

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 55 (1999)

Heft: 2-3

Artikel: Jener ängstliche Ausdruck : zu Heinrich Otts Morphologie der kritischen Rede vom Offenbarungspositivismus bei Bonhoeffer

Autor: Munz, Regine

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878007>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

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

Jener ängstliche Ausdruck

Zu Heinrich Otts Morphologie der kritischen Rede vom Offenbarungspositivismus bei Bonhoeffer

Viele Jahre vor meiner Begegnung mit Heinrich Ott hat sich dieser in einer bemerkenswerten Studie als einer der ersten Theologen nach dem Krieg mit dem theologischen Entwurf Dietrich Bonhoeffers beschäftigt. Das folgende kleine Stück Bonhoeffer- und Ott-Exegese, mein theologisches Nachdenken dessen, was Heinrich Ott am Anfang seiner Professorentätigkeit bewegte, sei dem Jubilar und stets freundlichen, unterstützenden Doktorvater zugeeignet.

Der Theologe Dietrich Bonhoeffer war und ist als ein eindrucksvoller theologischer Stilist bestens bekannt. Seine Kurzformeln prägen sich ein und scheinen vielfach ins Schwarze zu treffen. An manchen Stellen gar, an denen Bonhoeffer nur einen bestimmten Punkt anvisieren wollte, berührte er einen ganzen Hof von Bedeutungen und Fällen mit. Diese nachgerade feuilletonistische Gabe hat besonders in Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem theologischen Schreiben Karl Barths Wellen geschlagen. Sein in den Gefängnisbriefen an die Theologie Barths gerichteter und mit der Etikette «Offenbarungspositivismus» versehener Vorwurf ist mittlerweile zum Inbegriff einer spezifischen Form theologischer Barthkritik geworden. Barth selbst hat, nachdem er die Form von Bonhoeffers Denken als «ängstliche Äusserungen»¹ zuerst kritisierte, im selben Text die Eindrücklichkeit seiner Ausführungen in einer postmortalen Satire zur Sprache gebracht:

«[...] ich bin ein bisschen errötet bei der Vorstellung, dass es immerhin *möglich* war, dass sich das Erinnerungsbild an meine Bücher [...] bei einem so gescheiterten und wohlmeinenden Mann wie Bonhoeffer so gestalten *konnte*, wie es in jenem ängstlichen Ausdruck [gemeint ist «Offenbarungspositivismus», R.M.] zum Vorschein kommt. Die Hoffnung bleibt übrig, dass er im Himmel wenigstens nicht *allen* Engeln (samt Kirchenvätern usw.) gerade unter Gebrauch dieses Ausdrucks über mich Bericht erstattet hat. Aber vielleicht *habe* ich mich tatsächlich gelegentlich «offenbarungspositivistisch» benommen und geäußert [...]».²

Rätselhaft ist für Barth also der Ausdruck Bonhoeffers in Bezug auf das «Erinnerungsbild», d.h. die memorierte Vorstellung von Barths Texten. Diese Bemerkung gibt immerhin zu der Vermutung Anlass, dass sich Barth hier

¹ Karl Barth, Brief an Landessuperintendent Herrenbrück, am 21.12.1952, in: Die Mündige Welt [MW], Bd. 1. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe, München 1955, 121f.

² Ebenda.

weniger in seiner inhaltlichen Konzeption von Bonhoeffers Vorwurf berührt sah, als in der Form seiner theologischen Äusserungen insgesamt. In die selbe Richtung denkt auch Heinrich Ott. Auf seine Bonhoeffer-Rezeption sowie auf seine Morphologie des Ausdrucks «Offenbarungspositivismus»³ möchte ich in den folgenden Ausführungen näher eingehen.

In seinem 1966 erschienenen Buch «Wirklichkeit und Glaube 1. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers» beschäftigt sich Ott weniger aus historischem Interesse denn aus dialogischer Neugierde mit einer der «hoffnungsvollsten Gestalten des modernen Protestantismus»⁴. Statt bare theologische Selbsthistorisierung zu betreiben, möchte Ott in der Form des Gesprächs Bonhoeffers Beitrag zur aktuellen theologischen Problemlage erhehlen. Er vermutet, dass Bonhoeffers diesbezügliche theologische Denkleistung in dessen theologisch-ontologischer Klärungsarbeit, d.i. in dem Verständnis der Wirklichkeit des Glaubens und der Wirklichkeit Gottes, liege. Bonhoeffer nämlich lasse sich auf das «Ringens um die Erkenntnis der Wirklichkeit des Wirklichen» ein, und zwar «unter der vorbehaltlosen Wahrung des personalen Grundsachverhalts aller Theologie»⁵. Der Hinweis auf die personale Grundintention theologischen Denkens spricht ex negativo die entscheidende theologische Streitfrage der sechziger Jahre an. Bekanntlich standen sich in der theologischen Atheismusdebatte die Protagonisten Herbert Braun und Helmut Gollwitzer gegenüber. Ersterer wollte den allzu massiven Anthropomorphismus der Gottesvorstellung zugunsten der Bestimmung Gottes als einer spezifischen Form der Mitmenschlichkeit abschwächen, letzterer erblickte in dem personal gegenüberstehenden Gott und in dessen «An-und-für-sich-sein» den Wesenskern des christlichen Kerygmas.⁶

Das Kernproblem bei der Atheismusdebatte liegt für Ott in der Frage, auf welche um des christlichen Kerygmas willen glaubwürdige Weise am personalen Gegenüber Gottes als «Grundsachverhalt der Theologie»⁷ festzuhalten sei. Bonhoeffer antwortete eindeutig auf die Frage nach einem persönlichen

³ Es gibt inzwischen mehrere Studien zum Offenbarungspositivismus. Im einzelnen ausgeführt sind die verschiedenen Interpretationsmuster bei Ralf K. Wüstenberg, *Der Einwand des Offenbarungspositivismus. Was hat Bonhoeffer an Barth eigentlich kritisiert?*, ThLZ 121 (1996) 997-1004.

⁴ Heinrich Ott, *Wirklichkeit und Glaube* Bd. 1. *Zum Theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich 1966, 22.

⁵ Ott, *Wirklichkeit*, 41.

⁶ Vgl. zu dieser Debatte Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit* Bd. 2. 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 655-662; Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens [=BzEvTh Bd. 34]*, München, 1963; Herbert Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 243-309; ders., *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an Helmut Gollwitzer*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, 399ff.

⁷ Ott, *Wirklichkeit*, 29.

