

Gustavo Gutiérrez

## Die Grenzen der modernen Theologie

Ein Text von Bonhoeffer

Die theologische Reflexion vollzieht sich im Kontext bestimmter geschichtlicher Prozesse und ist daher mit diesen verknüpft. Die bürgerlichen Revolutionen und ihr intellektuelles Bewußtsein, die Aufklärung, leiten eine Epoche ein, welche die konkreten Lebensbedingungen der christlichen Kirchen im Abendland entscheidend verändert; zugleich schaffen sie neue, folgenreichere Herausforderungen für den Diskurs über den Glauben.

Dieser Herausforderungen wurden sich bereits jene zentrale Gestalt des modernen Denkens mit ihrem etwas heterodoxen Einfluß auf die Theologie, nämlich Hegel, und der sogenannte Vater der modernen protestantischen Theologie, Schleiermacher, bewußt. Und vor ihnen ein solcher Freischärler der Theologie wie Kant, bei dem man sich eben darum, weil er auf diesem Gebiet nicht der Schöpfer eines Systems war, im 19. Jahrhundert und darüber hinaus wie aus einer Quelle der Inspiration (der berühmte Ruf «Zurück zu Kant!») immer wieder Anregung holen konnte. Diese Herausforderung sah auch ein großer Infragesteller des Christentums und der Theologie, Feuerbach, den Barth in sein Werk über «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» aufnahm. Alle diese Denker, insbesondere die drei erstgenannten, übernahmen das Erbe einer theologischen Tradition, die an der Geburt unserer im 18. Jahrhundert zur «Mündigkeit» herangereiften Welt nicht unbeteiligt war, und sie wiederum brachten die protestantische Theologie – sicherlich die bedeutendste Form christlicher Theologie in der modernen Zeit – einen entscheidenden Schritt weiter. Zur gleichen Zeit verwickelte sich die katholische Seite, der die neue Gedankenwelt weniger vertraut war, in endlose, mühselige Polemiken gegen den politischen Liberalismus über das Problem der Religionsfreiheit und anderer moderner Freiheitsrechte.

Die liberale Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutete eine klarere und offenere Annahme der modernen bürgerlichen Welt, in der sie entstand und sich entwickelte. Indem sie eine der Spuren der genannten Denker weiterverfolgte, deren kritische

Bedenken jedoch fallenließ, machte diese Theologie die moderne Mentalität zur Richtschnur für Glauben und Theologie und nahm, mit Bonhoeffer gesagt, den «von der Welt diktierten Frieden» an (8. 4. 44)<sup>1</sup>. Die Schule Ritschls, ein deutlicher Ausdruck dieses «spontanen und ausgesprochen bürgerlichen Charakters der liberalen Theologie», bedeutet beispielsweise eher eine Steigerung als eine Überwindung des Geistes der Aufklärung<sup>2</sup>. Es ist die Theologie eines bürgerlichen, selbstsicheren Christentums.

Bonhoeffer, ein Christ, der Gott in die Mitte und nicht an die Grenzen des menschlichen Lebens stellen wollte und der sich aus diesem Grund auch als weitblickender Theologe der Grenzen der modernen Theologie erweist, rechnet mit deren fortschrittlichster Erscheinungsform ab. Seine kurzen, eindringlichen Aufzeichnungen zu diesem Thema finden sich besonders in der Niederschrift vom 8. Juni 1944, die uns als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen über das bürgerliche Christentum und dessen Diskurs über den Glauben dienen soll. Seine Vorbehalte gegenüber dieser Theologie bestehen im Grunde genommen darin, daß er behauptet, die Fragen der Aufklärung und der modernen Welt seien nicht frontal und radikal angegangen worden. Sein eigener Versuch, der größte vielleicht, der von dieser Art Theologie unternommen worden ist, führt uns jedoch die Grenzen einer Bemühung vor Augen, die auf die Herausforderung der modernen Welt antwortet, ohne diese in ihrer ökonomischen Grundlage und auf ihrer gesellschaftlichen und ideologischen Ebene zu kritisieren. In der Tat kann es, wie wir sehen werden, keine wirkliche Überwindung des modernen bürgerlichen Denkens geben, wenn wir selbst in ihm befangen bleiben. Dies scheint uns das Zeugnis Bonhoeffers sagen zu wollen, und es mag sein, daß er es selbst mehr oder weniger deutlich geahnt hat.

Wenn wir diesen Text von Bonhoeffer zum Leitfaden unserer Überlegungen machen, müssen wir uns auf einen – vielleicht allzu engen – streng theologischen Rahmen beschränken und bis auf Andeutungen den historischen Kontext außer acht lassen. Und um den Text nicht übermäßig zu strapazieren, werden wir auch die Bemerkungen und kritischen Einwände unseres Autors gegenüber anderen theologischen Einstellungen zur Kenntnis nehmen müssen, ohne sie im einzelnen zu erörtern. Wir hoffen jedoch, daß der Rückgriff auf die scharfsinnigen Aufzeichnungen dieses großen Christen und weitblickenden Theologen, der sich den Herausforderungen der modernen Welt wie wohl keiner vor ihm gestellt hat, uns die Größe und die geschichtlichen Grenzen seines Unternehmens sichtbar macht und uns zugleich die Möglichkeit einer anderen Perspektive eröffnet.

