

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Christian Gremmels

Theologie und Lebenswelt

Beiträge zur Theologie der Gegenwart

Herausgegeben von Florian Schmitz

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage

Copyright © 2012 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagmotiv: Claude Monet (1840–1926), »Le jardin« (Der Garten),
© der Bildvorlage: akg-images
Druck und Einband: Hubert&Co, Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-08133-5

www.gtvh.de

Vorwort

Die in dem vorliegenden Band »Theologie und Lebenswelt« versammelten Beiträge haben systematische wie exegetische, ethische wie kirchengeschichtliche Schwerpunkte, die sich vier Themenkreisen zuordnen lassen; sie betreffen *Formen des theologischen Denkens* (am Beispiel Dietrich Bonhoeffers), das *Verhältnis von Theologie und Biographie*, Überlegungen zu einer *Ethik im Ernstfall* und den Versuch, Theologie aus dem Vollzug ihrer selbst zu begreifen (*Logik der Theologie*).

Programmatisch ist beispielsweise – mit Blick auf Bonhoeffer – die Rehabilitierung des Begriffs der christlichen »Religion«. Programmatisch ist auch die Absicht, einen als diskreditiert geltenden theologischen Begriff – wie den der »Bekehrung« – in seiner lebensweltlichen Relevanz neu zu entdecken. Programmatisch ist schließlich die hermeneutische Überzeugung, die Geltung theologischer Begriffe nicht ohne Berücksichtigung ihrer Herkunftsgeschichte durchsetzen zu können.

Trotz der Verschiedenheit ihrer Gegenstände gibt es in den hier zusammengestellten Arbeiten, entstanden in einem Zeitraum von dreißig Jahren zwischen 1974 und 2005, bestimmte Gemeinsamkeiten. Ihnen gemeinsam ist vor allem der Versuch, die vielfach nicht thematisierten Voraussetzungen und Strukturen der Theologie selbst zum Thema zu machen. Dies gilt im Besonderen für den als Einheit begriffenen Zusammenhang von Person und Werk, von Lebensakt und Denkakt, von Biographie und Theologie.

In alledem geht es um die Abwehr eines falschen Verständnisses theologischer Autonomie, das darin sein Kennzeichen hat, über die der Theologie eignenden lebensweltlichen Prägungen als ein ihr wesentlich Fremdes oder bloß Äußerliches hinwegzusehen. Eingefordert wird dagegen die Rückbindung der Theologie an die Lebenswelt, der sie sich verdankt – und die zudem der Ort ist, an dem christliche Religion und

christlicher Glaube sich zu bewähren haben. Indem sie ihren situativen, historischen und biographischen Abhängigkeiten ins Auge blickt, verwirklicht Theologie ihre evangelische Freiheit.

Mainz, im März 2012

Florian Schmitz

Inhalt

Vorwort	5
---------------	---

I. Dietrich Bonhoeffer

Religionslosigkeit?

Über die Voraussetzungen theologischer Erkenntnis

– oder: Plädoyer für eine neue Diskussion	10
---	----

Situative Verschärfung

Bemerkungen zu Denkformen der Theologie Dietrich Bonhoeffers ..

Rechtfertigung und Nachfolge

Martin Luther in Dietrich Bonhoeffers Buch »Nachfolge«	37
--	----

II. Theologie und Lebensgeschichte

Christoph Blumhardt d.J. Der Kampf mit dem Vater

Eine biographische Skizze	58
---------------------------------	----

Der erste Theologe

Selbstreflexive Interpretation konfligierender Identifikationen

am Beispiel des Apostels Paulus	72
---------------------------------------	----

Bekehrung und Lebensgeschichte	88
--------------------------------------	----

III. Ethik im Ernstfall

»Wenn der Kutscher trunken ist ...« Religion und Politik: Anmerkungen zum Ernstfall	114
Das enteignete Gewissen Zum Thema »Massenmord ohne Schuldbewusstsein?« Ein Rückblick auf das zwanzigste Jahrhundert	127
Wie der Philosoph der Sackgasse sich aus derselben zu befreien sucht Martin Heideggers Überwindung der Subjektivität – oder auch: Paul Celans vergebliche Hoffnung	145

IV. Zur Logik der Theologie

Konstitution und Reflexion Bemerkungen zu einer »Logik der Theologie« am Beispiel von R. Bultmanns Programm der »Entmythologisierung«	156
Religion – Theologie – Erfahrung	188
Der »subjektive Faktor« Bemerkungen zu einer Hermeneutik in erweiterter Absicht	207
Abkürzungen	219
Publikationsnachweise	221

I. Dietrich Bonhoeffer

Religionslosigkeit?

