

## BONHOEFFER UND UNSERE ZEIT

— Die Überwindung der Religiosität bei Bonhoeffer —

Shu SHIBATA (柴田 秀)

### Vorrede

Bonhoeffer stellt in "Widerstand und Ergebung" jene äußerst wichtigen theologischen Fragen, die nicht nur Christen, sondern überhaupt alle modernen Menschen nicht vermeiden können, weil sie heute in einer Zeit der sehr großen Krise leben (1). Dieser Aufsatz ist ein Versuch, auf diese Fragen Bonhoeffers (2) mit der Immanuel-Theologie Takizawas (3) zu antworten, die in Japan wohl die bedeutendste und eigenständigste Theologie ist. Aber dieser Versuch ist keineswegs ein neugieriger Versuch. Denn Bonhoeffer hatte m. E. in seinen Gefängnisbriefen eine feste Intuition ganz desselben Urfaktum—Immanuels, wie es den Kern der Theologie Takizawas darstellt. (4)

### 1 Die Zeiterkenntnis Bonhoeffers

#### 1.1 Unsere Zeit als "Religionslosigkeit"

"Es ist aber unsere Erfahrung geworden, daß wir nicht einmal für den kommenden Tag zu planen vermögen, daß das Aufgebaute über Nacht zerstört wird und unser Leben im Unterschied zu dem unserer Eltern gestaltlos oder doch fragmentarisch geworden ist." (S. 149) (5)

Hier zeigt sich die Zeiterkenntnis Bonhoeffers schlechthin. Er hat allerdings in der Hitlerzeit gelebt. Aber die Hitlerzeit ist eine "Kurzkarte" (ein verkleinertes Bild) unserer Zeit als Nihilismus (6). In unserer Zeit ist die Ordnung der Werte völlig zerstört. Also besteht in ihr keine Antwort auf das "Warum" und das Ziel des menschlichen Lebens. Wir als moderne Menschen können das Zukünftige nicht mehr erhoffen und "planen". Alles ist unklar und zweideutig. Wir können nicht mehr deutlich die Wahrheit und die Lüge, das Gute und das Böse, das Normale und das Abnorme etc. unterscheiden. Die Zusammenhanglosigkeit und die Diskontinuität sind die Grundzüge unserer Zeit. "Unser Leben" ist "im Unterschied zu dem unserer Eltern gestaltlos oder doch fragmentarisch geworden." Kurz: Unsere Zeit ist die Zeit der Flucht vor Gott (7).

Wie oben gesagt, war Bonhoeffer sich dieser Krise unserer Zeit durchaus bewußt. Und diese Krise bedeutete dabei auch gleichzeitig die des Christentums. Die bisherige Auslegung der Hauptbegriffe des Christentums — z. B. "Versöhnung", "Erlösung", "Kreuz" und "Auferstehung" (S. 152) — hat heute ihre Gültigkeit völlig verloren. Also versucht er aufs Neue, diese Begriffe zu hinterfragen. "Aber auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen." (S. 152) Er hat bereits geahnt, daß die Antwort auf diese Probleme "etwas ganz Neues und Umwälzendes" (S. 152) ist. Es ist nämlich etwas, durch das "sich die Welt verändert und erneuert". (S. 153) Und es will von "einer neuen Sprache, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend," (S. 153) ausgesagt werden. Aber was bedeutet dies?

"Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.

Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte — seien es theologische oder fromme Worte — sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und daß heißt eben die Zeit

der Religion überhaupt." (S. 132)

"... ohne Religion, d. h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.?" (S. 133)

Unsere Zeit ist die der Krise, der universalen Krise, d. h. die Zeit der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Krise. Als solche ist unsere Zeit die der Krise der Religion überhaupt, wie Bonhoeffer es auch sagt. Deshalb geschieht die Frage Bonhoeffers notwendig: "Was ist das Christentum oder auch wer ist Christus heute für uns eigentlich?" Wir wollen nachher anhand der Immanuel-Theologie Takizawas auf diese Frage antworten. Auf jeden Fall ist unsere Zeit also die der "Religionslosigkeit" (S. 136). Mit anderen Worten wird sie einerseits als Verlust der "Innerlichkeit" und andererseits als Verlust der sogenannten "Hinterwelt", d. h. der "metaphysischen Welt" bezeichnet.

Wenn Bonhoeffer auf die "Innerlichkeit" zu sprechen kommt (s. S. 132), so scheint es mir, daß er dabei an Schleiermacher und den Pietismus denkt. Aber auch Kierkegaard betont beispielsweise bei dem Glauben des Menschen die Innerlichkeit, d. h. der Glaube bedeutet bei ihm die subjektiv-existentielle Innerlichkeit als Gewißheit. Der Mensch kann nämlich den Glauben nur erhalten, indem er sich in der Vertiefung des Bewußtseins ernsthaft für die Wahrheit entscheidet.

Aber Kierkegaard selbst begreift Gott nicht als metaphysischen und abstrakten Gott, sondern mit Recht als konkreten Gott—Immanuel, der meiner Meinung nach der wahre Gott ist. Dies beweisen die Anfangssätze von "Die Krankheit zum Tode": "Der Mensch ist der Geist. Was aber ist der Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, daß das Verhältnis zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis." (8)

Trotzdem kann er nicht vermeiden die Innerlichkeit zu betonen, insofern er noch auf dem Standpunkt des Anthropologismus als Mensch des 19. Jahrhunderts steht.

Es ist Nietzsche, der die Hinterweltlichkeit des Christentums radikal verwirft. Er behauptet, daß unsere Zeit des Verlusts der Hinterwelt eben die Zeit des

Nihilismus ist. Sein Wort: "Gott ist tot" beinhaltet dies. Dennoch lebt Gott immer noch. Ein metaphysischer Gott als Hinterwelt ist gewiß tot. Nietzsche hat den Tod dieses metaphysischen Gottes für den Tod des wahren Gottes, d. h. Gott-Immanuels, gehalten. Das war sein entscheidender Fehler. Um dies zu verstehen, muß man die Säkularisierung und den Säkularismus unterscheiden (9). Die Säkularisierung bedeutet den notwendigen Prozeß der Geschichte; d. h. der Prozeß der Geschichte bis heute war der Prozeß, der die metaphysische Welt Schritt für Schritt verneint hat. Durch diesen Prozeß der Säkularisierung hat der Mensch sich allmählich der Welt Immanuels genähert. Sie bedeutet also die Welt, in der das Reich Gottes und unsere Welt sich untrennbar verbinden (10). Im Unterschied zu dieser Säkularisierung bedeutet der Säkularismus eine Ideologie, die nur unsere Welt für die einzige Welt hält und sie von dem Reich Gottes trennt. Unsere Zeit ist die Zeit, in der man im Prozeß der Säkularisierung auf den Säkularismus verfallen ist. Die Religionslosigkeit unserer Zeit bezieht sich im negativen Sinne auf diesen Säkularismus (11).

Im übrigen faßt M. Picard die moderne Welt als Welt von Wortgeräusch und Atomisierung auf (12). Als solche ist die moderne Welt die Welt der Flucht vor Gott. In dieser Welt verändert sich auch das Wort zu einem bloßen Wortgeräusch, während es bisher das Wesen der Sache ausgedrückt hat. Unsere Zeit ist auch die der Krise des Wortes, wie Bonhoeffer es andeutet (13).

Die Welt, die die Metaphysik bisher als die echte Welt gebaut hat, war sozusagen die äußere "Hinterwelt", d. h. sie war die "Hinterwelt" außerhalb dieser Welt. Aber es gibt noch eine "Hinterwelt". Sie ist sozusagen die innere "Hinterwelt", d. h. sie ist die "Hinterwelt" innerhalb des Menschen. Sie wird auch "Innerlichkeit" genannt. "Man meint, das Wesen des Menschen bestehe in seinen innersten, intimsten Hintergründen, und das nennt man dann seine 'Innerlichkeit'." (S. 173) Aber diese zwei "Hinterwelten" sind beide falsch. Ebensowenig wie die metaphysische Welt besteht, in der die Menschen ihre Erlösung erhoffen können, besteht die Innerlichkeit, in die sie sich einschließen können. Gott existiert weder in der äußeren "Hinterwelt" noch in einer inneren "Hinterwelt".

