Angehörige fremder Kulturen und Rassen. Im Reich Gottes werden Menschen aller Zeiten und Gesellschaftsformen Tischgemeinschaft miteinander haben. Dann findet der Engelsgesang von Bethlehem seine Vollendung in der ganzen Schöpfung: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.“

V. Bitte an die Leser- und Autorenschaft

Dieses Manifest will ein Anfang und ein Anstoß sein. Es soll mit Ihrer Hilfe, liebe Leserinnen und Leser, weitergeführt werden. Dafür brauchen wir Ihre Erfahrungen, wo immer Sie leben, und ein breit angelegtes Gespräch.

Dazu laden wir hiermit herzlich ein.

Herausgeber und Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau

Zuschriften bitte an die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau, Postfach 101762, 60017 Frankfurt.

Vergangenheit verantworten – Zukunft gestalten

Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer

(4. Februar 1906 bis 9. April 1945)

VON WOLFGANG HUBER

I.

„Wer nicht eine Vergangenheit zu verantworten und eine Zukunft zu gestalten gesonnen ist, der ist ‚vergeßlich‘, und ich weiß nicht, wo man einen solchen packen, stellen, zur Besinnung bringen kann.“ Mit diesen Worten hat Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis von Tegel die Aufgabe beschrieben, die sich uns auch fünfzig Jahre nach seinem gewaltsamen Tod im Konzentrationslager Flossenbürg stellt. Die Vergangenheit zu verantworten: diese Aufgabe stellt sich auch den Nachgeborenen. Auch sie haben die Pflicht, zu einem klaren Urteil über die Vergangenheit zu gelangen und daraus Lehren zu ziehen. Wer sich darauf vorbereitet, die Zukunft mitzugestalten, muß

sich auch der Vergangenheit verantwortlich stellen. Verantwortung heißt dabei nicht, die Schuld für Taten zu übernehmen, an denen man selbst nicht beteiligt war und vom eigenen Alter her nicht beteiligt sein konnte. Sondern Verantwortung heißt in diesem Fall: Klarheit über die geschichtlichen Tatsachen und ihre Hintergründe gewinnen, der moralischen Kategorien gewiß werden, mit denen diese Tatsachen zu beurteilen sind, und diese Kategorien konsequent auf die eigene Gegenwart und Zukunft anwenden. Verantwortung heißt darüber hinaus: erinnernde Solidarität mit den Opfern geschichtlichen Unrechts entwickeln und den eigenen Beitrag dazu zu leisten, daß sich Vergleichbares nicht wiederholt.

Das nationalsozialistische Gewaltregime der Jahre 1933 bis 1945 stellt vor allem uns Deutsche vor die Aufgabe, die Vergangenheit zu verantworten und daraus Lehren für die Gestaltung der Zukunft zu ziehen. Aber diese Aufgabe ist nicht auf die Deutschen beschränkt. Vor allem die erinnernde Solidarität mit den Opfern von Hitlers Gewaltherrschaft macht an nationalen Grenzen nicht Halt. Und einstweilen müssen wir Deutschen beschämt anerkennen, daß diese erinnernde Solidarität in anderen Ländern überzeugenderen Ausdruck gefunden hat als im Ursprungsland des Grauens. Yad Vashem in Jerusalem und das Holocaust Memorial in Washington zeigen das in eindrucksvoller Weise. Mich bedrückt, daß wir in Deutschland noch fünfzig Jahre nach Kriegsende kein zentrales Mahnmal für die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft errichtet haben. Zu den wenig rühmlichen Gründen dafür, daß es dazu noch nicht gekommen ist, gehört der unerfreuliche Streit darüber, welche Gruppen zu diesen Opfern gerechnet werden dürfen. Man leugnet nicht die Einmaligkeit der Shoah, des Völkermords am europäischen Judentum, wenn man darauf aufmerksam macht, daß auch Sinti und Roma, Kommunisten oder Homosexuelle Opfer planmäßigen Mordens geworden sind. Ihre Diskriminierung darf nicht dadurch noch einmal wiederholt werden, daß sie von dem Gedenken an die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft ausgeschlossen werden. Ich gehe davon aus, daß jetzt endlich in Berlin eine Lösung gefunden wird, die dazu beiträgt, daß wir in Deutschland die Vergangenheit deutlicher verantworten als bisher. Das wird auch die Fähigkeit stärken, unseren Beitrag zur Gestaltung der Zukunft zu leisten.

