

Wolfgang Huber

Ein Dienst für die Zukunft der Kirche

Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffers
'Entwurf für eine Arbeit'

Am 3. August 1944, zwei Wochen nach dem Scheitern des Attentats auf Hitler, schickte Dietrich Bonhoeffer seinem Freund Eberhard Bethge aus dem Gefängnis in Tegel das Exposé für eine geplante Arbeit. Es handelte sich nicht um eine schnell hingeworfene Skizze, sondern um einen sorgfältig erwogenen Text; er war in gut lesbaren lateinischer Schrift und ohne jede Korrektur zu Papier gebracht. Wie viel dem seit April 1943 inhaftierten Theologen an diesem 'Entwurf für eine Arbeit' lag, ließ schon der Begleitbrief erkennen. "Ich hoffe (so hieß es da), daß ich Ruhe und Kraft behalte, diese Schrift zu schreiben. Die Kirche muß aus ihrer Stagnation heraus. Wir müssen auch wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden."

Bonhoeffers Hoffnung, die geplante Schrift auszuführen, blieb unerfüllt. Uns ist nicht mehr von ihr überliefert als die knapp vier Druckseiten umfassende Skizze. Manche der Stichworte, die auf diesen Seiten auftauchen, sind aus dem vorausgehenden theologischen Briefwechsel mit Eberhard Bethge vertraut. Doch sie rücken nun in einen Zusammenhang von eigentümlich bezwingender Kraft. Der 'Entwurf für eine Arbeit' zeichnet sich vor allem durch dreierlei aus: durch eine ungewohnte Direktheit der Fragestellung, durch die Klarheit des polemischen Profils und durch den Mut zur Zukunftsorientierung. Der Entwurf, so sagt der Autor am Ende, sei "sehr roh und summarisch gesagt"; und er fügt hinzu: "Aber es liegt mir daran, einmal den Versuch zu machen, einfach und klar gewisse Dinge auszusprechen, um die wir uns sonst gern herumdrücken. Ob es gelingt, ist eine andere Frage, zumal ohne die Hilfe des Gespräches. Ich hoffe damit, für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können." Bonhoeffer geht es darum, in der Krise seiner Gegenwart einen Weg in die Zukunft zu finden.

Der Versuch, an diesen Entwurf anzuknüpfen, sollte sich an dessen Zielsetzung ausrichten: für die Zukunft der Kirche einen Dienst zu tun. Nicht ob Bonhoeffer mit einzelnen Aussagen recht behält, ist

entscheidend, sondern ob wir diese Bewegung mitvollziehen wollen: in der Krise der eigenen Gegenwart einen Weg in die Zukunft zu suchen.

Nun stehen der Anknüpfung an den 'Entwurf für eine Arbeit' ganz besondere Schwierigkeiten entgegen. Das läßt sich leicht an einigen der Etappen verdeutlichen, die für die Rezeptionsgeschichte dieses Textes prägend waren. Ich will auf drei Formen der Rezeption besonders hinweisen.

Zuerst nenne ich die hermeneutische Verharmlosung von Bonhoeffers Zukunftsüberlegungen. Als Gedankenexperiment solle man Bonhoeffers Bild von der 'Kirche für andere' verstehen. "Ausgezeichnet als Test, wie es mit der Kirche in Wahrheit bestellt ist, auch ohne daß dieses Experiment durchgeführt wird": so kommentierte Gerhard Ebeling Bonhoeffers Überlegungen schon 1955. Doch eine solche Umdeutung zum Gedankenexperiment lief auf eine Immunisierung gegenüber Bonhoeffers radikaler Infragestellung hinaus. Dabei ist es im Westen Deutschlands dann auch weithin geblieben.

Entschiedener wurde Bonhoeffers Anstoß, vor allem seit den sechziger Jahren, in der ökumenischen Bewegung aufgenommen. Die Arbeiten zur 'missionarischen Struktur der Gemeinde', die in diesen Jahren mit internationaler Beteiligung durchgeführt wurden, waren in erheblichem Umfang von Bonhoeffer inspiriert. Die Zuwendung zur 'Tagesordnung der Welt' erfolgte im Anschluß an Bonhoeffers Aufforderung, die Kirche habe an "den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens" teilzunehmen - und zwar "nicht herrschend, sondern helfend und dienend".

Deutlich war schließlich auch in den Kirchen der DDR der Versuch zu erkennen, Bonhoeffers Überlegungen für die Sozialgestalt der Kirche fruchtbar zu machen. Die 'Kirche für andere' war der Horizont, innerhalb dessen vor allem Albrecht Schönherr, der Bischof von Berlin-Brandenburg, und Heino Falcke, der Propst von Erfurt, die Ortsbestimmung für die Kirche angesichts des real existierenden Sozialismus in der DDR vorzunehmen versuchten. Entscheidend war der Gedanke, daß die Kirche in ihrem Lebensvollzug für das einzustehen hat, was sie verkündigt. Die Erfahrungen von Überforderung und Versagen blieben freilich nicht aus. Und daß es neben einer gesellschaftskritischen Anknüpfung an Bonhoeffer auch den Versuch gab, Bonhoeffer zum Vehikel zu machen, um die Anpassung an das SED-Herrschaftssystem zu legitimieren, war nicht zu verkennen. Doch wer - wie der Kirchenhistoriker Gerhard Besier in seinen Darstellungen des Verhält-

nisses von Kirche und Staat in der DDR - diesen Teil für das Ganze nimmt, führt in die Irre und vereitelt beides zugleich: die kritische Aufarbeitung der uns in Ost und West gemeinsamen Kirchengeschichte und die Beantwortung der Frage, was Bonhoeffer uns heute zu sagen hat.

Kann uns die Erinnerung an Bonhoeffer aus den Sackgassen befreien, in die wir uns - nach dem befreienden Fall der Mauer, nach der auf beiden Seiten begrüßten Vereinigung der beiden deutschen Staaten - verlaufen haben? Ich halte einen solchen Beitrag aus den Quellen von Bonhoeffers Inspiration für möglich. Allerdings erfordert dies nicht nur, daß wir uns in die Dynamik von Bonhoeffers Denkbewegung hineinnehmen lassen, sondern daß wir zugleich die kritischen Fragen bedenken, die seine Konzeption aufwirft, um gerade so einen eigenen Weg zu finden. Das bestimmt auch den Dreischritt meiner Überlegungen. Ich will zunächst die dynamische Intensität in Erinnerung rufen, mit der Bonhoeffer die Frage nach der Zukunft der Kirche stellt; ich will dann einigen kritischen Rückfragen an Bonhoeffers Grundentscheidungen Raum geben. Am Schluß will ich thesenhaft die Richtung beschreiben, in der wir selbst nach der Zukunft der Kirche fragen können.

I. Die Dynamik von Bonhoeffers Denkbewegung

Bonhoeffer hat in dem Begleitbrief zum 'Entwurf für eine Arbeit' seinen eigenen theologiegeschichtlichen Ort folgendermaßen beschrieben: "Ich fühle mich als ein 'moderner' Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen anzuschneiden. Es wird unter den Jüngeren nicht viele geben, die das beides in sich verbinden." 'Modern' meint hier: bestimmt von dem Feuer der Kritik, das nach dem Ende des Ersten Weltkriegs vor allem von Karl Barth in seinem 'Römerbrief' angefacht worden war, dem Feuer derjenigen Kritik also, welche die Kulturfrömmigkeit einer an die bürgerliche Gesellschaft angeschmiegtten Kirche in der Rückwendung zum Evangelium selbst radikal in Frage stellte. 'Liberal' aber meint: hindurchgegangen durch die Religionskritik wie durch die Relativierung aller Wahrheitsansprüche in der historisch-kritischen Forschung. 'Liberal' war in dem hier gemeinten Sinn eine Theologie, die sich der Infragestellung durch das neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein aussetzte; 'modern' aber war eine Theologie, die neuzeitliche Selbstverständlichkeiten im Licht der biblischen Botschaft in Frage stellte. Bonhoeffer verstand seine theologische Existenz so, daß er beide Richtungen der

Kritik miteinander verband. Er sah in dieser Verknüpfung den einzig gangbaren Weg, um die Fragestellungen der liberalen Theologie festzuhalten. Er hielt sie aber auch deshalb für geboten, weil nur so eine Selbstisolierung der Theologie, ihre Flucht aus der geistigen Auseinandersetzung der Zeit zu vermeiden war.