Gott dadurch, dass er die Wirklichkeit der Begegnung des Glaubens als ein das gesamte menschliche Wirklichkeitsverhältnis beeinflussendes personales Geschehen bestimme, und hiermit zugleich einen differenzierten Wirklichkeitsbegriff erhalte. Es seien deshalb, wie Ott feststellt, fruchtbare Ansätze »zur Lösung der unumgänglichen Aufgabe eines totalen und radikalen Wirklichkeitsverständnisses aus der (personalen) Gottesbegegnung, eines Verständnisses der irdischen und mitmenschlichen Phänomene aus dem Gegenüber zum göttlichen Du (auch zum Du des gegenwärtigen Herrn Jesus Christus)«⁸ bei Bonhoeffer zu finden. Mit anderen Worten erblickt Ott Bonhoeffers Beitrag zur Atheismusdebatte darin, dass er die theologische Neigung, den Gottesbegriff in seinem metaphysischen Gehalt zu bestimmen, in die sachgemässere ontologische Klärung des Gottesbegriffs als Struktur des «Wer» überführe.⁹ Zugleich bringe er eine bestimmte Pointe des Gottesbegriffs zur Darstellung. Mit Bonhoeffers spezifisch dialektischer Fassung des Problems des theistischen Gottesbegriffs sanktioniere er keine bestimmte Gottesvorstellung, sondern fasse – *etsi deus non daretur* – Gott vielmehr als denjenigen, welcher dem Menschen gegenwärtig ist, an ihm gegenwärtig handelt, indem er sich ihm entzieht und ihn ohne Gott leben lässt.

Wenn nun Ott in diesem Zusammenhang das Schlagwort «Offenbarungspositivismus» wieder aufgenommen hat, dann weniger, um herauszufinden, ob und inwieweit Bonhoeffer mit seiner etwas harschen Kritik Barth wirklich getroffen hat, sondern seine Frage ist «schlicht die: was Bonhoeffer damit genau gemeint und gegen was für eine Tendenz er sich damit wohl gewendet hat.»¹⁰ Aufgrund seines erklärten Interesses, Bonhoeffers Beitrag zur Atheismusdebatte zu erhellen, führt Ott seinerseits den Begriff «Offenbarungspositivismus» in die Analyse der aktuellen theologischen Landschaft ein. Im Rahmen der in Bonhoeffers grossem Projekt der nicht-religiösen Interpretation biblischer und theologischer Begriffe eingebetteten Fragestellung geht Ott so weit, Bonhoeffers Vorwurf nicht allein an die Adresse Karl Barths bzw. an die der Bekennenden Kirche gerichtet zu sehen, sondern bringt in der Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngel die Gedanken Bonhoeffers in die sich immer mehr auf die Frage nach der spezifischen Form der Personalität Gottes zuspitzende Atheismus-Diskussion ein.

An dieser Stelle erlaube ich mir erneut einen Ausflug in die jüngste Theologiegeschichte. In der Braun-Gollwitzer-Debatte hatte sich Eberhard Jüngel mit dem 1965 erschienenen Buch «Gottes Sein ist im Werden» zu Wort gemeldet. Unter Einbezug der Trinitätslehre wollte Jüngel die Menschlichkeit und dynamische Existenz Gottes zur Geltung bringen und auf diese Weise zwischen Gollwitzer und Braun vermitteln. Dem von Gollwitzer betonten

⁸ Ott, *Wirklichkeit*, 48f.

⁹ Vgl. Ott, *Wirklichkeit*, 37.

¹⁰ Ott, *Wirklichkeit*, 108.

«An-und-für-sich-sein» Gottes stellte Jüngel mithilfe der Vorstellung Gottes, der schon in seiner ewigen Urgeschichte dazu bestimmt ist, einer der Menschen zu sein, einen differenzierteren Begriff vom Sein Gottes als trinitarische Selbstbezogenheit, als ewiges Werden, gegenüber. Ott kommentierte den in enger Nachbarschaft zu Karl Barth stehenden Vermittlungsversuch folgendermassen: In Jüngels Paraphrase Barths 'Gottes Sein ist im Werden' sei ein interessantes Votum zur Auseinandersetzung zwischen Braun und Gollwitzer gegeben. Dies aufgrund des Umstandes, dass das »Sein Gottes, um das es in der Auseinandersetzung geht, in seiner trinitarischen Struktur zur Geltung gebracht«¹¹ werde. Ott gibt indes zu bedenken, auch dieses scharfsinnige Buch bleibe « [...] 'offenbarungspositivistisch'. [...] Dadurch erreicht Jüngel noch nicht das, was er durch den Rückgriff auf die Trinitätslehre in dieser Auseinandersetzung erreichen könnte. Es kommt bei ihm nicht zur existentialen Interpretation der Trinität, zum Aufweis der trinitarischen Struktur, der in der Offenbarung des freien, personalen Gottes sich ereignenden Begegnung und der dadurch mit Gott konfrontierten menschlichen Existenz. Jüngels Ausführungen bleiben so in einem Himmel der Begriffe [...] und erreichen kaum die Erde, um dort erhellend für die Verkündigung und alles verantwortliche Reden von Gott in unserer Zeit zu zeigen, was es heisst: dass die Wirklichkeit Gottes bei den Menschen wohnt, ohne damit zu einer blossen Funktion des Menschlichen zu werden.»¹²

Die existentielle Erhellung der Struktur menschlicher Wirklichkeit als einer sich in der Begegnung mit dem trinitarischen Gott ereignenden und konstituierenden Grösse sieht Ott demzufolge bei Jüngel nicht durchgeführt. Jüngel sei ebenso den Aufweis eines anthropologischen Existentials schuldig geblieben, welches die Besonderheit der Gott-menschlichen Beziehung in der Dialektik von verfügbarer Unverfügbarkeit berücksichtigen könnte. Während es bei Otts Auseinandersetzung mit Jüngel zumindest noch den Anschein hat, als ob mit der Kritik an der metaphysischen Abgehobenheit von Jüngels trinitarischer Begrifflichkeit eine inhaltliche Komponente mitangesprochen sei, so schränkt er den Vorwurf im Kontext der Bonhoeffer-Barth-Auseinandersetzung weit stärker ein: Bonhoeffer selbst habe sich gerade nicht inhaltlich sondern lediglich methodisch durch den Vorwurf des Offenbarungspositivismus von Barth abgesetzt.¹³ Allerdings nimmt Ott an dieser Stelle eine bemerkenswerte Unterscheidung zwischen dem methodisch-stilistischen Aspekt des Offenbarungspositivismus-Vorwurfs und dessen substantieller, inhaltlicher Komponente vor. Letztere bleibe von ersterem unberührt, da es in der Kontroverse zwischen Bonhoeffer und Barth nicht um eine Differenz in der Sache, sondern um eine solche in der Methode gehe. Ott nimmt

¹¹ Ott, *Wirklichkeit*, 49.

¹² Ott, *Wirklichkeit*, 49f.