II.

Bei der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Diktatur und dem Zweiten Weltkrieg geht entscheidende Hilfe von den Märtyrern jener

Zeit aus. Damit sind die Menschen gemeint, die im Einsatz für verfolgte Mitmenschen ihr eigenes Leben riskierten und tatsächlich verloren. Menschen sind gemeint, die versuchten, um der Verfolgten und Gefährdeten willen der Diktatur auch mit dem Mittel der Gewalt ein Ende zu machen. Als Märtyrer dürfen wir sie bezeichnen, wenn ihr Einsatz auf direkte oder indirekte Weise ein Glaubenszeugnis darstellt und wenn dieses Zeugnis über ihren eigenen Tod hinauswirkt.

Zu diesen Märtyrern gehört Dietrich Bonhoeffer. Seine Lebensgeschichte und sein literarisches Vermächtnis üben auf viele Menschen eine besondere Anziehungskraft aus. Im Jahr 1906 als Sohn eines Psychiaters geboren, wuchs er als Kind der modernen naturwissenschaftlichen Welt inmitten einer achtköpfigen Geschwisterschaft auf; die Familie war dem aufgeklärten Denken der Zeit zugewandt. Sein überraschender Entschluß, als einziger aus dem Geschwisterkreis Theologie zu studieren, bedeutete keine Abkehr von dieser Art der Zeitgenossenschaft. Vielmehr erwies sich Bonhoeffers Theologie bald schon als eine kritische Untersuchung der Moderne. Im Alter von einundzwanzig Jahren brachte er eine Doktorarbeit zum Abschluß, die den Titel trug: „Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“. Das Ungewohnte stand am Ende dieses Titels: Hier meldete sich ein junger Theologe zu Wort, der mit den fortschrittlichsten Wissenschaften der Zeit, in diesem Falle der Soziologie, im Gespräch bleiben wollte. Eine letzte, fragmentarische Gestalt gab Bonhoeffer seiner Theologie kaum siebzehn Jahre später, als noch immer junger Mann von achtunddreißig Jahren, im Gefängnis Hitlers. Als Beteiligter an der Verschwörung, die auf die gewaltsame Beseitigung des Diktators zielte, war er seit dem April 1943 in Berlin-Tegel inhaftiert; die theologischen Gedanken, die er unter dieser Bedrängnis entwickelte, kreisten um die Einsicht, daß die moderne Welt mündig geworden ist und sich aus den Fesseln jeglicher, auch der religiös geprägten Fremdbestimmung befreit hat. Nicht mehr mit dem Anspruch auf akademische Anerkennung, sondern in der Freiheit dessen, der für das eigene Leben nichts mehr zu erwarten hat, sucht Bonhoeffer nach einem neuen Verständnis des christlichen Glaubens, das dieser Mündigkeit gemäß sein soll. In verwandelter Gestalt kehrt das Thema des Anfangs wieder, die Frage nämlich, wie der christliche Glaube unter den Bedingungen der modernen Welt Gestalt gewinnt.

Dazwischen steht der Weg vom Theologen zum Zeitgenossen. Entscheidend für diesen Weg ist die Begegnung mit der Bergpredigt. Sie trifft Bonhoeffer im Jahr 1932, im Alter von sechsundzwanzig Jahren, mit unmittelbarer Wucht, so als begegne er diesem Text zum ersten Mal. Seitdem weiß

er, wofür es sich zu leben lohnt: für Gerechtigkeit und Frieden; denn darin sieht er die Sache Jesu Christi. Diese Überzeugung führt ihn von Anfang an in den Widerspruch zu Hitlers Gewaltregime und in die Resistenz der Bekennenden Kirche. Die Aufgabe, junge Theologen der Bekennenden Kirche auszubilden, läßt ihn den Dreischritt des christlichen Glaubens erkennen, den er später so formulieren wird: Beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Die Möglichkeit, dem Verhängnis in Deutschland auszuweichen und in Amerika dauerhafte Zuflucht zu finden, schlägt er aus. Im August 1939 kehrt er von einem kurzen Aufenthalt in New York nach Deutschland zurück, wo er den Ort seiner Verantwortung sieht. Vom Wehrdienst wird er zur Mitarbeit in der militärischen Abwehr freigestellt, wo er in einer Gruppe von Gleichgesinnten zur Verschwörung gegen Hitler beiträgt. Seit der Verhaftung im April 1943 kann er nur noch warten: darauf, ob das Attentat gelingt, darauf, ob er selbst noch einmal die Freiheit erlangen wird, darauf, ob die Zeit für die erhoffte Ehe mit Maria von Wedemeyer kommen wird. In dieser Zeit entstehen die Briefe, Gedichte und Fragmente aus dem Gefängnis, die sich in besonderer Weise mit der Erinnerung an den Märtyrer Dietrich Bonhoeffer verbinden: „Widerstand und Ergebung“.

