

*Publiziert unter: Alexander Dietz, Religionsloses Christentum? Ein Topos Dietrich Bonhoeffers und seine Wirkungsgeschichte, in: Deutsches Pfarrerblatt 12/2020, S. 758-761.*

// Seite 758 //

## **Religionsloses Christentum?**

Ein Topos Dietrich Bonhoeffers und seine Wirkungsgeschichte

Alexander Dietz

*Die Forderung nach einem religionslosen Christentum gehört zu den bekanntesten theologischen Gedanken Dietrich Bonhoeffers. Bis heute ist diese Idee aktuell und regt zum Nachdenken an. Alexander Dietz fasst Bonhoeffers Ausführungen zusammen und liefert einen knappen Überblick über theologische Weiterentwicklungen des Impulses in politischen, diakonischen und mystischen Strömungen bis in die jüngste Zeit.*

### **1. Dietrich Bonhoeffers Forderung nach einem religionslosen Christentum**

Einer der bekanntesten Texte in der Sammlung von Briefen und Aufzeichnungen Dietrich Bonhoeffers, die unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ erschienen sind, ist der Brief an seinen Freund Eberhard Bethge vom 30. April 1944, an dem sich die Geister der Theologen scheiden. Einige halten seine Theologie ab diesem Punkt für wegweisend, andere für verwirrt.<sup>1</sup> Insbesondere der Begriff des „religionslosen Christentums“, der von Bonhoeffer nur in diesem Brief verwendet wird,<sup>2</sup> hat Generationen von Lesern zum Nachdenken angeregt und entscheidend zu Bonhoeffers theologischer Ausstrahlungskraft beigetragen. Leider hat er dieses „theologische Vermächtnis“<sup>3</sup> nur in der wenig systematischen Form eines brieflichen Gesprächs und nur in fragmentarischen Andeutungen hinterlassen. Aber vielleicht macht die vorliegende Form ja auch gerade einen Teil des besonderen Reizes aus. Der ausführliche Text zum Thema, an dem Bonhoeffer bis kurz vor seinem Tod gearbeitet hatte, ging verloren. Und auch die vorliegenden Fragmente haben wir bekanntlich nur deswegen, weil ein Wärter sie unter Lebensgefahr aus dem Gefängnis schmuggelte und Bethge sie in seinem Garten vergrub.

Einerseits vermutlich vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen der Unverständlichkeit der christlichen Botschaft für Studenten an der Technischen Hochschule und für

Berliner Konfirmanden, seiner Enttäuschung angesichts der politischen Gleichgültigkeit seiner Kirche sowie seiner Verbundenheit mit Zeitgenossen und Widerstandskämpfern ohne christliche Prägung und andererseits auf der Grundlage eines bestimmten Religionsbegriffs sowie einer spezifischen Gesellschaftsdiagnose gelangte Bonhoeffer zur Überzeugung, dass das Christentum nur in einer religionslosen Gestalt eine Zukunft haben könne und dass im Interesse sowohl der intellektuellen Redlichkeit als auch des rechten Glaubens eine nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe geboten sei. Oft wurde und wird ihm vorgeworfen, dass seine Gesellschaftsdiagnose, wie würden einer völlig religionslosen Zeit entgegengehen,<sup>4</sup> sich als Irrtum herausgestellt hätte, denn schließlich sprächen heute viele Sozialwissenschaftler vom „Ende der Säkularisierungsthese“<sup>5</sup> und von einer „Rückkehr der Religionen“<sup>6</sup>, spiele Religion – teils unter säkularen Decknamen,<sup>7</sup> teils in diffusen freizeitkulturellen Sakralisierungsformen<sup>8</sup> – nach wie vor eine wichtige Rolle, gehöre Religion zu den zeitlos konstituierenden Elementen der menschlichen Natur<sup>9</sup> und hängen – mit Luther gesprochen – auch die Menschen unserer Zeit ihre Herzen an irgendetwas. Dieser Vorwurf trifft Bonhoeffer jedoch nur dann, wenn man seine spezifische Verwendungsweise des Religionsbegriffs ignoriert.