Über die Voraussetzungen theologischer Erkenntnis – oder: Plädoyer für eine neue Diskussion*

Zu den Stichworten »Religion« und »Religionslosigkeit« bei Dietrich Bonhoeffer ist in einer über fünfzigjährigen Wirkungsgeschichte unter sehr unterschiedlichen Frage-Interessen Stellung genommen worden – entsprechend unterschiedlich auch die Ergebnisse, auf deren Zusammenfassung ich im Rahmen dieser einleitenden Bemerkungen verzichte;¹ stattdessen möchte ich mit einem kurzen Hinweis auf die mentalitätsgeschichtliche Verortung der Religionslosigkeitsanalysen Bonhoeffers eingehen, deren Kurzform im Brief an Eberhard Bethge vom 30. April 1944 nachzulesen ist; dort heißt es: »Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.« (DBW 8, 403)

Die dieser Einsicht über Jahrzehnte entgegengebrachte Akzeptanz war die Zustimmung einer ganzen Alterskohorte – die Zustimmung derer, die zwischen 1960 und 1970 in *Westdeutschland* mit dem Studium der Theologie begannen, die »Widerstand und Ergebung« lasen und die bei dieser Lektüre in Bonhoeffers Fragen »Wer ist Jesus Christus für uns heute?«, »Wer bin ich?«, »Was glauben wir wirklich?« ihre eigenen Fragen wiedererkannten – und: die damals davon überzeugt waren, sie würden diese Fragen »ohne Religion« beantworten müssen. Es gab dieses theologische Generationenbewusstsein, für dessen Kon-

* Vortrag, gehalten am 24.9.2004 auf der Jahrestagung der deutschen Sektion der »Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft« in Eisenach und am 11.2.2006 auf der aus Anlass des 100. Geburtstags Dietrich Bonhoeffers veranstalteten internationalen Konferenz der »Università del Piemonte orientale« (Turin/Vercelli) in Vercelli.

1. Vgl. u.a.: E. Feil (Hg.), Streitfall »Religion«. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 21), Münster / Hamburg u.a. 2000.

stitution dem Stichwort »ohne Religion« zentrale Bedeutung zukam – übrigens keineswegs so, wie das negativ bestimmte »ohne Religion« *heute* vielleicht suggeriert, *nicht* als Einschränkung, *nicht* als Minderung theologischer Möglichkeiten, *nicht* als Schwundformel theologischer Existenz, sondern Bonhoeffers Überlegungen zur Religionslosigkeit wirkten ermutigend und befreiend, unbelastet auf diejenigen zugehen zu können, von denen man annahm, dass sie ohnehin schon »ohne Religion« lebten; eine »Religionslosigkeit«, die nicht nur verheißungsvoll erschien, sondern die es *damals* gewiss auch war; ebenso gewiss ist aber auch, dass sie es *heute* nicht mehr ist. Bonhoeffers Rede von der historisch erledigten Religion ist selbst historisch – oder, mit Blick auf die Konstitutionsbedingungen der Theologie formuliert: Es hat ein Wechsel im Paradigma der gesellschaftlich zirkulierenden Selbstverständlichkeitsformulare stattgefunden: Die größer gewordene Bereitschaft, es »mit Religion« zu versuchen, hat Bonhoeffers Versuch einer Selbstausslegung des christlichen Glaubens »ohne Religion« den Charakter *allgemeiner* Plausibilität genommen; es war dies im Übrigen eine Erfahrung, von der zu lernen ist, dass auch die Überzeugungskraft theologischer Argumente nicht unwesentlich vom Wechsel der gesellschaftlich zirkulierenden Paradigmen des Überzeugtseins abhängig ist.

Mein Referat besteht aus zwei Teilen; der erste Teil hat die Gestalt einer Interpretation eines Bonhoeffertextes; der zweite Teil erörtert die aus dieser Interpretation sich ergebenden theologischen Konsequenzen.

I.

