

Was heißt heute «Nachfolge Jesu»?

Annäherung an Dietrich Bonhoeffers Leben und
Werk

JOHANNES ZACHHUBER

Für Menschen, die die Welt aus dem Elfenbeinturm der Universität heraus betrachten, ist es nahe liegend anzunehmen, dass alle wichtigen geistesgeschichtlichen Impulse von Menschen ausgehen, die selbst Teil dieses Milieus sind. Aber wenn es auch nahe liegend sein mag, so ist es doch zweifellos nicht richtig. Es mag ein verständliches Vorurteil sein, es bleibt ein Vorurteil. Was wäre das 19. Jahrhundert ohne Kierkegaard und Nietzsche, was wäre das 20. Jahrhundert ohne Hans Urs von Balthasar und—eben auch Dietrich Bonhoeffer? Alle diese Personen haben dies gemeinsam, dass sie wohl einen akademischen Hintergrund haben, dass sie in ihrem Leben die universitäre Welt mehr oder weniger intensiv gestreift und aus ihr Anregungen bezogen haben, dass ihr Weg sie jedoch an einem bestimmten Punkt aus dieser Welt heraus führte und dass ihr wichtigstes Schaffen aus dieser Entwicklung resultiert.

Dieser Tatsache kommt mehr als anekdotische Bedeutung zu. Denn für die schriftlichen Hinterlassenschaften, die Texte dieser Personen, von denen ihre stärksten Impulse ausgegangen sind, ist es offenbar nicht unerheblich, dass sie „mitten im Leben“ entstanden und nicht Ausfluss der routinierten Schreibtischarbeit von Professoren sind. Und zwar zumindest in zweierlei Hinsicht. Zum einen—und das ist vielleicht die mehr oberflächliche, gleichwohl nicht unwichtige Beobachtung –, weil Entstehungsart und Entstehungskontext bei der Interpretation berücksichtigt werden müssen.

Jede Schrift hat ein Genre, dem sie angehört, und wenn man dies nicht beachtet, verfehlt man ihren Aussagegehalt.

Zum anderen aber auch deshalb, weil doch hinter einem Werk immer eine Person steht, von deren Lebensweg man annehmen muss, dass er nicht völlig zufällig erfolgt ist. Ein Werk ist immer auch Spiegel der Person, und diese wird durch ihr Leben als Ganzes konstituiert. Nun gilt die Aufforderung, Leben und Werk nicht voneinander zu trennen natürlich im Grunde immer (trotz den postmodernen Unkenrufen vom Tod des Autors), sie gilt aber umso mehr, je stärker das individuelle Leben mit den besonderen Zeitereignissen verknüpft ist.

Im Fall Bonhoeffers liegt das nun auf der Hand. Schon Eberhard Bethge, sein Schwager und der wohl wichtigste Popularisierer und Interpret Bonhoeffers während vieler Jahrzehnte, hat dessen Bedeutung auf die Formel gebracht, die einmalige Faszination Bonhoeffers beruhe auf der besonderen Einheit von Leben und Werk. Das scheint auf der einen Seite eine beinahe banale Feststellung zu sein: wer will ernsthaft bezweifeln, dass das ungeheure Interesse, das weltweit an Bonhoeffer, seinen Schriften und seinem Denken besteht, unmittelbar mit dem in bewundernswerter Konsequenz gegangenen Weg zu tun hat, dem er bis zum Ende gefolgt ist? Und doch steckt in dieser Beobachtung, mit der ich mich—im Sinne des mir vorgegebenen Themas—versuche Bonhoeffer anzunähern, mehr als eine Banalität. Denn für jeden Versuch, Bonhoeffer zu verstehen, zumal ihn in seiner Bedeutung für uns zu verstehen (und darum muss es ja am Ende gehen), muss es doch darauf ankommen, wie wir ihn in seinem ganz individuellen, ganz spezifischen Mit- und Ineinander von theoretischer Reflexion und praktischer Aktion verstehen. Wie kann uns das gelingen? Ich will im Folgenden vorschlagen, Bonhoeffer von seinem Konzept von Nachfolge her zu verstehen. Ich will dabei zeigen, dass und wie er mit diesem Konzept das für jegliche Theologie schlechthin grundlegende Thema des Verhältnisses des Glaubens zum gesamten Leben in einer bestimmten Weise behandelt und zwar so, dass die unmittelbare Verklammerung von Theologie und Leben die gewissermaßen logische

Folge seiner Behandlung jenes Themas ist. Bonhoeffer ordnet sich so ein in eine theologische Geschichte, die in immer neuen Anläufen versucht hat, jenem Thema gerecht zu werden. Wir gewinnen so schließlich auch eine Perspektive für die Frage, was er für uns heute bedeuten kann. Aber zunächst zu Bonhoeffer selbst!