¹³ Vgl. Ott, *Wirklichkeit*, 52.

also eine Ausweitung des Methodenbegriffs vor. «Methode», in Otts Fassung, benennt eine theologische Denkhaltung, die zugleich das zu Denkende, d.i. dessen formale und sprachliche Gestalt, mitbestimmt. Ott schreibt: «Eine Differenz in der Methode ist oft auch eine Differenz in der Haltung des Denkens. Eine solche kann in der Theologie weitreichende Konsequenzen haben für die Verkündigung, für die Sprache (vielleicht auch das Leben) der Kirche, für die konkrete Ausrichtung ihres Zeugnisses».¹⁴

Bei Otts Gebrauch des Offenbarungspositivismus-Vorwurfs ist der Umstand aufschlussreich, dass Ott seinerseits diesen Tadel im Zusammenhang mit dem eigenen Ringen um die Relevanz des Dogmatikkonzepts Barths innerhalb einer hermeneutisch fundierten Theologie erteilt. Seine Überlegungen kreisen um die adäquate Beantwortung der ontologisch-hermeneutischen Frage, ob wirklich von *Gott* die Rede ist, wenn theologisch geredet wird, und ob wirklich auch dabei *geredet* wird. In diesem Zusammenhang interessiert es mich besonders, ob Otts Aufspaltung in einerseits inhaltliche Unterschiede und andererseits methodische Differenzen bei gleichzeitiger inhaltlicher Einigkeit sachgemäss ist. Zur Klärung dieses Problems wende ich mich zuerst dem zu, was Bonhoeffer mit dem Vorwurf gemeint hat, um sodann in einem zweiten Schritt vor diesem Hintergrund die Auslegung Otts beurteilen zu können und erlaube mir schliesslich in einem dritten Schritt, eine andere Zugangsweise zu skizzieren.

1. Bonhoeffers inhaltliche Bestimmung der kritischen Rede von Offenbarungspositivismus

Der Ausdruck Offenbarungspositivismus kommt in Bonhoeffers Werken nur viermal vor, und dies ausschliesslich in den Gefängnisbriefen an den Freund Eberhard Bethge vom 30. April, 5. Mai und 8. Juni 1944.¹⁵ In allen drei Briefen wird besagter Vorwurf im Kontext von Barths Religionsbegriff erhoben.¹⁶ Die Struktur der theologischen Argumentationsfolge ist, darauf weist Ralf Wüst hin in seinem Aufsatz «Der Einwand des Offenbarungspositivismus. Was hat Bonhoeffer an Barth eigentlich kritisiert?», in allen Briefen die selbe: Bonhoeffer übt Religionskritik, würdigt Barth als Religionskritiker, kritisiert sodann Barth und folgert schliesslich für sich selbst die nichtreligiöse Interpretation und weist auf die Notwendigkeit einer Arkandisziplin hin.

¹⁴ Ott, *Wirklichkeit*, 113.

¹⁵ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt [= Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8], Gütersloh 1998, 557f. (im folgenden im Text zit. als DBW 8), 401-408; 413-416; 475-483.

¹⁶ Vgl. dazu Ralf K. Wüstenberg, *Der Einwand des Offenbarungspositivismus. Was hat Bonhoeffer an Barth eigentlich kritisiert?*, ThLZ 121 (1996) 997-1004.

a) Bonhoeffer übt Religionskritik

Bonhoeffers kritische Diagnose zur religiösen Lage der Gegenwart, sein Befund, dass die – wie er es nennt «mündige» – Welt der Gegenwart ohne die Arbeitshypothese Gott zu leben vermag, korrespondiert seine Neubewertung des «religiösen Apriori». Hatte schon sein Doktorvater Reinhold Seeberg den von Ernst Troeltsch eingeführten Begriff des religiösen Apriori als reine formale Uranlage des geschaffenen Geistes oder Ichs bestimmt, welche einen Menschen dazu befähigt und nötigt, des «reinen Geistes unmittelbar inne zu werden»¹⁷ und hatte Seeberg zudem den Besitz der religiösen Uranlage als anthropologische Gesetzmässigkeit postuliert, so zog Bonhoeffer diese Grundannahmen radikal in Zweifel. Bereits in seiner Habilitationsschrift «Akt und Sein»¹⁸ hatte Bonhoeffer den Grundsatz eines notwendigen und unmittelbaren religiösen Gottesverhältnisses mit Rückgriff auf Karl Barths Unterscheidung von Offenbarung und Religion bzw. Glaube und Religion kritisiert. Denn die Fähigkeit zum Glauben könne nicht im Menschen selbst vorausgesetzt werden: «Der natürliche Mensch hat ein *cor curvum in se*. [...] Soll die Offenbarung an den Menschen herankommen, so muss er völlig umgewandelt werden. Es muss in ihm der Glaube selbst erschaffen werden. [...] Alles, was sich auf die persönliche Aneignung der Christustatsache bezieht, ist nicht apriorisch, sondern kontingentes Tun Gottes am Menschen.»¹⁹ Demzufolge kann der Glaube nicht als ein schon immer in den Menschen vorhandener und erfahrungsunabhängiger Grundbestand vorausgesetzt werden. In «Widerstand und Ergebung» kommt Bonhoeffer zum Schluss, dass das «religiöse Apriori», statt eine vorgängige Grundlage menschlichen Weltverhältnisses zu sein, sich vielmehr als eine geschichtlich bedingte Grösse erweist, die als solche in der modernen Welt nicht mehr existiert. Nicht zuletzt wegen der zahlenmässig kleinen religiösen Klientel – «es sind nur noch einige letzte ‘Ritter’ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‘religiös’ landen können»²⁰ – kann der moderne Mensch nicht mehr auf seine Sündhaftigkeit angesprochen werden. Anstatt mutwillig infantilisiert zu werden, sollte er tunlichst in seiner Mündigkeit, d.i. der als positiv bewerteten Religionslosigkeit, ernstgenommen und angesprochen werden.

Der bonhoefferschen Diagnose zur religiösen Lage der Gegenwart korrespondiert die theologische Fassung des Gottesbegriffs: Gott ist kein *deus ex machina*²¹ und tritt nicht an den Grenzen des Lebens in Erscheinung, er ist kein Lückenbüsser für ungelöste wissenschaftliche und psychologische Pro-

¹⁷ Reinhold Seeberg, *Christliche Dogmatik I*, Erlangen/Leipzig 1924, 81, zit. bei Bonhoeffer, *Akt und Sein*, hg. v. Hans-Richard Reuter [= DBW 2], München 1988, 51.

¹⁸ DBW 2, 48-53.

¹⁹ DBW 2, 52.

²⁰ DBW 8, 403.