Bonhoeffers (nicht immer völlig eindeutiger<sup>10</sup>) Religionsbegriff orientiert sich weniger an den religionsphilosophischen Klassikern, sondern verbindet Gedanken Karl Barths und Wilhelm Diltheys.<sup>11</sup> Von Barth übernahm er die Kritik an einer Religion, die als ideologische Vereinnahmung Gottes und Selbstrechtfertigung des Menschen im Gegensatz zum Glauben steht und die in der historischen Erscheinungsform von Kulturprotestantismus und liberaler Theologie falsche Innerlichkeit und politische Verantwortungslosigkeit begünstigte.<sup>12</sup> Von Dilthey übernahm er die geistesgeschichtliche Perspektive, nach der die gegenwärtige religiöse Form des Christentums geschichtlich bedingt und vergänglich ist und ohne Substanzverlust anderen Formen weichen darf.

// Seite 759 //

Die Form des Religiösen, die laut Bonhoeffer im Verschwinden begriffen ist, kennzeichnete dieser mit den Begriffen Metaphysik (jenseitiger Gott statt inkarnatorisch verbürgter Herr der ganzen Wirklichkeit) und Individualismus (Fokus auf das persönliche Seelenheil statt auf den Mitmenschen und das Reich Gottes). Diese Entwicklung ist Ausdruck des Mündigkeitsanspruchs des modernen Menschen, den

Bonhoeffer eher von Nietzsche (Verantwortung) als von Kant (Vernunft) her deutete und nicht theologisch hinterfragte.<sup>13</sup>

Bonhoeffer ging es nun weniger um die von manchen Interpreten betonte hermeneutische Frage, wie man „religiös unmusikalischen Menschen“ (Max Weber) das Evangelium verkünden könne, sondern um die theologische Frage, was Christus für mündige, in diesem Sinne nicht-religiöse Menschen noch bedeuten könne.<sup>14</sup> Daraus folgen ein kirchlicher Verzicht auf die Zumutung religiöser Zugangsbedingungen zum Christsein sowie die theologische Aufgabe der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe. Damit meinte Bonhoeffer zum einen eine radikal christologische Interpretation<sup>15</sup> (Anwesenheit Gottes in der Welt, Teilhabe am Leiden Gottes in der Welt) und zum anderen eine weltlich-handlungsorientierte Interpretation (mitten in der Welt stehen, Verantwortung übernehmen und Gott begegnen, Nachfolge,<sup>16</sup> Dasein für andere). Er knüpfte dabei – entgegen der Meinung mancher Interpreten – nahtlos an frühere ekklesiologische und ethische Überlegungen an (Religionskritik, Weltverantwortung der Kirche, Mandatenlehre,<sup>17</sup> Nachfolge statt billiger Gnade). Bonhoeffers eigener politischer Widerstand ist das beste Beispiel für eine Weltverantwortung übernehmende, und damit in seinem Sinne religionslos christliche Lebenseinstellung bzw. praktische Interpretation.<sup>18</sup> Auch wenn die zeitweise Überstrapazierung des Schlagworts vom religionslosen Christentum zu einer gewissen diesbezüglichen Zurückhaltung in der Bonhoeffer-Forschung geführt hat,<sup>19</sup> stimme ich Eberhard Bethges theologischer Einschätzung zu, „dass wir Bonhoeffers Analysen nicht hinter uns, sondern immer noch vor uns haben“<sup>20</sup>.

## **2. Theologische Weiterentwicklungen von Bonhoeffers Forderung**

Während es auf der einen Seite immer wieder Versuche gab, sich einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Bonhoeffers grundlegenden theologischen Anfragen – insbesondere derjenigen, die sich mit dem Stichwort vom religionslosen Christentum verbinden – zu entziehen, sei es durch unverbindliche Heroisierung oder durch die vermeintliche Falsifizierung seiner Grundannahmen,<sup>21</sup> so hat er auf der anderen Seite doch zahlreiche Theologen zum Weiterdenken angeregt und auf diese Weise diverse theologische Strömungen maßgeblich beeinflusst, seien es politische, diakonische oder mystische.<sup>22</sup>