In einer Zeit, in der manche die einfache Rückwendung zur liberalen Theologie und zum Kulturprotestantismus für die Lösung aller theologischen Rätsel halten, ist das ein des Nachdenkens wertiges Programm. Vorgeschlagen wird nicht eine Rückkehr zur liberalen Theologie an den Erfahrungen des Kirchenkampfs, den Einsichten der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 oder den Anstößen der Dialektischen Theologie vorbei. Vorgeschlagen wird nicht – wie heute von manchen Kritikern Bonhoeffers – die einfache Rückkehr zu schlichten Formen eines theologischen Liberalismus, der sich selbst mit einem manchmal ebenso schlichten politischen Liberalismus ununterscheidbar gleichsetzt. Vorgeschlagen wird nicht, das liberale Programm individuell verstandener Freiheit zum Auslegungskanon für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu machen. Sondern Bonhoeffer geht es darum, bestimmte Einsichten und Fragestellungen der liberalen Theologie unter den Voraussetzungen moderner Radikalität festzuhalten. Die Offenheit für das Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit, für historisch-kritische Forschung und Religionskritik schließt die Kritik an aller eifertigen Kultur-, Wirtschafts- oder Staatsfrömmigkeit nicht aus, sondern ein. Entscheidender Maßstab dieser Kritik ist die Rückwendung zum Evangelium, also zu Jesus Christus als dem lebendigen Wort des lebendigen Gottes. Im Vergleich mit manchen anderen Versuchen, im Blick auf die Probleme unserer Gegenwart an die liberale Theologie anzuknüpfen, ist dies in meinen Augen eine weitaus ernsthaftere Form, die Fragen der liberalen Theologie unter veränderten Bedingungen lebendig zu halten.

Dieser eigentümlich profilierte und merkwürdig aktuelle theologiegeschichtliche Ort von Bonhoeffers Bemühungen verknüpft sich nun mit einem ebenso ungewöhnlichen weltgeschichtlichen Ort. Nach dem Scheitern des Attentats gegen Hitler entwirft Bonhoeffer den Plan einer knappen Arbeit zu dem gerade geschilderten Thema. Das Scheitern der Hoffnungen, in die er als Mitglied des Widerstands selbst so tief verwoben war, führt nicht zu einer Revision seiner Analyse. Nicht nur das Regime Hitlers wird zu Ende gehen, auch wenn der Versuch, den Diktator zu beseitigen, mißlungen war. Auch eine Gestalt des Christentums geht zu Ende – jene Gestalt nämlich, die meint, mit der Religion als einem gesellschaftlich gesicherten Bereich ein

unangefochtenes Reservat zu besitzen, das von den christlichen Kirchen mit Monopolanspruch besetzt und ausgefüllt werden kann. Die im Mai 1944 in den Gedanken zum Tauftag von Dietrich Bethge formulierte Erwartung, daß eine neue, nur in Umrissen erkannte Gestalt des christlichen Glaubens sich bilden müsse, verblaßt nach dem Zusammenbruch der kurzfristigen politischen Hoffnungen keineswegs; ihre Intensität steigert sich noch.

Auch hier ist ein Seitenblick auf unsere Gegenwart angezeigt. Auch heute wird denen, die ihre Existenz als Christinnen und Christen, als Theologinnen und Theologen, kurz: ihre Existenz als Kirche ernst nehmen wollen, abverlangt, die christentumsgeschichtliche und die weltgeschichtliche Situation der Gegenwart zusammen zu sehen. Wer die Frage nach der Zukunft der Kirche in angemessener Weise beantworten will, kann sich nicht im Binnenraum kirchlicher Selbstverständigungsdebatten einrichten und den Zusammenhang der politischen, ja wirklich: der weltgeschichtlichen Veränderungen aus dem Blick verlieren, an denen die Christenheit partizipiert. Besonders abwegig wäre das in den evangelischen Kirchen in Deutschland, die in die politischen Veränderungen seit 1989 in besonderer Weise einbezogen sind. Bonhoeffers Entwurf für eine Arbeit kann zuallererst darin ein Orientierungsmodell sein, daß er dazu nötigt, die weltgeschichtliche Lage und die christentumsgeschichtliche Situation zusammenzusehen.

Bonhoeffer tut das übrigens in einer Form, die auf Verfahrensweisen der heutigen Befreiungstheologie vorausweist. Sie hat ein methodisches Schema theologischer Urteilsbildung entwickelt, das sich auf die Formel bringen läßt: Sehen - Urteilen - Handeln. Dieser Dreischritt ist in der Dreiteilung von Bonhoeffers Entwurf vorweggenommen. Bei ihm heißen die drei Schritte: Bestandsaufnahme des Christentums - Was ist eigentlich christlicher Glaube - Folgerungen.

"Was das Christentum oder wer Christus heute für uns eigentlich ist". Nach wie vor weiß ich für den 'Entwurf für eine Arbeit' keinen besseren Titel als diese Frage, mit der Bonhoeffer am 30. April 1944 die neuen theologischen Überlegungen ankündigt, die in ihm rumoren. Auf die Frage nach dem Verhältnis dieser Arbeit zu der "großen Arbeit" - das heißt zu der vor Bonhoeffers Verhaftung am 5. April 1943 nur in großen Manuskriptteilen vorliegenden, aber noch nicht abgeschlossenen 'Ethik' - antwortet er später, es handle sich um "einen Vorspruch und zum Teil (um) eine Vorwegnahme". Was schwebt ihm in dieser kühnen Vorwegnahme vor? Darauf antwortet die Abfolge der drei Teile.

Die 'Bestandsaufnahme des Christentums' zeigt den radikalisierenden Erben der 'liberalen' Theologie: Das Mündigwerden des Menschen, die Religionslosigkeit des in die Mündigkeit eingetretenen Menschen, die Selbstverteidigungshaltung der evangelischen Kirche, der Verlust an seelischer Kraft unter den Menschen – das sind die vier Themen, an denen er seine Zeitdiagnose entwickeln will.

'Was ist eigentlich christlicher Glaube': Dieser Abschnitt zeigt den radikalisierenden Erben der 'modernen' Theologie. Die christologische Konzentration, die von der Dialektischen Theologie zum Angelpunkt alles theologischen Nachdenkens gemacht worden war, wird nun gerade so gewendet, daß aus ihr die Weltlichkeit Gottes abgeleitet wird. Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit – dieses Grundthema der Ethik-Manuskripte – wird zur These von der Transzendenz im Diesseits gesteigert. Auf die Frage, wer Christus für uns sei, wird in einer eigentümlichen Umkehrung geantwortet, daß sich dies nur in Jesu Dasein-für-andere erschließe. Eine Umkehrung nenne ich das, weil dadurch die für die evangelische Theologie über lange Zeit bestimmende Frage, was die 'Wohltaten' Christi für uns sind, abgeschnitten wird – geht es doch darum, daß auch wir uns, statt für uns selbst auf solche Wohltaten zu warten, in das Dasein für andere hineinnehmen lassen.