²¹ Begriff in DBW 8, 407, 503, 534.

bleme; er ist keine Arbeitshypothese, die dann jeweils bei Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten und menschlicher Weltbewältigung falsifiziert werden könnte, sondern er ist statt dessen als ein ohnmächtiger Gott zu begreifen, der mitten im Leben gefunden werden will. Bevor Bonhoeffer sich genauer zum existentiellen Ort menschlicher Christus- und Gotteserkenntnis äussert und zu so etwas wie einer theologischen Suchanleitung übergeht, widmet er sich der positiven und negativen Kritik seines einstigen theologischen Lehrers und nun ebenbürtigen Gesprächspartners Karl Barth.

b) Bonhoeffer würdigt Barth als Religionskritiker

In seiner Religionskritik lehnt sich Bonhoeffer *expressis verbis* an die diesbezüglichen Äusserungen Barths²² an: Die Religion sei lediglich ein Gewand des Christentums, das zu verschiedenen Zeiten verschieden ausgesehen hat. Barth habe als «einziger in dieser Richtung [d.i. auf ein religionsloses Christentum hin, R.M.] zu denken angefangen».²³

Die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil ist in Bonhoeffers Augen fast verschwunden, sie sei zudem nicht biblisch, da im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil zugunsten der Frage nach der Gerechtigkeit und dem Reich Gottes auf Erden verstummt. Barth habe als «erster Theologe [...] die Kritik der Religion begonnen».²⁴ Während weltliche Entwicklungen von liberalen Theologen, namentlich von Paul Tillich, den religiösen Sozialisten u.a. religiös gedeutet wurden, habe Barth als erster den Fehler dieser liberaltheologisch geprägten Versuche erkannt, der darin bestand, einen Raum in der Welt für die Religion aussparen wollten.²⁵

c) Bonhoeffer kritisiert Barth

Nun geht Bonhoeffer jedoch über Barths systematischer Kritik der Religion hinaus. Ihr Einfluss tritt hinter den einer historischen Religionskritik zurück, zu der in Tegel vor allem Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey beigetragen hat²⁶. Die geschichtliche Entwicklung hin zu einer

²² Hatte hier Bonhoeffer den religionskritischen Ansatz Barths von 1920 «Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke» vor Augen, wie B.-E Benktson meint? Bezieht er sich auf KD 1,2 § 17 von 1938, wie G. Sauter vermutet? Oder grenzt er sich negativ von KD 1,2 § 17 ab, wie R. Wüstenberg – dessen Ansicht ich in obigen Ausführungen gefolgt bin – postuliert? Eine begründete Klärung dieser Streitfrage würde den hier gestellten Rahmen sprengen, vgl. die gute Zusammenfassung der verschiedenen Positionen bei Wüstenberg a.a.O.

²³ DBW 8, 404.

²⁴ DBW 8, 415.

²⁵ Vgl. Bonhoeffer, DBW 8, 480.

²⁶ Vgl. DBW 8, 476f; dort ist Bonhoeffers Beschäftigung mit Wilhelm Diltheys Werk «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation» (in: Dilthey, GS 2, Stuttgart, Göttingen ⁷1964) erstmals in den Briefen dokumentiert.

menschlichen Autonomie auch auf religiösem Gebiet ist Bonhoeffer zufolge unumkehrbar. Bonhoeffer zieht nun als Konsequenz der Beobachtung, «dass alles auch ohne Gott geht‘ ohne dass es ohne Gott geht»²⁷ – für theologisches Denken die Haltung, gerade diese Mündigkeit der Menschen ernst zu nehmen. Deswegen ist Bonhoeffer mit den theologischen Konsequenzen, die Barth aus der Religionskritik gezogen hat, nicht einverstanden. Er möchte nicht bei der in KD 1,2 § 17 ausgeführten offenbarungspositiven Religionsbetrachtung stehen bleiben. Barths theologischer Schlussfolgerungen kritisierend notiert Bonhoeffer: «Er ist zu einem Offenbarungspositivismus gekommen, der letzten Endes doch im wesentlichen Restauration geblieben ist.» Er beanstandet an Barths theologischen Konzeption, dass sie²⁸ erstens nicht nach Stufen der Bedeutsamkeit im Gesamtzusammenhang der christlichen Botschaft differenziere («Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit»), dass sie zweitens ein «Gesetz des Glaubens» aufrichte und schliesslich drittens, dass sie «das, was eine Gabe für uns ist – durch die Fleischwerdung Christi!- » zerreisst.²⁹

Bonhoeffers Kritik verweilt indes nicht bei einer baren innertheologischen Meinungsverschiedenheit. Er prüft die an Barth exemplifizierte, spezifische Form theologischen Denkens im Hinblick auf ihre gesellschaftlichen Auswirkungen: «Für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt ist nichts Entscheidendes gewonnen»³⁰, die «Welt ist gewissermassen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen»³¹.

d) Bonhoeffer folgert für sich die nichtreligiöse Interpretation

Eingedenk dieser theologischen und religionssoziologischen Problemlage stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Rede von Jesus Christus in der modernen Welt neu. Wenn die westliche Gestalt des Christentums eine Vorstufe einer gänzlich säkularen Moderne ist, wie kann dann Christus der Herr der Religionslosen werden? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist, was ist dann ein religionsloses Christentum? Mit diesen brisanten Anfragen entfernt sich Bonhoeffers Denken von Barths theologischem Ansatz. Bonhoeffer entwickelt den im «Römerbrief» und in der KD I, 2 entfalten religionskritischen Ansatz weiter in Richtung auf die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, für die Barth, wie er bemerkt, selbst keine konkrete Wegweisung gegeben habe³². Dieses Unvermögen bildet den Kern

²⁷ So die schöne Paraphrase von Bonhoeffers Bonmot (DBW 8, 477) im Nachwort der Herausgeber a.a.O. 651.

²⁸ Bonhoeffer, a.a.O. 415f. Vgl. dazu die Zusammenfassung von Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, a.a.O. 108f.

²⁹ DBW 8, 404f.

³⁰ DBW 8, 405.

³¹ DBW 8, 416.

seiner theologisch-stilistischen Schwachstelle: Barths Offenbarungslehre, so Bonhoeffer, werde aufgrund des hermeneutischen Unvermögens, zur Klärung der folgenden, essentiellen Frage beizutragen, positivistisch: Wie kann unter der Voraussetzung, dass die Begriffe der christlichen Botschaft auf eine Art und Weise interpretiert werden, welche die Religion nicht als Bedingung des Glaubens voraussetze, der volle Inhalt der christlichen Botschaft einschliesslich ihrer mythologischen Begriffe erhalten werden? Mit diesem hermeneutischen Anliegen distanziert sich Bonhoeffer erneut von seinem theologischen Meister.