I. *Das Wort in einer Zeit der Krise*

Der europäische Krieg von 1914 – 1918 stellte den oberflächlichen Optimismus der bürgerlichen Gesellschaft in Frage und setzte dem, was die Franzosen die «*belle époque*» nannten, ein Ende. In ebendiesen Jahren ergriff die sozialistische Bewegung, die gerade dabei war, in die bürgerliche Gesellschaft integriert zu werden, in Rußland die Macht und radikalisierte sich von nun an auch andernorts. Bald darauf gewinnt der Faschismus die Oberhand und bedroht die Freiheiten, welche die Moderne proklamiert hatte; deren Anfragen an die religiöse Welt verlieren in dieser Situation an Aggressivität und Selbstgefälligkeit. Die erste Theologie, die im Rahmen der Aufklärung und der bürgerlichen Gesellschaftsordnung erarbeitet worden war, büßt ihre Überzeugungskraft ein. Mehr noch, eine neue Theologengeneration macht ihr den Vorwurf, vor dem modernen Denken kapituliert zu haben.

So setzen sich neue theologische Perspektiven durch, die kritischer auf diese Herausforderungen eingehen und die Gegenwart und das Urteil des Wortes in einer Welt neu lebendig machen wollen, die sich in ihrer Krise befindet. Die Namen Barth, Bultmann und Tillich verbinden sich mit den hervorragendsten dieser Versuche, mit einer unmittelbaren theologischen Vergangenheit zu brechen und der Verkündigung des Evangeliums und dem Leben der Kirche neue Wege zu eröffnen. Nach Bonhoeffers Ansicht packt jedoch keiner von ihnen wirklich den Stier bei den Hörnern, gibt keiner der mündigen Welt wirklich Antwort, einer Welt, die das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses ist, dessen Wurzeln ins Spätmittelalter reichen und den im Auge zu haben Bonhoeffer für wichtig hält (8.6.44). Er ist sich der Kühnheit seiner Kritik und seines Vorhabens bewußt und erlebt gleichermaßen die fieberhafte Erregung des Entdeckers wie das Unbehagen an seinen neuen Formulierungen (30.4.44). Gehen wir der Spur des Briefes vom Juni nach.

Der Versuch *Tillichs*, der auf eigenwillige Weise an den von Schleiermacher vorgezeichneten Weg anknüpft, wird wegen seines Nachdrucks auf der religiösen Interpretation der Welt abgelehnt. «Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter» (8.6.44). In der Tat machte Tillich den Begriff der Religion zu einem Schlüssel für das Verständnis der menschlichen Existenz und für die Auseinandersetzung mit den Attacken der modernen Welt. In seiner Theologie nimmt die Religionsphilosophie eine zentrale Stellung ein; damit meinte er, die gleichen Fragen angegangen zu

sein, die sich auch Bonhoeffer stellte. Beide, so Tillich, «behandelten das gleiche Problem in der Suche nach einer Lösung der Konflikte zwischen religiöser Überlieferung und modernem Geist»<sup>3</sup>. Was sie dabei fanden, waren nach Bonhoeffers Ansicht jedoch sehr unterschiedliche Dinge.

Tillich verwirft zwar einen auf der Heteronomie basierenden Religionsbegriff, der die Mündigkeit des Menschen außer acht läßt, erkennt andererseits aber auch nicht die Autonomie des Menschen an, da dieser sich selbst verleugne, wenn er sich von Gott entferne. Er fordert deshalb eine – wie er es nennt – Theonomie, ein Religionsverständnis, das einerseits die Fortschritte des menschlichen Geistes anerkennt und bejaht und andererseits bekräftigt, daß dieser sich nur in der Verbindung mit Gott voll verwirklichen könne. Genau dies aber ist gemeint, wenn Bonhoeffer davon spricht, man wolle «nur ängstlich Raum aussparen für Gott» (30.4.44). Tillich mag mit seiner Behauptung recht haben, das von beiden angegangene Problem sei grundsätzlich das gleiche, dafür steht aber auch fest, daß die Lösungswege deutlich voneinander abweichen.

Anders als bei Tillich verhält es sich auch mit dem von *Barth* beschrittenen Weg. Tillich selbst beschreibt die verschiedenen Ausgangspunkte so: «K. Barth setzt oben, bei der Trinität, der bereits geschehenen Offenbarung an und kommt dann zum Menschen ... während ich mit den Fragen beginne, die das Menschsein aufwirft und auf die die göttliche Offenbarung als eine Antwort zukommt.»<sup>4</sup>