Politische theologische Strömungen knüpfen vornehmlich an Bonhoeffers Gedanken zur Säkularisierung, Mündigkeit, Weltverantwortung sowie Entprivatisierung des Glaubens an. Harvey Cox, Autor des theologischen Bestsellers „Stadt ohne Gott?“ von

1965, ging von Bonhoeffers Weltlichkeitsbegriff aus, den er (zu stark vereinfachend) mit Säkularisierung und Mündigkeit gleichsetzte, und gelangte zur Forderung eines diesseitigen, politischen Christentums. Da in einer säkularen Gesellschaft die Politik die Metaphysik als sinnstiftende Dimension beerbe, müsse weltliche Rede von Gott als politische verstanden werden.<sup>23</sup> Diese zeitgemäße Rede von Gott ereigne sich, indem die Kirche in sozialen Veränderungsprozessen Gottes Handeln erkenne und sich daran politisch aktiv beteilige.<sup>24</sup> Indem ein Christ beispielsweise Streikposten stehe, rede er über Gott.<sup>25</sup> An Cox' Säkularisierungstheologie schloss sich die Gott-ist-tot-Theologie an. Inspiriert durch Bonhoeffer fragte Paul van Buren nach einem weltlichen Verständnis des Evangeliums und fand es in einer „Reduktion des christlichen Glaubens auf seine [...] ethischen Dimensionen“ in der Überzeugung, dabei „nichts Wesentliches aufgeben zu haben“.<sup>26</sup> Thomas Altizer ging noch weiter, indem er sich endgültig vom traditionell-theistischen Gottesbild verabschiedete und im Tod Gottes in Christus die frohe Botschaft des Christentums erblickte, da sie den Menschen von transzendenten Bindungen hin zu sich selbst und seinen Mitmenschen befreie.<sup>27</sup> Unter Bezug auf Bonhoeffers Gedanken, dass der mündige Gläubige Gottes Abwesenheit ertragen und gleichzeitig aktiv bei Gott in seinem Leiden in der Welt stehen müsse,<sup>28</sup> forderte Dorothee Sölle eine permanente Auflösung des Glaubens in Ethik und politisches Engagement,<sup>29</sup> wobei sogar Zeitunglesen als zeitgemäße Form des Gebets gedeutet werden kann.<sup>30</sup>

// Seite 760 //

Unter anderen Vorzeichen kommt die Theologie der Befreiung teilweise zu ähnlichen Forderungen wie die Gott-ist-tot-Theologie. Und auch die wichtigsten Befreiungstheologen rezipierten Bonhoeffer, insbesondere seine Vision einer nicht um sich selbst kreisenden Kirche im Diesseits an der Seite der Armen.<sup>31</sup> Aber auch Bonhoeffers Praxisorientierung korrespondiert mit den Grundprinzipien des befreiungstheologischen Kampfes gegen Ausbeutung und Unterdrückung. Man denke an José Comblins alternatives Ausbildungskonzept für Theologen (Theologie der Hacke), bei dem die Studierenden Teil am realen Leben der armen Menschen nehmen und ihr Geld mit Zuckerrohranbau verdienen.<sup>32</sup> Schließlich knüpft auch die Öffentliche Theologie an Bonhoeffer an, deutet seinen Begriff „weltlich“ als „öffentlich“,<sup>33</sup> versteht Bonhoeffer als öffentlichen Theologen und benennt entsprechende Forschungsstellen nach ihm. Die Forderung der Öffentlichen Theologie nach verständlichen kirchlichen

Stellungnahmen zu aktuellen politischen Themen, durch die das Evangelium öffentlich werde,<sup>34</sup> reagiert auf Bonhoeffers Problematisierung einer Verdrängung des Glaubens aus der Welt ins Private.