Seit langem wird unter den Bonhoefferforschern ein erbitterter Streit über die Frage ausgetragen, ob man Bonhoeffers Werk als ein einheitliches betrachten soll oder ob man dessen Brüche, die Unvollendetheit und das Fragmenthafte in den Vordergrund rücken sollte. Nur jemand, der sich Bonhoeffers Situation und sein dadurch ja immer mitgeprägtes Denken überhaupt nicht vor Augen führt, könnte auf den Gedanken kommen, Brüche und Diskontinuitäten zu leugnen oder gering zu achten. Ebenso abwegig jedoch ist es, die Frage nach der Einheitlichkeit des Werkes mit Hinweis auf solche Diskontinuitäten abzuweisen. In Wahrheit handelt es sich hier bei jedem Menschen um zwei Seiten einer Medaille; diese sind naturgemäß besonders stark ausgeprägt, wo Denken nicht in den stillen Mauern des Elfenbeinturms, sondern ‚out there‘ sich vollzieht. Generell stellt sich doch die Frage nach dem inneren Zusammenhang nur umso dringlicher, je deutlicher die jeweils verschiedenen Argumentations- und Diskussionskontexte zu jeweils unterschiedlichen und scheinbar sogar widersprüchlichen Artikulationen führen.

Was nun Bonhoeffer betrifft, so scheint mir die Frage, die ihn von seinen frühesten Veröffentlichungen bis zu den letzten bekannten Fragmenten und Aufzeichnungen aus der Haft umgetrieben hat, die gewesen zu sein, in welcher Weise die Theologie den glaubenden Menschen, den Christen, zu denken hat, so dass gewissermaßen aus dem Gedanken das Tun, die Praxis, schließlich hervorgeht. Bonhoeffer geht selbstverständlich davon aus, dass das Tätigwerden, die Bestimmung des gesamten Lebens zum Glauben dazu gehört, ja, dass von christlichem Glauben nicht gesprochen werden kann, wo er nicht genau dazu führt. Aber daraus ergibt sich für die Theologie, die diesen Glauben reflektiert, eine besonders zugespitzte Aufgabe: Wie erfassen wir das Phänomen des Glaubens in einer Weise, die

seiner Verwobenheit mit dem gesamten Leben gerecht wird? Wie verhindern wir, dass die Thematisierung dogmatischer Fragen in einen ewigen Kreislauf hineinführt, aber nicht wieder zurück zum christlichen Leben? Bonhoeffer nimmt mit diesem Anliegen ein Thema auf, das die Theologie lange vor ihm beschäftigt hat. Gleichzeitig ist deutlich, dass eine präzise und kompromisslose Artikulation dieser Frage denjenigen, der über sie nachdenkt, selbst zu einer bestimmten Praxis, einem bestimmten Handeln in Übereinstimmung mit seinen Gedanken führen muss. Die Theorie wäre einfach falsch, würde sie nicht bei dem, der sie hat, zu praktischen Konsequenzen führen. Wenn es uns also gelingt diesen Gedankengang an einigen von Bonhoeffers Äußerungen aufzuweisen, dann hätten wir gleichzeitig einen (vorläufigen) Schlüssel zum Verständnis der Einheit von Person und Werk, die für ihn und seine Wirkung so charakteristisch ist.

Im letzten Kapitel seines Buchs *Nachfolge* schreibt Bonhoeffer über das «Bild Christi». Er beginnt damit, dass er, auf der Grundlage eines Zitats aus dem Römerbrief (8,29; die ganze Schrift gewinnt ihr besonderes Gepräge durch die Schriftnähe ihrer Argumentation), folgende Feststellung trifft:

Es ist die unfasslich große Verheißung, die denen gegeben ist, die die vom Ruf in die Nachfolge Jesu Christi getroffen wurden, dass sie Jesus Christus gleich werden sollen. Das ist die letzte Bestimmung des Jüngers, dass er werden soll «wie Christus». Das Bild Jesu Christi, das der Nachfolgende immer vor Augen hat, vor dem ihm alle anderen Bilder entschwenden, dringt in ihn ein, erfüllt ihn, gestaltet ihn um, dass der Jünger dem Meister ähnlich, ja gleich wird. (DBW 4, 297).