Diese Umkehrung wird dann in den 'Folgerungen' durchgeführt. Wie viel Bonhoeffer an diesen Folgerungen liegt, sieht man daran, daß er sie nicht mehr – wie die beiden ersten Teile – in der Form einer Disposition skizziert, sondern die Grundzüge seines Zukunftsentwurfs in knappen, aufeinander aufbauenden Sätzen niederschreibt. Sie gehören zu den berühmtesten Teilen von Bonhoeffers theologischen Aufzeichnungen aus der Haft und sollen auch hier im Wortlaut ihren Platz finden:

"Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt 'für andere dazusein'. Speziell wird unsere Kirche den Lasten der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht,

Demut, Bescheidenheit, Genügsamkeit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen 'Vorbildes' (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft. . . . "

Noch heute eignet dem 'Entwurf für eine Arbeit' eine Dynamik, die Luft zum Atmen gibt, statt sie zu nehmen. Bonhoeffer scheut vor zugespitzter Kritik an den kirchlichen Verhältnissen seiner Zeit nicht zurück, vermeidet aber alles Lamentieren. Er öffnet die Augen für die Engpässe der Gegenwart, wagt aber den Blick ins Offene der Zukunft. Er nimmt die Realitäten nüchtern wahr, sieht die Entwicklung der Kirche aber nicht nach dem Muster von Naturgesetzen in Zwangsläufigkeiten - zum Beispiel das Gesetz unaufhaltsamer Entkirchlichung - verstrickt. Ich entnehme seinem Text vor allem die Aufforderung, es im Blick auf unsere eigene Gegenwart ihm gleichzutun. Das aber schließt kritische Überlegungen ein. Sie ergeben sich zum Teil aus der veränderten Situation, in der wir leben; sie wurzeln aber auch in dem Nachdenken über bestimmte theologische Grundentscheidungen. In beiden Hinsichten nehmen wir das Erbe Bonhoeffers nur ernst, wenn wir den Mut haben, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen. In diesem Sinn will ich drei Fragen aufgreifen: den Umgang mit dem Phänomen der Religion, die Formel vom 'Dasein für andere' und die Frage nach den institutionellen Bedingungen kirchlicher Existenz.

II. Kritische Revisionen

1. Ende der Religion oder Krise der Religion?

Bonhoeffers These vom Ende der Religion war bis in die jüngste Vergangenheit vielfachen Mißdeutungen ausgesetzt. Von ihnen war zweifellos die größte die empiristische, die annahm, Bonhoeffer prognostiziere - sozusagen in einer Überbietung des Vulgärmarxismus - das völlige Verschwinden religiöser Phänomene. Daß es solche Phänomene immer noch gibt, galt dann als zureichender Beweis dafür, daß Bonhoeffer widerlegt sei.

Bonhoeffer meinte freilich etwas anderes. Er wollte darauf hinaus, daß ein bestimmter Typus von Religion unter den Bedingungen der Moderne ortlos geworden sei, daß er sich mit guten Gründen überlebt habe. Gemeint ist der Typ von Religion, der durch die räumlich begrif-

fene Transzendenz Gottes, die Unmittelbarkeit der menschlichen Gottesbeziehung, die Partialität des Gottesverhältnisses und private Innerlichkeit gekennzeichnet ist. Bonhoeffer setzt diese historisch entwickelte, spezifisch europäische Form von Religion mit der Religion gleich und diagnostiziert deren Ort- und Funktionslosigkeit unter den Bedingungen der Moderne. Demgegenüber hebt er Bedeutung und Aktualität des Glaubens als Lebensakt nur umso schärfer hervor. Dabei benutzt er implizit die allgemeine Entgegensetzung von Religion und Glauben, mit der Karl Barth gearbeitet hatte.

Eben dies aber erscheint heute nicht mehr als möglich. Dafür gibt es vor allem drei Gründe.

Der erste Grund liegt in der unweigerlich religiösen Gestalt des christlichen Glaubens selbst. Wir versperren uns den Zugang zur empirisch erfassbaren Wirklichkeit christlichen Lebens, wenn wir von den religiösen Formen absehen, in denen es sich vollzieht. Wer über die Zukunft des christlichen Glaubens nachdenkt, wird sie heute nicht mehr in einem Weniger, sondern in einem Mehr an Religion erblicken. Wer sich dieser Einsicht entzieht, überläßt damit gerade manipulativen Formen esoterischer oder hierarchischer Religiosität das Feld. Der Frage nach verantwortbaren religiösen Ausdrucksformen des Glaubens können und dürfen wir uns offenbar nicht entziehen. Auch der religiös so karge und gegenüber Riten so spröde Protestantismus bequemt sich deshalb derzeit dazu, seinen eigenen religiösen Ausdrucksformen etwas mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Der zweite Grund liegt im religiösen Pluralismus. Die einfache Gegenüberstellung von Religion und Glauben war nur unter religiös homogenen Bedingungen möglich. Vorausgesetzt war eine christlich geprägte Gesellschaft, in der die Anhängerinnen und Anhänger 'anderer' Religionen eine vernachlässigbare Minderheit bildeten. Vernachlässigt wurden - unter den Bedingungen in Deutschland vor der Shoah - die Jüdinnen und Juden; denn sie waren 'enterbt'. Vernachlässigt wurden erst recht alle anderen Nichtchristen.

Heute leben wir unter religiös pluralen Bedingungen. Christliche Identität bildet sich in einer Situation, in der wir mit Jüdinnen und Juden (diesen infolge der Shoah nur in kleiner Zahl), mit Muslimen und Buddhisten, mit Säkularhumanisten und Atheisten dieselbe Lebenswelt teilen. Diese Situation können wir nur so verarbeiten, daß wir den Charakter des Christentums als Religion anerkennen und mit anderen Religionen in einen Dialog über die jeweiligen Wahrheitsansprüche und Lebensformen eintreten.

Ich habe diese Situation besonders treffend in einem Kalenderposter für das Schuljahr 1993/94 dokumentiert gefunden, das von der Regionalen Arbeitsstelle für Ausländerfragen (RAA) für Brandenburg und Berlin veröffentlicht wurde. Es vermerkt - in ein und demselben Kalendarium - die Feste der großen Weltreligionen und erläutert sie. Darin repräsentiert es die Wirklichkeit religiöser Pluralität, in der wir leben und auf die wir uns verstärkt zubewegen. Ihr können wir uns nicht mehr durch die Entgegensetzung von Glaube und Religion entziehen.

Der dritte Grund, dessentwegen wir Bonhoeffers These vom Ende der Religion nicht mehr nachsprechen können, liegt in der Krise der Religion, die viele Industriegesellschaften befallen hat und die wir in Deutschland - dank der deutschen Einigung - in besonderer Zuspitzung erleben.

In der deutschen Öffentlichkeit kursieren derzeit höchst widersprüchliche Prognosen zur Zukunft der Religion. Pünktlich zum Katholikentag 1992 veröffentlichte der Spiegel die Ergebnisse einer EMNID-Umfrage, mit der er seine berühmt gewordene Umfrage aus dem Jahr 1967 nach einem Vierteljahrhundert noch einmal wiederholte. Wie meist entsprachen die Resultate den Fragen. Was als Glauben und Religion gelten kann, wurde von Fragen abhängig gemacht, mit denen zumindest die Fragesteller selbst sich als ungläubig und irreligiös enttarnten. Denn die positive Beantwortung dieser Fragen wäre mit Sicherheit gerade von den Fragestellern selbst als absurd zurückgewiesen worden. Glaube und Religion wurden sozusagen mit der Anerkennung von Jungfrauengeburt und Himmelfahrt gleichgesetzt; sie wurden so auf die Position des "ich glaube, weil es absurd ist" festgelegt. Nachdem auf diese Weise die Zahl der in der Bundesrepublik Deutschland an Religion Interessierten auf ein Viertel der Bevölkerung gedrückt war, wurde - in einem spätliberalen Echo auf die Marxsche Religionskritik - das Ende der Religion oder zumindest der "Abschied von Gott" proklamiert.