Während bekanntermassen Religion bei Barth ein anthropologischer Begriff bleibt und in den Bereich der Hamartologie gewiesen wird, sieht Bonhoeffers Antwort auf die theologische Gretchenfrage so aus, dass er «Religion» als Instrument zur vorderhand wertneutralen kulturellen Zeitdiagnose verwendet. Die Konsequenz von Bonhoeffers Religionskritik besteht mithin in der Andeutung des Programms einer künftigen neuen theologischen Hermeneutik: Es muss von Gott ohne Religion geredet werden. Gelingt dieser hermeneutische Plan, dann wird Christus nicht mehr als Gegenstand der Religion ausgesagt, sondern als etwas ganz anderes, als «wirklich Herr der Welt»³³. Mit der positionellen Absetzung von Barths als restaurativ verdächtigter Theologie ist Bonhoeffer, wenn auch nur in statu nascendi, die methodische und hermeneutische Weiterführung von Barths religionskritischem Programm gelungen.

e) Arkandisziplin

Die nichtreligiöse Interpretation ist bei Bonhoeffer mit der Frage nach der Stellung der Arkandisziplin dialektisch verbunden. Welche Bedeutung kann überhaupt dem Kultus und dem Gebet in einem religionslosen Christentum zukommen? Auf welche Art und Weise kann überhaupt die Existenz der religiösen und nicht-religiösen Christen gedacht werden? Als Antwort auf diese Fragen nimmt Bonhoeffer eine erstaunliche (und oft kritisierte³⁴) theologische Platzanweisung vor, welche das genuin christliche Ritual von der Wortverkündigung absetzt und Ritual und Predigt gleichzeitig wieder aneinander verweist. Während die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe aus der verantworteten christlichen Gottesrede resultiert, welche ihren Ausgang aus dem Schweigen nimmt, entsteht das Arkanum als Gebot innerkirchlicher Praxis im Zusammenhang mit dem inszenierten Schweigen³⁵. Das Schweigen meint die sprachliche und rituelle Weltverschlossenheit, welche die religionslosen Christen und Christinnen gegenüber der nicht-religiösen säkularen

³² Vgl. DBW 8, 481.

³³ DBW 8, 405.

³⁴ Vgl. etwa Klaus M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991, 159-163.

Welt an den Tag legen, um ihre spezifische Form der Gottes- und Christusbetreffenheit zu schützen. Denn diese Form der Bewahrung des christlichen Glaubens belässt ihnen in Krisenzeiten die Wort- und Symbolmächtigkeit im Gottesdienst. Hier nämlich können genuine christliche Glaubensinhalte, die nach aussen schwer zu vermitteln sind, wie das Glaubensbekenntnis, die Sakramente³⁶, die Jungfrauengeburt oder die Trinitätslehre, noch auf eine traditionelle Art ausgesagt werden. Allerdings soll das Arkanum als aufgehobene «Verschlussache» der Kirche weniger zur klösterlichen Abgeschlossenheit der christlichen Gemeinde führen. Die lokal und zeitlich begrenzte Verhüllung der christlichen Botschaft bildet vielmehr allererst die Voraussetzung der christlichen Existenz in der religionslosen Welt, sie vermag es Christen und Christinnen für den Dienst in der Welt «zuzurüsten»³⁷.

2. Die Tiefe und Grundsätzlichkeit des Vorwurfs. Otts Verständnis der kritischen Rede Bonhoeffers

Die Frage nach dem Offenbarungspositivismus ist für Heinrich Ott deswegen exegetisch besonders aufschlussreich, weil dieser das negative Gegenstück bilde zu derjenigen Denkart und Interpretationsweise des christlichen Glaubens, welche Bonhoeffer vorschwebte, d.i. zum hermeneutischen Programm der nicht-religiösen Interpretation³⁸. Bei der Analyse des hermeneu-

³⁵ Vgl. dazu den Beginn von Bonhoeffers Christologievorlesung, in: Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932-1933, hg. v. Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth [= DBW 12], Gütersloh 1997, 279-348, 280: «Mystagogisches Schweigen ist Geschwätz. [...] Gottes Wort ist das Unaussprechliche, das ἄρητον. Von Christus reden heisst schweigen. Von Christus schweigen heisst reden. [...] Das Reden der Kirche im Schweigen ist die rechte Verkündigung des Christus.»

³⁶ Unter der Inszenierung des Schweigens verstehe ich die Wortlosigkeit gegenüber einer bestimmten Personengruppe, die zugleich an anderer Stelle in einer des Wortes mächtigen gottesdienstlichen Rede und rituellen Handlung Gestalt gewinnt. Vgl. zu dieser Interpretation Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*. München, Mainz 1992, 393-396. Andreas Pangritz, *Aspekte der Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer*, in ThLZ 119 (1994), 756-768 betont mit dem Verweis auf die Verwendung des Arkanum in der frühen Kirche indes den politischen Aspekt der Arkandisziplin: «In der Verfolgungszeit hielt sie die Gemeinde zusammen und schützte ihre Gottesdienste vor den Heiden. Der staatliche Verfolgungsdruck hat diese Sicherheitsmassnahme hervorgerufen». Zit. nach einer Mitschrift von G. Krause, Winter 1936/37, bei Pangritz a.a.O. 760, Anm. 19. Der von Pangritz betonte Umstand der eminent politischen Bedeutung der Arkandisziplin widerspricht der oben angedeuteten Interpretation nicht.

³⁷ Hier verwende ich trotz seiner militärischen Konnotation ein in der kirchlichen Bewegung in der DDR viel verwendetes Wort, welches wohl ganz im Sinne Bonhoeffers die Ermächtigung der Christen und Christinnen für ihren Dienst im Alltag der Welt bezeichnete.

³⁸ Vgl. Ott, *Wirklichkeit*, 108.

tischen Programms Bonhoeffers nimmt Ott parallel zu seiner Behandlung des Offenbarungspositivismusvorwurfs eine Aufspaltung in inhaltliche Unterschiede einerseits und methodische Differenzen bei gleichzeitiger inhaltlicher Einigkeit andererseits vor.

Ott registriert eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen den beiden hermeneutischen Programmen: Sowohl Barth als auch Bonhoeffer betonten den inkarnatorischen Aspekt des Heilsgeschehens. Doch während der Offenbarungspositivismus die Menschwerdung Gottes lediglich behauptete, mache er mit dem Faktum der Fleischwerdung «*methodisch* nicht ernst». ³⁹ Er entwickle methodisch aus der an sich richtigen «Grund-Behauptung [...] ein System von Sätzen [...], die, sofern die Grundvoraussetzung, die axiomatische Behauptung stimmt, alle in gleicher Weise und mit gleichem Gewicht wahr sein müssen. So entstehe ein monolithischer Block [...]» ⁴⁰. Die Methodik der «Kirchlichen Dogmatik» sei die, «dass aus einem christologischen Systemprinzip alles gefolgert» werde. Bonhoeffer hingegen verurteile diese Methodik, oder wie Ott schreibt, diese «Art der Darstellung, der Verkündigung und der theologischen Entwicklung» ⁴¹, als ein Gesetz des Glaubens. In Barths bloss inhaltlich erklärten, jedoch methodisch nicht durchgeführten Ernstmachen mit der Inkarnation erblickt Ott den Kern des Bonhoefferschen Vorwurfs und den Ausgangspunkt von dessen schon seit den frühen Texten erkennbaren, eigenständigen theologischen Denkweges. Ott bemerkt zu Bonhoeffers Schreibweise: «Was aber den Stil, die Diktion, die methodische Intention des Denkens anbetrifft, geht er (sic Bonhoeffer, R.M.) seit seinen Frühschriften einen Weg, der sich von demjenigen Karl Barths charakteristisch unterscheidet» ⁴². Im Gegenzug betont Ott den deklarativen Charakter der gedanklichen Diktion Barths.