Zu diesen Worten wäre viel zu sagen; ich möchte zunächst einzig auf die Formulierung hinweisen: «gestaltet ihn um». Sie drücken nämlich in ganz prägnanter, kurzer Form Bonhoeffers grundsätzliche Überzeugung aus, dass der christliche Glaube nur dann wirklich ist, wenn er genau diesen Effekt auf den Menschen hat, wenn er präzise dazu führt, dass dessen Leben insgesamt «umgestaltet» wird. In diesem einen Wort liegt alles Wichtige beschlossen, gleichzeitig folgen aus ihm zentrale Schwierigkeiten,

die Bonhoeffer sein Leben lang beschäftigt haben—und nicht nur ihn. Was genau bedeutet diese «Umgestaltung»? Was ist ihr Ziel, was ihr Ursprung? Warum ist sie möglich? Wer ist wie daran beteiligt? Wie hängt sie mit dem Glauben zusammen und zu welchen praktischen Konsequenzen führt sie? Lassen Sie uns einige Präzisierungen anbringen, die hier weiterführen. Die erste Präzisierung betrifft das Ziel, das Woraufhin dieser Veränderung. Bonhoeffer sieht ganz klar, dass gerade das die Bedeutung Jesu ist. Dem zitierten Passus geht es ja gerade darum, das Ziel des christlichen Glaubens als eine Angleichung an Jesus zu beschreiben. Aber was heißt das genauer? Was ist dieses Bild Christi, dem wir angeglichen werden sollen?

Bonhoeffer gibt an dieser Stelle drei Hinweise; genau genommen ist es ein Hinweis, der mit zwei weiteren Bemerkungen präzisiert wird. Zum einen verweist er, wie schon Paulus, auf die Verbindung von Christus und Adam. Christus ist Adam wie er hätte sein sollen, aber nicht war. Christus ist also das Ebenbild Gottes, als das der Mensch geschaffen war, das er freilich aus eigener Entscheidung verwarf. Für uns heißt das: werden wir Christus gleich, werden wir so, wie wir als Menschen von Gott ursprünglich beabsichtigt waren. Wir werden zu wahren Menschen, so wie Jesus wahrer Mensch war. Aber was ist ein wahrer Mensch und wie unterscheidet er sich von dem Menschen, mit dem wir es normalerweise zu tun haben?

An dieser Stelle muss ich etwas weiter ausholen. Ich komme danach zu den zwei weiteren Erklärungen zurück, die Bonhoeffer zum «Bild Christi» gibt. In Bonhoeffers frühen Arbeiten, denjenigen, die er noch am deutlichsten im Gewand der akademischen Theologie verfasst hat, steht für ihn genau diese Frage im Zentrum. Was ist der Mensch nach christlichem Verständnis? Wie verstehen wir den Menschen richtig, so dass wir die Differenz in den Blick bekommen, die zwischen dem Menschen wie er ist und dem, wie er sein soll besteht? Es wird schnell deutlich, dass Bonhoeffer Personen (das gilt letztlich von Menschen wie auch von Gott) im Grundsatz als wollende Wesen, als Wesen mit einem Willen versteht. Es ist dieser Wille, genauer: die Ausrichtung dieses Willens, die bestimmt,

wie es mit dem Menschen im Tiefsten steht. Prinzipiell sind zwei Richtungen möglich: entweder auf Gott hin oder von ihm weg, auf sich selbst hin. Dieser Gedanke hat eine lange Geschichte. Er ist ursprünglich von Augustin formuliert worden und hat dann für Luther (der ihn mit den Augen des spätmittelalterlichen Nominalismus gelesen hat) eine große Rolle gespielt. Bonhoeffers Sicht, die er mit zahlreichen theologischen Zeitgenossen teilt, beruht nun wiederum auf einer Lutherlektüre durch die Brille Friedrich Nietzsches. Das heißt konkret, dass die Trennung von Wille und Vernunft radikalisiert ist und der Primat des Willens für die Gesamtausrichtung der Person in den Vordergrund gerückt wird. Das heißt gleichzeitig, dass jedes Verständnis von Individualität, das in diesem Rahmen denkbar wäre, ein Konzept radikalen individualistischen Atomismus wäre. Wir werden gleich sehen, warum das wichtig ist.