Dietrich Bonhoeffer steht nicht allein, sondern ging den Weg ins Martyrium mit anderen gemeinsam: zusammen mit seinem Bruder Klaus Bonhoeffer und seinen Schwägern Hans von Dohnanyi und Rüdiger Schleicher, mit Mitverschworenen aus der Bekennenden Kirche wie Friedrich Justus Perels oder Verbündeten aus der militärischen Abwehr wie Hans Oster. Und doch hat sein Zeugnis eine besondere Ausstrahlung gewonnen. Das hat seinen Grund nicht darin, daß seine Taten mutiger waren als die seiner Mitverschworenen. Sondern es hat einen anderen Grund. Der Grund liegt darin, daß bei Bonhoeffer besonders eindrücklich zu sehen ist, wie sein christlicher Glaube ihn in die Solidarität mit den Opfern der Gewaltherrschaft, vor allem den Juden, hineingeführt hat. Denn in der Nachfolge Jesu, so wurde ihm immer deutlicher, lernt man den „Blick von unten“; man sieht die geschichtliche Wirklichkeit aus der Perspektive der Opfer.

Da er ein Theologe war, hat Bonhoeffer von der Zusammengehörigkeit zwischen Christsein und Zeitgenossenschaft deutlicher und ausführlicher Zeugnis abgelegt als seine Mitverschworenen. Man darf ja nie vergessen: Direkte Anspielungen auf die Pläne zur Beseitigung Hitlers und zum politischen Umsturz durften niemals zu Papier gebracht werden. Jede Aufzeichnung über die politische Gestalt Nachkriegsdeutschlands enthielt ein Wagnis. Auch bei Bonhoeffer wird man vergeblich nach ausdrücklichen Aussagen darüber suchen, warum er – den die Begegnung mit der Bergpredigt

zum Pazifisten gemacht hatte – sich an dem Plan beteiligte, Hitler gewalt-
sam zu beseitigen. Und doch kann der aufmerksame Leser von Bonhoeffers
Ethikfragmenten, die in den Jahren der konspirativen Tätigkeit entstanden,
keinen Zweifel daran haben, warum er sich zu diesem Schritt entschloß. Der
Schlüsselsatz findet sich in einer Aufzeichnung für die Mitverschworenen
zur Jahreswende 1942/43. Sie trägt den Titel „Nach zehn Jahren“. Gemeint
sind also die zehn Jahre seit der Machtübergabe an Hitler am 30. Januar
1933. In diesem Rechenschaftsbericht teilt Bonhoeffer mit, worin er die
„letzte verantwortliche Frage“ sieht: „Nicht wie ich mich heroisch aus der
Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll!“
Und Bonhoeffer fügt hinzu: „Die junge Generation wird immer den sicher-
sten Instinkt dafür haben, ob nur aus Prinzip oder aus lebendiger Verant-
wortung heraus gehandelt wird; denn es geht dabei ja um ihre eigene
Zukunft.“

III.

Soziologische Forschungen haben sich erst in jüngster Vergangenheit der
Frage zugewandt, wie ein rational durchgeplantes Verbrechen von den Aus-
maßen und dem Grauen des Holocaust überhaupt möglich war. Lange hat
man vor dieser Frage zurückgeschreckt, weil man Angst davor hatte, durch
scheinbar rationale Erklärungen die Einmaligkeit dieses Geschehens zu ver-
harmlosen. Doch „die Vergangenheit zu verantworten“, bedeutet, sich auch
dieser Frage zu stellen. Zygmunt Bauman (*Modernity and the Holocaust*,
Oxford 1989, deutsch: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holo-
caust*, Hamburg 1992, ²1994) hat folgende Antwort gegeben: Zum abstrak-
ten Charakter moderner Bürokratien gehört es, daß die Akteure zweckra-
tional handeln, ohne die Frage nach der moralischen Legitimität der
Zwecke überhaupt zu stellen. Das wird ihnen dadurch erleichtert, daß in
arbeitsteiligen Bürokratien der Abstand zwischen der einzelnen Handlung
und dem schließlichen Resultat vieler derartiger Handlungen so groß ist,
daß keiner der Beteiligten sich dieses Resultat subjektiv zurechnet. Die Aus-
schaltung moralischer Aspekte ist eine der Grundvoraussetzungen dafür,
daß moderne Bürokratien komplexe Planungen und Handlungsabläufe
erfolgreich koordinieren. Denn würden – an welcher Stelle auch immer –
subjektive moralische Einschätzungen ins Spiel gebracht, so könnte man
sich nicht mehr darauf verlassen, daß die Räder des arbeitsteiligen Systems
folgerichtig ineinandergreifen. Die Organisation des Holocaust ist ein
schreckliches Beispiel für dieses moralfreie Funktionieren bürokratischer