Die beiden bereits zitierten Sätze zur »Religionslosigkeit«, auf deren Auslegung sich der erste Teil der Überlegungen beziehen wird, stehen in einem Zusammenhang, den ich Ihnen ausführlicher zu Gehör bringen möchte. Die Passage setzt mit einer die äußeren Umstände der

Haft betreffenden Versicherung ein. Bonhoeffer teilt dem Freund Eberhard Bethge mit: »Um mich brauchst Du Dir bitte gar keine Sorgen zu machen; es geht mir unverhältnismäßig gut [...]«. Und dann beginnt der Briefabschnitt, auf den es hier ankommt, leicht gekürzt lautet er:

»Dich wundern oder vielleicht sogar Sorgen machen würden Dir höchstens meine theologischen Gedanken mit ihren Konsequenzen [...]. Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d.h. eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ›religiös‹ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ›religiös‹ etwas ganz anderes. Unsere gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ›religiösen Apriori‹ der Menschen auf. [...] Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ›Apriori‹ gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist [...] – was bedeutet das dann für das ›Christentum‹? [...] Wenn wir [...] schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müßten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen?« (DBW 8, 402-404)

Bei der Auslegung dieser Passage hatte ich mir vorgenommen, wozu ich auch Sie herzlich einladen möchte: Sich nach Möglichkeit nicht gefangen nehmen zu lassen von der Berühmtheit des Textes, also versuchsweise eine Position kontrollierter Distanz einzunehmen, um so – gleichsam in »unterkühlter« Wahrnehmungsperspektive – die Struktur

bestimmter Sätze und die in ihnen sich abzeichnende Logik der Argumentation in den Blick zu nehmen. Tut man dies, so wird man als ein auffälliges Kennzeichen die Vielzahl der Fragen nicht übersehen können, die sich am Ende dieses Abschnitts finden, beginnend mit: »was bedeutet das dann für das ›Christentum?‹« über: »was für eine Situation entsteht dann für uns, die Kirche?« bis hin zu den Schlussfragen: »Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?«, und: »Gibt es religionslose Christen?« Diese *Fragen* am Schluss haben ihr sie begründendes Gegenstück in den Annahmen am Anfang der Passage; mit einer Interpretation dieser Annahmen wollen wir einsetzen.

*Erste Basis-Annahme*²: »Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte sagen konnte«, nämlich: »was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist«, diese Zeit, also: »Die Zeit [der Religion] [...] ist vorüber«. Näherhin betrachtet, handelt es sich bei dieser Behauptung um eine *Annahme zeitdiagnostischen Charakters*, deren Plausibilität für den, der sie vertritt, als *uneingeschränkt gegeben* unterstellt werden darf.

Zweite Basis-Annahme: »die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein«; es ist dies eine *anthropologisch klassifizierende Annahme*, die zugleich ein so genanntes »Unmöglichkeitspostulat« darstellt, besagend, dass den Menschen, was ihnen einst möglich war, jetzt »nicht mehr« möglich ist. »Unmöglichkeitspostulate« sind in der Theologie übrigens keineswegs selten. Nur drei Jahre zuvor hatte Rudolf Bultmann in seinem Beitrag über »Neues Testament und Mythologie« seine Forderung nach einer Entmythologisierung neutestamentlicher Texte nicht nur, aber eben doch *auch* mit einem vergleichbaren »Unmöglichkeitspostulat« begründet, mit der Annahme, dass der Mensch von heute, dass der moderne, durch Naturwissenschaft und Technik geprägte Mensch nicht mehr mytholo-

2. Zur Begründung und Erläuterung dieses Begriffs vgl.: 159-189 in diesem Band.

gisch denken kann: »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische [...] Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben«. ³

Dritte Basis-Annahme: Die zuvor herausgearbeiteten zwei Annahmen »diagnostischen« Charakters finden in einer dritten Annahme ihre »prognostische« Fortsetzung: »Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen«.

So unterschiedlich diese drei Annahmen auch sind, es gibt *einen* Punkt, in dem sie alle übereinstimmen – darin, dass es sich bei ihnen um *nichts anderes* als Behauptungen handelt, es sind *nur* Behauptungen. Dass derjenige, der diese Behauptungen vertritt, durchaus Gründe dafür hat, sie zu vertreten, macht aus ihnen noch keine Beweise; sie bleiben, was sie sind – Annahmen im Bereich einer vor-theoretischen Matrix der Erkenntnis. Sie sind wissenschaftlich folgenreich, ohne selbst wissenschaftlich »beweisbar« zu sein; der Umstand, dass solche »Welthypothesen« kein wissenschaftliches Wissen enthalten, setzt sie im Übrigen zu diesem Wissen keineswegs in einen Gegensatz, vielmehr sind sie die Voraussetzungen, unter denen Wissen neu erworben oder restrukturiert wird. ⁴ Für vor-theoretische Annahmen dieser Art gilt,

3. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos, Bd. I, 5. erweiterte Aufl., Hamburg-Bergstedt 1967, 15-48, hier 18; Vgl. hierzu: 159-189 in diesem Band.