Diese Sicht auf den Menschen hat unmittelbare und radikale Konsequenzen für die Möglichkeiten, unter denen er sich ändern kann. Und darum, das dürfen wir nicht vergessen, geht es ja im Grunde die ganze Zeit. Wie kann der Mensch umgewandelt werden? Jegliche Überlegung, die darauf baut, man könne sich dem Menschen mit Überlegung oder Überredung nähern, scheitert, wenn der Mensch im Tiefsten von einer irrationalen Macht bestimmt ist. Jeder Versuch, ihn durch Erziehung zu bessern, scheitert ebenso. Nicht zuletzt scheitert natürlich jeder Gedanke daran, dass der Mensch tief in sich Einsicht in das Gute und Richtige hat und es nur darum gehen müsste, ihn zu motivieren, dieser Einsicht zu folgen. Der Gott, der davon spricht, ein guter Mensch in seinem dunklen Drange sei sich des rechten Weges wohl bewusst, hat Bonhoeffers Schriften offenbar nicht gelesen.

Nein, es gibt nur einen Weg, wie hier etwas geschehen kann, und das ist durch Konfrontation mit einem anderen Willen. Wer hat einen anderen Willen? Nun, offenbar eine andere Person. Die Begegnung mit einer anderen Person ist die einzige Möglichkeit, einen Menschen irgendwie entscheidend zu beeinflussen, weil er durch die Konfrontation mit einer externen Willenssphäre der Grenzen seines eigenen Willens und so seiner

eigenen Person sich bewusst wird. Dieser Wille ist freilich zunächst einmal ebenso irrational wie der eigene. Die Begegnung der beiden ist demzufolge keineswegs von freundlicher Art. Und das ist auch genau in der Absicht Bonhoeffers. Er steht zunächst einmal der Ansicht Hobbes' von einem Kampf aller gegen alle (die ja aus eben demselben voluntaristischen Personbegriff entwickelt ist) gar nicht so fern. Für ihn ist der eigentliche Gegner der Idealismus, der seit Kant versucht habe, dies Problem durch einen die Menschen verbindenden Geistbegriff zu lösen. Für Bonhoeffer muss die Lösung anders lauten. Sie lautet: durch die Begegnung mit dem Willen Gottes wird unser (viel schwächerer) Wille in einer Weise überwältigt, die zu dessen vollkommener Umwandlung führt. In seiner Doktorarbeit *Sanctorum Communio* schreibt er:

Für christliche Philosophie entsteht menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie. (DBW 1, 29)

Überwältigung: wir dürfen dies geradezu brutale Element dieser Theologie nicht ignorieren oder vernachlässigen. Es ist für das, was Bonhoeffer uns sagen will, ganz zentral. Es steht zweifellos im Hintergrund seiner Konzeption von Nachfolge, von der wir ausgegangen waren.

Wir kehren zu dem Ausgangspunkt unserer Abschweifung zurück. Wir hatten gesehen: der Mensch soll Christus angeglichen werden und das heißt primär: wahrer Mensch werden. Wir haben jetzt den notwendigen Differenzbegriff. Der Mensch, der wie Adam Gott widersprach, seinen Willen im Widerspruch zu Gott ausrichtete, soll zu einem Menschen werden, dessen Wille mit dem Gottes übereinstimmt. Es kommt also alles auf eine Umwandlung des Willens an, auf eine Umwandlung eines per definitionem irrationalen Vermögens, das nicht durch irgendeine geistigen, intellektuellen oder moralischen Kräfte beeinflusst werden kann. Und weil das so ist, deshalb ist der Rahmen, der Ausgangspunkt von Bonhoeffers Nachfolgekonzeption gänzlich schroff, auf Überwältigung ausgerichtet. Bonhoeffer argumentiert—gestützt auf biblisches Zeugnis –, dass Nachfolge in den Evangelien nichts anderes sei als Ruf und

gehorsame Antwort. Die Antwort wird gegeben, wie Bonhoeffer ausdrücklich bemerkt, als gehorsames Tun: «Der Ruf ergeht, und ohne jede weitere Vermittlung folgt die gehorsame Tat des Gerufenen» (alles DBW 4, 45). Warum erfolgt sie so unvermittelt? Weil der Ruf der Ruf Jesu ist. Jesus ruft mit unabweisbarer, Gehorsam heischender Autorität, weil er der Sohn Gottes ist. Weil—so könnten wir den Gedanken weiterführen—hier der Wille Gottes den Willen des Menschen überwältigt.