Abläufe: von der Aussonderung am Heimatort bis zum Ende in der Gaskammer von Auschwitz. Die Einmaligkeit dieses Geschehens darf den Blick für mögliche Analogien nicht verdunkeln. Wo immer moderne Bürokratien unter Ausschaltung moralischer Prinzipien und ohne wirksames Korrektiv funktionieren, besteht die Möglichkeit zu Holocaust-ähnlichen Situationen. In diesem Sinn ist der Holocaust überhaupt nicht ein Phänomen der Vergangenheit. Ihn zu verstehen, bedeutet zu fragen, worin denn ein Gegengewicht gegen die moralfreie Selbstläufigkeit moderner Bürokratien gefunden werden kann.

Zygmunt Baumanns Antwort heißt: Die Trennung zwischen bürokratischem Funktionieren und moralischen Maßstäben kann nur überwunden werden, wenn Menschen in kleinen überschaubaren Gemeinschaften Verantwortung lernen und wahrnehmen. Wird ihnen der verantwortliche Umgang mit der Lebenssituation anderer Menschen in überschaubaren Gemeinschaften zur selbstverständlichen Maxime, dann besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sie auch in den größeren Zusammenhängen politischer Systeme und bürokratischer Abläufe die Verachtung der Menschen und ihrer Rechte nicht hinzunehmen bereit sind. Im Rückblick auf das nationalsozialistische Regime müssen wir feststellen: Die Zahl der Menschen war zu klein, die in kleinen Gemeinschaften so Verantwortung gelernt hatten, daß sie sich nicht für den Völkermord instrumentalisieren ließen.

Eine analoge Überlegung geht von einem etwas anderen, nämlich einem sozialpsychologischen Ausgangspunkt aus. Herbert Kelman und Lee Hamilton sind der Frage nachgegangen, wie Verbrechen aus Gehorsam möglich sind. Die Erfahrung mit den nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, die Verweigerung elementarer Bürgerrechte gegenüber den Afroamerikanern in den Südstaaten der USA und die Auseinandersetzungen um das Massaker von My Lai während des Vietnamkriegs veranlaßten sie zu dieser Frage. Die Antwort, die sie fanden, hieß: Die Bereitschaft der Menschen, sich in die vorgefundenen Ordnungen und Machtstrukturen einzufügen, wird nicht durch ein ausreichendes Maß an Zivilcourage ausgeglichen. Verbrechen aus Gehorsam sind das Resultat. Sie lassen sich nur verhüten, wenn die Menschen in den Gemeinschaften, in denen sie zu Hause sind, demokratisches Bewußtsein und Verhalten lernen. Daraus entsteht eine Zivilcourage, die sich dann auch in kritischen Situationen bewähren kann. Als Beispiel solchen demokratischen Mutes schildern Kelman und Hamilton das kleine französische Dorf Le Chambon, dessen Einwohner während der Nazi-Zeit, ermutigt von dem reformierten Pfarrer Etienne Trocmé, gemeinsam verfolgten Juden Zuflucht gewährten und dadurch viele Menschen vor der nationalsozialistischen Verfolgung retteten.