Bonhoeffer wäre auch hier mit Tillichs Sichtweise nicht einverstanden gewesen, obgleich der Anschein und die gängigen Deutungen seines Denkens dieser Behauptung entgegenstehen; der Ausgangspunkt unseres Autors ist – vereinfacht gesagt – eher der in Christus Mensch gewordene Gott als das Menschsein selbst. Aber auch die Antwort Barths stellt ihn nicht zufrieden. Er lobt ihn dafür, daß er die Religionskritik begonnen habe, bedauert jedoch, daß er nicht weit genug gegangen sei. Unmittelbar im Anschluß an seine Bemerkung über Tillich schreibt er: «Barth erkannte als erster den Fehler aller dieser Versuche (die im Grunde alle noch im Fahrwasser der liberalen Theologie segelten, ohne es zu wollen) darin, daß sie alle darauf ausgingen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen. Er führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld, «Pneuma gegen Sarx». Das bleibt sein größtes Verdienst ... aber in der nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze, und darum wird seine Offenbarungs-

theologie positivistisch, «Offenbarungspositivismus», wie ich mich ausdrückte. Die Bekennende Kirche hat nun weiterhin den Barthschen Ansatz überhaupt vergessen und ist vom Positivismus in die konservative Restauration geraten» (8.6.44).

Hier zeigt sich eine grundsätzliche – und etwas paradoxe – Kritik an Barth, für die uns die verschiedenen von ihm verwendeten Begriffe nicht den Blick verstellen dürfen: Barth habe es wohl nicht verstanden, mit der religiösen Interpretation des Christentums zu brechen<sup>5</sup> und falle im Grunde in diese zurück, indem er aus dem Glauben so etwas wie ein Gesetz – statt einer Gabe – mache (5.5.44). Daher, so Bonhoeffer, gibt er uns keine Wegweisung für die nichtreligiöse Interpretation der theologischen Begriffe. So gerät er in einen «Offenbarungspositivismus»; und von hier ist es dann nur noch ein Schritt zur «konservativen Restauration» (d.h. zum Versuch, die vom modernen Denken herbeigeführte Situation nicht zur Kenntnis zu nehmen). Im zitierten Text heißt es, diesen Schritt habe die Bekennende Kirche getan, aber in Wirklichkeit ist Bonhoeffers Urteil noch härter: wenige Wochen zuvor hatte er geschrieben, es gehe nicht bloß um die Interpretation einiger Barthschüler, sondern der Offenbarungspositivismus selbst sei «letzten Endes doch *im wesentlichen* Restauration» (30.4.44; Hervorhebung vom Verf.).

Barth empfand dies Bonhoeffersche Urteil immer als ungerecht<sup>6</sup>; tatsächlich wird gegen Barth oft der Vorwurf erhoben, er vollziehe eine radikale Trennung zwischen dem Glauben und der Welt und überlasse daher diese sich selbst, um die Transzendenz des Wortes Gottes sicherzustellen. Das Besondere an der Position Bonhoeffers liegt nun freilich nicht darin, die Unterscheidung zwischen Glauben und Religion abzulehnen, sondern in der Ansicht, daß die Kritik an der Religion nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgehalten worden sei. Um die Tragweite dieser Bemerkungen ermessen zu können, sind wir auf einige Erläuterungen zum Religionsbegriff bei Bonhoeffer angewiesen. Darauf werden wir später zu sprechen kommen; vorläufig beschränken wir uns auf die Feststellung, daß seiner Ansicht nach auch die Barthsche Theologie sich nicht radikal auf die Herausforderungen der modernen Welt einläßt, sondern sich darin erschöpft, «daß sie die großen Begriffe der christlichen Theologie durchhält» (8.6.44). Mehr noch, diese Theologie sei trotz allem noch, wenn auch negativ, durch die liberale Theologie bestimmt (ebd.).

*Bultmann* kann sich diesem Vorwurf noch weniger entziehen. Sein Versuch steht, laut Bonhoeffer, nicht nur im Schatten der liberalen Theologie, sondern ist selbst eine Verlängerung dieser Theologie. «Bultmann

scheint nun Barths Grenze irgendwie gespürt zu haben, aber er mißversteht sie im Sinne der liberalen Theologie und verfällt daher in das typisch liberale Reduktionsverfahren (die «mythologischen» Elemente des Christentums werden abgezogen und das Christentum auf sein «Wesen» reduziert)» (8.6.44). Hier habe man nun einen falschen Weg eingeschlagen. Die Entmythologisierung sei nicht zu weit, sondern nicht weit genug gegangen. Die existentielle Deutung sei keine nicht-religiöse Interpretation, aber genau diese brauche man heute. Die Suche nach dem «Wesen» des Christentums bedeute eine kümmerliche Antwort auf die wirklichen Fragen der mündigen Welt. Aus einer ähnlichen Perspektive wie Tillich und im Gegensatz zu Barth geht Bultmann vom Standpunkt des Hörers des Wortes aus, des modernen, vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten und sich seiner Entscheidungsfreiheit bewußten Geistes. Hier sehen wir ebenfalls einen Unterschied zu Bonhoeffer. Dessen Behauptung, der von Bultmann vertretene Standpunkt sei «im Grunde doch liberal» (5.5.44), beinhaltet eine harte Kritik. Denn wenn Bonhoeffer es der liberalen Theologie auch als Verdienst anrechnet, daß sie nicht versucht habe, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, so wirft er ihr doch vor, sie habe der modernen Welt das Recht eingeräumt, «Christus seinen Platz in ihr zuzuweisen» (8.6.44). Von Christus her denken ist das, was Bonhoeffer – seinen Gegensatz zu Bultmanns Optik beschreibend – «theologisch denken» nennt (5.5.44).