Und weil es hier um eine Umwandlung des menschlichen Willens geht, deshalb ist ihr Resultat nicht einfach eine neue Einstellung zur Welt, ein veränderter Glaube. Der Welt wird nicht neuer, anderer Sinn zugewiesen. Der Ruf Christi führt zur Tat, zur Tat der Nachfolge. Bonhoeffer beansprucht also, auf diese Weise tatsächlich zeigen zu können, wie Glauben und Handeln zusammenhängen. Glauben wurde und wird oft nach demselben Schema konzipiert: Gott spricht, der Mensch antwortet. Der Glaube ist dann—wenn man diesem Schema folgt—eine menschliche Reaktion auf die Anrede der Offenbarung. Ich lasse einmal dahingestellt, ob das ein sinnvolles Glaubensverständnis ist. Wichtig ist hier folgendes: Bonhoeffer zeichnet sein Konzept von Nachfolge in exakt dieselbe Struktur ein. Nachfolge ist gehorsame Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes. Und wie jene Glaubenstheorien betonen, dass der Ruf letztlich die Antwort vorweg bestimmt, so gilt auch für Bonhoeffer, dass derjenige, an den der Ruf zur Nachfolge ergeht, eigentlich, streng genommen nicht anders kann als ihm Folge zu leisten angesichts der Übermacht des ihm begegnenden göttlichen Willens—sowenig sich gleichzeitig daran ändert, dass wir wirklich gefordert sind, den Weg der Nachfolge zu gehen.

Was aber bedeutet diese Umwandlung nun konkret? Hier können wir wieder an den eingangs zitierten Text anknüpfen. Die Angleichung an das Bild Christi war dort als die große Verheißung bezeichnet worden, die für den gilt, an den der Ruf in die Nachfolge ergeht. Der Ruf in die Nachfolge mag zunächst in den Kategorien von Befehl und Gehorsam formuliert werden, am Ende ist er etwas davon sehr verschiedenes. Am Anfang mag

das Verhältnis von Christus und Jünger nicht frei von Brutalität sein, am Ende ist es ganz anders. Der Grund dafür liegt in dem, wer Christus ist und in dem, wozu der Christ gemacht werden soll. Wir erinnern uns—es geht um die Umwandlung des Willens. Der neue Wille, den Menschen haben sollen, ist aber nun gerade nicht der Eigenwille, der mit dem anderer Menschen und mit dem göttlichen Willen permanent in Konflikt und Widerspruch steht. Es ist von sich weg, auf Andere gerichteter Wille, ein Wille der zur Verbindung der Menschen untereinander und mit Gott führt. Diesen Willen verkörpert Christus zunächst selbst, ihn gewinnen Christen, wenn sie in die Nachfolge gerufen werden. Es ist der Geist der Selbstlosigkeit, ja der «Selbstverleugnung», den Jesus als wichtigen Aspekt der Nachfolge selbst fordert (vgl. Mt. 16,24: «Wenn einer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst ...»). Deshalb ist Nachfolge für Bonhoeffer unlösbar verbunden mit dem Kreuz. Derjenige, der Jesus nachfolgen will, soll (wie es an derselben Stelle heißt) sein Kreuz auf sich nehmen. Das ist ganz wörtlich zu verstehen. Das Leiden und Sterben, ja das Verworfensein Jesu ist kein Unfall seiner Sendung, sondern deren integraler Bestandteil. Denn gerade da zeigt sich am klarsten die Konsequenz, die Differenz zum adamischen Menschen. Nicht nur der Ruf in die Nachfolge ist ein Ruf, der Leiden und Verworfenheit mit sich bringen kann, das Ziel der Nachfolge, «wie Christus» zu werden, beinhaltet ebenfalls das Kreuz.

Das ist Bonhoeffers erste Erklärung seiner These, Gleichgestaltigkeit mit Christus bedeute zum wahren Menschen zu werden. Die Neuschöpfung der menschlichen Natur in Christus schließt ausdrücklich und pointiert seinen Tod am Kreuz, überhaupt seine Erniedrigung und seine Verwerfung mit ein: «der in Armut Geborene, der Zöllner und Sünder Freund und Tischgenosse, der am Kreuz von Gott und Menschen Verworfenen und Verlassenen—das ist Gott in Menschengestalt, das ist der Mensch als das neue Ebenbild Gottes» (300).