Die Überlegungen der genannten Autoren bestätigen, mit welcher Klarheit Bonhoeffer das entscheidende Leitwort für ein Leben nach dem Holocaust, nach der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, nach den Schrecken des Krieges im 20. Jahrhundert gefunden hat. Dieses Leitwort heißt Verantwortung. Es verweist auf den Antwortcharakter menschlichen Lebens. Mit unserem Leben geben wir Antwort auf das, was uns anvertraut ist. Anvertraut ist uns – so Bonhoeffer – die in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit. Anvertraut ist uns also, daß diese Welt nicht kalt und dem Tod verfallen, sondern in all ihrer Zwiespältigkeit von Gott angenommen und zur Versöhnung bestimmt ist. Gefragt ist nach der Antwort, die wir mit unserem ganzen Leben auf diese Wirklichkeit geben. Gefragt ist also danach, was wir zur Lebendigkeit und zur Versöhnung der Welt beitragen, in die wir hineingestellt sind. Darum geht es, wenn wir unserer Verantwortung vor Gott und für Gott, vor den Menschen und für die Menschen nachzukommen versuchen. Deutlicher, als Bonhoeffer selbst das formuliert, erkennen wir heute, wo die Lernorte für solche Verantwortung zu finden sind: Es sind die überschaubaren Gemeinschaften der Zivilgesellschaft, in der diese Verantwortung eingeübt und bewährt werden muß. Auf deren Bedeutung hat schon einer der Mitverschwörer des 20. Juli 1944, Helmuth James von Moltke, eindrücklich hingewiesen: „Gegenüber der großen Gemeinschaft, dem Staat, oder etwaigen noch größeren Gemeinschaften, wird nur der das rechte Verantwortungsgefühl haben, der in kleineren Gemeinschaften in irgendeiner Form an der Verantwortung mitträgt, andernfalls entwickelt sich bei denen, die nur regiert werden, das Gefühl, daß sie niemandem Verantwortung schuldig sind als der Klasse der Regierenden.“ In größeren Lebenszusammenhängen kann nur denen Verantwortung übertragen werden, die zunächst in kleineren Gemeinschaften solche Verantwortung eingeübt und dadurch Autorität erworben haben. Demgemäß heißt es in den „Grundsätzen für die Neuordnung“, dem Grundsatzdokument des Kreisauer Kreises: „Die persönliche politische Verantwortung eines Jeden erfordert seine mitbestimmende Beteiligung an der neu zu belebenden Selbstverwaltung der kleinen und überschaubaren Gemeinschaften. In ihnen verwurzelt und bewährt, muß seine Mitbestimmung im Staat und in der Völkergemeinschaft durch selbstgewählte Vertreter gesichert und ihm so die lebendige Überzeugung der Mitverantwortung für das politische Gesamtgeschehen vermittelt werden.“

Nun hat Bonhoeffer die Struktur verantwortlichen Lebens häufig in einer Sprache dargestellt, die uns fremd geworden ist. „Verantwortung bedeutet, daß die Ganzheit des Lebens eingesetzt wird, daß auf Leben und Tod gehandelt wird.“ „Dasein für andere“ ist ein Grundbegriff, an dem sich zeigt, worin verantwortliches Handeln besteht. Jesu Dasein für andere wird als das Vorbild in Anspruch genommen, an dem verantwortliches Leben seinen entscheidenden Maßstab findet. Die Bereitschaft zu Selbstverleugnung und Selbstopfer, das Risiko der eigenen Existenz werden unlöslich mit dem Begriff der Verantwortung verknüpft. Zum Glück wissen wir aus vielen Berichten, daß Bonhoeffer sich am Leben freuen und seine Schönheiten bewußt genießen konnte. Denn sonst würde der Ton, in dem er das Dasein für andere beschreibt, auf eine schier lebensfeindliche Opfermentalität schließen lassen. Doch obwohl Bonhoeffers eigenes Leben eine wirksame Korrektur eines solchen Mißverständnisses enthält, bleiben Fragen. Menschliches Leben beruht in seinem Kern auf wechselseitiger Anerkennung, nicht auf einseitiger Fürsorge. Unsere Kraft, uns für andere Menschen einzusetzen, beruht gerade darauf, daß wir von anderen Menschen solchen Einsatz erfahren haben und immer wieder erhoffen dürfen. Verantwortung wurzelt also in der Erfahrung der Gegenseitigkeit.

Bonhoeffer hat diese 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 hege ich schon seit längerem Einwände. 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“ (Stuttgart 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 jahrhundertalte Tradition, welche die Liebe im christlichen Sinn als selbstlose Aufopferung auslegte. Die dunkle, verworrene und verwirrende Geschichte, in der sich diese Vor-

stellung 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“.