Drei große Versuche, auf die Herausforderungen des modernen Denkens eine Antwort zu geben. Drei Lösungen aber auch, die in Bonhoeffers Augen auf der Strecke geblieben sind. Der erste, weil er – wenn auch mit Talent und Originalität – auf eine Idee zurückkommt, welche durch die mündige Welt ihre Gültigkeit verloren hat. Der zweite, weil er auf halbem Wege stehengeblieben ist, wenn er auch immerhin den Scharfblick hatte, diesen Weg überhaupt in Angriff zu nehmen. Und der dritte, weil er es ebenfalls an Mut fehlen ließ und trotz der neuen Wege, die er einschlägt, auf ein untauglich gewordenes Reduktionsverfahren zurückgreift. Bei aller Unzulänglichkeit seines Versuchs mag Barth doch die fruchtbarste Orientierung gegeben haben; Barths Theologie, die Bonhoeffer zu den ersten Schritten seiner Reflexion angeregt hatte, blieb für diesen Voraussetzung und wichtiger Bezugspunkt, als er im Gefängnis in unbekanntes Gebiet vorstieß. Tatsächlich war die Barthsche Theologie beides in noch stärkerem Maße, als Bonhoeffer selbst vermutete.

## II. Wie sprechen wir von Gott in einer mündigen Welt?

Ebenso wie für Barth ist die Verkündigung des Evan-

geliums auch für Bonhoeffer die Hauptaufgabe. Seine theologische Reflexion war immer mit seinem Leben als Seelsorger verknüpft. Aus dieser Verbindung gehen wohl alle großen Theologien hervor. Sein starkes politisches Engagement in den letzten Lebensjahren<sup>7</sup> verschärft seine Sorge um die Verkündigung der christlichen Botschaft und führt ihn auf ein anderes Gebiet, das seinem Diskurs über den Glauben eine neue Problemstellung gibt. Die Frage: Wie sprechen wir in einer mündigen Welt von Gott? (30.4.44) weist auf zwei Themen hin, mit denen sich seine Gedanken im Tegeleer Gefängnis beschäftigen: die mündige Welt, in der wir leben, und der Gott, an den wir glauben. Diese Frage heißt letzten Endes – und das führt neben den beiden genannten zu einem weiteren Thema – «Was das Christentum oder auch Christus heute für uns eigentlich ist» (ebd.). Und das bedeutet für ihn, theologisch zu denken, d.h. nicht-religiös zu denken.

Nach Bonhoeffers Urteil hat sich die christliche Theologie in Unverständnis, Polemik und Apologetik gegenüber der modernen Welt verstrickt. Dies schließt freilich auch die großen theologischen Ansätze mit ein, von denen wir im vorigen Abschnitt sprachen. Der eigentliche Grund liegt, wie wir bereits feststellten, in der Tatsache, daß man die *Mündigkeit* der Menschheit nicht als solche akzeptiert und ihre wirklichen Fragen nicht gehört, geschweige denn beantwortet hat. Der Ausdruck «Mündigkeit», den Bonhoeffer in seinem Brief vom Juni zu verwenden beginnt, deutet klar auf den berühmten Text, in dem Kant die vom 18. Jahrhundert heraufgeführte Situation festhält<sup>8</sup>. Bonhoeffer will sie von Grund auf erfassen. Diese neue Welt ohne geheime Vorbehalte anzunehmen, sich ihren Fragen auf offenem Feld zu stellen und nicht ängstlich in den Winkeln, im Schatten der Mauern Schutz zu suchen, den Glauben zu denken ohne sehnsüchtige Blicke nach dem, was gar nicht mehr existiert, all das hat die moderne Theologie nicht fertiggebracht. Aber um diese Aufgabe geht es in Zukunft, und Bonhoeffer spürt, daß er in Neuland vordringt.

Bei seinem Vorhaben, die mündig gewordene Welt, so wie sie ist, in den Griff zu bekommen, gibt unser Autor kein einziges Mal zu verstehen, daß die moderne Gesellschaft und Ideologie in der bürgerlichen Klasse ihr historisches Subjekt haben. D.h. in einer Gesellschaftsklasse, welche die wirtschaftliche und politische Macht aus den Händen der traditionellen Kreise übernahm und eine Produktionsweise einführte, die neue Formen der Ausbeutung und neue Gesellschaftsklassen schuf. Daß die Mündigkeit auf dieser Welt der Armut und Ausplünderung aufbaut, dieser Gedanke liegt außerhalb seines Gesichtsfeldes. Aus diesem Grund kommen in seiner geschichtlichen Bestandsaufnahme

der Bewegung in Richtung auf die menschliche Autonomie auch nur die Tatsachen vor, welche die Herrschaft der Vernunft über die Natur und die Gesellschaft kennzeichnen und zugleich eben die großen Marksteine des Aufstiegs der Bourgeoisie sind (8.6.44; 16.7.44). Die mit dem Mittelalter einsetzenden Protestbewegungen der Armen fehlen in seiner Geschichtsbetrachtung ebenso wie ein Hinweis auf die moderne Arbeiterbewegung<sup>9</sup>. Es ist bemerkenswert, daß die Erscheinung des Nazismus, den er so mutig bekämpfte, Bonhoeffer nicht zu einer oberflächlichen, selbstgefälligen Analyse der «Krise» der modernen Gesellschaft veranlaßt hat; ganz im Gegenteil scheint ihn dies erst bewogen zu haben, die Werte der modernen Welt als endgültig anzusehen. Sein Augenmerk auf den faschistischen Feind gerichtet, der die liberale Gesellschaft hinterrücks angreift, war er vielleicht weniger sensibel für die Welt der Ungerechtigkeit, auf der sie tatsächlich beruhte<sup>10</sup>.