Dabei geht es allerdings nicht um ein Leiden um jeden Preis, um ein Stolz aufs Martyrium oder irgendetwas derartiges, sondern es geht darum, dass

der auf diese Weise veränderte Mensch in ein verändertes Verhältnis zu anderen eintritt. Der willensbestimmte Mensch, der sich von Gott abwendet, will, was für ihn selbst gut und richtig ist. Der neue Mensch will, was für andere gut ist. Er ist so gemeinschaftsfähig in einem qualifizierten Sinn. Er ist nicht nur fähig mit anderen zusammen zu leben (das muss jeder ohnehin), er ist fähig, mit anderen Gemeinschaft zu halten, ohne fürchten zu müssen, in einer solchen Gemeinschaft sein Ich zu verlieren.

Man würde Bonhoeffers Nachdenken über die Bedeutung Christi und die verwandelnde Bedeutung des Glaubens verzerren, würde man nicht beachten, würde man auch nur unterschätzen, wie zentral der Gedanke der Gemeinschaft für ihn ist. In seiner Dissertation, *Sanctorum Communio*, geht es ihm geradezu darum zu zeigen, dass Individuum, Gemeinschaft und Gott wechselseitig aufeinander bezogene Begriffe sind. In der *Nachfolge* greift er das biblische Wort von der Kirche als dem Leib Christi auf um die besondere Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen, die durch Jesus überhaupt erst möglich geworden ist. Indem Christen diese Art von Gemeinschaft bilden, folgen sie Jesus nach, setzen sein Werk fort, sind in diesem Sinn er selbst, sein Leib. Der neue Mensch, schreibt Bonhoeffer, ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde (233)! Und an einer anderen Stelle: «Es ist gewiss, es gibt keine Gemeinschaft mit Jesus Christus, es sei denn als Gemeinschaft mit seinem Leib, in dem wir allein angenommen sind, in dem allein unser Heil liegt» (230).

Dieser Gedanke der Gemeinschaft des Leibes Christi ist nun allerdings nicht primär institutionell gedacht. Bonhoeffer sagt das ausdrücklich. Vielmehr geht es um eine Ausrichtung am anderen, um die Bereitschaft und die Fähigkeit, das eigene Handeln an dem, was der andere nötig hat, auszurichten. Es ist wichtig, das zu sehen, will man verstehen, dass die späten Äußerungen Bonhoeffers über die «Kirche für andere», über die «Arkandisziplin» und die Zukunft eines «religionslosen Christentums» sich zu den hier vorgetragenen Einsichten nicht im Sinne einer Antithese verhält, wie sie z.B. in der Formel «von der Kirche zur Welt» (H. Müller) zum Ausdruck kommt. Ohne die Schärfe dessen zu verwässern, was

Bonhoeffer selbst als ein radikales Neudenken angesichts einer völlig veränderten Situation angesehen hat, können wir doch—im Rahmen dessen, was ein solcher Vortrag möglich macht—leicht sehen, dass Bonhoeffer dort versuchte, die Grundanliegen, die ihn sein Leben lang bewegt hatten, weiter zu entwickeln—nicht sich vollkommen von ihnen zu distanzieren.

Die Umwandlung des Menschen durch den Ruf Jesu in die Nachfolge bedeutet also zunächst einmal die Angleichung an den leidenden, den verworfenen Jesus. Sie führt zur Offenheit für andere in einem radikalen Sinn und mit all den Konsequenzen, zu denen das führen kann. Sie führt zur Gemeinschaftsfähigkeit und vollzieht sich in der Gemeinschaft, die nichts anderes ist als Jesus, wie er uns heute begegnet.

Erst durch diese Form der Gleichgestaltung mit Jesus hindurch verwirklicht sich eine zweite Form, die nun allerdings aber auch nicht unterschlagen werden darf. Das ist die Gestalt des Verklärten und Auferstandenen Christus. So wie das Kreuz ein unverzichtbarer Teil des Lebens Jesu, nicht jedoch dessen abschließender Teil ist, so ist die Verworfenheit und das Leiden der Christen Teil der Nachfolge, nicht jedoch deren Ziel und Ende:

Wie das Bild des Gekreuzigten, so wird auch das Bild des Auferstandenen die umgestalten, die es sehen. Wer Christus schaut, der wird in sein Bild hineingezogen, seiner Gestalt gleichgemacht, ja, er wird zum Spiegel des göttlichen Bildes. Schon auf dieser Erde wird sich in uns die Herrlichkeit Jesu Christi widerspiegeln. Aus der Todesgestalt des Gekreuzigten, in der wir leben, in Not und Kreuz, wird schon die Klarheit und das Leben des Auferstandenen hervorleuchten ... (302).