Otts kurze Analyse eines Stücks aus der «Kirchlichen Dogmatik» erhellt seinen «Beitrag zur Morphologie dessen, was bei Bonhoeffer 'Offenbarungspositivismus' genannt wird» ⁴³. Ott versucht hier ebenfalls zu zeigen, dass beide Theologen in der Tendenz einer konsequenten Theologie der Inkarnation übereinstimmen, inhaltlich also auf der selben Linie liegen, und doch in der methodischen Entfaltung ihres theologischen Anliegens differieren. Wer jedoch Otts diesbezügliche Ausführungen genauer studiert, kann mit guten Gründen zum Schluss kommen, dass er nicht allein methodische, sondern auch gewichtige inhaltliche Unterschiede zwischen Barths und Bonhoeffers theologischem Programm offenlegt. Im Anschluss an die Darstellung von Barths Ausführungen in KD IV/3 § 69, 2 «Das Licht des Lebens» kommt Ott

³⁹ Ott, *Wirklichkeit*, 110.

⁴⁰ Ott, *Wirklichkeit*, 110.

⁴¹ Ott, *Wirklichkeit*, 111.

⁴² Ott, *Wirklichkeit*, 113.

⁴³ Ott, *Wirklichkeit* 114; Analyse von KD IV,3 a.a.O., 114-118.

zum Schluss: »Das ungeheure und hier sachlich ganz unumgängliche sprachtheologische Problem, das sich hier meldet, die Frage der *veritas prima*, die Frage: *wie* denn dieses ‘Hindurchleuchten’ des einen Lichtes zu denken sei und *in welcher Gestalt* uns die unfehlbare Wahrheit des einen Wortes Gottes begegnet – diese Fragen werden nicht gestellt. Das Frageversäumnis aber ist wohl kein zufälliges, sondern ist durch die charakteristische Methode des Werkes legitimiert, ja vielmehr geradezu gefordert. – Eben diese konstruierende Methode des theologischen Denkprozesses hat nun Bonhoeffer – in überspitzt polemischer Akzentsetzung, doch in der sachlichen Beschreibung nicht unzutreffend – ‘offenbarungspositivistisch’ genannt.«⁴⁴ Damit ist auf der inhaltlichen Ebene zumindest ein unterschiedliches hermeneutisches Programm der beiden Denker angedeutet, welche verschiedener Meinung über die Sprach- und Denkvoraussetzungen religiöser Rede in der modernen Welt sind.

3. *Zur Morphologie des Offenbarungspositivismus-vorwurfs heute oder: Zur Konvergenz von Stil und Inhalt*

«Von keinem Stil lässt sich ein Begriff geben.»⁴⁵

Im Anschluss an meine Ausführungen zum Gebrauch des Offenbarungspositivismusvorwurfes bei Bonhoeffer und Ott möchte ich die von Ott nur am Rande erwähnte stilistische Differenz zwischen Barth und Bonhoeffer näher in den Blick nehmen bzw. mit einem um die inhaltliche Dimension erweiterten Stilbegriff die Schreibweise Bonhoeffers untersuchen. Denn der Bedeutungshorizont des Stilbegriffs umfasst, wie noch zu zeigen sein wird, sowohl ästhetische als auch inhaltliche Konzepte und vermag es überdies, die individuelle Existenzsituation des Autors, d.i. das sich in den Texten artikulierende Verhältnis von Leben und Schreiben, zu erhellen.

Doch was ist das eigentlich «Stil»? Jenseits seiner kulturhistorischen und im engeren Sinne ästhetischen Bedeutung bezeichnet «Stil» die Form der eigentümlichen Schreibweise, die Art, wie jemand seine Vorstellungen mitteilt. Schon Schleiermacher erblickte im Stil die Art und Weise, wie ein Autor seine Sicht der Welt zum Ausdruck bringt.⁴⁶ «Stil» benennt die individuelle Weise, in der Autorinnen und Denker aus einem Lexikon die Wörter herausgreifen und kombinieren. Gewöhnlich werden Stilfragen für bedeutungsirrelevant gehalten bzw. nur als Fragen nach der Form begriffen, die sich der Art

⁴⁴ Ott, *Wirklichkeit* 119.

⁴⁵ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, 172.

⁴⁶ Vgl. Schleiermacher, *Ueber den Styl*. In: Ders., *Jugendschriften 1787-1796*, hg. v. Günter Meckenstock [= *Krit. GA I,1*], Berlin, New York 1984, 365-390, 365.

und Weise widmen, in der ein bestimmter Gedanke eingekleidet ist. Demgegenüber macht der Tübinger Philosoph Manfred Frank geltend, dass gerade die persönliche Formsprache, der jeweils individuelle Stil eines Denkers Rückschlüsse auf dessen inhaltliche Konzepte zulässt. In Anlehnung an einen in der Frühromantik favorisierten Gebrauch des Stilbegriffes artikuliert Frank, die rein ästhetische Verwendung des Stilbegriffes verlassend, sein Interesse an dessen inhaltlicher Relevanz. Franks Stilanalysen beruhen auf der grundlegenden Voraussetzung, dass mit einem bestimmten Stil auch ein bestimmter Inhalt zur Darstellung gebracht wird. Es zeigt sich allerdings die Schwierigkeit, dass die eigentümliche Formsprache eines Autors nicht eins zu eins in inhaltliche Bedeutungskonzepte übersetzt werden kann. Denn das semiologische Pendant des Stils, so Frank, ist «das Symptom, nicht das Zeichen. Symptome ‚zeigen‘ sich. Zeichen sagen etwas‘ über die Welt.»⁴⁷ Jenes nun, was gezeigt, aber nicht direkt ausgesagt werden kann, ist für Frank an der Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem anzusiedeln, es ist mit Jean-Paul Sartre gesprochen das «*élément non signifiant du langage*».⁴⁸ Wie nun, wenn sich zeigen liesse, dass Bedeutungen von Wörtern und Sätzen Spuren tragen der individuellen Art und Weise, mit der sie den Gebrauch wählt und zusammenfügt?⁴⁹ Anders ausgedrückt: könnte es nicht sein, dass der individuelle Stil eines Textes für dessen Bedeutung relevant würde und stilistische Formen die jeweiligen Bedeutungskonzepte veränderten?