Der Mensch existiert immer als ganzer Mensch. Die Trennung von Äußerem und Innerem besteht in ihm nicht. "Der Mensch

lebt ebensosehr von 'außen' nach 'innen' wie von 'innen' nach 'außen'." (S. 174) Seine innere Tat wird nämlich als seine äußere Tat ausgedrückt, und seine äußere Tat beeinflusst seine innere Tat. Z. B. der Glaube als Innerlichkeit des Menschen drückt sich als Tat der Liebe in der äußeren Welt aus, und diese beeinflusst umgekehrt jenen. Wenn man trotzdem die Innerlichkeit nur abstrakt auffaßt und nur sie im Unterschied zur Äußerlichkeit betont, baut man notwendig die äußere Hinterwelt, denn ein Mensch hat den Willen zur Macht in sich selbst und versucht, seine Grenze damit weiter hinauszuschieben, indem er Gott als Arbeitshypothese verwendet. Kurz gesagt ist die Innerlichkeit des Menschen eben Wille zur Macht an sich (14). Dieser Wille versucht, seine Grenze immer zu übertreten (15). Also können wir diesen Fehler nur vermeiden, indem wir den Menschen wahrhaft und konkret in seinem echten Grenzpunkt begreifen (16).

Wir wollen unter einem anderen Gesichtspunkt das sehen, was wir soeben gesagt haben. Die Menschen, die in der Hinterwelt gelebt haben, haben an dem "religiösen Apriorie" (S. 132) festgehalten. Umgekehrt gesagt, hat dieses "religiöse Apriorie" der Menschen die Hinterwelt hervorgebracht. Aber sie wurde im Prozeß der Säkularisierung nach und nach vernichtet. Also ist unsere Zeit die der "Religionslosigkeit". Und "unserem ganzen bisherigen 'Christentum' wird das Fundament entzogen." (S. 133) Denn "unsere gesamte 1900 jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem 'religiösen Apriorie' der Menschen auf." (S. 132) Daher müssen wir heute das Christentum wieder von Grund auf neu auslegen.

## 1.2 Unsere Zeit als "Mündigkeit"

Von Plato bis Kant hat die Geschichte der bisherigen Metaphysik immer wieder diese Welt und die echte Welt abstrakt getrennt und

versucht, von dieser jene zu begründen. Diese Denkweise der Metaphysik hat sich tief auf die Denkweise des Christentums bezogen, die das Diesseits und das Jenseits streng unterscheidet und dieses für positiver als jenes gehalten hat. Die Denkweise des Christentums ist nämlich an sich äußerst metaphysisch. Deshalb hat Nietzsche das Christentum als Behauptung der Hinterwelt stark kritisiert und verworfen. Man kann in unserer Zeit keine solche metaphysische Denkweise mehr empfangen. In diesem Sinne ist unsere Zeit die mündig gewordene Zeit. Und zugleich ist auch der Gott des traditionellen Christentums heute völlig ohnmächtig geworden (17). Er ist heute nur die Arbeitshypothese, die auf die sogenannten letzten Fragen – Tod und Schuld – die Antwort gibt.

Die Zeit der Metaphysik ist vorüber, wie soeben gesagt. Die Welt ist völlig mündig geworden. Wer ist Gott heute in dieser mündig gewordenen Welt?

“Die etwa im 13. Jahrhundert beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‘Arbeitshypothese: Gott’. ... der mündig gewordenen Welt ...” (S. 158/159)

Bonhoeffer hat also die moderne Welt als “die mündig gewordene Welt” begriffen. Er sagt, daß die Menschen heute in allen Gebieten nicht mehr “Gott” brauchen. Das ist einerseits sicher richtig. In unserer Zeit ist “Gott” schon tot, wie Nietzsche es so gesagt hat. Dennoch ist das das Problem, was dieser “Gott” bedeutet. “Gott” als “Arbeitshypothese: Gott” ist gewiß tot. Die Menschen brauchen nicht mehr diesen “Gott”; noch genauer gesagt wagen sie es sich einem solchen “Gott” zu versagen, obwohl sie in der Welt ohne Gott starke Angst haben. Denn sie wissen, daß “Gott” als Arbeitshypothese, d. h. als metaphysischer Gott, in unserer Zeit nicht mehr seine Gültigkeit hat. Sie suchen aber in Wirklichkeit unbewußt den wahren Gott (18).

Die Mündigkeit in der modernen Welt entstand im notwendigen Prozeß der Säkularisierung. Mit anderen Worten ist der Prozeß der Säkularisierung nichts anderes als der Prozeß der Entwicklung zur Mündigkeit der Welt. "Durch diese Entwicklung wird mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt." (S. 178) Und zwar macht diese Entwicklung "den Blick für den Gott der Bibel frei." (S. 178) Sie bedeutet nämlich das Nahen zum Urfaktum—Immanuel, Gott mit uns, Gott mit der Welt, d. h. Christus. Also ist sie eben die "Inanspruchnahme ... durch Jesus Christus" (S. 170) selbst. Deshalb ist es eindeutig, daß "es eine große Entwicklung ist, die zur Autonomie der Welt führt" (S. 176).

Wir müssen darum heute die Mündigkeit der Welt nicht negativ, sondern vielmehr positiv begreifen. Das Weglassen Gottes als Arbeitshypothese in allen Gebieten, d. h. in moralischen, politischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Gebieten gehört zur "intellektuellen Redlichkeit" (S. 177) des modernen Menschen. Trotzdem, von der anderen Seite gesehen, ist es, als ob auch der wahre Gott nicht mehr in dieser modernen Welt existieren würde. In Wirklichkeit vermissen die Menschen heute im Zeitalter des Säkularismus den wahren Gott, nämlich Christus. Viele Gläubige sind traurig darüber und versuchen, zum Prinzip des Mittelalters (19) zurückzukehren. Aber das ist nicht richtig. Es bedeutet, daß sie ihre intellektuelle Redlichkeit opfern. Nein, nur indem sie ihre intellektuelle Redlichkeit erhalten und über das Verhältnis zwischen "Christus und der mündig gewordenen Welt" (S. 160) ganz radikal nachdenken, können die modernen Menschen die Gnade Gottes empfangen, ihn richtig erkennen und also "letzte Redlichkeit", d. h. "Buße" (S. 177), verwirklichen.

Nochmal wiederholt, ist die mündig gewordene Welt nichts anderes als die gottlose Welt. Aber wir dürfen nicht versuchen, diese Gottlosigkeit der Welt irgendwie wieder religiös zu verdecken. Wir müssen und dürfen ganz in dieser Welt bleiben; denn Gott

verläßt nicht diese Welt, auch wenn wir Menschen Gott verlassen. In Wahrheit wirkt Gott jetzt noch mit dem Zorn und der Liebe in dieser Welt. Da wir die Freiheit als Gnade Gottes mißbrauchen, schlägt er uns mit dem Zorn. Der Zorn Gottes ist dennoch unmittelbar eins mit seiner Liebe (20). Mit anderen Worten ist die zerstörte Situation oder die Katastrophe unserer Zeit die Folge des Zorns Gottes, aber zugleich wirkt die Liebe Gottes als Gnade in dieser Welt, damit wir wieder zum Reich Gottes zurückkehren können. Das große Evangelium Gottes ist von Ewigkeit zu Ewigkeit in jeder Zeit präsent. Das folgende Wort Bonhoeffers deutet an, daß er sich dessen bewußt war: "Deutlicher als in anderen Zeiten erkennen wir, daß die Welt in den zornigen und gnädigen Händen Gottes ist." (S. 149)

Gott-Immanuel lebt und wirkt immer und überall. Auch die gottlose, moderne Zeit als die mündig gewordene Zeit ist dabei keine Ausnahme. Dieser Gott führt uns jetzt noch leidend zu sich. Deshalb müssen wir nicht außerhalb dieser Welt, sondern mitten in dieser Welt am Leiden Gottes teilnehmen (21). "Das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben macht den Christen." (S. 180) Jedenfalls ist das folgende Wort Bonhoeffers heute äußerst sinnvoll: "Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt." (S. 181) Aber "hier wird wohl die 'weltliche Interpretation' einzusetzen haben." (S. 178)

"Da ging aber die Begegnung mit Jesus der Erkenntnis der Sünde voran." (S. 170) Die Menschen können durch die Begegnung mit Jesus ihre Sünden erkennen und davon emanzipiert werden; nicht umgekehrt; nämlich das Erwachen von sich selbst als Sünder ermöglicht nicht die Begegnung mit Jesus. Trotzdem ist es eben das, was die Führer des Christentums in der mündig gewordenen Welt machen. Sie verkündigen nicht das Evangelium, sondern verfolgen die Gesunden in die sogenannte "Grenzsituation" und versuchen, sie ihre Sünde bekennen zu lassen. Das ist wirklich nicht biblisch. (Vgl. S. 169/170)

## 2 Die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe

“... daß nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. ... bei Euch wird es (das Denken) ganz im Dienste des Tuns stehen.” (S. 150)

Hier zeigt sich deutlich, daß Bonhoeffer das metaphysische Denken überwindet. Nämlich war der Gedanke oder das Denken (res cogitans) die Kategorie der Metaphysik; d. h. seit Descartes war der Gedanke auch im deutschen Idealismus die primäre Realität. Dieser Gedanke, der vom existentiellen Leben getrennt wird, verhielt sich als reiner Geist zu einem metaphysischen Gott, der ganz zur geistigen Welt gehört. Dagegen ist das Handeln die Kategorie der Existenz. Im Handeln verbinden sich der Gedanke und das Leben. Daher verantwortet der Mensch hier Gott nicht denkend, sondern “handelnd”, d. h. als Einheit von Gedanke und Leben. Dieser Gott ist darum kein einfach metaphysischer Gott mehr.