Ganz am Ende seiner Abhandlung kommt Bonhoeffer so auf das zu sprechen, was traditionelle Ethiken der Nachfolge oder der *imitatio*, der Nachahmung, an den Anfang gestellt haben: die Angleichung des Christen an die in Christus sich zeigende göttliche Herrlichkeit. Ganz am Schluss führt er Eph. 5,1 an: «So seid nun Gottes Nachahmer als die lieben Kinder.» Bonhoeffer weicht hier offenbar bewusst vom Luthertext ab. Luther hatte «Nachfolger» übersetzt, nachdem diese Erwähnung von

Nachahmung Jahrhunderte lang für die Theologie bedeutsam gewesen war. Indem Bonhoeffer den griechischen Text wörtlicher wiedergibt, macht er deutlich, dass ihm die zwischen beiden Formulierungen liegende Differenz wohl bewusst ist. Die Nachahmung der sich in Christus zeigenden göttlichen Herrlichkeit ist Teil der Verheißung. Sie steht freilich erst am Ende eines langen Weges der Nachfolge, der ganz anders beginnen muss: Mit dem Ruf in die Nachfolge durch den, der freiwillig und von sich aus den Menschen gleich wurde, um sie sich gleich zu machen.

Ich erinnere an dieser Stelle noch einmal an unsere Ausgangsfrage. Sie lautete: welches Anliegen bewegte Bonhoeffer in seinem Leben und seinem theologischen Denken? Wie können wir die Einheit beider in den Blick bekommen, ohne die eine oder die andere Dimension zu verkürzen? Wir können jetzt eine zumindest vorläufige Antwort geben. Sie lautet: Bonhoeffer richtet in seinem Denken sein Augenmerk konsistent auf ein Verständnis von Glauben und Theologie, das den Übergang zur Praxis schon in sich trägt. Ich will an dieser Stelle nur kurz darauf hinweisen, dass es sich bei dieser Frage auch um eine alte philosophische und theologische Frage handelt. Schon Aristoteles unterschied zwei Arten von denkendem Erkennen. Das eine zielt auf Wissen; es bleibt also bei sich. Sein Ziel ist Schau, griechisch *theoria*—deshalb heißt dies das theoretische Erkennen. Daneben gibt es jedoch eine andere Art, die aus sich selbst heraus führt. Bei dieser Art liegt das Ziel der Erkenntnis in der Handlung. Die Erkenntnis ist nur dann vollkommen, wenn eine Handlung aus ihr resultiert. Handlung heißt griechisch *praxis*—und so nennt Aristoteles dieses Erkennen praktisch. Es ist vor allem für die Ethik maßgebend. Wenn ein ethischer Satz wahr ist, leitet er—so meint jedenfalls Aristoteles—unmittelbar über in ein Tun.

Seit Theologen Aristoteles kennen, haben sie darum gestritten, ob Theologie theoretische oder praktische Wissenschaft ist, ob also in ihr die eine oder die andere Art des Erkennens dominiert. Sagt man: sie ist Theorie, dann meint man, ihr Ziel sei die Gotteserkenntnis. Aber

zahlreiche Theologen—im Mittelalter vor allem Franziskaner, denen sich dann praktisch die gesamte lutherische Tradition anschloss—votierten für ein Verständnis der Theologie als einer praktischen Disziplin, die also am Ende gewissermaßen aus sich heraus ins Tun mündet.