Diese mündige Welt muß richtig verstanden werden, davon ist Bonhoeffer überzeugt, obgleich einige seiner Formulierungen manchmal den Eindruck erwecken, als postulierte er eine weltliche Autarkie. Sie muß «besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht... nämlich vom Evangelium, von Christus her» (8.6.44). Bethge hat recht, die *christologische Perspektive* ist bei Bonhoeffer grundlegend, und ebenso trifft seine Behauptung zu, die Gedanken über die Mündigkeit der Menschheit seien weder Philosophie noch Phänomenologie, sondern Theologie, «eine Lehre, die versucht, Gott dort zu erreichen, wo er sich uns zeigt; die Redeweise von der mündigen Welt ist daher bei Bonhoeffer eine ganz und gar theologische Formulierung»<sup>11</sup>.

Sein Versuch, zu Gott zu gelangen, erfordert den Verzicht auf die religiöse Interpretation des Christentums. Diese bedeutet «einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden» (5.5.44). Beides führt uns aus der Welt hinaus: das erste, weil es Gott in die Kategorien des Absoluten und Unendlichen einschließt, das zweite, weil es Gott «aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz» verdrängt, um ihn «in dem Bereich des ›Persönlichen‹, ›Innerlichen‹, ›Privaten‹» unterzubringen (8.7.44). Hier wird einmal mehr Kritik an den Versuchen der Theologie laut, auf die heftigen Angriffe der modernen Denkweise zu antworten<sup>12</sup>, eine Kritik an Antworten, die viel eher Rückzugsbewegungen seien als Ausfälle nach vorn.

Der unvermeidliche Vergleich mit Barth wird uns erlauben, den Religionsbegriff bei Bonhoeffer deutlicher zu fassen. Dieser erkannte seine Dankesschuld Barth gegenüber immer an, aber es bestehen eben auch

klare Meinungsverschiedenheiten. Die erste liegt darin, daß die Religion für Barth das Ergebnis einer menschlichen Bemühung ist; wenn man sie als Ausgangspunkt wählt, wie es sein Freund und Feind Schleiermacher tat, kann man unmöglich zum Gott der Bibel kommen. Für Bonhoeffer bedeutet die religiöse Interpretation des Christentums etwas Geschichtliches, eine abendländische Erscheinung, die heute durch die Reife der Menschheit überwunden ist. Für den ersten ist Religion etwas dem Menschen Innewohnendes, für den zweiten gehört sie einer geschichtlichen Entwicklungsstufe an<sup>13</sup>. Doch es gibt einen weiteren, entscheidenderen Gegensatz. In Barths Augen ist die Religion gewissermaßen der Versuch, Gott in seine Gewalt zu bringen. Bonhoeffer hingegen sieht in ihr eher eine Art und Weise, Gott als den Herrn über die Person des Menschen zu verstehen. Macht des Menschen über Gott im ersten Fall, Macht Gottes über den Menschen im zweiten (16.7.44). Diese letzte Vorstellung bekämpft Bonhoeffer am heftigsten. Wir stehen genau genommen nicht vor dem Problem, wer der moderne Geist ist und was er vom christlichen Glauben annehmen kann, sondern vor der radikalen Frage: wer ist Gott?

Gott ist der Gott Jesu Christi, d.h. ein Gott, der uns nicht durch seine Herrschaft erlöst, sondern durch sein Leiden. Es geht um die berühmte *Ohnmacht Gottes*, die in der Theologie der letzten Zeit von sich reden macht (Kitamori, Moltmann). Von diesem Gott und keinem andern spricht die Bibel (16.7.44). Das Kreuz wird hier in unüberbietbarer Weise zur Offenbarung der Schwachheit Gottes als des Ausdrucks seiner Liebe zu einer mündigen, in all ihrer Stärke und Macht ernst genommenen Welt. «Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben» (18.7.44). Das ist die Bekehrung, der Glaube an das Evangelium. Was einen Christen ausmacht, ist das Teilhaben am messianischen Leiden Gottes in Jesus Christus (ebd.).