Es ist freilich nicht weniger interesselgeleitet, wenn umgekehrt die Beharrlichkeit des religiösen Bewußtseins herausgekehrt oder jeder - und sei es auch noch so kurzfristige - Rückgang der Kirchengaustrittszahlen als Beweis für die Stabilität der großen Volkskirchen betont wird. Zwar neigen Theologen dazu, den stärker stabilitätsorientierten Aussagen den Vorzug zu geben; doch spricht daraus nicht unbedingt eine besondere Fähigkeit zur vorurteilsfreien Realitätswahrnehmung.

Die Krise der Religion ist kein neues Phänomen. Wellenbewegungen der Säkularisierung und Entkirchlichung sind gerade in der europäischen Entwicklung immer wieder aufgetreten, seit der Aufklärung

häufig direkt mit einer Kritik an den religiösen Institutionen, vor allem den Kirchen, verbunden. Der Krise der Religion, die sich in solchen Entwicklungen zeigt, können Verteidiger des Christentums auch dadurch nicht entkommen, daß sie mit der Entgegensetzung von Religion und Glaube arbeiten. Sie müssen vielmehr unter der Voraussetzung, daß auch der christliche Glaube Religion ist, fragen, ob er Antworten auf die Krise der Religion enthält. Dazu aber ist zunächst eine möglichst genaue Diagnose der Situation erforderlich.

Mir scheint, daß die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte sich sehr gut in eine Prognose einfügen lassen, die Thomas Luckmann schon 1967 in seinem Buch über "Die unsichtbare Religion" (deutsch 1991) vorgetragen hat. Luckmann hat damals drei Trends prognostiziert:

- * eine zunehmende Entkoppelung von kirchlichem Christentum und gesellschaftlichen Werten,
- * die Pluralisierung (mithin auch Individualisierung) der Sinnhorizonte,
- * die Diversifizierung des Angebots auf dem 'religiösen Supermarkt'.

Religion wird für viele Menschen heute zu einem Moment ihrer individuellen Glückssuche. Gerade deshalb wird sie von ihren institutionellen Formen gelöst. Diese gelten als Angebote, die daraufhin geprüft werden, ob das Preis-Leistungs-Verhältnis stimmt. Im übrigen aber gilt, wie der 'Stern' in einem Artikel zum Problem der Kirchenaustritte schrieb: "Beten kann ich auch so".

Vor allem für die jüngere Generation bemißt sich der Wert der Religion zuallererst daran, ob sie einen Platz in den Vorstellungen vom persönlichen Glück, vom Gelingen des eigenen Lebens hat. Heiner Barz hat in seinen Untersuchungen über Jugend und Religion folgende fünf 'Säulen des individuellen Glücks' erhoben: Bewährte Freundschaft, Geborgenheit in der Partnerbeziehung/Familie, gehobener Lebensstandard, Freiheit und Selbstkongruenz sowie schließlich Zufriedenheit im Beruf.

Manche schließen daraus, daß die Sinnfrage vor allem bei jungen Erwachsenen vorwiegend in Kategorien des individuellen Glücks beantwortet wird, auf das Schwinden von Religion und Transzendenz. Das ist in dieser Allgemeinheit ein Trugschluß. Denn zugleich mit dieser Verschiebung der Antworten auf die Sinnfrage zeigen sich neue Wellen von Religiosität. Angehörige derselben jungen Generation, deren Desinteresse an Transzendenz empirisch erhoben wird, kommen in großer Zahl zu Kirchentagen. Ihr Interesse gilt der Frage, wie sie gelebte

Spiritualität, persönliche Lebensführung und die Beantwortung der großen politisch-gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit miteinander zur Übereinstimmung bringen können; sie suchen also nach einer stimmigen Lebensgestalt, innerhalb deren die Religion einen wichtigen Platz hat.

Ein hohes Gewicht der Religion im Leben vieler Menschen zeigt sich erst recht dann, wenn wir den Beobachtungsraum über die deutsche Gesellschaft hinaus ausdehnen. Auf die Weltbevölkerung bezogen, nimmt Religiosität nicht ab, sondern zu. Auch der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung geht nicht zurück, sondern steigt. Zwar schrumpfen die Großkirchen; doch Baptisten und Pfingstkirchen haben wachsenden Zulauf. Dem hierzulande verbreiteten Relativismus in allen Wahrheitsfragen korrespondiert spiegelbildlich ein Fundamentalismus, der aus den ambivalenten Gegenwartserfahrungen in die scheinbare Klarheit weniger und einfacher Antworten flüchtet. Und zugleich breitet sich eine Sehnsucht nach einem direkten Kontakt mit der Transzendenz aus, die ihre Erfüllung in esoterischen Praktiken oder östlicher Meditation sucht. Die neue Religiosität kennt viele und sehr unterschiedliche Formen. Aus der Perspektive des westlichen Christentums, insbesondere in seiner protestantischen Gestalt, stellt sich freilich im Blick auf viele dieser Formen die Frage, welche Zukunft das Bündnis von Religion und Aufklärung haben wird, das historisch vor allem in Westeuropa und in Amerika gewachsen ist.

Solche Beobachtungen müssen in Deutschland noch zu den verschärfenden Bedingungen in Beziehung gesetzt werden, denen die Frage nach Sinn und dem Beitrag, den die Religion zu ihm zu leisten vermag, derzeit hierzulande ausgesetzt ist. Wir erleben einen Säkularisierungsschub.

Das Wort 'Säkularisierung' kann, wie bekannt, Verschiedenes meinen. Diejenige Form der Säkularisierung, mit der wir es gegenwärtig vor allem zu tun haben, besteht in der Schwächung der institutionellen Gestalten von Religion. Diese Schwächung, die sich wie alle Säkularisierungsbewegungen in Wellen entwickelt, hat durch die Folgen des deutschen Einigungsprozesses einen deutlichen Schub erhalten. Auf die - übertriebene und in ihrem Ausmaß ungerechtfertigte - Hochschätzung der Kirchen als Hauptakteure der friedlichen Revolution von 1989 folgte eine - wiederum übertriebene und in ihrem Ausmaß ungerechtfertigte - Verdammung der Kirchen und ihrer führenden Vertreter als Kollaborateure des zusammengebrochenen Regimes. Daß sich an die öffentliche Rolle, die den Kirchen in der Umwälzung des Jahres

1989 zuwuchs, ein deutlicher Entkirchlungsschub unmittelbar anschloß, kam für manche überraschend; doch unverständlich ist es nicht. Durch die deutsche Einheit wurde ein weithin materialistisch eingestellter Westen mit einem Osten zusammengeführt, für den ebenfalls ein Materialismus, freilich ein anders gearteter, die offizielle Staatsdoktrin gebildet hatte. Im Osten Deutschlands war die Kirchenmitgliedschaft nicht zuletzt durch staatlichen Druck schon unter zwanzig Prozent gesunken, während sie sich im Westen Deutschlands noch um die achtzig Prozent gehalten hatte. Die Vereinigung der beiden Teile Deutschlands veränderte schon die statistische Lage. Nun gehören nach den letzten mir zugänglichen Zahlen nur noch 72 Prozent der deutschen Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen an, 37 Prozent der evangelischen, 35 der katholischen Kirche. Weitere Rückgänge zehren den statistischen Vorsprung der evangelischen Kirche schnell auf.