4. »A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area of common-sense fact and tries if he cannot understand other areas in terms of this one. This original area becomes then his basic analogy or root metaphor. He describes as best he can the characteristics of this area, or, if you will, discriminates its structure. A list of its structural characteristics becomes his basic concepts of explanation and description. We call them a set of categories. In terms of these categories he proceeds to study all other areas of fact whether uncriticized or previously criticized. He undertakes to interpret all facts in terms of these categories.« (St.C. Pepper, World Hypotheses. A Study in Evidence, Berkeley / Los Angeles 1942, 91).

dass *ohne sie* Erkenntnis gar nicht möglich ist. Denn auch die Theologie richtet sich auf ihre Gegenstandsbereiche niemals *unvermittelt*, sie geht stets von *bestimmten* Voraussetzungen aus, unter deren *angenommener Geltung* sie dann zu ihren Gegenständen und Themen Stellung nimmt. »Annahmen« der hier skizzierten Art lassen sich argumentativ nicht widerlegen; sie »vergehen«, und zwar im Unterschied zu den Ergebnissen, die sie ermöglichen, indem sie durch andere Annahmen abgelöst werden.

Zu Bonhoeffers Religionslosigkeits-Annahme gehören Tegeler Erfahrungen aus *zwei Bereichen*:

Ein *erster Bereich* der Erfahrung ist mit den Verhaltensweisen der Mitgefangenen im Tegeler Gefängnis gegeben, immer wieder notiert Bonhoeffer in den Briefen an Bethge, wie sich die Mitgefangenen – beispielsweise in der Ausnahmesituation der Bombenangriffe – verhalten; sie verhalten sich »abergläubisch«, aber »religiös« (wie von Bonhoeffer zunächst vielleicht erwartet?), »religiös« jedenfalls verhalten sie sich nicht. Um die entsprechenden Mitteilungen zu diesem Verhalten der Mitgefangenen an *einem* Beispiel zu verdeutlichen, sei aus dem Brief an E. Bethge vom 9. März 1944 zitiert:

»Es waren wieder 2 Stunden ›Bombenabwürfe in allen Stadtteilen‹, laut Drahtfunk. – Ich habe in den Monaten hier versucht zu beobachten, wie weit die Menschen noch an irgendetwas ›Übersinnliches‹ glauben. Ich finde noch ganz allgemein verbreitet folgende 3 Gedanken, die sich teils in abergläubischen Bräuchen ausdrücken: 1. ›Drück mir den Daumen‹ [...]. Zum 2. ›Unberufen‹ und ›Holz anrühren‹ [...]. 3. ›Keiner entgeht seinem Schicksal‹«. (DBW 8, 355)

Einen *zweiten Bereich* stellen die Selbsterfahrungen Bonhoeffers in Tegel dar; zur Verdeutlichung ebenfalls nur ein Beispielzitat, aus dem Brief vom 21. November 1943: »Erschrick nicht! Ich komme bestimmt nicht als ›homo religiosus‹ von hier heraus! ganz im Gegenteil, mein

Mißtrauen und meine Angst vor der ›Religiosität‹ sind hier noch größer geworden als je.« (DBW 8, 197) (Nur nebenbei: Dass diesem im Rahmen der Religionslosigkeitsthematik immer wieder zitierten Satz ein *anderer* Satz vorausgeht, wird zumeist *nicht* erwähnt: »Ich habe die Anweisung Luthers, sich ›mit dem Kreuz zu segnen‹ bei Morgen- und Abendgebet ganz von selbst als eine Hilfe empfunden.«)

Soweit zu den Erfahrungen am Ort der Gefangenschaft, die Bonhoeffer in Gestalt der genannten drei alltagsweltlichen Annahmen zusammenfasst; alle diese drei Annahmen stimmen in einem weiteren Moment überein – darin, dass sie, ihrem Entdeckungszusammenhang entsprechend, selbst auch dann nicht theologisch bestimmt sind, wenn in ihnen von »religiös« oder »religionslos« die Rede ist; entscheidend ist, dass diese nicht-theologischen Annahmen einen gleichsam nötigen Charakter haben; sie machen theologische Reflexion in einer neuen Gestalt ihrer selbst *unumgänglich*. Auch dieser argumentationserzwingende Nötigungscharakter historischer Basis-Annahmen lässt sich an unserem kurzen Beispieltext klar erkennen: Die Nötigung zur Steigerung theologischer Reflexivität wird in Gang gesetzt durch das zweimal vorkommende »wenn«; zuerst: »Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß [...]«; sodann: »Wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden [...]«. Beide »wenn-Sätze« formulieren den Geltungsanspruch eines alltagsweltlichen Gegenwartsbewusstseins, das zur Herausforderung einer theologischen Reflexion wird, die sich verpflichtet weiß, der Gegenwart Jesu Christi unter uns heute nachzudenken; noch einmal anders formuliert: Angenommen, dass das ernsthaft so ist, dass die Menschen religionslos werden; oder: *Wenn* wir wirklich von dieser Religionslosigkeit ausgehen müssen – schon jetzt und erst recht in der Zukunft –, *dann* stellen sich theologisch ganz neue Fragen; dann – freilich auch *nur* dann – müssen wir fragen: »was bedeutet das *dann* für das Christentum?« Und: »Was für eine Situation entsteht *dann* für uns, für die Kirche?« Und eben diesen, durch die Annahmen des Anfangs unserer Briefpassage hervorgerufenen Fragen stellt sich Bonhoeffer durch die Antworten, die er gibt.