Ich will hier nun nicht mehr Einheitlichkeit suggerieren als tatsächlich da ist, denn man kann unter der «Praxis», in die die Theologie mündet natürlich sehr verschiedene Dinge verstehen. Auch wäre es wohl waghalsig zu behaupten, dass alle die, die dieser Ansicht waren, die Nötigung gesehen hätten, ihr eigenes Leben zum Exempel dessen zu machen, was sie lehrten. Mit diesen Einschränkungen scheint es mir jedoch wichtig zu sehen, dass Bonhoeffers Reflexion sich in diese Bemühungen einordnet. Insbesondere deshalb, weil es natürlich eine weitere Tradition gibt, in die er sich nach meinem Eindruck viel weniger oder gar nicht einordnet. Damit meine ich die Zahl derjenigen, die die Praxis gegen die Theorie ausspielen. Es dürfte deutlich geworden sein, dass das überhaupt nicht Bonhoeffers Ansicht ist. Er findet sich vielmehr selbst auf der Nahtstelle zwischen beiden Bereichen und denkt darüber nach, wie sie zusammenhängen und ineinander übergehen können, ohne dass die eine oder die andere Seite das völlige Nachsehen haben müsste.

Bonhoeffer sieht dabei genau, dass er sich theologisch wie politisch dauernd zwischen alle Stühle setzt. Meint seine eindringliche Aufforderung zur Nachfolge, dass der Glaube nicht ausreicht—wendet er sich also gegen die Einsichten der Reformation? Bonhoeffer wettert wohl gegen die «billige Gnade»—und doch zeigt sein Einsetzen bei dem Ruf zur Nachfolge, dass er ganz und gar nicht meint, der Mensch könne von sich aus Schritte zu Gott hin unternehmen. Ist die letzte Botschaft, die wir von ihm haben die Aufforderung, den Säkularen ein Säkularer zu sein—oder votiert er für einen Rückzug in ein fast monastisch anmutendes Gemeinschaftsleben? Ist sein politisches Vermächtnis bei den Linken aufgehoben, für die seine Aussagen von Kirche für andere und seine Beteiligung am aktiven Widerstand die Richtung auf eine politische Kirche an der Seite der Schwachen indizieren—oder ist er nicht doch ein

Konservativer, der in den Kategorien von Befehl und Gehorsam denkt und Obrigkeit von «oben» ableitet?

Wir sehen—er setzt sich nicht nur zwischen die Stühle, Bonhoeffer ist auch von Widersprüchen und Ambivalenzen nicht frei. Wir sollten freilich an diesem Punkt ins Gedächtnis zurückrufen, was eingangs über den „Sitz im Leben“ seiner Äußerungen gesagt wurde. Er hat eben nicht in langen Jahren am Schreibtisch eine kirchliche Dogmatik verfasst, bei deren langwieriger Niederschrift er höchstmögliche Rücksicht auf Konsistenz und Kohärenz nehmen konnte. Seine Schriften sind direkte Zeugnisse seines Lebens. Ihre Ambivalenz und Widersprüchlichkeit spiegelt insofern das wider, was Leben nun einmal ausmacht—Entwicklungen, neue Einsichten, Brüche, Unklarheiten, aber auch: Kreativität und Authentizität.

Diese Tatsache hat dazu geführt, dass Bonhoeffer mit Leichtigkeit der weltweit am besten bekannte und am meisten gelesene deutsche Theologe des 20. Jh. geworden ist. Man muss nicht Prophet sein um zu sagen, dass das im 21. Jh. nicht grundsätzlich anders sein wird. Publikationen der letzten Jahre machen überdeutlich, dass das Interesse an der besonderen Mischung von Person und Werk bei Bonhoeffer einen fast unbegrenzten Markt nähren.

Schwieriger scheint mir die Frage, was Bonhoeffer als Theologe für das 21. Jh. bedeuten wird. Teile seines Denkens scheinen zu stark den Prämissen der 20er Jahre verhaftet zu sein um von den Verschleißerscheinungen der Theologie dieser Epoche verschont zu bleiben. Andere Teile sind vielleicht einfach zu ungeschlossen, provisorisch und elliptisch formuliert, um theologisches Nachdenken dauerhaft zu beschäftigen. Die Frage freilich, wie Theologie und christliche Praxis zusammenhängen, hat heute sicherlich nicht geringere Aktualität als in den 30er oder 40er Jahren— auch wenn sie unter gänzlich anderen Bedingungen artikuliert wird. Unsere Gegenwart mag nicht die von Bonhoeffer vorausgesehene religionslose Zeit sein, dass sie in vieler Hinsicht anders ist als die traditionelle Situation von Kirche und Christen, dass sie

nichtsdestoweniger Christen vor die Herausforderung stellt, ihren Glauben adäquat in ihr umzusetzen und dass das—schließlich—eine für die Theologie schlechthin zentrale Aufgabe darstellt—das alles müssen wir uns von Bonhoeffer weiterhin sagen lassen.