Doch die Entwicklungen, mit denen die Kirchen sich auseinandersetzen müssen, reichen tiefer. In Europa, insbesondere in Deutschland, stehen sie unter einem doppelten Pluralisierungsdruck. Auf der einen Seite sind sie in die Individualisierung der Lebensformen hineingezogen und nehmen an der Konkurrenzsituation der marktförmig gewordenen Religion teil. Auf der anderen Seite wird diese innere von einer äußeren Pluralisierung begleitet. Die Wanderungsbewegungen, inmitten deren wir leben, haben in Deutschland den Islam schon längst zur zweitgrößten Religion und die griechische Orthodoxie zur drittgrößten christlichen Konfession gemacht. Während die Volkszählung 1987 in Westdeutschland noch 1 650 000 Muslime zählte, hat deren Zahl inzwischen die Zweimillionengrenze überschritten. Ein Monopolanspruch der christlichen Kirchen auf die religiöse Orientierung der Wohnbevölkerung in Deutschland läßt sich in einer solchen Situation nicht mehr aufrechterhalten. In Deutschland wie in Europa insgesamt vertreten sie zwar die Mehrheit der Bevölkerung, aber sie sind nicht mehr einfach Repräsentanten des Ganzen.

Franz Xaver Kaufmann hat noch im Jahr 1988 das Verständnis von Religion in der (westlichen) Bundesrepublik durch drei Thesen zusammengefaßt:

- * Religion wird in der Bundesrepublik Deutschland verstanden als 'christliche Religion'.
- * In der öffentlichen Meinung gilt als Religion das, was die beiden 'großen Kirchen' vertreten.

* Die Dominanz der beiden Großkirchen ist durch einen besonderen rechtlichen und politischen Status bedingt.

Diese drei Thesen lassen sich inzwischen nicht mehr aufrechterhalten. Die beiden großen Kirchen können sich auf ihren besonderen Status und ihre öffentliche Resonanz nicht mehr als sicher gegebene Größen verlassen, sondern müssen Status und Resonanz durch aktives Eingehen auf die sich verändernden Bedingungen gestalten und weiterentwickeln. Und sie müssen dies in dem Bewußtsein tun, daß wir uns religiös nicht mehr in der Lage einer Doppelherrschaft von evangelischer und katholischer Kirche befinden, sondern bei bleibendem Vorrang der großen christlichen Kirchen in eine zugleich säkulare und multireligiöse Situation eingetreten sind.

2. Dasein für andere?

Eine noch immer nicht wirklich ausgetragene Kontroverse knüpft sich an Bonhoeffers dezidierte christologische These von Jesu Dasein für andere als Grund seiner Bedeutung für uns. Normalerweise wird diese Kontroverse nur in ihrer Bedeutung für das Kirchenverständnis und die Ethik diskutiert. Der Satz, die Kirche sei nur Kirche, wenn sie für andere da sei, wird als gesetzliche Überzeichnung kritisiert. Theo Sundermeier hat Bonhoeffers Überlegungen entgegengehalten, sie berücksichtigten nicht ausreichend, daß allem Dasein für andere ein Dasein mit anderen vorausgehe. Nicht die Proexistenz, sondern die Konvivenz sei das entscheidende Stichwort für das Leben der Kirche.

Selten dagegen wurde die Frage aufgeworfen, ob die christologische Grundlegung selbst der Revision bedarf. Mir scheint es an der Zeit zu sein, sich dieser Frage zuzuwenden. Ich will den langen und unabgeschlossenen Weg beschreiben, auf dem ich mich selbst an sie angenähert habe.

Bonhoeffer hat die Wechselseitigkeit gelingenden Lebens eher vorausgesetzt als thematisiert. Seine Formeln von der Stellvertretung, dem Dasein für andere, der Kirche für andere bezeichnen eher eine vorbehaltlose Einseitigkeit, als daß sie der Erfahrung gelingender Wechselseitigkeit Ausdruck verleihen. Seine Beispiele stellvertretender Verantwortung legen nahe, daß Verantwortung in einer Fürsorge zum Ausdruck kommt, die nur in einer Richtung verläuft: von den Eltern zu den Kindern, von den Lehrern zu den Schülern, von den 'Staatsmännern' zu den Regierten.

Gegen diese Einlinigkeit in Bonhoeffers Verantwortungsbegriff habe ich schon vor längerem Bedenken entwickelt. Ihr Kern liegt darin, daß wir auch Verantwortung wechselseitig denken müssen - als Verantwortung füreinander. Nun bin ich bei der Lektüre von Erik H. Eriksons Buch 'Einsicht und Verantwortung' (1966) von anderer Seite auf eine vergleichbare Einsicht gestoßen. Erikson zeigt, daß "wahrhaft lohnende Taten" gar nicht durch die Einseitigkeit gekennzeichnet sind, die wir Theologen ihnen unterstellen. Wir sind dabei geprägt durch eine jahrhundertealte Tradition, welche die Liebe im christlichen Sinn als selbstlose Aufopferung auslegte. Die dunkle, verworrene und verwirrende Geschichte, in der sich diese Vorstellung vom selbstlosen Charakter der Liebe mit der Leib- und Sexualfeindlichkeit langandauernder christlicher Denkformen verschwisterte, um dann in der begrifflichen Entgegensetzung von Eros und Agape zu gerinnen, ist uns in ihren groben Zügen vertraut, wenn auch im einzelnen noch längst nicht aufgeklärt. Ohne sich überhaupt auf diese christliche Vorstellung von der Selbstverleugnung in der Liebe zu beziehen, appelliert Erikson an die Erfahrung, "daß wahrhaft lohnende Taten die Wechselseitigkeit zwischen dem Täter und dem anderen erhöhen - eine Wechselseitigkeit, die den Täter stärkt, ebenso wie sie die anderen stärkt". Als Wechselseitigkeit bezeichnet Erikson dabei "eine Beziehung . . . , in der die Partner für die Entwicklung ihrer jeweiligen Stärken voneinander abhängig sind". Diese Wechselseitigkeit erläutert er nun - ausgerechnet! - an einem der Beispiele, die Dietrich Bonhoeffer - und in ähnlicher Weise auch Hans Jonas in seinem 'Prinzip Verantwortung' - für die einseitige Struktur von Verantwortung beziehungsweise Stellvertretung gewählt haben, nämlich am Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Abweichend von jener schematischen Vorstellung, nach welcher der Erwachsene der Agierende ist, auf den der Säugling nur reagiert, erinnert Erikson daran, daß das kleine Kind anfangs das Gesicht seines Gegenübers nur als einen Umriß erkennt, den es anlächelt; die oder der Erwachsene jedoch kann in der Regel nicht anders, als dieses Lächeln zu erwidern - in der Hoffnung, in seinem Lächeln von dem Kind erkannt und anerkannt zu werden. Die Initiative zum Austausch des Lächelns geht mindestens ebenso sehr vom Kind aus wie vom Erwachsenen. In der an diesem Beispiel verdeutlichten Wechselseitigkeit von Erwachsenen und Kindern sieht Erikson den "Grund aller Hoffnung", die entscheidende Antriebskraft allen ethischen Handelns. Verstärkend fügt er hinzu, "daß Eltern, die sich mit einem Kind beschäftigen, in ihrer Vitalität, in ihrem Identitätsgefühl und in ihrer

Bereitschaft zu sittlichem Handeln bestärkt werden, eben durch den Dienst, durch den sie dem Kind Vitalität, künftige Identität und schließlich die Bereitschaft zum sittlichen Handeln zusichern“.