II.

Im zweiten Teil des Referats möchte ich vor dem Hintergrund der vorgetragenen Interpretation einige theologische Konsequenzen zusammenstellen; bei den vier Erwägungen, die ich vortragen möchte, werde ich mich darauf beschränken, den jeweils thematischen Kern zu skizzieren.

Erste Erwägung:

Ich beginne mit einer Verdeutlichung der Intention der hier vorgelegten Überlegungen; für sie sind zunächst nicht in erster Linie die *Antworten* zentral, die Bonhoeffer gibt; das Interesse richtet sich vielmehr auf einen anderen Punkt, es gilt der *Vorgeschichte* der Antworten. Sollte es nötig sein, ein solches Frageinteresse theologisch zu legitimieren, so mag hier an das Programm der theologischen Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts erinnert werden: »Der Gegenstand der Enzyklopädie ist nicht der concrete Inhalt des Erkennens, sondern der Organismus der Erkenntniß«. ⁵ Für die Frage, *wie* Bonhoeffer zu seinen Antworten gekommen ist, kann man sich im Übrigen auf Bonhoeffer selbst berufen, auf die vielfach zitierte Einsicht aus der »Nachfolge« (1937), der zufolge eine »Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist« (DBW 4, 38). Einer Erkenntnis zuzustimmen heißt daher *auch*, ihr in Kenntnis der Vorgeschichte zuzustimmen, in deren Aneignung sie zustande kam. Damit berühre ich einen gewiss strittigen Punkt. Man wird angesichts der Prägung einer Erkenntnis durch deren Vorgeschichte sofort einwenden: Es gibt doch sehr viel intensivere und folgenreichere Prägungen als die in den Gefängnisbriefen beschriebenen Erfahrungen! Prägungen innertheologischer Provenienz; Prägungen durch die eigene Denkgeschichte, in der

5. G.Ch.A.v. Harleß; zitiert nach: K.R. Hagenbach's Enzyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 10. Aufl., durchgängig revidiert und hg. von E. Kautzsch, Leipzig 1880, 3, Anm. 15.

bei Bonhoeffer die Kritik an der Religion von Anfang an beheimatet war. Hat Bonhoeffer sich nicht ausdrücklich auf Karl Barth berufen und ihn gerühmt, er habe als »erster Theologe [...] die Kritik der Religion begonnen«? (DBW 8, 415) Mit Blick auf diese Äußerung wie auch auf entsprechende »frühe« Äußerungen zur Kritik der Religion, ist meine These: Die Vorgeschichte der Tegeler Religionslosigkeitstheorie ist nicht theologisch, sondern in erster Linie alltagsweltlich bestimmt.⁶ Das Besondere an der in Tegel vorgenommenen Thematisierung der Religionslosigkeit ist Bonhoeffers signifikante Offenheit für die nicht-religiös bestimmte Lebenswelt derer, die seine Mitgefangenen sind: Soldaten und Unteroffiziere, Fahnenflüchtige, Häftlinge, die, zum Tode verurteilt, auf die Bestätigung ihres Urteils warteten, um anschließend »nach Plötzensee überführt und dort abgeköpft« zu werden (so in den Worten von Gaetano Latmiral, Bonhoeffers italienischem Mitgefangenen⁷): Menschen, die, »so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein [können]«. Allerdings, was Bonhoeffer vor Augen hat, ist nicht *die* Lebenswelt, sondern die Sonderwelt der Insassen eines nationalsozialistischen Wehrmachtuntersuchungsgefängnisses. Es war ein Fehler, verständlich und nachvollziehbar zugleich, und doch war es – aus heutiger Perspektive – ein Fehler, Bonhoeffers in Tegel entstandenen Überlegungen zur Religionslosigkeit mit einem überhöhten Geltungsanspruch auszustatten. Man hat nicht zureichend nach den Voraussetzungen gefragt, denen diese Überlegungen sich verdanken. Eine dieser Voraussetzungen möchte ich ausdrücklich nennen: Das »nicht-mehr-religiös-sein-Können« der Menschen als verhängtes Schicksal