Aber hier kommen wir dem Problem allmählich näher. Der Kelch der Reife der Menschheit muß bis auf den letzten Tropfen geleert werden. Die Antwort auf die moderne Welt besteht nicht darin, Gott jenseits der Grenzen der Vernunft einen Platz zuzuweisen, ihn in die Geschichte einzuführen, im religiösen Gefühl oder in einem aufgeschlossenen bürgerlichen Denken unterzubringen und damit aus dem Glauben an ihn einen Faktor menschlicher Vervollkommnung zu machen. Ebenso wenig besteht sie in der Behauptung, sich von ihm zu entfernen sei gleichbedeutend mit dem Verlust der Wurzeln aller menschlichen Kultur, oder etwa darin, daß man Gott zum Gegenstand einer freien persönlichen Entscheidung macht. Gott in Christus ist der

leidende Gott; an seiner Schwachheit teilhaben heißt an ihn glauben. Dies meint Christsein. Doch was heißt Leiden heute? Wer sind die Leidenden? Bonhoeffer drängt sich hier eine folgenschwere Frage auf: «Wie sieht nun aber dieses Leben aus? Dieses Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt?» (18.7.44)

### III. Von unten

Bonhoeffer hat den von der modernen Theologie vorgezeichneten Weg der Anerkennung der mündigen Welt furchtlos und ohne Rückhalt beschritten, bis er zu ihrer völligen Annahme gelangte. Dies erlaubte ihm, eine neue Art des Gottesverständnisses in den Blick zu bekommen, und das heißt für ihn, eine neue Weise, Gottes Gegenwart in der Geschichte zu begreifen. Wenn man sich auf die Extreme beschränkt, sind von dieser Grundlage aus zwei Positionen möglich. Entweder unterstreicht man die Mündigkeit der Welt und zieht daraus begeistert weitere Konsequenzen, ohne zu berücksichtigen, auf welchen geschichtlichen Grundlagen sie tatsächlich aufgebaut ist – in diesem Fall haben wir es mit einer unfruchtbaren, sinnlosen Verlängerung des von Bonhoeffer eingeschlagenen Weges zu tun. Oder aber wir fassen seine letzte Bemühung so auf, daß er die moderne Theologie zu einem Aussichtspunkt geführt hat, der dialektisch den Wechsel der Perspektive verlangt.

Ein Denken, das sich innerhalb der modernen Mentalität bewegt, ohne theologisch zu reflektieren, daß diese einen Geschichtsprozeß begleitet und gerechtfertigt hat, der eine neue Welt der Ausplünderung und Ungerechtigkeit hervorbrachte, ein solches Denken führt zu nichts. Wenn in der theologischen Reflexion verkannt wird, daß der sogenannte «moderne Geist», der Gesprächspartner der progressiven Theologie, zu einem großen Teil lediglich die Ideologie der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft widerspiegelt, bleibt nur noch die Möglichkeit zu Nachhutgefechten mit den Überresten einer in Auflösung befindlichen Welt – oder bestenfalls – Bonhoeffer sah dies – zur Erarbeitung eines Diskurses über den Glauben für «Klein- und Großbürger». Sein Mut führte Bonhoeffer auf einen Gipfel, von dem aus er selbst andere Pfade erkennen konnte, wenn es ihm auch an der Entschlossenheit fehlte, sie wirklich einzuschlagen.

In der Tat hat das Thema des Leidens Gottes, zu dem er aufgrund der Analyse der modernen Welt gelangt, bei Bonhoeffer auf andere Weise Eingang gefunden. In einem den zitierten Briefen vorausgehenden Text ist von einer kürzlich gemachten Lernerfahrung die Rede: «Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltge-

schichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.»<sup>14</sup> Inwieweit diese Perspektive sein theologisches Denken beeinflusste, darüber mag man streiten, aber es steht zumindest fest, daß sie keinen Einfluß ausgeübt hätte, wenn sie nicht zuerst als Ermöglichung einer neuen Sicht der Menschheitsgeschichte erkannt worden wäre.

Es heiße die Tatsachen zurechtbiegen, wollte man aus der Verwendung solcher Begriffe, wie dem des Armen, des Unterdrückten den Schluß ziehen, daß wir es hier mit einer Analyse der modernen Gesellschaft und ihrer Kritik – aufgrund der von ihr hervorgebrachten Ungerechtigkeit und Ausbeutung – zu tun hätten. Es gibt jedoch wichtige Anhaltspunkte dafür, wie Bonhoeffer in die Perspektive derer von unten tiefer einzudringen beginnt. Ein Beispiel nur: unmittelbar bevor er die Frage stellt, mit der wir den vorhergehenden Abschnitt beendet haben, schreibt er: «Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben» (18.7.44). Diese Äußerung muß freilich in ihrem ganzen Bedeutungsgehalt verstanden und darf nicht spiritualistisch verkürzt werden; gegen eine spiritualistische Interpretation nimmt er mehrfach ausdrücklich Stellung. Je weiter Bonhoeffer in seinen Überlegungen fortschreitet, um so empfänglicher wird er in der Tat für die konkreten, materiellen Aspekte des menschlichen Lebens: Gesundheit, Glück, Kraft usw., das heißt, für jene Dinge, die den Außenseitern der Gesellschaft oft fehlen oder vorenthalten werden. Dies veranlaßt ihn, den Begriff «Segen» im Alten Testament und dessen heutige Bedeutung herauszuarbeiten: der Segen schließt die irdischen Güter in sich und ist «die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott, und er enthält alle Verheißungen» (28.7.44). Wir müssen den vollen Sinn des Wortes wiederentdecken, in dem es heißt, daß die Jünger «nie Mangel leiden» (ebd.).