Also vollzieht Bonhoeffer, der das metaphysische Denken so überwunden hat, die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe, denn ihre religiöse Interpretation beruht deutlich auf dem metaphysischen Denken und beschädigt darum die Tatsache.

Wir müssen hier zuerst die nichtreligiöse Interpretation Bonhoeffers mit der sogenannten “Entmythologisierung” Bultmanns vergleichen und ihr Recht bestätigen. Die “Entmythologisierung” Bultmanns versucht, ohne die prinzipielle Theorie aufgrund der Intuition des Urfaktum—Immanuels begreifen zu können (22), nur historisch-wissenschaftlich sozusagen von der Seite der Immanenz die mythologischen Charaktere des Neuen Testaments abzutun. Sie ist die Interpretation der Bibel aus dem Anthropologismus. Dagegen scheint es mir, daß Bonhoeffer diese Intuition

des Urfaktum—Immanuels hatte. Seine nichtreligiöse Interpretation der theologischen Begriffe versucht, aufgrund dieser Intuition sozusagen von der Seite der Transzendenz die Bibel aufs neue wieder auszulegen. Deswegen sagt er dies: "Diese Mythologie (Auferstehung etc.) ist die Sache selbst! — aber daß diese Begriffe nun in einer Weise interpretiert werden müssen, die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens voraussetzt." (S. 162) Seine nichtreligiöse Interpretation ist nichts anderes als die Interpretation der Bibel aus dem neuen Gotteszentrismus, wie wir ihn nachher erklären.

Die nichtreligiöse Interpretation Bonhoeffers ist aufgrund der Intuition des Urfaktum—Immanuels, d. h. des Urgrunds des Evangeliums, vollzogen, wie wir soeben gesagt haben. Diese nichtreligiöse Interpretation läßt daher "die Mündigkeit der Welt" (S. 163) wirklich besser verstehen, "als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium." (S. 163) Denn "die Mündigkeit der Welt" ist einerseits die Emanzipation von der Abhängigkeit gegenüber einem metaphysischen Gott und zugleich andererseits der Verlust von sich selbst, indem sie das Evangelium vermißt.

Wir wollen diesen Punkt noch weiter betrachten.

"Wenn man von Gott 'nichtreligiös' sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt." (S. 181)

Die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe verdeckt nicht die Gottlosigkeit in der mündig gewordenen Welt heute. Die Gottlosigkeit in der Welt wird dadurch vielmehr gerade aufgedeckt. Auf diese Weise versucht die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe, den wahren Gott wieder zu entdecken. Auf jeden Fall ist hier deutlich, daß Bonhoeffer jede bisherige Gottesevorstellung als falsch ansieht. Eben deshalb wagt er es, die theo-

logischen Begriffe in dieser mündig gewordenen Welt nichtreligiös zu interpretieren. Er versucht, Gott in der gottlosen Welt zu finden (23). Die Gottlosigkeit in der Welt drückt das Wesen Gottes in der Welt paradox aus. Es ist die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe, die dieses Paradox ganz deutlich macht. "Die mündige Welt ist gottlosen und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt." (S. 181)

### 3 Der neue Gotteszentrismus bei Bonhoeffer und die Immanuel-Theologie K. Takizawas

#### 3.1 Die Wiederauslegung des Christentums

"Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt." (S. 181)

Dieser Satz ist das ganze Paradox. Was will Bonhoeffer dadurch sagen? Es ist jedenfalls unsere Aufgabe hier, dieses Paradox aufzuklären. Es ist dabei eindeutig, daß "die mündige Welt gottloser als die unmündige Welt" ist; denn im Prozeß der Säkularisierung hat man nach und nach falsche Gottesvorstellungen verneint und die mündige Welt heute ist nichts anderes als die Spitze in diesem Prozeß. Deshalb ist hier das Problem, daß die mündige Welt "darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt" ist. Was bedeutet das?

Im übrigen ist "‘Erlösung’ die Mitte des Evangeliums" und zwar "das Wort, um das alles kreist." (S. 158) Trotzdem, oder vielleicht deshalb müssen wir in der heutigen Zeit als Zeit der Krise dieses Wort wieder neu auslegen, um die Krise unserer Zeit von Grund auf zu überwinden. Also fragt Bonhoeffer schlechthin: "Was ist das Christentum oder auch wer ist Christus heute für uns eigentlich?" (S. 132) Indem wir auf diese Frage Bonhoeffers

antworten, wollen wir die Bedeutung seines Wortes, das wir soeben anführten, deutlich machen.

Bonhoeffer fragt zunächst, wie wir von Gott "religionslos-weltlich" (S. 133) sprechen können, denn in der mündig gewordenen Welt heute hat die religiöse Interpretation ihre Gültigkeit völlig verloren. Das "religionslos-weltlich" bedeutet hier das "nichtmetaphysisch-nichtinnerlich". Man kann natürlich die bisherige alte Metaphysik nicht mehr bejahen, denn sie hat nur die metaphysische Welt für die echte Welt im positiven Sinne gehalten und sie von unserer Welt abstrakt getrennt. Aber die Überwelt und unsere Welt sind in Wirklichkeit untrennbar eins. Weiter gesagt, sind sie im absolut unumkehrbaren Verhältnis unmittelbar eins. Die Überwelt bedeutet hier das Reich Gottes. Das ist eben die neue Metaphysik. Sie überwindet die alte Metaphysik, denn in dieser neuen Metaphysik können die Menschen jederzeit und überall unmittelbar der lebendigen Wahrheit begegnen.

Aber wir müssen auch die Innerlichkeit des Menschen überwinden. Die Innerlichkeit des Menschen bedeutet eben den Anthropologismus, wie es bei Kierkegaard der Fall war. Im Gegensatz dazu müssen wir auf dem Standpunkt des neuen Gotteszentrismus stehen. Er hält nicht in der alten Metaphysik, sondern in der neuen Metaphysik Gott für den Ersten. Dieser Gott ist in unserer Welt absolut transzendent und immanent. Noch strenger gesagt sind dieser Gott und der Mensch oder die Welt im ursprünglich und dialektisch untrennbaren, unvermischbaren und unumkehrbaren Verhältnis unmittelbar eins, wie die Immanuel-Theologie Takizawas es behauptet. (24) Eben deshalb ist "Gott mitten in unserem Leben jenseitig." (S. 135) Das Jenseits Gottes ist nicht außerhalb dieser Welt, sondern in der Mitte dieser Welt. Also können die Menschen in diesem neuen Gotteszentrismus immer und überall nicht nur unmittelbar Gott treffen, sondern auch von Gott gerichtet werden. In diesem neuen Gotteszentrismus können "wir von Gott ohne Religion sprechen." (S. 133) Die Menschen

gehören zum Reich Gottes, indem sie zur Welt gehören oder besser umgekehrt, die Menschen gehören zur Welt, nur indem sie zum Reich Gottes gehören. Und zwar stehen alle Menschen in diesem Fall als absolutes Objekt Gottes im gleichen Horizont mit allen Geschöpfen. Deshalb können "wir ecclesia, Herausgerufene, (sein) ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige" (S. 134), unmittelbar durch das Hören der Stimme Gott-Immanuels. Also ist "Christus" als dieser Gott-Immanuel "dann nicht mehr der Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt." (S. 134)