6. Um den phänomenologisch-wissenssoziologischen Hintergrund dieser Überlegung wenigstens anzudeuten vgl.: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Ges. Werke, Bd. VI), hg. von W. Biemel, Den Haag 1954, Beilage XVII zu §§ 33 ff.; ders., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie und Logik*, redigiert und hg. von L. Langrebe, Hamburg 1948, § 10, 44 f.; ders., *Ges. Werke*; Bd. VI, § 34, 127: »Die Wissenschaften bauen auf der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt, indem sie von ihr her das für ihre jeweiligen Zwecke jeweils Nötige sich zunutze machen.«
7. G. Latmiral an G. Leibholz. Brief vom 6.3.1945, in: *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch / Dietrich Bonhoeffer Yearbook 1* (2003), hg. von V. Barnett / C. Green / Ch. Gremmels u.a., Gütersloh 2003, 27-31, hier 27.

anzusehen, als Ergebnis eine *ausschließlich* »in der Richtung auf die menschliche Autonomie« verlaufenden historischen Entwicklung, als unabweisbare Folge der »Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt« (DBW 8, 476) – diese *Interpretation* der Geschichte als Inbegriff ihres *faktischen* Verlaufs auszugeben, eben dies heißt (60 Jahre nach Bonhoeffer) der Selbstsäkularisierung des Protestantismus das Wort zu reden.

Zweite Erwägung:

Es macht wenig Sinn, an der falschen Stelle zurückhaltend zu sein. Darum die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, sich von Bonhoeffers Religionslosigkeitstheorie zu trennen. Und zwar, und das ist die Pointe, sich *mit* Bonhoeffer *von* Bonhoeffer zu trennen. Was mit der Wendung, sich an dieser Stelle »mit Bonhoeffer von Bonhoeffer zu trennen« gemeint ist, lässt sich vielleicht am besten so verdeutlichen: Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, dass das »nicht-mehr-religiös-sein-Können« der Menschen gar nicht existiert, wenn also die Menschen keineswegs aufgehört haben, religiös sein zu können, was bedeutet das dann für die gegenwärtige Gestalt des Christentums? Was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Theologisch formalisiert lautet die Frage: Was wird aus einer theologischen Erkenntnis, wenn deren vor-theoretische, also alltagsweltlich bestimmte Matrix korrodiert, wenn die ihr angesonnene Reichweitengeltung abnimmt oder aber wenn diese Matrix sich verwandelt? Wenn sich also abzeichnen sollte, dass sich verwirklicht, was Wilhelm Hennis bereits vor dreißig Jahren prognostiziert hat, dass nämlich »Religion« »das große philosophische Thema für den Rest des Jahrhunderts«⁸ sein werde?

Vielleicht sollte es ausdrücklich gesagt werden, dass die hier vorgebrachte Kritik an jenen Annahmen, denen sich Bonhoeffers Religions-

8. »Ich wage die Behauptung, daß [...] die Religion das große philosophische Thema für den Rest des Jahrhunderts abgeben wird« (W. Hennis, Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie, Stuttgart 1977, 176-197, hier 195, Anm. 20).

losigkeitstheorie verdankt, *ihrerseits* im Zeichen einer *bestimmten* Annahme steht; der Annahme, dass es nicht möglich ist, nichtreligiös zu sein.⁹ Damit ist nicht gesagt, dass nicht nicht-religiös sein zu können bedeutet, jederzeit von der Religion einen richtigen Gebrauch zu machen. Auch Bonhoeffer hatte ja bei der Frage nach der Religion den falschen Gebrauch derselben thematisiert, denn wofür sonst stehen die Merkmale, von denen er spricht? »Metaphysik«, »Individualismus«, »Partialität«, um nur diese jetzt zu nennen. Wollte man diese Merkmale als *bleibende* Kennzeichen der christlichen Religion verstehen, so verfielen man selbst einer Metaphysizierung der Religion, die doch einzig in ihrem bis auf ihre Inhalte durchgreifenden *Gestaltwandel* das *bleibende* Moment ihrer selbst besitzt. Um diese Erwägung an einem Beispiel zu verdeutlichen, am Merkmal des religiösen Individualismus, am Beispiel der »Innerlichkeit«. Man kann verstehen, was Bonhoeffer mit seiner Kritik an der protestantischen »Innerlichkeit« gemeint hat – und wir wissen auch, dass diese Kritik berechtigt war und ist. Und doch gibt es neben dieser protestantischen »Innerlichkeit« und ihrer Kritik noch eine andere Geschichte dieses Begriffs, die den von Max Weber beschriebenen Prozess der »Entzauberung der Welt« durch Rationalität und Versachlichung kompensatorisch begleitet – einen Prozess, den Hegel zuvor anschaulich beschrieben hatte – nämlich, dass »in der modernen Welt der ›heilige Hain‹ entzaubert« und so »zum bloßen ›Holz‹ [wird].« Was aber geschieht – metaphorisch ausgedrückt – mit der dadurch in Verlust geratenen »Heiligkeit« des Hains? Diese »Heiligkeit« ist nicht einfach aus der Welt verschwunden, vielmehr sie wird »kompensatorisch«, also ersatzweise »festgehalten« im Gefühl: »Die Versachlichung der Welt entschädigt sich durch die Genese der Innerlichkeit«,¹⁰ an der auch im Bereich der Religion festzu-