Die Bejahung des Gottes, der am Kreuz leidet, läßt ihn so das ungerechte Leiden derer von unten ablehnen und das Recht auf Leben in all seinen Dimensionen als biblische Forderung postulieren. Einmal mehr führt ein tiefer Sinn für Gott zu einer neuen Sensibilität für den Armen, für seine Entbehrungen und sogar für die Ausdrucksformen seines Glaubens an Gott<sup>15</sup>. Bonhoeffer geht nicht so weit, diese Entdeckung zum Mittelpunkt seines theologischen Diskurses zu machen; dieser konzentriert sich nach wie vor in erster Linie auf die großen Herausforderungen der modernen Welt. Aber er verstand es, sie furchtlos anzunehmen und auf diese Weise die Grenzen seines Unternehmens zu erkennen. Sein Denken nimmt eine Wendung, die aus einer sehr tiefen persönlichen Erfahrung herrührt.

Darum sind das Zeugnis, das er ablegt, und die Wege, die er vorzeichnet, von großem Wert.

Tatsächlich hatte Barth ihm auf diesem Gebiet etwas voraus. In letzter Zeit war viel vom Einfluß seiner Erfahrung als Seelsorger im Arbeitermilieu auf seine theologischen Positionen die Rede. Bekanntlich bewog ihn dies zu einem klaren sozialistischen Engagement. Wie auch immer es um die tatsächliche Bedeutung seiner politischen Entscheidungen bestellt sein mag<sup>16</sup>, sicher ist, daß seine Sensibilität für die neuen Formen von Ausplünderung und Ausbeutung, welche die kapitalistische Gesellschaft hervorgebracht hat, in seinem theologischen Denken eine Rolle spielt. Dies läßt ihn aufmerksam und kritisch werden gegenüber der «Verbürgerlichung des Evangeliums» und einer Theologie, die diesen gesellschaftlichen Kategorien entspricht. Und sie läßt ihn Gott als jenen verstehen, der sich für den Armen und gegen den Mächtigen entscheidet<sup>17</sup>, und die Rolle der Kirche im Kampf um soziale Gerechtigkeit für den Unterdrückten erkennen<sup>18</sup>. Auf den ersten Blick mag dies überraschen. Barth, der Theologe der Transzendenz Gottes, der im Gegensatz beispielsweise zu Bultmann dem Hörer des Wortes wenig Beachtung schenkt, ist empfänglich für die Situation der Ausbeutung, in der weite Teile der Menschheit leben. Bultmann hingegen, der Theologe, der bei den Fragen jenes Hörers ansetzt, der über die menschliche Existenz heute nachdenkt, der Theologe, der mit den Schwierigkeiten dieses Hörers kämpft, die Botschaft des Evangeliums zu verstehen, hat kein Ohr für die Fragen, die aus der Welt der Unterdrückung kommen, jener Welt, die doch gerade von der modernen Person – Bultmanns Ausgangspunkt – hervorgebracht worden ist. Der eine setzt beim Himmel an und fühlt mit jenen, die in der Hölle dieser Welt leben; der andere geht von der Erde aus und beachtet kaum die Situation der Ausbeutung, auf der sie errichtet ist. Vielen wird dies paradox erscheinen. Ein oberflächliches Paradox letzten Endes, denn es beruht auf einem falschen, aber weit verbreiteten Verständnis der Begriffe, um die es hier geht. In Wirklichkeit steht ein echter und tiefer Sinn für Gott der Aufgeschlossenheit für den Armen und seine gesellschaftliche Welt nicht nur nicht im Wege, sondern letztlich kann dieser Sinn einzig und allein in der Solidarität mit ihm gelebt werden. Das Spirituelle widerspricht dem Sozialen nicht. Der wirkliche Gegensatz besteht zwischen dem bürgerlichen Individualismus und dem Geistlichen im Sinne der Bibel.

Das Beispiel Barths illustriert das Eindringen der Perspektive des Armen in eine moderne Problematik, in der seine Theologie trotz allem verharret. In der von Bonhoeffer erreichten Grenze und in den von ihm und

besonders von Barth angeschlagenen Themen scheint jedoch etwas Wichtiges auf. Die Überwindung der modernen bürgerlichen Mentalität vollzieht sich nicht in der geistigen Auseinandersetzung mit ihr, sondern im dialektischen Gegensatz zu dem, was sie in der realen Welt der Geschichte repräsentiert, in den in dieser Geschichte stattfindenden gesellschaftlichen Widersprüchen. Auf die Herausforderungen der modernen bürgerlichen Welt läßt sich nur von außen eine Antwort geben, oder genauer: nur auf dem Boden dessen, was diese Welt an Armut und Ausbeutung in der Geschichte hervorbringt. Vielleicht hinderte das Fehlen einer Gesellschaftsanalyse Bonhoeffer an einer theologischen Weiterführung dessen, was er intuitiv zu erkennen begonnen hatte: die Perspektive von «denen

unten» einzunehmen. Denn in unserem Zusammenhang bedeutet «von unten» nicht «vom Menschen zu Gott» (im Sinne einer Christologie von unten), sondern: ausgehend von der Welt der Unterdrückung und Sehnsucht nach Befreiung, in der die Armen leben. Von einem Glauben her, der in der Situation der ausgebeuteten Gesellschaftsklassen, der mißachteten Rassen, der an den Rand gedrängten Kulturen gelebt und überdacht wird. Von dort aus machen die heutigen Abwesenden der Geschichte sich das Gnadengeschenk der Liebe des Vaters zu eigen, indem sie neue gesellschaftliche Beziehungen herstellen, solche der Brüderlichkeit. Dies ist der Ausgangspunkt einer, wie wir sagen, Theologie «von der Kehrseite der Geschichte aus».