Ähnliche Überlegungen zum Verhältnis von Mutter und Kind hat die feministische Psychoanalytikerin Jessica Benjamin angestellt (*The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York 1988, deutsch: *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt/M. 1990, Taschenbuch 1993). Sie hat gezeigt, daß die Beziehung zwischen der Mutter (oder einer anderen Bezugsperson) und dem Säugling von Anfang an durch Phänomene der gegenseitigen Anerkennung bestimmt ist. Wechselseitig sind sie emotional aufeinander

der angewiesen, beeinflussen sich, gestalten das Miteinander von beiden Seiten, erleben Freude und Traurigkeit gemeinsam. Während frühere Beschreibungen den Säugling in der Rolle des passiven Geschöpfes sahen, dem die erwachsene Bezugsperson als das aktive Subjekt gegenübertrat, verstehen wir jetzt besser als früher, daß menschliche Beziehungen von allem Anfang an den Charakter gegenseitiger Anerkennung tragen.

Solche Beobachtungen veranlassen 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 gegenseitigen Anerkennung 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.

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 imstande 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 zugrunde liegt, der das Ergebnis schon vorwegnimmt. Nicht ob eine Handlung anderen wirklich zugute 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 kehre ich 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 findet. 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 geglückten 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 Füreinanderdaseins und hebt zugleich an der Liebe das Moment der einseitigen Stellvertretung hervor. Viele Texte aus der Zeit der Vikarsausbildung in Finkenwalde zwischen 1935 bis 1937 beispielsweise zeigen, wie beide Momente für Bonhoeffer zusammengehören. Und noch die Texte aus dem Tegeler Gefängnis enthalten eindrückliche Zeugnisse für den Gedanken der Wechselseitigkeit. 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,
sehn 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 darin, daß Bonhoeffers Gedanken über den Weg Jesu in den Gefängnisbriefen neue Akzente erhalten. Während er 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, 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 denn 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 lukianischen Bericht über Jesu letztes Passamahl mit den Jüngern, das Jesus mit den Worten einleitet: „Mich hat herzlich verlangt, dies Passalamm 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 Ver-

wöhnung 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. Und doch veranlaßt uns gerade diese Faszination dazu, mit Bonhoeffer einen Schritt über ihn hinauszugehen. Dieser Schritt besteht darin, das Dasein für andere wieder deutlicher im Dasein mit anderen, die Pro-Existenz der Christen deutlicher in der Konvivenz der christlichen Gemeinde zu verankern. Daß wir in Grenzsituationen bereit sind, auf Leben und Tod zu handeln und mit der Ganzheit unseres Lebens für das als richtig Erkannte einzustehen, hat seinen Grund darin, daß wir in unserem Alltag erfahren, wie Leben dadurch gelingt, daß wir wechselseitig füreinander eintreten. Wechselseitige Anerkennung und Verantwortung zusammenzudenken, scheint mir der Schritt zu sein, den wir mit Bonhoeffer über Bonhoeffer hinaus unternehmen sollten.

V.

Noch in einer anderen Hinsicht halte ich es heute für nötig, mit Bonhoeffer über Bonhoeffer hinauszudenken. Ich meine die berühmte These vom Ende der Religion. Bonhoeffer erklärt es zum Ausgangspunkt für jedes Nachdenken über die Zukunftsgestalt des christlichen Glaubens, daß wir die Religionslosigkeit des mündig gewordenen Menschen anerkennen. Die Frage, „was das Christentum oder wer Christus für uns heute eigentlich ist“, läßt sich überhaupt nur dann zureichend beantworten, wenn den Menschen nicht länger unterstellt wird, sie seien auf Religion angewiesen.

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 begriffene 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 um so 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 in Deutschland 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. Die neue Situation wird auf gute Weise in „interkulturellen Kalendern“ dargestellt. Sie vermerken – in ein und demselben Kalendarium – die Feste der großen Weltreligionen und erläutern sie. Darin zeigt sich 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.

Mir scheint, daß diese Entwicklungen 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. Wer dieses Bündnis fördern will, tut das nicht schon dadurch, daß er den Charakter des christlichen Glaubens als Religion leugnet. Worauf es ankommt, ist die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Glaubens in und unter all seinen religiösen Formen in neuer Klarheit herauszuarbeiten. Dazu hat in unserem Jahrhundert kaum ein Theologe nachdrücklicher beigetragen als Dietrich Bonhoeffer.

VI.

Folgen wir Bonhoeffer, dann besteht die zukünftige Gestalt des christlichen Glaubens 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.

In Deutschland bläst der Wind 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.

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.

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.