9. »We cannot be non-metaphysical; we can only be badly metaphysical [...]« (R.C. Neville, *A Theology Primer*, Albany 1991, 9; zitiert nach: H. Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie* [Universal-Bibliothek Nr. 9731], Stuttgart 1999, 25, Anm. 14).

10. O. Marquard, *Kompensation – Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse*, in: ders., *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989, 79.

halten ist, an der auch Bonhoeffer festgehalten hat. Dass er sich *nicht* unter die »homines religiosi« rechne, das hat er oft gesagt; aber gesagt hat er auch: »Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt.« (DBW 8, 572 f.)

Dritte Erwägung:

Meine dritte Erwägung gilt der Selbstwahrnehmung eines Christentums, das darauf verzichtet, sich selbst als Religion wahrzunehmen. Unbestreitbar scheint mir zu sein, dass das Christentum aus der Perspektive anderer Weltreligionen seinerseits als Religion wahrgenommen wird. Dieser Sachverhalt besteht unabhängig von den internen Selbstdifferenzierungen der Theologie, in deren Vollzug es beispielsweise gute Gründe geben mag, zwischen »Religion« und »Glaube« zu unterscheiden. Theologische Ausdifferenzierungen dieser Art haben freilich ihre Grenze in ihrer Anschlussfähigkeit, in ihrer Vermittlungsfähigkeit nach außen. Die Destruktion von »Religion« zugunsten von »Glauben« – »unter religiös *homogenen* Bedingungen möglich« – ist »unter religiös *pluralen* Bedingungen« nicht aufrechtzuerhalten. Indem wir »mit Jüdinnen und Juden [...], mit Muslimen und Buddhisten [...] dieselbe Lebenswelt teilen«, können wir nicht selbst dem Christentum den Charakter der Religion absprechen, auf den hin wir von anderen Religionen angesprochen werden. Das Besondere der christlichen Religion ist nicht das Christentum ohne Religion, sondern ein Christentum, das in seiner Gestalt als Religion das ihm unverwechselbar Eigene expliziert. Mit anderen Worten: Wir »müssen [...] unter der Voraussetzung, daß auch der christliche Glaube Religion ist, fragen, ob er Antworten auf die Krise der Religion enthält.«¹¹

11. W. Huber, Ein Dienst für die Zukunft der Kirche, Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffers »Entwurf für eine Arbeit«, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 42/1993, 23-45, hier 30.

Vierte Erwägung:

Ehe ich zu meiner vierten und letzten Überlegung komme, möchte ich zur Vermeidung möglicher Missverständnisse ausdrücklich sagen, dass über Dietrich Bonhoeffers Rede vom »religionslosen Christentum« neu nachzudenken nicht heißt, seine diesbezüglichen Überlegungen insgesamt verabschieden zu wollen. Angesichts der strukturellen Anfälligkeit der christlichen Religion für politische Ligaturen zum Zwecke der Machterhaltung bleibt Bonhoeffers Kritik der Religion unverzichtbar und aktuell zugleich.¹²

Der eigentliche Gegenstand der abschließenden Erwägung kann nach den bisherigen Überlegungen kaum zweifelhaft sein; als Frage formuliert: Wie soll denn nun die Gestalt der Religion näherhin aussehen und bestimmt werden, an die es angeblich anzuknüpfen gilt? Einleuchtend mag zunächst sein, dass es sich um eine Gestalt von christlicher Religion handelt, die nicht einfach greifbar ist; sie liegt nicht offen zu Tage; sie ist verdeckt, oft unter ihrem Gegenteil versteckt, sie hat keinen sicheren, familien- oder traditionsgeformten Ausdruck, keine sprachlich erkennbar geprägte Fassung – *aber sie ist lebensgeschichtlich tief verankert*¹³ – selbst dort, wo sie bestritten wird. Denn ein Satz wie »An Gott glaube ich schon lange nicht mehr« lässt sich auf zweierlei Weise verstehen: Er kann einerseits als Verabschiedung der Möglichkeit verstanden werden, zur religiösen Deutung des Lebens sich auf Gott beziehen zu wollen; andererseits kann dieser Satz aber auch aufgefasst werden als Angebot zur Eröffnung eines Gesprächs, das sich ergibt, wenn zurückgefragt wird: Was ist denn damals geschehen, dass Sie nicht mehr an Gott, dass Sie »*schon lange*« nicht mehr an ihn glauben können?