<sup>1</sup> Die Daten in Klammern beziehen sich auf die Briefe Bonhoeffers in «Widerstand und Ergebung».

<sup>2</sup> K. Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zürich 1957). (Hier Bezug auf die französische Ausgabe S. 42.)

<sup>3</sup> P. Tillich, *A History of Christian Thought* (New York 1968) 359.

<sup>4</sup> AaO. 538.

<sup>5</sup> Es ist interessant, daß Bultmann in seiner berühmten Rezension der zweiten Auflage des «Römerbriefs» das Anliegen Barths den modernen Tendenzen zuordnet, die versuchen, die Existenz eines dem Glauben vorausgehenden religiösen a priori nachzuweisen. Verwundert zitiert Barth diese Auffassung, aaO. 538.

<sup>6</sup> E. Bush, *Karl Barth* (Philadelphia 1976) 381.

<sup>7</sup> Zu den Beweggründen dieser Entscheidung vgl. die maßgebliche Biographie von E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse* – (München <sup>1</sup>1970); Verweise in diesem Artikel beziehen sich auf die spanische Ausgabe: *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo cristiano actual* (Bilbao 1970).

<sup>8</sup> Wie Bethge deutlich macht, sprach Bonhoeffer vorher eher von «Autonomie», aaO. 1168.

<sup>9</sup> Auf dieses Fehlen hat H. Mottu aufmerksam gemacht, *Critique théologique de la religion et religion populaire*: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Febr. 1977) 27.

<sup>10</sup> Von der in gewisser Weise sterilisierenden Wirkung des Nationalsozialismus auf die Theologie K. Barths spricht G. Casalis, *Théologie et socialisme. L'exemple de K. Barth: Etudes théologiques et religieuses* (1974) 173.

<sup>11</sup> E. Bethge, aaO. 1169.

<sup>12</sup> Wäre die Vermutung zu gewagt, daß Tillich und Bultmann von dem Vorwurf einer metaphysischen und individualistischen Sprache nicht ausgenommen wären?

<sup>13</sup> Vgl. E. Bethge, aaO. und G. Geffré, *La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer: Parole et Mission* (1965) 567–583.

<sup>14</sup> D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften II* (München <sup>1</sup>1965) 441.

<sup>15</sup> In dieser Richtung sind die scharfsinnigen Überlegungen von H. Mottu über einen Bonhoeffer zu verstehen, der sich für den gesunden

Kern der Volksreligion interessiert, *Critique théologique de la religion et religion populaire*: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Febr. 1977). Auf den Ruf zum Leben im Evangelium haben in letzter Zeit nachdrücklich hingewiesen F. Belo, *Lecture matérialiste de Marc* (Paris 1974) und F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, Costa Rica 1977).

<sup>16</sup> Vgl. die herausfordernde These von F.W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus: das Beispiel Karl Barth* (Kaiser, München 1972) sowie die Untersuchungen des ausgezeichneten Sammelbandes von G. Husinger (Hg.), *Karl Barth and Radical Politics* (The Westminster Press, Philadelphia 1976). Siehe auch die guten Beobachtungen von H. Mottu, *Le Pasteur rouge de Safenwill. Réflexions sur le socialisme du premier Barth*: Bulletin du Centre protestant d'Etudes (Genf, Aug. 1976). Für die Frage, welche Bedeutung Barth selbst seinem politischen Engagement gibt, erweist sich ein Brief an Tillich aus dem Jahre 1933 als sehr interessant, vgl. G. Husinger, aaO. 116–117.

<sup>17</sup> *Kirchliche Dogmatik II.1* 434.

<sup>18</sup> *Against Stream* 36, zitiert nach R. McAfee Brown, *Theology in a New Key* (Philadelphia 1978); es handelt sich um ein bedeutendes Buch im Sinne der uns beschäftigenden Perspektive. Siehe zu dieser Fragestellung auch die jüngsten Arbeiten von J.B. Metz.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

## GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima (Peru) geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen (Belgien). Lizentiat in Theologie in Lyon (Frankreich). Asesor Nacional der UNEC (Nationale katholische Studentenvereinigung) und Professor an den Abteilungen für Theologie und Gesellschaftswissenschaften an der Universidad Católica in Lima (Peru). Er veröffentlichte: *La pastoral de la Iglesia latinoamericana* (Montevideo 1968); *Apuntes para una Teología de la Liberación* (Lima 1971); *Teología de la liberación* (Salamanca 1972) = *Theologie der Befreiung* (München/Mainz <sup>2</sup>1976). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.