Der Beobachtung Eriksons eignet eine hohe Evidenz. Sie veranlaßt mich dazu, gerade diejenigen Beziehungen, in denen Bonhoeffer die Ursituationen stellvertretender Verantwortung gesehen hat, daraufhin zu betrachten, daß jede Stellvertretung in einer ihr vorausliegenden Wechselseitigkeit gründet. Dem Dasein für andere liegt ein Dasein füreinander voraus. Wo immer Menschen vorbehaltlos dafür kämpfen, daß diejenigen Anerkennung erfahren, denen sie verweigert wird, ist schon immer vorausgesetzt, daß die so Kämpfenden selbst Anerkennung erlebt, Zuneigung erfahren, Freiheit gespürt, gelingendes füreinander gefeiert haben. Es ist an der Zeit, die Theologie des Daseins für andere in einer Theologie des Daseins füreinander und den Gedanken der Stellvertretung im Gedanken der Wechselseitigkeit zu verwurzeln. "Verwurzeln", sage ich; ich meine nicht, daß man das eine gegen das andere ausspielen soll. Ich will deutlich machen: Die Stärkung, die wir selbst erfahren, wenn wir anderen zur Stärke verhelfen, sollte nicht länger ein theologisches Tabu bleiben. Gemeinschaften wechselseitiger Stärkung in ihrer intensivsten Form bezeichnen wir als Freundschaften. Zu den theologischen Aufgaben, die sich aus dem Gesagten ergeben, gehört also nicht zuletzt diese: eine Theologie der Freundschaft zu entwickeln. Die Theologie hat um dieses Thema im allgemeinen einen großen, wenn auch meist unbewußten Bogen gemacht. Bonhoeffers Beiträge zu einer Theologie der Freundschaft blieben über Jahrzehnte ungehobene Schätze, die Eberhard Bethge nun endlich glücklich ans Licht gebracht hat.

Welche Folgen es haben kann, wenn das Interesse für das Dasein für andere die Aufmerksamkeit für das ihm zugrunde liegende Dasein füreinander vollständig verdrängt, lehrt ein Blick auf die zeitgenössische Altruismus-Forschung. Sie gilt der Frage, ob Menschen - von Ausnahmen abgesehen - zu altruistischem Verhalten im Stande sind und kommt in aller Regel zu einem negativen Ergebnis: Nein, sie sind es nicht. Die Altruismus-Forschung meint nachweisen zu können: Auch der vermeintliche Altruismus des guten Samariters ist nichts anderes als verkappter Egoismus. Als altruistisch gilt diesen Forschern nämlich nur eine Handlung, von der sich nachweisen läßt, daß sie für den Handelnden mit keinem Vorteil verbunden ist, sei dieser materieller oder immaterieller, physischer oder psychischer, kognitiver oder emotionaler Art.

Es ist schnell zu sehen, daß hier ein Begriff des Altruismus zu Grunde liegt, der das Ergebnis schon vorwegnimmt. Nicht ob eine Handlung anderen wirklich zu Gute kommt, sondern nur, ob sie für den Handelnden zugleich ohne jeden Nutzen ist, entscheidet über ihren altruistischen Charakter. Die allgemeine Diagnose heißt: Auch wenn wir anderen etwas Gutes tun, geschieht das nur im Interesse unseres Eigennutzes - und sei es auch in verkappter Form.

Wie genau diese Art der Forschung einer gesellschaftlichen Ideologie in die Hände arbeitet, der die Durchsetzung des Eigeninteresses am Markt als die einzige gesellschaftlich überhaupt mögliche Verhaltensweise gilt, ist vermutlich ihren Urhebern nicht bewußt gewesen. Es handelt sich um eine Denkweise, deren Borniertheit am leichtesten daraus zu erklären ist, daß sie - auch wenn sie den Begriff des Altruismus aus der christlichen Geschichte des Liebesgebots zu entwickeln meint - die Wirklichkeit der Kirche ignoriert. Denn die Wirklichkeit der Kirche ist dadurch bestimmt, daß Menschen füreinander da sind, weil Christus für sie da ist. Diese Wirklichkeit ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß Menschen anderen geben und dadurch selbst reich werden, sich anderen öffnen und dadurch selbst Offenheit erfahren, für die Stummen sprechen und so selbst eine neue Sprache lernen, für die Versklavten kämpfen und so auch selbst Freiheit erfahren. Die Wirklichkeit der Kirche ist durch eine Wechselseitigkeit gekennzeichnet, die in Eriksons Sinn als gegenseitige Stärkung zu betrachten ist. Diese Wirklichkeit macht es gerade unmöglich, Dasein für andere nur dort zu finden, wo der so Handelnde selbst keine Stärkung erfährt. Der Begriff des Altruismus, wie er von der Altruismus-Forschung verwendet wird, sieht gerade von der Wirklichkeit der Liebe ab.

Nach diesem Blick auf eine gegenwärtige Kontroverse kehren wir noch einmal zur Theologie Dietrich Bonhoeffers zurück. Ganz im Sinn der Überlegungen, die ich gerade anstellte, hat bereits der frühe Bonhoeffer Bausteine für eine Theologie des Daseins füreinander entwickelt. Sie sind in der Doktorarbeit enthalten, die Bonhoeffer im Alter von 21 Jahren abschloß und unter dem Titel 'Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche' veröffentlichte. Die in unserem Zusammenhang entscheidenden Überlegungen finden sich in der Interpretation der für die christliche Gemeinde charakteristischen Geistgemeinschaft. Was sich aus ihr für Struktur und Art der christlichen Gemeinde ergibt, wird von Bonhoeffer in zwei Gedankenreihen entwickelt: "1. Das gottgewollte strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied. - 2. Das tätige Füreinander der

Glieder und das Prinzip der Stellvertretung." Das Füreinanderwirken in der 'Gemeinschaft der Heiligen' wird in drei großen Möglichkeiten verwirklicht: der tätigen Arbeit für den Nächsten, dem Fürbittgebet und dem gegenseitigen Spenden der Sündenvergebung.

Auch schon dieses frühe, ganz auf die Wechselseitigkeit, die Reziprozität setzende Kirchenverständnis wird freilich von Gedanken begleitet, die das Wesen der Liebe gerade in ihrer Einseitigkeit, ihrem entsagungsvollen Charakter, dem Vollzug restloser Hingabe finden. Und schon in der Dissertation wird nicht zureichend bedacht, daß solche Vorstellungen von der Selbstaufopferung in der Liebe zwar Grenzsituationen der Liebe, nicht aber deren Wesen treffen. Denn das Wesen der Liebe zeigt sich gerade in der vollkommenen Wechselseitigkeit einer gegliückten Beziehung, nicht in der vollkommenen Einseitigkeit restloser Selbstaufopferung. Die Selbstpreisgabe ist an der Liebe nur ein Moment, keineswegs ihr Wesen.

Bonhoeffers Überlegungen oszillieren in der Folgezeit immer zwischen diesen beiden Aspekten. Er beschreibt einerseits die christliche Gemeinschaft als gelingende Wechselseitigkeit des Füreinerdaseins und hebt zugleich an der Liebe das Moment der einseitigen Stellvertretung hervor. Viele Texte aus der Zeit der Vikarsausbildung in Finkenwalde zwischen 1935 und 1937 beispielsweise zeigen, wie beide Momente für Bonhoeffer zusammengehören. Und noch die Texte aus dem Tegerer Gefängnis enthalten Zeugnisse für den Gedanken der Wechselseitigkeit von kaum überbietbarer Intensität. In höchster Intensität kommt die Wechselseitigkeit nicht nur zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Gott und den Menschen in dem Gedicht 'Christen und Heiden' zur Sprache:

"Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

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

Doch trotz der Eindringlichkeit dieses Gedichts zeigen die Briefe aus Tegel, daß sich in Bonhoeffers Gefängnistheologie die Gewichte von der Theologie des Daseins füreinander immer stärker hin zu einer Theologie des Daseins für andere verschoben. Wie ist das zu erklären? Sicherlich trug dazu die biographische Situation bei, in der das Dasein für andere im Verborgenen geschehen mußte und nicht auf ein Echo rechnen konnte, durch das es erst zu einem Dasein füreinander hätte werden können; sicherlich wirkte dahin auch die intensive Teilnahme am Schicksal der Verfolgten, Verspotteten, Eingesperrten und Ermordeten, vor allem der wehrlosesten Schwestern und Brüder Jesu, von denen noch ein Eintreten für andere zu erwarten nur eine Verlängerung der Erbarmungslosigkeit auf einer neuen Ebene gewesen wäre. Daß das Dasein für andere zu einer Grundformel der Gefängnistheologie wird, gewinnt aus dieser biographischen Verwurzelung eine bezwingende Evidenz.