12. Vgl. z.B.: K. Busch Nielsen, Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers: Zwischen Kritik und Konstruktion, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 1 (2003), 93-106.

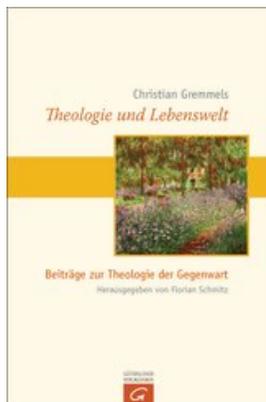
13. Vgl. u.a.: A. Grözinger / H. Luther, Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987; Religion und Lebensgeschichte, Comenius-Institut Münster (Hg.), Gütersloh 1993; K. Reuter, Lebensgeschichte und religiöse Sozialisation (Erfahrung und Theologie, Bd. 19), Frankfurt a.M. / Bern u.a. 1991; St. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung (Praktische Theologie heute, Bd. 19), Stuttgart 1994.

Mit dieser Frage beginnt etwas Neues; es ist eine evangelische Frage, weil mit ihr der Bann gebrochen wird, der das beschädigte Leben zum Verschweigen seiner Verletzungen nötigt; es ist die Einladung dazu, selbst einer offen bekundeten »Religionslosigkeit« jedenfalls nicht unbesehen das letzte Wort zu lassen und dies aus der Erfahrung heraus, dass es neben der Religion, die verletzt, auch jene Religion gibt, die zur Heilung beizutragen vermag. Wenn wir unseren Beispielsatz »An Gott glaube ich schon lange nicht mehr« als eine »erste Szene« verstehen, in der durch die Frage »Was ist geschehen?« eine »zweite Szene« möglich wird, dann mag deutlich werden: Religion ist die zweite Szene innerhalb der ersten – nicht *nach* der ersten, so wie das Jenseits nicht nach dem Diesseits beginnt, sondern *innerhalb* der Geschichten, in die wir verstrickt sind.

Sinnvoll wird das Plädoyer für eine neue Diskussion zum Thema »Christentum und Religionslosigkeit« nur zusammen mit einer neuen Anstrengung, die nicht-thematisierte Religion zu einer von theologischer Bevormundung freien Thematisierung ihrer selbst zu verhelfen: »I am not a religious man«, so Ludwig Wittgenstein, »but I cannot help seeing every problem from a religious point of view«. ¹⁴

14. L. Wittgenstein, Vorwort zu: Philosophische Bemerkungen, hg. von R. Rhees, Frankfurt a.M. 1981, 7.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Christian Gremmels, Florian Schmitz

Theologie und Lebenswelt

Beiträge zur Theologie der Gegenwart

Paperback, Broschur, 224 Seiten, 15,0 x 22,7 cm

ISBN: 978-3-579-08133-5

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Mai 2012

Ein Übersichtsband zur Entstehung theologischer Inhalte und zur theologischen Begriffsbildung

- Mit 12 spannenden Beiträgen zum Thema Theologie und Lebenswelt

Der vorliegende Band versammelt Beiträge zu vier Themenkreisen: zu Formen des theologischen Denkens am Beispiel Dietrich Bonhoeffers (z.B. »Religionslosigkeit? Plädoyer für eine neue Diskussion«, »Rechtfertigung und Nachfolge«), zum Verhältnis von Theologie und Biographie (»Bekehrung und Lebensgeschichte«, »Paulus – Der erste Theologe«), zu einer Ethik im Ernstfall (»Das enteignete Gewissen«, »Martin Heideggers Überwindung der Subjektivität«) und zur Logik der Theologie (»Konstitution und Reflexion«, »Erlösung und Emanzipation«, »Der subjektive Faktor«). Allen Beiträgen gemeinsam ist der Versuch, die vielfach nicht thematisierten Voraussetzungen und Strukturen der Theologie zum Thema zu machen; damit erfolgt die Rückbindung der Theologie an die Lebenswelt, der sie sich verdankt.