Wir wollen dieses Problem anhand der Theologie Takizawas noch weiter untersuchen. Bonhoeffer fragt:

"Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist ... was ist dann ein religionsloses Christentum? (S. 133)

Hier stellt Bonhoeffer die wichtigen Fragen. Sie fordern die Wiederauslegung des bisherigen Christentums. Das Zentrum des bisherigen Christentums war die Kreuzestheologie. Deswegen müssen wir heute diese Kreuzestheologie aufs neue wieder auslegen. Die Kreuzestheologie behauptet, daß die Menschen nur durch den gekreuzigten Jesus dem ewigen Gott begegnen können. Ewiger Gott ist hinter Jesus der Geschichte absolut transzendent. Der Kontakt zwischen Gott und den Menschen wird nur durch Jesus von Nazareth ermöglicht. Dieser Jesus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Aber das ist der absolute Widerspruch. Die Menschen sind endlich und zeitlich, während Gott unendlich und ewig ist. Daher muß man das Verhältnis der beiden im absoluten Widerspruch erklären. Das ist die Aufgabe der Christologie. Trotzdem löst die bisherige Christologie dieses Problem nicht. Also bleibt das Verhältnis zwischen Jesus im Fleisch und ewigem Gott zweideutig übrig. Mit anderen Worten neigte ewiger Gott

dazu, bei dem bisherigen Christentum die Hinterwelt zu werden, weil Gott sich als ewiger Gott hinter Jesus von Nazareth verbirgt (25). Also ist "die Religion ein Gewand des Christentums." Um auf diese Frage Bonhoeffers zu antworten, muß die Christologie ihr eigenes Problem durchaus erklären.

Nach der Theologie Takizawas ist Christus als Gott-Immanuel, der jederzeit und überall in der Mitte dieser Welt ewig lebt und wirkt, "der Herr auch der Religionslosen." "Religionslose Christen" hören mitten in dieser Welt die Stimme des ewigen Gottes durch alle Geschöpfe. "Ein religionsloses Christentum" glaubt an Gott-Immanuel als Grund der Inkarnation. Die Inkarnation begründet das Urfaktum-Immanuel nicht, wie K. Barth es so sagt (26). Also glaubt es an einen ewigen transzendenten Gott, der zur Welt absolut gehört. Dieser Gott-Immanuel begründet auch das Kreuz Jesu Christi, nicht umgekehrt. Schlechthin gesagt, ist es das Christentum, das weder auf der Hinterwelt noch auf der Innerlichkeit des Menschen beruht.

Wir dürfen heute die Bibel weder metaphysisch noch individualistisch interpretieren. Mit anderen Worten bedeutet es, daß einerseits Gott in der Bibel weder metaphysischer Gott, d. h. Gott als Hinterwelt, noch einfach transzendenter Gott, der von dieser Welt getrennt wird, ist und man andererseits die Bibel nicht als eine individualistische Heilslehre interpretieren darf. Also steht Bonhoeffer auf dem Standpunkt des neuen Gotteszentrismus, wie wir es bereits gesagt haben. Er sagt: "Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt ... geht es doch." (S. 137) Er verneint das Jenseits, das von dieser Welt getrennt wird. (27) Aber er bejaht auch nicht einfach diese Welt. Er bejaht nicht den Säkularismus. Nach meiner Meinung behauptet er hier, daß das Reich Gottes und diese Welt im ursprünglich und dialektisch untrennbaren, un-

vermischbaren und unumkehrbaren Verhältnis unmittelbar eins sind, wie die Immanuel-Theologie Takizawas es so behauptet. Es scheint mir zumindest, daß er das Verhältnis von diesen beiden Dingen in dieser Richtung denkt. Deshalb fragt er: "Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? ... daß Gott allein gerecht sei." (S. 136/137) (28)

Darum lebt Christus nicht irgendwo im Jenseits, sondern in uns, d. h. in mir in dieser Welt. Aber es ist nicht Christus, der ich bin. Im Gegensatz dazu bin ich es, der Christus ist. Diese Ordnung kann nicht umgekehrt werden. Und als solcher ist Christus unvermischbar und unmittelbar eins mit mir. Dieser "Christus in uns schafft den Menschen." (S. 180) Also ruft er immer und überall zu unserem ursprünglich freiheitlichen Leben, wie wir es nachher noch näher sagen.

Das Christentum hat bisher einen metaphysischen Charakter gehabt, wie bereits gesagt. Mit andern Worten sind das Diesseits und das Jenseits abstrakt getrennt worden. Man hat die Auferstehung und die Erlösung im ewigen Jenseits nach dem Tode erhofft. Insofern wurde das Diesseits für geringer als das Jenseits gehalten. Man sollte das Diesseits vermeiden und vielmehr das Jenseits erhoffen. "Das Schwergewicht fällt nun auf das Jenseits der Todesgrenze. Und eben hierin sehe ich den Fehler und die Gefahr." (S. 167) Also behauptet Bonhoeffer "die tiefe Diesseitigkeit des Christentums." (S. 183) Aber das Diesseits in diesem Fall macht diese Welt nicht allein aus. Es ist der Ort der "vollen Zucht", in dem "die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist." (S. 183) Deshalb soll man das Diesseits nicht mehr als gering ansehen. Die Menschen sollen vielmehr "auf Erden vor Gott stehen." (S. 166) Außerhalb dieser Welt besteht die Wahrheit nicht. Sie ist mit dieser Welt. Sie lebt und wirkt in der Mitte dieser Welt. Als solche sollen die Menschen die Wahrheit, d. h. Christus, erkennen. "Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierig-

keiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus ... ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden." (S. 167) Bei Bonhoeffer ist die Erlösung und die Auferstehung auf der Erde so stark betont.

Nochmal wiederholt, dürfen wir diese Welt nicht für gering halten und das sogenannte Jenseits, das von dieser Welt getrennt wird, nicht erhoffen. "Etsi deus non daretur" (S. 177) müssen wir mitten in dieser Welt unser Leben durchsetzen. Nur dadurch können wir für Gott wahrhaft redlich sein. "Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis." (S. 178) Aber wer ist dieser Gott? Er ist nicht mehr ein metaphysischer Gott. Er ist "der Gott, der mit uns ist." (S. 178) Er ist nämlich der Gott, der mit uns unmittelbar eins ist. Und zwar ist dieser Gott auch nicht ein Gott, den wir in unsere Innerlichkeit einschließen können. Er ist "der Gott, der uns verläßt." (S. 178) Der Gott, vor dem wir dauernd stehen, ist der Gott, der uns in dieser Welt ohne Gott als Arbeitshypothese leben läßt. "Vor und mit Gott leben wir ohne Gott." (S. 178)

Über diesen Gott, der mit uns ist, sagt Bonhoeffer auch dies: "Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns." (S. 178) Auf den ersten Blick ist dies ein sehr merkwürdiger Satz. Und zwar "das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet." (S. 180) Ist Gott in Wahrheit in dieser Welt das ohnmächtige und schwache Wesen? Ist er nicht allmächtig? Gewiß ist er allmächtig. Aber er gibt uns die ursprüngliche Freiheit (29) durch seine Allmacht. In dieser ganzen Freiheit müssen wir uns ohne Gott als Arbeitshypothese nur jeweils für uns selber entscheiden und wählen. Der Gott, der uns diese Freiheit gibt, überläßt uns unsere freiwillige Entscheidung. Also ist er "ohnmächtig und schwach." (30) Trotzdem führt der Gott uns richtig

ohne Beschädigung unserer Freiheit. Eben deshalb "ist er bei uns und hilft uns." Daher ist der obengenannte Satz Bonhoeffers das ganze Paradox, denn während Gott ganz ohnmächtig und schwach ist, erscheint er eben als solcher und zwar mit seiner Allmacht in dieser Welt. Gott zeigt in der Welt nicht direkt seine Allmacht, sondern durch unsere freiwillige Tat zeigt er sie. Solcher Gott ist der leidende Gott, weil wir die ursprüngliche Freiheit als Gnade Gottes immer wieder mißbrauchen und gegen Gott und uns selbst einen Aufruhr machen. Deswegen "kann nur der leidende Gott helfen." (S. 178) Und zwar "der Gott der Bibel gewinnt durch seine Ohnmacht in dieser Welt Macht und Raum." (S. 178) (31)

Im übrigen muß es das größte Leiden für die Christen sein, daß sie trotz ihres Christseins Gott nicht gehorsam sein können. Und das ist eo ipso, das Leiden Gottes, der solche Christen sieht, sich über sie erbarmt und leidet, mitzuleiden. Also "macht das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben den Christen." (S. 180) Es ist mehr so gültig in der gottlosen Welt. Und zwar ist es der wahre Glaube. Nochmal gesagt, ist eben "das Teilnehmen am Leiden Gottes in Christus" (S. 181) der Glaube. Dieser Glaube ist nicht einfach innerlich, sondern ganz existentiell, denn die Christen leiden mit ihrem ganzen Leben das Leiden Gottes mit. "Der 'Glaube' ist etwas Ganzes, ein Lebensakt." (S. 181)

Wie wir soeben gesagt haben, bedeutet das Teilnehmen am Leiden Gottes nämlich, daß man Gott absolut gehorsam ist. Deshalb ist der Glaube zugleich die Erlangung der Freiheit im Leiden. "Ob die menschliche Tat eine Sache des Glaubens ist oder nicht, entscheidet sich darin, ob der Mensch sein Leiden als eine Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit versteht oder nicht." (S. 187/188) Das heißt: der Leidende versucht, nicht nur von seinem Leiden verzweifelt zu fliehen, sondern er wird auch gezwungen, seine Augen zum Zentrum seines eigenen Lebens zu richten; also wenn er auf die Selbstbefreiung von seinem Leiden ganz verzichtet, alles "in die Hände Gottes legt" (S. 187), wie

Jesus es tat und sein Leiden litt, nur wie es ist, dann erst entsteht seine Befreiung. Das ist der Glaube. In diesem Sinne ist auch der Tod als größtes Leiden für den Menschen nicht einfach das schreckliche Leiden, sondern auch zugleich "die Krönung der menschlichen Freiheit" (S. 187) (32), wenn es richtig gelitten wird. Es ist also deutlich, daß Bonhoeffer nicht das Leiden um des Leidens willen preist (33), was Masochismus wäre. Er sieht das Leiden als kontingente (34) Sache für den Gesunden an. Auch die Passionsgeschichte Jesu der Inkarnation ist dabei keine Ausnahme. Sie war geschichtlich-immanent ganz kontingent, auch wenn sie transzendent notwendig war (35).

Wir wollen dies von einem anderen Gesichtspunkt sehen. Der Mensch darf sich nicht irgendeine Idealgestalt im Leiden vorstellen und dann versuchen, sich dieser anzunähern. Ein solcher Versuch ist bereits die Verzweiflung. (36) Denn das echte Selbst existiert und wirkt nicht außerhalb von ihm, sondern an ihm selbst. Nämlich dieses Ich und das echte Selbst, d. h. ewiger Christus, das mehr Ich selbst als Ich ist, sind unmittelbar eins. Wenn man diese Tatsache einsieht, d. h. "wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen, ... dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst. ... das ist der Glaube." (S. 183) Deshalb ist der Christ, der einen solchen Glauben hat, kein besonderer "homo religiosus" (S. 183) mehr, sondern "ein Mensch schlechthin" (S. 183), der mitten im diesseitigen Leben durchaus redlich für sich selbst, d. h. ewigen Christus, lebt. Eben das ist nichts anderes als "religionslose Christen." (S. 133)

### 3.2 Der neue Gotteszentrismus und die echte Grenze des Menschen

"Das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig

geworden.” (S. 135)

Die Theologie des neuen Gotteszentrismus erkennt durchaus eine echte Grenze des Menschen, wie die Immanuel-Theologie Takizawas eben nichts anderes als solche Theologie ist. Weder der Tod noch die Sünde ist eine echte Grenze des Menschen. Eine echte Grenze des Menschen bedeutet die absolute Objektivität des Menschen. Nämlich können die Menschen gar nicht subjektiv wirken, ohne von Gott–Immanuel oder von allen Geschöpfen, die ihn in sich selbst widerspiegeln, gewirkt zu werden. Der Tod ist auch als menschliche Sache nicht außerhalb dieses Grenzpunktes. Wenn ein Mensch diesen Grenzpunkt übertreten will, entsteht die Sünde. Ein Mensch soll keineswegs versuchen, diesen Grenzpunkt zu übertreten. Aber ein Mensch soll trotzdem durchaus versuchen, zu denken und zu verstehen, insofern es erlaubt wird.

“Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden.” (S. 156) Das heißt: Gott muß nicht in den sogenannten “Grenzsituationen”, sondern in der sogenannten “Grundsituation”, oder vielmehr als “Grund-situation” erkannt werden. Diese Grundsituation bedeutet den echten Grenzpunkt des menschlichen Lebens. Hier sind alle menschlichen Sachen einschließlich des Lebens, des Sterbens, des Leidens, des Handelns und der Sünde völlig vernichtet. Und gleichzeitig geschehen alle subjektiven Werke des Menschen von hier (37). Als solcher ist dieser Grenzpunkt der primäre Ausgangspunkt, der letzte Zweck und die wahre Urbewegungskraft jedes Menschen. Jesus von Nazareth war die Offenbarung oder das vollkommene Zeichen dieses Grenzpunktes bzw. seines echten Subjekts, d. h. Gott–Immanuels. In diesem Sinne “ist er die Mitte des Lebens.” (S. 156)

Wir wollen auf diesen Punkt noch näher eingehen. “Die Frage, wie es eine ‘natürliche’ Frömmigkeit geben kann, ist zugleich die Frage nach dem ‘unbewußten Christentum’, die mich mehr und

mehr beschäftigt." (S. 186) Das "unbewußte Christentum" bedeutet hier (38) selbstverständlich das Christentum ohne den gekreuzigten Jesus. Deshalb, wenn dieses Christentum möglich ist, müssen Jesus und Christus eindeutig unterschieden werden, wie die Theologie Takizawas es behauptet; d. h. Christus bedeutet primär ewiger Sohn Gottes des Vaters und als solcher drückt er den Willen oder den Anspruch Gottes des Vaters für alle Geschöpfe, vor allem die Menschen, aus. Also lebt und wirkt er immer und überall ewig. Dagegen ist Jesus der vollkommene Ausdruck dieses Christus als Geschöpf. Mit anderen Worten drückt er auf der Erde die völlige Liebe, Agape, aus, weil Christus nichts anderes als Agape an sich ist. (39) Eben deswegen ist "das 'Für-andere-da-sein' (d. h. Agape) Jesu die Transzendenzerfahrung!" (S.191) Also ist Jesus ein Zeichen unter allen Zeichen in der Welt und das größte Vorbild für alle Menschen. (40) Aber er ist dennoch einfacher Mensch. Wenn man Jesus und Christus so streng unterscheidet, dann erst kann auch der Mensch, der den gekreuzigten Jesus nicht kennt, trotzdem durch den unmittelbaren Ruf des ewigen Christus der Christ sein.

Der Glaube bedeutet also das Erwachen Gott—Immanuels, der im echten Grenzpunkt des Menschen immer ewig lebt und wirkt. Die Auferstehung bezieht sich auf diesen Glauben. Nämlich die Menschen, die diesen Glauben erhalten haben, erstehen jeden Augenblick vom Tod, d. h. der Sünde, auf (41). Der Tod und die Sünde sind in jenem Kontaktpunkt zwischen Gott und dem Menschen durch Gott völlig getötet. Insofern ist der Auferstehungsglaube die Lösung des Todesproblems im Gegensatz zu dem Wort Bonhoeffers (42).

Im übrigen sehen die Religiösen aber nicht diesen echten Grenzpunkt des Menschen, d. h. den gemeinsamen Horizont aller Menschen, in dem Gott und die Menschen unbedingt den Kontakt haben. Da sie unvorsichtig Gott als etwas einfach Transzendentes ansehen, vergessen sie ihren Grenzpunkt, indem sie an diesen

abstrakten Gott glauben. Also haben sie immer unbewußt den verborgenen "Egoismus" (S. 138), d. h. die verborgene Hybris oder den verborgenen Willen zur Macht. Dieses bedeutet schließlich "die selbstlose Selbstliebe" (S. 138). Nämlich der Mensch, der sein eigentliches Selbst verliert, hält dennoch an seinem uneigentlichen Selbst fest. Eben deshalb "sprechen sie von Gott, wenn menschliche Erkenntnis zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen", damit sie "aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben." (S. 134/135) Gott wird hier "als deus ex machina überflüssig." (S. 135)

Wie soeben gesagt, haben die Religiösen immer die verborgene Hybris, d. h. das Bevorzugtenbewußtsein. Der "christliche Instinkt" (S. 134) Bonhoeffers bemerkt ein solches Bevorzugtenbewußtsein der Religiösen und darum meidet er sie. Dagegen haben die Religionslosen ein solches Bevorzugtenbewußtsein nicht. Insofern stehen sie in der Nähe des gemeinsamen Horizontes aller Menschen: d. h. Gottes. Deswegen hat Bonhoeffer für sie die Sympathie und "kann ihnen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen." (S. 134)

Also ist es eindeutig, daß das wahre Einsehen der echten Grenze des Menschen für ihn äußerst relevant ist. Dann wollen wir schließlich betrachten, was das menschliche Selbst dann ist, wenn man es aus dem echten Grenzpunkt des Menschen begreift.

"Wer bin ich?" Das ist die Frage nach dem menschlichen Selbst. Alle philosophischen und theologischen Fragen werden um diese Frage gestellt, denn nach dem menschlichen Selbst fragen heißt nichts anderes als nach Gott fragen. Mit anderen Worten bedeutet die Frage: "Wer bin ich?" die Frage: "Wer ist Gott?" und, noch genauer gesagt, die Frage: "Was ist denn das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen?" Schlechthin gesagt heißt diese Frage, wie Gott sich zum Menschen verhält.

“Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?” Das Selbst, das von den Augen der anderen gesehen wird, ist nicht das echte Selbst. Andere können gewiß manchmal etwas von mir genauer als ich selbst sagen. Aber das ist nur mein oberflächliches Selbst. Der Kern des Selbst ist für die Augen der anderen verhüllt. Auf jeden Fall auch wenn andere auf die Frage nach meinem Selbst eine Antwort geben können, bin ich es, der beurteilt, ob die Antwort richtig ist oder nicht. Daher können andere auf diese Frage von mir nicht unbedingt antworten (43). Muß ich selbst dann auf die Frage antworten? Oder ist es möglich?

“Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?” Man meint gewöhnlich, daß ich von mir selbst unter allen anderen am besten weiß. Das ist in einem gewissen Sinne richtig. Aber wie besser weiß man von seiner eigenen ursprünglichen und elementaren Denkweise bzw. Anschauungsweise für sich selbst und die anderen Sachen? Es ist gewöhnlich so, daß sie tief im Bereich des Unterbewußtseins wirkt. Ich weiß von mir selbst nicht so gut wie ich selber denke. Noch weiter gesagt, wenn ich nach meinem eigenen Wesen frage, trenne ich in die zwei Wesen: Ich, der fragt und Ich, nach dem gefragt wird. Nämlich bin ich in diesem Fall nicht das eine totale existentielle Selbst. Also kann die Frage nach meinem eigenen Selbst auch von mir nicht beantwortet werden. Hier stößt sie an die absolute Wand. Ist sie eine Frage ohne Antwort? Aber wir wollen wieder zu unseren Fragen zurückkehren und dieses Problem weiter betrachten, denn wir müssen durchaus denken, insofern es erlaubt wird.

“Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer? Bin ich beides zugleich?” Diese zwei Fragen können wir gleichzeitig bejahen und verneinen. Ich heute und Ich morgen sind allerdings nicht gleich. Und zugleich sind sie auch identisch. Das ist der ganze Widerspruch. Trotzdem ist eben dieser Widerspruch das menschliche Selbst. Aber wie ist es möglich? In Wahrheit ist der Mensch nicht das Wesen, das nach sich selbst fragt, sondern nach dem von

Gott gefragt werden und das ihm verantworten soll (44). Dieser Gott ist im echten Grenzpunkt des Menschen gegenwärtig und lebt und wirkt immer wieder. Dieser Gott ist natürlich nicht einfach der Einzige, sondern die Unzahl (unendliche Zahl) eo ipso eins. Also verändert sich der Mensch, der in seinem echten Grenzpunkt diesem Gott ständig verantwortet, jeweils schaffend (45) und zugleich bleibt er stets identisch.

“Wer bin ich?” Wir können nun auf diese Frage antworten. “Ich” bedeutet das Wesen, das im ursprünglich und dialektisch untrennbaren, unvermischbaren und unumkehrbaren Verhältnis eins mit Gott ist. “Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!” (S. 179) (46)

#### Anmerkungen

- 1) Wir wollen auf diesen Punkt nachher noch näher eingehen.
- 2) Wir setzen voraus, daß Bonhoeffer auf seine eigenen Fragen nicht genau genug antwortet. Er beantwortet seine Fragen zwar, aber die Wichtigkeit der Fragen verlangt eine detailliertere Behandlung.
- 3) Prof. Katsumi Takizawa hat 1934 im Sommersemester und Wintersemester bei K. Barth Theologie studiert und dessen philosophische und theologische Fähigkeit sehr hoch eingeschätzt. Nachdem er nach Japan zurückgekehrt war, ist der Briefwechsel zwischen diesen beiden bis zum Tode von K. Barth fortgesetzt worden. Zu den Festschriften zum 50. und 70. Geburtstag von K. Barth hat K. Takizawa je einen Aufsatz beigetragen. K. Takizawa wurde nach dem Tode von K. Barth vier mal als Gastprofessor nach Deutschland eingeladen. Dabei hat er mit den berühmten deutschen Theologen und Philosophen wie Gollwitzer, Jüngel, Geyer, Moltmann, Teunissen etc. in theologischer und philosophischer Diskussion gestanden und diese in Briefwechseln fortgesetzt. Seine Tätigkeit in Deutschland bestand nach den Unterlagen von Herrn Dr. Hamer an der Universität Essen im folgenden:  
“ ... 1933 (November) bis 1935 (Oktober) besuchte Prof. K. TAKIZAWA

Deutschland und studierte hier Philosophie und Theologie an den Universitäten Berlin, Bonn und Marburg. ... Im Wintersemester 1965 und Sommersemester 1966 lehrte er als Gastprofessor an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Während dieser Zeit hielt er zahlreiche Vorträge, unter anderem in Ost-Berlin, Hamburg, Göttingen und Heidelberg. Zum Wintersemester 1974 kam er wieder nach Deutschland. Diesmal lehrte er als Gastprofessor an den Universitäten Heidelberg (WS 1974) und Essen (SS 1975). Schließlich folgte er 1977 erneut einer Einladung nach Deutschland als Gastprofessor der Universität Mainz (SS und WS 1977). Im Sommersemester 1979 hat er wieder als Gastprofessor an der Universität Essen gelehrt." Das Essener Hochschuljournal, Nr. 16/1979, schreibt von ihm: "Er (K. TAKIZAWA) beginnt Spuren zu hinterlassen in der deutschen Theologie. In einem Buch 'Reflexionen über die universale Grundfrage von Buddhismus und Christentum', das noch in diesem Jahr erscheint, hat er seinen Denkweg deutlich gemacht."

- 4) Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf "D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1978".
- 5) Vgl. S. 195: "Für viele Heutige ist der Mensch nur ein Teil der Welt der Dinge. Das liegt daran, daß ihnen das Erlebnis des Menschlichen einfach abgeht."  
S. 196: "Immer wieder in dieser turbulenten Zeit verlieren wir aus dem Auge, warum es sich eigentlich zu leben lohnt. Wir meinen, weil dieser oder jener Mensch lebt, habe es auch für uns Sinn zu leben."
- 6) Die Hitlerzeit ist keineswegs nur eine spezifische Periode in unserer Zeit. Sie drückt unsere katastrophale Zeit konzentriert aus.
- 7) Vgl. F. Nietzsche: Der Wille zur Macht, Stuttgart 1964, S. 10.  
M. Picard: Hitler in uns selbst, Erlenbach — Zürich 1946, S. 13ff.  
M. Picard: Die Flucht vor Gott, Erlenbach — Zürich und Leipzig 1935
- 8) S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1959, S. 8
- 9) Vgl. H. Cox: The secular city (Stadt ohne Gott)
- 10) Wir wollen auf diesen Punkt nachher noch näher eingehen.
- 11) Die Religionslosigkeit unserer Zeit bedeutet im positiven Sinne natürlich

die "Mündigkeit" der Welt, wie Bonhoeffer es zeigt (S. 159).

- 12) Vgl. M. Picard: Der Mensch und das Wort, Erlenbach — Zürich 1955, S. 118ff.  
ders.: Wort und Wortgeräusch, Hamburg 1953.  
ders.: Die Atomisierung der Person, Hamburg 1958.
- 13) Vgl. das oben angeführte Zitat Bonhoeffers (S. 132 u. 133)
- 14) Wir verstehen unter dem Willen zur Macht die Sünde. Das ganze Wesen des Menschen einschließlich seiner Innerlichkeit ist von der Sünde, d. h. dem Willen zur Macht beherrscht.  
Genauer gesagt, gibt es im Menschen zwei Naturen. Die erste Natur ist die des Menschen vor dem Sündenfall. Sie bedeutet Unschuld. Dagegen ist die zweite Natur die des Menschen nach dem Sündenfall. Sie bedeutet die Sünde, den Willen zur Macht. Nietzsche hat diese zweite Natur im Menschen gesehen. Insofern hatte er einerseits Recht, aber andererseits hat er die erste Natur im Menschen vergessen. Das war sein entscheidender Fehler. (Natürlich hat er den Willen zur Macht nicht nur als Natur des Menschen, sondern auch als Natur der ganzen Welt ontologisch verstanden. Aber wir sehen hier von diesem Punkt ab.)
- 15) In diesem Sinne hat auch Nietzsche seine Hinterwelt gebaut, d. h. der "Übermensch" ist ein "Mensch", der in seiner Hinterwelt, der metaphysischen Welt, wohnt.
- 16) Vgl. 3.2 Der neue Gotteszentrismus und die echte Grenze des Menschen.
- 17) Auch Bonhoeffer spricht von der Ohnmacht Gottes (S. 178), worauf wir nachher eingehen werden. Aber die Ohnmacht Gottes hat hier eine andere Bedeutung. Wir meinen hier damit, daß der Gott des bisherigen Christentums heute in Wirklichkeit völlig ohnmächtig geworden ist.
- 18) Bonhoeffer begreift die moderne Welt mit Recht als die mündig gewordene Welt, d. h. die autonome Welt, in der die Menschen Gott als Arbeitshypothese nicht mehr brauchen. Aber er ist in dieser Zeiterkenntnis etwas optimistisch. Er sieht nur eine Seite der modernen Welt. Gewiß ist die moderne Welt die autonome Welt, wie Bonhoeffer es sagt. Aber andererseits ist sie gleichzeitig die Welt des Säkularismus, in der die Menschen den wahren Gott völlig vermissen und eben dadurch starke Angst haben. Und

diese starke Angst drückt die unbewußte Sehnsucht der modernen Menschen für den wahren Gott paradox aus. Es scheint mir, daß Bonhoeffer diese Seite der modernen Welt nicht richtig sieht.

- 19) "Das Prinzip des Mittelalters aber ist die Heteronomie in der Form des Klerikalismus." (S. 177) Das heißt: die Menschen im Mittelalter haben nicht autonom an den wahren Gott, sondern heteronom durch den Klerikalismus an einen metaphysischen Gott geglaubt.
- 20) Das Werk Gottes ist natürlich eins, d. h. die Liebe, Agape. Trotzdem entsprechend den Werken des Menschen erscheint es jeweils sozusagen als die Liebe an sich oder auch als die strenge Liebe. Diese heißt nämlich der Zorn Gottes. Deshalb gibt es keineswegs zwei Arten des Werkes Gottes. Gott bleibt ewig in der Liebe.
- 21) Das Wort "das Leiden Gottes" erscheint hier etwas plötzlich. Aber wir wollen dies nachher noch näher betrachten.
- 22) Die prinzipielle Theorie aufgrund der Intuition des Urfaktum—Immanuels bedeutet, schlechthin gesagt, das absolut und dialektisch untrennbare, unvermischbare und unumkehrbare Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, den Kern der Theologie Takizawas.
- 23) Vgl. Kitaro Nishida: Die feldhafte Logik und die religiöse Weltanschauung.

Auch er sagt in seinem Buch das Ähnliche wie Bonhoeffer. Er, der mit K. Barth ein Lehrer von Katsumi Takizawa war, ist ein sehr berühmter Philosoph und Buddhist in Japan.

Er drückt übrigens das Verhältnis zwischen der Überwelt und der Welt oder Gott und dem Menschen als "die Selbstidentität der sich absolut widersprechenden Elemente" aus. Es scheint mir, daß dieser sein Gedanke die Theologie Takizawas stark beeinflusst, d. h. in der Theologie Takizawas sind Gott und der Mensch absolut untrennbar. Auf diesen Punkt wollen wir nachher noch näher eingehen.

- 24) Dieser Satz drückt den Kern der Theologie Takizawa, d. h. das Urfaktum—Immanuel, aus. Hier bedeutet das Wort "unumkehrbar", daß es keinen Weg vom Menschen zu Gott gibt. Mit Kierkegaard gesagt, bedeutet es die absolute, qualitative Differenz zwischen Gott und dem Menschen. (Obwohl Kierkegaard das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen

so mit Recht gesehen hat, hat er es dennoch leider nicht von der Seite der Transzendenz, sondern vielmehr von der Seite der Immanenz gesehen. Insofern konnte er den Anthropologismus nicht völlig vermeiden.)

Deshalb ist das Wort äußerst wichtig. Denn es beweist, daß die Theologie Takizawas trotz des Wortes "untrennbar" nicht der Pantheismus ist. Und sie ist auch nicht der Deismus, weil Gott—Immanuel in der Theologie Takizawas immer und überall lebt und wirkt. Also drückt die Theologie Takizawas den neuen Gotteszentrismus aus.

- 25) Wenn Jesus als Trinität gekreuzigt wurde, starb auch Gott mit Jesus? Wenn das der Fall ist, wer hat Jesus wieder auferstehen lassen? Aber das wäre eigenartig, da Gott unsterblich ist. Wenn Gott trotz des Todes Jesu am Kreuz noch gelebt haben soll, wo war er? Irgendwo? Ja! Gott hat irgendwo metaphysisch im schlechten Sinne gelebt und lebt ewig irgendwo. Aber ist das richtig?

Auf jeden Fall ist die folgende Behauptung der Kreuzestheologie logisch nicht mehr gültig: daß Gott seine Gerechtigkeit durchgesetzt und zugleich seine Liebe gezeigt hat, indem er seinen einzigen Sohn geopfert hat; denn Christus als Sohn Gottes starb niemals am Kreuz.

Oder man kann im folgenden fragen: Wie verhielt Gott sich zu den Menschen außerhalb des Kreuzes Jesu? Hatten sie dabei die Selbständigkeit von Gott erhalten? Aber das wäre eigenartig, weil die Menschen keine Selbständigkeit von Gott haben können.

Noch allgemeiner gefragt, wo ist Gott vor und nach dem Leben Jesu auf der Erde? Und wie verhielt er sich zu den Menschen außerhalb Jesu in der Geschichte, während Jesus in dieser Welt gelebt hat?

Wie kann die bisherige Kreuzestheologie auf diese Fragen antworten? Das ist die größte Aporie der Kreuzestheologie.

- 26) Bonhoeffer kritisiert die Offenbarungstheologie K. Barths als "Offenbarungspositivismus" (S. 133 u. 162). Aber seine Bedeutung ist nicht so deutlich. Ich vermute hier bei Bonhoeffer den folgenden Gedanken.

K. Barth hat die Religion oder die Metaphysik überwunden, sofern er Gott als Immanuel, Gott mit uns, betont hat. Er stand auf dem Standpunkt des wahren neuen Gotteszentrismus. Aber er ließ in seiner Theologie die metaphysischen Elemente übrigbleiben, insofern er durch die Inkarnation das Urfaktum—Immanuel begründet hat. Aber ich will darüber noch etwas näher erzählen.

Wenn K. Barth über Jesus Christus spricht, sagt er es in den zwei Bedeutungen. Er versteht im positiven Sinne unter Jesus den ewigen allgegen-

wärtigen Christus. Trotzdem versteht er im negativen Sinne darunter auch Jesus der Geschichte. Kurz gesagt, ist Jesus Christus bei ihm ganz zweideutig. Mit anderen Worten ist das Verhältnis zwischen Jesus und Christus unklar. Es ist die Aufgabe der Christologie, das Verhältnis der beiden aufzuklären. Insofern man diese Aufgabe nicht löst, kann das Christentum ein Gewand der Religion nicht vermeiden. Also begründet K. Barth das Urfaktum—Immanuel mit der Inkarnation. Aber das Urfaktum—Immanuel, d. h. ewiger Gott, wird hier nur die Hinterwelt der Inkarnation. Allerdings bedeutet die Inkarnation die Offenbarung Gottes. Deshalb je mehr K. Barth Jesus Christus der Inkarnation als Offenbarung betont, umso mehr zieht sich das Urfaktum—Immanuel, d. h. ewiger Gott, hinter Offenbarung zurück und das Christentum zieht das Gewand der Religion an.

- 27) Vgl. S. 189: "Das Jenseitige ist nicht das unendliche Ferne, sondern das Nächste."
- 28) Vgl. S. 195: "Nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen erfüllt Gott, d. h. er bleibt der Herr der Erde."
- S. 196: "Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen."
- S. 205: "Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiß an jedem neuen Tag."

Wenn die Menschen nur durch Jesus der Inkarnation Gott begegnen können, wie ist diese Allgegenwart Gottes möglich, sofern wir die natürliche Theologie nicht anerkennen? Oder sollen wir die natürliche Theologie anerkennen? Nein! wie K. Barth es so behauptete. Wir müssen das Christentum an sich von Grund auf wieder neu auslegen.

Im übrigen, wenn es diese Allgegenwart Gottes, d. h. das Urfaktum—Immanuel, nicht gäbe, wie soll man die Tat des Sünders erklären? Wird seine sündhafte Tat selbständig von der Kraft Gottes vollzogen? Aber das wäre eigenartig, weil der Mensch dann die selbständige Kraft von Gott hat. Nein, auch die sündhafte Tat des Menschen wird aufgrund des Urfaktum—Immanuels vollzogen. Aber natürlich ist Gott ein gerechter Gott. Gott richtet daher die Sünde des Menschen ganz streng. Trotzdem kann der Mensch auch seine sündhafte Tat ohne die Kraft Gottes nicht vollziehen. Beschädigt dieser Gedanke die Gerechtigkeit Gottes? Nein! Denn Gott gibt dem Menschen die ursprüngliche Freiheit (vgl. Anm. 29) durch seine Allmacht, und wenn der Mensch seine ursprüngliche Freiheit mißbraucht, dann erst entsteht die Sünde. Darum kann der Mensch nicht alle

Verantwortung für seine sündhafte Tat übernehmen; d. h. der Mensch kann die Verantwortung für die absolute Bestimmung Gottes zu seiner Freiheit, die allen menschlichen Taten zugrunde liegt (Das bedeutet die absolute Bestimmung Gottes im echten Grenzpunkt des Menschen, wie wir später darauf zu sprechen kommen.), nicht übernehmen, sondern vielmehr kann er sie nur anerkennen, wie sie ist. Die Verantwortung des Menschen für seine Sünde ist schließlich nicht anderes als die für den Mißbrauch seiner ursprünglichen Freiheit.

- 29) Man muß zwei menschliche Freiheiten unterscheiden. Eine ist die Freiheit, die eine wirkliche und konkrete Gestalt hat (z. B. Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit usw.). Die andere ist sozusagen eine gestaltlose Freiheit, die im Grund des menschlichen Lebens ist und dieses ursprünglich bestimmt. Diese ursprüngliche Freiheit ist dem Menschen direkt von Gott-Immanuel gegeben und von keiner Sache der Welt beschränkt. Insofern bedeutet sie die absolute Freiheit. Wenn Gott-Immanuel dem Menschen diese Freiheit gibt, dann bestimmt er ihre notwendige Richtung. Aber er gibt dennoch dieser Freiheit auch die Möglichkeit, daß sie von ihrer notwendigen Richtung abirren kann. Nach der Theologie Takizawas gesagt, ist sie die Freiheit, der dazu bestimmt ist, daß sie ihre notwendige Richtung sich selbst wählen soll.
- 30) Bonhoeffer denkt natürlich direkt mit diesem Wort "ohnmächtig und schwach" an die Passionsgeschichte bis zum Kreuz Jesu Christi. Aber was bedeutet das Kreuz Jesu Christi? Warum hat Gott den Menschen die sündhafte Tat für Jesus Christus erlaubt? Er hat dabei m. E. die ursprüngliche Freiheit des Menschen anerkannt. Auch wenn die Menschen sündigen, raubt er nicht den Menschen ihre ursprüngliche Freiheit, obwohl er natürlich ihre Sünde streng straft. Insofern ist er paradox "ohnmächtig und schwach", weil der Mensch in der ursprünglichen Freiheit nie aufhört zu sündigen, wenn er auch wegen der Sünde bestraft wird. (F. M. Dostojewskij: Die Brüder Karamasov, München, S. 322ff. ("Der Großinquisitor"))
- 31) Vgl. S. 191: "Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt."
- 32) Vgl. S. 189: "Auf dem Wege zur Freiheit ist der Tod das höchste Fest."

Für Bonhoeffer, der die Erlösung im Jenseits nach dem Tode ablehnt (vgl. S. 167), bedeutet der Tod in diesem Fall nicht einfach den biologischen Tod. Sondern er bezieht diesen "Tod" darauf, daß der Tod das größte Leiden für die Menschen ist. Wenn der Mensch nämlich den Tod als größtes Leiden ganz "in die Hände Gottes legt" (S. 187) und es richtig leidet, wird der Tod das höchste Fest auf dem Wege zur Freiheit.

- 33) Vgl. S. 196: "... gewiß ist, daß im Leiden unsere Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist."
  
- 34) Vgl. S. 187: "... ein ungesunder Methodismus, der dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung raubt."  
 Die göttliche Schickung ist allerdings notwendig. Aber Gott gibt jeweils den Menschen die ursprüngliche Freiheit. Eben dadurch entsteht die Kontingenz in der geschichtlichen Welt, da die Menschen in ihrer ursprünglichen Freiheit alles machen können. Insofern ist auch das Leiden des Menschen kontingent. Auf jeden Fall bedeutet das "den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung."
  
- 35) Die Passionsgeschichte Jesu der Inkarnation war geschichtlich-immanent das ganze kontingente Geschehen, das die Menschen um Jesus in ihrer ursprünglichen Freiheit verursacht haben. Aber sie ist dennoch transzendent notwendig in dem Sinne, daß die absolute Bestimmung Gottes der ursprünglichen Freiheit des Menschen immer zugrunde liegt. (Vgl. Anm. 34, 29 und 28)
  
- 36) Vgl. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1957, S. 47ff.
  
- 37) Im echten Grenzpunkt des Menschen ist alles wirkliche und konkrete Sein in der Welt völlig vernichtet. In diesem Sinne ist er sozusagen Nichts. Dennoch ist das Wesen allen Seins auf der Erde in ihm bereits enthalten. Insofern ist er die unendliche Fülle.
  
- 38) Vgl. K. Rahner: "Die anonymen Christen", in: Schriften zur Theologie VI, Zürich – Köln 1965, S. 545ff.
  
- 39) Der Gott-Vater ist natürlich Agape. Daher fordert er auch von den Menschen Agape. Dann ist auch Christus Agape, weil er diesen Anspruch des Gott-Vaters an die Menschen ganz befriedigt. Also drückt auch Jesus als vollkommener Ausdruck des Christus Agape auf der Erde aus, d. h.

Jesus ist "Dasein-für-andere" (S. 192), "der aus dem Transzendenten lebende Mensch." (S. 192)

- 40) Vgl. S. 193: "Über das Vorbild im Neuen Testament schreibe ich noch besonders! Der Gedanke ist uns fast ganz abhanden gekommen!"
- 41) Der Tod im biologischen Sinne ist natürlich für die Menschen, sofern sie das endliche Wesen sind. Die Sünde läßt sie diesen Tod als etwas Erschreckendes ansehen. Aber in Wahrheit bedeutet dieser Tod, daß die Menschen zu Gott-Immanuel zurückkehren.
- 42) Vgl. S. 135: "Der Auferstehungsglaube ist nicht die "Lösung" des Todesproblems."  
Es ist selbstverständlich, daß Bonhoeffer hier "den Auferstehungsglauben" im bisherigen Christentum kritisiert.
- 43) Vgl. Marcel: "être et avoir"
- 44) s. Anm. 43.
- 45) Der Mensch soll als Widerspiegelung des Schöpfers immer schaffend leben. Aber er lebt trotzdem als sündiges Wesen nicht notwendig immer schaffend.
- 46) Dieser Aufsatz ist der Vortrag, den ich im Wintersemester 1979 im Seminar: Dietrich Bonhoeffer II bei Prof. Barnikol an der Universität Essen gehalten habe.