Vor dem Hintergrund eines dergestalt bestimmten Bedeutungshintergrundes des Stilbegriffes erscheint insbesondere in Bonhoeffers Gefängnistexten dessen tastend-unabschliessbarer Stil als ein nachgerade physiognomisches Element. Er ist gleichsam Bonhoeffers unverwechselbare Hand- oder Unterschrift. Das suchend Unabschliessbare charakterisiert den Gedankenfluss Bonhoeffers mithin auch in seinem Nachdenken darüber, wie mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus methodisch und inhaltlich ernst gemacht werden kann. Es legt sich die Vermutung nahe, dass der Stil Auskunft über die theologische Existenz Bonhoeffers und Angaben über das mit dem theologischen Denken Intendierte zu geben vermag. Das heisst, der Stil ermöglicht zum einen Rückschlüsse auf den Zusammenhang von Leben und Schreiben bei Bonhoeffer – die Art und Weise, in welcher das Subjekt des Schreibens in den Texten zur Darstellung kommt -, und lässt zum andern ahnen, wie «das Unaussprechliche Ereignis wird»⁵⁰.

⁴⁷ Manfred Frank, *Über Stil und Bedeutung. Wittgenstein und die Frühromantik.*, in: ders., *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992, 86-115, 111. Vgl. Auch Gottfried Gabriel, *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, in: Ders. und Gabriele Schildknecht (Hg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, 1-25.

⁴⁸ Jean-Paul Sartre, «*L'écrivain est-il un intellectuel?*», in: Ders., *Situations VIII*, Paris 1972, 449.

⁴⁹ Vgl. Frank, *Stil*, 86.

⁵⁰ Frank, *Stil* 113.

In den Gefängnisbriefen betont Bonhoeffer seinem Freund Eberhard Bethge gegenüber die Unfertigkeit seiner Gedanken, die zu logisch kaum erklärbaren Suchbewegungen führe: «Es ist eben doch alles sehr im Anfang und es leitet mich, wie meist, mehr der Instinkt für kommende Fragen, als dass ich über sie schon Klarheit hätte.»⁵¹ Allzu offensichtlich – und das Verständnis dabei oft eher verstellend als erhellend – ist für den Leser und die Leserin von «Widerstand und Ergebung» der Zusammenhang zwischen Bonhoeffers Existenz als politischem Häftling und seinem Schreiben in der Zelle. Oft können die Gedanken bloss hingeworfen werden; «nur kurz», »ich bin unterbrochen worden« entschuldigt sich Bonhoeffer, denn er hat stets den plötzlichen Einbruch in die Privatsphäre in Gestalt des Zellenwärters vor Augen. Deswegen ist es nicht eigens verwunderlich, dass allzu oft theologische Gedanken in «Brockenform» den Schreibstil Bonhoeffers prägen und sich als Oberbegriff zu Bonhoeffers Leben und Schreiben «Fragmentarizität» eingebürgert hat. In diesem Sinne erklärt Bonhoeffer zum Beispiel «Der Brief ist etwas zerrissen, weil er mit dauernden Unterbrechungen geschrieben wurde.»⁵² Überdies spiegeln die Texte – Berichte, Gedichte, Notizen, Gebete, Meditationen, theologische Aufzeichnungen und Predigten – besonders in der Haftperiode vor dem erwarteten Prozess gegen Bonhoeffer, die Ungeduld des Theologen wieder.⁵³ Durch die Verhaftung, nicht allein die eigene, sondern die der Freunde und Familienangehörigen, durch den ungewissen Ausgang des Attentatversuchs gegen Hitler, ist seine Lebenskontinuität abgebrochen. Doch bleibt Bonhoeffer nicht bei der Reflexion seines individuellen Schicksals stehen. Er begreift die Bruchstückhaftigkeit des eigenen Lebens als Teil der sich in Stückwerke auflösenden Lebensform einer ganzen Generation⁵⁴. Darüber hinaus ist der Gesprächspartner in den Briefen stets gegenwärtig. Bonhoeffers Gefängnisbriefe sind im wahrsten Sinne des Wortes dialogisch, da sie, abgesehen von den kurzen Gesprächen mit dem Freund, der Familie und der Verlobten Maria von Wedemeyer während den limitierten Besuchszeiten, die einzige Form der – wegen der Hinweise auf die Konspiration oft verschlüsselt

⁵¹ DBW 8, 476.

⁵² DBW 8, 392.

⁵³ Vgl. etwa: «Mir wäre es lieber, es würde einem gleich von vornherein die voraussichtliche Dauer einer solchen Sache mitgeteilt. Auch in meiner hiesigen Arbeit hätte ich manches anders und fruchtbarer gestalten können.» DBW 8, 165, Brief vom 25.9. 1943. Das Verfahren gegen Bonhoeffer kann während der Tegeler Zeit in drei Phasen eingeteilt werden (vgl. dazu, E. Bethge, Bonhoeffer, Reinbek bei Hamburg 1976, 93-98):

a) April bis Juli 1943 Anklageerhebung.
 b) Juli 1943 bis April 1944 Vorbereitung auf den Prozess.
 c) April 1944 bis 8. Oktober 1944. Warten und Nachricht vom Scheitern des Putsches vom 20. Juli.

Danach wird Bonhoeffer in das Kellergefängnis in der Prinz-Albrecht-Strasse verlegt. Zum Tagesablauf Bonhoeffers vgl. DBW 8, 172-173.

⁵⁴ Vgl. DBW 8, 335f; 432.

verfassten – Kommunikation mit der Aussenwelt waren. Bonhoeffers Briefe an Bethge sind Beiträge zu einem theologischen Gespräch, wobei der Freund als Vertrauter ernst- und wahrgenommen wird – und die Person Bethge zugleich für eine ganze Welt steht, mit welcher der Kontakt nun vermittelt durch den Freund wieder hergestellt werden kann.

Zur Beobachtung der unterbrochenen Sprech- und Lebensweise, des dialogischen Denkens und Redens gesellt sich die Feststellung der Gedichtform einiger theologischer Gedanken Bonhoeffers. Weswegen schreibt Bonhoeffer überhaupt Gedichte, obwohl er sich selbst nicht als Dichter versteht? Ist Bonhoeffers Mitteilung in Gedichtform hinreichend erklärt mit dem Hinweis von Jürgen Henkys, dass Bonhoeffers Gedichte mit dessen intensiver Auseinandersetzung mit Gesangbuchliedern während der Haftzeit in Zusammenhang zu bringen sind und dass die Frage nach deren Entstehungsgrund mit folgender Tätigkeitsbeschreibung des Dichtens beantwortet werden kann: «zum Gedicht kommt es nicht ohne Suchen und Wählen, Verwerfen und Probieren, Zurückgreifen und Neuverknüpfen»⁵⁵?