Diakonische theologische Strömungen knüpfen vornehmlich an Bonhoeffers Gedanken zur nicht-religiösen kirchlichen Praxis als eines Daseins für andere, zur Nachfolge als Mitleidenschaft, zum unbewussten Christentum sowie zur Umkehr zur Tat (auch ohne Worte) an. Der Satz, dass die Kirche nur Kirche sei, wenn sie für andere da sei,<sup>35</sup> darf bis heute in keinem Buch zur theologischen Begründung diakonischen Handelns fehlen,<sup>36</sup> auch wenn er seit den 1970er Jahren als zu paternalistisch bewertet und darum durch die Formel „Kirche mit anderen“ oder auch „Konvivenz“<sup>37</sup> ersetzt wurde. Ernst Lange interpretierte Bonhoeffers Satz als seine Antwort auf die Frage, was Kirche, Gottesdienst und Predigt in einer religionslosen Welt bedeuten könnten, und machte ihn zum Ausgangspunkt seines eigenen gemeinwesendiakonischen Engagements (Ladenkirche).<sup>38</sup> Ebenfalls angeregt durch Bonhoeffer entfaltete John Robinson ein nicht-religiöses Verständnis von Gebet als Begegnung und Hingabe an andere Menschen.<sup>39</sup> Auch Bonhoeffers Appell zur Bereitschaft zum tätigen Mitleiden wird in einigen diakonischen Theorien zum Ausgangspunkt gemacht.<sup>40</sup> Viele diakonisch tätige Menschen deuten ihr helfendes bzw. soziales Handeln als gelebtes, stilles Zeugnis bzw. als Kommunikation des Evangeliums ohne Worte. Dies entspricht Bonhoeffers Aufforderung „ohne Worte das Rechte zu tun“<sup>41</sup>, aber auch seiner Rede von „unbewussten Christen“<sup>42</sup>, die er wohl von Richard Rothe übernommen hat. Daran knüpft aktuell Hans-Martin Barth an, der von seiner Kirche Gastfreundschaft gegenüber areligiösen Menschen fordert,<sup>43</sup> da es um gemeinsames Suchen, Lernen und ethisches Handeln gehe. Dem Vorwurf einer Ethisierung des Glaubens könnte man mit Bonhoeffer entgegnen, dass in der evangelischen Frömmigkeit die Ausflucht in die billige Gnade traditionell eine größere Gefahr darstelle.

Mystische theologische Strömungen knüpfen vornehmlich an Bonhoeffers Gedanken zur nicht-religiösen Gotteserfahrung mitten in der Welt sowie zu den Mandaten zur Realisierung der Christuswirklichkeit mitten in der Welt an. Mystik betont die Erfahrungsseite des Glaubens im Sinne eines Christentums mit Leib und Seele.<sup>44</sup> Nach Bonhoeffer sollen wir Gott in dem finden und lieben, was er uns an irdischem Glück gibt, als Beispiel nennt er die Umarmung einer Frau.<sup>45</sup> Bonhoeffer war ein Mystiker im besten evangelischen Sinne, wenn man die spezifischen Kennzeichen evangelischer Spiritualität mit Peter Zimmerling in ihrer Konzentration auf das Alltägliche (Familie, Beruf), ihrem Geschenkcharakter und ihrem Abzielen auf das konkrete Engagement für

den Nächsten sieht.<sup>46</sup> Auf Aussagen Bonhoeffers, wie „nur wenn man die Erde und das Leben so liebt, dass mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und an eine neue Welt glauben“<sup>47</sup>, können sich diesseits- und erfahrungsorientierte Christen beziehen, die einen Waldspaziergang als Gottesdienst, einen Pilgerweg als Gebet mit den Füßen, darstellende Kunst als Gebet mit dem Pinsel oder Sexualität als Sakramentsfeier<sup>48</sup> empfinden. In einer Nähe zu Luthers Amts- und Berufsethik, nach der (in drastischen, zeitbezogenen Bildern) die Tätigkeit der Dienstmagd ebenso ein Gebet, einen Gottesdienst und Liebesdienst im Alltag darstellt wie diejenige des Henkers,<sup>49</sup> entwickelte Bonhoeffer seine Mandatenlehre, die im Zusammenhang mit der Frage nach der nicht-religiösen Interpretation gesehen werden muss. Durch die christusorientierten Mandate Gottes (Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche), die den Christen mitten in die Welt stellen, werden irdische Bereiche durch das göttliche Gebot gestaltet und wird die Beziehung der Welt zu Christus konkret.<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang ist auch an heute fremd klingende theologische Deutungen beruflicher Tätigkeiten aus früheren Zeiten zu erinnern, wie den Kampf von Soldaten im gerechten Krieg