Begründet ist diese Verschiebung aber zugleich in der Zuspitzung der christologischen Reflexion. Während Bonhoeffer in den Ethik-Manuskripten sein Verständnis der Person Jesu immer in dem Dreischritt von Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung entwickelt, tritt nun das Kreuz, manchmal sogar in scheinbarer Ausschließlichkeit, ganz ins Zentrum. Die Theologie des Daseins für andere hat ihren entscheidenden Haftpunkt am Kreuz Jesu, an der Aufopferung seines eigenen Lebens für andere, ja für alle. Daß Jesus gerade auf seinem Leidensweg besonders stark auf die Erfahrung von Gemeinschaft, also von gelingender Wechselseitigkeit angewiesen war, tritt nur selten - allerdings in besonders markanten Formulierungen - in den Blick. Bonhoeffer zitiert Jesu Frage an die Jünger im Garten Gethsemane - "Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?" (Mt 26,40) - und schließt daran die Beobachtung an: "Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet." Eine ähnliche, von Bonhoeffer nicht zitierte Umkehrung des Erwartbaren findet sich auch in dem lukanischen Bericht über Jesu letztes Passamahl mit den Jüngern, das Jesus mit den Worten einleitet: "Mich hat herzlich verlangt, dies Passalam mit euch zu essen, ehe ich leide" (Lk 22,15). Andere Beispiele lassen sich hinzufügen, die zeigen, wie stark der Gedanke der Wechselseitigkeit das neutestamentliche Verständnis der Person Jesu prägt. An Jesu Einheit mit dem Vater ließe sich denken, von der beispielsweise das Johannesevangelium so eindrücklich spricht; die Wechselseitigkeit zwischen Vater und Sohn erscheint hier als Voraussetzung des Daseins für andere. Zu erinnern ist aber auch an die Tatsache, daß Jesus in seinem irdischen Wirken nicht nur als einer

geschildert wird, der sich für andere aufopfert, sondern uns auch als der begegnet, der empfängt, der sich an Essen und Trinken freut und die Verwöhnung mit kostbaren Salben nicht zurückweist. Bei Bonhoeffer treten solche Gesichtspunkte in den Hintergrund; denn bei ihm liegt die Begründung für die Theologie des Daseins für andere in der Konzentration auf das Kreuz.

Aus dieser Zuspitzung erklärt sich ein Teil der Faszination, die von Bonhoeffers Gefängnistheologie ausgeht, ebenso wie ein Teil der Befremdung, die sie auslöst. Faszination und Befremdung wiederholen sich im Blick auf das Kirchenverständnis. Viele sind vom Modell einer 'Kirche für andere' angezogen und abgestoßen zugleich: angezogen von der Eindeutigkeit, in der die Sozialgestalt einer solchen Kirche sich abheben würde von der Gesellschaft, die sie umgibt; abgestoßen aber von der - von manchen als gesetzlich empfundenen - Überforderung, die ein solches Kirchenbild ausstrahlt. Eine Pfarrvikarin beschreibt ihre ambivalenten Gefühle gegenüber Bonhoeffers Forderung, die Kirche solle auf eigenen Besitz verzichten und Pfarrerinnen und Pfarrer sollten von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, so: "Einerseits bin ich der Meinung, daß ich nach einer langen und hochwertigen Ausbildung und in einem arbeitsintensiven Beruf eine sichere und gut bezahlte Position 'verdienne'. Andererseits sehe ich die Nachteile, die sich aus dem 'Beamtenstatus' ergeben." Sie liegen darin, daß Pfarrerinnen und Pfarrer sich in Lebensstil, Erfahrungswelt und Sprache von der Mehrheit der Gemeindeglieder entfernen. Besonders deutlich wird in dieser Stellungnahme Widerspruch gegenüber der Vorbildfunktion angemeldet, die bei Bonhoeffer sicherlich nicht ausschließlich Pfarrerinnen und Pfarrer, diese aber ohne Zweifel auch meint. Dem wird entgegengehalten, daß auch für Pfarrerinnen und Pfarrer gilt, daß sie 'gerecht und Sünder zugleich' sind. Der menschlichen Leistung wird zu viel zugetraut; die Differenz zwischen Christus als dem primären und den Menschen als sekundären Subjekten der Kirche wird nicht ausreichend beachtet. Die Hoffnung auf die Gegenwart des Geistes tritt zu stark in den Hintergrund.

Doch damit bin ich schon beim dritten Schritt dieser kritischen Revision angelangt.

3. Die institutionellen Bedingungen kirchlicher Existenz

Trotz aller Bemühungen - mehr als anderswo in den evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR - komme ich zu dem Resultat: In der institutionellen Gestalt der Kirche hat sich Bonhoeffers Vision nirgendwo durchgesetzt. Keinen Ort könnte ich nennen, an dem seine Überlegungen direkt in die dauerhafte Gestaltung eines institutionellen Kirchenkörpers umgesetzt worden wären. Dafür ist die Kirche als Institution zu stark in die Bedingungen verflochten, die sich aus ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Situation ergeben. Das galt in der alten Bundesrepublik und es galt in der ehemaligen DDR. Es wäre naiv anzunehmen, es gelte für das vereinigte Deutschland nicht. In der Gestaltung der Kirche als Institution kann es nicht darum gehen, sich aus den gesellschaftlichen Handlungsbedingungen herauszulösen. Es kommt vielmehr auf die Kriterien an, unter denen die Auswahl aus den gesellschaftlich verfügbaren Gestaltungsformen getroffen wird. Folgt man Bonhoeffer, so läßt sich die entscheidende Frage leicht formulieren. Sie heißt: Läßt die institutionelle Gestalt der Kirche dem menschlichen Vorbild - das aus der Nachfolge Jesu erwächst - noch Raum? Fragt man so, dann lassen sich auch die Gefahren deutlich benennen, denen unsere Kirchen in besonderem Maß ausgesetzt sind. Die Diktatur des Geldes, die Professionalisierung allen kirchlichen Handelns, das Gefälle zur Pastoren- und Pastorinnenkirche, die Abschleifung des inhaltlichen Profils sind die Hauptgefahren, vor denen wir heute stehen.

Nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt das Wort der Kirche nach Bonhoeffers Auffassung Nachdruck und Kraft. Junge Pfarrerinnen und Pfarrer schreckt diese Aussage genauso wie die Vorstellung von einer Kirche, die allen Besitz auf einmal den Armen gibt und danach überhaupt niemandem mehr helfen kann. Auch die Vorstellung vom Vorbild ist durch die Einseitigkeit gefährdet, in der wir üblicherweise davon reden. Auch der Begriff des Vorbildes muß theologisch von der Wechselseitigkeit gelingenden Lebens her gedacht werden. Die christliche Gemeinde erscheint in dieser Perspektive als eine Gemeinschaft, in der Menschen einander wechselseitig zum Vorbild werden. Von diesem Anspruch sind auch Pfarrerinnen und Pfarrer nicht ausgenommen. Der Einwand, dadurch seien sie überfordert, verliert seine Grundlage, wenn ihre Vorbildfunktion eingebunden wird in das Bild einer Gemeinde, in der Menschen einander wechselseitig ermutigen, indem sie einander zum Vorbild werden. Vor allem dadurch werden Menschen einander zu Vorbildern, daß sie sich einan-

der zuwenden und die Treue halten, daß sie zueinander stehen, auch über Enttäuschungen hinweg. Wo sich das vollzieht, da geschieht Kirche.