Ich habe versucht, diese Fragen exemplarisch an einen Text zu stellen, der wie kein anderes poetisches Stück Bonhoeffers dessen Sicht der Inkarnation in Worte kleidet. Es handelt sich um das Gedicht «Christen und Heiden»⁵⁶. Wie die Herausgeber der Neuausgabe von «Widerstand und Ergebung» mitteilen, ist das Gedicht dem Brief vom 8.7. 1944 an Eberhard Bethge beigegeben. Diesen Brief nun schreibt Bonhoeffer genau in der Zeit, in der er sich auch mit der Frage nach einer nicht-religiösen Interpretation beschäftigt und den besagten Vorwurf an Barth äussert. Henkys⁵⁷, der die Entwurfsfassungen des Gedichtes und den Originalentwurf analysiert hat, betont, dass Bonhoeffer an der Gestaltung des Gedichtes gearbeitet hat und ihm die Form der drei Strophen à vier Verse schon in der Rohfassung vor Augen stand. Bonhoeffer hat die für die christlichen Zentralaussagen gebräuchlichen traditionellen Wortfelder gesichtet, wie Not – Brot – Tod, und macht deren Gleichklang zum Gerüst des Gedichtes. Bonhoeffer hat also besonders auch an der Form von «Christen und Heiden», d.h. am stilistischen Ausdruck seiner Gedanken gefeilt. Dieser kleine Teil von Bonhoeffers theologischem Denken ist nicht Rohfassung, blosses Stückwerk geblieben, sondern – wie es auch die Nachfrage beim Freund zum Ausdruck bringt⁵⁸ – ein fertiggestelltes Ganzes. Die Gedichtform hängt somit aufs engste mit dem Inhalt zusammen. Im Blick auf das Thema Inkarnation bringt Bonhoeffer seine Auffassung in der letzten Strophe zur Sprache:

⁵⁵ Jürgen Henkys, Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation, München 1986, 65.

⁵⁶ DBW 8, 515f.

⁵⁷ Vgl. Henkys, a.a.O. 57-65; 76-78.

⁵⁸ Vgl. DBW 8, 512; 535.

Gott geht zu den Menschen in ihrer Not,
 sättigt den Leib und die Seele mit seinem Brot
 stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod
 und vergibt ihnen beiden.

Auffällig ist der Rhythmus, der sich im Wechselspiel zwischen der geschlossenen, ruhigen Form des Gedichtes und der mit den Verben «geht», «sättigt», «stirbt» und «vergibt» eröffneten Dynamik einstellt. Man könnte fast soweit gehen und dies als eine Anspielung auf die Dynamik von Akt und Sein im menschlichen Erfassen der Gottesoffenbarung deuten. Wenn man Bonhoeffers Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation ernst nimmt, kann auch von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht in direkter Form gesprochen werden. Nicht zuletzt deswegen, weil das semantische Potential von «Inkarnation» – das sich zwar nicht dem Begriff, aber der puren Gegenständlichkeit verweigert – von keinem ganz ausgeschöpft wird. Zudem hat sich in den Augen des inhaftierten Widerstandskämpfers Bonhoeffer die Kirche als privilegierter Ort, an dem die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes sich den Menschen zeigt, als ein äusserst korrumpierbarer Ort gezeigt.⁵⁹ Statt dessen nimmt Bonhoeffer die mündige, gottlose Welt – Christen und Heiden – als Ausgangspunkt und Zielpublikum für sein Nachdenken über die Wahrheit des menschengewordenen Gottes. So ist für den Ausdruck des christologischen Zentrums theologischen Denkens und christlicher Wirklichkeitserfahrung der ihm angemessene Stil unverzichtbar. Bonhoeffer kommt zum – nicht eigens explizierten, aber implizit dargestellten – Schluss, dass über Inkarnation nicht nur in Form von theologischen Systemen und Lehrgebäuden, sondern eben auch gleichnishaft, etwa in einem Gedicht, gesprochen werden kann.

Was ist nun mit dem Bonhoefferschen Gedicht gelöst, was anders nicht gesagt werden könnte? Mit dieser Frage ist der am Anfang skizzierte Stilbegriff berührt. Wenn das Sagbare als «das Gesamt des durch Ableitungsfragen aus der Grammatik Beherrschbaren» bestimmt wird, wie Manfred Frank es tut, und das darüber hinaus gehende Unsagbare in der «individuelle[n] Präsentation des Stils»⁶⁰ aufscheint, so muss vor einer Konsequenz dieser Form von Semantik des Unsagbaren zumindest gewarnt werden. Das durch das Gedicht zur Sprache gekommene Nichtdeskriptive kann zwar im Sinne Franks als das semantisch unbezwingbare Rätsel, als das wir die Wirklichkeit und unser Leben jenseits aller Verständigungsversuche erleben⁶¹, näher definiert werden. Doch steht diese Bestimmung gefährlich nahe zu dem alles durchwaltenden

⁵⁹ Ganz anders noch die Habilitationsschrift von 1931 «Akt und Sein» a.a.O.

⁶⁰ Frank, *Stil*, 86.

⁶¹ Vgl. Frank, *Stil*, 88.

Prinzip einer pantheistischen Gottesvorstellung. Im Bonhoefferschen Sinne steht das Reden über den menschengewordenen Gott auf der Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, doch dies auch deswegen, weil dessen Wahrheit sich im «Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben», im «[M]ithineinreissen lassen, in das messianische Ereignis»⁶² ereignet.

Die Gefängnistexte Bonhoeffers kreisen um die Frage, in welcher spezifischen Form theologischer Kommunikation die Gegenwart Jesu Christi in der Welt bezeugt werden kann. Die Forderung nach einer neuen Art und Weise, von Gottes Offenbarung zu reden und die Suche nach der adäquaten Form, in der Bonhoeffers diesbezüglichen theologischen Gedanken mitgeteilt werden können, unterscheidet Bonhoeffers Denken stilistisch, methodisch und inhaltlich von dem Karl Barths. Bonhoeffers Gefängnistexte spiegeln sowohl die Zufriedenheit als auch Unzufriedenheit des Autors mit dem Erreichten und Nochausstehenden wider. In den «Gedanken zum Taufstag» indes stellt Bonhoeffer seine Gewissheit hinsichtlich der Realisierbarkeit des zukunftsweisenden Stils in einem nachgerade messianischen Bild dar, welches zugleich das Erhoffte vorwegnimmt: «Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, dass sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden [...]»⁶³

Regine Munz, Basel

⁶² DBW 8, 535f.

⁶³ DBW 8, 436.