// Seite 761 //

als „eisernes Beten“<sup>51</sup> oder die Jagd als Ehrbezeugung für den Schöpfer.<sup>52</sup>

Die meisten der genannten theologischen Weiterentwicklungen seiner Forderung nach einem religionslosen Christentum hätte Bonhoeffer entschieden abgelehnt. Er hätte sie als Schwärmerei oder Säkularismus, als „Boulevard“ oder „Mystagogik“<sup>53</sup>, als „platte Diesseitigkeit“<sup>54</sup> oder Kreaturvergötterung, als Aufgehen in der „Weltförmigkeit“<sup>55</sup> kritisiert und eine Vernachlässigung der unverzichtbaren Arkandisziplin oder der Unterscheidung von Letztem und Vorletztem moniert. Diese theologische Kritik ist sehr ernst zu nehmen. Gleichwohl kann Bonhoeffers theologisches Urteil keine normative Letztgültigkeit beanspruchen. So bleibt individuelles Weiterdenken (gut evangelisch) legitim.

### **Über den Autor:**

Prof. Dr. theol. habil. Alexander Dietz ist Professor für Systematische Theologie und Diakoniewissenschaft an der Hochschule Hannover und Pfarrer im Ehrenamt in der EKHN.

---

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. E. Bethge, Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 340-359, 340.
- <sup>2</sup> Allerdings reflektiert Bonhoeffer das Thema – ohne den Begriff zu verwenden – auch an anderen Stellen.
- <sup>3</sup> J. Alemany, Zum Religionsbegriff in den Vorträgen und Predigten der Barcelonaer Zeit, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 413-421, 413.
- <sup>4</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, hg. von E. Bethge, Gütersloh 192008, 140.
- <sup>5</sup> H. Joas, Kontingenz und Gewissheit, in: Info. Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer des Bistums Limburg 35, 2006, 164-170.
- <sup>6</sup> M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen, München 2000.
- <sup>7</sup> Vgl. z.B. H. Pohlmann, Leben wir in einem religionslosen Zeitalter?, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 370-386, 383.
- <sup>8</sup> Vgl. M. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt?, Frankfurt 1998, 155ff.
- <sup>9</sup> Vgl. W. Pannenberg, Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma, in: W. Oelmüller (Hg.), Wahrheitsansprüche der Religion heute, Paderborn u.a. 1986, 271-350, 318.
- <sup>10</sup> Vgl. G. Sauter, Zur Herkunft und Absicht der Formel „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ bei Dietrich Bonhoeffer, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 247-266, 251. Vgl. R. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens, Leipzig 2006, 22.
- <sup>11</sup> Vgl. ebd.
- <sup>12</sup> Vgl. E. Feil, Christlicher Glaube ohne Religion?, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 422-444, 425ff.
- <sup>13</sup> Vgl. D. Müller, Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 145-189, 176.
- <sup>14</sup> Vgl. G. Harbsmeier, Die „nicht-religiöse Interpretation“ biblischer Begriffe bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 43-64, 45f.
- <sup>15</sup> Vgl. G. Ebeling, Die mündige Welt, Bd. 2, 1956, 19ff. Vgl. K. Nebe, Weltliche Interpretation, in: P. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, 210-230, 223.
- <sup>16</sup> Vgl. Müller, Prinzip, 164.
- <sup>17</sup> Vgl. K. Beckmann, Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 28, 1968, 202-219, 218f.
- <sup>18</sup> Vgl. S. Dramm, Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“ – eine überholte Denkfigur?, in: C. Gremmels u.a. (Hg.), Religion im Erbe, München 2002, 308-320, 312.
- <sup>19</sup> Vgl. a.a.O., 308.
- <sup>20</sup> E. Bethge, Christlicher Glaube ohne Religion, in: Evangelische Kommentare 8, 1975, 397.
- <sup>21</sup> Vgl. H. Dembrowski, Jesus Christus – Antäus – Deutlichkeit, in: C. Gremmels u.a. (Hg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, München 1987, 55-66, 57f.
- <sup>22</sup> Man könnte auch noch den Strang der Weiterführung von Bonhoeffers Religionskritik innerhalb bestehender kirchlicher Formen nennen (Eberhard Jüngel, Wolfgang Huber, Christiane Tietz).
- <sup>23</sup> Vgl. H. Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1971, 273.
- <sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 140ff.
- <sup>25</sup> Vgl. a.a.O., 275f.
- <sup>26</sup> P. van Buren, Reden von Gott in einer Sprache der Welt, Zürich 1965, 185.
- <sup>27</sup> Vgl. T. Altizer, ... daß Gott tot sei, Zürich 1968, 128.
- <sup>28</sup> Vgl. D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, München 1968, 21f.
- <sup>29</sup> Vgl. a.a.O., 86.
- <sup>30</sup> Vgl. a.a.O., 89.
- <sup>31</sup> Vgl. P. Schoenborn, Bonhoeffer und die Befreiungstheologie Lateinamerikas, in: ders., Alphabete der Nachfolge, Wuppertal 1996, 104–116.
- <sup>32</sup> Vgl. B. Kern, Theologie der Befreiung, Tübingen u.a. 2013, 121.
- <sup>33</sup> Vgl. C. Green, Dietrich Bonhoeffers These vom nichtreligiösen Christentum als Öffentliche Theologie, in: C. Gremmels u.a. (Hg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, München 1987, 67-84, 83.
- <sup>34</sup> Vgl. H. Bedford-Strohm, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: Bonhoeffer Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft 87, 2008, 26-40, 35ff.

- 
- <sup>35</sup> Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand*, 205.
- <sup>36</sup> Vgl. F. Furler, *Der theologische Ansatz des Diakoniekonzepts der reformierten Kirche des Kantons Zürich*, in: C. Sigrist u.a. (Hg.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, 2014, 141-151, 145f.
- <sup>37</sup> T. Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, 1995, 54. Vgl. H. Haas, *Diakonie Profil*, Gütersloh 2004, 13ff.
- <sup>38</sup> Vgl. E. Lange, *Kirche für die Welt*, München 1981, 44ff und 55f.
- <sup>39</sup> Vgl. J. Robinson: *Gott ist anders*, München <sup>5</sup>1964, 108.
- <sup>40</sup> Vgl. W. Gern, *Berührt vom Schmerz der anderen*, Leipzig 2016.
- <sup>41</sup> D. Bonhoeffer, *Fragmente aus Tegel*, hg. von R. Bethge / I. Tödt, Gütersloh 1994, 48f.
- <sup>42</sup> Bonhoeffer, *Widerstand*, 197.
- <sup>43</sup> Vgl. H. Barth, *Konfessionslos glücklich*, Gütersloh 2013, 19.
- <sup>44</sup> Vgl. P. Zimmerling, „Mitten im Gelärm das innere Schweigen bewahren“, Karlsruhe 2015, 37.
- <sup>45</sup> Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand*, 96.
- <sup>46</sup> Vgl. Zimmerling, *Gelärm*, 17ff.
- <sup>47</sup> Bonhoeffer, *Widerstand*, 87.
- <sup>48</sup> Vgl. K. Knotz, *Seks jest boski czyli erotyka katolika*, Krakow 2010.
- <sup>49</sup> Vgl. WA 10/I,2,168f. und WA 11, 255.
- <sup>50</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. I. Tödt u.a., München 1992, 54. Vgl. Beckmann, *Mandatenlehre*, 211.
- <sup>51</sup> Vgl. R. Herzog, *Das eiserne Gebet*, in: R. Gersbach (Hg.), *Kriegsgedichte von 1914*, Berlin 1914, 16.
- <sup>52</sup> Vgl. O. von Riesenthal, *Waidmannsheil*, 1880.
- <sup>53</sup> E. Bethge, *Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München <sup>9</sup>2005, 992. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. von E. Bethge, München 1960, 167.
- <sup>54</sup> Bonhoeffer, *Widerstand*, 195.
- <sup>55</sup> D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, hg. von M. Kuske u.a., Gütersloh <sup>3</sup>2002, 114.