Die institutionellen Gestaltungsformen der Kirche stehen im Dienst dieses Geschehens. Im gelingenden Fall ermöglichen sie dieses Geschehen, eröffnen ihm neue Wege und tragen zu seiner Lebendigkeit bei. Im mißlingenden Fall stehen sie diesem Geschehen im Weg, behindern und lähmen es. Ersetzen aber können Institutionen das Geschehen nie, in dem Menschen einander zu Vorbildern werden. Von einer Überschätzung der Institutionen sollte sich evangelisches Kirchenverständnis genauso freihalten wie von ihrer geringschätzigen Verachtung.

III. Zwölf Thesen zur Zukunft der Kirche

1. Folgen wir Bonhoeffer, dann besteht der Dienst für die Zukunft der Kirche in dreierlei: daß wir beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Der Dienst für die Zukunft der Kirche besteht zugleich darin, daß wir immer wieder zur eigenen Gegenwart aufbrechen und sie in der Vorläufigkeit wahrnehmen, in der sie sich von Gottes Zeit unterscheidet. Der Aufbruch zur eigenen Gegenwart war der Kirche schon immer aufgegeben. Er hat heute besondere Dringlichkeit. Wir leben inmitten von geschichtlichen Umbrüchen, deren Verarbeitung uns als Kirche weithin noch bevorsteht. Wandel des Ost-West-Verhältnisses, Verschärfung des Nord-Süd-Gegensatzes, deutsche Einigung bei fortdauernden Berührungstabus, wirtschaftliche Rezession, Angst vor den Fremden, ökologische Überlebensgefahr sind Stichworte dafür.

2. Der Wind bläst den Kirchen derzeit ins Gesicht: Sie müssen sich mit wachsenden Austrittszahlen auseinandersetzen, mit der Absage an überlieferte Kirchlichkeit, mit Kritik durch die Medien. Christliche Identität bildet sich heute nur noch inmitten einer Mehrzahl von Lebensformen und Glaubensüberzeugungen. Diese Pluralität bestimmt die Wirklichkeit, in der wir versuchen, Kirche zu sein.

3. In jedem Gegenwind steckt auch ein Aufwind. Wir werden darauf aufmerksam, daß christliche Impulse Eingang in die Strukturen unserer Gesellschaft gefunden haben; die Möglichkeiten zu kirchlichem Zeugnis und Dienst sind nach wie vor erstaunlich; die Erfahrung ökumenischer Gemeinschaft gibt, allen Widerständen zum Trotz, dem christlichen

Glauben unerwartete Lebendigkeit; das Warten vieler Menschen auf Trost und ihre Suche nach tragfähigen Lebensformen sind manchmal beschämend.

4. Deshalb bleibt es verheißungsvoll, das Evangelium in immer wieder neu zu suchender Sprache den Menschen verständlich zu machen und selbst aus gewonnenen Einsichten Konsequenzen zu ziehen. Auch inmitten von Schüben der Entkirchlichung gilt: Die Kirche, die von der Gegenwart Jesu Christi bestimmt wird, ist eine Gemeinschaft, in der die Hoffnung stärker ist als die Angst.

5. Das Stichwort 'Volkskirche' führt im Nachdenken über den zukünftigen Weg unserer Kirche nicht sehr viel weiter. Damit wird an ein Modell des 19. Jahrhunderts erinnert, das weder durch die gesellschaftliche Wirklichkeit noch durch theologisches Nachdenken gedeckt ist. Es bezeichnet ein wichtiges Stück unserer Herkunft, aber nicht unsere Zukunft.

6. Die Vorstellung von einer 'Minderheitskirche' führt ebenfalls nicht sehr viel weiter. Wenn sie verwendet wird, liegt oft eine Verwechslung zwischen empirischen Gegebenheiten und theologischen Zielvorstellungen zu Grunde. Die evangelische Kirche ist vielerorts eine Minderheit. Doch das ist eine Ausgangsbedingung ihres Handelns, nicht eine Zielvorstellung.

7. Zielüberlegungen finden ihre beste Grundlage in elementaren Einsichten der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Aufgabe der Kirche ist es, als Gemeinde von Schwestern und Brüdern ihre Bindung an Jesus, den Christus, öffentlich erkennbar zu machen. Sie ist zum Zeugnis von der freien Gnade Gottes, zum Lob der göttlichen Güte und zum Dienst an Gottes Schöpfung - in ihrer Mitte an den Menschen - berufen.

8. Für eine christliche Lebensform an der Wende zum nächsten Jahrhundert können unter anderem folgende Einsichten wichtig werden:

- * Wir verstehen das Menschsein als Geschenk und Verheißung; deshalb sehen wir in jeder einzelnen menschlichen Person - in jeder anderen wie in uns selbst - ein unersetzliches Geheimnis.
- * Wir danken Gott für die Schöpfung und für unser eigenes Leben in ihrer Mitte; deshalb sind wir zur Verantwortung für die Zukunft des Lebens bereit.
- * Wir sehen in allen Menschen Ebenbilder Gottes; besonders wenden wir uns denen zu, die unter Ausgrenzung und Entbehrung zu leiden haben.

* Der Geist der Versöhnung prägt unsere Weise, die Konflikte um uns her wahrzunehmen; um dieses Geistes willen treten wir für den Vorrang gewaltfreien Handelns ein und wehren einem Geist, der das Heil in militärischen Interventionen sucht. Aber wir finden uns mit Konflikten nicht ab, sondern sind um Frieden in Gerechtigkeit bemüht.

9. Eine Kirche, die sich so versteht, ist eine offene und öffentliche Kirche. Das fängt schlicht und handfest an: Die Öffnung evangelischer Kirchen während der ganzen Woche, öffentliches Sprechen über Kircheneintritte (statt nur über Austritte), die Klarheit kirchlichen Redens und Handelns, die demokratische Fairness kirchlicher Entscheidungsprozesse und die profilierte Teilnahme am Zeitgespräch gehören dazu.

10. Gerade dort, wo der christliche Glaube eine lange Tradition hat, wird die Zukunftsfähigkeit der Kirche nicht zuletzt daran hängen, ob es ihr gelingt, Menschen aus nichtchristlichem Milieu für ein Leben als Christen und für die Mitgliedschaft in der Kirche zu gewinnen. Seelsorge und Verkündigung, Diakonie und Bildungsangebote haben in der Gemeinde ihren Ort, reichen aber über deren Grenzen hinaus.

11. Das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft war im Westen lange durch die 'Partnerschaft zwischen Staat und Kirche', im Osten durch Staatsferne, häufig verbunden mit faktischer Zusammenarbeit, bestimmt. Beide Modelle haben sich überlebt; neue Akzente sind nötig. Die Suchrichtung bezeichne ich mit der Formel 'Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten'. Die öffentliche Kirche muß selbstbewußte Eigenständigkeit nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber der Wirtschaft, den Medien und anderen gesellschaftlichen Kräften entwickeln und bewahren. Der Kern ihrer Eigenständigkeit liegt darin, daß sie aus Gnade lebt und deshalb auf Erbarmen verpflichtet ist.

12. Wer sein Leben in dieser Richtung gestalten will, ist auf Gemeinschaft angewiesen. Nötig ist die Verbindung mit anderen, die in ähnlicher Richtung suchen und sich durch Gegenwind nicht entmutigen lassen. Die Kirche kann so für viele zu einer Ermutigungsgemeinschaft werden, zu einer 'Lerngemeinschaft für Zivilcourage'. Diese Zivilcourage ist ein Abglanz des Mutes, der in Gottes Zeit, auf die wir warten, herrschen wird.

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. Wolfgang Huber (FEST), Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg