

DIE POLYPHONIE DER WIRKLICHKEIT

Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Tomi Karttunen

Joensuu 2004

Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja
University of Joensuu Publications in Theology

N:o 11

DIE POLYPHONIE DER WIRKLICHKEIT

Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Tomi Karttunen

Joensuun yliopisto
University of Joensuu
Joensuu 2004

Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja
University of Joensuu Publications in Theology
N:o 11

Julkaisija Joensuun yliopisto/Teologinen tiedekunta
Publisher University of Joensuu/Faculty of Theology

Toimittajat Gunnar af Hällström, Eeva Martikainen
Series Teologinen tiedekunta, PL 111, 80101 Joensuu
editors Faculty of Theology, P.O.Box 111, FIN-80101 Joensuu, Finland

Vaihto Joensuun yliopiston kirjasto/Vaihdot
PL 107, 80101 Joensuu
Puh. 013-2512677, telekopio 013-2512691
Email Vaihdot@joensuu.fi

Myynti Joensuun yliopiston kirjasto/Julkaisujen myynti
PL 107, 80101 Joensuu
Puh. 013-2512652, telekopio 013-2512691
Email joepub@joensuu.fi

Sale Joensuu University Library/Sales of Publications
P.O.Box 107, FIN-80101, Joensuu, Finland
Tel. +358-13-2512652, Telefax +358-13-2512691
Email joepub@joensuu.fi

Kansikuva © Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus GmbH, Güterloh.
Cover Page

ISBN 978-952-219-154-0
ISSN 0787-815X

Joensuun yliopistopaino
Printed in Finland
Joensuu 2004

VORWORT

Nach einigen Jahren der Arbeit im Pfarramt erhielt ich die Möglichkeit, meine wissenschaftlichen Studien weiterzuführen. Dafür danke ich vor allem meiner verehrten Doktormutter Prof. Dr. *Eeva Martikainen*, die den ganzen Weg der Untersuchung von der Masterarbeit bis zur Promotion freundlich und mit ihrer umfangreichen Kenntnis der deutschen modernen Theologie und Philosophie begleitet hat. In der Anfangsphase halfen mir die Stipendien des Martin-Luther-Bunds sowie die Gespräche mit Prof. Dr. *Walter Sparr* und Dozent *Juha Junttila*. Die gründliche schriftliche Antwort, mit der Prof. Dr. *Ernst Feil* auf einen Brief von mir reagierte, vermittelte mir mannigfaltige Einsichten und Anregungen für die weitere Arbeit..

Ohne das Stipendium des *Instituts für Europäische Geschichte* in Mainz in den Jahren 2001 und 2002 hätte die Arbeit gewiß noch nicht fertiggestellt werden können. Ich danke den Gutachtern, die meine Qualifikation zum Erhalt dieses Stipendiums positiv würdigten, neben meiner Doktormutter Prof. Dr. *Tuomo Mannermaa*, und der Leitung des Instituts, vor allem Prof. Dr. *Gerhard May* und Prof. Dr. *Rolf Decot*. Dr. *Rainer Vinke* hat meine Texte kritisch durchgelesen und sprachlich korrigiert. Sowohl seine Freundlichkeit und seine persönlichen Kenntnisse der finnischen Theologie als auch seine notwendige Strenge sind mir äußerst hilfreich gewesen. Für die Korrigierung der englischen Zusammenfassung danke ich meinem Vetter Mag.Ph. *Jarmo Karttunen*. In den Jahren 2002-3 erhielt ich zum Abschluß der Untersuchung ein Stipendium des *Forschungszentrums der Ev.-luth Kirche in Finnland*.

In der Lizentiatenphase habe ich wichtige Hinweise von Dr. *Jyri Komulainen* und Prof. Dr. *Antti Raunio* erhalten. Die weiterführenden Anmerkungen der Vorprüfer des Manuskripts Dozent *Pauli Annala* und Prof. Dr. *Hans-Olof Kvist* habe ich versucht rücksichtsvoll zu beachten. Bedeutungsvoll war auch das freundliche Interesse von Bischof Dozent *Eero Huovinen*. Meinem Bischof Dozent *Juha Pihkala* und dem Domkapitel von Tampere sowie dem ehemaligen Hauptpastor von Kangasala *Heikki Nurmiranta* (1946-2003) möchte ich sehr herzlich für die verständnisvolle Beurlaubung danken, die für die Ausarbeitung dieser Studie absolut notwendig war.

Diese Untersuchung ist meinen Eltern *Marjut* und *Asko Karttunen* gewidmet, die mein ganzes Leben auf so vielfältige Art und Weise unterstützt und gefördert haben, daß selbst diese Widmung meine Dankbarkeit nur ein Stück weit zum Ausdruck bringen kann. In dankbarer Erinnerung ist auch meine Frau *Maarit Stranius*, die mich in der Endphase unterstützt hat.

Kangasala, den 24. August 2004

Tomi Karttunen

INHALT

1.	EINFÜHRUNG.....	9
1.1.	Die transzendente Wende der Metaphysik und ihre Bedeutung für die Theologie.....	9
1.2.	Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers in der theologischen Grundlagendiskussion.....	16
1.3.	Die frühere Forschung.....	19
1.4.	Forschungsaufgabe, Methode und Quellen.....	30
2.	DER THEOLOGISCHE ORT DIETRICH BONHOEFFERS.....	32
2.1.	Herkunft und Studienbeginn in Tübingen.....	32
2.2.	Die Berliner Schule, die Erfahrungen in Amerika und die dialektische Theologie.....	33
2.2.1.	Die Kritik am dualistischen Dektismus der liberalen Theologie.....	33
2.2.2.	Karl Holl und die individualistische Begründung der Kirche.....	38
2.2.3.	Die Sozialität der Offenbarung als Thema der Frühwerke.....	39
2.2.4.	Reinhold Seeberg und der voluntaristische Transzendentalismus.....	41
2.2.5.	Dein Reich komme – Die ethischen Impulse aus Amerika.....	43
2.2.6.	Der "Transzendentalismus" und "Offenbarungspositivismus" Karl Barths.....	44
2.3.	Der Individualismus als Feind der Reformation: Die Luther-Deutung Bonhoeffers im Zusammenhang seines theologischen Programms	51
2.4.	Theologie und Leben: Ökumene, Kirchenkampf und Widerstand.....	59
3.	DIE AUSEINANDERSETZUNG BONHOEFFERS MIT DER MODERNEN PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE.....	66
3.1.	Transzendentaler und transzendental-idealistischer Ansatz.....	66
3.1.1.	"Echte Transzendentalphilosophie" als dauernder Bezug des Erkennens auf das Sein.....	66
3.1.2.	Der unklare Transzendenzbegriff Immanuel Kants und das Problem der idealistischen Bewußtseinstheologie.....	73
3.1.3.	Die unpersönliche Identität von Denken und Sein bei G.W.F. Hegel.....	75
3.2.	Ontologischer Ansatz.....	86
3.2.1.	"Echte Ontologie" als seinshaftes Denken.....	86

3.2.2.	Das Problem der Existenz bei den Phänomenologen und die existenzorientierte Fundamentalontologie Martin Heideggers.....	89
3.2.3.	"Dasein" als Einheit von Denken und Sein bei Heidegger.....	94
3.2.4.	Die "unechte" Transzendenz Gottes im Neothomismus Erich Przywaras.....	98
3.3.	Das Miteinandersein von Person und Sozialität bei Bonhoeffer.....	101
3.3.1.	Die Betonung der Sozialität als Korrektiv zu einem mechanisierten Menschenbild.....	101
3.3.2.	Die Sozialität des personalen Seins als Kriterium der "echten Transzendenz".....	105
3.3.3.	Die kontingente Grenze der Wirklichkeit.....	112
3.4.	Die Distinktion von Person und Natur in der Unterscheidung von Offenbarung und Philosophie.....	117
4.	DIE OFFENBARUNG IN DER PERSONGEMEINSCHAFT DER KIRCHE UND ALS PERSONGEMEINSCHAFT DER KIRCHE.....	121
4.1.	Die Aktstruktur der Offenbarung.....	121
4.1.1.	Die geistleibliche Präsenz Christi.....	121
4.1.2.	Die Kritik des reinen relationalen Ansatzes.....	124
4.2.	Die Seinsstruktur der Offenbarung: das Sein der "trinitarischen Person" im Seienden.....	127
4.3.	Die dialektische Einheit von Akt und Sein als Willensgemeinschaft mit Gott.....	131
4.3.1.	Die Kirche als "neuer Wille Gottes mit den Menschen".....	131
4.3.2.		Das Sein der Offenbar
4.3.3.	Die Zuspitzung der Dialektik von Akt und Sein als Dialektik von Glaube und Kirche.....	136
4.3.4.	Der Zusammenhang von Existentialität und Kontinuität.....	138
4.4.	Offenbarung und Reflexion: der Bruch zwischen Glaube, Lehre und Theologie.....	141
4.5.	Das eschatologische Sein der Offenbarung.....	148
5.	DIE OFFENBARUNG IN UND ALS CHRISTUS.....	152
5.1.	Gotteswort und Menschenwort.....	152
5.2.	Der Urstand im Licht der Christusoffenbarung.....	155
5.3.	Der Zusammenhang von Person und Werk Christi.....	158
5.4.	Realität und Gestalt: Wort, Sakrament und Gemeinde als Geistleib Christi.	161
5.5.	Christus als "Grenze" und "Mitte" der Existenz, Geschichte und Natur.....	165
5.6.	Der erniedrigte Gottmensch: die Identifikation von Jesus und Christus.....	169

5.7.	Der Zusammenhang von Christologie und Trinität.....	171
5.7.1.	Das Paradox der Person Jesu Christi.....	171
5.7.2.	Die soteriologisch-biblische Intention des Chalcedonense.....	174
5.7.3.	Der Zusammenhang von Monotheismus und <i>Homoousia</i>	178
5.7.4.	Die Zusammengehörigkeit von Pneumatologie und Christologie.....	180
6.	DAS MITEINANDERSEIN VON GOTTES- UND WELTWIRKLICHKEIT.....	186
6.1.	Die "gelebte Wirklichkeit in Christus" als Basis der Wirklichkeitsdeutung	186
6.1.1.	Die Zusammengehörigkeit von "Letztem" und "Vorletztem".....	186
6.1.2.	Das Zusammensein von Geistlichem und Weltlichem.....	189
6.2.	Das "Wirklichwerden" der Offenbarung als Dialektik von Akt und Sein....	195
6.2.1.	"Wirklichkeitsgemäßes Handeln" als Willensgemeinschaft mit Christus	195
6.2.2.	Die Kritik am empiristischen und idealistischen Wirklichkeitsverständnis.....	198
6.2.3.	Die Mandate Gottes als Konkretisierung der Beziehung der Menschen auf die Offenbarung.....	200
6.3.	Die Moderne aus dem Blickwinkel der Offenbarung.....	203
6.3.1.	Die dialektische Einheit von Akt und Sein als Prinzip der Kulturdeutung.....	203
6.3.2.	Die verkehrte Richtung vom Vorletzten zum Letzten in der Modernitätsanalyse.....	208
6.3.3.	Die "gegebene Wirklichkeit" als Ausgangspunkt des Christseins.....	212
6.3.3.1.	Die Dialektik von Akt und Sein als Basis der Religionskritik.....	212
6.3.3.2.	Die eine Wirklichkeit und die Mehrdimensionalität des Lebens.....	215
6.3.3.3.	Die messianische Offenbarung "mitten in unserem Leben jenseitig".....	219
6.3.3.4.	Die Zusammengehörigkeit von Kontingenz und Kontinuität gegen den deus ex machina.....	221
	ZUSAMMENFASSUNG.....	229
	ABSTRACT.....	237
	LITERATURVERZEICHNIS.....	239
	NAMENREGISTER.....	260

1. EINFÜHRUNG

1.1. Die transzendente Wende in der Metaphysik und ihre Bedeutung für die Theologie

Für die moderne protestantische Theologie kam bekanntlich der erkenntnistheoretischen Wende, die mit der Philosophie *Immanuel Kants* (1724-1804) eintrat, radikale Bedeutung zu. Kant selbst hat seine Position, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) darlegte, mit der "kopernikanischen Wende" des wissenschaftlichen Weltbildes verglichen.¹ Besonders bedeutungsvoll erwies sich die Wende vom Objekt zu den Denkformen des Subjekts als Garantie der Objektivität und von daher die zerstörerische Kritik an der Substanzmetaphysik als "leerer Begriffsmetaphysik". Der klassischen realistischen Erkenntnistheorie zufolge liegt die Form des Objekts real im Bewußtsein vor. Kant dagegen lehnt diesen Objektivismus ab und geht von den transzendental bestimmten Erkenntnisvoraussetzungen des Subjekts aus. Er behauptet, daß wir "von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen".²

Also, Kant zufolge bestimmen die *a priorischen* Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts, was *a posteriori* erkannt werden kann. Seine Absicht bestand darin, nach dem Vorbild der "reinen" Mathematik und der "reinen" Physik eine neue "wissenschaftliche" Metaphysik zu entwickeln, um die Gegenüberstellung von Rationalismus und Empirismus oder von Dogmatismus und Skeptizismus zu

¹ Siehe dazu ausführlich Kvist 1978 und 1986 b und c. Siehe auch Murtorinne 1986, 111-118. Hirschberger 1980, 281 benutzt den Terminus die "Kopernikanische Tat". Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= K.d.r.V.), 1998, 21-22: "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen."

² K.d.r.V., 22: "...was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."

überwinden.³ Die neue Denkart sollte die philosophischen Voraussetzungen für einen "sicheren Gang" der Wissenschaft bilden, deren Aufgabe darin besteht, unsere Erkenntnis der Wirklichkeit zu erweitern und zu vermehren.⁴

Nach Kants philosophischem System besteht die Erkenntnis aus einer Synthese von sinnlicher Rezeption in Raum und Zeit – im Sinne Newtons⁵ – und Spontaneität der Vernunft. Deswegen lehnt er die klassischen Gottesbeweise als "subjektivistische Spekulation" ab.⁶ Kant behauptet, er müsse das Wissen aufheben, "um zum Glauben Platz zu bekommen".⁷ Der Glaube sei keine Sache der theoretischen Vernunft sondern der Moral, der praktischen Vernunft. Im moralischen Gottesbeweis Kants fungiert Gott als moralischer Gesetzgeber, als Garant der ewigen Glückseligkeit, ohne den die moralischen Gesetze nur Spekulation wären. Wenn das Moralgesetz nämlich ein unbedingtes Gebot, gleichsam einen kategorischen Imperativ darstellt und zum Wesen des Menschen das Streben nach Glückseligkeit notwendig gehört, ist die Intention auf das höchste Gut unabdingbar in der Natur des Menschen angelegt. Weil die Glückseligkeit damit aber faktisch von der Natur abhängig wäre, wird eine von der Natur unabhängige Ursache für die gesamte Natur postuliert, die die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit in Übereinstimmung bringt. Damit erweist sich also die philosophische Theologie als oberste Disziplin der Philosophie auch bei Kant.⁸

Für die Herausbildung der modernen Theologie liegt die wichtigste Konsequenz der Philosophie Kants in der anthropologischen und in der erkenntnistheoretischen Wende, die sie bewirkt hat. Die Nachfolger Kants vertreten die Position, daß Gott nicht durch physikalische, sondern nur durch personal fundierte Kategorien gedacht werden kann.⁹ Die Theologie wurde dadurch vom Bereich der Natur im Fahrwasser der "Geisteswissenschaften" isoliert.¹⁰ Die Kritik warf Kant vor, er reduziere den christlichen Glauben auf Moral, lasse Gott nur noch als Postulat gelten, und auch ein moralischer Gottesbeweis sei schließlich unsicher.¹¹ Nach der Kritik an der euklidischen Geometrie und seit der Entstehung von Relativitätstheorie und Quantenmechanik

³ Copleston IV 1961, 207; 428; Hirschberger 1980, 278-279. Vgl. K.d.r.V., 17: "Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, denn aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft." Zur klassischen Erkenntnistheorie siehe Bartels 1990, 884; Mannermaa 1990, 14; Knuutila 1997, 16-19; 1998, 9-12.

⁴ Copleston IV 1961, 244-245; 428; Hirschberger 1980, 278-279. Vgl. K.d.r.V., 22-23.

⁵ Hirschberger 1980, 296.

⁶ Fischer 1995, 347-348.

⁷ Vgl. K.d.r.V., 30: "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist."

⁸ Weischedel 1971, 193; 202-205. Vgl. K.d.r.V., 856-857. Siehe auch z.B. Gollwitzer 1988, 52-53 und Kannisto 1998, 328-329.

⁹ Fischer 1995, 347.

¹⁰ Martikainen 1999, 11-12.

¹¹ Weischedel 1971, 211-213; Hirschberger 1980, 350. Zum Einfluß beispielsweise auf die Luther-Forschung siehe Haikola 1967, 126-127 und besonders Saarinen 1989.

wurde klar, daß Kant die Anschauungsformen Newtons auf falsche Weise in seiner apriorischen Kategorienlehre verabsolutiert hatte.¹²

Auch die Kritik Kants an der klassischen Metaphysik enthält zeitbedingte Verkürzungen. Sie geht von der Unterscheidung zwischen Ontologie und spezieller Metaphysik – Gott und Seele – aus. Durch *Christian Wolff* (1669-1774) vermittelt übernahm Kant diese Unterscheidung und verstand von daher die Metaphysik als leere Begriffe, die ohne Entsprechung in der Erscheinungswelt bleiben. Sein Verständnis der klassischen Metaphysik war also aus dem eigentlichen ideengeschichtlichen Zusammenhang herausgerissen. Die klassische Metaphysik stellte dagegen im Grunde genommen eine intellektuelle Wirklichkeitslehre dar und war damit eine Ontologie als allgemeine Seinslehre. Erst nach der Entstehung des Empirismus wurden Denken und Sein voneinander getrennt.¹³

In der aristotelischen Wissenschaftsauffassung behandelten die verschiedenen Disziplinen ihren je eigenen Gegenstand als Teilaspekt der Wirklichkeit, und die Metaphysik als Betrachtung des "Seienden als Seiendes" bildete die gemeinsame Grundlage für die Teilwissenschaften und die Wirklichkeitsauffassung überhaupt. Gemeinsam verwandten alle Bereiche der Wissenschaft die syllogistische Logik. In der Theologie hatte schon der Nominalismus *Wilhelms von Ockham* (nach 1285-1350) und seiner Nachfolger diese realistische Seinsmetaphysik und ihren teleologischen Kausalitätsbegriff erschüttert. Weil die *nomina* reine *nomina* waren, wurde das Objekt der Theologie als sprachliche Proposition verstanden und das Subjekt als Subjekt dieser Proposition. Das bedeutete, daß die Theologie in dieser Tradition keine theoretische sondern eine praktische Wissenschaft war, weil die theoretischen Begriffe und die Wahrnehmungen kein konkretes Verhältnis mehr zur Wirklichkeit aufwiesen. Deshalb wurden zum Beispiel den fünf Gottesbeweisen des *Thomas von Aquin* (1225-1274) keine Gültigkeit mehr zugebilligt. Die theologischen Wahrheiten wurden instrumental als Mittel zur Seligkeit betrachtet.¹⁴

Also, im Prinzip hatte schon die Erkenntniskritik des Nominalismus und ihre theologischen Implikationen dieselben Grundgedanken hervorgehoben wie später Kant in seiner Kritik an der klassischen Metaphysik und an der natürlichen Theologie. Die Konsequenzen zeigen sich deutlich in der insbesondere im Protestantismus üblichen Sicht der Theologie als praktischer Wissenschaft. *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), der Vater der modernen protestantischen Theologie, sah die Theologie als Ausdruck des "frommen Bewußtseins" des Menschen. Die weitgehendste Ausdrucksform dieser

¹² Weischedel 1971, 213; Patzig 1976, 68 und Hirschberger 1980, 296.

¹³ Hirschberger 1980, 332-335. Vgl. Juti 2002, 22 zufolge liegen die Wurzeln der kritischen Philosophie Kants in der deutschen Schulmetaphysik und in der durch Wolff und Baumgarten vermittelten Philosophie des Nominalisten Duns Scotus.

¹⁴ Työriñoja 1992, 73-75. Kirjavainen 1996, 135 und 144 zufolge hat Ockham die transzendente Perspektive mit der theologischen Perspektive verknüpft, was auch bei Kant das äußerste Motiv zur Kritik der reinen Vernunft war. Zum Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Wilhelm von Ockham siehe Goldstein 1998, 145-293.

praktischen Orientierung liegt im Werk *Karl Barths* (1886-1968) vor, der die Theologie als "Funktion der Kirche" verstand. Wegen seines exklusiven offenbarungstheologischen Ausgangspunktes droht die Gefahr eines irrationalen Fideismus, der die Theologie in ein kulturelles Ghetto versetzt.¹⁵ Auf der anderen Seite zeigt Barth jedoch auch Verständnis für die Weltwirklichkeit, und gerade er gilt als einer der Vorläufer für die universale trinitarische Orientierung der Theologie. Aus dem Kreis seiner Nachfolger hat vor allem *Thomas F. Torrance* einen Dialog mit der modernen Physik geführt und *Robert W. Jenson* beispielsweise die trinitarische Theologie weiterentwickelt.¹⁶

Also, die Zerstörung des gemeinsamen Prinzips des Wissens und des Tuns hat in der modernen protestantischen Theologie dazu geführt, daß sich die Forschung in der Regel vor allem geschichtlich oder existential orientierte.¹⁷ Folglich trat in der Gotteslehre eine existentielle Verengung ein. Aus der Nichtgegenständlichkeit des Subjekts wird die Nichtgegenständlichkeit Gottes gefolgert. Hier liegt eine Analogie zu dem auf Kant zurückgehenden Gedanken vor, daß wir nicht das "Ding an sich" sondern nur das "Ding für uns" kennen. Demnach kann von Gott lediglich sein Handeln in Christus "für mich" erkannt werden. Das bedeutet, der Glaube wird aktual auf den *Fides-qua*-Aspekt reduziert, weil Gott nur in diesem kognitiv bestimmten Akt zu finden ist.¹⁸

Der metaphysische Agnostizismus bereitete den Weg für den theologischen Modernismus vor, in dem die objektive, inhaltliche Seite des Glaubens äußerst dünn wird. Die Tendenz zeigt sich bereits in der Theologie des Supranaturalismus und der Erweckung des 19. Jahrhunderts, sie wird jedoch besonders deutlich bei *Albrecht Ritschl* (1822-1889), der auf der Basis der neukantianischen¹⁹ Ontologie *Hermann Lotzes* (1817-1881) zwischen Werturteilen und Seinsurteilen unterschied. Das "Ding an sich" bleibt dabei ganz außer acht, und das "Sein" wird aktual als "Stehen in Beziehungen" verstanden. Diese Denkvoraussetzung, die von der Ritschl-Schule bis zur Luther-Renaissance sowie zur dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts und noch darüber hinaus reicht, ist als "Wirkungsdenken" bezeichnet worden. Zur anthropozentrischen Tendenz in der Theologie haben nach Kant neben Lotze

¹⁵ Työriinoja 1992, 78-79. Zur Metaphysik als gemeinsamer Herausforderung von Theologie und Philosophie siehe auch Martikainen 1999, 11-24. Zum Erbe Schleiermachers siehe auch Meckenstock & Ringleben (Hrsg.) 1991 und Herms 2002, 143-166.

¹⁶ Zu Torrance siehe Luoma 1998 und zu Jenson z.B. Mannermaa 2000 und Tavast 2003 (Liz.).

¹⁷ Martikainen 1999, 18.

¹⁸ Gollwitzer 1988, 57. Vgl. zur Problematik der Beziehung zwischen Geist und Buchstaben als Beispiel Hans Joachim Iwand Martikainen 1989, 71-96. Siehe auch Martikainen 1999, 16.

¹⁹ Zum Neukantianismus siehe Copleston 1963 VII, 361-363. In der transzendentalen Methode des Neukantianismus wird die Kritik der klassischen Ontologie verabsolutiert, weil es das "Ding an sich" als kritischen Grenzbegriff nicht mehr gibt. Die Methode ist im Prinzip formal und sollte die kritische Betrachtung aller Disziplinen ermöglichen. Zur kritischen Analyse der Auswirkung der Transzendentalphilosophie in der Theologie siehe Mannermaa 1987, 22-26; Saarinen 1989; Peura 1990, Martikainen 1992; Ewalds 1993, 68-75; Kopperi 1997 und Martikainen 1999, 17; 66-75.

auch *Sören Kierkegaard* (1813-1855) und *Martin Heidegger* (1889-1976) beigetragen.²⁰

Im klassischen Denken wurde die Wirklichkeit als intellektuell verständliche, objektive Ganzheit verstanden. Das moderne Denken betont die moralische Kraft des subjektiven Willens, aber der sogenannte postmoderne Mensch kann die Einheit weder vom Objekt noch vom Subjekt her erreichen. Die verschiedenen Lebensbereiche bilden eigengesetzliche Ganzheiten, die einem Außenseiter verschlossen bleiben. Dagegen wurde vorgeschlagen, die Postmodernität nicht als Zeit nach der Moderne, sondern als Rückkehr zu einer ganzheitlichen Lebensauffassung zu verstehen.²¹ Die dauernde Bewegung – der "dynamische Aktualismus" – im von Bedeutungen entleerten Chaos hat schon seit langem eine existentielle Orientierungslosigkeit verursacht. Ein neues integrierendes Modell wurde darum schon gleich nach der Kritik Kants gesucht.²² Diese Suche setzte bei seiner vom Subjekt ausgehenden Transzendentalphilosophie ein.

Schelling hat in seiner Identitätsphilosophie als erster den modernen Gedanken hervorgehoben, daß es nicht möglich ist, Gott als Subjekt oder als Selbstbewußtsein zu denken, ohne ihn als Trinität zu verstehen.²³

Die wirkungsvollste Reaktion innerhalb des deutschen Idealismus gegen die aufklärerische Zersplitterung des Wirklichkeitsverständnisses liegt im absoluten Idealismus *Georg Wilhelm Friedrich Hegels* (1770-1831) vor, der in seiner Philosophie das Sein als Geistsein und Geistschöpfung betrachtete und der mit seiner Lehre von den Gegensätzen und dem Fluß der Dinge als Erneuerer des Heraklitismus gilt.²⁴ Hegel führte in seiner Transzendentalphilosophie die erkenntnistheoretisch begründete Metaphysik Kants und ihre Teleologie in die Weltgeschichte ein.²⁵ Durch eine Kombination von klassischem Christentum und Aufklärungsrationalismus versuchte er, den Dualismus Kants zwischen Glaube und Vernunft oder Subjekt und Objekt aufzuheben, um das gebrochene Wirklichkeitsverständnis in eine integrale Einheit zu führen. Er transformierte die Religion in eine Philosophie, der die Idee des absoluten Geistes zugrunde liegt, die ein objektives Wirklichkeitsverständnis garantiert und die sich selbst durch das menschliche Bewußtsein im Lauf der Weltgeschichte bewußt wird.²⁶

Im Zentrum der Transzendentalphilosophie Hegels liegt der Begriff der Offenbarung. Die philosophische Idee, nach der sich der Begriff selbst verwirklicht, bestimmt darin den theologischen Gedanken der Selbstoffenbarung

²⁰ Gollwitzer 1988, 58-61; Pannenberg 1983, 11-23; Pannenberg 1996, 203-215. Zur Auswirkung Lotzes auf die Theologie siehe Saarinen 1989, 9-85 und Mannermaa 1990, 12-18.

²¹ Martikainen 1999, 18-19.

²² Siehe auch Reuter 1988, 165-166 und ausführlicher Pannenberg 1961 und Beck 1965, 11.

²³ Pannenberg 1997, 252.

²⁴ Hirschberger 1980, 407; 413.

²⁵ Copleston 1961 VI, 432; Mader 2000, 22-23, 27.

²⁶ Yerkes 1978, 2-3; Knapp 2001, 310-312.

Gottes.²⁷ Ihm zufolge bringt gerade das trinitarische Dogma die Selbstbewegung des Absoluten von der Identität zur Nicht-Identität und zur Identität zum Ausdruck. Diese Versöhnung geschieht in der Gemeinde.²⁸ Hegel unterstrich die Bedeutung der Gemeinschaft und gilt auch als Vordenker einer Sozialontologie. Er hat die sozialen Systeme als durch das Prinzip der Reflexion belebte Kreislaufsysteme analysiert.²⁹ Seine Überzeugung war, daß eine Philosophie auf der Grundlage der modernen Subjektivität als Theologie und Religion die Zersplitterung der modernen Welt versöhnen kann. Die Kategorien Kants werden bei Hegel zu Kategorien des absoluten Denkens, der Wirklichkeit. Die Logik wird Metaphysik und der kritische Idealismus ist nicht mehr kritisch orientiert sondern absolut.³⁰ Im Panlogismus Hegels ist die Offenbarung eine alles Denken konstituierende Totalkategorie, die er mit der Idee der "Universalgeschichte" verknüpft.³¹

Weil Hegel in seinem System den Gegensatz von Denken und Sein im absoluten Wissen aufhebt, wird auch die Transzendenz aufgehoben und damit erweist sich der Teilhabegedanke der klassischen Metaphysik ebenfalls als nicht mehr durchführbar. Er steht in größerer Nähe zur klassischen Metaphysik als Kant, aber seine Transzendentalphilosophie ist letztendlich auch anthropozentrisch und das Reale nicht real im klassischen Sinne. Der Gedanke, daß alles Geist oder Logos ist, hat dazu geführt, daß nicht nur Gott in die Welt eingeht, sondern auch die Welt in Gott.³²

Die Probleme des anthropozentrisch verengten Wirklichkeitsverständnisses, vor allem mit Blick auf die Sozialität, auf die Interdisziplinarität und die ökologischen Probleme haben im Bereich der Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts zur Rückbesinnung auf die trinitarische Theologie geführt. Evangelischerseits kann zum Beispiel die Theologie *Karl Barths*, die Gottes Sein als Offenbarung versteht, trotz ihrer Idealismuskritik als Parallele zur Offenbarungsphilosophie Hegels verstanden werden. Ihr Einfluß ist bemerkbar auch in den universalgeschichtlichen Konzeptionen von *Jürgen Moltmann* und *Wolfhart Pannenberg* und in der trinitarischen Theologie *Robert W. Jenson*s. Katholischerseits ist der Konziltheolog *Karl Rahner* zu nennen.³³

²⁷ Mader 2000, 27. Hirschberger 1980, 416 verweist auf die Untersuchungen Wilhelm Diltheys und besonders Hans Leisegangs, die hervorgehoben haben, daß Hegel insbesondere durch das Johannes-Evangelium inspiriert worden ist.

²⁸ Vgl. Hirschberger 1980, 432 über die absolute Religion Hegels: "Das Reich des Vaters ist Gott als die ewige Idee an und für sich, das Reich des Sohnes ist die Idee in ihrer Erscheinung innerhalb der endlichen Natur, das Reich des Geistes ist die Rückkehr aus der Endlichkeit zur Einswerdung von Vater und Sohn, Geist und Natur, Gott und Welt."

²⁹ Heinrichs 1995, 250.

³⁰ Copleston 1963 VII, 190; Knapp 2001, 310-312.

³¹ Mader 2000, 3; 28. Zur Hegel-Kritik siehe Weischedel 1971, 378-386. Zur Kritik Sören Kierkegaards (1813-55) an Hegel siehe Copleston 1963 VII, 335-351.

³² Hirschberger 1980, 420-423. Pannenberg 1997, 248.

³³ Eicher 1977, 165-258; 425-480, Mader 2000, 347; 367. Siehe auch Ford 1993, 19. Bayer 1998, 298 hat den Unterschied zwischen "allgemeiner" Gotteslehre und Trinitätslehre kräftig unterstrichen, um jede "Verdunkelung des Evangeliums" zu vermeiden. Er hat die Versuche, die allgemeine Gotteslehre trinitätstheologisch zu deuten, kritisch als "nachchristliche natürliche Theologie", die sich seit Kant und Schelling herausgebildet und in der spekulativen Religionsphilosophie ihren Höhepunkt

Folglich steht auch die universal orientierte Philosophie Hegels, die zur Rehabilitierung der Trinitätslehre beigetragen hat, trotz ihrer Probleme wieder im Brennpunkt der Diskussion. Sein Offenbarungsbegriff hat durchaus nicht nur die evangelische und katholische Theologie des 19., sondern auch des 20. Jahrhunderts beeinflußt, wie die neue kommunikationstheoretische Offenbarungsauffassung, die sich zum Beispiel auch auf die Konstitutionen des Zweiten Vaticanums ausgewirkt hat. Die Offenbarung wird darin eher als persönliche Selbstoffenbarung denn als souveräne Setzung Gottes verstanden.³⁴

Alle Theologen haben in der Regel an der Gottesauffassung Hegels jedoch kritisiert, daß darin eine logisch notwendige Verknüpfung zwischen Welt und Gott besteht und beide zu einer monistischen Wirklichkeit verschmelzen, die, so ihr Einwand, erst als eschatologischer Zielpunkt zu erhoffen, jedoch nicht als logisches Konstrukt einer bestehenden Wirklichkeit zu denken ist.³⁵

Peter Eicher hat herausgearbeitet, daß gerade der Offenbarungsbegriff in der Neuzeit "zum gemeinsamen Nenner des christlichen Selbstverständnis schlechthin geworden" ist, obwohl dem Begriff kein eindeutiges Äquivalent in der Bibel oder bei den Vätern zugrunde liegt. Eicher versteht die Offenbarungstheologie als Versuch, im Kontext der modernen absoluten Autonomie die *Alterität*, *Gratuität*, *Universalität* und *Exklusivität* des christlichen Glaubens zu bewahren. Im Horizont der breiten Auswirkung der Transzendentalphilosophie Kants und Hegels auf die moderne Theologie scheint es ihm berechtigt, die Offenbarung für einen "transzendentaltheologischen Begriff" zu halten.³⁶

Es kann mit Recht behauptet werden, daß die Frage der Metaphysik nicht nur für Philosophie und Theologie, sondern auch für den allgemeinen interdisziplinären Dialog, und zwar aus erkenntnistheoretischem und ontologischem Blickwinkel, äußerst wichtig und aktuell ist.³⁷ Es wurde die Position vertreten, daß sich der Dualismus Kants verhängnisvoll auf die Beziehung zwischen Glaube und Wissenschaft ausgewirkt hat, weil der Glaube darin wegen der Ablehnung der klassischen Metaphysik aller Erkenntnisinhalte entleert wird.³⁸ So wurde beispielsweise in der Deutung der Quantenmechanik vorgeschlagen, daß die Distinktion zwischen Subjekt und Objekt oder Person

erreicht hat, beurteilt. Dagegen arbeitet Bayer seine Konzeption einer "poetologischen Theologie aus", in der er vor allem die Sprachlichkeit der Theologie hervorhebt, wie sie besonders in der Liturgie zum Ausdruck kommt.

³⁴ Mader 2000, 347; 367.

³⁵ Knapp 2001, 332.

³⁶ Eicher 1977, 17-21; 584. Es bleibt, auf den Tatbestand zu verweisen, daß die neothomistisch orientierte philosophische Theologie die Metaphysikkritik Kants nicht radikal übernimmt wie die moderne protestantische Theologie. Es gibt auch eine einflußreiche theologische Tradition, die das klassische Christentum und die Selbständigkeit der Theologie betont. Darin wird hervorgehoben, daß auch die klassische Theologie von ihren eigenen Voraussetzungen und nicht von der griechischen Metaphysik ausgegangen ist. Das Seinsprinzip solle in jedem Fall theologisch interpretiert werden. Siehe dazu Martikainen 1999, 20-21.

³⁷ Zur Diskussion siehe z.B. Pannenberg 1988; Martikainen 1999 und Knapp & Kobusch (Hg.) 2001 sowie Niiniluoto 2001 b.

³⁸ Vgl. Luoma 2001, 130.

und Natur nicht dualistisch, sondern eher komplementär interpretiert werden sollte.³⁹ Zu diesem Fragekomplex gehört wesentlich auch die Deutung der Gottebenbildlichkeit und des Personseins des Menschen als Teil der Natur in der Auseinandersetzung mit dem Dualismus, aber auch mit den reduktionistischen materialistischen Tendenzen von Wissenschaft, Wirtschaft und Technologie.⁴⁰

Die abendländische Kultur befindet sich zur Zeit im Status einer weitreichenden Neuorientierung, die als Folge der aus der schnellen wissenschaftlichen und technischen Entwicklung entstandenen gesellschaftlichen und ökologischen Veränderungen betrachtet werden kann. Diese Untersuchung ist ein Teil des von der finnischen Akademie geförderten Projektes "Theology and the Concept of Reality", das die Probleme untersucht, die auf theoretischem Niveau aus der Trennung der Theologie von den anderen Wissenschaftsgebieten und auf praktischem Niveau aus der Isolierung der Religion von den anderen Gebieten der Kultur entstehen. Als Ziel ist ein besseres Selbstverständnis der neuzeitlichen Kultur und des heutigen geistigen Klimas angestrebt.

1.2. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur theologischen Grundlagendiskussion

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) gehört zu den ersten protestantischen Theologen, die, in der transzendentaltheologischen Tradition stehend, auch die Wichtigkeit der ontologischen Reflexion für die theologischen Inhalte hervorgehoben haben.⁴¹ Er hat die Gefahren erkannt, die der Theologie von verschiedenen Seiten drohen: im Bereich der dialektischen Tradition droht sie, in ein Ghetto zu geraten, im Kulturprotestantismus wird sie an den Rand gedrängt und ihrer Eigenart beraubt. Bonhoeffer fordert dagegen die Kirche zur geistigen Auseinandersetzung mit der Moderne heraus. Er will jedes Ghetto und jede Marginalisierung a limine vermeiden. Die enge Verknüpfung seines Denkens mit seinem vorbildlichen persönlichen Engagement im deutschen Kirchenkampf und im politischen Widerstand hat seinen Worten stets Nachdruck verliehen. Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen seines Werkes sind jedoch bis heute umstritten geblieben.

³⁹ Zum Dialog zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie siehe von Weizsäcker 1958 und 1990; Schrey 1959; Mannermaa 1986, 59-67; Link 1991 und Laurema & O. Hallamaa 2001.

⁴⁰ Vgl. Bayer 2001.

⁴¹ Heinrichs 1995, 247 zufolge hat Bonhoeffer neben Tillich im Unterschied zum allgemeinen Ontologie-Mißtrauen der biblisch-protestantischen Theologie den Gedanken weiterentwickelt, daß die neutestamentliche Logos-Lehre eine alternative Ontologie zum katholischen Kompromiß zwischen christlich-personaler Theologie und Seinsphilosophie unter Berufung auf das "Geheimnis" anbietet. Heinrichs sieht aber nicht die Probleme in den transzendentalen Voraussetzungen Bonhoeffers und Tillichs. Auch Hans Asmussen (1898-1968) hat die einseitig geistigen und personalistischen theologischen Denkmodelle im modernen Protestantismus kritisiert und behauptet, daß es nicht zwei sondern nur eine Wirklichkeit gibt. Sein und Akt oder Geistiges und Materielles bilden bei ihm - nach dem Modell des Chalcedonense - eine Einheit. Siehe dazu Pihkala 1978, 50-66.

Das Denken Bonhoeffers⁴² gilt als wichtige Inspirationsquelle für die evangelische Theologie der Nachkriegszeit bis heute (*G.Ebeling, R.Prenter, J.Moltmann, E.Jüngel, R.Jenson*).⁴³ Darüber hinaus gehört er zu den bedeutungsvollen Persönlichkeiten, die hinter der ökumenischen, der evangelikalen, der römisch-katholischen, der Befreiungs-, der feministischen und der schwarzen Theologie gesehen werden; wegen seiner Vorbildlichkeit im Widerstand ist sein Beitrag nicht nur über die konfessionellen Grenzen hinweg, sondern auch für die allgemeine sozialetische Diskussion von nicht zu unterschätzender Bedeutung.⁴⁴ In den sechziger Jahren hat sich die sogenannte Theologie der Säkularität zum Beispiel von ihm anregen lassen. Zur Zeit des realen Sozialismus haben sich die Kirchen in Osteuropa bei ihm Rat geholt und auch die Kirchen in Südafrika haben in ihrem Kampf gegen die Apartheid in seinem Werk Hilfe gesucht und gefunden.⁴⁵ *Heinz-Eduard Tödt* zufolge (1985) "findet wohl kein deutschsprachiger Theologe so viel Beachtung und Resonanz in der Weltchristenheit wie Dietrich Bonhoeffer".⁴⁶

Das Interesse an seinem Werk hat zu einer Fülle von Bonhoeffer-Forschungen geführt.⁴⁷ Er hat einige bleibend bedeutungsvolle theologische Werke verfaßt. Als wichtige Hilfe für die Forschung darf die im Jahr 1999

⁴² Vgl. Tödt 1985, IX-X: "In weiten Teilen der Ökumene steht Bonhoeffers Name für die Gruppen und Personen, die den Kirchenkampf unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft entschieden und mit höchstem Einsatz geführt haben. Der Weg vom klaren Widerspruch aus theologischen Gründen in die umfassende Opposition, in den Ungehorsam gegen Unrechtsmaßnahmen der Partei und des Staates, in den Kampf für die bekennende Kirche und für die gejagten Juden und schließlich in die Konspiration mit dem Ziel, Recht und Freiheit in Deutschland und in Europa wiederherzustellen, dieser Weg ist von Bonhoeffer unter manchen schweren Belastungen, aber schließlich unbeirrt im Glaubensgehorsam gegangen worden. Mit kirchlichen Widerstandsbewegungen in den von Deutschland besetzten Ländern, besonders in Skandinavien, hielt er Kontakt. Zu verschiedenen Zeitpunkten, an denen der deutsche Widerstand Friedensbedingungen mit England nach einem Sturz Hitlers auszuhandeln versuchte, hat er als ein wichtiger Vermittler gedient. Er gehörte zu denen, welche die Absetzung beziehungsweise die Beseitigung Hitlers als unabdingbare Voraussetzung für die Beendigung des Zweiten Weltkrieges erkannten und vorbereiteten. Männern des Widerstandes wurde er zum Gewissensberater ... Jeder seiner Texte zeugt dafür, daß Bonhoeffer – in aller Anfechtung – beharrlich den Weg der Nachfolge suchte; jeder seiner Texte zeigt aber auch den nüchternen Sinn für die Wirklichkeit, mit der er zu tun hatte. Gerade diese enge Verbindung, die 'Einheit von Biographie und Theologie' (Eberhard Bethge, Christian Gremmels), macht die Begegnung mit Bonhoeffer lohnend – besonders für die, die es schwer haben, als Christen unter einem Unrechtsregime den Weg zu finden, den ihnen der Glaube gebietet ... Aber die nahezu singuläre Verbindung von Theologie und Widerstand war nach seiner Hinrichtung am Galgen in Flossenbürg am 9. April 1945 auch vielen ein Hindernis, die Bedeutung seines Werkes zu erkennen. Insbesondere im deutschen evangelischen Kirchentum ist – anders als in vielen Teilen der Ökumene – das Verhältnis von Glaube und Politik so umstritten und ungeklärt, daß schon Bonhoeffers Beteiligung am Widerstand ihn für manche verdächtig und zum kirchlichen Außenseiter machte ... Ohne den Freund Eberhard Bethge wären weite Teile von Bonhoeffers Werk in Vergessenheit geraten." Zum theologischen Ort Bonhoeffers siehe ausführlicher Kapitel 2. Krumwiede 1998, 68-70 bietet eine kurze Chronologie des Lebens und Werkes von Bonhoeffer. Ausführlich siehe insbesondere Bethge 1967 (7. aktualisierte Auflage 2001). Siehe auch Robertson 1989 und Wind 1990.

⁴³ Zur Rezeption Bonhoeffers in den fünfziger Jahren siehe ausführlich Dinger 1998.

⁴⁴ Vgl. z.B. Heere 2001.

⁴⁵ Godsey 1993, 68.

⁴⁶ DBW 1, IX.

⁴⁷ Die von Ernst Feil in Zusammenarbeit mit Barbara E. Fink publizierte Bibliographie (1998) zählt ungefähr 4000 wissenschaftliche Beiträge zur Bonhoeffer-Forschung.

fertiggestellte siebzehnbändige kritische Neuauflage der gesamten Werke (=DBW) gelten. Insbesondere in den neunziger Jahren wurden die Grundlagen seiner Theologie erforscht. Das war allein schon deswegen wichtig, um die Instrumentalisierung seines Denkens zu vermeiden und seine Fragen verantwortlich weiterzudenken.⁴⁸ In der Erforschung der theologischen Prinzipien nehmen die frühen akademischen Werke Bonhoeffers eine Schlüsselstellung ein: die Dissertation *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1927) (=SC/DBW 1) und die Habilitationsschrift *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930) (=AS/DBW 2).

Gerhard Ebeling hat die Dissertation des Einundzwanzigjährigen zu den bedeutendsten Werken über den Kirchenbegriff gezählt, er erkennt darin bereits das Generalthema seiner gesamten theologischen Arbeit.⁴⁹ *Jakob Holm* zufolge gehört SC zu den Klassikern im Dialog zwischen Theologie und Soziologie.⁵⁰ Die Bedeutung von AS ist bis heute nicht unumstritten. Die Habilitation Bonhoeffers, die als Versuch gilt, eine der Christus-Offenbarung entsprechende Erkenntnistheorie und ebenfalls eine Ontologie im Gespräch mit der modernen Philosophie und Soziologie zu formulieren, gehört schon wegen ihrer philosophischen Begrifflichkeit zu den am wenigsten verbreiteten und verstandenen Büchern Bonhoeffers.⁵¹

SC hatte die Gegenwart der Christus-Offenbarung in der empirischen Kirche im Gespräch mit der damaligen Soziologie behandelt. In AS versucht Bonhoeffer dann, seinen Beitrag zur aktuellen Diskussion über die theologische Methodenlehre auf der Basis einer "kirchlichen Erkenntnistheorie" zu formulieren, die eine der Offenbarung entsprechende Denkform aufstellen will. Wie auch K. Barth betont Bonhoeffer den Akt der Offenbarung außerhalb jeder menschlichen Möglichkeit. Im Unterschied zu Barths zurückhaltender Einstellung gegenüber jeder Philosophie blieb er jedoch Erbe der liberalen Theologie in der Hinsicht, daß er bewußter die Bedeutung der allgemeinen philosophischen Denkformen für die Theologie durchdenken wollte. Der Einfluß der *Luther-Forschung* K. Holls und R. Seebergs ist in seinem Werk auch spürbar. Wie unten ausführlicher erörtert wird, fordert Bonhoeffer gerade im Zusammenhang seiner Luther-Deutung die Berücksichtigung ontologischer Fragestellungen in der systematischen Theologie.⁵²

⁴⁸ Zu den verschiedenen Bonhoeffer-Interpretationen siehe z.B. Abromeit 1991, 1. Zu Bonhoeffer als Mitkämpfer im Kirchenkampf und im Widerstand siehe Strohm 1989 und Müller 1990.

⁴⁹ Ebeling 1960, 294.

⁵⁰ Holm 2001.

⁵¹ Reuter 1988.

⁵² Gremmels 1983, 9 stellt in seiner Einführung zum Thema "Bonhoeffer und Luther" des 6. internationalen Bonhoeffer-Kongresses fest, daß nach der Biographie Eberhard Bethges (1967) der Einfluß Luthers auf Bonhoeffer nicht mehr ernsthaft bestritten werden könne, und das trotz der Tatsache, daß er als Pastor der Altpreußischen Union (APU) tätig war und das Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde 1935-37 geleitet hat. Die Bekennende Kirche war ja ein "Notbund" wegen der damaligen schweren politischen Situation und keine dauerhafte Kirchengemeinschaft (Martikainen 1989,11). Auch Bonhoeffer beschreibt die damalige Situation mit dem Terminus *status confessionis*. Vgl. DBW 14, 707: "Es ist lutherische Lehre, daß die Gemeinde frei

SC und AS enthalten im Grunde genommen schon die philosophisch-theologischen Grundentscheidungen Bonhoeffers. In seinen späteren Werken konkretisiert er den Ansatz in der Behandlung einzelner theologischer Fragen und Themen. Insbesondere bezeichnend für die Auswirkung der philosophisch-theologischen Grundentscheidungen in seiner Theologie ist die Christologie-Vorlesung aus dem Jahre 1933, die leider nur als Nachschrift erhalten ist. Sein bekanntestes Buch, das zu seinen Lebzeiten erschien, war die *Nachfolge* (1937), in der er den im Titel genannten Begriff in seiner Bedeutung für das christliche Leben neu darstellen wollte. Die postum erschienenen *Ethik-Fragmente* (1949), die Bonhoeffers Hauptwerk werden sollten, und die Briefe aus der Haft, die sein Freund und Schüler *Eberhard Bethge* (1909-2000) unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* (1951) herausgab, widmen sich dem Thema der Offenbarung in der Weltwirklichkeit und behandeln den zeitgeschichtlichen Kontext des Dritten Reiches besonders ausführlich.

Das eigentliche akademische Interesse an der Theologie Bonhoeffers war relativ gering bis zur theologischen Biographie Bethges (1967) und zur systematischen Gesamtdarstellung *Ernst Feils*, deren Titel *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers* (1971) bereits auf den Inhalt verweist. Das Verdienst dieser beiden Werke liegt wesentlich darin, daß sie die Einheit von Biographie und Theologie entscheidend hervorheben. Bethge faßt treffend zusammen, daß Bonhoeffer in den frühen Veröffentlichungen die "terminologischen Werkzeuge mit den Fähigkeiten eines jungen kritischen Intellekts" benutzte und dann in seiner späten Reflexionen aus "einer randvollen Erfahrung" schöpfen konnte.⁵³ Der Dissertation *Hans-Jürgen Abromeits* zufolge (1991) ist Bonhoeffer als Theologe immer noch relativ unbekannt außerhalb des Kreises von Bonhoeffer-Spezialisten geblieben. Eine Ursache dafür liegt im fragmentarischen Charakter seines Werkes, und die zweite Ursache stellt die Verknüpfung zwischen Politik und Glaube in seinem Leben und Werk dar.⁵⁴

1.3. Die frühere Forschung

Der zu den bedeutendsten hermeneutisch orientierten Theologen nach Rudolf Bultmann gehörende *Gerhard Ebeling* leistete seine Kandidatenzeit im Finkenwalder Predigerseminar, das Bonhoeffer in den Jahren 1936-37 leitete, ab. Bonhoeffer hat Ebeling nicht nur inhaltlich geprägt, sondern auch seinen Weg

ist, ihre Ordnung im Dienst der Verkündigung zu gestalten, daß aber in statu confessionis, daß heißt beim Angriff auf die Kirche von außen her, auch die Ordnungen der Kirche zum Bekenntnisstande der Kirche gehören, von denen nicht gewichen werden darf, um des Evangeliums willen. Was also innerhalb der Kirche Adiaphoron ist, ist nach außen hin nicht Adiaphoron, sondern gehört zum Bekenntnis. Bekenntnis und Ordnung der Kirche sind in statu confessionis eins." Zur Unionkirche siehe Rogge 1982, 677-683. Tödt 1985, XV beschreibt Bonhoeffer als "bewußten Lutheraner". Seine lutherische Orientierung betont auch Krumwiede 1984 und 1998 in Profile des Luthertums. Zum Einfluß Luthers auf die Dissertation Bonhoeffers siehe insbesondere Soosten 1992.

⁵³ Bethge 1967, 998.

⁵⁴ Abromeit 1991, VII.

zur Promotion gutachtlich kräftig gefördert.⁵⁵ Im Jahre 1955 hat Ebeling eine eindrucksvolle Interpretation von Bonhoeffers Werk zur Diskussion gestellt. Er sieht das gesamte Werk Bonhoeffers einerseits auf den Kirchenbegriff und andererseits auf den Wirklichkeitsbegriff konzentriert.⁵⁶ Dabei deutet er den Wirklichkeitsbegriff Bonhoeffers einseitig als Frage der Sprache, er verweist aber auch darauf, daß die Bedeutung der Gestalt der Kirche in der Ethik eingehender geklärt werden müßte.⁵⁷ Wegen der Konzentration auf die Frage der Sprachlichkeit betont Ebeling die Dialektik von Gesetz und Evangelium als Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerkes. Er analysiert jedoch nicht die neuzeitlichen philosophisch-theologischen Voraussetzungen, die dieser klassischen lutherischen Unterscheidung in der Distinktion von Person und Natur zukommen.⁵⁸

Die erste Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers lag 1956 in der Dissertation *Hanfried Müllers* unter dem Titel "Von der Kirche zur Welt" vor; Müller war als überzeugter Marxist-Leninist Anfang der fünfziger Jahre aus der Bundesrepublik nach Ost-Berlin übersiedelt. Gegen die "hermeneutische"

⁵⁵ Bethge 1967, 997 zitiert einen Brief Ebelings vom 30.9.51: "Darauf möchte ich ausdrücklich hinweisen, daß mich die theologischen Perspektiven ganz besonders beschäftigen. Nicht etwa weil sie mich befremden, sondern weil sie eine in diesem Ausmaß mich überraschende Bestätigung dessen sind, daß ich ein Schüler Bonhoeffers bin, gerade auch in den Fragen, in denen ich mich über den theologischen status der Finkenwalder Zeit hinauswickeln habe und die mich auf einen Weg gewiesen haben, von dem ich nun erst weiß, daß er auch sein Weg gewesen ist." Vgl. auch Ebeling 1990, 558: "Was sich seither bei mir verändert hat, scheint in erster Linie das Erwachen des geistesgeschichtlichen Problembewußtseins zu sein ... Nach Bekanntwerden der Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers erschien sie mir als eine gewisse Entsprechung zu dessen Kehre unter dem Schlagwort 'nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe', und dies ebenso wenig, wie es bei ihm der Fall gewesen war, im Widerspruch zum Vorausgegangenen."

⁵⁶ Vgl. Ebeling 1960 (Neuaufgabe des Artikels aus dem Jahre 1955), 296-297: "Neben dem Kirchenbegriff durchzieht der Begriff der Wirklichkeit das gesamte theologische Werk Bonhoeffers. Es ist eben dies Engagiert-Sein durch die Frage nach der Wirklichkeit, das um des christlichen Glaubens willen nach der konkreten Wirklichkeit der Kirche fragen läßt. Und aus dem Engagiert-Sein durch die Wirklichkeit erwachsen zugleich Kriterien, an denen sich theologisches Denken in intellektueller Redlichkeit zu bewähren hat. Es handelt sich, recht verstanden, nicht um entgegengesetzte Tendenzen, die zu einem kompromißhaften Ausgleich gebracht werden müssen: die Konzentration auf das Wort Gottes und die Rücksicht auf die Wirklichkeit der Welt."

⁵⁷ Vgl. Ebeling 1960, 116: "Es geht also um die Frage der rechten Verkündigung. Gewiß auch um die Frage der Gestalt der Kirche. Aber doch nur insofern, als deren Veränderung und Umschmelzung, die Bonhoeffer kommen sieht, mit der Frage der Verkündigung zusammenhängt und von da ihren Ausgang nimmt, so daß alles vorzeitige Organisieren nur eine Vergötzung des Kommenden bedeuten würde. Es will doch beachtet sein, daß Bonhoeffers Schau auf das Kommende in diesem Zusammenhang gerade nicht das Problem der Gestalt, sondern das Problem der Sprache betrifft ... " Zur Kritik an der sprachlichen Verengung der Wirklichkeitskonzeption bei Ebeling siehe Ruokanen 1982, 118, Anm. 58. Siehe auch Kantzenbach 1978, 271 und Dinger 1998, 165-166 und 162: "Ebelings tendenziell pessimistische und quietistische Einstellung zur Welt wird Bonhoeffer insgesamt nicht gerecht."

⁵⁸ Vgl. Ebeling 1960, 154-155: "Die rechte Lehre von Gesetz und Evangelium hat darzutun, in welcher Hinsicht das Gesetz dem Evangelium vorgeordnet ist, freilich so, daß die Ordnung 'Evangelium und Gesetz' dazu dient, die Ordnung 'Gesetz und Evangelium' zu bestätigen und auf keinen Fall umgekehrt. In diesen formal skizzierten Zusammenhang gehören Äußerungen Bonhoeffers, auf die zum Schluß wenigstens noch kurz hingewiesen sei, weil (im Blick auf die notgedrungene Kürze: obwohl) hier nun alle bisherigen Fäden zusammenlaufen." Zu den Voraussetzungen der Theologie Ebelings siehe Lorenz 1973 und Ruokanen 1982 und zur Distinktion zwischen Person und Natur Mannermaa 1987, Martikainen 1988 und Saarinen 1989.

Deutung Ebelings unterstreicht er, der *cantus firmus* liege in Bonhoeffers Auffassung, "daß das Wort Gottes den Menschen in seiner g a n z e n Wirklichkeit" oder in "seiner Diesseitigkeit" trifft. Er betrachtet seinen Weg als widersprüchliche aber folgerichtige Entwicklung, die jedoch in den Grenzen bleibt, die Bonhoeffer mit seinen ersten Schriften zog. Müller analysiert nicht eingehend genug die Voraussetzungen dieser Konzeption, sondern versucht die Gedanken Bonhoeffers zu instrumentalisieren und auf der Basis einer marxistisch geprägten Geschichtsphilosophie weiterzuführen.⁵⁹

Jürgen Moltmann (1959) hat in seiner Untersuchung *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* die Interpretation Ebelings kritisch betrachtet und dagegen eingewendet, nicht die Dialektik von Gesetz und Evangelium sondern die Konzeption der "ethischen" oder "sozialen Transzendenz" nehme bei Bonhoeffer einen zentralen Stellenwert ein. Für ihn kommt dem Begriff "Stellvertretung" von Anfang an bis in die letzten Briefe hinein eine zentrale Bedeutung zu. Dazu gehöre untrennbar die christologische Begründung des "Netzes der Sozialität", was Bonhoeffer nicht nur mit der universalen und theokratischen Grundstruktur Hegels, sondern auch mit dem orthodoxen Gemeinschaftsgedanken des "ssobornostoj" bei *Chomjakov* und *Arseniew*, die er in SC an wichtigen Stellen zitiert, verbinde.⁶⁰ Auch Moltmann weist lediglich auf die philosophisch-theologischen Voraussetzungen der Konzeption Bonhoeffers hin, geht dieser Frage aber nicht eingehend nach.

Trotz seiner Kritik an Ebeling hält auch *Heinrich Ott* in seinem Werk *Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers I* (1966) ähnlich wie dieser den Wirklichkeitsbegriff für den Schlüssel zur Theologie Bonhoeffers und unterstreicht die Bedeutung der Sprache in der "nicht-religiösen Interpretation" theologischer Begriffe.⁶¹ Ott aber deutet die Konzeption der Wirklichkeit nicht vom Begriff des Gesetzes her, sondern interpretiert die Ethik aus dem Blickwinkel der "Christus-Ontologie". Ihm zufolge liegt der Ansatz

⁵⁹ Müller 1961 (zuerst 1956), 423-427. Vgl. 148: "Die objektive Möglichkeit Bonhoeffers war also dadurch eng begrenzt, daß die Krise fortbestand, aber eine vorübergehende Konsolidierung eingetreten war. Auf das Kirchenproblem bezogen: Die Gesellschaft, in der die Kirche lebte, war weder eine noch festgefügt bürgerliche, noch schon die kommende neue Gesellschaft." Feil 1991, 413 zufolge hat Müller ihm berichtet, er habe vielleicht den Fehler gemacht, zwei Bücher auf einmal geschrieben zu haben: eine Bonhoeffer-Interpretation und seine eigene theologische Position. Über den Einfluß der Theologie Bonhoeffers in der DDR siehe Feil 1991, 405-408 und Hennecke 1997, 162-163. Zur Rezeption der Dissertation Müllers siehe Feil 1991, 400-405 und insbesondere Dinger 1998, 167-209.

⁶⁰ Moltmann 1959, 21-22.

⁶¹ Ott 1966, 55-56. Vgl. auch Ott 1978, 375. Feil 1968, 8 kritisiert an der Deutung Otts, daß die "nichtreligiöse Interpretation" primär als Sprachproblem verstanden ist. Feil 1992, 8 warnt Ott vor der Gleichsetzung von Wirklichkeit und Christus bei Bonhoeffer und stellt in Frage, daß Bonhoeffer die Christologie ontologisch erklären wollte. Vgl. DBW 6, 45: "Dennoch ist das christliche nicht identisch mit dem Weltlichen..., sondern besteht vielmehr zwischen beidem eine allein in der Christuswirklichkeit und das heißt im Glauben an diese letzte Wirklichkeit gegebene Einheit." Neben Feil haben auch Dumas 1971, 277: "Ott seems to be caught in a confusion between a theology of grace and an ontology of the availability of Being..." und Abromeit 1991, 26 Ott kritisiert. Sie behaupten, Ott lese in die Texte Bonhoeffers eine Theorie über die Christus-Ontologie und ein ontologisches Programm hinein. Sie haben ohne Zweifel wenigstens in der Hinsicht recht, daß Bonhoeffer kein Vertreter der Ontologie im klassischen Sinne war.

dieser Ontologie gerade in der Ethik: "Das, was ist, ist ethisch wirklich".⁶² Die Konzeption Bonhoeffers kann aber kaum im klassischen Sinne "ontologisch" genannt werden. Darin hat *Ernst Feil Ott* mit Recht kritisiert. Ott hat jedoch zutreffend die Originalität in Bonhoeffers Absicht hervorgehoben, den Offenbarungsbegriff von einer "soziologischen Kategorie" ausgehend zu deuten.⁶³

Auch *André Dumas* hält in seiner Untersuchung *Une Théologie de la réalité* (1968) den Wirklichkeitsbegriff für das Zentrum der Theologie Bonhoeffers. Dumas analysiert die Voraussetzungen des Begriffes ausführlicher als die Untersuchungen zuvor und zieht den Schluß, Bonhoeffer repräsentiere eine nachmetaphysische Ontologie. Sein Hauptziel liege darin, den transzendentalphilosophischen Dualismus zu vermeiden, der sowohl den Ansatz Barths als auch Bultmanns bedroht habe. Nach Dumas gerät Bonhoeffer damit in die Nähe Hegels.⁶⁴ Schon die Habilitationsschrift AS, besonders aber der Gedanke, Christus sei in dieser Welt gegenwärtig als Ontologie der inkarnierten Transzendenz, bilde den zentralen Ausgangspunkt des Gesamtwerkes.⁶⁵ Trotz Weiterführung der Analyse der philosophisch-theologischen Intentionen wird dieser als Voraussetzung für die Theologie Bonhoeffers wichtige Bereich eher kurz skizziert als durchgehend erforscht. Als verdienstvoll ist an Dumas' Untersuchung insbesondere die Untersuchung des Problems der Metaphysik zu beurteilen.

Die Deutungen Moltmanns und Otts haben die Dissertation *Christuswirklichkeit* (1969) von *Rainer Mayer* beeinflusst.⁶⁶ Mayer zufolge bildet Bonhoeffer keine eigene Ontologie der Weltwirklichkeit aus, deshalb mußte sein System in der *Ethik* scheitern.⁶⁷ Er habe seine frühere Unterscheidung zwischen "Sein in Adam" und "Sein in Christus" durch die Unterscheidung von "Vorletztem" und "Letztem" ersetzt und dadurch das "Letzte" unsichtbar werden lassen. Es ist jedoch fragwürdig, ob wirklich eine "Ersetzung" stattfindet. Auch in seiner Frühphase betrachtet Bonhoeffer nämlich die Welt nicht einseitig negativ als gefallene Natur, sondern sieht sie aus dem Blickwinkel des Glaubens insbesondere als Schöpfung Gottes. Das "Sein in Adam" und das "Sein in Christus" stellen für ihn nicht zwei "sichtbar verschiedene Wirklichkeiten" dar, wie Mayer es versteht, denn im Hintergrund steht deutlich die lutherische *Simul*-Lehre. *Sanctorum communio* und *peccatorum communio* sind in diesem Leben nicht voneinander zu unterscheiden. Es ist jedoch zutreffend, daß Bonhoeffers Werk Tendenzen zur Gegenüberstellung von sichtbarer und unsichtbarer oder Volks- und Freiwilligkeitskirche enthält. Mayer bemerkt denn auch treffend,

⁶² Ott 1966, 162.

⁶³ Ott 1966, 205; 208.

⁶⁴ Dumas 1971, 30; 35; 112-113; 115. Vgl. 112, Anm. 26 zum Terminus "Metaphysik" bei Bonhoeffer: "Metaphysics is characterized as the systematic illusion of an 'unattainable' transcendence."

⁶⁵ Dumas 1971, 116-117; 278.

⁶⁶ Vgl. Mayer 1969, 287 und Anm. 11.

⁶⁷ Zur Kritik an Mayer siehe Feil 1971 und 1992, 5; Abromeit 1991, 26 und Sung-Young Kang 1997.

Bonhoeffer mische philosophische Systeme mit der Offenbarungstheologie und seine "christliche Soziologie" bleibe spekulativ.⁶⁸ Die fundamentaltheologische Analyse Mayers wird Bonhoeffers denkerischen Grundüberlegungen jedoch keinesfalls gerecht.

Die Bedeutung der Sozialität in der Theologie Bonhoeffers, die schon Müller, Ott und Moltmann hervorgehoben haben, hat dann insbesondere *Clifford J. Green* in seiner Dissertation *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933* (1972) thematisiert. Green zufolge ist das Thema der Sozialität für Bonhoeffers Gesamtwerk zentral. Er bemerkt zutreffend, daß Hegel kritisch rezipiert wurde, um die theologischen Probleme, die sich nach der Philosophie Kants und nach den Systemen seiner Nachfolger stellten, zu überwinden. Green hinterfragt jedoch die tatsächliche Bedeutung dieser transzendentalphilosophischen Tradition in der Theologie Bonhoeffers nicht eingehend genug, sondern folgt den Urteilen Bonhoeffers selbst zu positivistisch oder unkritisch.⁶⁹ Durch die psychoanalytische Luther-Studie *Erik H. Erikson's* und durch die These Bethges über den Zusammenhang von Biographie und Theologie bei Bonhoeffer angeregt versucht Green, den psychosozialen Kontext der Theologie Bonhoeffers herauszuarbeiten.⁷⁰

Als Standardwerk der systematisch-theologischen Bonhoeffer-Forschung gilt, mit welchem Recht wird zu fragen sein, die Dissertation *Ernst Feils Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis* (1971). In dieser Gesamtdarstellung arbeitet Feil die systematische Bedeutung der frühen Werke Bonhoeffers auch für seine Spättheologie heraus. Die Biographie Bethges und die Darstellung der Theologie durch Feil werden oft für zwei einander nahtlos sich ergänzende Werke gehalten.⁷¹ Beiden einflußreichen Arbeiten folgend gilt das Werk Bonhoeffers in der Regel trotz der Themenwechsel, die darin vorkommen, als einheitliche Entwicklung oder als "Kontinuität im Wandel".⁷² Diese Forschungsposition sieht den grundlegenden Ansatz der frühen Werke in seinen späteren Schriften konkretisiert.⁷³

Feil zufolge liegt in der "Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus" das Lebensthema Bonhoeffers.⁷⁴ Von daher entstehe sein positives und theologisch reflektiertes Engagement in der Welt, und zwar unter dem Impuls der Theologie K. Barths wie auch unter den Problemstellungen der liberalen Theologie.⁷⁵ Feil schätzt die Verwendung von Begriffen durch Bonhoeffer als großzügig ein. Er folge keinem System oder bestimmtem Axiom,

⁶⁸ Mayer 1969, 288-289.

⁶⁹ Green 1999, 19; 24.

⁷⁰ Green 1999, 291-292.

⁷¹ Vgl. Feil 1991, 127. (4. Auflage der Dissertation aus dem Jahre 1971).

⁷² Vgl. Feil 1991, 24-26 und Abromeit 1991, 28.

⁷³ Feil 1991, 127-128.

⁷⁴ Feil 1991, 399.

⁷⁵ Feil 1991, 15; 368; 397-399. Vgl. das Bonhoeffer-Zitat bei Huber 1983, 171: "...Der Wahrheitscharakter hängt von der Existenzform dieser Kirche ab. Ihre Existenzform aber heißt Nachfolge und nicht Volksnähe oder Volksverbundenheit." Zur Feil-Rezeption siehe Müller 1989, 308-309. Zur Kritik an Feil vgl. Abromeit 1991, 28-29; Außermair 1996, 197 und Stölting 1998, 124-125.

das seine Arbeit deutlich sichtbar präge. Sein Werk sei nicht primär erkenntnistheoretisch, sondern von der "konkreten, geschichtlichen Wirklichkeit des Glaubens und der Welt" zu verstehen. Paradigmatische Bedeutung komme "der Nachfolge" und dem "nachfolgenden Tun" zu. Seine Theologie stelle den "Versuch der Reflexion des gelebten Glaubens" dar und bilde als solche eine Einheit. Dem Tun werde vor der Reflexion der Vorrang eingeräumt.⁷⁶

Auch Feil beurteilt den Wirklichkeitsbegriff als für Bonhoeffer zentral. Ihm zufolge betont er seit AS immer mehr Jesus Christus als "Wirklichkeit schlechthin", der "als Wirklichkeit für die Welt in der Geschichte Wirklichkeit gewinne".⁷⁷ Wegen der Betonung der "konkreten Nachfolge" lehnt Feil sowohl die "ontologische" Interpretation Mayers als auch die "hermeneutische" Deutung Ebelings ab. Er betont den Primat der Kategorie des Ethischen vor der Kategorie des Hermeneutischen. Feil reflektiert jedoch nicht ausführlich die Voraussetzungen dieses Glaubensbegriffes, die in der erkenntnistheoretischen Wende liegen, die durch Kant und seine Nachfolger eintrat und die die neuprotestantische Tradition nachhaltig bestimmte.⁷⁸

Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Bonhoeffers sind insbesondere durch den Artikel *Eberhard Jüngels Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel* (1984) zum 80. Geburtstag des Jubilars zunehmend kritisch untersucht worden. Jüngel zufolge gehörte Vogel zu den wenigen, die Bonhoeffer auch kritisch betrachtet haben. Schon um seines Werkes willen sollte "der Nimbus theologischer Unangreifbarkeit" endlich zerstört werden. Jüngel übertreibt jedoch offensichtlich selbst diese Unangreifbarkeit. Es gab schon zuvor Kritik an Bonhoeffer in der Forschung, wie das Beispiel der Dissertation Mayers (1969) zeigt. Im Anschluß an Vogel hebt Jüngel kritisch die anthropologische, ethische und ekklesiologische Deutung der Stellvertretung Christi hervor. Es sei "dogmatisch verwerflich", weil die Stellvertretung "der Inbegriff der Einzigartigkeit Jesu Christi" und kein ethischer Begriff sei.⁷⁹

Oswald Bayer hat in seinem Artikel *Christus als Mitte. Bonhoeffers Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels* (1985) die Kritik Vogels und Jüngels weitergeführt. Er sieht das Grundproblem bei Bonhoeffer in der Ethisierung der Christologie. Dabei hebt er den schon von Moltmann, Dumas, Bethge und Green bemerkten Einfluß Hegels zur Erklärung hervor. Bayer zufolge steht aber außer Frage, daß Bonhoeffer beispielsweise in seiner Abendmahlslehre der Intention Luthers folgen will. Das Ergebnis sei jedoch trotz der Idealismuskritik eine Prinzipialisierung der Christologie und der Sakramentenlehre "im Banne der Religionsphilosophie Hegels". Die Einheit zwischen *forma* und *materia* sei "eine Vermittlung, eine Mitte, verstanden im Sinne des 'spekulativen Satzes' Hegels". Bonhoeffer sei folglich Repräsentant "einer nachchristlichen natürlichen

⁷⁶ Feil 1991, 127-133.

⁷⁷ Feil 1991, 156.

⁷⁸ Die Interpretation Feils zeigt sich hier von Johann Baptist Metz beeinflusst, dem zufolge das Ethische primär vor der Beziehung auf das Hermeneutische ist. Feil 1991, 116, Anm 2 weist darauf hin. Er war Assistent von Metz, als er seine Dissertation verfaßte.

Theologie", die spekulativ von Christi Kreuz ausgehe. Ähnlich wie bei Barth werde die Christologie spekulativ ausgeweitet und zu einem Einheitsprinzip umgedeutet.⁸⁰

Wie schon Vogel und Jünger, hebt auch Bayer den Begriff der Stellvertretung als Beispiel hervor. Er will die Kritik jedoch "modifizieren und vertiefen". Die Richtung der Spekulation gehe nicht so sehr von der Anthropologie aus, sondern nehme ihren Ausgangspunkt von einer vorausgesetzten Christologie her, die prinzipialisiert und zu einer allgemeinen Struktur erhoben werde. Die "concreta" des Seins Jesus verwandelten sich dabei in "abstracta".⁸¹

Bayer will selbst als "Metakritik Kants" eine Gestalt der Theologie entwerfen, die "sich in einer Metakritik Descartes' und Kants artikuliert, ohne sich dem Idealismus Hegels zu unterwerfen" und die "jenseits der Alternative von Idealismus und Materialismus" steht. Ferner will Bayer einen theologischen Begriff von "Weltlichkeit" "im kritischen Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer und Ernst Steinbach" formulieren. Er betont den sprachlichen Charakter der Theologie. In diesem Zusammenhang hebt er den Einfluß Hegels auf Bonhoeffer hervor, analysiert aber nicht die Differenz zwischen der Synthese im Sinne Hegels und der Dialektik von Akt und Sein bei Bonhoeffer, die letztlich unaufhebbar bleibt.⁸²

Insbesondere gegen Dumas und Bayer kritisiert *Hans-Jürgen Abromeit* in seiner Dissertation *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie* (1991) den "pauschalen Vorwurf" des Hegelianismus. Abromeit zufolge würde das mindestens im Hinblick auf die Christologie Bonhoeffers bedeuten, daß dieser sich völlig mißverstanden hätte. Dagegen betont er, daß Bonhoeffer Hegel "teils aufnimmt, teils vehement ablehnt".⁸³ Abromeit bemerkt, daß sein Wirklichkeitsverständnis "personalistisch" orientiert ist und daß er die "Ontologie aus der erkenntnistheoretischen in die soziale Sphäre transponiert", aber auch Abromeit analysiert die philosophisch-theologischen Grundprinzipien dieses Wirklichkeitsverständnisses nicht zureichend genug.⁸⁴

Nachdem die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Bonhoeffers intensiver als zuvor untersucht worden waren, wandten die Untersuchungen der neunziger Jahre ihr Interesse den frühen Werken Bonhoeffers verstärkt zu. Das Verdienst der Untersuchung *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of his Theology* (1994) von *Charles Marsh* liegt gerade in der Analyse der

⁷⁹ Jünger 1984, 68; 74. Ich verdanke den Hinweis auf den Artikel Jüngels Dinger 1998, 4-5.

⁸⁰ Bayer 1992, 245-249; 260 (zuerst 1985). Siehe auch Bayer 1994, 514.

⁸¹ Bayer 1992, 260-261.

⁸² Bayer 1992, 5. Zur "poetologischen" Theologiekonzeption siehe Bayer 1998, 291-299. Vgl. zur Kritik am Ansatz Bayers in seiner Luther-Deutung Raunio 1993, 116-117. Larry Rasmussen (2001) hat gemeint, Bonhoeffer habe die "biblisch-hebräische" Sicht Luthers von der einen metaphysischen Wirklichkeit wiedergefunden. Er analysiert aber nicht die neuzeitlichen Voraussetzungen Bonhoeffers, die aus dem "antiontologischen" Ansatz Kants stammen und das Verständnis des trinitarischen Glaubens verengen.

⁸³ Abromeit 1991, 207-208.

⁸⁴ Abromeit 1991, 204; 210.

philosophischen Argumentation. Marsh zufolge schätzt Bonhoeffer als Offenbarungstheologe die Philosophie höher als K. Barth, weil er bestimmte philosophische Strukturen und Begriffe zur Darstellung der durch die Christus-Offenbarung angeregten Sozialontologie für nützlich hält und sie für seine Zwecke dienstbar macht.⁸⁵

Marsh betrachtet das Denken Bonhoeffers als kräftige Kritik und als innovative Neubeschreibung der "transzendentalen Subjektivität", die eine Alternative zu den nachkantischen Modellen der Selbstheit bietet. Er analysiert den theologischen Ansatz Bonhoeffers mit Hilfe der Distinktion zwischen primärer und sekundärer Objektivität der Offenbarung, die aus der Trinitätslehre Barths stammt, und sieht im Mittelpunkt beider Denker das Lob des Geheimnisses der Trinität. Die Heranziehung der Terminologie Barths für das Verständnis von Bonhoeffers Anliegen arbeitet jedoch mit nicht ganz adäquaten Kategorien, beispielsweise dürfte die Konzeption von Akt und Sein, die völlig unbarthianisch ist, auf diese Weise nicht zu verstehen sein.⁸⁶ Auch Marsh bemerkt den Einfluß der Sozialontologie Hegels und betont mit Feil, der Unterschied zwischen Hegel und Bonhoeffer liege darin, daß Bonhoeffer den Gehorsam gegenüber Christus unterschiedlich zum philosophischen Begriff der Notwendigkeit versteht.⁸⁷ Marsh reflektiert aber nicht die fundamentale Bedeutung, die die moderne transzendentalphilosophische Wende auch für die Theologie Bonhoeffers bedeutet. Seine Behauptung, hier werde die "ontologische Differenz" Heideggers verwendet, dürfte sich als oberflächlich erweisen. Bei Bonhoeffer geht es ja mehr um die Gegenwart des göttlichen Seins in der Kirche als um die Differenz zwischen Sein und Seiendem.⁸⁸

Die neueste deutsche Untersuchung, die dem Wirklichkeitsbegriff Bonhoeffers aus dem Blickwinkel der theologischen Ontologie gilt, hat der Katholik *Christian Hennecke* mit seiner konstruktiv-ökumenischen Arbeit *Die Wirklichkeit der Welt erhellen* (1997, Diss. 1995) verfaßt. Hennecke will die "paschachristologische" Theologie Bonhoeffers und die trinitarische Ontologie des zweiten Vaticanums in einen Dialog miteinander bringen. Er hebt die in der Literatur oft betonte These hervor, daß eine enge Verbindung zwischen Theologie und Biographie bei Bonhoeffer vorliegt. Im Anschluß an Feil hält Hennecke diese "banale Erkenntnis" für relevant, wenn sie als Reflexion einer gelebten kirchlichen Praxis interpretiert wird.⁸⁹

⁸⁵ Marsh 1994, 31-32.

⁸⁶ Marsh 1994, VII-IX. Marsh (31) zufolge liegt der Grundunterschied zwischen Bonhoeffer und Barth darin, daß der erstere den in der Persongemeinschaft der Kirche gegenwärtigen Christus und der letztere die Aseität Gottes betont. Tietz-Steiding 1999, 303-306 will zeigen, daß es nicht gelungen ist, wenn Marsh den Begriff "sekundäre Objektivität" Barths für Bonhoeffer benutzt, weil bei Barth die Akt-Seins-Einheit ihren Grund gerade in der Aseität Gottes hat, in der Akt und Sein eins sind und das Sein Gottes im Werden ist. Bonhoeffer will aber nicht das Personsein Gottes auf ähnliche Weise wie Barth rein relational darstellen. Der Kritik Tietz-Steidings ist zuzustimmen.

⁸⁷ Marsh 1994, 108-109.

⁸⁸ Vgl. Marsh 1994, 112-127. Zur Kritik siehe auch Boomgaarden 1999, 25.

⁸⁹ Vgl. Feil 1991, 13: "Die Diskussion um Bonhoeffer hat daher zu Recht immer wieder betont, daß die Kenntnis seines Lebens zum Verständnis seiner Theologie notwendig ist ... Das wechselseitige Verhältnis von Leben und Denken, von Praxis und Theorie, von Glaube und Theologie hat von Anfang

Hennecke zufolge verändert Bonhoeffer das theologische Paradigma zu einer "kenotisch-perichoretischen" Denkform; deswegen bleibt die Rolle der metaphysischen oder genauer gesagt "ontologischen" Kategorien in seiner Theologie stets umstritten (Ott, Mayer, Dumas). Vom kenotisch-perichoretischen Blickwinkel her erweise sich auch die Sicht der Weltwirklichkeit bei Bonhoeffer als einlinig. Henneckes These lautet, "daß der fundamentalekklesiologische Ansatz der Theologie Bonhoeffers in einer relationalen und letztlich trinitarischen Ontologie verwurzelt ist". Von daher betrachte er beispielsweise das zentrale Thema "Wirklichkeit". Hennecke gibt zu, daß sein Beitrag lediglich eine kurze Skizze darstellt.⁹⁰ Der Begriff „trinitarische Ontologie“ scheint denn auch nicht tief genug analysiert worden zu sein, und zu unkritisch wird die klassische ontologische Terminologie, wie sie beispielsweise im Begriff der "Perichoresis" zum Ausdruck kommt, vorausgesetzt. Daß Bonhoeffer durch die Metaphysikkritik Kants stark beeinflußt worden ist, kommt zu wenig in den Blick.

Jürgen Boomgaarden betont in seiner kommentarartigen Dissertation *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein“* (1999, Diss. 1997), daß die im Jahr 1929 geschriebene und im Jahr 1931 publizierte Habilitation AS als Einführung in die Dogmatik konzipiert wurde.⁹¹ Sie sei nicht nur eine Reaktion auf die aktuelle theologische Diskussion der zwanziger Jahre, sondern ein selbständiger Beitrag, eine "kleine Systematische Theologie". Boomgaarden hält es für Bonhoeffers Absicht, die zentrale Rolle der Philosophie in der Theologie hervorzuheben und gleichzeitig sich in positivem Sinne von der Offenbarungstheologie K. Barths inspirieren zu lassen.⁹²

Boomgaarden zufolge liegt die bleibende Bedeutung Bonhoeffers gerade darin, daß er in der Auseinandersetzung mit den Philosophien Kants, Hegels und Heideggers seine eigene systematisch-theologische Darstellung ausgearbeitet hat. Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie bestehe darin, daß die Philosophie der Theologie entweder diene oder nicht diene.⁹³ Boomgaarden durchdenkt dieses Ergebnis nicht eingehend genug, besteht doch die Gefahr einer Vermischung von Theologie und Philosophie, der keine Theologie erliegen darf. Die positive Bedeutung seiner Arbeit liegt darin, daß er den philosophischen und theologischen Hintergrund dieses Werkes hervorhebt, auch wenn er die strukturierenden Prinzipien der Theologie Bonhoeffers im Licht der philosophisch-theologischen Voraussetzungen nicht ausreichend kritisch

an Bonhoeffers Leben und Werk bestimmt. 404: "...alle Theologie hinter der gelebten Praxis zurückbleibt."

⁹⁰ Hennecke 1997, 176 zufolge ist es in der Forschung unumstritten, daß Bonhoeffer "echte Seinsbegriffe" formulieren wollte und hält es für berechtigt, wenn Abromeit 1991 von "persönlich-ontologischer Christologie" und M. Weinrich (1970) von "existenzialer Ontologie" sprechen.

⁹¹ Boomgaarden 1999, 33-34.

⁹² Boomgaarden 1999, 582.

⁹³ Boomgaarden 1999, 567-571; 584.

untersucht. Trotz seines großen Umfangs erweist sich die Arbeit, wenn sie der Leser als Kommentar benutzen möchte, als nicht ganz vollständig.⁹⁴

Die erste neue Gesamtdarstellung, die sich dem Denken Bonhoeffers zuwendet, liegt mit der Dissertation *Ulrike Stöltings Zwischen Tradition und Moderne* (1998) vor. Nach der Katholikin Stölting ist es eindeutig, daß die Mitte der Theologie Bonhoeffers in Jesus Christus liegt. Mit Recht macht sie darauf aufmerksam, daß die Christologie Bonhoeffers selten historisch-kritisch reflektiert wird und seine Verstehensvoraussetzungen unbefragt übernommen werden. Stölting selbst beurteilt als Zentrum seines Werkes, die konkrete Gegenwärtigkeit der Offenbarung in Jesus Christus ethisch wirksam werden zu lassen, so daß die Wirklichkeit des Menschen und der Welt erst durch die Christuswirklichkeit zu verstehen ist. Darin bemerkt sie den Ansatz der dialektischen Theologie, dem zufolge die Offenbarung Gottes nicht hinterfragt werden darf und die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit nur aus der Offenbarung empfängt.⁹⁵ Stölting vereinfacht die Position Bonhoeffers jedoch, wenn sie sie ihrem Ansatz nach als "dialektische Theologie" versteht.⁹⁶

Treffend betont Stölting jedoch die Bedeutung der Argumentationsstruktur des Frühwerkes für die spätere theologische und christologische Hermeneutik.⁹⁷ Der "bewußte Verzicht auf eine metaphysische Vorentscheidung" setzt jedoch eine "vorhinein aufgestellte erkenntnistheoretische Prämisse" voraus und enthält damit im Grunde genommen eine "metaphysische Vorentscheidung". Von daher entstehe die Ablehnung jedes "religiösen Apriori" und die Betonung der Alleinwirksamkeit der Offenbarung Gottes in Christus. Sachgemäß betont Stölting, daß auch dieser Glaubensbegriff Bonhoeffers auf Voraussetzungen beruht. Sie unterschätzt aber die Bedeutung der Philosophie für Bonhoeffers Werk und analysiert nicht tiefgreifend genug die philosophisch-theologischen Voraussetzungen seines Offenbarungsverständnisses.⁹⁸

Die Jüngelschülerin *Christiane Tietz-Steiding* konzentriert sich in ihrer Dissertation *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* (1999), wie auch Boomgaarden, auf die Habilitation Bonhoeffers. Der Ausgangspunkt ist jedoch völlig unterschiedlich, weil sie in ihrer systemimmanenten Untersuchung den geschichtlich-systematischen Hintergrund unberücksichtigt läßt. Tietz-Steiding setzt die Zerstörung des "Nimbus der Unangreifbarkeit" fort und stellt im Schlußkapitel der Arbeit kritische Rückfragen. Sie steht der Philosophierezeption Bonhoeffers skeptischer gegenüber als Boomgaarden und geht in ihrer Beurteilung der ontologischen Frage davon aus, daß "Bonhoeffer mit seiner Behauptung einer Akt-Seins-Einheit ganz unterschiedliche Antworten auf unterschiedliche Fragen" gibt. An diesem zentralen Punkt sei seine Theologie inkonsequent.⁹⁹

⁹⁴ Boomgaarden 1999, 37.

⁹⁵ Stölting 1998, 26-29.

⁹⁶ Stölting 1998, 71.

⁹⁷ Stölting 1998, 34.

⁹⁸ Stölting 1998, 134-135; 151-152.

⁹⁹ Tietz-Steiding 1999, 301-302.

Tietz-Steiding erkennt in Bonhoeffers Antwort auf die Frage nach der Seinsart der Offenbarung nämlich ein "Weder-Noch", die Offenbarung sei weder Akt noch Seiendes, sondern ein "in der Schweben" befindliches Drittes: die von der Christusperson konstituierte Personengemeinschaft der Kirche. Auf der anderen Seite beantworte er aber die Frage nach der Beziehung von Realität und Erkenntnis der Offenbarung mit einem "Sowohl-Als-auch": die Realität der Offenbarung sei der Erkenntnis der Offenbarung vorgeordnet – "Seinsbegründung des Aktes" –, aber von der Offenbarung könne nur "im existentiellen Glauben" – als "Aktbegründung des Seins" – gesprochen werden. Also, die Argumentation Bonhoeffers verlaufe in einem "echten Zirkel".¹⁰⁰

Das Verdienst der Untersuchung von Tietz-Steidings liegt darin, daß sie die Argumentation der Habilitation klar darstellt und zeigt, daß Bonhoeffer die Begriffe "Akt" und "Sein" nicht immer genau durchdacht benutzt. Der Vorwurf, sein Denken verlaufe im Duktus eines "echten Zirkels", scheint aber zu einlinig auf der Grundlage der analytischen Philosophie zu beruhen.¹⁰¹ Als Gegenbeispiel hatte *H.-H. Schrey* schon 1959 die Gedanken *G. Howes* über die Parallele zwischen Theologie und Physik weiterentwickelnd vorgeschlagen, daß die von *Niels Bohr* dargestellte "komplementäre Betrachtungsweise", die *C. F. von Weizsäcker* "zirkuläre Komplementarität" genannt hat, die Dialektik von Akt und Sein bei Bonhoeffer besser verstehen lehren könnte.¹⁰² Jedenfalls müßten der Sinn, die Voraussetzungen und die Bedeutung dieser Dialektik für sein Gesamtwerk weiter geklärt werden.

Aufgrund der Forschungsgeschichte kann die Schlußfolgerung gezogen werden, daß die Theologie Bonhoeffers trotz der Themenwechsel und trotz verschiedener Nuancierungen im Grunde genommen eine Einheit bildet und daß der Wirklichkeitsbegriff im Zentrum seiner theologischen Bemühungen steht. Der oft hervorgehobene Zusammenhang von Biographie und Theologie scheint vor allem die theologische Reflexion des gelebten Lebens aus der Perspektive der Offenbarungswirklichkeit hervorheben zu wollen.

¹⁰⁰ Tietz-Steiding 1999, 301.

¹⁰¹ Tietz-Steiding 1999, 314 behauptet, Bonhoeffer messe dem Denken „keinen positiven“ Wert bei. Das dürfte übertrieben sein, weil Bonhoeffer aus der Berliner Schule stammend die Bedeutung der philosophischen Reflexion höher schätzte als insbesondere Karl Barth. Vgl. Marsh 1994, 35. Boomgaard 1999, 49 betont mit Recht das gespannte Ineinandersein von Theologie und Philosophie bei Bonhoeffer.

¹⁰² Schrey 1959, 396-398. Vgl. Howe 1956, 413: "Komplementarität und Nichtobjektivierbarkeit bedeuten, kurz gesagt, daß sich die drei Ebenen des Seins, des Handelns und des Erkennens nicht mehr in der Schärfe voneinander trennen lassen, wie es bisher für die abendländische Denktradition grundlegend gewesen ist." 420: "... die Liebe der göttlichen Enthüllung, die Freiheit der göttlichen Verhüllung entspricht. Von NIELS BOHR selbst stammt der Vorschlag, das Verhältnis dieser beiden Aspekte mit dem Begriff der Komplementarität zu umschreiben. Damit ist nicht nur ein neues Wort eingeführt, das man an Stelle der Begriffe Dialektik oder Antinomie verwenden könnte, sondern die konsequente Übertragung dieses Begriffes aus der Physik in die Theologie zwingt dazu, auf die ganze dreigliedrige Wirklichkeit zu rekurrieren, die der theologischen Erkenntnis zugrunde liegt und die letztlich auf das Miteinander von himmlischer Dreieinigkeit, Fleischwerdung des Wortes und Ausgießung des Heiligen Geistes zurückgeht." Siehe auch Howe 1958, 20-46.

Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Bonhoeffers sind in der Forschungsgeschichte nicht einheitlich beurteilt worden. Einige haben die Bedeutung Barths und der dialektischen Theologie, andere die Hegels, dritte den Einfluß Kierkegaards unterstrichen.¹⁰³ Die fundamentale Bedeutung der Metaphysikkritik Kants und der Transzendentalphilosophie für die Erkenntnistheorie und für die Ontologiekonzeption Bonhoeffers ist bisher nicht ausführlich analysiert worden. Die Betonung der Offenbarung in Jesus Christus und der Persongemeinschaft der Kirche bei ihm berechtigt zu fragen, ob der in der modernen protestantischen Theologie wichtigen Unterscheidung zwischen Person und Natur, die vor allem die auf Immanuel Kant zurückgehende philosophische Tradition aufwirft, trotz der kritischen Äußerungen, die Bonhoeffers dagegen richtete, nicht doch eine Bedeutung zukommt.¹⁰⁴ Auf der anderen Seite wollte er jedoch gerade den "wirklichen Menschen" und die Weltwirklichkeit mit intellektueller Redlichkeit in seiner Theologie ernst nehmen und der "Erde treu bleiben".

1.4. Forschungsaufgabe, -Methode und Quellen

Die *Aufgabe* dieser Arbeit besteht darin, die Struktur, die Voraussetzungen und die materialen Konsequenzen der Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers für seine Konzeption zu analysieren. Im Mittelpunkt steht die Analyse der Diskussion Bonhoeffers mit der modernen Philosophie und Soziologie und die Fassung des in dieser Auseinandersetzung formulierten Offenbarungsbegriffes in der Grundstruktur seines Denkens.

Als *Methode* wird in dieser Untersuchung die systematische Analyse benutzt. Das bedeutet, die expliziten und die implizierten gedanklichen Ausgangspunkte des Verfassers und ihre Voraussetzungen werden anhand seiner eigenen Texte kritisch analysiert. Es wird gefragt, ob in seinem Denken eine bestimmte Grundstruktur begegnet oder ob Strukturen und Grundprinzipien vorliegen, die auch in der Argumentation bestimmend zum Tragen kommen. Weil systematisch-theologische Texte als Quellenmaterial dienen, werden vor allem die philosophisch-theologischen und die theologischen Ausgangspunkte behandelt. Das meint vor allem, ihre tatsächlichen Voraussetzungen, ihre innere Logik und deren Einfluß auf den im Text dargestellten theologischen Tatbestand, sollten herausgefunden und zum Ausdruck gebracht werden.

Das Ziel der Untersuchung besteht darin, die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Bonhoeffers aufzuweisen. Es wird insbesondere gefragt, was für eine Bedeutung der Metaphysikkritik Kants zukommt, dabei insbesondere der kantianischen philosophischen Unterscheidung zwischen Person und Natur, und dem Versuch, sie in der Theologie zu überbrücken, und zwar für das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Philosophie oder für die menschliche Erkenntnis überhaupt sowie für die materialen Inhalte seiner Theologie. Sowohl

¹⁰³ Kodalle 1991.

¹⁰⁴ Zu dieser Distinktion siehe Mannermaa 1987, 22-26; Martikainen 1988, 2 und Saarinen 1989.

die expliziten als auch die impliziten Voraussetzungen finden Berücksichtigung. Dabei wird jedoch stets von den konkreten Texten ausgegangen. Die Methode verfährt also nicht genetisch, aber schon der kompakte und fragmentarische Stil von Bonhoeffers Werk verlangt die Darstellung des ideengeschichtlichen Kontexts und der ihm wichtigen Denker – wie beispielsweise *Martin Luthers*, jedenfalls insofern es für das Verständnis seiner Argumentation hilfreich sein dürfte.

Als *Quellen* für die Untersuchung wird das Gesamtwerk Bonhoeffers (= DBW) herangezogen. Primäre Bedeutung kommen den Büchern, Aufsätzen und Vorlesungen zu, die er selbst veröffentlicht hat. Darüber hinaus findet Beachtung, daß die kritische Version einer Nachschrift nicht original aus dem Feder des Verfassers stammt. Eine wichtige Stellung in der philosophisch-theologischen Analyse nehmen die frühen Werke *Sanctorum Communio* und *Akt und Sein* sowie die Aufsätze und Vorlesungen aus dieser "akademischen Periode" bis zum Jahre 1933 ein, aber große Bedeutung wird auch den späteren Texten wie der *Ethik* und *Widerstand und Ergebung* beigemessen.

Die Arbeit setzt mit einer Analyse des theologischen Ortes ein, den Bonhoeffer auf Grund seiner Biographie und des theologischen sowie des gesamten historischen Kontexts im Dritten Reich einnimmt. Die gedankliche Bedeutung der theologischen Konzeptionen seiner aus der liberalen Tradition stammenden Lehrer, der Luther-Renaissance, der Ökumene und der dialektischen Theologie samt den Erfahrungen im Kirchenkampf und im Widerstand werden im Zusammenhang mit der Darstellung der eigenen Stellungnahmen Bonhoeffers vorgestellt, um das Verständnis seiner Argumentation zu fördern.

Das Kapitel 3 widmet sich der Auseinandersetzung, die Bonhoeffer mit der modernen Philosophie und der Soziologie führt, ihre Bedeutung für seine eigene philosophisch-theologische Konzeption wird im Anschluß untersucht. Die Kapitel 4-6 gelten dem Zusammenhang und den Konsequenzen, die der Offenbarungskonzeption für die Ekklesiologie, die Erkenntnis- und Seinslehre, die Christologie und für das Weltverständnis Bonhoeffers zukommt. Die Hypothese besagt, daß Bonhoeffer als moderner Theologe die transzendentalphilosophische Distinktion von Person und Natur zwar benutzt, daß er aber in kritischer Distanz zur neuprotestantischen Tradition den Dualismus dieser Distinktion mit seiner Dialektik von Akt und Sein zu überwinden versucht.

2. DER THEOLOGISCHE ORT DIETRICH BONHOEFFERS

2.1. Herkunft und Studienbeginn in Tübingen

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) stammte aus einem deutschen Professorenhaus, das sittlich vom Christentum geprägt war und in dem eine großbürgerliche Atmosphäre herrschte. Er wurde am 4.2.1906 in Breslau geboren und begann sein Theologiestudium im Wintersemester 1923/24 in Tübingen. Dort hatte auch sein Vater *Karl Bonhoeffer* (1868-1948), seit 1912 Professor für Neurologie und Psychiatrie in Berlin, studiert. Gerade der "kritisch-nüchterne" Stil des Vaters vermittelte dem außergewöhnlich kritischen, wahrheits- und wirklichkeitsorientierten Sohn wohl erste Anstöße. Dieser empirisch orientierte Wissenschaftler speiste seine Kinder niemals mit Phrasen ab.¹

Die Mutter *Pauline (Paula) Bonhoeffer* (1876-1951) dagegen interessierte sich mehr für Menschen als für Naturwissenschaften. Sie gehörte zu den ersten Frauen in Preußen, die ihr Lehrerin-Examen abgelegt hatten und war deswegen in der Lage, ihren Kindern den ersten Unterricht zu Hause zu geben. Ihr Urgroßvater war der berühmte Jenenser Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte *Karl August von Hase* (1800-1891). Wahrscheinlich ist auch die logisch-argumentative Orientierung des älteren Bruders *Karl-Friedrich* (1899-1957) – er galt als führender Physikochemiker seiner Generation in Deutschland – und *Klaus* (1901-45) – er war Dr. der Rechte und Chefsyndikus der Lufthansa – nicht ohne Auswirkung geblieben.²

Zu den Lehrern Dietrich Bonhoeffers in Tübingen gehörten unter anderen der Exeget *Adolf Schlatter* und der Systematiker *Karl Heim*. Bonhoeffer lernte die Theologie Heims und sein Interesse am Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie gut kennen, aber von Beginn an war seine Beziehung zu ihm etwas zurückhaltend. Schlatter bearbeitete zu der Zeit vor allem die neutestamentlichen Themen "das Gute" und "die Gerechtigkeit" als Gegengewicht zu dem pietistischen Thema "Nacht der Sünde" und schenkte dem jüdischen Hintergrund des Christentums besondere Beachtung. Diese

¹ Bethge 1967, 23-82; Weizsäcker 1976, 30-31.

² Zimmerling 2001, 10. Zu den anderen Geschwistern und Mitgliedern der Familie Bonhoeffer siehe DBW 9, 660-661. Eine ausführliche Biographie Bonhoeffers hat Bethge 1967 vorgelegt. Siehe auch Robinson 1989; Wind 1991.

Fragestellungen scheinen ihre Wirkung auch auf Bonhoeffer nicht verfehlt zu haben.³

Am häufigsten besuchte er jedoch die Vorlesungen des Philosophen *Karl Groos* und eignete sich hier ein umfassendes Wissen in der Logik und in der Erkenntnislehre an. So bereitete er sich auf die Thematik seiner frühen akademischen Werke vor. Von großer Bedeutung scheint dabei die These Groos' zu gewesen sein, daß die allgemeinen Prinzipien der historischen Kritik auf dem naturwissenschaftlich-mechanischen Weltbild beruhen und daß die entsprechende Erkenntnislehre gerade auch die Methode der Geschichtswissenschaft beeinflußt hat. Die aus dem mechanischen Weltbild stammende, scharfe Distinktion zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt gilt als Norm für alle allgemeinen rationalen Begründungen. Dadurch ist jede dogmatische Bindung ausgeschlossen. Bonhoeffer zufolge ist rationale Erkenntnis als solche jedoch nicht zureichend für das Verständnis der Bibel. Davon ausgehend hat er schon in seinem *Referat über historische und pneumatische Schriftauslegung* (1925) und auch später noch das Nebeneinander von historischer und dogmatischer Methode in der Schriftauslegung betont. Nach zwei Semestern in Tübingen unternahm Bonhoeffer im Sommer 1924 eine sein Kirchenverständnis inspirierende Reise nach Rom und begann danach sein Studium in Berlin.⁴

2.2. Die Berliner Schule, die Erfahrungen in Amerika und die dialektische Theologie

2.2.1. Die Kritik am dualistischen Dokerismus der liberalen Theologie

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), der evangelische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, hatte die theologische Fakultät Berlins gegründet und ihr ein liberales, neuprotestantisches Erbe vermittelt, das noch am Anfang des 20. Jahrhunderts offensichtlich war.⁵ Bonhoeffer gibt zu, daß Schleiermacher die "Verbindung von Kirche und Theologie" nach der Kritik der rationalistischen Aufklärungstheologie wieder zustande gebracht hat. Er kritisiert ihn jedoch in dem Punkt, daß er wie die Rationalisten auch einen subjektiven Ansatz vertrat, wenn er der Religion mit Hilfe der Transzendentalphilosophie einen Ort im Bereich des Gefühls zuwies.⁶ Schleiermacher verstand die Kirche als Allianz frommer Christen und nicht als letzte Voraussetzung. Die Religion hatte ihren

³ Vgl. DBW 9, 51 den Brief Bonhoeffers an seine Eltern vom Mai 1923: "Am meisten interessierte mich bis jetzt Schlatter." Siehe auch Bethge 1967, 80-83; Robinson, 1989, 40-41; zu Schlatter Mildner, 1981, 159 und Waldorf 1999, 214-224, zu Heim Eerikainen 2000 und zur Bedeutung des Alten Testaments für Bonhoeffer Kuske 1971.

⁴ DBW 9, 306-307. Beachte den Hinweis des Herausgebers 307, Anm. 7: "Vgl. K. Groos, Naturgesetze und historische Gesetze, bes. 21, mit E. Bernheim, Lehrbuch, 121"; Bethge 1967, 80-83.

⁵ Bethge 1967, 95; Fischer 1999, 166-167.

⁶ Pöhlmann 1974, 14; Martikainen 1984, 160-161; Ruokanen 1987, 94; McGrath 1996, 160.

Platz lediglich in der "religiösen Provinz der Seele". Die Welt blieb ansonsten sich selbst überlassen.⁷

Mit Hilfe der Transzendentalphilosophie war der Theologie innerhalb der Wissenschaften ein Ort zugewiesen worden, aber als negative Konsequenz ergab sich für Bonhoeffer die Anthropologisierung des christlichen Glaubens; das universale Wahrheitsmoment der Theologie ging verloren, und zwar mit verhängnisvollen Konsequenzen. Die Religion geriet als leichtes Ziel in die Fänge der atheistischen religionspsychologischen Kritik *Ludwig Feuerbachs*, der die Religion als "Projektion" des Bewußtseins verstand.⁸

Den Grundfehler Schleiermachers sieht Bonhoeffer in der Übernahme der spekulativen Geschichtsauffassung Hegels, in der Jesus doketistisch nur als Verkörperung einer religiösen Idee und nicht als wirklicher Mensch verstanden wird.⁹ Darum gilt auch die Religion als Idee, und zwar nur als partielle Kulturercheinung an ihrem begrenzten Ort.¹⁰ Auf derselben Basis hat Bonhoeffer auch die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der liberalen Ritschl-Schule kritisiert. *Albrecht Ritschl*¹¹ (1822-1889) und insbesondere *Wilhelm Herrmann* (1846-1922) versuchten mit Hilfe der antimetaphysischen Erkenntnistheorie *Hermann Lotzes* und des Neukantianers *Herrman Cohen* der Theologie eine selbständige Position innerhalb der

⁷ DBW 11, 253, Anm. 105. Vgl. F.D.E. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 115: "Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinander und Miteinanderwirken." Vgl. auch Fischer 1999, 168; Schleiermacher 1884, 3, § 2 6, § 3; und 94, § 15; DBW 9, 141, Anm. 5 des Herausgebers: "Außer den 'Reden über die Religion'...besaß B damals von Schleiermacher 'Der christliche Glaube' und 'Monologen/Weihnachtsfeier'." Zur Kritik an Schleiermacher siehe auch Pannenberg 1983, 11. Pannenberg 1997, 77; 80 beurteilt die Entwicklung Schleiermachers von den Reden "Über die Religion" (1799) zur "Glaubenslehre" (1821) als eine Rückkehr von der durch die Philosophie Spinozas geprägten Anfangsphase zurück zu den pietistischen Anfängen.

⁸ DBW 11, 147-149. Vgl. auch DBW 11, 156: "Theologie als Wissenschaft [ist hier] restlos abgetan; das [war] letztlich das Verdienst Schleiermachers, der ja gerade die Theologie wissenschaftsfähig machen wollte." DBW 11, 148, Anmerkung 41 über die Schleiermacher-Kritik Ludwig Feuerbachs. Zu Feuerbach siehe z.B. Copleston 1963 VII, 293-302. Vgl. Fischer 1999, 179 zur Schleiermacher-Kritik Barths. Martikainen 1984, 158 und Lütz 1986, 199 betonen, daß der schärfste Schleiermacher-Kritiker nicht Barth sondern Emil Brunner war. Laut Lütz hat die Schleiermacher-Kritik Barths seiner eigenen theologischen Arbeit indirekte Impulse vermittelt.

⁹ DBW 12, 320-321. Vgl. zu den doketischen Tendenzen Schleiermachers 1884, 79-80. Pannenberg 1973, 254-255 sieht ähnlich wie Bonhoeffer, daß Schleiermacher die Wahrheitsfrage und die Begründung der Theologie von Inhalt und Gegenstand her verpaßt. Pannenberg zufolge führte diese praktische Sicht der Kirche im 19. Jahrhundert zur konfessionalistisch-kritiklosen Begründung der Theologie, was jedoch nicht im Einklang mit den Intentionen Schleiermachers stand. Mannermaa 1988, 1-2 weist darauf hin, daß das ekklesiologische Selbstverständnis der lutherischen Kirche ziemlich schnell schon im 16. Jahrhundert verengt wurde und später dazu die Auswirkungen des nachkantischen Denkens und des sogenannten transzendentalen Wortverständnisses der dialektischen Theologie kamen. Auch Stölting 1998, 40 verweist auf die unglaubliche Verbindung zwischen Kirche und wilhelminischem Staat.

¹⁰ DBW 11, 149.

¹¹ Zu Ritschl siehe Murtorinne 1986, 114; Ruokanen 1987, 68-73; Weyer-Menkhoff 1988 und Saarinen 1993, 104. Zu Lotze siehe Ritschl 1888, 19-20; Hirschberger 1980, 548-552; Saarinen 1988, 8-9 und Hegenbart 1994, 148.

Wissenschaften zuzuweisen. Ritschl glaubte, daß die Geschichtswissenschaft der Theologie eine feste Begründung geben könnte.¹² Herrmann halt für gemeinsame Aufgabe von Theologie und Philosophie die Begründung der praktischen Philosophie und ebenfalls die Begründung eines eigenen Bereiches der Theologie. Herrmann betonte nämlich die Unterscheidung Kants zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.¹³

Lotze hat das "Ding an sich", eine eigenständige Größe nach dem Verständnis Kants, als spekulativ abgelehnt und behauptet, daß es nur in seinen Wirkungen erkennbar ist.¹⁴ Diese Wirkungen gelten dann als historische Erscheinungen, die mit den Kategorien der Kausalität, der Teleologie und der Gesetzmäßigkeit interpretiert werden. Sowohl das Denken Ritschls als auch das Denkmodell Lotzes können als "transzendentes Wirkungsdenken" bezeichnet werden.¹⁵

Gemeinsam ist Ritschl und Bonhoeffer die Ablehnung der klassischen Metaphysik und die christozentrische Orientierung.¹⁶ Einen entscheidenden Unterschied im Verständnis des Metaphysischen bildet aber die Kritik Bonhoeffers an der wertphilosophischen Unterscheidung Ritschls zwischen Person und Natur. Im Laufe dieser Untersuchung muß an einzelnen Punkten immer mal wieder die Frage gestellt werden, wie weit auch das Denkmodell Bonhoeffers noch durch die Transzendentalphilosophie bestimmt worden ist.¹⁷

Bonhoeffer ist jedenfalls der Auffassung, daß Ritschl, der die Zweinaturenlehre als falsche Metaphysik ablehnt, eine doketistische Christologie vertritt. Im Hintergrund liegt der philosophische Gedanke, daß Idee und Erscheinung gegensätzlich orientiert sind. Bei Ritschl wird das offensichtlich in der Unterscheidung zwischen Wesens- und Werturteilen.¹⁸ Die Gottheit Christi gehört demnach nicht zu seinem Wesen, sondern ist auf dem Werturteil der

¹² Vgl. Ritschl 1888, 17. Ritschl 1888, 16-17 definiert die Metaphysik kantianisch als formale Erkenntnis und kritisiert die klassische Metaphysik und ihre Spekulationen.

¹³ Martikainen 2002 b, 12-13.

¹⁴ Zur Erkenntnistheorie Ritschls siehe Martikainen 1987, 15; Saarinen 1989, 25-42 und Weyer-Menkhoff 1988, 29-61.

¹⁵ Ruokanen 1987, 70-71; Saarinen 1989, 25-27; Macquarrie 1988, 85-86.

¹⁶ Pfeifer 1964, 22. McGrath 1996, 338-339 zufolge hat die Unterscheidung Kants zwischen dem "Ding an sich" und dem "Ding für mich" einen klaren Einfluß auf Albrecht Ritschl und sein Werk Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt (1874).

¹⁷ Vgl. DBW 11, 152: "Für Ritschl [ist] Religion dort, wo der Mensch befürchten muß, seine Persönlichkeit gegenüber der Natur nicht mehr behaupten zu können. Von dort [ist] zur psychologischen Begründung Kants und zu Troeltsch kein weiter Weg. Religion [ist] auch hier aus der Welt zu verstehen." DBW 11, 442: "Ritschl, in whose theology I was brought up in Berlin, could not succeed in his attempt to free theology from wrong metaphysical premises, because he had not thought through the christian category of revelation, as it becomes obvious in his christology, doctrine of sin and and of justification."

¹⁸ Siehe Saarinen 1993 und Mannermaa 1987, 24 zum Einfluß der Ontologie Lotzes auf den Wirkungsgedanken Ritschls und zum Aktualismus, der auf der Basis der eklektischen Anwendung der Erkenntnistheorien von Kant und Lotze entstanden war und der das Offenbarungs- und Wortverständnis der dialektischen Theologie beeinflußt hat.

Gemeinde begründet.¹⁹ Jesus Christus gilt als Träger bestimmter Werte, wie Gnade, Treue und Herrschaft über die Welt. Der wirkliche Mensch wird also symbolisiert.²⁰ Die Kirche als Leib Christi bildet für Ritschl nicht die Voraussetzung der Theologie, obwohl er die Bedeutung der Gemeinde unterstreicht.²¹ Wegen des dogmatisch-antimetaphysischen Ausgangspunktes kann er die Realität der Inkarnation nicht zum Ausdruck bringen.²²

Indirekt kritisiert Bonhoeffer also scharf das transzendente Verständnis der Gegenwart Christi. Ritschl verstehe die Präsenz als eine Wirkung in der Gemeinde und sein Schüler Wilhelm Herrmann²³ versuche, das Bild Christi "hinter und vorbei" an der Geschichte zu rekonstruieren, und zwar mit seinem Gedanken über das "innere Leben Jesu". Bereits bei Schleiermacher finden sich Züge von beiden Modellen.²⁴

Bonhoeffer hat den liberalen Dogmenhistoriker *Adolf von Harnack* (1851-1930), einen Schüler Ritschls, trotzdem als Lehrer sehr geschätzt.²⁵ Harnack hielt die Reformation für den Abschluß der Dogmengeschichte.²⁶ Harnack, der besonders K. Barth wegen dessen negativer Einstellung zur wissenschaftlichen Theologie kritisierte,²⁷ machte Bonhoeffer mit der historisch-kritischen Methode vertraut und eröffnete ihm die Wege zu den Quellen der patristischen Theologie. Als besonders nennenswert erweist sich in diesem Zusammenhang gerade

¹⁹ DBW 11, 176: "... durch Ritschl [wurde] die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu eingepägt. Durch die Gemeinde wird Jesus in die heutige Zeit hineingetragen: Jesus wird durch das Werturteil der Gemeinde erst Christus." Zum Primat der Gemeinschaft der Gemeinde in der Theologie Ritschls siehe Pfeifer 1964, 22. Schäfer 1998, 224 zufolge gehört die Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Individuum zum Denkmodell des deutschen Idealismus.

²⁰ DBW 12, 321.

²¹ DBW 11, 254 Bonhoeffer zur Trennung von Kirche und Theologie in der damaligen Theologie: "Ritschl: Gemeindegedanken! Auch er bringt nicht [die] Kirche vor die Klammer."

²² DBW 12, 321: "Er [Ritschl] sagt, Christus kann als Gott allein bezeichnet werden durch das Werturteil seiner Gemeinde. Die Gemeinde spricht ihn als Gott an. Und durch dieses Urteil der Gemeinde ist Christus erst Gott. Ritschl unterscheidet die Seins-Urteile von den Wert-Urteilen, d.h. daß die Gemeinde eine Ordnung der Werte hat, mit der sie an die geschichtliche Gestalt des Christus herantritt und diese Werte an ihn heranträgt. Solche Werte, die in Christus verkörpert sind, nennt Ritschl Gnade, Treue, Herrschaft über die Welt. Der Mensch Jesus Christus ist die Erscheinung dieser Werte. Von hier aus muß die ganze liberale Theologie im Zusammenhang einer doketischen Christologie verstanden werden." Zur Kritik Bonhoeffers an Ritschl siehe auch DBW 1, 147-148, Anm. 85.

²³ Zu Herrmann siehe z.B. Weinhardt 1996 und ausführlich Martikainen 2002 b.

²⁴ DBW 12, 292.

²⁵ DBW 10, 346-349. In seiner Rede zur Erinnerung an Adolf von Harnack am 15.6.1930 konstatiert Bonhoeffer zum Schluß: "Er meinte, daß im heiligen Geist des Christentums aller Zeitgeist seine Bestimmung fände und daß die Botschaft von dem Vatergott und dem Menschenkind ewiges Recht, und somit auch Recht auf uns habe. Hier liegt Adolf von Harnacks Vermächtnis an uns. Echte Freiheit des Forschens, des Schaffens, des Lebens und tiefstes Gehalten- und Gebundensein durch den ewigen Grund alles Denkens und Lebens überhaupt. Ich meine, daß es in seinem Sinne geschieht, wenn ich mit einem Worte schließe, das ihm selbst ein Lieblingswort war, und das er jetzt vor einem Jahr seinem alten Seminar bei einem Sommerausflug als letztes Wort mitgab: Non potest non laetari qui sperat in Dominum."

²⁶ Zur dogmengeschichtlichen Konzeption Harnacks siehe ausführlich Basse 2001.

²⁷ Kantzenbach 1985, 455.

Augustins Ekklesiologie, eucharistische Christologie und Geschichtsauffassung.²⁸ Bonhoeffer teilte die Hellenisierungsthese Harnacks jedoch nicht unwidersprochen, wie weiter unten noch darzulegen ist.²⁹

Ohne negative Urteile Bonhoeffers ist also auch die große Gestalt Harnack nicht geblieben. In seiner Vorlesung über die *Geschichte der systematischen Theologie im 20. Jahrhundert* urteilt er, Harnack habe eine konstruktivistische Wissenschaft auf der Basis der philosophischen Voraussetzungen von *Ernst Troeltsch* betrieben.³⁰ Mit Troeltsch teilt er deshalb auch den "Irrtum des Rationalismus".³¹ Weil jede objektive Wesensbestimmung aus dem Geschichtlichen als unmöglich angesehen wird, verfügt das forschende Subjekt über das Recht, die Geschichte nach seiner eigenen Theologie zu deuten. Wegen der fehlenden Ontologie gestaltet sich der Ausgangspunkt als relativistisch: "Wesensbestimmung = Wesensgestaltung". In Harnacks "christlichem Humanismus" wird die Kirche nicht wesentlich als Persongemeinschaft gesehen.³² Folglich gilt Jesus vor allem als Vorbild und seine Person bleibt im Hintergrund.³³

Zusammenfassend ist zu konstatieren, daß Bonhoeffer von der liberalen Theologie die Offenheit zum interdisziplinären Dialog übernommen hat und daß er ihr insbesondere die historische und philosophische Ausbildung verdankt. Kritisch hat er aber die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der liberalen Theologie seit Schleiermacher und Ritschl betrachtet. Ihm zufolge führte dieser philosophisch-theologische Ansatz nämlich zum Dokerismus. Sein größtes Vorbild als Vertreter der realen Inkarnationstheologie und der gemeinschaftlichen Ekklesiologie war nämlich *Martin Luther*, und zwar der Luther vor dem Luthertum. Es scheint so, daß Bonhoeffer das Werk des Reformators im Kontext des 20. Jahrhunderts weiterführen wollte. Um die

²⁸ Staats 1988, 183-185.

²⁹ Staats 1988, 179.

³⁰ Claussen 1997, 14-36 zufolge hat Ernst Troeltsch mit seinem Program der "historischen Aufklärung" versucht, die Begriffe der Theologie zu historisieren, so daß die Theologie durchgehend historisch bewußte und eine von "dogmatischen" Vorurteilen freie historisch orientierte Religionsphilosophie darstellt. Der Unterschied zwischen der historiographischen und der dogmatischen Methode liegt nach Troeltsch darin, daß die historische Methode mit Hilfe der drei Kriterien – Kritik, Analogie, Korrelation – die prinzipielle Gleichartigkeit aller historischen Kenntnis zum Ausdruck bringen kann, während die dogmatische Methode nicht so verfährt. Troeltsch kritisierte die Ritschl-Schule wegen ihrer supranaturalistischen Position und wegen ihres auf der Basis der neukantianischen Philosophie durchgeführten Bestrebens, die Kategorie des "Wunders" als geschichtsphilosophischen Leitgedanken zu sehen und nicht zuletzt wegen ihrer spekulativen Geschichtsauffassung. Claussen konstatiert aber auch, daß Troeltsch am Werk Julius Wellhausens und Adolf von Harnacks, der wichtigsten Schüler Ritschls, anzuknüpfen versucht hat.

³¹ Vgl. DBW 11, 152: "Bei Troeltsch gibt es keine Möglichkeit mehr der Trennung von Theologie und Philosophie. Theologie [ist ein] Spezialfall von Religionswissenschaft, diese [ein] Spezialfall der Philosophie."

³² DBW 11, 167. Vgl. Harnack 1950, 169: "Daß die Innerlichkeit und der Individualismus, welche die Reformation entbunden hat, der Eigenart des Evangeliums entsprechen, ist gewiß."

³³ DBW 11, 167-168.

Ausgangspunkte seiner Luther-Deutung durchsichtig zu machen, muß auch das Werk seiner Lehrer, des Luther-Forschers und Kirchenhistorikers *Karl Holl* und des Systematikers *Reinhold Seeberg* erwähnt werden, und darüber hinaus ist die Kritik Bonhoeffers an der Lutherrenaissance sowie am Aktualismus der dialektischen Theologie gerade in diesem Zusammenhang zu beachten.

2.2.2. Karl Holl und die individualistische Begründung der Kirche

Bonhoeffer lernte die Ergebnisse der neuen Luther-Forschung kennen als er in den Jahren 1925-26 zwei Semester bei Karl Holl (1866-1926), dem Vater der Lutherrenaissance, im kirchenhistorischen Seminar saß.³⁴ Er schrieb zwei Seminararbeiten über Luther, die durch die Luther-Deutung Holls beeinflusst worden sind: *Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk in seinen letzten Lebensjahren* (1925) und *Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535-1545 herausgegeben von Drews* (1926).³⁵

Karl Holl hat die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigungslehre herausgearbeitet und entsprechend die individualistische Luther-Deutung der Aufklärung, des deutschen Idealismus und des Neuprotestantismus zu überwinden versucht, was nicht ohne Auswirkung auf Bonhoeffer blieb.³⁶ Schon in seiner Dissertation *Sanctorum communio* (1927) distanziert sich Bonhoeffer jedoch von der Luther-Deutung seines Lehrers Holl, der im Jahre 1926 gestorben war. Bonhoeffer sieht nämlich die Konstitution der Kirche anders. Er lehnt sich nicht an eine individual-persönliche Erlebnisdialektik an wie dieser, sondern er begründet die Gemeinschaft christologisch-soziologisch. Der Anfang und die Vollendung der Kirche liegt in Christus, der nicht nur der Mittler, sondern die neue Menschheit ist.³⁷

Weil Bonhoeffer den realen Charakter der Gegenwart Christi in der Persongemeinschaft der Kirche zum Ausdruck bringen will, kritisiert er Holl wegen seiner vagen Christologie, die sich aus der Priorität der rein forensischen Rechtfertigungslehre und des transzendentalen Wirkungsgedankens ergibt.³⁸ Trotz seiner Kritik am voluntaristischen Wirkungsdenken blieb Holl nämlich im

³⁴ Bethge 2001, 97.

³⁵ DBW 9.

³⁶ Soosten 1992, 131-139.

³⁷ Soosten 1992, 169. Soosten 1992, 157-159 zufolge instrumentalisiert Holl die Christologie, so daß sich als Folge eine für Luther fremde Gegenüberstellung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ergibt. Holl bleibe also letztendlich im Banne des Individualismus, obwohl er gemeinschaftliche Gedanken bei Luther durchaus erkennt. Der für Luther wichtige Ansatz, daß die Kirche den Leib Christi darstellt, bleibt ihm fremd

³⁸ DBW 11, 208: "Der Mensch existiert nur im Gegenüber mit dem Gekreuzigten. Wo die Gerechtigkeit schon stückweise begonnen gesehen wird, sehe ich mich nicht mehr als schlechthin[nigen] peccator. Christus hat sich dann durch sein Tun an mir selbst überflüssig gemacht; deshalb läßt Holl die Rechtfertigungslehre und Christologie in den Hintergrund treten." Vgl. zur Kritik an Holl Mannermaa 1981 und 1987.

Rahmen der Ritschl-Schule.³⁹ In seiner "willensontologischen" Konzeption hebt er hervor, daß der Christus *extra nos* bei Luther erst dann richtig verstanden wird, wenn er als *in nobis* wirkender Christus, als "Werkzeug" Gottes oder "persönlicher Wille" dargestellt wird.⁴⁰ Holl hat das neuprotestantische Modell etwas modifiziert, aber die Unterscheidung zwischen der substantialen "Naturmetaphysik" und der lebendigen "Willenseinheit" auf der Linie des transzendentalen Denkmodells verbleibt.⁴¹

Bonhoeffer distanziert sich von dem letzten Endes individualistischen Kirchenverständnis Holls, wenn er auf der anderen Seite betont, daß die Kirche keine Konsequenz von Christus, sondern er selbst als neue Menschheit in der empirischen Kirche gegenwärtig ist. Das bezeichnet Bonhoeffer mit der Formel "Christus als Gemeinde existierend". Christus als Herr der Kirche ist aber auch ihr Gegenüber. Auf der anderen Seite bildet das sakramentale Wort als Werkzeug des Heiligen Geistes einen Zirkel: die Mitgliedschaft in der Kirche ist eine Bedingung für die Christus-Beziehung, aber es gilt auch die Umkehrung, daß es ohne Christus-Beziehung keine Mitgliedschaft in der Kirche gibt.⁴² Weiter unten wird, wie bereits bemerkt, auf die Frage zurück zu kommen sein, ob auch Bonhoeffer noch durch die transzendentalphilosophische Unterscheidung von Person und Natur mehr beeinflusst ist, als er selbst zugibt oder weiß.

2.2.3. Die Sozialität der Offenbarung als Thema der Frühwerke

Die empirische Kirche als Ort der Offenbarung Gottes kommt in der Dissertation Bonhoeffers *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* zum Ausdruck, mit der er nach sieben Semestern

³⁹ Zu den neukantianischen Voraussetzungen und zu den theologischen Problemen der Konzeption der Willensontologie bei Ritschl und Holl siehe Mannermaa 1981, 69-71; Mannermaa 1987, 24; Saarinen 1989, 91-112; Peura 1990, 19-20. Neben der neueren finnischen Luther-Forschung hebt z.B. Erwin Iserloh die Realität des fröhlichen Wechsels bei Luther stets hervor. Das bedeutet eine implizite Kritik des Wirkungsgedankens. Siehe dazu Huovinen 1989, 262-292 und Peura 1990, 36-37.

⁴⁰ Soosten 1992, 140-156.

⁴¹ Saarinen 1988, 72-73.

⁴² DBW 9, 355-410. Soosten 1992, 170-171 zufolge taucht der pneumatologische Aspekt erstmals in der Seminararbeit Bonhoeffers Referat über historische und pneumatologische Schriftauslegung (1925) auf. Dazu ist hinzuzufügen, daß Bonhoeffer in dieser frühen Arbeit Luther zum Vorbild nimmt, und er bewußt die reformierte Kritik am lutherischen Schriftprinzip ablehnt. Vgl. DBW 9, 320-321: "Mit dem Worte oder der Offenbarung als Fundament der Bibel ist uns aus der Bibel selbst der Maßstab an die Hand gegeben, den wir in der Exegese an der Schrift bewahren müssen. Dieser Maßstab ist mit Luther 'was Christum treibt'; was diesen Offenbarungsinhalt nicht hat, ist unkanonisch." Dazu auch Anm. 8: "Wir wenden uns hiermit gegen das reformierte Schriftprinzip Calvins und seine Reprinistation durch Barth, das den Begriff des Kanons über die individuelle Aussage Luthers stellt. Wir wissen, daß Luther einen sehr kühnen Schritt tut, aber wir wissen auch, daß es im Interesse evangelischen Glaubens liegt, ihn mitzutun." DBW 9, 316-317: "'was Christum treibt', wo Christus wirklich lebendig, gegenwärtig ist, wie beim Katholiken im Meßopfer, d.h. aber nicht als Substanz, sondern als Offenbarung, als Urteil und Wille."

Theologiestudium in Berlin im Jahr 1927 promovierte. Sein Doktorvater war der Systematiker *Reinhold Seeberg*. Die Themenwahl war biographisch gesehen von einer inspirierenden Reise nach Rom beeinflusst.⁴³ Im Hintergrund steht aber auch die Berliner Schule, die sich auf die Untersuchung *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911) von *Ernst Troeltsch* berief. Das Werk Bonhoeffers gehört neben dem Werk Troeltschs zu den Klassikern im interdisziplinären Dialog zwischen Theologie, Sozialphilosophie und Soziologie. In der Mitte seiner Arbeit stand schon damals das Bestreben, die Gegenwart der Offenbarungswirklichkeit Gottes in der Weltwirklichkeit möglichst konkret auszudrücken. Er wollte auch den historisch-soziologischen Relativismus und eine sozialpragmatische Orientierung, wie sie bei Troeltsch vorlag, überwinden.⁴⁴

Das Kennenlernen der Gedanken des reformierten Theologen *Karl Barths* und seines offenbarungstheologischen Ansatzes im Jahr 1925 hat die Perspektive Bonhoeffers erweitert und dazu beigetragen, eine Alternative zur historisch-kritischen Berliner Schule zu entwickeln. Auf der anderen Seite verhalf ihm die Fakultät dazu, seine Argumente im Dialog mit Philosophen und Soziologen sachgemäß zu begründen. Das Philosophiestudium, die Berliner Schule und das Kennenlernen der Theologie Luthers haben ihn in die Lage versetzt, sich kritisch auch mit Barth auseinander zu setzen, der seinen eigenen Schülern eine abwehrende Haltung gegen die als schädlich beurteilte Philosophie und gegen jede "natürliche Theologie" vermittelt hat.⁴⁵

Eberhard Bethge hat darauf hingewiesen, daß Bonhoeffer einen dritten Standpunkt einnahm im Vergleich zu *Ernst Troeltsch* (1865-1923), der die historisch-soziologische Methode favorisierte und Karl Barth, der neo-orthodox orientiert war, wenn er den sozialen Charakter der Dogmatik betonte. Er hat sich auch als Schüler Luthers gesehen in seiner Absicht, die christologische Fundierung und die soziale Gestalt der Kirche zu vereinen.⁴⁶

Nach seiner Promotion arbeitete Bonhoeffer ein Jahr als Vikar der deutschen Gemeinde in Barcelona, um anschließend nach Berlin als Assistent des

⁴³ Vgl. DBW 9, 89 das Tagebuch Bonhoeffers über die Reise nach Rom: "...mir etwas Wirkliches vom Katholizismus aufging, nichts von Romantik usw., sondern ich fange, glaube ich, an, den Begriff 'Kirche' zu verstehen." Zu den bleibenden Auswirkungen der Rom-Reise auf die ekklesiologische Orientierung Bonhoeffers siehe Bethge 1967, 91-93; katholischerseits Hennecke 1997, 208 und Stöltzing 1998, 35-36.

⁴⁴ Moltmann 1959, 7; Soosten 1986, 314. Andere Quellen zur Betonung der sozialen Dimension bei Bonhoeffer liegen in der "bürgerlichen Hegel-Renaissance" und in der sozialen Definition des einzelnen bei Reinhold Seeberg; die Disputation zwischen dem Theologen Friedrich Gogarten und dem Philosophen Eberhard Grisebach; die Kritik des kantischen Subjektsbegriffs bei Max Scheler und die Kritik von Emanuel Hirsch an der Übermacht der Erkenntnistheorie im deutschen Idealismus bilden weitere Quellen des Einflusses. Vergessen seien auch nicht die kirchengeschichtlichen Luther-Untersuchungen von Karl Holl und die Augustin-Untersuchungen von Adolf von Harnack (Bethge 1967, 113; Soosten 1986, 307, 314-315).

⁴⁵ Siehe dazu Bethge 1967, 113, 114 und 119. Vgl. bei Mengus 1978, 12 das Interview Helmut Gollwitzers über die unterschiedlichen theologischen Stile Bonhoeffers und Barths.

⁴⁶ Bethge 1967, 113; Soosten 1986, 308-310.

Systematikers *Wilhelm Lütgerts'* zurückzukehren. Seine Habilitation schloß er am 8.7.1930 ab. Bonhoeffer war damals 24 Jahre alt. In seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* sucht Bonhoeffer nach begrifflichen Mitteln, in Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie und dem ontologischen Systemdenken einen Weg zu finden, um die Erkenntnislehre und die Ontologie der Offenbarung in einer "kirchlichen Erkenntnislehre" zum Ausdruck zu bringen. Auch in dieser Arbeit ist die "theologisch-soziologische Kategorie" entscheidend wichtig. Im Hintergrund steht auch die kritische Rezeption der Luther-Forschung Karl Holls und Reinhold Seebergs.⁴⁷

2.2.4. Reinhold Seeberg und der voluntaristische Transzendentalismus

In seiner Vorlesung über die Theologie des 20. Jahrhunderts urteilt Bonhoeffer in der Hinsicht positiv über seinen Lehrer *Reinhold Seeberg* (1859-1935), daß er theologischer denkt als Harnack. Wie Hegel verknüpft er die Vernunft mit dem Offenbarungsbegriff. Bonhoeffer verdankt Seeberg die Darstellung des Gedankens – der durch die sozialontologischen Anschauungen Hegels inspiriert wurde –, daß die Sozialität zum Wesen des Menschen gehört.⁴⁸ Er übt aber Kritik an der Auffassung Seebergs, der zufolge das religiöse Apriori als Spontaneität zu verstehen ist, die den rezeptiven Aspekt – Glaube und Liebe – ermöglicht und sieht im Hintergrund den Voluntarismus von *Duns Scotus*.⁴⁹ Der Glaube werde als den Bedürfnissen des menschlichen Geistes entsprechend und vernünftig bezeichnet, weil Seeberg beabsichtige, wie auch Hegel, den absoluten Charakter der christlichen Religion – "Religion für alle" – zu zeigen.⁵⁰ Bonhoeffer selbst lehnt in seiner Vorlesung *Das Wesen der Kirche* (1932) die Frage "Brauche ich [die Religion]?" in der Theologie kategorisch ab.⁵¹

Bonhoeffer beschreibt die Erkenntnistheorie Seebergs als sein zentrales Problem. Wegen der transzendentalen Erkenntnistheorie denkt er Gott als

⁴⁷ Bethge 1967, 99 zufolge sind im Denken Bonhoeffers insbesondere drei Elemente als Einflüsse Seebergs zu erkennen. A) Die nahe Beziehung zwischen Wille, Sein und Epistemologie. B) Die ablehnende Einstellung Ritschls zur Metaphysik und damit ein christozentrisches Denkmodell. C) Die Kategorie der Sozialität.

⁴⁸ DBW 1, 38, Anm. 1; 86. Vgl. Seeberg 1924, 238: "Der religiöse Glaube und die göttliche Offenbarung sind also einander fordernde Korrelatbegriffe" und Seeberg 1959, 409: "Aber diese neue Welt der Offenbarung ist als Realität nur für den Glauben vorhanden. Das ist Luthers religiöser Transzendentalismus. So aber wird begreiflich, daß das religiöse Erleben nicht etwa bloß quantitativ das natürliche Erkennen überragt, sondern auch qualitativ von ihm verschieden ist, indem die Seele durch dies Erleben aus der Welt des Bösen in die sittliche Gemeinschaft des Guten erhoben wird."

⁴⁹ Vgl. zur transzendentalen Methode in der Theologie Mannermaa 1970 und Martikainen 1992, 10.

⁵⁰ DBW 11, 171, Anm. 141 des Herausgebers: "Vgl.: R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, bes. 86-96 (1. Kap. I.4. Der Willensprimat) und 152-179 (2. Kap. I.2. Das Wesen Gottes)."

⁵¹ DBW 11, 243: "'Brauche ich?' darf es in [der] Theologie einfach nicht geben." Siehe auch Bethge 1967, 100.

”reinen Akt” (*actus purus*), was ihn zum Voluntarismus führt. Weil der Mensch Gott nur im reinen Akt begegnen kann, wird das Sein der Offenbarung auch auf den Akt reduziert. Um dieses Problem zu lösen, benutzt Seeberg dann den Begriff ”religiöses Apriori”, was seinem Denken eine idealistische Prägung verleiht.⁵² Bonhoeffer dagegen unterstreicht die Monergie der Gnade und hält die Betonung der natürlichen Religiosität bei Seeberg für problematisch.⁵³ Er kritisiert den Voluntarismus Seebergs mit dessen eigenen Luther-Untersuchungen und betont, daß Luther die Offenbarung und den Glauben an das konkrete, gepredigte Wort bindet. Der Glaube muß in dem gefallenem Mensch geschaffen werden.⁵⁴ Die Betonung der wörtlichen Offenbarung ist aber typisch gerade für die transzendente Luther-Deutung.⁵⁵

Seeberg versucht also, das Sein in Christus voluntaristisch-idealistisch zu verstehen, und zwar als eine Neuorientierung des Willens. Hier aber scheint eine Analogie zur Willensontologie Ritschls vorzuliegen. Bonhoeffer wendet sich

⁵² Nach Saarinen 1993, 130-148 hat Seeberg als erster die Frage nach dem ”religiösen Transzendentalismus” Luthers in seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Band IV/1 – (1917) thematisiert. Jetzt wurde die philosophisch-theologische Voraussetzung der Luther-Untersuchungen von Ritschl und Herrmann – der ”transzendente Wirkungsgedanke” – ein Forschungsparadigma im eigentlichen Sinne. Grundlegend für seine Deutung ist, daß ein *religiöses Apriori* die Form für die religiöse Erfahrung bildet. Seeberg sieht darin einen Verbindungspunkt zum Begriff der praktischen Vernunft bei Kant. Die zwei Grundmotive Seebergs liegen also in der unmittelbaren transzendentalen Wirkung Gottes und im religiösen Apriori oder in den geistigen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Menschen, die die religiöse Erfahrung ermöglichen. Zu seiner dogmengeschichtlichen Konzeption siehe auch Basse 2001. Auch Bonhoeffer benutzt den Terminus des ”Transzendentalismus Luthers” in seinem Studienbericht aus New York 1930/31 (DBW 10, 269).

⁵³ DBW 2, 51-52: ”Das religiöse Apriori soll dem göttlichen Willen grundsätzlich offen sein, es soll im Menschen eine Form geben, in die der göttliche Inhalt auch der Offenbarung einströmen kann. M.a.W. Offenbarung muß Religion werde, und dies ist ihr Wesen. Offenbarung ist Religion. Das aber ist eine Wendung vom reinen Transzendentalismus zum Idealismus, indem hier wieder das Absolute in ’unmittelbare’ Berührung, Vereinigung mit dem Ich tritt, mit Seeberg zu reden, mein Wille vom Urwillen unterworfen wird und nun Gottes Wille in mir wirkt. Die Schwierigkeit liegt im Begriff des religiösen Apriori, trotz der Weite, in der Seeberg den Begriff faßt.” Vgl. Seeberg 1924, 103: ”Das Apriori in der Religion ist also eine rein formale Uranlage des geschaffenen Geistes oder Ichs, die dies befähigt und nötigt des absoluten Geistes unmittelbar innezuwerden. Dies faßt ein Doppeltes in sich, einmal daß der geschaffene Wille darauf angelegt ist des Urwillens willentlich innezuwerden und sodann, daß hiermit zugleich der Vernunft die Fähigkeit, hiervon einen Intuition zu gewinnen gegeben ist. Beides gehört untrennbar zusammen oder das religiöse Apriori ist eine Vernunftanlage, die zugleich im Wollen wie im Denken gegeben ist.” Die ungewöhnliche Interpunktion des Originals wurde unverändert übernommen. Stölting 1998, 132 zufolge denkt auch Bonhoeffer im Anschluß an den Actus purus-Begriff Seebergs. Dagegen ist einzuwenden, daß Bonhoeffer wenigstens versucht, auch die ontologische Seite zum Ausdruck zu bringen. Im Laufe der Untersuchung werden die modernen Züge seiner ”Ontologie” weiter hervorgehoben werden müssen.

⁵⁴ DBW 2, 52: ”Der Glaube steht aber als gottgewirkter im Gegensatz zu aller natürlichen Religiosität, für die das von Seeberg aufgewiesene religiöse Apriori gewiß bestehen bleibt. Offenbarung und Glaube sind nach Luther ans konkrete, gepredigte Wort gebunden, und das Wort ist der Mittler der Berührung von Gott und Mensch und läßt eine andere ’Unmittelbarkeit’ nicht zu.” Anm. 36 Bonhoeffers zur Dogmatik 2, S. 506 ff. Seeberg 1925, 506: ”Von Gott kommt also der Glaube, durch seinen Geist im Wort wird er gewirkt.”

⁵⁵ Zur Bedeutung des aktualistischen Wortverständnis für die Luther-Deutung und dessen ökumenischen Implikationen siehe Mannermaa 1987, 24 und ausführlich Martikainen 1989.

gegen diesen "konsequenten Voluntarismus" Seebergs mit der *Simul-iustus-et-peccator*-Lehre: die neue Willensrichtung ist nicht dauerhaft, und damit liegt die Ausrichtung des gesamten Ich auch nicht in der Kontinuität, sondern in der Diskontinuität der Akte des neuen Willens. Als Verdienst Seebergs beurteilt Bonhoeffer jedoch einen Befund, den Luther gegen den Nominalismus wieder entdeckt hatte: der Mensch muß als Einheit gedacht werden im gegenüber zur Einheit Gottes. Seeberg mache aber einen Fehler, wenn er die Einheit in psychologische Begriffe zu fassen versuche. "Auch nach Luther ist der Mensch sich in seiner Psychologie undurchdringlich." Bonhoeffer will folglich die Einheit des Menschen auf das Wort Gottes begründen.⁵⁶

Die christologische und worttheologische Konzentrierung Bonhoeffers impliziert eine antimetaphysische Tendenz und berechtigt zu fragen, inwieweit auch sein Ansatz unter dem Einfluß der Metaphysikkritik Kants und der Transzendentalphilosophie steht. Diese Frage findet in den kommenden Kapiteln ausführliche Berücksichtigung.

2.2.5. Dein Reich komme – Die ethischen Impulse aus Amerika

Nach der Habilitation reiste Bonhoeffer als Stipendiat zum *Union Theological Seminary* nach New York (1930/31). Er begegnete dort dem Rassismusproblem in Harlem, lernte den französischen Pazifisten *Jean Lassarre*, das Werk der amerikanischen philosophischen Pragmatisten *James* und *Dewey* kennen und sah, was *social gospel* konkret bedeutete. Er war beeindruckt, weil das *social gospel* das Reich Gottes als Reich auf Erden ernst nimmt, obwohl er den amerikanischen "Protestantismus ohne Reformation" wegen der Vermischung der Regimente und wegen der Fortschrittsideologie als "neuzeitliches Schwärmertum" kritisierte. Auf der anderen Seite betrachtete er auch die deutschen Neulutheraner und ihre dualistische Regimentenlehre nicht durchweg positiv.⁵⁷

Neben den Erfahrungen in Amerika wurden Bonhoeffers Überlegungen zur Ethik des Friedens durch die innere Diskussion innerhalb Deutschlands (*Stresemann*, *Dibelius*) inspiriert. Auch sein Plan, nach Indien zu reisen, um *Mahatma Gandhi* und den passiven Widerstand kennenzulernen, wurde ihm zunehmend wichtig.⁵⁸ Bedeutungsvoller für seine offenbarungstheologischen Reflexionen war aber die Beschäftigung mit dem Werk Karl Barths.

⁵⁶ DBW 2, 97-99. Siehe unten 4.1.

⁵⁷ Strohm 1989, 24. Zur Würdigung und Kritik Bonhoeffers vgl. DBW 12, 210-211 und der Aufsatz Bonhoeffers "Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden", DBW 12, 264-278.

⁵⁸ DBW 12, 264-278. Bethge 1967, 87-92; DBW 10, 606 und 619-620; zur Reise nach Indien siehe auch DBW 13, 171, Nachwort des Herausgebers Reinhart Staats. DBW 10, 268 erzählt Bonhoeffer, daß er den Pragmatisten James als Schlüsselfigur zum Verständnis der theologischen Sprache der "modernen aufgeklärten Amerikaner" betrachtete. Nicht nur im Naturalismus Deweys, sondern auch in

2.2.6. Der "Transzendentalismus" und "Offenbarungspositivismus" Karl Barths

Bonhoeffer hatte schon im Jahr 1925 die Gedanken des führenden Vertreters der dialektischen Theologie *Karl Barths* (1886-1968) kennengelernt. Der reformierte Prediger und Theologe Barth und seine Kritik am Neuprotestantismus bildete eine Alternative zur liberalen Berliner Schule und half Bonhoeffer, seine theologische Ausbildung kritisch zu betrachten. Nach seinem Studienjahr in Amerika, traf er Barth zum erstenmal persönlich im Juli 1931 in Bonn.⁵⁹ Er beschreibt die Bedeutung dieses Schweizer Theologen für die gegenwärtigen Theologie in seiner Vorlesung *Neuerscheinungen* (1932/33) mit den Worten: "Die gegenwärtige lebendige Diskussion steht im Zeichen der Frage, die Karl Barth diktiert hat schon im Römerbrief 1922."⁶⁰

der These James' über den "wachsenden Gott", welche "die Religion und den Entwicklungsglauben" verknüpft, ist die Religion schon in ihrem Kern "Sozialethik". Darin liegt Bonhoeffer zufolge die Grundursache für das mangelnde Verständnis des paulinisch-lutherischen Christentums. Vgl. Pihlström 2001, 90-91 zum immanenten Naturalismus Deweys und zum Pragmatismus James', der das klassische Dogma ablehnt (92, 106). Pihlström konstatiert zutreffend, daß ein Theist immer fragen kann, ob der Gottesglaube ohne Grund bleibt, wenn gedacht wird, die Welt sei ganz "natürlich" zu verstehen.

⁵⁹ Bethge 1967, 103 zufolge lernte Bonhoeffer die Werke Barths zwischen der Reise nach Rom im Jahr 1924 und dem Sommer 1925 kennen. Zur Veränderung des theologischen Paradigmas nach dem ersten Weltkrieg siehe Fischer 1992, 20-21, Bayer 1994, 310 und Hauschild 1999, 837. Vgl. DBW 11, 195: Bonhoeffer deutet in seiner Vorlesung über die Theologie des 20. Jh.s die Entstehung der kritischen oder dialektischen Theologie als eine theologische Entwicklung. Als Vorläufer dieser Schule gelten vor dem ersten Weltkrieg solche Männer wie Overbeck, Blumhardt und Kutter. Bonhoeffer zufolge lag die Wende bei Barth dann, vor allem in einer neuen Weise die Schrift zu lesen. Trotz seiner philosophisch-theologischen Kritik würdigt Bonhoeffer die Intentionen Barths. Es handelt sich um keine Kriegspsychose, sondern um das "Hören des Wortes Gottes". "Barth [kommt] nicht aus dem Schützengraben, sondern aus einer Schweizer Dorfkanzel. Das ist für sein Verständnis alles". Dem entspricht das Selbstverständnis Barths in seiner Vorrede zur zweiten Auflage des Römerbriefes 1926, XIII: "... aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen ..." Vgl. Fischer 1992, 22-23. Pannenberg 1997, 167 unterstreicht die Bedeutung der "Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre" (1909) Erich Schaeders (1861-1936) und ihrer Kritik am Neuprotestantismus für den Ausgangspunkt der dialektischen Theologie und der "theo-zentrischen Theologie" Karl Barths. Hauschild 1999, 837 betont die allgemeine kulturelle Wandlung als Katalysator der theologischen Veränderung. Er macht darauf aufmerksam, daß die Betonung des religiösen oder kirchlichen Propriums nicht nur für die dialektische Theologie kennzeichnend war, sondern auch für die sogenannte Luther-Renaissance, den lutherischen Neukonfessionalismus, den religiösen Sozialismus und die liturgische Bewegung. Die Theologie wurde dabei vor allem für eine kirchliche Wissenschaft gehalten.

⁶⁰ DBW 12, 154. In Barths theologischem Werk werden gewöhnlich drei Perioden unterschieden: erstens die liberale Zeit bis zum Römerbriefkommentar im Jahr 1919 und zur überarbeiteten, berühmten zweiten Auflage im Jahr 1922. Die zweite Phase des Römerbriefes dauert bis zur Anselm-Wende im Jahr 1931. Der dritte Abschnitt ist dann durch die monumentale *Kirchliche Dogmatik* gekennzeichnet. Die Frage nach der Kontinuität der Theologie Barths ist daher naturgemäß nicht unumstritten. Insbesondere die lutherischen Interpreten Skandinaviens (*Prenter, Wingren*) haben die Kontinuität der dialektischen Grundlegung betont. Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Barth betrifft vor allem die zweite und die beginnende dritte Phase vom Römerbrief bis zum Anfang der vierziger Jahre. Huovinen 1999, 14-15 trägt drei verschiedene Deutungen über die Entwicklung der Theologie Barths vor. Erstens einige bedeutende Barth-Forscher (von Balthasar, Küng, Schlichting, Härle und Quadt) lassen die zweite Auflage des Römerbriefes fast unbeachtet und konzentrieren sich auf Die

Das Dilemma zwischen Offenbarungstheologie und dualistischer Ontologie markiert offensichtlich die Hauptfrage Barths im Römerbrief: "Wie kann menschliche Rede Wort Gottes sein?" Zwischen Gott und Mensch besteht ja – mit den Worten *Kierkegaards* – "ein unendlicher qualitativer Unterschied".⁶¹ Nur Gott kann über sich sprechen (*Deus dixit*); nur Jesus Christus ist der Mittler zwischen ihm und den Menschen. Unser Wissen besteht darin, daß "wir nicht wissen". Darum kritisiert Barth "die Religion" in ihrem Versuch, eine Beziehung zu dem schaffen, zu dem wir als Menschen keine Beziehung schaffen können. Die Bewegung des Menschen auf Gott hin ist nämlich nur als Wirksamkeit Gottes möglich. Das Wort Gottes kommt "senkrecht von oben".⁶²

Barth betrachtet die anthropozentrische "Bewußtseinstheologie" der Neuprotestanten kritisch, aber es scheint so, daß er seine eigene Abhängigkeit von der Wende zum Subjekt, die nach der Metaphysikkritik Kants eintrat, nicht genügend beachtet hat. Das liegt offensichtlich in seinem Denkmodell begründet, das sowohl die äußerliche als auch die innermentale Objektivierung Gottes in Frage stellen will. Es besitzt zudem keinen ontologischen Inhalt im klassischen, objektivierenden Sinne. In seinem christomonistischen System sind neben den kantischen Zügen auch monistische und universale Charakteristika zu bemerken, die an die Struktur der Hegelschen Transzendentalphilosophie erinnern.⁶³ Darüber hinaus entstammt dem antimetaphysischen Paradigma

Kirchliche Dogmatik. Zweitens ein Teil der Forscher, welche die Veränderungen im Denken Barths betonen, datieren den Angelpunkt der Wende in die Mitte der fünfziger Jahre, als Barth seinen berühmten Vortrag Über die Menschlichkeit Gottes hielt. Sie (Jüngel, Bockmühl, Foley) nehmen an, daß Barth in dieser Phase den früheren Dualismus zwischen Natur und Gnade, Kultur und Christus oder Vernunft und Glaube korrigiert und dem Menschen, der Welt und sogar der Religion mehr Raum gibt. Drittens haben insbesondere die lutherischen Forscher Skandinaviens (Prenter, Wingren) behauptet, daß die wesentlichsten Ausgangspunkte des Römerbriefs im Grunde genommen durch das Werk Barths gleich geblieben sind. Prenter konstatiert vorsichtiger als Wingren, daß Barth doch formale Änderungen vorgenommen hat, daß die Sache aber einigermmaßen dieselbe geblieben ist. Vgl. Rohls 1987, 510; McCormack 1995.

⁶¹ Barth 1926, XIII: "Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'." Siehe Huovinen 1999, 34-36 zum dauerhaften Charakter des "qualitativen Unterschieds". Huovinen 1999, 47 zufolge liegt die eigentlich "barthische" Betonung der Theologie gerade darin, daß "der Theologe...auf der einen Seite über Gott sprechen soll (die offenbarungstheologische Intention), aber auf der anderen Seite kann er nicht als Mensch und Teil der menschlichen Wirklichkeit über einen transzendenten Gott sprechen (die dualistische Ontologie)."

⁶² Rohls 1988, 418; Flückiger 1992, 183. Vgl. zur Analyse Bonhoeffers DBW 12, 154-155.

⁶³ Den philosophischen Hintergrund der zweiten Auflage des Römerbriefs hat wesentlich Karls Bruder Heinrich Barth beeinflusst. Er hat ihn mit der Ursprungsmetaphysik des objektiven Idealismus der Marburger Schule bekannt gemacht. Sie ist eine Synthese der Gedanken Kants und Platons. Den Ursprung bildet dabei eine transzendente, bewußtseinstranszendente Idee und Synthese oder Gott. K. Barth verknüpft den "Ursprung" als philosophisches Thema mit Jesus Christus und mit der Krise von Zeit und Ewigkeit, die er gebracht hat, und sieht darin das Hauptanliegen der Bibel. Vgl. Barth 1926, Der Römerbrief, die Vorrede zur zweiten Auflage, VII: "...es hauptsächlich vier Faktoren waren, die bei der nun vollzogenen Weiterbildung und Frontverlegung mitwirkten. Erstens und vor allem: die fortgesetzte Beschäftigung mit Paulus ... Zweitens: Overbeck ... Drittens: die bessere Belehrung über

Ritschls und Herrmanns die spezifisch neuzeitliche Begründung, mit der jede "natürliche Theologie" außerhalb der Christus-Offenbarung abgelehnt wird, weil Gott kein "naturwissenschaftliches" Objekt ist, sondern ein "nichtgegenständlicher Gegenstand". Im Hintergrund steht deutlich die moderne philosophische Distinktion zwischen Person und Natur.⁶⁴

Barth betont, daß seine theologische Religionskritik auf der Basis seiner Offenbarungstheologie entsteht, und seine Intention liegt gerade darin, ein solcher Theologe zu sein, der "Hund Gottes" (*Domini canis*) genannt wird.⁶⁵ Als Antwort auf Harnack, der die historisch-kritische Exegese verteidigt hatte, sagt er, daß aus der Offenbarung als Objekt der Theologie ein Subjekt werden solle. Das kartesische *cogito ergo sum* solle *cogitor ergo sum* lauten. Wie im deutschen Idealismus, ist Gott dabei ein absolutes Subjekt. Wegen des Dualismus stellt die Bibel für ihn nur sekundäres Wort Gottes dar, ein Prädikat der Offenbarung, und die Theologie bildet nur vorbereitende Prolegomena für die aktuelle Verkündigung.⁶⁶ Der Einfluß des neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Schemas ist offensichtlich.

die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe, und das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist, wobei mir besonders die Winke von Eduard Thurneysen erleuchtend gewesen sind. Viertens: die genaue Verfolgung der Aufnahme, die meine erste Auflage gefunden hat." Zu den platonischen und neukantianischen Einflüssen Barths siehe Lohmann 1995 und Huovinen 1999, 40-41. Siehe auch Huovinen 1999, 103-104 zum philosophiegeschichtlichen Ort der Theologie Barth und insbesondere zum "hegelschen" Hintergrund seiner Theologie.

⁶⁴ Jüngel 1982, 44. Flückiger 1992, 183 zur Methode der Kirchliche Dogmatik Barths. Zu Herrmann und Barth siehe Jüngel 1982, 25 und Jüngel 1982, 29 zu den auf Herrmann zurückgehenden Gedanken bei Barth: die wissenschaftliche Selbständigkeit der Theologie, der selbstevidente Charakter der christlichen Wahrheit, die christologische Konzentration. Rohls 1988, 415-416 zufolge hat Barth das "innere Leben Jesu" Herrmanns mit dem "biblischen auferstandenen Christus" Kählers ergänzt. Zur Bedeutung Herrmanns siehe auch Saarinen 1989, 51-56; Fischer 1992, 23; Martikainen 1995, 12-15 und Weinhardt 1996. McCormack 1995, 62 betont, daß die Themen Herrmanns in Zusammenhang mit dem neuen theologischen Programm gebracht wurden und in diesem Sinne einen ganz neuen Ansatz bildeten. McCormack bemerkt aber nicht den gemeinsamen transzendentalphilosophischen Hintergrund von Herrmann und Barth. Vgl. Korsch 1996, 130-145. Pannenberg 1997, 160-161; 166 behauptet, Herrmann habe sein Denkmodell geändert: in den frühen Schriften wird die "historische Tatsache der Person Jesu" als Grund des Glaubens bezeichnet als Gegensatz zur Autorität der Bibel, aber in den späteren Schriften hat die Kritik am mangelnden historischen Grund des Glaubens dazu geführt, das er den "historischen Christus" mit der Autorität der Bibel verknüpfte. Barth versuchte, wie sein Lehrer Herrmann, allen historischen Relativismus zu überwinden, und zwar mit dem objektiv-faktualen Offenbarungsbegriff. Er ergänzt lediglich den Antihistorismus seines Lehrers mit dem Antipsychologismus und lehnt die pietistisch-subjektiv verengte Erlebnistheologie Herrmanns ab. Die Grundstruktur bleibt aber dieselbe, und das Korrektiv wird auf Kosten des Erlebnisses vorgenommen.

⁶⁵ Barth 1926, VIII Der Römerbrief, Vorrede zur zweiten Auflage: "Ich habe nie etwas anderes zu treiben gemeint als eben Theologie." XXVII, Vorrede zur fünften Auflage: "...ein solcher *Domini canis* wollte ich wohl sein ...".

⁶⁶ Rohls 1988, 419-421. Barth 1982, 31 zufolge sind die Prolegomena schon selbst Dogmatik: "Einleitung in die Dogmatik, wenn denn eine solche stattfinden soll, kann nur geschehen in Form eines vorläufigen Sprungs in die Sache selbst hinein." Barth unterscheidet (68) drei Formen des Wortes Gottes: Predigt, Kanon und Offenbarung. Siehe McGrath 1996, 159-162 zur Frage nach den Prolegomena. Vgl. Pannenberg 1988 b, 52-58 zufolge gibt es in der gegenwärtigen Theologie, nach

Bonhoeffer hat diese philosophischen Voraussetzungen Barths und die darin verborgenen fundamentaltheologischen Probleme des Subjekt-Objekt-Schemas bemerkt, die auch inhaltliche Konsequenzen in seinem Gottesbegriff zeitigen. Sein Theozentrismus ist also nicht konsequent.⁶⁷

Für das Hauptproblem der theologischen Prinzipienlehre Barths hält Bonhoeffer also die Bindung an die neuzeitliche Transzendentalphilosophie. Das Resultat ist ein aktualistischer, formalistischer und dualistischer Offenbarungsbegriff. Das Sein ist dabei nur Akt und die Freiheit Gottes wird formal verstanden. Wegen des rein relationalen Ansatzes wird auch das Wort Gottes primär nur als Akt verstanden. Das verursacht Probleme, sowohl in der dogmatischen Begriffsbildung, als auch in der Ethik, weil der Ansatz individualistisch und ungeschichtlich ist. Bonhoeffer dagegen betont schon in SC auf der Basis seines realen Offenbarungsverständnisses gerade die konkrete, soziologische Dimension des *wirklichen Nächsten* in der Gemeinschaft als Ausgangspunkt für Dogmatik und Ethik.⁶⁸ Das bedeutet, er ist nicht zufrieden mit dem rein relationalen Ansatz.⁶⁹

dem Scheitern der Autorität der altprotestantischen Wortinspirationslehre und des kirchlichen Lehramtes, wohl keine andere Möglichkeit zur Begründung der vorgegebenen Wahrheit als der Glaubensakt. Das ist der Weg Barths. Er versuchte, den Schleiermacherschen Glaubenssubjektivismus zu überwinden, der faktisch den christlichen Glauben der atheistischen Religionspsychologie unterordnet. Barth sah die Gefahr, die entsteht, wenn die Wirklichkeit oder Realität Gottes verloren geht, aber er konnte auch nicht aus dem Glaubenssubjektivismus herauskommen, weil der Glaubensakt die Voraussetzung seiner Offenbarungstheologie bildet. Pannenberg versucht in seiner universalgeschichtlichen Lösung, die Wahrheitsfrage "in einer anthropozentrisch orientierten Zeit" ebenfalls theozentrisch zu behandeln: von Gott und vom Primat seiner Offenbarung auszugehen. Das versucht auf seine Weise auch Bonhoeffer, wenn er von der konkreten Kirche als persönlicher Offenbarungsgemeinschaft ausgeht. Zu Pannenberg siehe z.B. Kantzenbach 1978, 289-314 und Mader 2000, 362-366.

⁶⁷ DBW 2, 122: "Es ist ein verhängnisvoller Mißgriff Barths, den Begriff des Schöpfers und Herrn durch den des Subjektes zu ersetzen. Erstens habe ich so Gott immer im Rücken, daher die dauernde Reflexion der dialektischen Theologie auf den eigenen Glauben statt der direkten Wendung auf Christus; damit ist dann die Nichtgegenständlichkeit Gottes besiegelt. Das hat weiter zur Folge, daß etwa Gott als Subjekt meiner neuen Existenz, meines theologischen Denkens bestimmt wird, statt als Schöpfer und Herr beider."

⁶⁸ DBW 1, 109. In seinen Promotionsthesen vom 27.12.1927 schrieb Bonhoeffer (DBW 9, 478): "Die Dialektik der sog. dialektischen Theologie trägt logischen, nicht realen Charakter und läuft somit Gefahr, die Geschichtlichkeit Jesu zu mißachten." In AS (DBW 2, 80) hat Bonhoeffer dann die Begründung seiner Kritik am Formalismus geändert. Jetzt betont er, daß der maßgebende Ausgangspunkt die Prädestination und nicht die logische Dialektik ist: "Der Vorbehalt, den die dialektische Theologie macht, ist kein logischer, der im Gegensatz aufgehoben werden könnte, sondern ein jeweils realer im Hinblick auf die Prädestination ..." Vgl. auch DBW 2, 80, Anm. 10 des Herausgebers.

⁶⁹ DBW 2, 77-78: "Es muß zunächst befremden, daß gerade dort, wo mit einer unzweideutigen Behauptung der Bewußtseins-transzendenz der Offenbarung eingesetzt wird, sich das Gott-Mensch-Verhältnis in reine Akte auflöst. Und die daraus entspringende Vermutung, daß sich hier Transzendentalismus verberge, bestätigt sich. Gott offenbart sich nur in von ihm freigesetzten Akten ... Gottes Sein ist nur Akt und ist somit auch im Menschen nur als Akt, und das so, daß jede Reflexion auf den vollzogenen Akt schon aus dem Akt selbst herausfallen ist, somit der Akt nie begrifflich faßbar werden kann, in ein systematisches Denken nicht eingeht. Daraus folgt, daß, obwohl Barth sich unbekümmert zeitlicher Kategorien bedient...doch sein Aktbegriff nicht zeitlich gedacht sein soll ...

Nach dieser berühmt gewordenen Kritik Bonhoeffers wurde der philosophisch-theologische Ansatz Barths als "Transzendentalismus" bezeichnet. *Regin Prenter* und *Peter Eicher* haben treffend betont, daß der Vorwurf Bonhoeffers in *Widerstand und Ergebung*, Barth betreibe einfachen "Offenbarungspositivismus", nur eine Verschärfung der frühen Kritik am weltlosen Offenbarungsbegriff Barths darstellt, der im Banne der Transzendentalphilosophie steht.⁷⁰

In einem Vortrag, den er unter dem Titel *The Theology of Crisis and its Attitude towards Philosophy and Science* 1931 in New York hielt, konstatiert Bonhoeffer, daß Barth die philosophische Terminologie Kants und der Neukantianer im Dienst der Theologie benutzt, weil der Protestantismus über keine eigene philosophische Terminologie verfügt. In seinem Vortrag über die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts (1931/32) kehrt Bonhoeffer auf das Thema zurück und beurteilt das Offenbarungsverständnis Barths – "Nein ist Ja" – in seinem Bezug zur neukantischen Philosophie und auch im Bezug zum Ausgangspunkt *Paul Tillichs*.⁷¹

Bonhoeffer also erkennt die theologische Intention Barths und vertritt selbst die Auffassung, daß der Gottesbegriff Tillichs neukantianischer ist als der Barths. Tillichs Konzeption der "Grenzsituation" bleibt spekulativ.⁷² Barths

Das muß daran scheitern, daß nach Barth kein geschichtlicher Augenblick capax infiniti ist,... Gott rückt ins Nichtgegenständliche, Unverfügbare. Das ist notwendige Konsequenz der formalen Auffassung der Freiheit Gottes, wie es auch unschwer an der Verbindung von Nominalismus und Kontingenzbegriff im ausgehenden Mittelalter nachzuweisen sein dürfte." Siehe auch DBW 11, 195-202 und 434-438. Prenter 1960, 39-40 zufolge liegt der Kern der Barth-Kritik Bonhoeffers darin, daß der Transzendentalismus zu einer Denkform führt, in der das Denken dem Sein vorgeordnet ist. Diese kognitive Deutung der Offenbarungsgeschichte ist am offensichtlichsten in der Ablehnung der Kindertaufe bei Barth. Bonhoeffer dagegen deutet die Offenbarungsgeschichte ontisch. Siehe auch Eicher 1977, 234-242 und Saarinen 1989, 179-180, der darauf hinweist, daß Bonhoeffer schon in AS (1930) vorgeschlagen hat, das Offenbarungsverständnis Barths als eine Art Transzendentalismus zu verstehen. Nach Saarinen will Bonhoeffer den Unterschied zwischen Sein und Wirkung oder Akt explizieren. In dieser Hinsicht scheint die These Saarinenens zu stimmen, die Ähnlichkeiten zwischen neuprotestantischem und dialektischem Wirkungsdenken und transzendentaler Denkweise sieht. Laut Saarinen hat auch Hans Urs von Balthasar erkannt, daß "fundamental" für die Denkform Barths ein Begriff des Aktes ist, der sich gegen das Seinsdenken richtet. Auch Gerhard Ebeling (1985) kritisiert Barth wegen des "Aufklärungspathos" seines Offenbarungsbegriffes.

⁷⁰ Prenter 1960, 11-41; Eicher 1977, 241. Zur Interpretationsgeschichte und zur Kritik des Begriffs "Offenbarungspositivismus" siehe Fisher, 1988, 311, der den Begriff nicht mehr verwenden will. Lohmann 1995, 332 dagegen hält die Kritik Bonhoeffers für zutreffend. Zur Interpretationsgeschichte siehe auch Wüstenberg 1996.

⁷¹ DBW 11, 195-202. Zum Philosophieverständnis Barths vgl. Marsh 1994, 35-54. Vgl. DBW 11, 202-203, 206: "... das Nichtgegenständliche [ist] der Ursprung und die Vollendung schlechthin. Gott ist also Nicht-Gott, denn Gott als Begriff [ist] oft schon wieder gegenständlich. Atheismus aus Religion [erscheint als] das Ende des Neukantianismus. Vielleicht hat Barth in seinem Römerbrief die Gefahr dieser Nähe nicht immer ganz gesehen. Aber er fängt an mit der konkreten Offenbarung, wo Natorp und Tillich Nicht-Gott sagen, muß er Jesus Christus sagen ... Seit Christus begründet das Nein nicht mehr das Ja, sondern das Nein ist durch das Ja begründet. Nur im Nein wird das Ja gehört, aber nur weil das Ja da ist, hört man das Nein. Hier der wesentliche Unterschied zu Tillich."

⁷² Siehe zur Kritik Bonhoeffers an Tillich auch DBW 2, 82, Anm. 15.

Ausgangspunkt im Wortgeschehen und im ontologischen Dualismus hat zur Folge, daß es keine christliche Philosophie gibt, und es also beliebig und nur eine Sache der Hermeneutik ist, welche Philosophie benutzt wird.⁷³ Er ist also ein Repräsentant der Zwei-Sprachen-Theorie, der zufolge die Wissenschaft empirische Fakten erhebt und die Theologie eine bestimmte Interpretation hervorbringt.⁷⁴ Es scheint, daß Bonhoeffer das Problem der Dichotomie in der Akttheologie Barths – und *Rudolf Bultmanns*⁷⁵ – auch in dieser Hinsicht in seiner Kritik der reinen relationalen Ontologie erkennt. Er schreibt ja über die Konzeption Barths: "Gott wird wesentlich als Akt verstanden ohne Seinsprädikate, weil [er] sonst als Gegenstand [begriffen wird]. Demgegenüber lutherisch: [Es ist] Gottes Freiheit und Ehre, sich ganz ans Wort gebunden zu haben. Nicht Freiheit von, sondern Freiheit für".⁷⁶

Wir können die Schlußfolgerung ziehen, daß Bonhoeffer zufolge also der aktuelle Anspruch Barths oder Bultmanns dem Kirchenverständnis des Neuen Testaments oder Luthers nicht besser als der seinsphilosophische Institutionalismus entspricht.⁷⁷ Auch die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie und die Beziehung zwischen Wissenschaft und Verkündigung sollte besser geklärt werden, als es bei Barth der Fall ist. Sein ungeschichtlicher Ausgangspunkt schließt sowohl jede "konkrete" Ethik, als auch jede "Prinzipienethik" aus. Grundsätzlich kritisiert Bonhoeffer, daß Barth Evangelium und Gesetz nicht in einer "konkreten Situation" verkündigt.⁷⁸

⁷³ Marsh 1994, 45 zitiert Barth: "Thinking and speaking humanly, all too humanly, yet nevertheless letting God's Word be said – that is the task of theology." Die Schlußfolgerung von Marsh über die Philosophieauffassung Karl Barths (53): "... sometimes iconoclastic toward philosophy, sometimes mildly approving, but always solely attuned to theology's own inner source."

⁷⁴ DBW 11, 448-449. Der dualistische Ausgangspunkt Barths hat Jahrzehnte lang den Dialog auf der einen Seite zwischen Theologie und Philosophie und auf der anderen Seite mit den Naturwissenschaften erschwert. Zur Krise des Schöpfungsglaubens und zur Wirkung Barths siehe Link 1991, 339-340. Auf der anderen Seite gibt es auch Beispiele davon, daß die Gedanken Barths im Dialog mit den Naturwissenschaften benutzt worden sind. Siehe dazu z.B. Howe 1956, 409-422.

⁷⁵ Vgl. DBW 2, 79, Anm. 9: "Wenn R. Bultmann den Begriff der Dialektik wesentlich aus der Geschichtlichkeit des Daseins gewinnt, so meine ich, hier keine grundsätzliche Differenz (bei allerdings verschiedenen Existenzbegriffen) zu Barth feststellen zu müssen. Der Mensch in der geschichtlichen Situation stellt bzw. 'ist' die Frage, auf die Gott in Freiheit seine Antwort gibt, und über diese Antwort ist in der Geschichtlichkeit nicht anders als dialektisch zu reden. 'Dialektisch' heißt nicht so sehr 'durch den Gegensatz bestimmt' als durch die geschichtliche Wirklichkeit bestimmt, durch die konkrete Frage der Situation und die Antwort Gottes. Theol. Blätter, Jg. 7 Nr. 3 S. 66."

⁷⁶ DBW 11, 211. Siehe auch DBW 2, 91.

⁷⁷ DBW 11, 211-212: "...ratloses Schwanken zwischen alten Substanz- und neuen Dynamisbegriffen. Beide [sind] nicht zureichend." DBW 11, 243: "Was ist die Kirche als die Offenbarung Gottes? Anspruch der Kirche!? Katholischer Kirchenbegriff scheint nicht Anspruchsgedanken an Kirche zu haben (Kirche ist ein Sein!). Barth: scheinbar redet er nur vom Anspruch, sieht darin das Wesen (Kirche ist ein Actus). Man muß vom Sein und Actus der Kirche zusammen sprechen."

⁷⁸ DBW 11, 211-213. Die Kritik Adolf von Harnacks am unwissenschaftlichen Charakter der Theologie Barths hat wohl auch Bonhoeffer dazu veranlaßt, kritische Distanz zu Barth zu bewahren. Zur Beziehung zwischen Harnack und Barth siehe Stöltzing 1998, 46 und 50-51.

Es ist offenbar, daß die Kritik Bonhoeffers am Transzendentalismus Barths einen wesentlichen philosophisch-theologischen Unterschied zwischen beiden Theologen zum Ausdruck bringt.⁷⁹ Barth versteht die Freiheit und Kontingenzt Gottes in der Offenbarung formalistisch-aktualistisch, und die theologische Ursache dafür liegt darin, daß vor allem Denken "die unergründliche Prädestination steht".⁸⁰ Die Kritik Bonhoeffers am "Offenbarungspositivismus" Barths in WE stellt nur eine Zuspitzung der früheren Position dar. Bonhoeffer betont den Bund Gottes als Grund der Kontinuität. Auf der Basis der Ansicht Luthers, nach der das Endliche in der Lage ist, das Unendliche zu fassen (*finitum est capax infiniti*), erkennt er die empirische Gemeinschaft der Kirche als Ort der realen Gegenwart der Offenbarung.⁸¹

Bonhoeffer distanziert sich also auch von der Bewegung der dialektischen Theologie im weiteren Sinne. Wenn Barth für ihn ein Repräsentant des "theozentrischen" Aktualismus ist, so ist der Ansatz des anderen Akttheologen Bultmann umgekehrt anthropozentrisch, aber im Grunde genommen auch rein relational, ohne ontologischen Inhalt außerhalb der Glaubensrelation. Während Barth die Kontinuität des neuen und des alten Ichs auf Kosten des Gesamtichs bildet, denkt Bultmann dagegen an die Kontinuität des Gesamtichs auf Kosten des neuen Ichs. Laut Bonhoeffer liegt hier der Einfluß des Möglichkeitsbegriff von Heidegger vor. Es besteht daher die Gefahr, die Existenz außerhalb der Offenbarung zu verstehen, was sich für das Verständnis von Sünde und Gnade als verhängnisvoll erweist.⁸²

⁷⁹ Prenter 1960 und Beintker 1985, 50 sehen die Grunddifferenz zwischen Barth und Bonhoeffer in der kognitiven Seite bei Barth und in der ontologischen bei Bonhoeffer. Das steht im Einklang mit Burtneß 1983, 169, der den Capax-Ausgangspunkt bei Bonhoeffer und den Incapax-Ausgangspunkt bei Barth betont. Pangritz 1989, 17 dagegen kritisiert die Deutung Prenters als Vereinfachung (19-20) und sieht, daß Bonhoeffer die Kritik in AS am Extra-Calvinisticum-Prinzip aufgegeben hat wegen des Kirchenkampfs. Die Kritik von Pangritz stimmt aber nicht mit der tiefen Kreuzestheologie und der Kritik des "Offenbarungspositivismus" in WE oder mit der Abendmahlstheologie Bonhoeffers zusammen, in der er die Realpräsenz Christi stets betont. Eine terminologische Konvergenz mit den Formulierungen Barths bedeutet nicht unbedingt eine strukturelle Übereinstimmung. Bethge 1967, 107 und Eicher 1977, 234-242 zufolge ist die Grunddifferenz schon in SC und AS zu sehen. Die Kritik Bonhoeffers am aktualistischen Transzendentalismus hebt hervor, daß Barth durch die Betonung der Prädestination in seinem Offenbarungsverständnis die Welt, den Nächsten und die konkrete Kirche nicht ernst genug nimmt. Laut Eichel verbleibt der "Offenbarungspositivismus" Barths letztendlich im Banne der individualistisch-metaphysischen Hermeneutik. Wüstenberg 1998, 39 zufolge kritisierte Bonhoeffer bei Barth eine starre Systematisierung des Religionsbegriffes. Staats 1988, 190 betont den Einfluß Augustins und Soosten 1992; Krumwiede 1998 den Einfluß Luthers auf Bonhoeffer. Marsh 1994, 32 sieht, daß Barth mehr die Aseitigkeit Gottes betont und Bonhoeffer mehr die Promeität und die Konkretheit der Offenbarung. Vgl. dazu die Kritik Tietz-Steidings 1999, 303-306.

⁸⁰ DBW 2, 81.

⁸¹ DBW 2, 85; DBW 14, 796. Siehe Hunsinger 1991, 30 zum Aktualismus bei Barth. Zur Kritik siehe auch Mannerman 1987, 24.

⁸² DBW 2, 92-96; DBW 12, 186. Dumas 1971, 30 konstatiert treffend, daß Bonhoeffer kein Schüler Barths oder Bultmanns war, sondern weil ihn die Berliner Schule Distanz gelehrt hat, war er sein "eigener Meister". Dumas betont auch, daß die theologische Beziehung zwischen Bonhoeffer und Bultmann distanzierter war als die Beziehung zwischen Bonhoeffer und Barth (26). Bonhoeffer hat die

Bonhoeffer betrachtet auch den Ansatz *Friedrich Gogartens* kritisch als einen Versuch "an Stelle der Begegnung des Menschen mit dem Absoluten, mit Gott, die Begegnung mit dem Du des Nächsten" zu stellen, der auf der Basis der personalistischen Philosophie *Eberhard Grisebachs* beruht. Ähnlich wie Bultmann wird Gogarten kritisiert, weil er die Existenz außerhalb der Offenbarung ansiedelt, was eine Ethisierung des Evangeliums und eine Unklarheit im Begriff der Geschichte und der Theologie zur Konsequenz hat.⁸³ Den Personbegriff *Emil Brunners* hält Bonhoeffer für individualistisch-erkenntnistheoretisch, weil er "den Kantischen und den christlichen Personbegriff identifiziert" und damit die Struktur "Bezug-auf-Sein" im Menschen zum religiösen Apriori werde.⁸⁴ Dagegen behauptet Bonhoeffer: "Nicht Anknüpfung an Volkssituation, sondern im ganzen stehen in Wort und Existenz, das ist Vergegenwärtigung."⁸⁵

Trotz seiner Kritik an der liberalen und an der dialektischen Theologie scheint Bonhoeffer sowohl die vertikalen Intentionen Barths als auch die horizontalen Intentionen der Neuprotestanten im Verständnis der Theologie und des Glaubens zu schätzen. Das zentrale Problem des Weltluthertums, die Beziehung zwischen der vertikalen und horizontalen Dimension des christlichen Glaubens, versucht Bonhoeffer von der Theologie Luthers ausgehend zu lösen. Dabei geht er weder liberal noch neo-orthodox vor. Die Betonung der Glaubensgemeinschaft und die Ablehnung der philosophischen Gründung der Theologie weisen darauf hin, daß sein Ansatz im weiten Sinne als Vorläufer des Postliberalismus oder der radikalen Orthodoxie beschrieben werden kann.⁸⁶ Um die Bedeutung dieses Zwischengliedes für die These Bonhoeffers zu klären, nehmen wir, bevor wir uns der definitiven Forschungsaufgabe zuwenden, die allgemeine Beziehung Bonhoeffers zu Luther und zum Luthertum genauer in den Blick.

2.3. Der Individualismus als Feind der Reformation: Die Luther-Deutung Bonhoeffers im Zusammenhang seines theologischen Programms

Aus der Perspektive der modernen Theologie und deren erkenntnistheoretischer Orientierung nach Kant, erweist sich Bonhoeffers Kritik sowohl am reinen Aktualismus als auch an der reinen Seinstheologie als besonders interessant für

"intellektuelle Redlichkeit" Bultmanns trotzdem gewürdigt. Vgl. der Brief an Ernst Wolf am 24.3.1942, DBW 16, 248.

⁸³ DBW 2, 82.

⁸⁴ DBW 1, 23, Anm. 6; DBW 12, 182-183. Zu Bonhoeffer und Brunner siehe auch Feil 1991, 218; Green 1999, 29.

⁸⁵ DBW 14, 485.

⁸⁶ McGrath 1996, 138 zufolge trägt der Postliberalismus charakteristische Züge z.B. 1) Antifundamentalismus, 2) Kommunitarismus, 3) die Bedeutung der geschichtlichen Traditionen und Gemeinschaften.

seine Luther-Interpretation. Mit der Dialektik von Akt und Sein will er einen lutherischen Standpunkt zwischen Barth und dem römischen Katholizismus formulieren. Oben ist gezeigt worden, wie Bonhoeffer den transzendentalen Wirkungsgedanken der liberalen Theologie als "Doketismus" kritisiert, Holl wegen der mangelnden christologischen Begründung, R. Seeberg wegen des voluntaristischen Idealismus und Barth wegen des Transzendentalismus angreift, den er in dessen formalistischem, aktualistischem und ungeschichtlichem Offenbarungsbegriff zweifelsfrei erkennt, weil darin die Wirklichkeit oder die Realität der Offenbarung Gottes in Christus nicht zum Ausdruck gebracht wird.

Die gemeinsame Voraussetzung, sowohl was die Luther-Deutung der Ritschl-Schule und der Luther-Renaissance als auch was die Luther-Deutung der dialektischen Theologie angeht, liegt in der transzendentalen Denkform, nach der die Gotteserkenntnis nicht metaphysisch oder spekulativ, sondern nur durch das Wirken Gottes auf uns möglich ist.⁸⁷ Die Kritik Bonhoeffers gibt deutlich zu verstehen, daß er diese transzendentalphilosophische Voraussetzung des Neuprottestantismus, der Lutherrenaissance und der dialektischen Theologie erkannt hat.

Die Kritik am Individualismus im nachreformatorischen Protestantismus spielt eine große Rolle bei der Ausarbeitung des theologischen Programms Bonhoeffers. Der Gemeinschaftscharakter der Ekklesiologie Luthers war schon nach seinem Tod "auseinandergebrochen", und am Anfang des 18. Jahrhunderts war für den Protestantismus lutherischer Prägung "das Ende besiegelt". Schleiermacher wurde dann "der Bildner des Tempels der Humanität".⁸⁸ Bonhoeffer beurteilt diese in der Neuzeit immer eindeutiger werdende subjektivistische Tendenz als verhängnisvoll für den Protestantismus: "Der Individualismus hat den Protestantismus der Reformation zerstört".⁸⁹

Die aus dem Rationalismus oder aus der "Mystik"⁹⁰ stammende, subjektive "moderne Religiosität" habe die "Ortlosigkeit Gottes", die moderne Gottesfinsternis zur Folge. Die in die Kultur verwobene Kirche wollte überall

⁸⁷ Saarinen 1989, 206-208 zufolge besteht eine Kontinuität zwischen dem "Akt-Denken" Barths und dem "Wirkungsdanken" der Lutherrenaissance und des Neuprottestantismus.

⁸⁸ DBW 11, 144-147. Zur Bedeutung Luthers für Bonhoeffer siehe Prenter 1960, 1963 ja 1965; Duchrow, Gremmels, Mokrosch und Rasmussen 1983; Krumwiede 1984, 208 Barker 1995, 12-13; Sorum 1997. Die konfessionellen deutschen Lutheraner dagegen haben es oft schwer gehabt, Bonhoeffer – der ein Pfarrer der Altpreuussischen Union war und von "Pseudolutheranern" gesprochen hat – als einen der ihren zu sehen. Zu seiner ökumenisch orientierten lutherischen Position siehe Krumwiede 1998, Profile des Luthertums 65-66.

⁸⁹ DBW 11, 145.

⁹⁰ Bonhoeffer hat durch R. Seeberg die von A. Ritschl ausgehende, durch die Metaphysikkritik Kants beeinflusste Ablehnung der "Mystik" als "Metaphysik" kennen gelernt. Siehe dazu Bethge 1967, 99. Dabei ist Bonhoeffer auf der Linie K. Barths, der die Mystik für einen unmöglichen Versuch, die Kluft zwischen Mensch und Gott zu überbrücken, gehalten hat. Trotz ihrer Kritik scheinen die beiden Theologen in ihrem Vokabular jedoch auch mystische Implikationen zu haben. Zum Thema Barth und die Mystik siehe Huovinen 1988, 11-21. Vgl. Zur Mühlen 1972 zufolge ist Luther trotz seiner Kritik an der areiopagitischen Mystik offen für die deutsche Mystik Taulers.

sein, aber ihr Nirgendssein war die Konsequenz. "Weil die Kirche ortlos geworden [ist], darum hat Kirche nur noch *bevorzugte*, keine *eigentlichen* Orte [mehr]."⁹¹ Im Bismarckschen Deutschland gehörte die Kirche "dem Staat und seinem Wirtschaftssystem".⁹² Die Auffassung Luthers war Bonhoeffer zufolge also verloren in diesem als "orthodox" verstandenen System. Zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaftsperiode wurden dann die aus säkularen ideologischen Interessen erwachsenden Forderungen nach "Führertum" und nach "Gemeinschaft" in der Kirche zunehmend kräftiger. Die Kirche war zum Instrument von Interessengruppen geworden.⁹³

Für die entscheidendste Aufgabe der Theologie hält Bonhoeffer deshalb die "Ortsbestimmung der Kirche als Ort Gottes in der Welt", obwohl die Gegenwart Gottes zur Kirche hin keinesfalls abgegrenzt ist. Die Ortsbestimmung geschieht also kreuzestheologisch da, wo die menschlichen Möglichkeiten zu Nichts geworden sind. Gerade in dieser Schwachheit ist die Kirche am stärksten.⁹⁴

In der Ortsbestimmung der Kirche geht es bei Bonhoeffer um die letzte Wirklichkeit. Darum kann nur Gott den Ort der Kirche bestimmen. Das Problem dabei bestand darin, daß die damalige deutsche protestantische Kirche "an der Peripherie des Lebens, nicht im Zentrum" war. Nach der Wende zum Subjekt bei *Descartes* und *Kant* war das Wirklichkeitsverständnis zunehmend aspekthaft und wie bereits ausgeführt, war auch die Religion provinziell, privat und partiell, ja "sonntäglich" geworden. Dagegen betont Bonhoeffer schon damals (1932) wie auch zehn Jahre später in der *Ethik* und in *Widerstand und Ergebung*: "Gott ist nicht [ein] Aspekt der Wirklichkeit! [Die] ganze *Wirklichkeit mit Alltag* muß gesehen werden!" Darum sollen Kirche und Welt keine dualistische getrennten Größen sein.⁹⁵

Weil die Kirche der Ort der Gegenwart Gottes sein sollte und weil sie als solche die "kritische Mitte" der Wirklichkeit ist, sollte sie auch in der Mitte der dogmatischen Theologie stehen. Bonhoeffer lobt die katholische Theologie nicht unkritisch, aber will auf das Positive aufmerksam machen: es besteht eine Verbindung zwischen Theologie und Kirche oder *scientia* und *sapientia*.⁹⁶ Es ist

⁹¹ DBW 11, 244-246.

⁹² DBW 11, 144.

⁹³ DBW 11, 242.

⁹⁴ DBW 11, 248-249: "Wo kein menschlicher Ort mehr die Kirche begründen kann, ist [der] Ort der Kirche; wo Gott allein mit seiner Gemeinde ist! Doch mitten in [der] Kultur ist sie immer. Gleiches Ja und gleiches Nein aller menschlichen Orte. Schlechthinnige Mitte der Kirche! Wo Gott die Kirche den Ort finden läßt, ist Kirchenort! Dann [wird sie] geliebt oder gehaßt nur wegen ihrer eigentlichen Sache (Evangelium). Eigentlicher Ort der Kirche ist [die] 'kritische Mitte der Welt'. Von da aus [gibt es] keine bevorzugten Orte mehr. [Die] Krisis ist Gott selbst, nicht der Pfarrer; die Kirche ist die kritische Mitte. Wo [man] ganz ortlos, wo [man] an [der] Peripherie [ist], da ist [die] kritische Mitte der Welt [Galiläa im römischen Reich oder Wittenberg]."

⁹⁵ DBW 11, 250-251.

⁹⁶ DBW 11, 252. In traditioneller Terminologie ausgedrückt, will Bonhoeffer also auch die sapientale oder monastische Dimension der Theologie bekräftigen, die seit der Scholastik schwächer

ein Fehler, wenn die protestantische Sicht nicht erkennt, daß selbst in der scholastischen Theologie das Dogma nicht isoliert da steht. Die Beziehung zum gottesdienstlichen Leben ist lebendig. "[Sein] Schwergewicht ist [das] tägliche Bezeugen Gottes in der Kirche. [Die] Katholiken tragen leicht am Dogma."⁹⁷ Also auch Bonhoeffer sieht das Dogma positiv und will sich keinesfalls von der klassischen Theologie inhaltlich distanzieren, obwohl er die Tradition aus dem lutherischen Selbstverständnis heraus betrachten möchte.⁹⁸

Unter Kritik steht also die Auffassung, die Theologie sei ein System einzelner Lehrstücke, und die Kirche sei nur ein isolierter Artikel unter anderen. "Kirche ist die Voraussetzung." Bonhoeffer hebt das Verdienst Augustins hervor und kritisiert die scholastische Methode, in der die Artikel "nur Stücke der Theologie" bilden. Das impliziert eine Kritik an der thomasischen Distinktion zwischen Natur und Übernatur und des damit verbundenen propositionalen Offenbarungsverständnisses. Daraus ergibt sich als Folge, daß er kein Anhänger der mittelalterlichen Maxime ist, die die Philosophie der Theologie unterordnet. Diese Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie wird ja für eine ältere Form des neuzeitlichen Dualismus von Glaube und Vernunft gehalten, aber Bonhoeffer will die ganze Wirklichkeit in seinem Modell erfassen.⁹⁹

An der scholastischen Theologie erscheint ihm problematisch, daß die Kirche als unreflektierte Vorbedingung der Theologie gilt und dadurch die heutige Gemeinschaft der Kirche nicht das primäre Subjekt der Gotteserkenntnis ist. Bonhoeffer unterstreicht dagegen die Beziehung der Theologie zur Kirche im Sinne des altkirchlichen antipelagianischen Axioms *lex orandi – lex credendi*.¹⁰⁰ Die falsche Individualisierung wäre also der "Grundfehler unserer bisherigen protestantischen Theologie". Schleiermacher stellte zwar die Verbindung zwischen Kirche und Theologie wieder her, aber vor die Klammer setzte er die

geworden war, und zwar auf Kosten der Bekräftigung der Scientia-Dimension. Siehe dazu Pannenberg 1973, 12-13 und Bayer 1994.

⁹⁷ DBW 11, 254. Zur philosophischen und theologischen Theologie bei Thomas von Aquino siehe Weischedel 1971, 130-131.

⁹⁸ DBW 11, 252, 254: "In scholastischer Dogmatik steht Kirchenbegriff vor der problematischen Klammer! [...] Artikel [sind] nur Stücke der Theologie. Augustin machte Kirche zur Voraussetzung aller dogmatischen Artikel ... [Diese] Erkenntnis haben wir verloren. Theologie muß aus [der] Isolierung von dem kirchlichen Geschehen heraus; [sie] ist so ein verlorener Posten. Bis heute war [die] protestantische Theologie in [der] Isolierung, [so] ist [sie eine] schwere, ernste Sache [geworden]. Katholische Theologie ist [hingegen eine] 'heitere Sache'."

⁹⁹ Laut Bartels 1990, 885 wurde nach den Religionskriegen im 17. Jahrhundert die schon für den Aristotelismus des Mittelalters typische Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie radikaler als früher, und die Wirklichkeit wurde nicht mehr primär als transzendent verstanden, sondern bedeutete vor allem die Wirklichkeit der Erfahrungswelt.

¹⁰⁰ DBW 11, 258: "[Die] Methode der Theologie muß deskriptiv, nicht deduktiv sein ... Der Einsatz in der Theologie [erfolgt] bei dem heute gegebenen Wissen. Sich-geben Gottes in der Offenbarung. Dogmatik muß einsetzen mit der Kirche als [dem] Ort der Offenbarung ... Das Andere steht alles vor unserem Wissen. Weder Vergangenheit noch Zukunft ist uns gegeben. Mit der jetzt gegebenen Offenbarung, der Kirche, muß man in [der] Theologie anfangen." Zum Axiom *lex orandi-lex credendi* siehe Schilson 1997, 871-872.

”individuelle Religiosität”. Barth dagegen ordnete die Prädestination vor der Theologie ein. Sowohl bei Barth als auch bei Troeltsch ist der einzelne ”Subjekt der Gotteserkenntnis”.¹⁰¹ Bonhoeffer betont, daß Luther dagegen die Einheit der ”Gemeinde” – also des abendländischen Christentums – bewahren und keineswegs eine Tradition ohne Gemeindegedanken begründen wollte. Bonhoeffer spricht von ”verlorener Gemeinschaft” und zielt darauf hin, die Gemeinschaft wiederherzustellen und verhärtete Lehrstreitigkeiten zu entspannen.¹⁰²

Den Wert der dialektischen Theologie sieht Bonhoeffer in ihrer Problemstellung. Während in der katholischen Theologie die Kirche vor aller Theologie steht, sollte eine protestantische Position sowohl dieses Sein der Kirche und die Kirche zugleich als Gegenstand der kritischen Theologie miteinander in Verbindung bringen. Auch für Bonhoeffer bildet die Offenbarung die erste Voraussetzung der Theologie, aber sie ist auf die empirische Kirche begrenzt. Gegen den Katholizismus unterstreicht er, daß diese empirische, wahre Kirche zwar auch eschatologisch begrenzt, aber noch nicht eschatologisch verwirklicht ist.¹⁰³ Er sucht also eine Verbindung zwischen dogmatischer, historischer und soziologischer Methode, um die Wirklichkeit der Kirche zu erfassen.

Auf der Basis von Luthers *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* (1519) stellt Bonhoeffer fest, daß Luther zufolge die *Gemeinde* primär das Subjekt der Gotteserkenntnis ist. Die Wahrheit der Gotteserkenntnis gründet auf der transsubjektiven Erkenntnis der Gemeinde, nicht primär auf dem Glauben des einzelnen. Die Begründung der Objektivität ist also letztendlich nicht wissenschaftlich, sondern sieht die Gemeinde als Offenbarungsgemeinschaft und die Bibel als Buch der Gemeinde oder der Kirche, die ihre Dogmen und ihre Geschichte hat, obwohl diese Tradition mit den besten wissenschaftlichen Mitteln untersucht werden sollte.¹⁰⁴ Bonhoeffer fordert dadurch die Ersetzung der Transzendentalphilosophie durch eine ”kirchliche Erkenntnistheorie”.¹⁰⁵

¹⁰¹ DBW 11, 253-255.

¹⁰² DBW 11, 258-259. Weiße 1991, 478. Zu Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Troeltschs Verständnis des religiösen Apriori vgl. DBW 11, 150-153 und 160-162.

¹⁰³ DBW 11, 256-257.

¹⁰⁴ DBW 16, 497.

¹⁰⁵ DBW 11, 260: ”Forderung eines nichtexistentiellen Wissens. [Die] Fundierung ist das Wissen der Gemeinde! Kirchliche Erkenntnistheorie, nicht eine Transzendental-Philosophie ... Die empirische Kirche ist Voraussetzung der Theologie. Kirche bleibt aber auch Gegenstand der dogmatischen Theologie. Als solcher ist er als erster Lehrpunkt der Dogmatik zu behandeln. Die Anerkennung der Kirche (Gemeinde) als Voraussetzung der Theologie bedeutet sowohl für die theologische Prinzipienlehre als [auch] für jedes einzelne Lehrstück die Überwindung des falschen protestantischen Subjektivismus. Es geht um die Entdeckung eines neuen kirchlichen Denkens und Wissens (kirchliche Erkenntnistheorie).”

Als wesentlicher Ausgangspunkt für diesen Zerrfall der sozialen Dimension in der protestantischen Theologie beurteilt Bonhoeffer die Formulierung *Philipp Melanchthons*¹⁰⁶ in den *Loci communes* (1521): "hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod ista (die Scholastiker) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri".¹⁰⁷ Das heißt die christologische Frage wird soteriologisch beantwortet. Die Betonung des Werkes Christi auf Kosten der Christologie hat den Weg vorbereitet für einen erkenntnistheoretischen Personbegriff und das transzendente Wirkungsdenken, das den substantialen Personbegriff ablehnt. Albrecht Ritschl nennt sogar explizit diese oben zitierte Formulierung des jungen Melanchthon eine theologische Version der "rechten Erkenntnistheorie".¹⁰⁸ Auf der Basis der Erkenntniskritik Kants wurde die "Christus für mich" – Dimension überbetont, während die "Christus an sich" – Dimension als "spekulativ" im Hintergrund blieb. In der Konsequenz ergab sich die Separation von ontologischer und funktionaler Christologie und damit auch von Trinitätslehre und Christologie.¹⁰⁹

Bonhoeffer betont gegen diese transzendentalphilosophisch geprägte Erkenntnistheorie, daß die Person die Werke interpretiert und nicht umgekehrt. Die scheinbar guten Werke sind nicht unbedingt gute Früchte des Glaubens, weil "der Teufel in der Lichtgestalt des Engels" auftreten kann. Die Person soll zuerst neu werden, bevor sie gut sein kann. Alles andere ist Werkgerechtigkeit. Darum muß die Christologie vor der Soteriologie stehen. Bonhoeffer zitiert auch Luther um die Richtigkeit gerade dieser Reihenfolge zu verteidigen.¹¹⁰ Weil die rein philosophische Begründung der Theologie in einer "kirchlichen Erkenntnistheorie" vermieden werden soll, erhält die empirische Persongemeinschaft der Kirche eine entscheidende Bedeutung bei Bonhoeffer. Wie die Kirche als Ort der Offenbarung die Voraussetzung der Theologie bildet, so soll die Ekklesiologie durch Christologie und Soteriologie begründet werden. Es scheint aber symptomatisch zu sein, daß er philosophische und theologische Begriffe mischt, wie gerade der Terminus "kirchliche Erkenntnistheorie" zeigt.

¹⁰⁶ Zur Auswirkung Melanchthons auf das Luthertum siehe z.B. Haikola 1981, 43-44 und Mannermaa 1988, 1-2.

¹⁰⁷ DBW 12, 289.

¹⁰⁸ DBW 12, 292. Saarinen 1989, Anm. 3.

¹⁰⁹ Vgl. Kotiranta 1993, 202 zum Einfluß der modernen Luther-Deutung des 20. Jahrhunderts, in der die Rechtfertigungslehre der Trinitätslehre und der Christologie vorgeordnet worden ist. In diesem lutherischen Modell ist der Bezug auf Christus eng als Willensrelation interpretiert worden. Die Trinitätslehre wurde als "Metaphysik" abgelehnt. Bonhoeffer distanziert sich von dieser Deutung in seinem christologisch-trinitarischen, die Inkarnation der dreieinigen Person betonenden Modell.

¹¹⁰ DBW 12, 289. Anm. 19 des Herausgebers: Vgl. etwa Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 (WA 7, 32, 4-18). Auch Ratschow 1994, 28-29, 55 zufolge versteht Luther das Amt Christi von seinem Wesen aus und sieht die theologiegeschichtliche Stellung in dieser Hinsicht ähnlich wie Bonhoeffer. Laut Ratschow hat Melanchthon ein unhistorisches Denkmodell unterstützt, in dem die Historizität Jesu beiseite geblieben ist. Siehe auch Pannenberg 1982, 41-42; Mannermaa 1987, 21; McGrath 1996, 339-341.

Es ist klar, daß die Intention Bonhoeffers darin liegt, die transzendente Deutung der Gegenwart Christi im Sinne des Wirkungsgedankens abzulehnen. Unter diesen philosophischen Voraussetzungen wird die Christologie nämlich funktional und das Verständnis von Anwesenheit oder Abwesenheit der Person Jesu Christi bleibt verhängnisvoll im Hintergrund. In der christologischen, ekklesiologischen und soteriologischen Konzentration Bonhoeffers dürfte jedoch das Erbe von Ritschl und Holl vorliegen.¹¹¹ Als Konsequenz ergibt sich leicht eine Verengung von Schöpfungstheologie und Pneumatologie. Ob Bonhoeffer das Problem der einengenden Denkform selber überwindet, wird noch zu fragen sein.

Der von Barth und Bonhoeffer beeinflusste Luther-Forscher *Ernst Wolf* behauptet, der entscheidende philosophische Unterschied zwischen dem lutherischen und katholischen Ausgangspunkt liege darin, daß der reformatorischen Auffassung zufolge Akt und Sein identisch sind, aber in der katholischen Theologie hier eine Unterscheidung vorgenommen wird.¹¹² Bonhoeffer lehnt jedoch beide Extrempositionen ab und sieht Akt und Sein als dialektische Größen. Im Unterschied zu den "Aktualisten", die eine "transzendente Reduktion" betreiben, interessiert er sich für die Realität des neuen Seins auch außerhalb des Glaubensaktes. Auf der anderen Seite ist er aber auch gegen jede unkritische Seinsmetaphysik, gegen die Reduktion auf die Frage der Ontologie, die ohne Beziehung zum Bewußtsein vorgeht.¹¹³

Von diesem fundamentalen Problemhorizont aus, der sich auf das Wirklichkeitsverständnis bezieht, betrachtet Bonhoeffer seine zentralen Themen wie den protestantischen Individualismus und die damit verbundenen Probleme, welche die lutherische Ekklesiologie aufwirft, die relationale Verengung der Ontologie und die damit in Zusammenhang stehenden Fragen nach der Beziehung zwischen Theologie und Kirche, Person und Gemeinschaft, Rechtfertigung und Heiligung sowie zwischen Glaube und alltäglicher Lebenswirklichkeit.¹¹⁴

¹¹¹ Bethge 1967, 172 zufolge sahen das schon die ersten Kritiker von AS – Eisenhuth, ThLZ 1933, 188 – sie machen darauf aufmerksam, daß die Erkenntnistheorie Bonhoeffers streng im Rahmen der Rechtfertigungslehre bleibt. Bethge 1967, 97 erkennt dabei den Einfluß Holls. Vgl. anders Soosten 1992, 171-172, der betont, daß sich Bonhoeffer schon in SC von der Luther-Deutung Holls distanziert, weil er die Ekklesiologie christologisch begründet.

¹¹² Vgl. Saarinen 1989, 221.

¹¹³ DBW 11, 212. Vgl. Soosten 1992, 171-172.

¹¹⁴ Hampson 2001, 9 hat in ihrer Untersuchung *Christian Contradictions. The Structures of Lutheran and Catholic Thought* darauf aufmerksam gemacht, daß Bonhoeffer die theologischen Intentionen Luthers im modernen Zusammenhang weiterführen will. Sie schreibt: "...no one more than he [Bonhoeffer] took up and translated Lutheran insights, expressing them in other form. I believe that reading Bonhoeffer gives one insights into Luther and not simply vice versa." Hampson zufolge (23) interpretiert Bonhoeffer die Gegenwart Christi pro me/nobis ähnlich wie Luther im Galaterbriefkommentar (1535) als ein "Glaubensobjekt". Als Beweis für die Position Luthers weist sie auf T. Mannermaa 1990, 14 hin. Sie hält die Betonung der unio cum Christo, den die neuere finnische Luther-Forschung insbesondere hervorhebt, für "most interesting" (19). Sie bemerkt aber nicht klar den Unterschied zwischen diesen beiden Deutungen, obwohl sie die Epistemologie Kierkegaards für ein

Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß der frühe Bonhoeffer seinen Ausgangspunkt im Werk Luthers sah. Vorbildlich scheint ihm darin vor allem der konkrete Charakter seiner Theologie zu sein, in dem Kirche, Theologie und alltägliches Leben nicht voneinander isoliert sind. Als Beispiel dafür nennt Bonhoeffer, daß Luther sowohl *De servo arbitrio* als auch eine alltägliche ethische Stellungnahme über den *Wucher* schreiben konnte. Am Ende seiner Vortragsreihe über die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts fragt er denn auch nicht ohne Grund: "Wer zeigt uns Luther!"¹¹⁵ In seinem Artikel *Was sollte ein Student der Theologie heute tun* (1933) wendet er sich wie in einem Testament an die Studenten: "Er soll in solchen Zeiten der Verwirrung noch einmal ganz von neuem anfangen, er soll zu den Quellen zurück, zur wirklichen Bibel, zum wirklichen Luther".¹¹⁶

In den späteren Schriften tritt Luther mehr in den Hintergrund, aber immer wieder zitiert er ihn mit Verehrung und versucht sich vorzustellen, was die tiefe Intention seiner Theologie war; er will sich von Luther inspirieren lassen, wie in einer veränderten Situation kreativ lutherisch – aber vor allem biblisch-christlich – gedacht und gehandelt werden sollte. Von Kierkegaard inspiriert interessierte Bonhoeffer sich für den Kampf Luthers gegen den Antinomismus. Das ist besonders offenbar in seinem wegen nomistischer Tendenzen umstrittenen Werk *Nachfolge* (1937). Gerade die wachsende Orientierung an der biblischen Theologie und an der Spiritualität, um auf dieser Basis die aktuellen ethischen Fragen zu erörtern und Stellungnahmen abzugeben, war typisch für sein Bestreben, der "Zeit zu dienen". Und es verdient bemerkt zu werden, daß dies gerade die schwierige Zeit des Dritten Reiches meint. Die philosophisch-theologische Grundlage für die Argumentation wurde aber schon in den frühen Werken Bonhoeffers gelegt.¹¹⁷

Zwischenglied zwischen Luther und Bonhoeffer hält. In der finnischen Forschung wird auf der Basis der systematischen Analyse der historischen Texte Luthers argumentiert, daß der Reformator die Gegenwart Christi im Glauben "real-ontisch" versteht und die Substanzontologie auf theologische Weise verwendet, so daß die Grenzen der philosophischen Begrifflichkeit gesprengt werden. Siehe dazu Mannermaa 1994, 47. Zur Methodendiskussion siehe Mannermaa 1996, 381-91. Bonhoeffer dagegen diskutiert mit der modernen Philosophie, die die Substanzontologie ablehnt. Er scheint im Grunde genommen mit Gerhard Ebeling und Wilfrid Joest von einer "personal-ethischen" Deutung der Gegenwart Christi auszugehen. Zu dieser Gegenüberstellung zwischen "real-ontischer" und "personal-ethischer" Deutung siehe Juntunen 1996, 11-37. Hampson (53) ist auch der Auffassung, daß die lutherische Tradition das "religionslose Christentum" Bonhoeffers zu verstehen hilft. Sie scheint dabei insbesondere die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen zu meinen. Einen Überblick über die finnische Luther-Forschung bietet Martikainen 1988, 371-390. Siehe auch Saarinen 1993, 167-182, der 168, Anm. 3 weitere Literatur nennt.

¹¹⁵ DBW 11, 213, Anm. 316: "Martin Luther, *De servo arbitrio*. 1525 (WA 18, 600-780)", Anm. 317: "Martin Luther, *Grosser Sermon von dem Wucher*. 1520 (WA 6, 36-60)". Zur naturrechtlichen Argumentation Luthers in der Frage nach dem Wucher siehe Tanskanen 1990, 210-211.

¹¹⁶ DBW 12, 419.

¹¹⁷ Glenthöj 2001, 37 hält für zwei grundlegende Inspirationsquellen Bonhoeffers von Anfang an den Kampf Luthers gegen den Antinomismus und das Prophetentum des Alten Testaments als "Sauerteig der christlichen Existenz".

2.4. Theologie und Leben: Ökumene, Kirchenkampf und Widerstand

Bonhoeffer gehörte zu den wenigen jungen deutschen Ökumenikern in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts. Nach seiner Rückkehr aus Amerika, wo er viele Mitbegründer von *Life and Work* und *Faith and Order* getroffen hatte, war er in der ökumenischen Bewegung tätig und wurde gleich im Herbst 1931 zum Jugendsekretär vom *Weltbund für Freundschaft der Kirchen* und *Life and Work* gewählt. Die Beschäftigung in der ökumenischen Bewegung half ihm, sich weiter vom nationalprotestantischen Denken zu distanzieren.¹¹⁸ Insbesondere wichtige Gedanken für die ökumenische Grundlagendiskussion entwickelte er in einem Vortrag, den er anlässlich der Jugendkonferenz *Cernoherske kupele* in der Tschechoslowakei am 26.7.1932 hielt. Er zieht dabei den Schluß, daß die ökumenische Bewegung eine theologische Erklärung über ihr eigenes Selbstverständnis abgeben muß, wenn sie sich dem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi verpflichtet weiß und nicht nur eine Zweckorganisation darstellt. Die aktuelle Frage innerhalb der Ökumene während der künftigen Jahre richtete sich gerade auf das, was die Beziehung zwischen ökumenischer Bewegung und der Kirche Christi ausmacht.¹¹⁹

Für die Geschichte des deutschen Widerstandes erweist sich der Rundfunk-Vortrag, den Bonhoeffer unter dem Titel *Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation* am 1.2.1933, zwei Tage nach der Machtergreifung *Adolf Hitlers*, hielt, als bedeutend. Er argumentiert auf der Basis seines in SC entwickelten totalitarismuskritischen theologisch-soziologischen Ansatzes und benutzt zum erstenmal die in der *Ethik* weiterentwickelte Distinktion zwischen dem "Vorletzten" und "Letzten". Er betont, daß der echte Führer immer die Geführten "von der Autorität seiner Person weg zur Anerkennung der echten Autorität der Ordnungen und des Amtes führen" soll. Jedoch vergißt er nicht zu bemerken, daß auch das Amt nur eine "vorletzte Autorität" darstellt und ihm gegenüber die "letzte, unsagbare" Autorität Gottes steht. Vor Gott wird der Mensch erst zum verantwortlichen einzelnen und weiß, daß er an die anderen einzelnen gebunden ist, daß er in einer Gemeinschaft steht.¹²⁰

Andere bedeutende Werke aus der Entstehungsperiode des nationalsozialistischen Totalitarismus' sind der Vortrag *Christus und der Friede* Dezember 1932 und der Aufsatz *Die Kirche vor der Judenfrage* Juni 1933. Gut lutherisch schreibt Bonhoeffer, daß die Kirche kein "Schulmeister" des Staates ist. Auf der Basis der kritischen Dimension seiner Denkform betont er jedoch,

¹¹⁸ Boyern 1969, 32; Strohm 1989, 50; Zimmerling 2001, 13.

¹¹⁹ Boyerns 1969, 35; Weiße 1991, 478.

¹²⁰ DBW 12, 259-260: "So weist der Führer auf das Amt, Führer und Amt aber auf die letzte Autorität selbst, vor der Reich und Staat vorletzte Autoritäten sind. Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes und des vor ihm einsam werdenden einzelnen und müssen zerbrechen. Nur der Führer, der selbst im Dienst des vorletzten und der letzten Autorität steht, kann Treue finden."

daß die Kirche gegen den Staat, der seine Funktion, Ordnung zu schaffen überschreitet, dreierlei Möglichkeiten zu handeln hat. Erstens kann sie Fragen nach dem legitimen Charakter des staatlichen Handelns stellen und zweitens den Opfern des Staates dienen. Die dritte Möglichkeit gilt nur in *statu confessionis*, und nur ein "evangelisches Konzil" kann darüber entscheiden: die Möglichkeit unmittelbaren politischen Handelns, "dem Rad in die Speichen fallen", wenn der Staat sich verweigert.¹²¹ Ein kompetenter Gesprächspartner Bonhoeffers für den Bereich der Politik war sein Schwager *Gerhard Leibholz* (1901-1982), er war Professor für Staatsrecht, darüber hinaus Verfassungsrichter, und er zählte zu den führenden Staatsrechtslehrern in der Zeit der Weimarer Republik.¹²²

Nach dem Sieg der sogenannten Deutschen Christen bei den kirchlichen Wahlen vom 23. Juli 1933 beschloß die Jungreformatrische Bewegung, die Sieger vor die Bekenntnisfrage zu stellen. Bonhoeffer arbeitete bei der theologischen Vorbereitung des lutherischen "Betheler Bekenntnis" vor allem mit *Friedrich von Bodelschwingh*, *Georg Merz* und *Hermann Sasse* zusammen. Am Ende stellte er sich gegen die Veröffentlichung der "November-Fassung", und zwar wahrscheinlich, weil er die grundsätzlichen Bedenken von *Adolf Schlatter*, die bei einer weiteren Redaktion berücksichtigt wurden, nicht teilte.¹²³ Ende August 1933 schrieb Bonhoeffer Thesen über den *Arier-Paragraph in der Kirche*, trotzdem übernahm aber die altpreußische Generalsynode, auch "Braune Synode" genannt, am 5.-6. September 1933 den staatlichen "Arierparagraphen", nach dem nur solche Personen für den Dienst in der Kirche taugen, die arischer Abstammung sind. In der Konsequenz, die sie aus dieser Synode zogen, gründeten Bonhoeffer, *Martin Niemöller* und *Friedrich von Bodelschwingh* den *Pfarrernotbund*.¹²⁴

In dieser Situation faßte Bonhoeffer schon im August den schweren Entschluß, auf Distanz zu gehen, und nahm am 17. Oktober seine neue Tätigkeit in London als Pfarrer der deutschen Gemeinde Sydenham auf. Am 21. November besuchte er zum erstenmal den Bischof von Chichester, *George Bell* (1883-1958), und knüpfte damit einen wichtigen ökumenischen Kontakt. Er unternahm mit Mitteln der Zusammenarbeit der Kirchen alles, was möglich war, um den Frieden zu bewahren. Als Jugendsekretär hielt er am 28.8.1934 die berühmte Friedensrede anläßlich einer ökumenischen Jugendkonferenz auf der Basis seines Gedankens, daß die Kirche als Gegenwart Christi die "kritische Mitte der Welt" ist.¹²⁵

¹²¹ DBW 12, 349-358.

¹²² Siehe dazu Strohm 1989.

¹²³ Siehe DBW 12, 503-507 zur Entstehungsgeschichte des Betheler Bekenntnisses.

¹²⁴ Bethge 1967, 357-365; Herbert 1985, 79-82. Zu den Thesen Bonhoeffers siehe DBW 12, 408-411.

¹²⁵ DBW 13, 298-301: "Nationalismus und Internationalismus sind Fragen der politischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten. Aber die Ökumene fragt nicht nach diesen, sondern nach den Geboten Gottes und ruft diese Gebote Gottes ohne Rücksicht mitten hinein in die Welt ... 'Friede auf

Am 26. April 1935 kehrte Bonhoeffer dann aus London zurück, weil er zum Leiter des ersten Kurses des Berlin-Brandenburgischen Predigerseminars der Bekennenden Kirche für die Altpreußische Union berufen wurde. Das Seminar begann seine Arbeit in Zingst an der Ostsee und dann ab dem 24. Juni in *Finkenwalde* bei Stettin in Pommern. Im Wintersemester 1935/36 hielt Bonhoeffer gleichzeitig auch Vorlesungen über das Thema "Nachfolge" an der Universität Berlin. Am 5. August 1936 wurde ihm dann seine akademische Lehrbefugnis entzogen. Nach fünf Kursen schloß die Staatspolizei auch das Seminar, und zwar am 28. September. Bonhoeffer stand also nur eine relativ kurze Zeit für sein geistliches Experiment zur Verfügung, eine *vita communis* mit den Seminaristen zu führen.¹²⁶

Nach der Schließung des Seminars veröffentlichte Bonhoeffer dann im November 1937 sein Buch *Nachfolge*. Hier unternahm er den Versuch, die Theologie der Synoptiker und die des Paulus unter dem Schlüsselbegriff "Nachfolge" zu verbinden. Der Mensch sollte nicht nur für gerechtfertigt erklärt, sondern er sollte in der Kraft des Rufers auch aus seinen Sünden herausgerufen werden, und zwar in die Nachfolge Jesu. Bonhoeffer hat sein Buch später kritisch als Ende des Weges betrachtet, ein heiliges Leben zu führen, aber er hat jedenfalls zu seinem Buch gestanden.¹²⁷ Ein anderes Werk, das er auf der Basis der Finkenwalder Jahre schrieb, trug den Titel *Gemeinsames Leben* (1939). Hier sieht er das christliche Leben aus der Perspektive des gleichzeitigen Alleinseins und des Lebens in der Gemeinschaft (*koinonia*).¹²⁸

Nach dem Erlaß von *Heinrich Himmler* (1900-45), der die Theologenausbildung der Bekennenden Kirche verbot, arbeitete man illegal weiter in sogenannten Sammelvikariaten. Bonhoeffer war zwar im Sommer 1939 kurz in New York und hätte bleiben können, aber schon bald fühlte er sich innerlich verpflichtet, nach Deutschland zurückzukehren. Bis Anfang 1940 arbeitete er als Inspektor der Sammelvikariate *Groß-Schlönwitz*, *Köslin* und *Sigurdshof* in Hinterpommern. Wie in Finkenwalde betonte er auch jetzt vor den Kandidaten die Wertschätzung der Juden in der christlichen Theologie. In den Ereignissen der *Kristallnacht* am 9.11.1938 hatte der Nationalsozialismus erneut sein "gottloses Gesicht" gezeigt.¹²⁹ Kurz davor hatte er seinen Schwager Gerhard

Erden', das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot ... Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d.h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um derentwillen allein die ganze Welt noch lebt ... Nur das Eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen...die Kriegsfanfare kann morgen geblasen werden – worauf warten wir noch?"

¹²⁶ DBW 14, 1043-1049; Bethge 1967, 496-498.

¹²⁷ DBW 8, 542.

¹²⁸ DBW 5.

¹²⁹ Heer 2001, 1074-1096 analysiert aus dem Blickwinkel des Historikers Bonhoeffers "Bild und Bewertung des Nationalsozialismus".

Leibholz mit seiner Familie auf den Weg in die Emigration nach London gezwungen.¹³⁰

Nach der Schließung der Sammelvikariate zog Bonhoeffer den Schluß, daß die Zeit des unmittelbaren politischen Widerstandes gekommen war. Schon im Jahre 1938 war er zwar zu der Überzeugung gelangt, daß die Bekennende Kirche nicht in der Lage war, mit dem notwendigen Zeugnis zu reagieren.¹³¹ Er war sehr gut über die Tätigkeit des NS-Regimes informiert, und zwar durch seinen Schwager *Hans von Dohnanyi* (1902-45), dessen "liberalkonservative"¹³² Kritik an diesem Regime er teilte. Dohnanyi war 1934 persönlicher Referent des Reichsjustizministers Gürtner, 1938 wurde er Reichsgerichtsrat in Leipzig, und ab August 1939 war er in der Zentral-Abteilung im Auslandsamt/Abwehr tätig. Er führte zusammen mit General Major *Hans Oster* (1887-1945) den konspirativen Widerstand gegen Hitler.¹³³ Dohnanyi sammelte seit dem Jahre 1933 Material über Willkür und Verbrechen führender Nationalsozialisten.¹³⁴ Bonhoeffer wußte deshalb schon seit 1938 von den Umsturzvorbereitungen innerhalb der Wehrmacht.¹³⁵ Durch seinen Vater, der sich schon 1923 gegen die gesetzlichen Zwangsterilisationen "von Staates wegen" aussprach, lernte er auch die Eugenik-Politik der Nazis aus unmittelbarer Quelle kennen.¹³⁶

Am 22.8.1940 wird Bonhoeffer mit einem Redeverbot belegt und muß sich wegen "volkszersetzender Tätigkeit" einer Meldepflicht unterziehen. Im Herbst beginnt er, das geplante große Werk *Ethik* zu schreiben und nimmt im November die Arbeit in der Münchener Dienststelle der Abwehr auf. Bonhoeffer hatte den Platz durch Dohnanyi bekommen. Er blieb aber tatsächlich Zivilist und konnte vom 17.11. bis in den Februar 1941 an seiner Ethik als Gast im Benediktinerkloster *Ettal* in Oberbayern weiterschreiben. Ab März wurde ihm auch verboten, seine Arbeiten zu veröffentlichen.¹³⁷

Oberflächlich betrachtet hat Bonhoeffer seine durch die ökumenischen Beziehungen erworbenen Kenntnisse dem deutschen militärischen Geheimdienst

¹³⁰ DBW 15, 607-613. DBW 16, 713: Das Vikariat Sigurdshof wurde am 18.3.1940 durch die Gestapo geschlossen. Strohm 1989, 331; Müller 1990, 229.

¹³¹ Strohm 1989, 331; Müller 1990, 233.

¹³² Strohm 1989, 346 zufolge war die Haltung Bonhoeffers und Dohnanyis nicht liberal im klassischen Sinne, stand aber unzweideutig im Gegensatz zum völkisch-rassistischen Rechtsdenken. Mit dem Begriff "liberalkonservativ" im Unterschied zu "nationalkonservativ" will Strohm sowohl das "Bewußtsein um den Wert des freiheitlichen Erbes der Neuzeit als auch die Betonung der Notwendigkeit von Bindungen in einer Zeit der Vermassung" hervorheben. Vgl. Heer 2001, 1079 demzufolge die Analyse des "nationalsozialistischen Führerstaates" bei Bonhoeffer "aus der Sicht eines konservativen Kritikers der Weimarer Republik" erfolgt.

¹³³ DBW 16, 863.

¹³⁴ Strohm 1989, 243-244 zufolge wurde die von Dohnanyi gesammelte Chronik in den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen vom 14. November bis 1. Oktober als Beweismaterial verwendet, obwohl sie dort nicht ganz korrekt als "Tagebuch Gürtners" bezeichnet wurde. Siehe auch Bracher 1969, 432.

¹³⁵ Strohm 1989, 331.

¹³⁶ Müller 1990, 291; Burleigh 2000, 725.

¹³⁷ DBW 16, 713-723. Bethge 1967, 784-786; 820.

zur Verfügung gestellt, aber in Wirklichkeit übergab er sie eher der Widertandsgruppe in der Abwehr. Während des Jahres 1941 traf er mehrmals Karl Barth und den Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen *Willem Visser't Hooft* (1900-85).¹³⁸ Er "pendelte" zwischen Bayern, Berlin und Hinterpommern.¹³⁹ Zum Beispiel berichtete er im Oktober 1941 Dohnanyi über die Massendeportationen jüdischer Mitbürger.¹⁴⁰

Während des Jahres 1942 reiste Bonhoeffer mehrmals ins Ausland, und zwar in die Schweiz, nach Norwegen, nach Schweden und schließlich auch nach Italien. Am 31.5. 1942 traf er zusammen mit Pfarrer *Hans Schönfeld* (1900-54) Bischof Bell in *Sigtuna* und sprach einige Tage mit ihm. Sie informierten den Bischof, daß es in Deutschland eine starke, organisierte Widerstandsgruppe gibt, die Pläne zur Vernichtung des ganzen Hitler-Regimes und zur Errichtung einer neuen deutschen Regierung verfolgt. Bell gab diese Informationen dem Kriegs- und Außenminister *Anthony Eden* (1897-1977) weiter, aber die Anerkennung oppositioneller Kräfte und ihre Stärkung paßte nicht in die offiziellen Linie der Alliierten.¹⁴¹ Im Spätsommer 1942 nahm Bonhoeffer dann als Repräsentant der Bekennenden Kirche an einer aus Nationalökonominnen und Historikern bestehenden Arbeitsgemeinschaft teil, die eine neue Wirtschaftsordnung und eine auf christlicher Grundlage beruhende Außen- und Innenpolitik zu entwickeln versuchte.¹⁴²

Die Wahrnehmung der Weltwirklichkeit und der aus der lutherischen Tradition stammende Glaube Bonhoeffers an das dauernde Sein Gottes in der Weltwirklichkeit – die relative Eigenwürde des Geschöpflichen – durch die Schöpfungsmittlerschaft und die Versöhnungstat Christi kommt klar zum Ausdruck in seinem vielzitierten Brief vom 12.8.1943 an seine Braut *Maria von Wedemeyer* (1924-77), mit der er seit 1943 verlobt war: "...ich meine nicht den Glauben, der aus der Welt flieht, sondern der in der Welt aushält und die Erde trotz aller Not, die sie uns bringt, liebt und ihr treu bleibt. Unsere Ehe soll ein Ja zu Gottes Erde sein, sie soll uns den Mut, auf der Erde etwas zu schaffen und zu wirken, stärken. Ich fürchte, daß die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein im Himmel stehen."¹⁴³

Nach einem nicht gelungenen Umsturzversuch gegen Hitler am 13.3.1943 wurden das Ehepaar Dohnanyi, Bonhoeffer und *Josef Müller* (1898-1979) – Oberleutnant der Reserve bei der Abwehrstelle VII in München und Kontaktperson zum Vatikan – am 5.4.1943 verhaftet, obwohl die Gestapo wegen der Verschleierungstaktik des Abwehrchefs General Major *Hans Osters* (1887-

¹³⁸ DBW 16, 713-723. Bethge 1967, 784-786.

¹³⁹ Bethge 1967, 769.

¹⁴⁰ DBW 16, 212-216.

¹⁴¹ DBW 16, 280-306; 313-322; Royce, Zimmermann & Jacobsen 1961, 60; Zipfel 1965, 239-240; Bethge 1967, 855-867; Bracher 1969, 483.

¹⁴² DBW 16, 713-723; Royce, Zimmermann & Jacobsen 1961, 40; Bracher 1969, 423.

¹⁴³ Brautbriefe 92, 38.

1945) noch nicht wußte, daß sie damit das Aktionszentrum der Verschwörung getroffen hatte, und es monatelang dauern sollte, bis eine neue Organisation für die ebenfalls mißlungene Operation am 20. Juli 1944 gebildet war.¹⁴⁴ Weil Bonhoeffer im Dienst der Abwehr stand, wurde er zuerst im Untersuchungsgefängnis der Wehrmacht in Berlin-Tegel gefangen gehalten und danach am 8.10.1944 in das Gefängnis des Reichssicherheitshauptamtes (RSHA) verbracht. Am 7.2.1945 in das KZ Buchenwald verlegt, gelangte er danach am 3.4. über Regensburg und Schönberg am 8.4. ins KZ Flossenbürg, wo am 9.4.1945 die Abwehr-Gruppe Dietrich Bonhoeffer, Admiral Canaris, Ludwig Gehre, Hans Oster, Karl Sack und Theodor Strünck hingerichtet wurden. Am selben Tag wurde Dohnanyi im KZ Sachsenhausen umgebracht, und am 22./23.4. wurde zusammen mit anderen auch Klaus Bonhoeffer und sein Schwager *Rüdiger Schleicher* am Lehrter Bahnhof in Berlin erschossen.¹⁴⁵

Seine insbesondere für einen lutherischen Theologen ungewöhnliche Haltung im Widerstand und die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hat Bonhoeffer auf der Basis seines theologisch-ethischen Ansatzes und im Gespräch mit der liberalen rechtsstaatlichen Politik durchgeführt. In seiner Betonung der Herausforderung, die die Nachfolge Christi bedeutet, richtete er sich nicht primär gegen die lutherische Regimentenlehre selbst, sondern gegen deren neuzeitliche dualistische Deutung.¹⁴⁶ Das Hauptthema des 1949 von seinem Freund und Schüler *Eberhard Bethge* (1909-2000) veröffentlichtem *Ethik*-Manuskript und seiner 1951 ebenso von Bethge veröffentlichten Brief- und Fragmentensammlung *Widerstand und Ergebung* ist im Prinzip dasselbe wie in den frühen akademischen Werken: das Miteinandersein von Anwesenheit und Abwesenheit oder von Akt und Sein der Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.

Der theologische Grundansatz der akademischen Werke Bonhoeffers, der mit den Worten "für andere da zu sein, in der Kraft Christi" beschrieben werden kann, wurde durch die geschichtliche Wirklichkeit stark herausgefordert. Das traf auch auf seine persönlichen Entscheidungen zu. Trotz seines christlichen Pazifismus war er als einzelter bereit, an der Konspiration gegen Hitler teilzunehmen, die individuelle Schuld für den Tyrannenmord und für den "Verrat" zu tragen, um den verrückten Fahrer eines Autos auf einer menschenvollen Straße zu stoppen.¹⁴⁷ Dabei befand er sich natürlich in der

¹⁴⁴ Bethge 1967, 876-877; Brautbriefe Zelle 92, 3. Über den Weg zum 20. Juli 1944 siehe ausführlicher Bracher 1969, 488-500 und Royce, Zimmermann & Jacobsen 1961.

¹⁴⁵ DBW 15, 607-613 und DBW 16, 713-741.

¹⁴⁶ Strohm 1989, 340-341.

¹⁴⁷ Vgl. Burleigh 2000, 727: "Shortly before his death he told an Italian fellow prisoner 'that as a pastor he considered his duty not only to console or to take care of the victims of exalted men who drove madly a motor-car in a crowded street, but also to try to stop them.'" Vgl. DBW 16, 346, Brief Bischof George K.A. Bell's an Anthony Eden am 25.6.1942: "If there are men in Germany also ready to wage war against the monstrous tyranny of the Nazis from within, is it right to discourage or ignore them?"

selben Situation wie die anderen Verschwörer, sein Schwager Dohnanyi oder die Offiziere General Major *Henning von Tresckow* (1901-44) oder Oberst *Claus Schenk Graf von Stauffenberg* (1907-44).¹⁴⁸ Bonhoeffer hat seinen Lebensweg als Einheit gesehen, "von höherer Führung bestimmt", geradlinig und folgerichtig, ja bruchlos. An ein Ausweichen hat er selbst in der Situation der letzten Konsequenz des bevorstehenden Todes niemals gedacht.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Bracher 1969, 483-484.

¹⁴⁹ DBW 8, 397-398: "Ich habe gewiß vieles zugerlernt, aber sehr verändert habe ich mich, glaube ich, nicht. Es gibt Menschen, die sich ändern, und manche, die sich kaum ändern können. Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert, höchstens in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewußten Eindruck von Papa's Persönlichkeit. Damals ist eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen erfolgt ... Sich entwickeln ist ja etwas anders. Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren ... Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk ... Alles erscheint mir zwangsläufig, notwendig, geradlinig, von höherer Führung bestimmt."

3. DIE AUSEINANDERSETZUNG BONHOEFFERS MIT DER MODERNEN PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE

3.1. Transzendentaler und transzendental-idealistischer Ansatz

3.1.1. "Echte Transzendentalphilosophie" als dauernder Bezug des Erkennens auf das Sein

Bonhoeffer definiert die philosophische Erkenntnistheorie als "Versuch des Ich, sich selbst zu verstehen".¹ Dieser Versuch basiert auf der angenommenen Fähigkeit des Menschen zur Selbsttranszendierung. Dabei liegt der Grund für das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis letztendlich in der synthetischen Tätigkeit des Bewußtseins sowie im Willen und nicht in den bewußtseinsunabhängigen Realitäten. Hier sieht Bonhoeffer die gemeinsame Urquelle der Transzendentalphilosophie und der "transzendentalistischen" Philosophie des nachkantischen Idealismus.² Er bemerkt also, daß nicht nur die klassisch-objektivistische, sondern auch die moderne subjektphilosophische Erkenntnistheorie immer auch metaphysische Implikationen hat, die sich als nicht unwichtig für das Wirklichkeitsverständnis erweisen. Im Denken des Erkenntnistheoretikers Kant wird die Ontologie lediglich in Transzendentalphilosophie umgestaltet – aus der objektivistischen Ontologie wird eine von den apriorischen Erkenntnismöglichkeiten des Subjektes ausgehende Ontologie. Auch seine kritisch-idealistische Erkenntnistheorie bleibt

¹ DBW 2, 27. Przywara 1962, 405 zufolge liegt der Ausgangspunkt der Philosophie sowohl nach der augustinisch-thomasischen als auch nach der kantisch-hegelschen Auffassung in der "Selbstreflektion des Ich". Dieser Ausgangspunkt ist nur scheinbar "rein" erkenntnistheoretisch, denn er impliziert eine bestimmte Metaphysik. Auch z.B. Määttänen 1995, 35 betont die Nähe von ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen. Der implizite Gedanke Bonhoeffers, demzufolge eine enge Zusammengehörigkeit zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie besteht, scheint also auch aus dem Blickwinkel der heutigen Philosophie relevant zu sein.

² DBW 2, 27-28: "Im folgenden ist zweierlei im Auge zu behalten: erstens ist zu unterscheiden zwischen der echten Transzendentalphilosophie, wie sie Kant in Rückgang auf eine lange Entwicklung des Begriffs bis hinter die scholastische Theologie auszubilden bemüht war, und dem Begriff der transzendentalistischen Philosophie, wie er im nachkantischen Idealismus verstanden wurde. Sodann ist die Frage zu beachten, ob die Transzendentalkritik der Vernunft bei Kant durchaus identisch ist mit der Krisis, unter die die Vernunft bei Luther und in der protestantisch-orthodoxen Dogmatik zu stehen kommt: ob nicht vielmehr Kant davon ausgeht, die Vernunft durch Begrenzung gerade in ihr Recht einzusetzen, mithin nicht von vornherein als der Erkenntnistheoretiker des Protestantismus in Anspruch genommen werden darf." Zum Hintergrund des Ausdruckes "Philosoph des Protestantismus" in der Ritschl-Schule siehe Martikainen, 1984, 155, Anm. 3 und Martikainen, 1995, 14.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

nicht "rein", sie enthält weiterhin metaphysische Vorentscheidungen. Immerhin betont er ja selbst, eine neue, "wissenschaftliche" Metaphysik ausbilden zu wollen.³

In der genaueren Fassung des Begriffes "echte Transzendentalphilosophie" und dessen systematischem Hintergrund, wie er bei Bonhoeffer vorliegt, bleibt zu beachten, daß seine Kant- und seine Idealismus-Deutung "stilisiert" ist. Kant war ihm zufolge nie ein "reiner Transzendentalphilosoph". Er betont, nicht die historischen, sondern die systematischen Fragen der Transzendentalphilosophie Kants hervorheben zu wollen.⁴ Diese Begrenzung befreit aber weder ihn, noch den, der ihn verstehen will, von der Verantwortung, weiter zu fragen. Sowohl die wesentlichen Motive und die möglichen Fehler oder Vereinfachungen seiner Kant-Deutung, als auch der Inhalt und der Einfluß seiner Kant-Rezeption muß analysiert werden, und zwar vor allem, was seinen theologischen Ansatz betrifft.

Bonhoeffer trifft eine klare Unterscheidung zwischen "echter Transzendentalphilosophie/ Transzendentalismus" und "transzendentalistischer" Philosophie. Der Grund dafür liegt darin, daß der kritische Idealismus Kants ziemlich bald zum eigentlichen Idealismus weiter entwickelt wurde, und zwar besonders dann, wenn man das "Ding an sich", wie Kant es verstand, ablehnt. Dann nämlich gibt es keine vom erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit mehr.⁵ Bonhoeffer dagegen versucht, die Transzendentalphilosophie Kants

³ Wolf 1984, 1192-1193 zufolge hat die Kant-Forschung des 20. Jahrhunderts die implizite Ontologie der Kantischen Transzendentalphilosophie nicht mehr verleugnen können. Die klassische Metaphysik war ja für Kant unnütze dogmatische Spekulation, die auf der Basis von "leeren Begriffen" ohne Erkenntniskritik metaphysische Schlußfolgerungen zieht und die empirische Erkenntnis vergrößert. Zum Thema "Kant und die Metaphysik" siehe beispielsweise Heimsoeth 1967, 85, Wiplinger 1976, 258 und Hirschberger 1980, 330-335. Juti 2002, 24 zufolge halten viele Philosophen heute Metaphysik nur dann für möglich, wenn sie im Sinne Kants als Erforschung der allgemeinen transzendental-logischen Prinzipien betrieben wird. Kant "Kritik der reinen Vernunft" (=K.d.r.V.) 1998, 20: "Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehren erhebt, und zwar durch bloße Begriffe." Für seine neue "wissenschaftliche Metaphysik" definiert Kant die apriorisch-synthetischen Prinzipien der Transzendentalphilosophie: die "Anschauungsformen" und die "Verstandesformen", durch die das "spontane" Bewußtsein dem Sinnesmaterial eine Form gibt und empirische Erkenntnis entsteht. Kant zufolge überbrückt der Konstruktivismus die Kluft zwischen Rationalismus und Empirismus und die Herausforderung des Skeptizismus wird beantwortet. Das garantiert ihm den "sicheren Gang der Wissenschaft". Vgl. K.d.r.V. 122: "Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingungen an sich nichts sind; so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen."; K.d.r.V. 156: " ...der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, K a t e g o r i e n nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist." ; K.d.r.V. 77 [B]: "Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegengesetzten kann, mithin zum Skeptizismus." Zur Auswirkung der Kantischen Erkenntnistheorie siehe z.B. Niiniluoto 1997, 144.

⁴ DBW 2, 27, Anm. 1.

⁵ Heimsoeth 1967, 106; Hirschberger 1980, 362; Niiniluoto 1997, 46; Sivenius 1998, 336.

möglichst idealismuskritisch zu interpretieren. Folglich unterstreicht er, daß der Begriff des "Dings an sich" ein Grenzbegriff ist. Auf diese Weise will er der eigentlichen Intention Kants gerecht werden, die dem Realismus noch Raum geben konnte – auch dem theologischen Realismus. Dieser hatte ja gesagt, daß er das *W i s s e n* aufheben müsse, "um zum Glauben Platz zu bekommen".⁶ Kant hatte aber den Glauben in die praktische Vernunft eingeordnet und hielt die Begriffe Gott, Seele und Unsterblichkeit nur für Postulate, denen kein theoretischer Inhalt zukommt. Bonhoeffer dagegen will eine der Offenbarung Gottes entsprechende Erkenntnistheorie und Ontologie herstellen und dadurch die Kluft zwischen Theoretischem und Praktischem überbrücken.⁷

Die zentrale Frage Kants war, "was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich?".⁸ Seiner *Kritik der reinen Vernunft* nach ist unsere Erkenntnis auf die phänomenale Sinneswelt begrenzt, aber die Sinnesbegriffe brauchen unbedingt das "Noumenale" oder den Begriff des "Dings an sich", der die Grenzen unserer Erkenntnis zeigt. Das "Noumen" ist also in sich ein negativer Grenzbegriff, der zur Anschauung keine positive Erkenntniserweiterung hinzufügt. Er ist lediglich ein Denkbegriff des reinen Verstandes.⁹ Ohne diesen Begriff sollten wir Kant zufolge den Schluß ziehen, "daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint".¹⁰ Die Realität der Dinge

⁶ K.d.r.V. 30: "Ich mußte also das *W i s s e n* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist." Vgl. Ruokanen, 1987, 42. Auch Boomgaarden 1999, 86, Anm. 15 zufolge hält Bonhoeffer seine Kant-Deutung für einen Gegenpol zur protestantisch-idealistischen Kant-Interpretation. Heisenberg 2000, 91 (1. Aufl. 1958) geht mit Bonhoeffer davon aus, daß der Begriff das "Ding an sich" der Philosophie Kants ein realistisches Element gab.

⁷ Ähnlich auch Boomgaarden 1999, 92. Vgl. Martikainen 2002 b, 33-35 zur Kritik an der klassischen Metaphysik bei Wilhelm Herrmann als Grundlage für seine Sicht von der wahren Einheit der Wirklichkeit.

⁸ K.d.r.V. 11 [A]; Marias 1967, 287; Hirschberger 1980, 276 und Malter 1988, 573.

⁹ Nach Sivenius 1998, 323 hat man an Kant stets kritisiert, er sei auch selbst mit den Grenzen der Erkenntnis nicht vorsichtig genug umgegangen. Juti 2002, 25 zufolge kann bei Kant vom Ding an sich nichts Wissenschaftliches gewußt werden. Kant wörtlich: K.d.r.V. 367-369: "Ich nenne einen Begriff problematisch ... Der Begriff eines Noumenon, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend ... Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken ... Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen ... Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff ... Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können."

¹⁰ K.d.r.V. 28: "Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *e r k e n n e n*, doch wenigstens denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Laut Hirschberger 1980, 359 bekannte sich Kant gegenüber seinem Kritiker Christian Garve in der 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft zum kritischen Idealismus. Demzufolge gebe es reale Dinge, aber es sei kritisch zu

wäre also verloren gegangen. Dieser Grenzbegriff scheint also, wie Bonhoeffer meint, die Möglichkeit zu geben, den Gegenständen ein Sein zuzuordnen, das in gewisser Masse unabhängig vom Bewußtsein bleibt. Die Lösung Kants ist jedoch nicht für unproblematisch gehalten worden, weil die Beziehung zwischen der Noumenalen und der Phänomenalen Welt letzten Endes unklar bleibe.¹¹

Kant definierte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787, B-Auflage) die Transzendentalphilosophie als ein System solcher Begriffe, welche die apriorischen Voraussetzungen unseres Denkvermögens behandeln. "Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft."¹² Der Vorwurf Bonhoeffers, die Transzendentalphilosophie habe einen scholastischen Hintergrund, bezieht sich auf den Universalismusstreit und vor allem auf den Nominalisten *Wilhelm Ockham* (nach 1285-1350), dessen Gedanke, die Allgemeinbegriffe seien Konstruktionen des Bewußtseins, die Sicht der menschlichen Rationalität einschneidend reformierte und auch einen Schritt in Richtung des kantianischen und des neukantianischen Konstruktivismus bedeutete. Nach dem Nominalismus Ockhams galt die Metaphysik als instrumental-sprachlich, und die Theologie wurde folglich nicht für eine theoretische, sondern für eine praktische Wissenschaft gehalten.¹³

Von Kant inspiriert, aber nicht identisch mit seinem Entwurf, bildet Bonhoeffer seine Konzeption des "echten Transzendentalismus" aus, der ihm zufolge eine konstitutive Beziehung zur erkenntnistheoretisch definierten

unterscheiden, was möglich sei und was nicht möglich sei: das Ansichsein der Dinge bleibe uns unzugänglich; erkennbar sei nur die Erscheinung; darauf seien wir beschränkt.

¹¹ Sivenius 1998, 323. Vgl. dazu Juti 2002, 23-25.

¹² K.d.r.V. 83-85 [B]: "Ich nenne alle Erkenntnis t r a n s z e n d e n t a l, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde T r a n s z e n d e n t a l - P h i l o s o p h i e heißen ... Die Transzendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen will ... Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft."

¹³ DBW 2, 42, Anm. 18. Bonhoeffer deutet das Bestreben, die Seinsbegriffe einzuklammern, philosophiegeschichtlich als Parallele zum Nominalismus, der jedoch idealismuskritisch vom realen Sein der einzelnen Dinge ausgegangen ist. Dumas 1971, 104 bemerkt die kritische Einstellung Bonhoeffers am zu stark nominalistisch und okkasionalistisch geprägten Ausgangspunkt Barths und an dessen abstraktem Formalismus. Zur Theologie als praktische Wissenschaft siehe Työriinöja 1992, 76-78. Zum Augustinismus als Korrektiv am ockhamistischen Voluntarismus siehe Kopperi 1994 b, 89. Zum gemeinsamen Ausgangspunkt von Ockham und Kant siehe Kirjavainen 1996, 126-127. Zum Universalismusstreit Goldstein 1998, 146: "Hatte Platon dem Allgemeinen eine von den Einzeldingen gesonderte Existenz zugesprochen (universalia ante res) und Aristoteles dagegen das Allgemeine als inkorporiertes Moment der Einzeldinge definiert (universalia in rebus), so wird im Nominalismus das Allgemeine zu einem Bestandteil des Denkens (universalia in mente)." Z. B. Pihlström 1997, 85 zufolge führen die Wurzeln der konstruktivistischen Tradition, die die Bedeutung des menschlichen Bewußtseins in der Theoriebildung unterstreicht, zu Kant. Zum Problem der Konstruktion in der neukantianischen Marburger Schule siehe Kalli 1995, 82-87.

Transzendenz aufweist, die an sich unerreichbar ist.¹⁴ Die Relation auf das Transzendente ist beim Transzendentalismus zweifach: auf der einen Seite "rückwärts" in Beziehung zum apriorischen Ausgangspunkt des Denkens – *transzendente Apperzeption* – und auf der anderen Seite "vorwärts" in Beziehung zu den Gegenständen, die als "echte" Gegenstände – *Ding an sich* – transzendent bleiben.¹⁵ Der Transzendentalismus ist somit "echt", wenn die Begriffe Kants, wie das "Ding an sich" und die apriorisch-synthetischen Voraussetzungen der Erkenntnis, bzw. die "transzendente Apperzeption"¹⁶, für reine Grenzbegriffe gehalten werden und als gegenseitige Voraussetzung fungieren. Die Spannung zwischen Rationalismus und Empirismus sollte nicht aufgehoben werden: der Mensch hat keinen Zugang, weder kann er hinter die Verstandeskategorien, noch kann er direkt zum Gegenstand an sich gelangen. Das empirische Ich versteht sein Sein als Sein "inzwischen", das heißt im Spannungsfeld zwischen diesen zwei transzendenten Polen.¹⁷

Im echten Transzendentalismus steht alles Seiende durch das Denken in Beziehung zum Dasein des Menschen – das Vermögen zur Selbsttranszendierung unterscheidet den Menschen vom anderen Seienden. Der Mensch ist ein Relationspunkt, in dem sich die Welt des Seienden transzendiert.¹⁸ Aus dieser Verbindung zum menschlichen Bewußtsein zieht Bonhoeffer die Schlußfolgerung, daß auch der echte Transzendentalismus als kritischer Idealismus ein reiner Akt des Denkens ist. Das Sein der Transzendenz "inzwischen" bedeutet nämlich, daß sich das menschliche Subjekt verstehen will, und das ist ein metaphysisches Bestreben. Die Kritik der klassischen Ontotheologie hatte nicht den Willen des Menschen, sich zu verstehen, zerstört. Das Problematische an der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie ist, daß die Vernunft sich selbst begrenzt und sich dadurch selbst auf den Thron setzt. Folglich versteht der Mensch sich nicht von der Transzendenz aus, sondern im Sinne des Idealismus umgekehrt: von sich, von der Vernunft oder von den sich gesetzten Grenzen aus – seien sie nun rational oder ethisch.¹⁹

¹⁴ Kalli 1995, 76 zufolge war auch für den Neukantianismus die Revision der Philosophie Kants typisch, die sich in dem Bestreben zeigte, auf die Anfänge seiner Philosophie zurück zu gehen und darüber hinaus die Weiterentwicklung seiner Methode zu betreiben.

¹⁵ Bonhoeffer benutzt, wie es scheint, das Wort "echt" in der Bedeutung "eine bewußte Beziehung zum Bewußtseinsunabhängigen".

¹⁶ Kant meint mit der "transzendentalen Apperzeption" die synthetische Struktur des Verstandes, deren Grund in ihren apriorischen Kategorien liegt. Die Kategorien des Verstandes und die Anschauungsformen zusammen ermöglichen die Erkenntnis der empirischen Gegenstände. Vgl. K.d.r.V. 178.

¹⁷ DBW 2, 28-29.

¹⁸ DBW 2, 28-29. Erst Heidegger erkennt der Fundamentalontologie der menschlichen Existenz eine Priorität vor anderen Ontologien zu. Der "echte Transzendentalismus" Bonhoeffers ist also nicht nur kantisch, sondern auch heideggerisch geprägt. Vgl. Heidegger 1986, 24: "Durch die Übernahme der ontologischen Position Descartes' macht Kant ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins."

¹⁹ DBW 2, 29.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Wenn Kant die Möglichkeit der Erkenntnis und die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt erörtert, so stellt er die Seinsfrage nicht, weil er sich gerade vom "Dogmatismus" der leeren Seinsfrage befreien will.²⁰ Das Sein "ist" bei ihm nur, wenn es zum Denken in Beziehung steht (*Seindenken*).²¹ Bonhoeffer definiert die Position dieses "ursprünglichen Transzendentalismus": "der Mensch ist sich aus seinen sich selbst gesetzten Grenzen, d.h. sich aus sich selbst verstehendes Dasein als reiner Akt."²² Die positive Seite des kritischen Idealismus liegt darin, daß er der Transzendenzbeziehung Raum läßt. Bonhoeffer betont, daß Kant kein "Phänomenalist"²³ war. Das Verständnis des empirischen Ich bedeutete ihm stets eine Erkenntnis über das Ich in "Bezug" auf die Transzendenz. Die Richtung verläuft nicht vom Objekt zum Subjekt wie im "Phänomenalismus", sondern umgekehrt vom Subjekt aus und richtet sich auf das Objekt.²⁴

²⁰ K.d.r.V.: 181: "Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transz. Ästhetik: daß alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe ... Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. 182 ...ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht."

²¹ Vgl. Salomaa 1960, 146 zu den Intentionen Kants: "Nach Kant sind Denken und Sein in gewisser Bedeutung eins, die Formen des Denkens und des anderen Bewußtseins sind einander verwandt. Alles Denken ist das Denken des Seins selbst, bzw. der Inhalt und das Ziel des Denkens ist das Sein" (Übersetzung des Zitats T.K.).

²² DBW 2, 30.

²³ DBW 2, 30, Anm. 5 des Herausgebers zum Terminus "Phänomenalismus": "Von den Kantianern des 19. Jahrhunderts eingeführter Terminus für erkenntnistheoretische Positionen, welche die Erkenntnis von Seiendem aus der Beziehung eines individuellen Erkenntnissubjekts auf ihm gegebene Vorstellungen erklären und die Wirklichkeit des Seienden außerhalb der Vorstellungstätigkeit dahingestellt sein lassen. – Bonhoeffer grenzt sich hier offensichtlich von der Kant-Interpretation W. Windelbands ab, derzufolge Kants theoretische Philosophie in der transzendentalen Ästhetik und Logik als 'völlig konsequenter Phänomenalismus', als 'transzendentaler Phänomenalismus', ja als 'absoluter Phänomenalismus' zu verstehen sei (W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 63-94, bes. 67, 82 u. 91). Zu Brunstäds Darstellung des Phänomenalismus, 'der besagt, daß wir nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich erkennen können', vgl. F. Brunstäd, Idee der Religion, 72. Mit Brunstäd (a.a.O., 90 ff) macht Bonhoeffer die Differenz Kants zum Phänomenalismus stark."

²⁴ DBW 2, 29-30. DBW 11, 444-445: "Kant did not want to be called an idealist nor a dogmatist, he considers both of them as equally untenable, his philosophy is critical philosophy or transcendental philosophy; 'transcendental' means for Kant (as it has been shown clearly by Knittermeyer and others) not involving transcendence, but referring to transcendence. Thinking is an act which ever involves transcendence, but refers to it. The transcendence itself does not enter thinking. The ego never knows itself in coming to itself, but it always remains transcendent to itself, because it never is static-objective, but always acting. Likewise thinking does not reach the transcendence of the object, but it always is directed to it, because transcendence never can 'object'. This is the deep meaning of the 'Ding an sich' and the transcendental apperception for Kant. Thinking is limited and put into the midst between two transcendences, to which it refers, but which always remain transcendent." Anm. 44 des Herausgebers: "Hinrich Knittermeyers Aufsatz zum 200. Geburtstag von Kant 'Die

Die Stärke des echten Transzendentalismus liegt somit darin, daß das Ich dauernd in "Relation" zu sich selbst als reinem intentionalen Akt (*actus directus*) steht,²⁵ und dieses dynamische Ich kann nicht "statisch" objektiviert werden. Das denkende Ich ist nur ein formales Prinzip der Einheit, und die Wahrheit ist ein reiner Akt. Die apriorisch-synthetischen Prinzipien des Erkenntnisvermögens fungieren als Grund für die Sicherheit der Erkenntnis. Das "Ich" kann nicht gedacht werden, weil es die apriorische Voraussetzung des Denkens bildet. Also, "ich denke" (*cogito*), daher "bin" ich. Jedoch alles, was sich auf das Ich bezieht, ist Gedachtes; das Denken kommt also stets vor dem Ich.²⁶ Die Ontologie des Daseins bleibt ungeklärt, wie Heidegger bemerkt hat. Das Denken stößt an die Grenze der "nichtgegenständlichen" noumenalen Welt, ohne etwas Gegenständliches zu werden, weil gerade das Denken die Voraussetzung für das Ich bildet.²⁷

Bonhoeffer gelangt zu der Schlußfolgerung, daß das Denken der Existenz im Rahmen des Transzendentalismus niemals zu einem vollkommenen Selbstverständnis führen kann. Aus einem formalen Einheitsprinzip können keine materialen Wirklichkeitsbehauptungen gefolgert werden. Wenn das Denken diese philosophische Grenze anerkennt, bleibt es echt transzendental. So jedenfalls läßt sich die Intention der kritischen Einstellung Kants zu einem solchen metaphysischen Denken beschreiben, das die apriorischen, synthetischen Propositionen aus reinen Begriffen ableitet.²⁸

Transzendentalphilosophie und die Theologie' hat in 'Akt und Sein' B's Kant-Verständnis wesentlich beeinflusst."

²⁵ Siehe Niiniluoto 1997, 54-55 zur Intentionalität der Phänomenologie Husserls und Kants sowie zum Thema Husserl und Kant ausführlich Kern 1964. Vgl. K.d.r.V. 866: "...ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft."

²⁶ DBW 2, 31-32. Vgl. K.d.r.V.: 195: "Der Verstand findet also...nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert ... wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt ... 506: ...der dialektische Schluß auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begehe, (denn er abstrahiert von allem Inhalte oder Objekte) sondern, daß er allein in der Form fehle und Paralogism genannt werden müsse. Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satz: Ich denke, ist...Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedanken, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahiere, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich: Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben vorgestellt."

²⁷ DBW 2, 31-32.

²⁸ DBW 2, 32: "Indem das Denken am Ich sich versucht, hebt es sich selbst auf; indem es sich aber somit durch Selbstaufhebung begrenzt, mithin das Ich als Bedingung abhebt vom Gegenständlichen, setzt es sich selbst wieder in Kraft, als das, wodurch diese Scheidung erst möglich wird. Nun kann das Denken sich entweder unter diese Begrenztheit seiner selbst beugen als echt transzendentales Denken, und diese Haltung scheint mir dem ursprünglichen Entwurf Kants zu entsprechen – mit phänomenalistischen und idealistischen Elementen beim historischen Kant freilich in gefährlich mißverständlicher Weise verhängt." Vgl. K.d.r.V. 451: "Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen."

Wenn das philosophische Denken nicht "echt transzendental" bleibt, wird der "Versuchung aller Philosophie" nachgegeben, und das Ich bildet nicht mehr den Grenzpunkt, sondern den Ausgangspunkt der Philosophie. Bonhoeffer zufolge gehen dann gleichzeitig die Wirklichkeit und die Transzendenz verloren. Das Denkmodell wird zum reinen System der Selbsttranszendierung des Denkens, das die Wirklichkeit nicht korrigiert hat. Bonhoeffer weist auf die Idealismuskritik *Kierkegaards an Hegel* hin, "daß bei solchem Philosophieren offenbar vergessen werde, daß man selbst existiere." Auf der anderen Seite gibt diese Lösung dem Denken im System sein Recht, was ein Vorteil ist. Als Beispiel nennt Bonhoeffer darüber hinaus die analoge Wende von Sokrates zum Idealismus Platos und von Kant zum deutschen Idealismus.²⁹

Der transzendentalen Position zufolge ist die Welt in "Bezug auf mich", und nach der idealistischen Position ist sie "durch mich". Ob das echt transzendente Denken gewählt oder idealistisch auf das Unbedingte zurückgegriffen wird, ist laut Bonhoeffer nicht mehr eine Frage der logischen Notwendigkeit, sondern im Sinne Kierkegaards eine Entscheidungsfrage. Als dritte Möglichkeit neben echter Transzendentalphilosophie und Idealismus hebt Bonhoeffer die "echte Ontologie" hervor, die weiter unten noch ausführlicher behandelt werden muß.³⁰ Zunächst jedoch noch etwas eingehender zu Bonhoeffers Sicht des Rezeptionsprozesses der Philosophie Immanuel Kants und seiner Nachfolger in der Theologie.

3.1.2. Der unklare Transzendenzbegriff Immanuel Kants und das Problem der idealistischen Bewußtseinstheologie

Bonhoeffer zufolge liegt also die Stärke des echten Transzendentalismus darin, daß das Ich nicht der Schöpfer der Welt ist, sondern die Grenze zwischen Schöpfergott und Mensch so weit offen bleibt, wie es philosophisch gesehen möglich scheint. Auf der anderen Seite kann an Gott dann nicht als gegenständliches Objekt gedacht werden. Sein "Sein" wird auf den reinen Akt des Denkens reduziert. Es kann aber gefragt werden, auf was sich das Denken dann begrenzt, wenn der Gegenstand des Denkens unbekannt ist. Die Dunkelheit des Transzendenzbegriffs Kants bedeutet, daß das Denken letztendlich in Beziehung zu sich selbst steht.³¹

²⁹ DBW 2, 31-33.

³⁰ DBW 2, 33, 37.

³¹ DBW 2, 37. In seiner Vorlesung *The Theology of Crisis* (1930/31) sagt Bonhoeffer, daß es "eine realistische Philosophie gibt" (DBW 10, 442), die ihre Dienste der Theologie anbieten könnte, ohne anzugeben, welche Philosophie er meint. In *AS* (DBW 2, 48, Anm. 26) nennt er die Untersuchung Wilhelm Diltheys mit dem Titel *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht als ein Werk von entscheidender Bedeutung für die moderne Geschichtsphilosophie*, das die Grenzen der idealistischen Erkenntnistheorie durch eine Philosophie des Lebens zu überwinden versucht, die durch die Geschichte bestimmt ist.

Für Bonhoeffer ist Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft also nicht kritisch genug verfahren, weil das Denken erst in der Selbstbegrenzung die Sicherheit seiner Ergebnisse gewinnt. Der nachkantische Idealismus hat es dann als äußerst problematisch empfunden, daß Kant die Welt des "Dings an sich" und ihre Beziehung auf die phänomenale Welt nicht lückenlos begründen konnte. Das "Ding an sich" wurde bei Fichte und im Neukantianismus aus der Philosophie ausgeklammert, was in der Theologie zur idealistischen Bewußtseinstheologie führte.³² Kant hatte die Kategorien des Verstandes als bleibende apriorisch-synthetische Prinzipien definiert und wie die euklidische Geometrie die Welt als eine objektive Ganzheit verstanden. Die "nichteuklidische" Geometrie des 19. Jahrhunderts, die Relativitätstheorie *Einsteins* und die Quantentheorie führten zur Kritik am statischen Charakter der Kategorien, welche dann eher als historisch bedingt verstanden wurden.³³

Die Kritik Bonhoeffers an Kant scheint philosophisch also besonders dann treffend zu sein, wenn er als Schwäche herausarbeitet, daß die Vernunft sich zwar die Grenzen setzt, es ihr aber nicht gelingt, weil die Beziehung zwischen der noumenalen und phänomenalen Welt problematisch bleibt und die Kategorien eher historisch als statisch zu verstehen sind.³⁴ Bonhoeffer rezipiert also weder die klassische noch die neue Metaphysik Kants kritiklos. Kant hat aber, wie Bonhoeffer richtig erkennt, etwas von der ontischen Selbstbekehrung der Vernunft geahnt in seinem Begriff des "radikalen Bösen". Trotzdem bleibt die Vernunft auch bei Kant in sich gefangen.³⁵ Er kann nicht ohne Bedenken als "Erkenntnistheoretiker des Protestantismus" bezeichnet werden.

Bonhoeffer zufolge braucht die "echte theologische Begriffsbildung" auch Seinsbegriffe, um etwas über den Gegenstand der Theologie systematisch aussagen zu können.³⁶ Seine These, daß ein Zusammenhang zwischen

³² DBW 11, 424. Vgl. zur Ausklammerung des "Dinges an sich" Heimsoeth 1967, 106; Hirschberger 1980, 362 und Niiniluoto 1997, 141 und zu den theologiegeschichtlichen Konsequenzen Pannenberg 1997, 17-24 und Martikainen 1999, 17.

³³ Niiniluoto 1983, 38-39; Niiniluoto 1997, 210-211. Vgl. jedoch Sivenius 1998, 320. Ihm zufolge heben die heutigen mit der Erfahrung begründeten Vorstellungen, nach denen die Struktur des physikalischen Raumes nicht euklidisch sei, wenigstens nicht direkt die Lehre Kants auf. Zur Bedeutung der Quantentheorie für die philosophische Grundlagendiskussion siehe Kallio-Tamminen 2002, 89-100.

³⁴ DBW 2, 38: "Der Grund für dieses Fehlschlagen des Versuches, die Vernunftgrenzen aufzufinden, liegt darin, daß es für die Vernunft wesensgemäß keine Grenzen gibt, denn auch die Grenze wird noch zerdacht, bis sie keine echte Grenze mehr ist. Vernunft kann nur in Gehorsam genommen werden, in den Gehorsam der Spekulation oder in den Gehorsam Christi, oder wie man sonst will. Grenze gibt es nur für den konkreten Menschen als Ganzheit, und diese Grenze heißt Christus."

³⁵ DBW 2, 39, Anm. 17 des Herausgebers: "Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, B 3-64 (in: Werke VII, 665-705)."

³⁶ DBW 2, 24-25: "Im Gegenstandsbegriff wird die Frage der Akt- oder Seinsauslegung akut; wird dieser aktmäßig aufgelöst, so muß das für eine Wissenschaft, die meint, an Seinsbegriffen interessiert sein zu müssen, unerträgliche Konsequenzen haben und ebenso umgekehrt; denn die Frage nach der

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Erkenntnistheorie und Anthropologie besteht, scheint neben der erkenntnistheoretischen Frage Kants auch durch die Identitätsphilosophie des deutschen Idealismus und durch die Existenzphilosophie Heideggers inspiriert worden zu sein. Bonhoeffer versucht in diesem Kontext, den Kontakt zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie oder Subjekt und Objekt herzustellen, wenn er nach dem Zusammenhang von Akt- und Seinsbegriffen fragt. Die moderne Wende zur Erkenntnistheorie bildet den problematischen Hintergrund. Das ontologische Interesse scheint also anthropozentrisch verengt zu sein im Vergleich zur Lösung der klassischen Metaphysik. Auf der anderen Seite ist diese Tendenz schon bei Augustin gegenwärtig, wenn er seine Theologie der Gnade darlegt.³⁷ Vor genaueren Schlußfolgerungen muß die philosophische Analyse jedoch noch vertieft werden. Zunächst behandeln wir den Nachfolger und Kritiker Kants, *Hegel*.

3.1.3. Die unpersönliche Identität von Denken und Sein bei G.W.F. Hegel

Die apriorische Teleologie des menschlichen Erkenntnisvermögens, "die Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)", bildete den Ausgangspunkt der Philosophie Kants.³⁸ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) war nicht zufrieden mit dieser Lösung, in der die Strukturen des Bewußtseins lediglich formal erfaßt sind, und der Seinsbegriff keinen realen Inhalt hat. So jedenfalls ordnet er in seinem objektiven Idealismus die transzendente Deduktion Kants in die Denkgeschichte ein. Obwohl Hegel offensichtlich von Aristoteles beeinflusst ist, zeigt sich seine Philosophie nicht im aristotelischen Sinne substantial, sondern eher an den dialektischen Beziehungen der Dinge interessiert.³⁹ Für Bonhoeffer ist Hegels Philosophie vor allem deshalb wichtig,

Erkenntnis ist die Frage des Ich nach dem Ich, nach sich selbst, ist sich versuchendes Daseinsverständnis, reflektierendes Sich-Einordnen in eine Welt bzw. sich in einer solchen vorfinden wollen, d.h. die Frage nach dem Menschen. Nicht folgt dieses aus jenem, sondern der Zusammenhang ist wesensgemäß: der Sinn der Erkenntnistheorie ist die Anthropologie ... geht es in der Erkenntnisfrage in irgendeiner Form um Daseinsverständnis in bezug auf Transzendenz, d.h. eben auch irgendwie um die Gottesfrage."

³⁷ Zur Stellung der Natur in der abendländischen Theologie siehe z.B. Kirjavainen 2002, 230.

³⁸ K.d.r.V., 866. Siehe auch Deleuze 1984, 1.

³⁹ Niiniluoto 1997, 46; Korsch 2000, 197. Hirschberger 1980, 412-413 zufolge lebt die Idee der transzendentalen Deduktion Kants in der Dialektik Hegels fort, aber sie geht noch tiefer: Hegel gelte als Erneuerer des Heraklitismus mit seiner Lehre von den Gegensätzen und dem Fluß der Dinge. Zur Kritik des Formalismus' Kants: Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, (= V.ü.P.R.) 1996, 208-210: "Kant sagt: aus dem Begriff Gottes kann man das Sein nicht herausklauben: denn das Sein ist ein Anderes als der Begriff ... Er sagt ferner: das Sein ist keine Realität ... Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Begriff ausmacht: er sei dies nicht, was im Begriff enthalten sei." 210: "Die Verschiedenheit von Begriff und Sein beweist Kant nicht ... Der Anselmische Beweis sowie die Form, die ihm in dem ontologischen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist; folglich enthält er auch das Sein. Dies ist ganz richtig. Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem

weil sie die von Kant entthronte Ontologie rehabilitiert. Er zieht die Schlußfolgerung, daß Kants Ding an sich sich bei Hegel unentbehrlich in den Substanzbegriff bei der Bestimmung des Geistes verwandelte.⁴⁰

Hegel sah nach Bonhoeffer das zentrale Problem Kants darin, daß er versuchte, das menschliche Denken aus sich heraus zu begrenzen, obwohl die Grenzen nur von jenseits des Denkens gesetzt werden können.⁴¹ Somit hat Hegel die Teleologie Kants vom menschlichen Subjekt ins Absolute verlagert, ins unendliche Subjekt, das sich über seine Identität in der Geschichte, im Durchgang durch die endlichen Subjekte, bewußt wird. Diese Geistesphilosophie Hegels verwandte Bonhoeffer terminologisch schon in SC. Seine Rezeption verfährt aber nicht unkritisch, weil er den unpersönlichen Personbegriff des absoluten Idealismus für äußerst problematisch hält und ihn deshalb nur mit Vorsicht heranzieht.⁴² Eine weitere Frage jedoch ist, ob seine Lösungen der eigenen Kritik immer standhalten.

Bonhoeffer nämlich übernimmt einige sozialphilosophische Begriffe der Geistesphilosophie Hegels in modifizierter Form. Als Beispiel gilt der Begriff "objektiver Geist" des sozialen Verbandes der Gemeinschaft, der den Geist des einzelnen übersteigt und gleichzeitig ihm gegenüber steht. Bonhoeffer hält die Verneinung des objektiven Geistes gerade für ein Zeichen der Angst vor Hegel und sieht darin den Ausdruck des empirischen Gedankens, daß sich die Anwesenheit dieses Geistes abhängig von Zusammenkommen oder Trennung der einzelnen realisiert. Durch die Betonung des unaufgehobenen Zusammenhangs von Subjektivem und Objektivem versucht er sowohl die individualistische als auch idealistische Position zu vermeiden. Er will dabei die Sozialität der Person betonen, wie weiter unten noch eingehender dargelegt wird, und zwar insbesondere in der Persongemeinschaft der Kirche.⁴³ Die in der frühen Theologie Bonhoeffers zentrale Formulierung "Christus als Gemeinde existierend" bildet die christologische Modifikation der Formulierung Hegels "Gott als Gemeinde existierend". Als neutestamentliches Vorbild gilt das Bild des Apostels Paulus, das die Kirche als "Leib Christi" beschreibt.⁴⁴

Begriff unmittelbar zukommt. Das andere ist, daß auch Sein und Begriff voneinander unterschieden sind; Sein und Denken, Idealität und Realität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt; der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und dieser Gegensatz soll aufgehoben werden."

⁴⁰ DBW 2, 53.

⁴¹ DBW 11, 445.

⁴² DBW 1, 46: "Es ist die Tragik der gesamten idealistischen Philosophie gewesen, daß sie zum personalen Geist letztlich nicht durchdrang, aber es ist ihre ungeheure Erkenntnis gewesen, und hier besonders die Hegels, daß das Geistprinzip etwas Objektives, über alles Individuelle Hinausgreifendes sei, und daß es einen objektiven Geist als Geist der Sozialität gäbe, der etwas Eigenes gegenüber allem individuellen Geist sei. Dies zu bejahen, ohne jenes zu verneinen, die Erkenntnis zu erhalten, ohne den Fehler mitzumachen, bleibt unsere Aufgabe."

⁴³ DBW 1, 46.

⁴⁴ Bonhoeffer zitiert die Bibelstellen 1. Kor. 12,12 und Röm. 12,5. Zur christologischen Priorität des Bildes "Leib Christi" bei Paulus siehe Soosten 1992, 69-73. Zur Umformulierung des Begriffes bei Hegel DBW 11, Anm. 219 des Herausgebers: "Vgl. WdZ: 'Hegel: der heilige Geist als Gemeinde

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Bonhoeffer distanziert sich aber in seinen späteren Werken von der formalistischen und teils idealistischen Begrifflichkeit seiner Dissertation.⁴⁵ Im

existierend.' B hat in seiner Dissertation von 1927 auf die von P. Marheineke besorgte Fassung von Hegels Religionsphilosophie zurückgegriffen (vgl. DBW 1 (SC), 126). Dort heißt es: 'Gott als Gemeinde existierend' (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von P. Marheineke, 261). Vgl. V.ü.P.R., 305: "Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend." Vgl. dazu die christologisch-eschatologische Neuformulierung Bonhoeffers: DBW 1, 87: "Die Kirche ist Gegenwart Christi, wie Christus Gegenwart Gottes ist. Das Neue Testament kennt eine Offenbarungsform 'Christus als Gemeinde existierend'. So ist der paulinische Indikativ: 'ihr seid der Leib Christi' (1. Kor. 3, 16; 6, 19; 12, 27; 2. Kor. 6, 16; Eph. 5, 30) zu verstehen, daß er auf die konkrete Einzelgemeinde (vgl. 1. Kor. 5,6!) bezogen ist. Auch die neutestamentliche Gemeinde war nicht aktuell 'rein' (Luk. 17,21), sondern eschatologisch, d.h. als Gemeinde Gottes, als Leib Christi. Ein Mißverständnis führt hier notwendig zur perfektionistischen Sektiererei. Die Kirche ist sichtbar als soziales Gemeinwesen im Kultus wie im Füreinanderwirken. Sie ist unsichtbar als eschatologische Größe, als 'Leib Christi'...Für Paulus ist nur Christus 'vor' und 'über' den Einzelnen da. Er sieht die Kirche von der Gesamtperson, dem 'Christus als Gemeinde existierend' aus an." Vgl. DBW 1, 127, Anm. 63: "WA VI, 131: quis ergo queat desperare in peccatis? quis non gaudeat in penis, qui sua peccata et penas jam neque portat aut si portat non solus portat, adiutus tot sanctis filiis dei ipso denique Christo, tanta res est communio sanctorum et ecclesia Christi." Theologisch inspiriert ist Bonhoeffer vor allem von der Predigt Luthers "Ein Sermon von den hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnam Christi und von den Bruderschaften" (1519), in der das Verständnis der Kirche als koinonia offensichtlich ist: DBW 1, 127 das Luther-Zitat Bonhoeffers WA II, 745: "Drumb ist yn dissem sakrament (des Abendmahls) unss geben die unmessige gottis Gnad und barmherzigkeit, da wir da allen yamer, alle anfechtung von unss legen auff die geneyn und sonderlich auff christo ...es ist aller meyn unfall christo und den heyligen gemein worden."

⁴⁵ Vgl. Bethge 1967, 112 zur Hegel-Rezeption Bonhoeffers: "Vielleicht stimmt es, daß Bonhoeffer seine Quellen zu flüchtig behandelt hat. Man weist ihm jedenfalls heute nach, daß er u.a. Hegel nur recht eklektisch und verzeichnet rezipiert habe." Auf derselben Seite Anm. 80: "So schreibt D. Böhler am 2.7.64 an den Verfasser: 'Zur Zeit von Sanctorum Communio hat sich Bonhoeffer die bürgerliche Hegelrenaissance, kaum jedoch Hegel einverleibt.'" Green 1999, 39, Anm. 49 hält den Hinweis Bethges für problematisch und zitiert den Brief eines Veters und Kommilitonen von Bonhoeffer Hans Christoph von Hase an Bethge am 28.7.1967: "I think note 80 is a lot of nonsense. Among others, Dietrich had read the philosophy of religion and the phenomenology very carefully and discussed them extensively." Auch der engste Freund Bonhoeffers, Franz Hildebrandt, der über das "Est" bei Luther promovierte, hat in den zwanziger und in den dreißiger Jahren mit ihm häufig über Hegel diskutiert. Er bekräftigt die Einstellung von Hases in seinem Brief an Green vom 8.12.1970. Green hält auch die Beurteilung von Dumas 1970, 217, nach der Hegel die Grundinspiration für den Schüler-Bonhoeffer lieferte, für "vorzeitig" und "vielleicht irreführend". Huber 1983, 174-175 bemerkt, daß Bonhoeffer in SC den trichotomischen Geistesbegriff Hegels als Hilfsmittel benutzt – Allgemeinheit (A), Einzelheit (E) und Besonderheit (B) – in seiner Theorie über die "Struktur der Einheit". "Der Geist wirkt in dreierlei Form – als Geistvielheit (E), Geistgemeinschaft (B) und Geisteinheit (A)." Als vielleicht bemerkenswertester Kritiker der Hegel-Rezeption Bonhoeffers gilt Bayer, 1985 (Repr. 1992), dessen Beitrag bereits oben kommentiert wurde. Bayer kritisiert die Ethisierung und Theoretisierung des Christentums bei Bonhoeffer "im Banne der Religionsphilosophie Hegels", aber er berücksichtigt nicht genug den Unterschied zwischen der Dialektik von Akt und Sein bei Bonhoeffer und dem Monismus Hegels. Vgl. dazu auch z.B. Bayer 1991, 8 und 1994. Das Mißverstehen Hegels hat Ahlers 1989, 184 bei Bonhoeffer kritisiert: "I do not consider it a major problem that Bonhoeffer, as also Barth, did not really understand Hegel correctly and only sparingly made use of him. I do not consider it a major problem that Bonhoeffer in particular considered 'idealistic heritage' incapable of stating the issue of personhood adequately and that it had no real understanding of sin and evil. Those where common misunderstandings of his time. They continue to be misunderstandings of our time. What is rather impressive is that Bonhoeffer turned to Hegel nonetheless, and did so rightly, a move I hope here to

Grunde genommen betrifft das aber nicht so sehr die von Kant her kommenden transzendentalphilosophischen Voraussetzungen dieser Terminologie, was unten noch ausführlicher zu untersuchen ist.

Jedenfalls betrachtet es Bonhoeffer als positiv, daß Hegel den Zusammenhang zwischen Akt und Sein herstellen wollte, obwohl er kritisch dessen absoluten Idealismus als eine "Philosophie des Engels" bezeichnet.⁴⁶ Hegel definiert den Gottesbegriff in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion, danach ist Gott "der Eine", der anders als das neutrische "Eine" oder "Sein" bei Parmenides nicht nur das abstrakte und das unreflektierte, das ohnmächtige "Unendliche" ist, sondern der, der als der Mächtige "die Reflexion in sich" darstellt. Die Identität von Denken und Sein befindet sich also im Sein des Absoluten.⁴⁷ "Der Eine" ist nicht nur ein Prädikat Gottes, sondern meint die Einheit von Subjekt und Prädikat: Der Eine schafft das Wesen Gottes als absolute Macht und Subjektivität. Gott ist gerade diese "Bewegung des Subjekts von sich aus und zurück", absolute Negativität, in der alle "Vielheit" "aufgehoben" ist.⁴⁸

In der höchsten Form der Religion, in der "absoluten Religion", also im Christentum, geschieht Hegel zufolge die Rückkehr zur monistischen Einheit durch die trinitarische Formel von These-Antithese-Synthese. Gott als "der Eine" ist ein für sich selbst Seiender und damit eine abstrakte Form ohne Inhalt (*Einzelheit*). Die absolute, ewige Idee schöpft aus sich "das Anderssein", das sich in die "physische Natur" und den "begrenzten Geist" spaltet. Dieses so geschaffene Anderssein, "das Fremde", will Gott mit sich *versöhnen*. Wie eine

have amplified in such a way that what Bonhoeffer was concerned with could be described in better terms not against but rather with Hegel." Die eigenen Hegel-Deutungen Ahlers' dürften aber nicht den Konsens der Forschung repräsentieren. Marsh 1994, 83 sieht die Hegel-Rezeption Bonhoeffers in einer gewissen Nähe zu dessen eigenen Intentionen: "I submit that we think of Bonhoeffer after the doctoral dissertation as trying not so hard to contradict Hegel as to correct him theologically from the inside – internally – specifically to argue that conceptions of the relation between God and world and between self and other as self-mediated must be redescribed by a conception of human sociality as Christ-mediated. Bonhoeffer's appropriation of Hegelian themes is always one of creative and critical redescription in light of his christological axiom." Holm 2001 übertreibt in seinem Beitrag die Bedeutung des Artikels von Bayer (1985), wenn er behauptet, daß damit die kritische Phase in der Beurteilung der Hegel-Rezeption Bonhoeffers begonnen habe. Der Artikel Holms bietet nur wenig Neues für die Diskussion, aber er bekräftigt und expliziert die schon alte Beobachtung, daß Hegel die Deutung der Sozialwissenschaften bei Bonhoeffer beeinflusst hat.

⁴⁶ DBW 2, 33: "Indem der Idealismus nun dem sich verstehenden Dasein seine transzendente Bezogenheit nimmt, d.h. es aus dem 'Sein zwischen Transzendente', aus der Umklammerung durch die Transzendenz befreit, scheint er den Seinsbegriff, der in der reinen Transzendentalphilosophie doch möglicherweise noch am Transzendenten zu haften schien, völlig in den Aktbegriff aufgelöst zu haben, er hat die kantische Entdeckung radikalisiert. Sein ist vom Ich Erfasstsein in Synthesis a priori. Sein ohne Ich gibt es nicht, Ich ist schöpferisch, ist allein wirksam, aus sich Heraustreten und wieder zu sich Zurückkehren."

⁴⁷ V.ü.P.R., 20.

⁴⁸ V.ü.P.R., 23: "Der Eine dagegen ist die Einzelheit, das Allgemeine, das in sich reflektiert ist, dessen andere Seite selbst alles Sein in sich befaßt, so daß dasselbe in seine Einheit zurückgegangen ist."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

entzweite Idee, strebt auch der Geist zur Einheit, um die Einheit der *Wahrheit* zurückzubekommen. Das geschieht durch den Prozeß der Versöhnung, in der der Geist das von sich Unterschiedene mit sich vereint. Diese *Einheit* schafft der Geist als Heiliger Geist in der *Gemeinde*.⁴⁹ Die Substanz wird in das Subjekt eines dialektischen Prozesses umgewandelt.⁵⁰

Obwohl Bonhoeffer die Begriffe der Geistesphilosophie benutzt, wenn er die soziale Struktur der Kirche mit den Begriffen "Einheit", "Gemeinschaft" und "Einzelheit"⁵¹ beschreibt, müssen auch die Unterschiede beachtet werden. Bonhoeffer nämlich kritisiert an Hegel und an der gesamten idealistischen Philosophie, daß die sachliche Zusammengehörigkeit von "Geisteinheit", "Geistgemeinschaft" und "Geistvielheit" nicht gesehen wird.⁵² Es handelt sich in der Kirche nicht nur um akzidentielle Teile eines unpersönlichen Geistes. Zu wenig ist die Definition Bonhoeffers beachtet worden, nach der sich die einzelnen und auch die einzelnen Kollektivpersonen wie Monaden zueinander

⁴⁹ V.ü.P.R., 213-214: "Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, von Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten: die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen [und], so wie die Idee sich dirimiert hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist [das], was er von sich unterschieden [hat] in seiner Dirmition, seinem Urteil, mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde."

⁵⁰ DBW 2, 41: "Erhebung der Substanz zum Subjekt". Bonhoeffer zitiert Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, S. 337. Wiplinger 1976, 258 zufolge liegt die neue Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik im Vergleich mit der griechisch-aristotelischen Metaphysik in der Umwandlung der Substanz in eine Subjektivitäts-Metaphysik, die zugleich eine Wandlung von einer Seins-Philosophie in eine Bewußtseins-Philosophie ist. Transzendentalphilosophie und Ontologie bilden folglich keinen Gegensatz.

⁵¹ DBW 1, 140. Vgl. Hegel differenziert zwischen drei Formen des Geistes in diesem Prozeß: 1) das ewige In- und Beisichsein, "die Allgemeinheit", 2) die Erscheinung und "Partikularisation", das Sein für das Andere, 3) die Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute "Einzelheit". So nimmt die Teleologie des subjektiven Bewußtseins Form an in der Weltgeschichte. In der ersten Phase handelt es sich um Gott als reinen Gedanken, in der Heraussetzung des Andersseins handelt es sich um die Vorstellung und in der dritten Phase um die Subjektivität als solche (V.ü.P.R., 214-215).

⁵² Vgl. DBW 1, 129-130. Bonhoeffer begründet das Miteinandersein von Einzelperson und Personengemeinschaft mit Zitaten aus dem Neuen Testament und aus Luthers Werken: "In den entscheidenden neutestamentlichen Stellen steht nicht: eine Theologie und ein Ritus, eine Meinung in allen öffentlichen und privaten Dingen und eine Art der Lebenshaltung, sondern es heißt: ein Leib und ein Geist, ein Herr, eine Taufe, ein Gott und Vater, unser aller (Eph. 4, 4 ff.; 1. Kor. 12,13; Röm. 12,5); mancherlei Gaben – ein Geist, mancherlei Ämter – ein Herr, mancherlei Kräfte – ein Gott (1. Kor. 12,4 ff.); es handelt sich nicht um die 'Einigkeit im Geist', sondern um die 'Einheit des Geistes', wie Luther in der Erklärung zu Eph. 4,3 sagt [Zitat bei Tr. Schmidt, a.a. O. S. 136.]; d.h. das objektive Prinzip stiftet souverän die Einheit, faßt die Vielheit der Personen zu einer Gesamtperson zusammen, ohne damit Einzelpersonen und Personengemeinschaft aufzuheben. Vielmehr gehört Geisteinheit, Geistgemeinschaft und Geistvielheit sachlich notwendig zusammen. Das wurde schon in der sozialphilosophischen Grundlegung gezeigt." Siehe auch DBW 1, 50.

verhalten: der Einzelne und die Gemeinschaft stehen in einer engen Beziehung zueinander. Seine Argumentation verläuft analog zur Metaphysik von *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716), daß die Substanzen aus Relationen bestehen.⁵³

Trotz der Betonung der Sozialität findet der Mensch als Individuum in der Geistesmetaphysik Hegels nicht genügend Beachtung.⁵⁴ Bonhoeffer sieht die Ursache dafür darin, daß er die Gleichheit und die Gleichberechtigung der Personen abstrakt versteht. Hegel spricht über einzelnes Leben, aber es ist für ihn nur ein Akzidenz des absoluten Geistes, was offenbar wird in seinem Begriff der christlichen Gemeinde.⁵⁵ Hegel scheint Bonhoeffer zufolge letztendlich den Heiligen Geist und den Gesamtgeist der Gemeinde zu identifizieren. Die Basis dafür liege in seinem Abendmahlsverständnis; danach werde hier das Bewußtsein für die Versöhnung mit Gott, die Rückkehr des Geistes und die Einwohnung im Menschen verwirklicht.⁵⁶ Bonhoeffer korrigiert also den

⁵³ DBW 1, 50-51. Zur Metaphysik von Leibniz siehe z.B. Kirjavainen 2002, 238. Sparr 1986, 139-177 hebt im Anschluß an Carl Heinz Ratschow vor, daß die durch das kartesische Dilemma herausgeforderte akademische Theologie vieles von Leibniz zu lernen hat. Seine Auffassung, daß auch zur Philosophie eine eschatologische Begrenzung gehört, macht Theologie und Philosophie auf neue Weise komplementär, was der christlichen Dogmatik eine Alternative zum Offenbarungspositivismus und auf der anderen Seite eine Alternative für die "spekulative Flucht zur Neuformulierung" Hegelischer Art darbietet. Zur Bedeutung der Monadologie von Leibniz siehe auch Bartels 1990, 886, Siukonen 1995, 24-25 und Horn 1997, V-VII.

⁵⁴ Vgl. V.ü.P.R., 303-304 zur "scheinbaren" Vielheit der Personen bei Hegel: "Die Subjektivität ... hat ... alle Unterschiede ... aufgegeben: Vor Gott sind alle Menschen gleich. In der Negation des unendlichen Schmerzes der Liebe liegt auch erst die Möglichkeit und Wurzel des wahrhaft allgemeinen Rechts, der Verwirklichung der Freiheit ... Diese Reinheit der Subjektivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerze vermittelt, ist nur durch diese Vermittlung, die ihre objektive Gestalt und Anschauung im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der anderen Seite hat diese Subjektivität zugleich diese Weise ihrer Realität an ihr selbst, daß sie eine Vielheit von Subjekten und Individuen ist. Da sie aber an sich allgemein, nicht ausschließend ist, so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein, und eben dieses, daß sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjekten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist."

⁵⁵ Zum unpersönlichen Geistesbegriff Hegels, in dem der Unterschied zwischen dem Individuum und der Allgemeinheit wie zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben wird V.ü.P.R. "III Die Idee im Element der Gemeinde: Das Reich des Geistes" 299: "Das erste war der Begriff dieses Standpunkts für das Bewußtsein; das zweite war das, was diesem Standpunkt gegeben ist, was für die Gemeinde vorhanden ist; das dritte ist der Übergang in die Gemeinde selbst...die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist." 300: "Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjekts ... In diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen, unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen, so daß es die einzige sinnliche Gegenwart ist, die Wert hat. Diese Einzelheit ist somit als schlechthin allgemein."

⁵⁶ DBW 1, 130, Anm. 68 Bonhoeffer bezeichnet es als typisch sowohl für Schleiermacher, Fichte, Hegel als auch für Kant, daß der konkrete Personbegriff bei ihnen eine zutiefst mangelhafte Fassung erhält. Das sei eine Konsequenz der idealistischen Philosophie. 133, Anm. 68: "Es scheint m. E. trotz neuerer Einwände zweifellos, daß Hegel den heiligen Geist mit dem Gemeingeist der Kirche schlechthin identifiziert. Im Mittelpunkt der gesamten christlichen Lehre von der Einheit des Geistes und der Gemeinde aber muß nach Hegel das Abendmahl stehen. In ihm erlangt das Bewußtsein der

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Hegelschen monistischen Begriffsrealismus durch die Betonung des real personalen Charakters der Sozialität.⁵⁷

Hegel unterstreicht zwar die Bedeutung der Gemeinschaft, aber, jedenfalls in der Sicht Bonhoeffers, auf Kosten des Individuums. Das zeitigt Konsequenzen auch für sein Verständnis von der Beziehung zwischen Denken und Sein oder Geist und Materie. Als im deutschen Idealismus das "Ding an sich", wie Kant es verstand, außer acht blieb, wurde seine transzendente Position radikalisiert und Denken und Sein als eine Einheit gesehen. Folglich versteht das Ich die Wirklichkeit als eine Synthese *a priori* und wird so zum Schöpfer seiner eigenen Welt. Bonhoeffer bemerkt den kurzen Weg vom absoluten Idealismus bei Hegel zum Materialismus. Im dialektischen Materialismus ist das Sein nicht mehr verstandenes, sondern absolutes Sein. Und im absoluten Sein vereinen sich nach der Philosophie Hegels Akt und Sein auf Kosten der Reinheit der Seinsbegriffe.⁵⁸

Bonhoeffer zufolge liegt der Ausgangspunkt der Geistesmetaphysik Hegels im Grunde genommen in folgender Maxime: "Die dem allem zugrunde liegende innerste Identität von Ich und Gott ist hier wie im ganzen Idealismus nur ein Ausdruck des Satzes: Gleiches wird nur durch Gleiches begriffen."⁵⁹ Der

Versöhnung mit Gott, die Einkehr und das Innewohnen des Geistes im Menschen seine deutlichste Darstellung und Wirklichkeit (a. a. O. S. 274)."

⁵⁷ Als besonders problematisch an Hegels Sicht der Kirche beurteilt Bonhoeffer sein mangelndes Sündenverständnis: "für den lutherischen Kirchenbegriff ist es entscheidend, daß die sanctorum communio eine Gemeinschaft der Sünder bleibt und stets gewesen ist" (DBW 1, 143). Nur in der Präsenz Christi besteht die Heiligkeit der Kirche, die zur täglichen Buße gerufen ist. Der an der Aufklärung orientierte, optimistische Gedanke Hegels interpretiert die Bedeutung der Sünde zu mechanisch und mißachtet den eschatologischen Aspekt des "schon jetzt–noch nicht", den Paulus und unter Berufung auf ihn auch Luther hier stets beachten. Der absolute Geist kann nicht geradlinig in den subjektiven Geist übergehen, und ebenso wenig kann er durch die totale Versöhnung das Anderssein aufheben und die Subjekte zum objektiven Geist vereinigen. Wenn angenommen wurde, die Kirche als Ganzheit sei heiliger als ein einzelner, so liege darin gerade die Konsequenz der Theorie Hegels vor, in der der objektive Geist und der Heilige Geist identifiziert werden. Dadurch geht die Einzigartigkeit des Individuums, die Kirche als Personengemeinschaft, und die Kontingenz der einzelnen Taten verloren (DBW 1, 143). Bonhoeffer will nicht die Selbstbewegung des Geistes beschreiben, sondern das schöpferische Wort Gottes als Ausgangspunkt sehen. Auf die Frage, ob auch sein Wortverständnis noch durch die Transzendentalphilosophie beeinflusst ist, wird zurück zu kommen sein. DBW 1, 143: "Die christliche Kirche ist Kirche des Wortes, d.h. des Glaubens. Wirkliche Heiligung ist nur ein Vorzeichen der letzten Dinge, hier wandeln wir noch im Glauben; d.h. hier sehen wir nur unsere Sünde und glauben an unsere Heiligkeit. Das 'Wort' ist die Klippe, an der der idealistische Geistmonismus scheitert; denn das Wort bedeutet, daß es noch Sünde gibt, daß der absolute Geist kämpfen muß um seine Herrschaft, daß die Kirche Sünderkirche bleibt. Diese Gedanken sind uns durch die moderne Lutherforschung wie durch die jüngste Wendung der Theologie nahegebracht worden. Sie sind nun einzubeziehen in das entworfene Bild der sanctorum communio."

⁵⁸ DBW 2, 33-36.

⁵⁹ DBW 2, 47. Vgl. z.B. V.ü.P.R. 45 zurück: "Der Geist ist nur für den Geist." Bonhoeffer versteht hier unter "Idealismus" die gesamte idealistische Tradition bis zu den Vorsokratikern. Vgl. DBW 2, 47, Anm. 30 des Herausgebers: "Erkenntnispsychologischer Grundsatz, der auf die vorsokratische Philosophie (z.B. Empedokles; vgl. H. Diels/W. Kranz (Hg.), Fragmente der Vorsokratiker I, B 109

unendliche Geist wird sich seiner bewußt durch einen endlichen Geist. Theologisch gesehen enthält diese monistische Position nach Bonhoeffer die Verkehrung der menschlichen Vernunft in sich selbst (*ratio in se ipsam incurva*), über die sich Luther bereits in seinem Römerbriefkommentar äußert.⁶⁰ In der dialektischen Hamartiologie Hegels gehört die Sünde unbedingt – nicht kontingent – zur Entwicklung des Prozesses. Das ist eine spekulative Deutung, welche die Bedeutung Christi außer acht läßt.⁶¹ Bonhoeffer betont, daß kein Mensch den Geist so vollkommen besitzt, daß er Gott von sich aus finden könnte.⁶²

Folglich kritisiert er am Offenbarungsverständnis Hegels, daß die Offenbarung darin aus der Vernunft abgeleitet werden kann. So wird Gott zum Gefangenen des Bewußtseins. Das Ich versteht sich in der Selbstreflexion, in der Religion und Offenbarung identifiziert werden. Es bleibt kein Raum für den Glauben und für das Wort, obwohl Gott nicht anders als durch das Wort verstanden werden kann (*Deus non potest apprehendi nisi per verbum*).⁶³ Dem idealistischen Ausgangspunkt zufolge wurde Gott Mensch, weil der Mensch schon in seinem Wesen göttlich ist. Nach Bonhoeffer verhält sich die Sache umgekehrt, Gott wurde Mensch, weil der Mensch Gott völlig ungleich ist.⁶⁴

Seine Stellungnahme impliziert, daß ihm jede natürliche Gotteserkenntnis als "Idealismus" gilt. Bonhoeffer braucht jedoch gedankliche Mittel, um seine theologischen Ideen auszudrücken. Er geht folglich von einer "christlichen Erkenntnistheorie" aus. Das bedeutet, er diskutiert mit der allgemeinen Philosophie, um Denkformen zu finden, die mit seinem Offenbarungsverständnis im Einklang stehen, und um so seine Inkarnationsvorstellung systematisch und nüchtern zum Ausdruck zu bringen. Deswegen sucht er auch bei Hegel

u.ö.) zurückgeht und von Aristoteles als *he gnosis tou homoioi too homoioo* ('die Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche') auf den Begriff gebracht wurde (Metaphysik 1000 b 5)."

⁶⁰ DBW 2, 33-35 und 34, Anm. 11: "Röm. Komm. II. 136, 28. ed. Ficker." Vgl. die Analyse von Kopperi 1997, 179, in der er die Kritik Luthers an der pervertierten menschlichen Liebe untersucht, deretwegen die Philosophie unbedingt als pervertierte menschliche Weisheit, bzw. als eine Art theologischer Spekulation beurteilt wird.

⁶¹ DBW 2, 155.

⁶² DBW 2, 35.

⁶³ Das Zitat Bonhoeffers aus den Bekenntnisschriften DBW 2, 47, Anm. 29 des Herausgebers: ApolCA IV, 67.

⁶⁴ DBW 2, 47: "Die dem allem zugrunde liegende innerste Identität von Ich und Gott ist hier wie im ganzen Idealismus nur ein Ausdruck des Satzes: Gleiches wird nur durch Gleiches begriffen. Soll Gott zum Menschen kommen, so muß dieser im Wesen schon Gott von Art sein. Soll die Theologie das Verhältnis von Gott und Mensch fassen, so kann sie es nur, indem sie eine tiefste Gleichheit beider voraussetzt und gerade hier die Einheit zwischen Gott und Mensch findet. Man gleicht eben doch dem Gott, den man begreift. Gerade in solcher Zuspitzung wird die theologische Unerträglichkeit solcher Sätze deutlich. Nicht weil der Mensch Gott von Art ist, kommt Gott zu ihm – im Gegenteil, er brauchte dann nicht mehr zu kommen –, vielmehr gerade weil er Gott völlig ungleich ist und ihn von sich aus nie begreift, darum gibt sich ihm Gott zu begreifen, und dann freilich – aber eben erst dann – kann er ihn begreifen. Dieser Gedanke muß in christlicher Erkenntnistheorie Raum finden." Vgl. Ruokanen, 1987, 47.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

philosophische Mittel, die seinem Offenbarungsverständnis dienlich zu sein versprechen. Bonhoeffer also versucht trotz kritischer Grundeinstellung, Elemente der Philosophie des aus der lutherischen Tradition stammenden Hegel theologisch fruchtbar zu machen.⁶⁵

Bonhoeffer lehnt jedoch den Hegelschen Gedanken ab, daß die Inkarnation eine Notwendigkeit darstellt und betont die theologische Bedeutung der Kontingenz. In seiner Vorlesung *The Christian Idea of God* (1930/31) analysiert er gerade den Unterschied seines Personbegriffes zu dem Hegels, für den in der Persönlichkeit eine subjektive Realisierung des objektiven oder absoluten Geistes vorliegt. Folglich ist jede Person durch denselben Geist konstituiert; damit ist sie letztendlich unpersönliche Vernunft. Eine echte Person aber kann nicht durch Begriffe definiert werden. Bonhoeffer betont also, daß jede Person eine Ganzheit ist: sie darf nicht nur kognitiv verstanden werden, weil eine gedachte Grenze in der Philosophie als autonomer Disziplin nicht mehr als reale Grenze verstanden werden kann. Die Realität des persönlichen Gottes bildet die Voraussetzung für jede Theologie.⁶⁶ Darauf wird noch zurück zu kommen sein.

Aus seinem Ausgangspunkt, der den persönlichen Charakter der Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi betont, zieht Bonhoeffer die Schlußfolgerung, daß sich Offenbarung stets in der Kontingenz der Geschichte ereignet. Das idealistische System Hegels kann diesen Tatbestand nicht zum Ausdruck bringen, weil eine idealistische Offenbarung "offen" ist, die christliche Offenbarung dagegen verborgen unter dem Kreuz geschieht.⁶⁷ Die idealistische Philosophie nimmt laut Bonhoeffer die Kategorie der Geschichte nicht ernst. Die Offenbarung, welche die ontologische Kluft zwischen Gott und Mensch überbrücken kann, geschieht nicht im Rahmen eines deduzierbaren Systems, im Gegenteil sie verweist jede menschliche Erkenntnis in ihre Schranken. Bonhoeffer zufolge sollte die Geschichte also "ontologisch" gedeutet werden.

⁶⁵ Im heißen Sommer 1933 hat er parallel zu seiner Christologie-Vorlesung sogar ein Seminar über Hegel gehalten. Als Schüler war auch ein ungarischer Pfarrer namens Ferenc Lehel dabei, der berichtet, daß Bonhoeffer im philosophischen Material einen theologischen Blickwinkel gesucht hat. Darum habe er Hegel eklektisch behandelt (Lehel, 1983, 11-12). Ilse Tödt hat im Jahr 1988 insbesondere auf der Basis der Notizen Lehels eine kritische Version der Einleitungen Bonhoeffers zum Thema vorgelegt. Lehel zieht die Schlußfolgerung, daß Bonhoeffer die typischen Hegelschen Züge ablehnt, wie den Systemgedanken, die Identifizierung von Vernunft und Offenbarung, die Notwendigkeit der Schöpfung und der Menschwerdung, die immanente Trinitätslehre und die Identitätsphilosophie. Bonhoeffer konstatiert z.B.: "Das Wort sagt, daß du nicht identisch mit Gott bist". Zum System Hegels aber gehören viele theologisch beachtenswerte Elemente, wie die Bedeutung der Gemeinde. Jörg Rades hatte eine Dissertation über die Beziehung von Bonhoeffer zu Hegel geplant, aber nach einer Krankheit den Plan aufgegeben. Marsh 1994, 108 berichtet darüber: "As Jörg Rades wrote in his unfinished manuscript on Bonhoeffer and Hegel, 'Action is where we find freedom. What sets us free is the stepping out of ourselves... to grasp reality which is only in Christ.' I have tried to follow Bonhoeffer's reading of Hegel toward this end. It would seem, then, that Bonhoeffer does distinguish his christological description of community from Hegel's understanding."

⁶⁶ DBW 10, 427.

⁶⁷ DBW 10, 428.

Das bedeutet, er möchte die Gegenwart Gottes in Wort und Sakrament als Voraussetzung des Glaubens betonen. Ohne Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes kann sich der Mensch nicht für oder gegen Gott entscheiden. Der Glaube sei ja keine partielle Entscheidung, sondern solle das gesamte Menschsein betreffen.⁶⁸

Der Argumentation Bonhoeffers ist also zu entnehmen, daß er die Einheit von Denken und Sein im Idealismus für monistisch hält, weil sie den kontingenten Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit mißachtet.⁶⁹ Die theologische Kritik an diesem "doketistischen" Wirklichkeitsverständnis Hegels tritt am offensichtlichsten in der Christologie-Vorlesung (1933) zutage, in der er kritisch hervorhebt, daß diese Denktradition der Inkarnation eine logische Notwendigkeit zuerkennt.⁷⁰

In der Logik Hegels ist die Inkarnation notwendig, auch wenn er auf der anderen Seite betont, daß die Notwendigkeit und die freie Wirksamkeit Gottes als Subjekt zusammen gehören. These und Antithese bilden auch hier eine Synthese. Jedenfalls interpretiert er die Geschichte apriorisch als dialektischen Prozeß der Selbstrealisierung des absoluten Geistes und will dadurch "die Vernunft mit der Religion versöhnen".⁷¹

Eine gemeinsame Voraussetzung beider Denker, Bonhoeffer und Hegel, liegt jedoch in der Metaphysikkritik Kants und in der sich daraus entwickelnden transzendentalphilosophische Orientierung. Beide wollen das Sein Gottes im Zusammenhang des Wirklichkeitsbegriffes verstehen – Hegel als Philosoph und Bonhoeffer als Theologe. Den Monismus Hegels versucht Bonhoeffer durch die Betonung des real-geschichtlichen Charakters des Individuums, der Realität der Offenbarung in einer geschichtlichen Person, des persönlichen Gottesbegriffes und damit der Kontingenz der Offenbarung und der Sünde zu vermeiden. In dieser Weltzeit ist der begnadigte Sünder immer *simul iustus et peccator*. Darum

⁶⁸ DBW 10, 429-430. Zu den Voraussetzungen der Geschichtsauffassung Bonhoeffers siehe auch unten 4.5.

⁶⁹ Vgl. Määttänen 1995, 14 zum Widerspruch zwischen der Spekulation Hegels und der Wirklichkeit. Siehe auch Ruokanen 1987, 47 und Hille, 1993, 866.

⁶⁹ Ruokanen 1987, 47.

⁷⁰ DBW, 12, 321-322: "Seine genialste Ausführung hat der Doketismus dort gefunden, wo der Gedanke von der Idee und Erscheinung zur Vollendung gebracht wurde, bei Hegel. Hier ist die Erscheinung notwendige Gestalt der Idee. Für Hegel ist die Menschwerdung nicht Schein, sondern wesentliche Erscheinung, notwendige Erscheinung Gottes in der Geschichte. Gott erscheint notwendig. Das gehört zu seinem Wesen. Nur als der Geschichtliche ist Gott Gott. Gerade diese Notwendigkeit der Inkarnation der Menschwerdung ist das Gefährliche. Sie macht das zu einem Prinzip, was nicht notwendig sein kann und darf. Daß Gott Mensch wird, bedeutet ja doch das prinzipiell Unfaßbare, sonst ist es nicht der wirkliche Mensch, sondern eine Idee des Menschen. Die Menschwerdung Gottes ist keine Notwendigkeit, die aus Gott folgt. Eine solche These verfehlt wieder den ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Die Menschwerdung Gottes ist das Unmögliche, die Unbegreiflichkeit, das nicht deduzierbare Kommen in die Geschichte. Man kann nicht Gott und Mensch [als] notwendig aufeinander[be]ziehen."

⁷¹ V.ü.P.R., 343: "...der Zweck dieser Vorlesungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden."

wählt er als Ausgangspunkt nicht den Gottesbegriff, sondern das Wort Gottes. Er versucht so, jedem systemimmanenten logischen Zwangsmechanismus zu entgehen und der Eigenart des christlichen Glaubens eher gerecht zu werden. Die Kennzeichnung "hegelianisch" wäre dadurch gewiß eine zu einseitige Charakterisierung der Theologie Bonhoeffers.

Hegel kann Akt und Sein auf spekulative Weise nicht so vereinen, daß daraus ein reales Ganzes entsteht: "Das Auge sieht sich nicht selbst".⁷² Wenn das Problematische im Transzendentalismus die Nichtgegenständlichkeit Gottes war, so sieht Bonhoeffer das Problem des Idealismus in der unechten Gegenständlichkeit. In beiden Modellen geht es um den Versuch, eine neue Metaphysik vom Subjekt aus zu bilden, obwohl der Mensch die Ganzheit von sich aus nicht sehen kann. Der Vorteil des echten Transzendentalismus besteht jedoch darin, daß er den Unterschied zwischen ich und Schöpfer so weit faßt, wie es der Philosophie überhaupt möglich zu sein scheint.⁷³

Das Gemeinsame des transzendentalen und des idealistischen Versuchs bei der Lösung des Problems von Akt und Sein liegt darin, daß beide "die Substanz zum Subjekt" erheben, wie Bonhoeffer im Anschluß an die Philosophiegeschichte des Neukantianers *Wilhelm Windelband* (1848-1915) feststellt. Das Subjekt wird also an sich seiend wegen des Ausgangspunktes im apriorisch bestimmten Erkenntnisvermögen, das dieses Subjekt kennzeichnet.⁷⁴ Folglich sieht Bonhoeffer, daß Kant, der Neukantianismus und der deutsche Idealismus, jede Richtung auf ihre eigene Weise, ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis zum Ziel haben, obwohl sie jetzt nicht mehr vom Objekt, wie das klassische Denken, sondern vom Subjekt ausgehen. Sowohl die "Transzendenzgerichtetheit" des Kantischen als auch die "Transzendenzfülle" des idealistischen Denkens brauchen Seinsbegriffe, um den Realismus zu wahren. Das richtet sich jedoch gegen ihre ursprüngliche Intention.⁷⁵

Bonhoeffer zufolge wirkt sich derselbe Ausgangspunkt auch auf die Theologie aus, wenn sie eine solche "transzendentalistisch-idealistische"

⁷² DBW 2, 40. Bonhoeffer zitiert Ex. 3,14 offenbar absichtlich ungenau, um den statischen Charakter des Idealismus zu betonen: "In der Erkenntnis dieser Sachlage kann nun das idealistische Vernunft-Ich sich als letztes Seiendes – 'Ich bin, der ich bin' [Vgl. in der Luther-Bibel (1984): Ich werde sein, der ich sein werde] (ontologisch sinnvoll nur für den Gottesbegriff) – ausgeben, sich zum Schöpfer seiner selbst machen."

⁷³ DBW 2, 37: "Der Transzendentalismus hebt sich hiervon dadurch ab, daß er das Ich nicht zum Schöpfer macht, sondern es nur als etwas, auf das die Welt bezogen gedacht werden muß, denkt. Damit ist allerdings die entscheidende Schöpfungsgrenze prinzipiell, d.h. soweit das in der Philosophie überhaupt möglich ist, gewahrt."

⁷⁴ DBW 2, 41, Anm. 17 zu Windelbands Buch: *Geschichte der neueren Philosophie*, 337. Hegenbart 1994, 261 zufolge machte Windelband einen Unterschied zwischen "nomotetischen" Gesetzen der Naturwissenschaften und "ideographischen", das Einzelne, Ideelle suchenden Methoden der Geisteswissenschaften. Zur Philosophie der Geisteswissenschaften siehe Bodammer 1987. Vgl. auch Ruokanen, 1987, 49 und Sivenius 1998, 348-349.

⁷⁵ DBW 2, 42.

Erkenntnistheorie zum Ausgangspunkt nimmt, wo die Wirklichkeit rationalistisch als Synthese *a priori* verstanden wird und kein Raum für eine bewußtseinstranszendente Realität bleibt, weil Formales und Materiales eine Einheit bilden.⁷⁶ Für Bonhoeffer bildet der Gedanke, nach dem Gott in der Selbstreflexion des neugeborenen Ichs gefunden wird, eine Analogie zu dieser idealistischen Erkenntnistheorie. Gott sei dabei ein Gott des Bewußtseins. Er werde zum "funktionalen Korrelat" eines mentalen Geschehens objektiviert.⁷⁷ Die Schwäche der idealistischen Erkenntnistheorie liege also darin, daß sie keinen Raum für eine bewußtseinsunabhängige Offenbarung Gottes läßt. Bonhoeffer betont, daß er gerade die Realität der Offenbarung zeigen will, nicht primär die Realität der Außenwelt, was für ihn eine psychologische Sache ist, die auch der Idealismus anerkennt.⁷⁸

Nach den weltanschaulichen Erschütterungen im Fahrwasser des Ersten Weltkrieges begann die Suche nach einer neuen realistischen Erkenntnistheorie.⁷⁹ Es gilt daher jetzt, ins Auge zu fassen, wie Bonhoeffer sich damit auseinandergesetzt hat.

3.2. Ontologischer Ansatz

3.2.1. "Echte Ontologie" als seinshafte Denken

Das ontologische Interesse Bonhoeffers ist also durch die theologische Frage nach der "Gegenständlichkeit" des Gottesbegriffes und der entsprechenden Erkenntnistheorie motiviert.⁸⁰ Der Akt der Offenbarung sei kontingent, er ereigne

⁷⁶ DBW 12, 214-215; DBW 2, 43.

⁷⁷ DBW 2, 45.

⁷⁸ DBW 2, 48, Anm. 26.

⁷⁹ Zeidner 1995, 23.

⁸⁰ DBW 2, 22: "Es geht um echte theologische Begriffsbildung, um Entscheidung in der Alternative, vor die eine transzendentalphilosophische und eine ontologische Auslegung theologischer Begriffe stellt; es geht um die 'Gegenständlichkeit' des Gottesbegriffes und einen adäquaten Erkenntnisbegriff, um die Verhältnisbestimmung von 'Sein Gottes' und dem dies erfassenden geistigen Akt, d.h. es soll theologisch interpretiert werden, was 'Sein Gottes in der Offenbarung' bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung 'gegeben' sei oder ob es für ihn ein 'Sein' in der Offenbarung gäbe. Wie gestaltet sich der Offenbarungsbegriff, wenn er aktmäßig, und wie, wenn er seinsmäßig ausgelegt wird?" Vgl. auch DBW 11, 211-212: "Jeder darf in der Gemeinde dem andern die Sünden vergeben. Das hat Gott selbst zugesagt, daß ich Gott dem andern zusprechen kann; davon lebt die Gemeinde in freigeschenkter Kontinuität, die der gegenwärtige Christus selbst ist. Aber nie in direkter Gegenständlichkeit, sondern nur im Glauben. [Diesem] Kirchenbegriff [zufolge ist Kirche] nicht nur die das Wort hörende Gemeinschaft der Sünder und Begnadigten, sondern sie ist der gegenwärtige Christus selbst ... Wichtigste Wendung in der Christologie: ratloses Schwanken zwischen alten Substanz- und neuen Dynamisbegriffen. Beide [sind] nicht zureichend ... Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Wir erkennen die Verschiedenheit des Gegenstandes [an]. Ist die

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

sich aber nicht nur einmal, sondern immer wieder erneut. Gleichzeitig aber solle das Sein der Offenbarung wegen ihrer Realität als dauerndes Sein in Kontinuität gedacht werden. Die Erkenntnis der Offenbarung zerbreche sonst in einer Diskontinuität der Akte. Also, Bonhoeffer versucht, sowohl die Kontingenz als auch die Kontinuität der Offenbarung auszudrücken, um sowohl jeden Aktualismus als auch jedes statische Seinsdenken zu vermeiden.

Bonhoeffer definiert seinen Begriff "echte Ontologie" als idealismuskritischen Ansatz, um "die Vorordnung des Seins gegenüber dem Bewußtsein zu erweisen und dieses Sein aufzudecken". Den Schüler aus der Marburger Schule der Neukantianer *Hermann Cohen* (1869-1947) und *Paul Natorp* (1854-1924),⁸¹ *Nicolai Hartmann* (1882-1950), zitierend hält er fest, die Ontologie wolle zum Ausdruck bringen, daß es "ein reales Seiendes außerhalb des Bewußtseins, außerhalb der logischen Sphäre und der Grenzen der ratio" gibt.⁸² Bonhoeffer zitiert auch den folgenden Satz aus der hypothetischen

Theologie in das System der Wissenschaft einzuordnen und [wenn ja,] wo? Als positive Wissenschaft der Philosophie subordiniert oder soll sie wieder erste Wissenschaft werden?"

⁸¹ Die sogenannte Marburger Schule vertritt innerhalb des Neukantianismus vor allem die erkenntnistheoretische Richtung, sie repräsentiert eine idealistische Wissenschaftslogik (Hegebart 1994, 17). Der Neukantianismus zeigt sich nicht nur antimetaphysisch, sondern auch antipsychologisch orientiert: die psychologischen Voraussetzungen des Kantischen Systems füllt das a priori aber nicht wie bei Hegel spekulativ, sondern der Neukantianismus wendet sich dem umfassenderen Bereich des "allgemeinen Bewußtsein" zu, das er mit dem allgemeinen "Kulturbewußtsein" identifiziert. Die Wissenschaft ist dann "reine Erkenntnis", und die Transzendentalphilosophie eine Theorie der Wissenschaft und Kultur. Die transzendente Deduktion Kants weicht einem werttheoretischen Objektivismus (Zeidler 1995, 71). Zur Bedeutung der "transzendentalen Methode" Natorps und Cohens für die Theologie siehe Martikainen, 1984, Anm. 6. Der erste Weltkrieg zerstörte zwar den Wilhelminischen Entwicklungsglauben und auch die neukantianische "Kulturgerechtigkeit", aber deren Wertobjektivismus überlebte (Zeidler 1995, 18-19, 31).

Bonhoeffer setzt sich mit den Arbeiten der Neukantianer Hermann Cohen (1869-1947) und Paul Natorp (1854-1924) auseinander. Ihm zufolge bewegt sich die neukantische Philosophie auf dem Weg des vom Monismus Spinozas beeinflussten Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), wenn sie das "Ding an sich" ablehnt und dabei trotzdem objektive Seinsurteile, anstatt relationaler Urteile fällte. Zur Auseinandersetzung Bonhoeffers mit Fichte siehe Boomgaarden 1999, 123-202 und zur Philosophie Fichtes Sivenius 1998, 336. DBW 2, 40-41: "Der Neukantianismus hat versucht, den transzendentalen Ansatz neu durchzuführen, um das Problem von Denken und Sein zu lösen. Aber schon, indem er mit dem Ding an sich aufräumt, spricht er an Stelle des Beziehungsurteils ein Seinsurteil aus und betritt, indem er das Denken zur Grundlage des Seins macht, die Bahn Fichtes."

⁸² DBW 2, 53. Hartmann sieht bekanntlich einen Unterschied zwischen "Metaphysik" und "Ontologie" und erforscht in seiner "neuen kritischen Ontologie" nicht das Seiende als Seiendes, sondern richtet sein Denken nachmetaphysisch auf "lokale Ontologien". Er geht davon aus, daß die "Metaphysik" unlösbare Probleme oder das Jenseits der Erkenntnis untersucht, aber die Ontologie klare Ergebnisse erreichen kann. Er begrenzt sich in seiner "objekt-intentionalen" Methode auf die phänomenologische Analyse der kategorialen Beziehungen und schließt das transzendente Sein aus. Dadurch ist seine "Ontologie" keine Ontologie im klassischen Sinne, sondern die phänomenologische Analyse einer "hypothetischen Ontologie". Hartmann erweist sich als Nachfolger Kants in dem Sinne, daß er eine Erkenntnismetaphysik entwirft, dabei aber jede spekulative Metaphysik vermeiden will. Zu Hartmann siehe Hirschberger 1980, 606-615 und Morgenstern 1992, 44-45. Zur "Wesensschau" bei Edmund Husserl vgl. Copleston 1963 VII, 432-437.

Ontologie Hartmanns: "die Objekterkenntnis hat Beziehung zu diesem Seienden..., aber sie deckt sich mit dem Seienden nicht".⁸³ Er aber ersetzt den Begriff des "Seienden" durch den Begriff des "Seins", weil er sich nicht primär für die Realität der Außenwelt interessiert, sondern für die Realität der Offenbarung.⁸⁴

Hartmann hatte dagegen die Transzendenz aus seiner Perspektive ausgeschlossen. Wie dieser in der Philosophie, versucht Bonhoeffer in der Theologie, auf der Basis des neuzeitlichen Vernunftbegriffes als "kritischer Realist" zu denken, der die Erkenntnis nicht aus dem Zusammenhang der Lebensphänomene "isoliert". Er scheint also mit Hartmann die Voraussetzung der Kritik der klassischen Metaphysik zu teilen, in der die Erkenntnislehre die Ontologie von vornherein begrenzt, während im klassischen Modell der Ontologie der primäre Status zukommt und die Erkenntnislehre der Ontologie zu entsprechen hat.

Die für die von den Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts ausgehende moderne Philosophie typische Verknüpfung von Sein und Bewußtsein wird offenbar in Bonhoeffers Analyse, der zufolge schon der Begriff "Ontologie" das eigentliche Problem bezeichnet. Wenn nämlich der Anspruch des "Denkens" (*Logos*) und der Anspruch des "Seins" (*on*) sich begegnen, begegnen sich zwei Machtkomponenten. Die Ontologie sollte aber im neuzeitlichen Kontext als Wissenschaft verstanden werden. Vor diesem Dilemma stehend sieht er keine andere Alternative, als entweder den Denk- oder den Seinsanspruch aufzugeben, oder einer der Ansprüche muß sich auf den anderen zubewegen. Das ist jedoch nur in der Bewegung eines irgendwie seinsartig verstandenen Denkens möglich, wie beispielsweise in der Existenzphilosophie *Martin Heideggers*, und zwar im Unterschied zu *Edmund Husserl* und *Max Scheler*.⁸⁵

Bonhoeffer hält es also für fragwürdig, den Anspruch der Vernunft aufzugeben und versucht folglich, die kritische Spannung zwischen Denken und Sein auszuhalten. Die Spontaneität des Denkens ist nicht ausreichend, weil die Dimension der Rezeptivität erhalten werden muß, wenn das Sein dem Denken voraus liegt. Diese Gegenüberstellung ist aber nicht logisch, sondern nur historisch durch die Kritik Kants bedingt.⁸⁶ Bonhoeffer benutzt denn auch den

⁸³ DBW 2, 53. Anm. 38: Bonhoeffer zitiert die Untersuchung Grundlagen einer Metaphysik der Erkenntnis 1925, 180 von Hartmann. Zu Hartmann, "dem letzten großen Systematiker der Philosophie" siehe z.B. Stallmach 1987 und Morgenstern 1992.

⁸⁴ DBW 2, 53.

⁸⁵ DBW 2, 53-54. 54: "Die erste [Transzendentalphilosophie] denkt das Denken 'in bezug auf' Transzendenz, der Idealismus nimmt transzendentes Sein ins Denken hinein, die Ontologie endlich läßt das Sein in völliger Freiheit vom Denken, ordnet es dem Denken vor. Echte Ontologie muß darum kritische Wissenschaft bleiben, die das Sein selbst nicht zur Gegebenheit bringt – denn Sein, das ja auch Dasein, Denksein ist, transzendiert das Gegebene, Seiende –, vielmehr nur im Logos, im Sichselbstverstehen, sich als immer schon daseiend denkt, die sich über dieses 'immer schon Dasein' Gedanken macht und sich dieser Korrelation bewußt ist; es muß je und je das Denken im Sein 'aufgehoben' werden."

⁸⁶ Vgl. dazu Pannenberg 1961.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Begriff des "Denkens" undifferenziert in der Bedeutung von "Vernunft" (*ratio*) und übersieht die klassische Ansicht, nach der der *Intellekt* die Ziele für die *ratio* setzt, ohne daß die Seinsphilosophie dadurch einfach "unkritisch" wird. Er behauptet nämlich, wenn das Sein dem Denken vorgeordnet sei, werde aus dem Denken Sehen, reine Intuition; dann sei der Weg zur *systematischen Metaphysik*, in der das Sein selbst im Sinne Platons anschaulich werde, nicht mehr weit. Dadurch verliere aber die Ontologie ihre "Echtheit".⁸⁷

Bonhoeffer betrachtet kurz skizziert auch die Repräsentanten des ontologischen Ansatzes auf der einen Seite, und zwar vom Phänomenologen Husserl über Scheler bis Heidegger und auf der anderen Seite den Neuthomisten *Erich Przywara*. Wir begrenzen die eingehendere Analyse auf die wichtigsten Gesprächspartner Bonhoeffers in AS: auf Heidegger und auf Przywara. Davor betrachten wir Bonhoeffers kritische Würdigung von Husserl und Scheler.

3.2.2. Das Problem der Existenz bei den Phänomenologen und die existenzorientierte Fundamentalontologie Martin Heideggers

In der Auffassung *Edmund Husserls* (1859-1938), die Phänomenologie sei eine Wissenschaft der Phänomene des "reinen Bewußtseins", liegt Bonhoeffer zufolge der Grundfehler seines Denkens.⁸⁸ Denn er läßt die Frage nach der Existenz von Beginn an außer acht, so daß eine Kluft zwischen Sein (*essentia*) und Realität (*existentia*) entsteht. Jeder Akt des Bewußtseins intendiert ein Objekt, aber ob dieses "Intentionalobjekt" auch ein Realobjekt ist, bleibt für ihn eine irrelevante Frage.⁸⁹ Das im "direkten Schauen" "Gegebene" vermittelt noch nichts Empirisches, sondern wird zu einer Methode des "Einklammers" oder zur "phänomenologischen und eidetischen Reduktion" des Empirisch-Tatsächlichen vor dem "Eidos", vor der Wesensschau. Durch diese Operation wird das Ergebnis erreicht, das "Gegebene" vortheoretisch zu betrachten.⁹⁰

⁸⁷ DBW 2, 54. Zum klassischen Modell siehe Martikainen, 1997, 61 und zur Differenz zwischen "Intellekt" und "ratio" Martikainen 1999, 12. Bonhoeffer hält z.B. den Okkasionalisten Nicolas Malebranche (1638-1715) für einen modernen Repräsentanten dieser systematischen Metaphysik. Siukonen 1995, 11 zufolge ist das Hauptwerk des ultrakartesianischen – "Der Mensch kann wissen, daß er existiert, aber er kann nicht wissen, was er ist" – Malebranches *Recherche de la vérité*. Er stand 25 Jahre im Briefwechsel mit Leibniz.

⁸⁸ Der Gründer der phänomenologischen Schule Edmund Husserl war der Auffassung, er könne der Philosophie eine neue Begründung geben, die tiefer als die Psychologie reicht. Um zu diesem Ziel zu gelangen, wollte er von einem Bewußtsein ausgehen, das von allen empirischen Einflüssen gereinigt ist, und dessen Inhalte aus einer unmittelbaren intuitiven Wesensschau kommen (Hegenbart 1994, 111). Hirschberger 1980, 598 zufolge bleibt Husserl darin bei der transzendentallogischen Ontologie Kants stehen. In den *Prolegomena zur reinen Logik* (1900) versucht er, die Objektivität der logischen Formen gegen jeden falschen Subjektivismus zu verteidigen. Für ihn bildet die formale Ontologie eine fundamentale Wissenschaft, zu der auch die apriorisch-materialen "Lokalontologien" gehören. In seiner Spätphilosophie entwickelt er sich dann zum transzendentalen Idealisten (Wolf 1984, 1194).

⁸⁹ DBW 2, 56.

⁹⁰ DBW 2, 56-57. Vgl. Määttänen, 1995 zur Methode des Einklammers in der Phänomenologie.

Bonhoeffer bemerkt bei Husserl in diesem Zusammenhang einen Widerspruch. Auf der einen Seite wird im Begriff der Wesensschau offenbar, daß es gegenüber dem sehenden Subjekt ein unabhängiges, in sich ruhendes Sein gibt. Dieser Gedankengang entspricht einem transzendentalen Realismus. Im Widerspruch dazu steht dann die Behauptung, daß das Bewußtsein alles Seiende konstituiert, was die Immanenz alles Seins im Bewußtsein bedeutet. Bewußtseinstranszendent ist nur eine formalontologische Regel.⁹¹ Bonhoeffer bemerkt also, daß Husserl am Ende, im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Intention, dem Idealismus verfallen ist.⁹² "Sein als *existentia* ist aufgelöst in *essentia* und damit der Schritt zum Idealismus besiegelt." Die Existenzialität des Menschen kommt nicht nur nicht klar zum Ausdruck, sondern sie bleibt als Problem überhaupt unbeachtet.⁹³ Das Ziel Bonhoeffers dagegen ist, das Miteinandersein von Existentialität und Sozialität zum Ausdruck zu bringen.

Die Wesensschau Husserls wird bei *Max Scheler* (1874-1928)⁹⁴ zur Werteschau und darüber hinaus zur "materialen Wertethik", die er auf fruchtbare Weise dem Formalismus und der Gesetzesethik Kants entgegenstellt.⁹⁵ Bonhoeffer erkennt, daß Scheler den Gebrauch der phänomenologischen Methode erweitert: was für Husserl als reine Logik galt, wurde jetzt zur "Totalität des Lebens. Scheler bemerkt den idealistischen Charakter der Husserlschen Phänomenologie, er übernimmt von ihm dann auch nur den echt phänomenologischen Ansatz und reinigt ihn von Idealismus, um die Methode auch in der Ethik und in der Religionsphilosophie verwenden zu können."⁹⁶

Bonhoeffer zufolge setzt Scheler an die Stelle des formalen Apriori von Kant ein *materiales A priori* oder das Sein bewußtseinsunabhängiger Werte. Das sei eine Konsequenz des phänomenologischen Ansatzes, in dem das Empirisch-Tatsächliche auf den *eidōs*, auf das Schauen reduziert wird. Dabei werde jedoch ein bewußtseinstranszendentes Sein vorausgesetzt, jedoch ohne Begründung. Immerhin urteilt Bonhoeffer positiv darüber, daß Scheler dem Sein Priorität zuerkennt und Gott eine bewußtseinstraszendente Stellung einräumt.⁹⁷ In SC hat er sich von Schelers Personalismus anregen lassen und den Begriff der

⁹¹ DBW 2, 57-58.

⁹² Vgl. Hirschberger 1980, 598 und Yrjönsuuri 1998, 418 zur primären Stellung des Bewußtseins und zur sekundären Stellung der bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit bei Husserl, der die Gegenüberstellung von Idealismus und Realismus zu überwinden versuchte.

⁹³ DBW 2, 58. Vgl. Yrjönsuuri 1998, 415 zur Kritik am Intellektualismus Husserls, der die Leiblichkeit des Menschen zu unterschätzen scheint.

⁹⁴ Max Scheler folgte der phänomenologischen Methode und entwickelte seine Philosophie von einer katholisch geprägten christlich-theistischen zur evolutionspantheistischen und gelegentlich auch zu einer atheistischen Position. Sein Ansatz verbindet auf eigentümliche Weise Intuitionismus und Ontologie. In loser Anlehnung an W. Dilthey (1833-1911) wollte er mit seiner Phänomenologie die Wirklichkeit der vorwissenschaftlichen Welt konkreter Subjekte ernstnehmen (Hirschberger 1980, 599-601; Pfeleiderer 1992, 198; Hegenbart, 1994, 210-211).

⁹⁵ Hirschberger 1980, 599-601; Pfeleiderer 1992, 198; Hegenbart, 1994, 210-211.

⁹⁶ DBW 2, 58.

⁹⁷ DBW 2, 59.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

„Kollektivperson“ entwickelt, und zwar aufgrund des Begriffes „Gesamtperson“ und der Unterscheidung von „Struktur und Intention“, die er bei Scheler vorfand, und für seine eigene Argumentation modifiziert, obwohl er bemerkt, daß auch der Personalismus Schelers die personalsozialen Grundbeziehungen nicht sachgemäß ausdrückt. Im Anschluß an die Kritik des Neuhegelianers *Theodor Litt* (1880-1962) hebt er hervor, daß bei Scheler das „Du-Erlebnis“ in die Gefahr gerät, sich vor das Selbstbewußtsein zu drängen.⁹⁸

Den Grundfehler Schelers sieht Bonhoeffer in der Dimension des Existenten. Er setzt das bewußtseinstranszendente Sein (*essentia*) als unaufgebbaren Ausgangspunkt, aber nicht die *existentia*, die er auch später nicht mehr adäquat einbeziehen kann. Die andere Schwierigkeit liegt in der Anschauung, daß das Ich in der „Werterfahrung“ die ganze Welt, die Lebenstotalität, das Gute und die Gottheit in sich aufnehmen kann. Damit sind Gott, die Welt und das Sein des Ich vom Selbst des Ich als solchem aus erreichbar. Husserl gab der Transzendenz Gottes noch Raum, ohne zu weitgehende Fragen zu erörtern, aber Scheler ergreift – so Bonhoeffer – Gott selbst: die Ganzheit ist ichumschlossen, und in dieser Ganzheit ist auch Gott einbezogen.⁹⁹

Bonhoeffer sieht also ein verhängnisvolles Problem der phänomenologischen Schule seit Husserl in der Beziehung zwischen *essentia* und *existentia*. Erst wenn die „Realität“ eine neue ontologische Basis bekomme, sei die Lösung des Problems von Akt und Sein zu erwarten. Einen Schritt in diese Richtung erkannte er in der Existenzialontologie des Husserlschülers *Martin Heidegger* (1889-1976). In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (=SZ) aus dem Jahre 1927 versucht er, eine „Fundamentalontologie“ zu bilden, die auf die Grundfrage nach dem „Sinn von Sein“ antwortet.¹⁰⁰ Vor einer eingehenderen Analyse der Position Bonhoeffers, die er zur Philosophie Heideggers bezog, wenden wir uns kurz den Grundgedanken Heideggers zu, wie er sie in SZ darlegt.

⁹⁸ DBW 1, 29-30; 41, Anm. 3; 44, Anm. 7.

⁹⁹ DBW 2, 59-60. DBW 11, 362: „Scheler hat die *essentia* von der *existentia* gelöst. Er vermochte wohl die Kontinuität aber nicht die Existentialität des menschlichen Seins zu denken.“ In der selben Vorlesung (361) zieht Bonhoeffer, der selbst die Kritik Kants an den Gottesbeweisen beachten will, die Schlußfolgerung, daß Scheler den Menschen aus seine Möglichkeiten heraus versteht. Er erkennt dem Menschen die Möglichkeit zu, das Transzendente statisch zu schauen und es gegenständlich zu übernehmen. Es scheint so, daß sich die Kritik Bonhoeffers wenigstens teilweise als Konsequenz der Ablehnung jeder natürlichen Gottes- und Moralerkenntnis gibt, die aus der transzendentalphilosophischen Distinktion zwischen Person und Natur entsteht. Auf der anderen Seite hält auch der katholisch orientierte Philosoph Johannes Hirschberger den Gottesbegriff Schelers für analog zum idealistischen Gottesbegriff Hegels. Vgl. Hirschberger 1980, 605 zum Gottesbegriff Schelers: „Wieder steuert ja der Geist, wie einst bei Hegel die Idee, das Weltgeschehen zu einem idealen Ende. Diese Vollendung heißt nun Gott ... Das Göttliche in Gott 'west' zunächst nur im Grund der Allnatur, entfaltet sich aber immer stärker, bis es schließlich rein dargestellt ist und der Weltprozeß seine Vollendung gefunden hat.“

¹⁰⁰ Zum Einfluß großer Philosophen und Theologen auf Heidegger und zum Einfluß Heideggers auf die Theologie siehe Marias 1967, 425; Gethmann-Siefert 1985, 562-574; Ruokanen 1987, 107; Määttänen, 1995, 227 und Steiner 1997, 83.

Heidegger geht in SZ davon aus, daß die philosophischen Einsichten von Plato und Aristoteles, jedenfalls im Bereich der Seinsfrage, sich auch in allen "Übermalungen" bis zur "Logik" Hegels bewahrt haben. Auf der Basis des griechischen Modells sind jedoch bis heute Dogmen gebildet worden, welche die Frage nach dem Sinn von Sein trivialisieren. Das Sein als Selbstverständlichkeit bedeutet für Heidegger, daß wir immer schon in einer Art "Vorverständnis" des Seins leben. Das zwingt, die Frage nach dem Sinn von Sein zu verschärfen: nicht nur die Antwort, sondern auch die Frage ist unscharf. Als Ausgangspunkt gilt, daß das vorläufige Seinsverständnis die Frage nach dem Sinn von Sein bestimmt. Das Seiende soll nicht dadurch geklärt werden, daß es auf ein anderes Seiendes reduziert wird; diese Klärung gelingt nur in Beziehung auf sein eigenes Sein. Heidegger nimmt also eine "ontologische Differenz" zwischen Sein und Seiendem an. Es geht vor allem um das Sein des Seienden.¹⁰¹

Zum menschlichen Dasein gehört bei Heidegger die Fähigkeit, nach dem Sinn von Sein zu fragen, und zwar im Unterschied zu den anderen Seienden. Dabei handelt es sich nämlich gerade um das Sein selbst, um die *existentia*, auf die hin es immer schon in Beziehung steht. Die Frage nach der Existenz als Seiendem gehört zur "ontischen" Aufgabe, und die Frage nach der "ontologischen" Struktur hat die Klärung der Beziehung der Existenz auf ihr Sein zum Ziel. Die ontisch-ontologische Beziehung zwischen diesen beiden nennt Heidegger "Existenzialität". Die "existenziale Analytik" gilt dann als Analyse der Seinsform des existierenden Seienden. Aus dieser ontisch-ontologischen Sonderstellung folgt, daß eine "Fundamentalontologie", die als Basis der anderen Ontologien gilt, ihre Begründung in der existenzialen Analytik des Daseins erhält.¹⁰²

Heidegger behauptet, Kant habe dogmatisch die "vulgäre" Zeitauffassung *Descartes'* übernommen. Die Beziehung zwischen dem *Cogito*-Gedanken und der Zeitlichkeit und somit der ontologische Sinn der *Sum*-Dimension werde nicht aufgewiesen.¹⁰³ Heidegger zufolge versäumen sowohl der Idealismus als auch

¹⁰¹ SZ, 2-7. Zur ontologischen Differenz bei Heidegger siehe Vail 1972. Vgl. Hirschberger 1980, 641-644.

¹⁰² SZ, 8-13. Vgl. Marias 1967, 428 und Hirschberger 1980, 643.

¹⁰³ SZ, 23-24: "Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der Zeit zu interpretieren. Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt Kant bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position Descartes'. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was Kant letztlich verhindert, das Phänomen einer 'transzendentalen Zeitbestimmung' in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zuzufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende Zusammenhang zwischen der Zeit und dem 'Ich denke' in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem ... Mit dem 'cogito sum' beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem 'radikalen' Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der Seinsinn des 'sum' ... Descartes führt

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

der Realismus die existentielle Analyse des Daseins und damit einen phänomenologisch genügend durchdachten Ausgangspunkt. Das in-der-Welt-Sein ist ihm zufolge real, aber der idealistische Ausgangspunkt bringt den durch den Realismus verpaßten ontologischen Aspekt besser zum Ausdruck.¹⁰⁴

Heidegger bezeichnet seine Intention, die letzten Motive des Ontologiebegriffes aufzudenken und aus den geschichtlichen Ausgangspunkten für heute fruchtbar zu machen, als "Destruktion". Mit seiner formalphänomenologischen Methode will er die "Aufgabe der Ontologie" erfüllen: das Sein des Seienden aufzudecken und das Sein selbst zu explizieren. "Die Ontologie ist möglich nur als Phänomenologie." Er unterscheidet jedoch zwischen Phänomenologie und Fundamentalontologie: Phänomenologie ist Wissenschaft vom Sein des Seienden und Fundamentalontologie handelt vom Dasein.¹⁰⁵

Im ersten Kapitel von SZ deutet Heidegger das Dasein durch die Zeitlichkeit und expliziert die Zeit als transzendentalen Horizont der Seinsfrage. Zum Dasein, wird es ontologisch-existential interpretiert, gehört wesentlich "In-der-Welt-Sein", und zwar unter Einbeziehung des "Mitdaseins der Anderen". In seinem "alltäglichen" Sein ist das "geworfene" Dasein in der "Flucht" vor der "Angst" des in-der-Welt-Seins "verfallen" in "uneigentliches" Sein wie "das Man".¹⁰⁶ Das "Gerede" und die "Neugier" prägen das oberflächlich gedeutete in-der-Welt-Sein des Man.¹⁰⁷

Nur die Fähigkeit, nach dem Sinn von Sein zu fragen und die dadurch erwachte "Sorge" sowie der schweigende "Ruf" des "Gewissens" können aus der Irre zurückrufen, die "Schuld" wecken, so daß das Man seinen Weg finden kann und sich in "Erschlossenheit" zur "eigentlichen existenzialen Möglichkeit"

die Fundamentalbetrachtungen seiner 'Meditationes' durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens increatum. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Herstelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes." Vgl. zur Kritik an Heidegger Weischedel 1971, 489-494 und Hirschberger 1980, 641-642; 644-650.

¹⁰⁴ Vgl. Hirschberger 1980, 642 und SZ, 207: "Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern aufgrund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen ... Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen. Diese existenzial-ontologische Aussage scheint mit der These des Realismus übereinzukommen, daß die Außenwelt real vorhanden sei ... Was diese aber völlig vom Realismus trennt, ist dessen ontologisches Unverständnis ... Gegenüber dem Realismus hat der Idealismus, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als 'psychologischer' Idealismus sich selbst mißverstehet."

¹⁰⁵ SZ, 15-37. Bonhoeffer DBW 2, 64-65 weist auf die Beurteilung des "Skandals der Philosophie" durch Heidegger hin und hält sie für eine Verteidigung des Rechts des Idealismus.

¹⁰⁶ SZ, 52-129.

¹⁰⁷ SZ, 167-179.

für das "authentische" Dasein "entscheidet".¹⁰⁸ Die Strukturform der "Zeitlichkeit" ist Ekstase: im "außerhalb sich selbst", bei sich und für sich sein. Das primäre Phänomen der Zeitlichkeit ist die "Zukunft", so daß das Dasein die Ganzheit seines eigentlichen Seins als "Entwurf", als "Freiheit zum Tode", sieht. Die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit ist somit gerade die Zeitlichkeit.¹⁰⁹

3.2.3. "Dasein" als Einheit von Denken und Sein bei Heidegger

Bonhoeffer übernimmt den Terminus "Dasein" von Heidegger in der Bedeutung, die "Seinsart des Menschen im Unterschied zu anderem Seienden".¹¹⁰ Damit ist der modernen Wende zum Subjekt Rechnung getragen, obwohl Bonhoeffer damit offenbar den theologischen Gedanken, daß dem Menschen eine Sonderstellung als Bild Gottes zukommt, zum Ausdruck bringen will. An diesem Terminus Heideggers ist ihm wichtig, daß er den engen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Ontologie in der Anthropologie enthält. Die Kritik Kants bedeutete nämlich keineswegs das Verschwinden der Frage nach dem bewußtseinstranszendenten Sein, obwohl Heidegger eine neue, "nachmetaphysische" Ontologie zu konstruieren beabsichtigt. Bonhoeffer will als christlicher Theologe dabei natürlich die Gottesfrage einbeziehen.¹¹¹

Bonhoeffer zufolge versucht Heidegger, das zentrale Problem des Husserlschen und Schelerschen Denkens zu lösen: die Beziehung zwischen *existentia* und *essentia*. Bei ihm "wird *existentia* zur *essentia* von *esse* gemacht".¹¹² Das Sein wird wesentlich durch die Zeitlichkeit gedeutet. Das ist möglich, weil an die Stelle des intellektualistischen "rein transzendentalen Bewußtseins" bei Husserl ein das Sein selbst fragendes Seiende, das Dasein in der Welt im "Mitdasein" tritt. Das Sein selbst oder die Substanz ist die Existenz. Im Vergleich zur thomasischen Ontologie wird der Ausdruck das "Sein selbst" auf das Selbst und nicht auf Gott bezogen. Entscheidend dabei ist für

¹⁰⁸ SZ, 180-333.

¹⁰⁹ SZ, 334-438. Die Auffassung, derzufolge die authentische Existenz als "Freiheit zum Tode" verstanden ist, hat nach Marias 1967, 434 in der philosophischen Diskussion verständlicherweise viele Fragen und innere Schwierigkeiten bereitet.

¹¹⁰ DBW 2, 29. Heidegger selbst definiert den Terminus so (SZ, 7): "Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein." Er definiert es auch einfach als "Seinsart des Menschen" (SZ, 11). Vgl. auch DBW 2, 29, Anm. 4 Bonhoeffers und Anm. 4 des Herausgebers.

¹¹¹ DBW 2, 25: "Indem aber im Begriff der Erkenntnis die Notwendigkeit des Transzendierens des Erkannten durch das Erkennen bzw. umgekehrt eingeschlossen ist, geht es in der Erkenntnisfrage in irgendeiner Form um Daseinsverständnis in bezug auf Transzendenz, d.h. eben auch irgendwie um die Gottesfrage. Das gilt auch dort, wo man versucht, die Gottesfrage ganz auszuschalten...oder wo der Erkenntnistheorie, wie etwa in der Ontologie Heideggers, im Ganzen der Philosophie ein ganz anderer Ort zugewiesen wird als in der Transzendentalphilosophie, es gilt, weil in der Erkenntnistheorie die Frage nach dem Menschen verborgen ist"

¹¹² DBW 2, 62. Vgl. SZ 42: "Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden muß, insofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden ... Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz."

Bonhoeffer, daß das Dasein primär als "Möglichsein" im ontologisch-existentialen Sinne verstanden wird und daß das Dasein seine eigentlichste Möglichkeit und Existenz im Tod findet, weil er die Fülle der Ganzheit ist.¹¹³

Es scheint also, daß es Heidegger gelungen ist, Akt und Sein im Begriff des "Daseins" "zusammenzuzwingen". Nach Bonhoeffer bedeutet dieser Existenzbegriff, daß der Mensch sich nicht aus der Allgemeinheit versteht, sondern daß es zu seinem Wesen gehört, immer erneut nach dem eigenen Wesen fragen zu müssen. Die Einheit von Akt und Sein meint dann, daß das Dasein nur im Sichverstehen, im geistigen Akt der Reflexion besteht. Das passiert nicht in der Welt der Abstraktionen, sondern in der geschichtlichen Situation des In-der-Welt-Seins. Das Dasein "ist" schon das, was er zu verstehen versucht. Es handelt nicht von Diskontinuität oder Kontinuität, sondern von dauerndem "Sichentscheiden" und von "schon Entschiedensein".¹¹⁴

Bonhoeffer sieht zwei Grundvoraussetzungen im Hintergrund von Heideggers Lösung. Erstens versteht er das Sein durch die Zeit, so daß auch die Ewigkeit Gottes in Beziehung zur Zeit gedacht werden sollte, wenn sie überhaupt philosophisch betrachtet werden kann.¹¹⁵ Die Dimension der Zeitlichkeit ermöglicht das realistische "immer schon Sein" in einer Entscheidungssituation. Bonhoeffer zufolge erfaßt Heidegger, trotz der ontologischen Differenz, dieses "Sein" jedoch statisch als Seiendes, weil es der zeittranszendenten Sphäre verschlossen bleibt.¹¹⁶ Die zweite Voraussetzung neben der Zeitlichkeit des Daseins geht davon aus, daß das zeitlich verstandene Dasein in seinen Entscheidungen immer schon in bezug auf sich selbst ist. Sein eigenes Sein in der Welt ermöglicht die Fähigkeit, sich zu entscheiden. Das Dasein kann letzten Endes sich von sich aus verstehen und damit selbst die Grenzen seiner Welt ziehen und dadurch seine Frage nach dem eigentlichen Sein selbst beantworten. Deswegen, wie Bonhoeffer meint, hat die Frage nach dem Menschen bei Heidegger keinen letzten Ernst und das Sein in der Welt hat für das eigentliche Selbstverständnis des Daseins keine Bedeutung.¹¹⁷ Demnach verläuft das Seinsverstehen in der Selbstreflexion des Daseins analog zur Selbstreflexion des oben beschriebenen idealistischen Modells, "hart an Hegel herangerückt".¹¹⁸

¹¹³ DBW 2, 61-62. Vgl. SZ 42: "Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen'." Siehe auch Steiner 1997, 148; Yrjönsuuri 1998, 416.

¹¹⁴ DBW 10, 363.

¹¹⁵ DBW 2, 66. Vgl. SZ, 427, Anm. 1: "Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch 'konstruieren' ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und 'unendliche' Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die *via negationis et eminentiae* einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt."

¹¹⁶ DBW 10, 363-364. DBW 2, 66.

¹¹⁷ DBW 2, 66; DBW 10, 365.

¹¹⁸ DBW 2, 64-65: "Sein kann aber nie durch Seiendes erklärt werden, sondern ist nur im Dasein (in der Ichreflexion des Idealismus!) zu verstehen. So widerfährt hier auch dem Idealismus sein Recht. Sein ist wesenhaft Dasein, Dasein aber ist Geist in seiner Geschichtlichkeit. Über den Idealismus

Nach Bonhoeffer bedeutet das Dasein Heidegger zufolge ein Sein für sich selbst. Die Existenz hat ihre Einheit in sich. Das folgt notwendig, wenn sich der Mensch von seinen Möglichkeiten aus versteht. *Essentia* und *existentia* finden ihre Einheit in der Zeitlichkeit des Daseins als Möglichsein zu "eigentlichem" oder "uneigentlichem" Dasein. Heidegger aber verliert das "echte Existenzverständnis", wenn er die Wirklichkeit in das Dasein einbezieht und dabei den Tod mit einschließt, der somit seinen Grenzcharakter verliert. Er ist nicht das Ende sondern die Erfüllung. Wenn gedacht wird, der Tod ermögliche das Schauen der Ganzheit, wird der Mensch zum Herr seiner Welt. Dem Dasein kommt dann keine eigentliche Bedeutung für das Verstehen des Seins mehr zu. Die Welt ist "daseinsbeschlossen", weil die "authentische Existenz" Heideggers nicht der durch die Offenbarung getroffenen Existenz entspricht, jedenfalls nicht in der Sicht Bonhoeffers.¹¹⁹

Bonhoeffer hält es für die Grundthese der Seinsmetaphysik Heideggers, daß "das Dasein in der Zeitlichkeit je schon Seinsverständnis hat, daß es sich selbst gleichsam 'offen' ist, und daß so das Dasein zum Durchblick auf Sein hin wird". Mit dem Dasein verbindet sich das Denken zu einem philosophischen Begriff der Endlichkeit und somit zu einem geschlossenen Weltverständnis, in dem es keinen Raum für den theologischen Begriff der Offenbarung gibt. Darum hält Bonhoeffer das Todesverständnis Heideggers kritisch für eine Spekulation, weil der Tod dabei keine Grenze, sondern die Erfüllung ist, durch die die authentische Existenz, die Gesamtschau erreicht wird.¹²⁰

hinaus aber muß dieses Dasein selbst nach seiner Seinsstruktur fragen, da nur so der Sinn von Sein überhaupt aufgeklärt werden kann."; DBW 10, 366.

¹¹⁹ DBW 10, 364-365. DBW 2, 65-66: "Auf das Problem von Akt und Sein gesehen, ist hier, wie es scheint, eine wirkliche Zusammenordnung von beidem erreicht. Die Vorordnung des Seins stellte sich eben zuletzt als eine solche des Geist-Seins heraus, aber nicht so, daß der Geist das Sein vernichtet, sondern es 'ist' und versteht. Diese an Hegel gemahnende Lösung unterscheidet sich aber wesentlich von diesem dadurch, daß Sein Dasein ist, 'in der Welt sein', Existieren in Zeitlichkeit ... Es ist Heidegger gelungen, Akt und Sein zusammenzuzwingen im Begriff des Daseins, m.a.W. Entscheidung und schon Entschiedenheit des Daseins fällt hier zusammen. In der Nichtentscheidung ist schon entschieden. Es gibt kein absolutes Seinkönnen des Daseins. Die ontologisch-existenziale Struktur ist von der ontischen nicht restlos ablösbar. Weder ist das Dasein eine diskontinuierliche Reihe einzelner Akte, noch aber die Kontinuität eines zeittranszendenten Seins. Das Dasein ist dauerndes Sichentscheiden und doch schon Entschiedenheit ... Es vermag zu sich selbst zu kommen, denn es vermag sich zu verstehen, d.h. aber, das Dasein ist weltbeschlossen, besser: Welt ist daseinsbeschlossen."

¹²⁰ DBW 2, 66. Vgl. SZ, 266: "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode ... Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die ontologische Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf – aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Am Ende ist die Philosophie Heideggers für Bonhoeffer eine in der Theologie unbrauchbare, "bewußt atheistische Philosophie der Endlichkeit".¹²¹ Die Charakterisierung "bewußt atheistisch" dürfte aber übertrieben sein, und zwar anders als im methodischen Sinne.¹²² Trotz seiner Kritik hält Bonhoeffer es für theologisch höchst lehrreich, die autonom-philosophische Klärung der Beziehung von Akt und Sein als "Vorbild" für die eigene Arbeit zu nehmen. Zum Beispiel bringt Heidegger im Vergleich zum System Hegels eine bedeutende Erweiterung durch die Untersuchung der Existentialien.¹²³ Bonhoeffer zeigt sich hier wieder am Zusammenhang von formaler Methode und Inhaltlichem interessiert: eine "fundamentalontologisch" orientierte Methode kann im Hinblick auf das Wirklichkeitsverständnis nicht neutral sein. In der philosophisch-theologischen Diskussion über die Ontologie in den zwanziger Jahren spielte auch der Beitrag des Neuthomisten Erich Przywaras eine Rolle, was Bonhoeffer nicht entgangen ist.

¹²¹ DBW 2, 66. Jonas 1964, 327 zufolge zeigt der Brief über Humanismus von Heidegger, daß er kein Atheist sondern ein Heide ist, der mit seiner immanenten Philosophie die Welt vergöttlicht. Nach Jonas (319) ist vieles bei Heidegger säkularisiertes Christentum. Weischedel 1971, 491-494 zufolge ist die Auffassung Heideggers weder theistisch noch atheistisch. An die Stelle der abgelehnten Ontotheologie tritt in das Denken Heideggers ein eschatologischer Mythos über kommende Gottheiten. Gethmann-Siefert 1985, 562-574 weist auf Einflüsse hin, welche die großen existential orientierten Theologen von Paulus bis Kierkegaard Heidegger vermittelt haben und weiterhin darauf, daß die Verknüpfung von Seinsfrage und Geschichte wie ein Urbild für die Beziehung zwischen Christentum und Geschichte ist (vgl.: W. Kamlah, R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, W. Pannenberg, H. Schlier). Pannenberg 1988, 62-64 kritisiert aber ähnlich wie Bonhoeffer das Todesverständnis Heideggers und sieht die Begründung dieses Gedankens schon in Diltheys Sicht über den antizipatorischen Charakter des menschlichen Daseins angelegt. Pannenberg betont dagegen, daß die Ewigkeit im christlich-eschatologischen Sinne erst das Ganzheitsbild ermöglicht. Hegenbart 1994, 102 hält ähnlich wie Bonhoeffer die Existenzphilosophie Heideggers für atheistisch. Zur Diskussion siehe auch Hirschberger 1980, 647.

¹²² DBW 10, 366: "Heidegger erkennt den nach sich selbst fragenden Menschen gewiß durchaus als grundsätzliches Problem an, aber zuletzt wird auch bei ihm die Frage wieder zur Antwort, der Mensch weiß im Grund über sich Bescheid, die Frage hat keinen letzten Ernst."

¹²³ DBW 2, 66. Vgl. SZ, 247-248: "Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als 'Ende' des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob 'nach dem Tode' noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein 'fortlebt' oder gar, sich 'überdauernd', 'unsterblich' ist. Über das 'Jenseits' und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das 'Diesseits', als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur 'Erbaung' vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein 'diesseitig', als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob seine solche Frage überhaupt eine mögliche theoretische Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation."

3.2.4. Die "unechte" Transzendenz Gottes im Neothomismus Erich Przywaras

Der katholische Religionsphilosoph *Erich Przywara* (1889-1972) hat die Analogie-Lehre in die Mitte der katholischen Religionsphilosophie und Dogmatik zurückgebracht, und zwar in seinem Werk *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927).¹²⁴ Bonhoeffer sieht in der katholisch-thomastischen Philosophie den Versuch, mit anti-idealistischen Mitteln den geschlossenen Seinsbegriff zu brechen, um ihn für die Transzendenz Gottes zu öffnen.¹²⁵ Das geschieht durch den Unterschied zwischen *esse* und *essentia*, die nur in Gott (*ipsum esse*) eins sind.¹²⁶

Das Wesen (*essentia*) des Menschen steht immer in Beziehung zu seinem Sein (*esse*), weil er sich im "Werden" befindet und somit Gott im "Sein" ist. Die Relation zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein Gottes hat ihren Grund in der *Essentia-esse*-Differenz des Menschen und in der *Essentia-esse*-Identität Gottes. Es handelt sich dabei nicht nur um partielle Identität und partielle Exklusivität, sondern um einen Unterschied zwischen den Ganzheiten, die sich zum anderen wie das "Sein zum Werden" verhalten. In der ewigen Jetzt-Zeit Gottes vereinen sich Vergangenheit und Zukunft, und trotzdem überschreitet sein Wesen die gegenwärtige Zeit unendlich.¹²⁷

¹²⁴ Przywara 1962, 402 definiert den Terminus *analogia entis* mit einem Hinweis auf die Formulierung des IV. Laterankonzils (1215): "Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda." Nach DBW 2, 68, Anm. 60 des Herausgebers benutzte F. de Suarez (1548-1619) als erster den Terminus *terminus technicus analogia entis*.

¹²⁵ Vgl. Pöhlmann 1965, 26 zur Kritik Karl Barths an der Analogia entis-Lehre.

¹²⁶ Thomas von Aquin zufolge kennen wir das Wesen Gottes auch auf der Basis der Offenbarung nicht, obwohl die Offenbarung uns Kenntnis von der Dreieinigkeit gibt: *Summa theologia* 1933, 251: *quaestio* 12, 13: "AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto jungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum aliqua ei attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum." Vgl. dazu die These des transzendentalen Thomisten Karl Rahner, demzufolge die immanente und die ökonomische Trinität nicht ontologisch, logisch oder zeitlich voneinander getrennt werden können. Siehe Rahner 1960, 115. Die These impliziert eine Kritik an der *Esse-essentia*-Distinktion. Zu konvergierenden Zügen zwischen Bonhoeffer und Rahner siehe Steinfort 1997. Der fundamentaltheologische Teil der Dissertation Steinforts ist leider nur kurz. Vgl. dazu auch die Kritik Wolfhart Pannenberg an diesem Trinitätsverständnis von Augustin bis K. Barth, das von einem abstrakten Prinzip der Einheit ausgeht. Siehe dazu z.B. Martikainen 1999, 103-107 und vor allem Pannenberg 1988, 317 und 376-389. Pannenberg zufolge ist die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* Gottes schon deshalb problematisch, weil die Sicht des Seins Gottes schon eine Art Verständnis seines Wesens voraussetzt. In diesem Sinne ist der Satz Bonhoeffers "den Gott des es gibt, gibt es nicht" zu verstehen.

¹²⁷ DBW 2, 67. Vgl. Przywara 1962, 403: "So bleibt – entsprechend dem unleugbaren Werdecharakter des Geschöpflichen, der eine Wesensidentität von Sosein und Dasein ausschließt (weil dies Vollwirklichkeit des Soseins, also Werdelosigkeit, einschliesse) – keine andere Einheitsform als die ständig 'offene' Spannung von Sosein und Dasein: Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein wesenhaft 'inne' und doch als niemals vollwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft 'über': Sosein in-über Dasein. In dieser Form ist das Geschöpfliche die 'Analogie' Gottes. Es ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer Einheit von Sosein und Dasein, aber es ist in eben dieser

Es erschien Bonhoeffer anfangs so, als sei es Przywara gelungen, den Seinsbegriff für die Transzendenz zu öffnen und die menschliche Wirklichkeit in relativer Autonomie Gott gegenüber zu bestimmen. Er trifft aber, wie Bonhoeffer bald erkennt, keine sachgemäße Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, weil der Begriff der Analogie das Gegenüber zweier relativ selbständiger Substanzen voraussetzt. Deshalb bleibt problematisch, ob die Transzendenz des Seins Gottes gültig zum Ausdruck gebracht werden kann.¹²⁸

Bonhoeffer betont, daß Gott in der theologischen Ontologie nicht primär "Ist", sondern er "ist" "der Gerechte", "der Heilige", "die Liebe". Er ist also der Auffassung, daß die Eigenschaften Gottes schon sein Wesen enthalten. Die theologischen Seinsbegriffe dürfen nicht von den konkreten Formulierungen getrennt werden: das Formale und das Materiale gehören zusammen. Daraus ist also zu folgern, daß der Gegenstand der Theologie für Bonhoeffer in der heilenden Beziehung zu Gott besteht. Folglich unterstreicht er den Bezug der Seinsbegriffe zur Kontingenz der Personoffenbarung, weil er im Anschluß an das antimetaphysische Paradigma der modernen protestantischen Theologie die allgemeine Gotteserkenntnis durchaus als Abstraktion betrachtet.¹²⁹

Bonhoeffer zufolge verwandelt die Offenbarung Gottes in Gesetz und Evangelium die *Analogia entis*-Lehre in eine allgemeine Seinslehre. Das verhindere eine "echte theologische" Sicht der Begriffe von "Sünde" und "Gnade". Der Bedeutung der transzendentalphilosophischen Distinktion von Person und Natur für diese Position wird noch weiter nachzugehen sein. Für Przywara impliziert der Existenzbegriff, daß der Mensch, der in der *Esse-essentia*-Spannung existiert, schon auf der Basis seiner Existenz über die Möglichkeit verfügt, die *Esse-essentia*-Identität Gottes zu sehen. Er vertritt also

Ähnlichkeit Gott wesenhaft unähnlich, weil Gottes Einheitsform von Sosein und Dasein 'Wesensidentität' ist, des Geschöpfes Einheitsform aber 'Spannungseinheit'. Da nun das Verhältnis von Sosein und Dasein das Wesen von 'Sein' ist, so sind Gott und Geschöpf also im 'Sein' ähnlich-unähnlich, d.h. 'analog' zueinander: analogia entis, Analogie des Seins." Vgl. Hick 1969, 119 zum Analogieverständnis Thomas von Aquinos.

¹²⁸ DBW 2, 67-68. Przywara 1962, 409 betont die Einfachheit Gottes als Garantie der Transzendenz: "Die Übergeschöpflichkeit des katholischen Gottes liegt oberhalb der Alternative Immanenz-Transzendenz, sondern der von oben her, frei ins geschöpfliche Bewußtsein sich schenkende Gott ist die Einheit." Vgl. Przywara 1962, 422: "Kraft der analogia entis besteht eine wahre Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf. Mithin ist Gott in einem gewissen Sinn so etwas wie Ideal des Geschöpfes ... Aber kraft derselben analogia entis liegt diese Beziehung der Ähnlichkeit nicht direkt zwischen Sosein des Geschöpfes und Sosein Gottes, sondern zwischen der Einheitsform von Sosein-Dasein des Geschöpfes und Sosein-Dasein Gottes." Vgl. auch den Katechismus der katholischen Kirche 1993, 51: Punkt 41: "Alle Geschöpfe weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott auf, 42 Gott ist über jedes Geschöpf erhaben" und Punkt 43: "Wenn wir auf diese Weise von Gott sprechen, drückt sich unsere Sprache zwar menschlich aus, bezieht sich aber wirklich auf Gott selbst, ohne ihn jedoch in seiner unendlichen Einfachheit zum Ausdruck bringen zu können."

¹²⁹ DBW 2, 69. Auf die Differenzen zwischen der "griechischen" und der "hebräischen" Denkweise hat z.B. der Lehrer Bonhoeffers, Adolf von Harnack, auf der Basis seines antimetaphysischen Ansatzes aufmerksam gemacht. Vgl. zu diesem Thema auch Boman 1968, 26 und 135.

die Auffassung, daß die Erkenntnis, nach der Gott existiert, schon eine Art Verständnis von Gottes Wesen voraussetzt. Für Bonhoeffer ist schon immer "vorhanden", was nach dem *Analogia entis*-Prinzip über die Beziehung zwischen Gott und Mensch ausgesagt werden kann. Die Folge ist ein Denkmodell, in dem sich, wie auch in Heideggers Existenzphilosophie,¹³⁰ das Dasein aus sich heraus versteht und Gott durch seine eigenen Möglichkeiten ergreift. Das sei eine Folge aller systematischen Metaphysik. Die Öffnung des Seinsbegriffes für die Transzendenz sei nur scheinbar.¹³¹

In *Schöpfung und Fall* aus dem Jahre 1932 bildet Bonhoeffer einen eigenen Analogie-Begriff aus, die *analogia relationis*, der ihm zufolge der lutherischen Rechtfertigungslehre (*justitia passiva*) entspricht. Er versteht diese Analogie als eine rettende Beziehung, die durch die von Gott gesetzte Christus-Beziehung begründet wird.¹³² Ihm zufolge liegt der Unterschied zwischen "echter Transzendentalphilosophie" und "echter Ontologie" einerseits und von Idealismus und Phänomenologie andererseits darin, daß die "echten" Philosophien in einer "christlichen Philosophie" benutzt werden können, weil sie Raum für die Christus-Offenbarung außerhalb des menschlichen Seins lassen.¹³³

Im Falle von Idealismus und Phänomenologie versteht sich der Mensch aus seinen eigenen Möglichkeiten heraus, das heißt, theologisch gesprochen, auf der Basis seiner Geschöpflichkeit. Das widerspricht dem Ansatz Bonhoeffers, der die Radikalität der Sünde und die Monergie der Gnade unterstreicht und eine relationale Ontologie für die beste Denkform hält, die exklusive Bedeutung der passiven Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen.

¹³⁰ DBW 2, 71-73 Anm. 89 kritisiert Bonhoeffer auch Rudolf Bultmann, weil er die Existentialanalyse Heideggers so verwendet, daß die durch die Offenbarung bewirkte neue Existenz mißachtet wird: "Es fragt sich eben gerade, ob man diese Einheit von Dasein (und sei es nur die der existenzial-ontologischen Möglichkeiten) außerhalb der Offenbarung behaupten kann, ohne die Offenbarung überflüssig zu machen, dann weiß freilich auch der Gläubige grundsätzlich nicht 'mehr' von der Offenbarung als der Ungläubige. Von der Offenbarung aus gesehen aber ist es anders: da weiß der Gläubige alles und der Ungläubige nichts von der Offenbarung, eben weil in dem Ereignischarakter der Offenbarung ihr Wesen liegt." Bonhoeffer konstatiert, daß er aus dem Artikel Kurt (Anm. 69 des Herausgebers: richtig "Karl") Löwiths Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie – ZThK38 (1930) 365-369 – viel gelernt habe.

¹³¹ DBW 2, 68-69. Auch Pöhlmann 1965, 134-137 macht darauf aufmerksam, daß Przywara mit seiner Religionsphilosophie in der Nähe des Pantheismus steht und daß im Hintergrund der römisch-katholischen Analogie-Auffassung der Monismus der neuplatonischen Philosophie liegt. Er konstatiert jedoch, in der katholischen Theologie sei immer betont worden, daß Gott nicht durch die Analogie-Lehre kategorisiert wird, sondern daß Gott mit der Kreatur nur im überkategorialen, transzendenten Sein geschaut werden könne. Pöhlmann zufolge ist die Analogie-Lehre aber nicht kirchentrennend. Es handelt sich eher um eine philosophische Kontroverse. Zur Kritik Pöhlmanns am Analogieverständnis Barths siehe 120-126.

¹³² DBW 3, 61: "Ähnlichkeit ist ganz streng so zu verstehen, daß das Ähnliche seine Ähnlichkeit allein von dem Urbild hat, uns also immer nur auf das Urbild selbst hinweist und allein in diesem Hinweis 'ähnlich' ist. *Analogia relationis* ist darum die von Gott selbst gesetzte Beziehung und nur in dieser von Gott gesetzten Beziehung *analogia*. Beziehung von Geschöpf zu Geschöpf ist gottgesetzte Beziehung, weil sie in Freiheit besteht und Freiheit von Gott her ist."

¹³³ DBW 2, 71-73.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Die Tatsache, daß der für seinen Aktualismus berühmte *Karl Barth* diesen Terminus der *analogia relationis* von Bonhoeffer in seiner Schöpfungslehre benutzt¹³⁴, um die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu beschreiben, spricht dafür, daß Bonhoeffer in seiner Konzeption die neuzeitliche Erkenntnistheorie durchaus berücksichtigt, obwohl er sie nicht ganz unkritisch übernimmt und auch Barth wegen seines "Transzendentalismus" kritisiert. Bevor wir auf die Inhalte der Theologie Bonhoeffers näher eingehen, wenden wir uns zunächst der für sein Offenbarungsverständnis äußerst wichtigen Kategorie der Sozialität zu, um die Beziehung von Relationalität und Sein in seiner Theologie besser verstehen zu können.

3.3. Das Miteinandersein von Person und Sozialität bei Bonhoeffer

3.3.1. Die Betonung der Sozialität als Korrektiv zu einem mechanisierten Menschenbild

Der methodische Ausgangspunkt *Rene Descartes'* – *cogito ergo sum* – bedeutete eine Wende von der klassischen Seinsmetaphysik zur Erkenntnistheorie. Das wird vor allem im Personbegriff Kants deutlich: "das erkennende Ich wird zum Ausgangspunkt aller Philosophie".¹³⁵ Bonhoeffer zufolge überbrückt die apriorische Synthese von Subjekt und Objekt die Ich-Du-Relation im Denken Kants. Dieser Grundsatz wurde dann auch auf die Analyse der sozialen Grundbeziehungen angewendet. Die aristotelische Metaphysik wurde vom Subjekt her umgestaltet. Also, obwohl das klassische Modell vom Objekt und die moderne Version von den Denkvoraussetzungen des Subjekts ausgeht, zerstören beide Lösungen die Einzigartigkeit der Person durch eine abstrakte Gleichheitskonzeption. In der Transzendentalphilosophie Hegels wird das Subjekt auf eine Erscheinungsform des absoluten Geistes reduziert.¹³⁶ Keine dieser Lösungen wird der Person und der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen gerecht.

¹³⁴ Barth KD III/1, 218-219: "Wichtige Förderung bieten hier die Überlegungen von Dietrich Bonhoeffer (Schöpfung und Fall 1933 S. 29 f) ... Wie Gott für den Menschen ist, so der Mensch für den Menschen: indem nämlich Gott für ihn ist, so daß die *analogia relationis* als Sinn der Gottebenbildlichkeit mit irgend einer *analogia entis* nicht verwechselt werden kann." DBW 3, 61, Anm. 20 des Herausgebers: "Dt.: 'Entsprechung in der Beziehung'. Karl Barth übernahm in seiner Schöpfungslehre, die im Sommersemester 1942 zu entstehen begann, von Bonhoeffer den Begriff der *analogia relationis* als Schlüssel zum Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, vgl. KD III/1, 218-220, und machte ihn zu einem tragenden Baustein seiner Anthropologie, vgl. KD III/2, 262 f und 390 f.". Vgl. auch Feil 1971, 169, Anm. 50. Moltmann 1959, 31 zufolge benutzt Bonhoeffer den Begriff *analogia relationis* aber nur zur Beschreibung der Realpräsenz Gottes in Christus. Barth benutze den Begriff im trinitarischen Denken "offensichtlich anders".

¹³⁵ DBW 1, 22.

¹³⁶ DBW 1, 24-25. Zur Aristoteles-Deutung vgl. Knuuttila 1997, 19.

Bonhoeffer hält die immanente Orientierung für den gemeinsamen Nenner jeder philosophischen Analyse des Geistesbegriffes. Der Mensch ist hier soweit Mensch, wie er Geist ist. Als Konsequenz dieses gesetzmäßigen Formprinzips ergibt sich dann ein ethischer Formalismus. Aus dem Begriff der Gleichheit kann jedoch kein soziologischer Begriff der Gemeinschaft abgeleitet werden. Er versucht also mit der gleichzeitigen Betonung von Individuum und Gemeinschaft, ein metaphysisches Subjekt-Objekt-Schema durch eine soziologische Lösung zu überwinden.¹³⁷

In seiner Dissertation versucht Bonhoeffer, die Soziologie der Kirche theologisch zu betrachten. Dabei diskutiert er auch die sozialphilosophischen Voraussetzungen der jungen Wissenschaft "Soziologie".¹³⁸ Er lehnt dabei die neukantische Erkenntnistheorie ab, derzufolge nichts über das Wesen des Gegenstands ausgesagt werden kann, sondern lediglich die kausalen Wirkungen der Gegenstände zu erkennen sind. Auf dieses erkenntnistheoretische Prinzip hatte neben anderen der Begründer der deutschen Soziologie *Ferdinand Tönnies* (1855-1936) und der Mitbegründer der modernen Soziologie *Max Weber* (1864-1920) die Wissenschaftlichkeit seiner Disziplin zu begründen versucht.¹³⁹

Auf der Basis der Distinktion zwischen Person und Natur sowie Fakten und Werten hat besonders Weber die Soziologie für eine "ideographische", "verstehende" Wissenschaft im Vergleich zu den "nomothetischen", "erklärenden" Naturwissenschaften gehalten und jede apriorische Deduktion angezweifelt. Für ihn sind die Ergebnisse der Sozialwissenschaften immer nur "vorläufig"; darum hat er sich auch von der Tradition des deutschen Idealismus distanziert.¹⁴⁰ Weil Bonhoeffer die dogmatische und die soziologische Methode verknüpfen will, geht er davon aus, daß die Sozialphilosophie nach der "ursprünglichen Wesensart der Sozialität schlechthin" fragt und deshalb auch eine Normwissenschaft ist. Er will nicht Wirkung ohne Sein denken.¹⁴¹

¹³⁷ DBW 1, 26.

¹³⁸ DBW 1, 16 Bonhoeffer definiert die Sozialphilosophie folgendermaßen: "Die Sozialphilosophie fragt nach den letzten Beziehungen sozialer Art, die vor allem Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegen, nach den 'Ursprüngen' der Sozialität in der menschlichen Geistigkeit und ihrem wesenhaften Zusammenhang mit dieser. Sie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Wesensart der Sozialität schlechthin. Sie ist Normwissenschaft insofern, als ihre Ergebnisse das notwendige Korrektiv für die Deutung soziologischer Tatbestände sind."

¹³⁹ Tönnies 1970, Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), XVII: "... wir ein Seiendes nicht anders denn als wirkend, ein Geschehendes nicht anders denn als bewirkt denken können; dies sind ehemalige, ja ewige Functionen, welche in die Structur unseres Verstandes hineingewachsen sind, und das Nicht-anders-können ist eine Nothwendigkeit, auf welche darum unsere Gewißheit sich bezieht, weil thätig sein und gemäß seiner Natur thätig sein, einerlei ist, nach formal identischem Satze." Vgl. Lee & Newby 1995, 174 zur Soziologie-Auffassung Webers: "Sociology... is a science concerning itself with the interpretative understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences."

¹⁴⁰ Lee & Newby 1995, 174 zur Distinktion von Geistes- und Naturwissenschaften siehe auch Niiniluoto 1997, 56.

¹⁴¹ DBW 1, 16 die Definition der Soziologie bei Bonhoeffer: "...die Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften. Also nicht die Entstehungsgesetze der empirischen

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Bonhoeffer also lehnt den reinen Konstruktivismus ab und betont, daß die empirischen Wechselwirkungen auf "Wesensakten" beruhen, die nicht auf die Wirkungen reduzierbar sind. Diese Wesensakte sind aber nicht atomistisch, sondern gehören zur Struktur der Gesellschaft, das betrifft sowohl die individuellen "Personeinheiten" als auch die kollektive Einheit der "Gruppe" als "Gebilde". Weil Bonhoeffer die Soziologie im Grunde genommen als formale Wissenschaft versteht, kritisiert er folglich die Mischung von Soziologie und Geschichte im "religionssoziologischen" Werk des historisch orientierten Max Weber. Auch den von der marxistischen Geschichtsphilosophie beeinflussten Tönnies hielt er für "unmethodisch" wegen seiner genetischen Betrachtungsweise, fand aber besonders interessant, daß er ein kulturphilosophisches Interesse mit der "formal-analytischen Methode" verknüpft und räumt ihm darum eine verdienstvolle Sonderstellung innerhalb der "formalen Soziologie" ein.¹⁴²

Auf der Basis seiner sozialphilosophischen Untersuchungen, die das Zusammensein von Person und Sozialität hervorheben, lehnt Bonhoeffer auch die "morphologisch-deskriptive" Methode des zu den Gründervätern der modernen Soziologie – neben Weber und Marx – gehörenden *Emile Durkheim* (1858-1917) ab, der die Priorität der Gemeinschaft und des "Kollektivbewußtseins" vor den Individuen betonte. Das Grundprinzip der Erkenntnistheorie Durkheims bestand nämlich darin, die Kategorien des Denkens als soziale Größen zu betrachten, die die Organisation der Gesellschaft spiegeln.¹⁴³ Dagegen betont Bonhoeffer, daß die Methode der Soziologie "geisteswissenschaftlich auf die wesenhafte Struktur des geistigen Phänomens der Gruppe" gerichtet sein soll. Sie ist eine "systematische phänomenologische Betrachtung", die in "den empirischen Akten die soziologisch-konstitutiven Wesensakte" zu erfassen versucht. Diese Methode werde in der "formalen Soziologie" benutzt.¹⁴⁴

Vergesellschaftungen sind ihr eigentlicher Gegenstand, sondern die diese jeweils konstituierenden Strukturgesetze. Soziologie ist mithin keine historische, sondern eine systematische Wissenschaft ... Struktur der Gemeinschaft... sich in den Beziehungen oder Wechselwirkungen nicht erschöpft, obwohl diese freilich Träger der sozialen Lebendigkeit sind. Es handelt sich in der Soziologie darum, die mannigfachen Wechselwirkungen auf gewisse geistige Wesensakte, welche die Eigenart der Struktur bezeichnen, zurückzuführen. Zur Struktur der Gemeinschaft aber gehören ebenso die Personeinheiten als Aktzentren, wie die Einheit der Gruppe als 'Gebilde'. Erst in diesen drei Bestimmtheiten ist die allgemeine Struktur der empirischen Gesellschaft erschöpft."

¹⁴² DBW 1, 16, Anm. 3; 55-56, Anm. 21; 64, Anm. 30 zum dauernden Charakter der Gemeinschaft und vorübergehenden Charakter der Gesellschaft; 207, Anm. 28. Zur formalen Soziologie siehe 208, Anm. 4 des Herausgebers; zu Tönnies siehe auch 232, Anm. 84 des Herausgebers und zur Tönnies-Rezeption Bonhoeffers 316, Nachwort des Herausgebers Joachim von Soosten. Zur Kritik an der systematischen Soziologiekonzeption Bonhoeffers siehe Huber 1983, 174-175 und Green 1999, 26-27.

¹⁴³ DBW 1, 16, Hegenbart 1994, 64; Lee & Newby 1995, 214-215, 230.

¹⁴⁴ DBW 1, 16.

Damit steht auch Bonhoeffer mit seiner Definition von Soziologie in der Tradition des Neukantianismus, der auf der Basis der Distinktion zwischen Person und Natur die obengenannte Distinktion zwischen ideographischen Geisteswissenschaften und nomographischen Naturwissenschaften als Gegenreaktion zur naturwissenschaftlichen Universalmethode erhoben hatte.¹⁴⁵ Den Gegenpol dazu bildete zum einen der alte kartesianische und newtonsche, durch den Naturalismus des mechanistischen Materialismus und des logischen Empirismus zugespitzte mechanistische Begriff der Naturwissenschaft und zum anderen die Freiheit der intentionalen, von den Naturgesetzen freien Person.¹⁴⁶

Die Absicht Bonhoeffers besteht jedoch nicht darin, die Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften zu verabsolutieren. Folglich deutet er die Ergebnisse der Quantenmechanik und der Relativitätstheorie als eine willkommene Erschütterung des monistischen "Fehlgriffes", der im Bereich der Theologie zu einem verengten Wirklichkeitsbegriff geführt habe, immerhin positiv.¹⁴⁷ Der Beitrag Bonhoeffers dürfte sich auch was die Kritik von Konstruktivismus und Relativismus und was die Diskussion über den dynamischen Realismus anbelangt, als aktuell erweisen, wie unten noch weiter ausgeführt wird.

Aus Bonhoeffers Ausführungen geht nämlich klar hervor, daß er neben dem Positivismus auch die auf den deutschen Idealismus zurückgehende wissenschaftsphilosophische Tradition, welche die Distinktion zwischen Geist und Natur betont, kritisch betrachtet. Es scheint jedoch, daß trotz dieser kritischen Grundhaltung sein Verständnis von Transzendenz, dem in seiner Theologie eine zentrale Stellung zukommt, gerade durch diese Unterscheidung bestimmt ist.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Lee & Newby 1995, 170.

¹⁴⁶ Rantala 1986, 122-123.

¹⁴⁷ DBW 11, 146: "Neben dieser radikalen Individualisierung ging die Kapitulation der Theologie vor dem empirisch-monistischen Wissenschaftsbegriff einher ... Der Gegenstand einer Wissenschaft muß in Zeugnissen liegen, es gibt keine Metaphysik durch das Aufkommen der Naturwissenschaften. Identität des kategorialen Systems mit der Wirklichkeit wird vorausgesetzt: unwissenschaftliche Wissenschaft. (Erst die Relativitätstheorie und Quantentheorie hat dies umgestoßen) ... Von der Naturwissenschaft ausgehend hatte er sich die Geschichtswissenschaft, die Philosophie, die Psychologie, die Soziologie und am Ende auch die Theologie unterworfen." Zur Auswirkung des positivistischen Wissenschaftsbegriffes auf die protestantische Theologie siehe Murtorinne 1986, 111-118 und Martikainen 2002 a. Zur Kritik an der klassischen Physik und zu den Gedanken Niels Bohrs über den Begriff der Komplementarität in der Quantenmechanik siehe z.B. Kallio-Tamminen 2002, 89-100. Zur Beziehung von Metaphysik und Physik siehe Koistinen 2002, 61-72.

¹⁴⁸ DBW 1, 18: "Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen. Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus cum ira et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite. Nur wer den Anspruch der Kirche ernst nimmt und diesen nicht an anderen derartigen Ansprüchen oder seiner eigenen Vernünftigkeit relativiert, sondern ihn aus dem Evangelium heraus versteht, hat die Aussicht, etwas von ihrem Wesen zu schauen."

3.3.2. Die Sozialität des personalen Seins als Kriterium der "echten Transzendenz"

Um die Konzeption der "christlichen Soziologie" bei Bonhoeffer zu verstehen, muß vor allem Beachtung finden, daß die Zuwendung zur soziologischen Dimension bei ihm nicht nur durch die Entstehung der Wissenschaft Soziologie motiviert worden ist. Einen wichtigen Impuls gab auch die neuprotestantische Augustin-Deutung Seebergs und Harnacks.¹⁴⁹ Die Forschung geht gewöhnlich davon aus, daß Augustin zufolge das soziale Leben der Menschen als rationale Seiende die Spitze des Schöpfungswerks darstellt. Im Urstand gab es keine Unterdrückung, alle Menschen waren vor Gott gleich (*aequitas sub Deo*). Ursprünglich war die Naturordnung (*ordo naturae*) und die Willensordnung (*ordo voluntatis*) eine Liebesordnung (*ordo amoris*), in der jedes vernünftige Wesen seinen Willen dem Willen des höchsten Guten (*summum bonum*) untergeordnet hatte. Der Sündenfall erschütterte diese Liebesordnung und als Folge sind rationaler Wille und Naturordnung voneinander getrennt. Die Willensrichtung ist zur Selbstliebe (*amor sui*) verkehrt. Die Beziehung von Vernunft und Wille wird voluntaristisch verstanden. Nur Gottes Gnade kann den ursprünglichen *ordo* wiederherstellen, so daß der Mensch durch die Seelenkräfte Wille und Vernunft seinen Körper regiert. Letztendlich bildet die wahre Gerechtigkeit eine eschatologische Hoffnung: ihre Wirklichkeit ist transzendent.¹⁵⁰

Bonhoeffer ist von der augustinischen Tradition oder wenigstens von der Augustin-Deutung der Berliner Schule inspiriert worden, wenn er "die soziale Intention sämtlicher christlichen Grundbegriffe" und die eigene soziale Sphäre der "echten theologischen Begriffe" in SC hervorhebt und es der "großen Konzeption Augustins" verdankt, daß er "den Kern der Kirche, als die Gemeinschaft der Liebenden" darstellen kann, "die vom Geiste berührt, Liebe und Gnade ausströmen".¹⁵¹ Er sieht in der Konzeption Augustins das Vorbild für alle Gedanken über die christliche Gemeinschaft. Es ist aber offensichtlich, daß sein Ansatz zwar von Augustin beeinflußt, aber durch eine moderne antimetaphysische, ethisierende Tendenz umgestaltet worden ist, wenn er die "christliche Liebesgemeinschaft" als "restlose Hingabe einander aus Gehorsam

¹⁴⁹ Durch seinen Doktorvater Reinhold Seeberg und durch die Seminare Adolf von Harnacks angeregt, beschäftigte sich Bonhoeffer mit dem Kirchenvater Augustin, der in seinem *Opus Magnum De Civitate Dei* (413-426) eine Theologie des sozialen Lebens entwickelt. Die Konzeption organisiert den ganzen theologischen Inhalt dieses Werkes von der Schöpfung bis zur Eschatologie. Die theologischen Phänomene werden also wesentlich sozial gefaßt: Gott der Schöpfer hat den Menschen erschaffen, um in Beziehung zu Gott und zu seinen Mitmenschen zu leben (animal soziale). Den sozialen Charakter der Theologie Bonhoeffers hat besonders Green 1972 (2. durchgesehene Auflage 1999) betont. Zur Soziallehre bei Augustin siehe z. B. Ruokanen 1993, 9.

¹⁵⁰ v. Loewenich 1959, 53-74; Hirschberger 1980, 373-374; Ruokanen 1988, 24-30.

¹⁵¹ DBW 1, 13; 114-115.

gegen Gottes Willen", die nur "durch das Wirken des heiligen Geistes" möglich sei, definiert.¹⁵²

Die Betonung der Sozialität bei Bonhoeffer ist also nicht streng genommen augustinisch, sondern wird wesentlich durch die kritische Rezeption der Erkenntniskritik Kants geprägt. Das wird offensichtlich in der Auseinandersetzung mit dessen unsozialem, "erkenntnistheoretischem Personbegriff". Gegen diesen Personbegriff will er eine der christlichen Gemeinschaft entsprechenden Konzeption formulieren, die auch die "gottgewollte", individuelle Person in ihrer Konkretheit ernst nimmt.¹⁵³ Das Problem ist also, wie das An-sich-Sein der Person und die moderne Subjektmetaphysik vereint werden können. Er will nicht außer acht lassen, daß die Zeit eine "reine Anschauungsform" ist, und lediglich betonen, daß vom einzelnen Subjekt her die Einzigartigkeit der anderen Person in Zeit und Raum nicht verstanden werden kann. Bonhoeffer sucht die Lösung im Begriff der "realen Schranke" des Ich, die er nur "in der ethischen Sphäre" als möglich erkennt.¹⁵⁴ Dabei setzt er sich mit der Persönlichkeitsphilosophie auseinander, welche die Bedeutung der "realen" Person als Korrektiv zum Systemgedanken des deutschen Idealismus unterstrichen hatte.¹⁵⁵

Bonhoeffer diskutiert vor allem den ethischen Personalismus *Eberhard Grisebachs* (1880-1945).¹⁵⁶ Dieser kritisiert das Subjekt-Objekt-Schema und betont analog zu Kants Unterscheidung von Theoretischem und Praktischem, daß das Wissen der Wissenschaft zur Suche nach der Wahrheit dient und die Ethik "wirklichkeitsorientiert" sein sollte. Die Philosophie Grisebachs ist als systemkritisch bezeichnet worden: die wahre Erkenntnis und die wirkliche Erfahrung bilden eine dialektische Beziehung, die nicht logisch-prinzipiell sondern real ist.¹⁵⁷ Die Grenze des Subjekts ist kein Objekt, sondern diese Grenze wird von außen her gezogen. Durch die Ethik wird die Schranke dann wahrgenommen. In einer Gemeinschaft wird die Grenze durch die Begegnung mit dem anderen Menschen gezogen. Der personalen Philosophie zufolge kann die Wirklichkeit nicht begrifflich oder systematisch verstanden, sondern nur durchlebt werden.¹⁵⁸

Durch die Betonung des konkreten Nächsten wird das Wirklichkeitsverständnis jedoch anthropologisch verengt im Sinne der

¹⁵² DBW 1, 114-115.

¹⁵³ DBW 1, 25.

¹⁵⁴ DBW 1, 27: "Unbestritten soll das erkenntnistheoretische Verständnis der Zeit als reiner Anschauungsform bleiben."

¹⁵⁵ Martin Bubers (1878-1965) Hauptwerk *Ich und Du* (1922) ist das bedeutendste Zeugnis des dialogischen Personalismus. Zu Buber und seinem alttestamentlichen Hintergrund siehe Weinrich 1978, 50-67.

¹⁵⁶ Weinrich 1978, 90.

¹⁵⁷ Weinrich 1978, 91-97.

¹⁵⁸ Zu Grisebach siehe Weinrich 1978, 98-100; 112-116 und kurz zusammenfassend Hegenbart 1994, 97.

Distinktion von Person und Natur. Gleichwohl wird die inhaltliche Seite des Denkens aktual und irrational beschränkt. Die Seinsbegriffe werden transzendental nur als eine relationale Begegnung erfaßt. Das Reale ist nur empirisches Gegenstück zu den logischen Anschauungsformen Kants und also nicht bewußtseinsunabhängig und wie im klassischen Sinne real.¹⁵⁹

Bonhoeffer bemerkt, daß die kritische Philosophie Grisebachs letztendlich nicht kritisch genug ist, weil auch die Systemkritik zum systematischen Prinzip werden kann, das weltanschauliche Implikationen aufweist. Positiv bei Grisebach ist aber, daß er die Wirklichkeit des anderen anerkennt. Darin liegt für Bonhoeffer ein Kennzeichen "echten" Denkens. Er aber kritisiert den Gedanken, der andere Mensch könne die Wirklichkeit erschließen. Das sei nur für den Glauben (*sola fide*) an die von außen (*ab extra*) kommende Offenbarung möglich.¹⁶⁰ Bonhoeffer will also zeigen, daß die Metaphysik die Grenzen der Erkenntnis im echten Sinne nicht zeigen kann, weil der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, sie zu sehen. Dafür wird ein höheres Bewußtsein benötigt. Das ist jedoch keine postulierbare Wahrheit, weil sie auf dem Niveau der Spekulation verbleibt.

Bonhoeffer gibt zu, daß er mit Kant und Fichte "die Absolutheit der ethischen Forderung" betont.¹⁶¹ Der Unterschied sei, daß er die ethische Forderung personal an eine Begegnung mit einer konkreten Person als Anspruch in einer augenblicklichen Situation knüpfe, in welcher der Zeitbegriff und die Wertbezogenheit ineinandergesetzt seien. Er versucht in seinem Personenverständnis also, die moderne Kluft zwischen Tatsachen und Werten zu überbrücken. Weil für ihn die "menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen" entsteht, identifiziert er die "Wertbezogenheit" und die "Gottbezogenheit" und zieht die Schlußfolgerung, daß im "christlichen Personbegriff" die Person in der Zeit "entsteht und vergeht", und zwar in ethischer Verantwortung. Der Unterschied zum Idealismus liegt dann darin, daß im Idealismus kein voluntaristischer Gottesbegriff möglich und das Sündenverständnis oberflächlich ist.¹⁶²

Gegen den Idealismus will Bonhoeffer also unterstreichen, daß die "christliche Person" "nur aus der absoluten Zweiheit von Gott und Mensch entspringt". Darum ist ihm der Begriff der "realen Schranke" oder der "konkreten ethischen Schranke" so wichtig. Durch die personale Idee der Ich-

¹⁵⁹ Siehe Kotkavirta 1997, 112 zur Unterscheidung "logisch" und "real" bei Kant.

¹⁶⁰ DBW 2, 73-74. Zur Kritik Bonhoeffers an Grisebach siehe DBW 2, 83; 102 und DBW 10, 367-368.

¹⁶¹ DBW 1, 27.

¹⁶² DBW 1, 28-29: "Letztlich liegt der Grund für die Unzulänglichkeit der idealistischen Philosophie zum Verständnis des Personbegriffes darin, daß sie keinen voluntaristischen Gottesbegriff denkt, und daß ihr der vertiefte Sündenbegriff fehlt ... Für christliche Philosophie entsteht menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen ... " Vgl. zur Auffassung Luthers Haikola 1967, 130 und Raunio 2001, 165-170.

Du-Relation versucht er, die Zusammengehörigkeit von der Einzigartigkeit jeder Person und der "ethisch-sozialen Erkenntnis" in den "ontisch-ethischen Grundbeziehungen" in der Gemeinschaft zu bewahren.¹⁶³

Bonhoeffer zufolge ist das "Du" des anderen Menschen für mich als "Ich" unbekannt. Folglich ist auch dem anderen "Du" mein eigenes "Ich" unbekannt. Ich und Du sind keine Wechselbegriffe. Das "Du" als eine mittelbare "Wirklichkeitsform" ist mir also undurchsichtig und dadurch gerade eine "rein ethische Transzendenz, die nur der in der Entscheidung Stehende erlebt, die aber einem Außenstehenden nie demonstriert werden kann". Das hält Bonhoeffer für einen prinzipiellen Schritt über das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Verhältnis hinaus, weil von den Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts her nichts über das "Du" des anderen gesagt werden kann.¹⁶⁴

Bonhoeffer betont, daß er keinen systematischen Personbegriff im idealistischen Sinne bilden will, denn für ihn bestehe die "christliche Person" "nur in erneutem Entstehen". Das Ich wird Bonhoeffer zufolge zum verantwortlichen Ich nur durch Gott als Subjekt und Objekt des Glaubens.¹⁶⁵ Daraus geht hervor, daß er den klassischen, substanzhaften Personbegriff offensichtlich ablehnt. In diesem relationalen, personal-ethischen Personbegriff liegt die Basis für den Begriff der *analogia relationis* Bonhoeffers: wie das "Ich" Gottes so wird auch das "Du" des anderen Menschen erst durch die Offenbarung, in der Gott als Ich in ihn "eingeht", erkannt. So erreiche die "christliche Person ihr eigentliches Wesen". Das ist entscheidend wichtig auch für seinen Kirchenbegriff.¹⁶⁶

¹⁶³ DBW 1, 31-33; DBW 1, 50-51: "In all dem Gesagten ist nun die Grundlage gegeben, für die Theorie der Gestaltung der empirischen Gemeinschaftsformen. Alle müssen sie auf diesen Grundbeziehungen aufbauen, die mit der Personhaftigkeit jedes Menschen gesetzt sind. Dieses Netz der Sozialität, in das der Mensch hineingebunden ist, liegt vor allem Willen zur Gemeinschaft, die hier wirklichen Beziehungen sind bei völliger und bewußter Ablehnung empirischer Gemeinschaft noch vorhanden. Es ist deutlich, daß sich hier das monadische Bild von Leibniz zum Verständnis dieser sozialen Grundbeziehungen nahelegt. Einzelne Wesen in völliger Abgeschlossenheit – 'Monaden haben keine Fenster' – und dich in sich vorstellend, abspiegelnd und individuell gestaltend die gesamte Wirklichkeit und gerade darin ihr Wesen findend ... Die Struktur der Kollektiv- und der Individualeinheit ist vor Gottes Augen gleichgeartet. Auf diesen Grundbeziehungen ruht der Begriff der religiösen Gemeinschaft und der Kirche." Zijlstra 1995, 258 zufolge gehört zu den wichtigsten Ergebnisse der modernen Psychologie, daß das Individuum nicht mehr isoliert sondern immer in Beziehung auf einen anderen Mensch gesehen wird. In dieser Hinsicht scheint Bonhoeffer ein Vorläufer des reflektierten Gleichgewichts von Individuum und Gemeinschaft zu sein.

¹⁶⁴ DBW 1, 31-33. Siehe auch Green 1999, 32.

¹⁶⁵ DBW 1, 33: "Nicht ein Mensch von sich aus kann den anderen zum Ich, zur ethisch verantwortungsbewußten Person machen. Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du hinzu, nur durch sein Wirken wird der andere mir zum Du, an dem mein Ich entspringt, m.a.W. jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du."

¹⁶⁶ DBW 1, 33-35. Zur *analogia relationis* siehe DBW 3, 61; 74; 152. DBW 1, 34, Anm. 12 trifft Bonhoeffer eine Unterscheidung zwischen seiner Konzeption und den Gedanken Fichtes und Kierkegaards: "Unwillkürlich wird man bei diesem Ergebnis an gewisse Gedanken Fichtes erinnert... besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der Fichteschen Theorie und der eben entwickelten. Fichte sagt: 'Der Begriff des Du entsteht durch Vereinigung des 'Es' und des 'Ich'.' [Fichte's Werke,

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Trotz der Betonung des Unterschieds zum Idealismus, der ungeschichtlich denkt und dadurch die "unendlich alterierende Wirklichkeit der Sünde" nicht kennt und so sozial irrelevant ist, hält Bonhoeffer die "'Geistigkeit' des Menschen mit ihren evtl. sittlichen und religiösen Anlagen" für die Voraussetzung des ethischen Personwerdens.¹⁶⁷ "Es gibt keine empirische Sozialbildung spezifisch-menschlicher Art, *wenn nicht wesensmäßige Gemeinschaft gesetzt ist*, so daß also auch die Typologie der sozialen Gebilde grundsätzlich fundamntiert werden muß durch eine Phänomenologie der geistgesetzten Sozialität ... Die materielle Geistigkeit ist ... *formal bestimmbar als Prinzip der Rezeptivität und Aktivität*."¹⁶⁸

Darüber hinaus ermöglicht Bonhoeffer zufolge die Sprache als soziale Wechselwirkung zwischen den Geistern "selbstbewußtes Denken und Wollen". Die Sprache sei die Voraussetzung des Denkens, wie das Wort dem Geiste vorgeordnet sei. Die Überwindung des erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Schemas ergebe sich dadurch, daß die Sprache die "objektive Sinnintention" und die "subjektive Gemütsbegleitung" verbinde, und letztendlich in akustischer und graphischer Form den Geist anerkenne und die Natur überwinde. Die Distinktion zwischen Geist und Natur ist offenbar, obwohl Bonhoeffer betont, daß der Geist nicht ohne Natur denkbar ist. Seine Auffassung ist nicht dualistisch im Sinne des Platonismus, aber im neuzeitlichen Sinne ist sie es letzten Endes doch. Seine Konzeption bildet nämlich eine Analogie zur Auffassung Kants, daß nur die Person als Mitglied der noumenalen Welt die Naturkausalität überwinden kann. Bonhoeffer will jedoch auch den Dualismus dieser philosophischen Tradition überwinden und betont die Einheit von Leib und Seele.¹⁶⁹ Dadurch bedeutet die Distinktion von Geist und Natur bei ihm eher die Unterscheidung zwischen

Ausg. v. Medicus III. 86. Vgl. Hirsch., a.a.O., S. 236 ff.] Damit hat er mit größter Deutlichkeit ausgesprochen, daß er einen unsynthetischen, originalen Du-Begriff nicht kennt. Für ihn ist das Du gleich dem anderen Ich und zugleich Objektform. Beides aber wurde von uns oben abgelehnt. Der andere Denker, der im Problem der Person sich um konkrete Wirklichkeitserfassung müht, ist Kierkegaard; in der Kritik des idealistischen Begriffs von Zeit und Wirklichkeit steht unsere Darstellung der seinen nahe. Sie trennt sich aber dort von ihm, wo Kierkegaard über den Ursprung der ethischen Person spricht. Für ihn ist das Personwerden ein Akt des sich selbst setzenden Ich, freilich des sich in ethischen Entscheidungszustand Setzenden. Auch Kierkegaards ethische Person besteht nur in der konkreten Situation, aber sie steht nicht in notwendiger Beziehung zu einem konkreten Du. Sie setzt selbst, nicht wird sie gesetzt durch das Du. So bleibt Kierkegaard letzten Endes hier noch in der idealistischen Position stecken. Er begründet somit den extremen Individualismus, der dem anderen nur noch eine relative, keine absolute Bedeutung für den Einzelnen mehr beimessen kann." Moltmann 1959, 15 hat bemerkt, daß sich die gleiche Kritik an Kierkegaard auch bei Martin Buber findet (M. Buber, Dialogisches Leben, 1947, 204 ff.). Zur Kritik der Kierkegaard-Rezeption Bonhoeffers siehe Kodaille 1991, Abromeit 1991, 64-101 und Hennecke 1997, 246 nennen das Personverständnis Bonhoeffers "perichoretisch". Das scheint aber für Bonhoeffer als moderner Theologe anachronistisch zu sein. Vgl. dazu auch Moltmann 1959, 31.

¹⁶⁷ DBW 1, 36-37.

¹⁶⁸ DBW 1, 40.

¹⁶⁹ DBW 1, 42-43. Zur Einheit von Leib und Seele siehe auch DBW 3, 71.

menschlichen Möglichkeiten und göttlicher Offenbarung, obwohl diese Unterscheidung analog zur philosophischen Distinktion zwischen Geist und Natur verläuft.

Die Sprachkonzeption Bonhoeffers verläuft analog zur Auffassung Hegels, dem zufolge die Welt eigentlich erst durch die "Vermittlung" der Sprache "für mich" da ist.¹⁷⁰ Folglich betont Bonhoeffer, daß das Selbstbewußtsein im Zusammenhang mit der Gemeinschaft entsteht. Er hält zwar den unpersönlichen Geistbegriff für eine Tragödie des Idealismus, aber zugleich würdigt er die Auffassung Hegels, daß der "objektive Geist" als "Geist der Sozialität" selbständig gegenüber dem Individuum besteht. Gegen ihn unterstreicht Bonhoeffer jedoch das Miteinandersein von Person und Sozialität und dadurch die "strukturelle Offenheit" als Korrelat des Personseins und die "strukturelle Geschlossenheit" als Korrelat des sozialen Seins. Folglich gebe es eine "individuelle Kollektivperson", welche dieselbe Struktur hat wie eine Einzelperson. Diese individuelle Kollektivperson ist nicht im Sinne Platons ein organischer Ganzheitsmensch. Denn das würde zur naturalistischen Rechtfertigung jeder Ungleichheit führen.¹⁷¹

Vor Gott sind dann beide Strukturen, die kollektive und die individuelle, gleich geartet. Das ist von großer Bedeutung für den Kirchenbegriff Bonhoeffers.¹⁷² Bonhoeffer bezeichnet die Naturordnung als Welt der reinen Triebe, die Mensch und Tier gemeinsam haben, und die zielhaften Willensakte des bewußten Geistes als Kennzeichen der "spezifisch menschlichen Gemeinschaft".¹⁷³ Im Sinne der transzendental-philosophischen Natur-Person-Distinktion betont er, daß die Willensakte zu untersuchen, Aufgabe der Soziologie ist. Im Anschluß an die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tönnies betont er, alle Gemeinschaft sei Willensgemeinschaft.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Zur Sprachphilosophie Hegels siehe Heintel 2000, 731.

¹⁷¹ DBW 1, 43-49. Green 1999, 41, Anm. 53 zufolge bedeutet der Begriff "Kollektivperson" sachlich dasselbe wie der Begriff "Ganzheitsperson" bei Max Scheler, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

¹⁷² DBW 2, 124-125: "Durch die Christusperson aber ist auch der andere Mensch aus der Dingwelt, der er als Seiender natürlich weiter zugehört, in die soziale Personensphäre gerückt. Erst durch Christus begegnet mir der Nächste als jenseits meiner Existenz mich in absoluter Weise in Anspruch nehmend. Erst hier ist Wirklichkeit ungedeutet reine Entscheidung. Ohne Christus ist mir auch der Nächste nur noch Möglichkeit der Selbstbehauptung durch 'Aushalten seines Anspruchs' (Grisebach) ... Nur im sich gebenden Akt 'ist' Person. Dennoch 'ist' Person frei von dem, dem sie sich gibt. Dieses Personverständnis ist durch die Christusperson gewonnen und gilt nur für die in Christus gründende Personengemeinschaft der christlichen Kirche." Vgl. Marsh 1994, 68.

¹⁷³ DBW 1, 51; DBW 1, 67-68: "Theologisch soll mit der Einordnung des Vorigen in die Urstandslehre ausgedrückt sein, daß all die besprochenen Gemeinschaftsbeziehungen im Stande der Integrität vorgestellt werden können, d.h. innerhalb der ursprungsgegebenen Liebesgemeinschaft religiöser und sozialer Art, und daß somit die Geistform, d.h. eben diese Liebesgemeinschaft und die Naturform, d.h. die empirische Gemeinschaft ineinander ruhend geschaffen sind, woraus denn für die Bestimmung der letzteren leicht Schlüsse zu ziehen sind."

¹⁷⁴ DBW 1, 57.

Auf der Basis dieser Distinktion beschreibt Bonhoeffer die Kirche als Gemeinschaft, die anders als die Gesellschaft auch Kinder tragen kann, weil sie eine "Lebensgemeinschaft" darstellt, der das soziologische "Miteinander" Selbstzweck und nicht primär ein zweckrationales Anliegen ist.¹⁷⁵ Dadurch vermeidet er die kognitive Verengung seines Kirchenbegriffs. Er betont aber auch, daß es in der konkreten Gestalt keinen reinen Typus von Gemeinschaft ohne gesellschaftliche Dimension gibt, aber Gesellschaft sei durch Gemeinschaft wesensgemäß fundiert.¹⁷⁶ Bonhoeffer fast demnach Gemeinschaft als "systematischen" und nicht als historischen Begriff, darin tritt eine idealistische Tendenz zutage.

Wie oben ausgeführt, hält Bonhoeffer daran fest, daß die Zeit im Sinne Kants eine reine Anschauungsform darstellt, infolge dessen ist auch die Kirche für ihn geschichtlich. Er benutzt den Begriff des "objektiven Geistes" von Hegel, um die räumliche, soziale Form der Kirche als Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Dieser objektive Geist führt ein individuelles Leben in der Persongemeinschaft. Die Einzelpersonen sind jedoch nicht nur Akzidenzen des Geistes wie bei Hegel, denn der objektive Geist wird zur Kollektivperson erst durch die dialektische Bewegung der Einzelpersonen. In dieser Hinsicht lobt Bonhoeffer den Reichtum des monadischen Bildes der Sozialität, das die Gleichberechtigung von Individuum und Gemeinschaft unterstreicht. Der "Leib" dieser Kollektivperson sei "keine objektiv feststellbare, sondern subjektiv erlebbare Größe. Er ist also nicht mit Körper ('Fleisch' im Apostolikum) zu verwechseln".¹⁷⁷

Dieser Leibbegriff ist durch die transzendentalphilosophische Unterscheidung zwischen Geist und Natur bestimmt und folglich idealistisch. Im Unterschied zum absoluten Idealismus Hegels aber betont Bonhoeffer, daß das begrifflich Notwendige noch nicht "wirklich" ist und die philosophische Vorarbeit nicht ausreicht, um die Gestalt der Kirche zu verstehen. Er identifiziert den heiligen Geist nicht mit dem objektiven Geist, weil die geschichtliche Kirche eine kämpfende Kirche von Sündern ist, lutherisch *iustus et peccator*, und in ihrer Erscheinungsform "zu allen Zeiten verschieden".¹⁷⁸

Das Wesen der Kirche kann nur durch die Teilnahme an der christlichen Lebensform von innen her verstanden werden, weil der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus und dadurch die "Erkenntnis und Anerkenntnis

¹⁷⁵ Vgl. Mödlhammer 1976, 29; Marsh 1994, 76: "Bonhoeffer writes, 'The man whose life is lived in love is Christ in respect of his neighbour.' Great pains are taken to show that Luther's notion of 'being transformed into one another through love' is a penetrating description of the christological character of community. Bonhoeffer says, 'Each man can and will become Christ for his fellow man'."

¹⁷⁶ DBW 1, 58-59.

¹⁷⁷ DBW 1, 63-67.

¹⁷⁸ DBW 1, 145: "So macht das Faktum der Schuld die Unmöglichkeit offenbar, den objektiven Geist der Gesamtperson der Kirche mit dem heiligen Geist zu identifizieren... so ist der objektive Geist der Kirche, individuell gestaltet, zu allen Zeiten verschieden... die mit dem Christusgeist oder dem heiligen Geist nicht identifizierbar ist."

ihrer Wirklichkeit ohne Kirche als Ort der Offenbarung in Wort und Sakrament nicht möglich sei.“¹⁷⁹ Mit dem Begriff der "Wirklichkeit" meint er hier offensichtlich den Akt und das Sein der Christus-Offenbarung in Wort und Sakrament in der Kirche. Sie zeigt dem Menschen seinen Ort vor Gott als Sünder und Begnadigter und zeigt die Menschheit und die ganze Schöpfung, die in verhüllter Beziehung zu dieser Liebe Gottes steht, als sein Sein für uns. Die Kirche bildet demnach "die kritische Mitte der Welt".¹⁸⁰ Also, Bonhoeffer formuliert seinen Wirklichkeitsbegriff letzten Endes auf der Basis der personalen Christus-Offenbarung. Diese Lösung ist aber auch nicht voraussetzungslos, sondern philosophisch durch die Distinktion von Geist, bzw. Person und Natur bestimmt, besonders was die Unterscheidung zwischen natürlichem Wissen und Offenbarung anbelangt. Daß Bonhoeffer trotzdem die Schöpfungswirklichkeit ernst zu nehmen versucht, werden wir noch eingehender sehen.

3.3.3. Die kontingente Grenze der Wirklichkeit

Wie bereits herausgearbeitet, lehnt Bonhoeffer den "erkenntnistheoretischen" Transzendenzbegriff Kants ab, weil vom Subjekt her die Einzigartigkeit des Ich des anderen nicht erkennbar sei und folglich der theoretische Begriff der Sozialität unecht bleibe. Ebenso lehnt er den Ausgangspunkt des deutschen Idealismus ab, in dem das "Ding an sich" ausscheidet und das Subjekt zum systematischen Ausgangspunkt aller Philosophie wird. Eberhard Grisebach hatte am besten erkannt, daß das Denken in sich bleibt und keine echte Grenze erhält, wenn sie nicht "von außen" her gezogen wird. Dieses "von außen" sei aber noch immanent durch das Du des anderen Menschen gegeben und daher im ontologischen Sinne nicht ganz *ab extra*. Bonhoeffer zieht den Schluß, daß der Mensch sich philosophisch betrachtet immer aus sich selbst, immanent aus seinen Möglichkeiten heraus versteht.¹⁸¹ Weil die Philosophie als autonomes

¹⁷⁹ DBW 1, 18; 80-81: "Nun ist freilich Glaube keine mögliche Methode, zu wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen, sondern er ist, als auf den Offenbarungsanspruch hörender, gegebene Voraussetzung für positive theologische Erkenntnis ... Was begrifflich notwendig ist, ist darum noch nicht wirklich. Vielmehr gibt es kein Verhältnis zu Christus, in dem nicht notwendig das Verhältnis zur Kirche mitgesetzt wäre. Kirche setzt also logisch ihren Grund in sich selbst."

¹⁸⁰ DBW 10, 248: "Wo kein menschlicher Ort mehr die Kirche begründen kann, ist [der] Ort der Kirche; wo Gott allein mit seiner Gemeinde ist! Doch mitten in [der] Kultur ist sie immer. Gleiches Ja und gleiches Nein aller menschlichen Orte. Schlechthinnige Mitte der Kirche! Wo Gott die Kirche den Ort finden läßt, ist Kirchenort! Dann [wird sie] geliebt oder gehaßt nur wegen ihrer eigentlichen Sache (Evangelium). Eigentlicher Ort der Kirche ist [die] 'kritische Mitte der Welt'."

¹⁸¹ DBW 10, 359-60; 368-369: "Die Grenze, durch die der Mensch sich begrenzt, bleibt selbst gezogene Grenze, d.h. aber Grenze über die der Mensch grundsätzlich immer schon hinausgeschritten ist, jenseits derer er erst einmal gestanden haben muß, um sie ziehen zu können. Die Grenze ist mithin die absolute Möglichkeit, die sich gegen sich selbst wendet. Indem ich meine Möglichkeiten denkend begrenze – und anders kann ich sie eben in der Philosophie nicht begrenzen – erweise ich eben durch die Möglichkeit der Begrenzung die Unendlichkeit meiner Möglichkeiten, hinter die ich nicht mehr zurück kann. Damit rücken aber die Versuche, den Menschen aus seinen Grenzen zu verstehen doch wieder in die Reihe derer gegen die sie sich wandten, den Menschen aus seinen Möglichkeiten zu

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

menschliches Denken immanent bleibt, kann sie Bonhoeffer zufolge die spezifische Christus-Offenbarung außerhalb der menschlichen Möglichkeiten nicht denken, und wenn sie behauptet, daß sie die ganze Wirklichkeit umschließt, zeigt sich darin für ihn theologisch gesehen die Verkehrtheit des Denkens in sich selbst. Um das zu beschreiben, benutzt er den Ausdruck *cor curvum in se*, den Augustin und Luther im Kontext ihrer Ansätze auch verwenden¹⁸² Die Theologie aber sollte den Menschen als vor Gott stehend denken können. Darum sei die Transzendenzfrage eine Frage der Entscheidung zwischen Theologie und Philosophie.¹⁸³

Oben wurde bereits bemerkt, wie Bonhoeffer anstatt von einer "erkenntnistheoretischen Transzendenz" von einer "ethischen" oder "personalen Transzendenz" spricht und diese Gegenüberstellung durch die aus der kantianischen Tradition stammenden Distinktion zwischen Person und Natur bestimmt ist.¹⁸⁴ Dieser personal-ethischen Transzendenzkonzeption zufolge sei der Mensch erst aufgrund der Offenbarung und des Glaubens wirklich eine Person, die ethisch verantwortlich, "in der Wirklichkeit" stehe. Obwohl Bonhoeffer die "ontologische" Dimension des neuen Seins als Grundlage der Erkenntnis betont, besteht trotzdem eine Analogie zu Kant. Immerhin ergibt sich implizit, aber deutlich Bonhoeffers Auffassung, daß sich die bleibende Bedeutung der Wirklichkeit nur in der ethischen Tat erschließt.¹⁸⁵ Folglich sieht

verstehen. Der Mensch hat in sich wesentlich keine Grenzen, er ist in sich unendlich. Darin hat der Idealismus recht. Es fragt sich nur wie dies Faktum zu deuten ist. Die Frage nach dem Menschen ist in der Philosophie letztlich immer so gestellt, daß die Antwort vom Menschen selbst gefunden wird... Der Mensch versteht sich aus seinen Möglichkeiten in der Reflexion auf sich selbst, d.h. aber weiter der Mensch versteht sich nur im Zusammenhang mit seinem Werk."

¹⁸² Vgl. DBW 3, 26: "Wir denken im Ring. Wir fühlen und wollen aber auch im Ring. Wir existieren im Ring." Vgl. auch WA 56, 413, 10,2: "Hos Scriptura proprie appellat prauos seu Curuos corde et mente corruptos, Utpote qui non sint corrupti carne seu in Corporalibus vitiis, Sed in spiritualibus, sibi in sensu et bono obiecto spirituali obstinati. Hos et B. Virgo arguit dicens: 'Dispersit superbos mente cordis sui' ... Igitur Notandum, Quod secundum Scientiam zelare Deum. Est in pia ignorantia et mentalibus tenebris Deum zelare, Hoc est, Nullum tam grande bonum estimare, etiamsi Deus ipse esse appareat et omnis gloria eius, Quin semper timidus sit, paratus duci et flecti ac doceri ad quodcunque vilius bonum. Ac sic semper sine scientia, sine sensu, sine mente ad omnia esse indifferentem, quecunque requirantur sine per Deum sine per hominem sine per quamcunque creaturam. Nesciunt enim eligere, Sed expectant eligi et vocari. Sic psalmo 17.: 'cum electo electus eris.' Non ait: eligente electus eris." Siehe auch z.B. WA 56, 304, 25-29.

¹⁸³ DBW 10, 360.

¹⁸⁴ DBW 11, 313: "Der gegenwärtige Christus ist der Ort, von dem aus unser Handeln immer neu bestimmt wird." 311: "'Glaubst du, so hast du' ... Anm. 45 des Herausgebers: Vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520 (WA 7, 24, 13). B hatte in dem zusammen mit F. Hildebrandt entworfenen Versuch eines lutherischen Katechismus mit dem gleichnamigen Titel eine solche Interpretation versucht (siehe II/7)."

¹⁸⁵ Zur Wirklichkeitsauffassung Kants siehe Martikainen 1999, 16. Ein deutliches Beispiel für die ethisierende Tendenz ist Bonhoeffers Werk *Nachfolge* (1937), dessen Gefahren er selbst auch später gesehen und das er für das Ende des Weges, ein "heiliges Leben zu führen" (DBW 8, 542) gehalten hat, obwohl er sich immer klar zu diesem Buch bekannte und äußerte, er stehe dazu. Vgl. z.B. DBW 4, 47: "Der Ruf in die Nachfolge ist also Bindung an die Person Jesu Christi allein, Durchbrechung aller

er die Wirklichkeit personal: Gott als "absolute Person" sei "erste und letzte Wirklichkeit". Die Aufgabe der Theologie sei folglich, "Raum für die transzendente Personalität Gottes in jedem Satz" zu schaffen, und das geschieht nur im Kontext der Christus-Offenbarung, die die ganze Wirklichkeit betrifft.¹⁸⁶

Weil das Modell Bonhoeffers eine allgemeine Ontologie für theologisch irrelevant hält, liegt seine Kernfrage in der "neuen Existenz".¹⁸⁷ Die neue Existenz als Glaube bildet die Voraussetzung für echtes Fragen und somit auch für die Theologie. Bonhoeffer bringt explizit zum Ausdruck, daß er diese gemeinsame Voraussetzung mit der deutschen evangelischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg teilt.¹⁸⁸

Gesetzlichkeiten durch die Gnade dessen, der ruft. Er ist gnädiger Ruf, gnädiges Gebot. Er ist jenseits der Feindschaft von Gesetz und Evangelium. Christus ruft, der Jünger folgt. Das ist Gnade und Gebot in einem ... Ein Christentum ohne den lebendigen Jesus Christus bleibt notwendig ein Christentum ohne Nachfolge, und ein Christentum ohne Nachfolge ist immer ein Christentum ohne Jesus Christus; es ist Idee, Mythos ... Allein weil der Sohn Gottes Mensch wurde, weil er Mittler ist, ist Nachfolge das rechte Verhältnis zu ihm." Vgl. auch DBW 8, 571: "...allein in der Tat ist die Freiheit. Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen, und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend umfassen."

¹⁸⁶ DBW 10, 423: "I am concerned only with the Christian idea of God and not some general speculation." DBW 10, 427. "For Christian thought, personality is the last limit of thinking and the ultimate reality. Only personality can limit me, because the other personality has its own demands and claims, its own law and will, which are different from me and which I cannot overcome as such. Personality is free and does not enter the general laws of my thinking. God as the absolute free personality is, therefore, absolutely transcendent. Consequently, I cannot talk him in general terms; he is always free and beyond these terms. The only task of my theological thinking must be to make room for the transcendent personality of God in every sentence." DBW 10, 433: "No religion, no ethics, no metaphysical knowledge may serve man to approach God." DBW 10, 345: "Der Mensch, der die Erde verlassen will, der heraus will aus der Not der Gegenwart, der verliert die Kraft, die ihn durch ewige geheimnisvolle Kräfte immer noch hält. Die Erde bleibt unsere Mutter, wie Gott unser Vater bleibt und nur wer der Mutter treu bleibt, den wird sie dem Vater in die Arme legen. Das ist das Hohelied der Christen von der Erde und ihrer Not." DBW 6, 43-44: "Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind." Zur Metaphysik als gemeinsame Herausforderung von Philosophie und Theologie vgl. Martikainen 1984, 155; 1992 und 1999, 11-25.

¹⁸⁷ Vgl. DBW 2, 74: "So werden wir hinausgewiesen auf die Offenbarung selbst und können doch auch diesen Schritt nicht als einen letzten möglichen verstehen, sondern als einen, der schon getan sein muß, damit wir ihn tun können. Das ist in jüngster Zeit von einer Gruppe von Theologen und Philosophen verstanden und aufgenommen worden, deren Gedanken zugleich um das Zentralproblem der Existenz schwingen."

¹⁸⁸ DBW 10, 369. Diese allgemeine Orientierung war nach Bonhoeffer eine Folge der Wiederentdeckung der Theologie Luthers. Es ist also naheliegend, daß Bonhoeffer im Grunde genommen den durch die Transzendentalphilosophie beeinflussten "personal-ethischen" Ausgangspunkt der Holl-Schule teilt, der auf die Ritschl-Schule zurückgeht. Dadurch wird verständlich, daß er das Denkmodell Luthers als "Transzendentalismus" bezeichnet.

Vgl. die Äußerungen Bonhoeffers, wenn er den amerikanischen Pragmatismus (Dewey, James) in seinem Studienbericht aus New York (1931) analysiert: DBW 10, 269: "Auch Gott ist nicht geltende, sondern 'wirkende' Wahrheit [im Pragmatismus], d.h. er ist im Prozeß des menschlichen Lebens tätig oder er 'ist' gar nicht. Diese fast an Luthers Transzendentalismus erinnernde Wendung unterscheidet sich doch dadurch wesentlich von ihm, daß der wirkende Gott erstens an der 'usefulness' seines Wirkens am Menschen bestätigt werden muß, um wahr zu sein, zweitens aber daß er soweit in sein

Bonhoeffer zieht den Schluß, daß der entscheidende Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Anthropologie darin liegt, daß die Frage nach dem Menschen in der Theologie "durch die Frage nach Gott" begründet ist, weil sich der Mensch erst "im Aktbezug auf Gott" versteht. Er will also den Aktbezug und das Sein der Offenbarung in ein dialektisches Verhältnis bringen, in dem Akt und Sein stets zusammengehören. Dazu ist er gezwungen, weil er die natürliche Gotteserkenntnis ablehnt aber trotzdem das Sein der Offenbarung ausdrücken will. Weil er nicht nur die Kontingenz sondern gleichzeitig auch die Kontinuität der Offenbarung betont, zieht er die Schlußfolgerung, daß die strenge reformierte *Finitum incapax*-Lehre abzulehnen ist. Die Kontinuität solle jedoch so verstanden werden, daß das Seiende transzendiert wird, weil es in der Offenbarung um das Sein der göttlichen dreieinigen Person gehe.¹⁸⁹

Bonhoeffer zieht den Schluß, daß die Grenze zwischen Gott und Mensch "soziologisch" ist: eine Grenze zwischen Personen. Es geht um eine "personale Transzendenz". Diese Grenze sei inhaltlich durch die Begriffe "Sünde" und "Heiligkeit" qualifiziert. Die Aufgabe der Theologie läge dann in der Erklärung, wie Gott diese Grenze in Sündenvergebung und Heiligung überschreitet.¹⁹⁰ Für den Theologiebegriff Bonhoeffers ist die selbständige Bedeutung der Theologie der Schöpfung demnach ziemlich irrelevant. Er will aber nicht bestreiten, daß die Welt Gottes gute Schöpfung ist.¹⁹¹ Die Schöpfung werde jedoch erst aufgrund des Glaubens als Schöpfung wirklich verstanden. Er formuliert seine Theologie

Wirken eingeht, daß er in ihm selbst erst wächst." Zur Gegenüberstellung der "personal-ethischen" und "real-ontischen" Deutung des Gegenwart Christi Motives bei Luther siehe Juntunen 1996, 11-33.

Bonhoeffer aber lehnt das Modell Holls ab, in dem das Gewissen zum Anknüpfungspunkt für die Offenbarung wird, weil dadurch die christologische Begründung der Glaubentheologie Luthers nicht zum Ausdruck kommen kann. Gleichfalls kritisiert er den durch die Anthropologie Kants geprägten Ansatz Barths, in dem der Mensch rein relational in Beziehung zur Transzendenz steht und die durch die Anthropologie Heideggers geprägte Theologie Rudolf Bultmanns, in welcher der Mensch sich aus seinen Möglichkeiten heraus versteht. Ebenfalls kritisiert er Friedrich Gogarten, der den Subjektivismus Barths erweitert, wenn er mit Grisebach die Historizität des Du betont. Dabei tritt das Du aber an die Stelle Gottes und wird dadurch verabsolutiert, so daß die Grenze immanent bleibt (DBW 10, 370-372).

Green 1999, 29 hat treffend betont, daß typisch für den Personbegriff Bonhoeffers die Gleichzeitigkeit von Individuum und Gemeinschaft ist im Unterschied zur personalistischen Philosophie Martin Bubers und Eberhard Grisebachs und zu den durch den Personalismus beeinflussten Theologen wie Friedrich Gogarten und Emil Brunner.

¹⁸⁹ DBW 10, 373-374; DBW 2, 111.

¹⁹⁰ DBW 10, 374-375.

¹⁹¹ Vgl. DBW 3, 42: "Der Blick Gottes bewahrt die Welt vor dem Zurückstürzen ins Nichts, vor der gänzlichen Vernichtung. Der Blick Gottes sieht die Welt als gute, als geschaffene – auch wo sie gefallene Welt ist –, und um des Blickes Gottes willen, mit dem er sein Werk umfängt und nicht läßt, leben wir."

auf der Basis der transzendentalphilosophischen Distinktion zwischen Natur und Person errichtet.¹⁹²

Bonhoeffer geht davon aus, daß nur Gott die ontologische Kluft zwischen Gott und Mensch überbrücken kann. Er geht dabei so vor, daß er die allgemeine Ontologie ablehnt und nachmetaphysisch die "echte Ontologie" auf den Bereich der Kirche als Ort der Offenbarung begrenzt. Er versucht also, die zum Wirkungsdenken führenden Konsequenzen der Ontologiekritik Kants zu vermeiden, wenn er eine "christliche Ontologie" im Bereich der Personwelt durch die theologischen Kategorien der Prädestination und der empirischen Kirche als Persongemeinschaft in Raum und Zeit bilden will.¹⁹³

Die Begriffe "echte Transzendentalphilosophie", "echte Ontologie" und "persönlich-ethische" oder "soziale Transzendenz" haben die Funktion, die Zusammengehörigkeit des gottgewollten Individuums und der Gemeinschaft der Kirche als *sanctorum communio* zum Ausdruck zu bringen. Diese "echten" Denkmodelle betrachtet Bonhoeffer als "Vorbild" der Theologie. Das Entscheidende sieht er darin, daß sie Raum für eine theologische Deutung geben können.¹⁹⁴

Bonhoeffer hält es also für wesentlich, daß diese Modelle die Realität der Offenbarung auf eine solche Weise zeigen können, daß sie den Zusammenhang von bewußtseinsunabhängiger Realität und der Erkenntnis der Offenbarung darstellen. Damit könnte sowohl der transzendentalphilosophische Aktualismus als auch die unkritische ontologische Reduktion vermieden werden. In der Persongemeinschaft der Kirche als Ort der Offenbarung werden die Aktstruktur und die Seinsstruktur im "kirchlichen Denken" "in eigenartiger Weise verbunden, überwunden, aufgehoben".¹⁹⁵ Damit wird aber sein Offenbarungsbegriff schon von vornherein erkenntnistheoretisch begrenzt auf den Bereich der Person, auf die "Wirklichkeit" der Kirche. Die "echte Ontologie" ist nicht bewußtseinsunabhängig im klassischen Sinne, sondern sie ist realistische Hermeneutik und im Licht der "Wahrheit des Wortes Gottes gedeutete Wirklichkeit".¹⁹⁶ Die Denkform ist eine Konsequenz des aus der

¹⁹² Vgl. DBW 3, 33: "Ja, weil wir um die Auferstehung wissen, darum wissen wir um die Schöpfung Gottes am Anfang, um das Schaffen Gottes aus dem Nichts."

¹⁹³ DBW 10, 378: "Nur als Denken der Kirche bleibt letztlich theologisches Denken das einzige Denken, das nicht die Wirklichkeit durch die Kategorie der Möglichkeit rationalisiert. So weist nicht nur jedes theologische Einzelproblem zurück auf die Wirklichkeit der Kirche Christi, sondern das theologische Denken erkennt sich in seiner Ganzheit als ein solches, das allein der Kirche gehört." Vgl. auch DBW 10, 425-426.

¹⁹⁴ DBW 2, 72-73.

¹⁹⁵ DBW 2, 73.

¹⁹⁶ Vgl. DBW 2, 83, Anm. 17: "'In Wirklichkeit' und 'in Wahrheit' kann der Mensch nur durch Gott sein. Wahre Wirklichkeit ist durch Wahrheit des Wortes Gottes gedeutete Wirklichkeit, so daß, wer in der Wirklichkeit ist, auch in der Wahrheit ist und ebenso umgekehrt." Vgl. zur Semantik Luthers Kirjavainen 1987, 255 und Juntunen 1996, 383-403.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

transzendentalphilosophischen Tradition stammenden Wirklichkeits-
verständnisses.¹⁹⁷

3.4. Die Distinktion von Person und Natur in der Unterscheidung von Offenbarung und Philosophie

Bonhoeffer betont die Distinktion von Gesetz und Evangelium als Basis für das Verständnis der Beziehung von Philosophie und Offenbarung. Das ist deutlich, wenn er konstatiert: "Das Denken vermag ebenso wenig das *cor curvum in se* aus sich zu befreien wie das gute Werk."¹⁹⁸ Auf der anderen Seite unterscheidet er zwischen Offenbarungs- bzw. Glaubensakt (*actus directus*) und der Reflexion dieses Aktes in der Theologie (*actus reflexus*), wenn Person und Wort schon auseinandergetreten seien.¹⁹⁹ Diese Unterscheidung wird unten noch ausführlicher untersucht werden. Jedenfalls können wir bereits hier die Schlußfolgerung ziehen, daß Bonhoeffer die Distinktion von Gesetz und Evangelium nicht für das Kriterium der Unterscheidung von Philosophie und Theologie hält, sondern aufgrund seiner Konzeption der personalen Transzendenz eher zwischen Philosophie und personaler Christus-Offenbarung differenziert.²⁰⁰

¹⁹⁷ DBW 10, 426-427: "The transcendence of God does not mean anything else that God is personality, provided there is an adequate understanding of the concept of personality ... For Christian thought, personality is the last limit of thinking and the ultimate reality ... God as the absolutely free personality is, therefore, absolutely transcendent."

¹⁹⁸ DBW 2, 74. Vgl. Boomgaard 1999, 40, Anm. 107.

¹⁹⁹ DBW 2, 126: "Der Glaube ruht in sich als *actus directus*... Obschon mein Glaube auch als zeitlicher Akt seinem Wesen nach die Ganzheit meines Daseins umspannt und er (bzw. meine Existenz) im Sein in der Gemeinde aufgehoben ist... (auch dies freilich je nur Aussage des Glaubens), so bleibt doch der Reflexion nur noch das vergangene, gesprochene Wort Christi als allgemeiner Satz, als 'Sinn' im 'Gedächtnis'. Person und Wort sind auseinandergetreten, und es zeigt sich die Situation des predigenden und theologischen Erkennens."

²⁰⁰ Siehe Työrinoja 1986, 54 zur Distinktion von Philosophie und Theologie als Distinktion von Gesetz und Evangelium bei Luther. Työrinoja 1987, 129-139 zufolge existiert in der "neuen Sprache" (*nova vocabula*) der Theologie, wie Luther sie versteht, nicht eigentlich eine solche semantische Relation zwischen Wörtern und Dingen wie in der Philosophie und in der Logik. Die schöpferischen Worte Gottes sind nicht "grammatische Wörter" (*grammatica vocabula*), sondern "wahre und in sich seiende Dinge". Was wir als Wort hören, ist für Gott ein Ding (*res*). Wir können nur grammatikalisch sprechen. Vgl. Kirjavainen 1987, 255; Mannermaa 1992, 121 und Knuutila 1994, 220. Kopperi 1997, 96 zufolge benutzt Luther die Begriffe Philosophie und Theologie in zwei Bedeutungen: 1) Aus der Perspektive des heilbringenden Glaubens und 2) als verschiedene Disziplinen. Feil 1993, 160-163 zieht den Schluß, daß Bonhoeffer zufolge eine "christliche Philosophie" nur eschatologisch möglich ist. Es gebe nur einen direkten Akt des Glaubens (*actus directus*), den die theologische Reflexion (*actus reflexus*) nicht erreichen kann. Die Philosophie wäre nur ein technisches Hilfsmittel, nicht der Grund der Theologie. Feil hat darin recht, daß Bonhoeffer den Glauben als Ausgangspunkt für die Theologie nimmt. Bonhoeffer beurteilt als "christliche Philosophie" eine solche Philosophie, die "Raum für die Offenbarung" läßt. Das schon sei christliche Philosophie. Vgl. DBW 2, 71-2: "Eine Philosophie kann per se der Offenbarung keinen Raum aussparen, sie kenne denn die Offenbarung und bekenne sich als christliche Philosophie in der Erkenntnis, daß der Raum, den sie usurpieren wollte, bereits von einem

Diese Unterscheidung unterstützt die These, daß die Theologie Bonhoeffers systematisch betrachtet von der kantianischen Tradition beeinflusst ist, in der die transzendentalphilosophische Distinktion zwischen Person und Natur in die theologische Systematik übernommen wird.

Bonhoeffer steht mit seiner Distinktion von Philosophie und Offenbarung in der von Schleiermacher ausgehenden Tradition, in der die Theologie in Auseinandersetzung mit der Erkenntniskritik Kants als praktische Wissenschaft im Dienst der Kirche verstanden wird. Karl Barth hatte diese Position in seinem Fideismus radikalisiert. Bonhoeffer will um der Wahrheit willen die subjektive Verengung der Theologie und des Glaubens auf den *Fides qua* –Aspekt durch eine "kirchliche Erkenntnistheorie", in der die Gemeinschaft der Kirche als Ausgangspunkt dient, überwinden. Es läßt sich aber fragen, ob die personengemeinschaftliche Begründung der Theologie die Wahrheitsfrage zureichend lösen kann oder ob die Lösung noch im Banne der Transzendentalphilosophie steht.

Gegen die ursprüngliche Intention befindet sich auch die Realität der Offenbarung in Gefahr, wenn die Bedeutung der Schöpfungswirklichkeit außerhalb des gesprochenen Wortes nicht anerkannt wird. Die erkenntnistheoretische Vorentscheidung ist deutlich, wenn Bonhoeffer über die auf der Basis der von der Offenbarung "gedeuteten Wirklichkeit"²⁰¹ spricht. Er will die Rolle der Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts und die innere Erkenntnis der Gemeinschaft der Kirche als wesentliche Teile der Erkenntnisbildung betonen, aber gleichzeitig unterstreicht er die bewußtseinstranszendente Realität der Gegenwart des Glaubensgegenstandes. Die Offenbarung als Anwesenheit der Wirklichkeit Gottes hat also Konsequenzen für das Wirklichkeitsverständnis des Subjekts aber nur so viel, wie diese personale Wirklichkeit von sich erkennen läßt. Sie bleibt an sich frei vom glaubenden und erkennenden Subjekt.

Weil Bonhoeffer in seinem Offenbarungsverständnis jede autonome allgemeine Ontologie ablehnt, wird der Glaube in seinem Versuch als ontologisch-noetische Einsicht verstanden, die von der "Wahrheit Wortes Gottes" ausgeht und das Bestreben, die Kritik Feuerbachs zu überwinden, dürfte folglich nicht ganz gelungen sein. Es kann jedoch gefragt werden, ob die Kritik Feuerbachs oder des Atheismus überhaupt rein argumentativ überwunden werden kann, wenn der Glaube als seinshafte Teilhabe an der Offenbarungswirklichkeit verstanden wird. Bonhoeffer will eine Ontologie und

anderen – nämlich von Christus – eingenommen ist." Boomgaarden 1999, 29 zufolge hat Feil zwar zutreffend bemerkt, daß es Bonhoeffer zufolge einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie gibt, weil er vom Wort Gottes ausgehen will. Er konstatiert aber auch, daß Feil die Actus reflexus-Dimension im Denken Bonhoeffers hätte stärker betonen sollen. Boomgaarden bemerkt jedoch nicht die Bedeutung der Person-Natur-Distinktion, die auch im Wortverständnis Bonhoeffers hervortritt.

²⁰¹ DBW 2, 83, Anm. 17.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

eine Erkenntnislehre auf der Basis der Offenbarung entwickeln, sein Ergebnis besteht jedoch in einer fragwürdigen Mischung von Offenbarungstheologie und Philosophie. Das wird offensichtlich, wenn er über "christliche Philosophie", "christliche Soziologie" oder "kirchliche Erkenntnistheorie" spricht.²⁰² Es war gewiß kein Zufall, daß Luther keine eigene theologische Erkenntnislehre ausgebildet hat.²⁰³ Er wollte dadurch den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium klar bewahren.

Wir können schlußfolgernd feststellen, daß Bonhoeffer im Prinzip sowohl die klassische als auch die moderne Begründung der Theologie auf philosophisch-metaphysische Gedankengänge ablehnt. Er hält keine formale philosophische Methode für eine Garantie theologischer Selbständigkeit. Bonhoeffer bemerkt aber nicht genug, wie stark er unter dem Einfluß der erwähnten Distinktion zwischen Person und Natur steht, was aber aus seinem Modell für die Unterscheidung von Philosophie oder allgemeinem menschlichen Denken und Offenbarung deutlich hervorgeht.²⁰⁴

Auf der anderen Seite will er jedoch den Dualismus dieser philosophischen Distinktion mit seiner "christlichen" oder "kirchlichen Erkenntnistheorie" überwinden. Bonhoeffer würdigt die Absicht, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu bewahren. Er empfindet es jedoch als Problem, wenn

²⁰² Siehe DBW 1, 18; DBW 2, 72; 109; DBW 11, 260. Mödlhammer 1976, 19 verteidigt Bonhoeffer und behauptet, daß eine "philosophia christiana" für Bonhoeffer nur eine eschatologische Möglichkeit ist. Das aber ändert die Tatsache nicht, daß Bonhoeffer die "erkenntnistheoretische Position" neuzeitlich beschreibt und seine "personale Transzendenz" strukturell analog zur neuzeitlichen Distinktion von Person und Natur verläuft. Vgl. Milbank 1997, 380-381 geht davon aus, daß der Gedanke einer "christlichen Soziologie" nicht zu so bedenklichen Kategorien gehört wie der einer "christlichen Mathematik". Christliche Soziologie sei nämlich wirklich einzigartig, weil es um eine besondere Gemeinschaft, um die Kirche gehe. Die Theologie als Sozialwissenschaft sollte deswegen eine Explikation der aktuellen sozio-linguistischen Praktik in ihrem geschichtlichen Zusammenhang sein. Milbank möchte darum von den sozialphilosophischen Überlegungen Hegels aus- und weitergehen. Damit teilt er die Intentionen Bonhoeffers.

²⁰³ Kopperi 1997, 135-136 zufolge bildet die Weisheit des Kreuzes nach Luther keine neue theologische Erkenntnistheorie, sondern sie führt zu einer Theologie, in der die Werkgerechtigkeit und die Gotteserkenntnis durch menschliche Weisheit abgelehnt wird. Für Raunio 2001, 367 bildet die Liebe zu Gott durch die Teilhabe am Sein Gottes, bzw. an der Liebe, die Grundlage der rechten Gotteserkenntnis: "Seitens des Menschen bedeutet der Glaube nämlich, daß er das Wesen Gottes, d.h. die Liebe, richtig versteht. Und Liebe zu Gott bedeutet, daß er nur das tun will, was Gott gefällt, und letzten Endes sich selbst im Glauben völlig Gott 'gibt'. Beides, sowohl die richtige Gotteserkenntnis als auch die rechtschaffene Liebe zu Gott, sind nur durch die Teilhabe am Sein Gottes, d.h. an der Liebe, die der Glaube mit sich bringt, möglich, und beide schließen auch die Erfüllung der Goldenen Regel in der Beziehung zu Gott ein." Busch Nielsen 2001, 33 macht darauf aufmerksam, daß der usus theologicus bei Bonhoeffer im Unterschied zur Reformationszeit immer christologisch fundiert ist.

²⁰⁴ Bonhoeffer hat an der gegenwärtigen Theologie kritisiert, daß sie ihren Platz nicht kennt, aber bemerkt nicht zureichend seinen eigenen philosophisch-theologisch bestimmten Ausgangspunkt. Vgl. DBW 11, 423-424: "...as long as theology does not see its essential difference from all philosophical thinking, it does not begin with a statement concerning God's reality but tries rather to build a support for such a statement. Indeed, this is the main fault with theology, which in our day no longer knows its particular province and its limits."

die Kirche, die Theologie und nicht zuletzt die individuellen Menschen in der Welt der heutigen Technik und in der Zeit totalitärer Ideologien dadurch marginalisiert werden. Er will aus der die Erneuerung des Wirklichkeitsverständnisses betreffenden Diskussion Schlüsse ziehen. Die Frage nach der Wirklichkeit war nämlich nach der Krise des Neukantianismus, nach dem ersten Weltkrieg und nach der Entstehung der neuen Physik und der metaphysischen Fragestellungen Hartmanns und Heideggers wieder aktuell geworden. Die allgemeinen Prinzipien und die konkrete Lage sollten auch in der kirchlichen Botschaft einander wieder begegnen; das versucht Bonhoeffer zu verwirklichen.²⁰⁵ Im nächsten Kapitel wird analysiert, wie er in seiner Theologie die "kirchliche Erkenntnistheorie" und die "echte Ontologie" bildet.

²⁰⁵ DBW 11, 146. Nach Schrey 1959 bietet dieser Ansatz Bonhoeffers Möglichkeiten für ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Physik und Theologie über die Bedeutung des Begriffes der Komplementarität. Zur Kritik an der klassischen Physik und zu den Gedanken Niels Bohrs über den Begriff der Komplementarität in der Quantenmechanik siehe z.B. Kallio-Tamminen 2002, 89-100. Zur Beziehung von Metaphysik und Physik siehe Koistinen 2002, 61-72.

4. DIE OFFENBARUNG IN DER PERSONGEMEINSCHAFT DER KIRCHE UND ALS PERSONGEMEINSCHAFT DER KIRCHE

4.1. Die Aktstruktur der Offenbarung

4.1.1. Die geistleibliche Präsenz Christi

Auf der Basis seines personalen Wirklichkeitsverständnisses führt Bonhoeffer aus, daß die autonome Philosophie ihre Grenzen keinesfalls erkennen kann, weil der Mensch nicht in der Lage ist, seine Existenz im echten Sinne zu transzendieren. Darum hält er die Christus-Offenbarung in der Persongemeinschaft der Kirche für den richtigen Ausgangspunkt der Theologie. Bonhoeffer betont, daß die Theologie im Vergleich zur philosophischen Reflektion einen eigenen Bereich umfaßt. Dabei bemerkt er aber nicht deutlich genug, daß er mit diesem Ansatz den Bereich der Theologie im Rahmen der transzendental-idealistischen Person-Natur-Distinktion versteht und folglich den Offenbarungsbegriff verengt, weil die relative Eigenbedeutung des Schöpfungsglaubens dadurch außer Acht bleibt.

Symptomatisch ist, daß Bonhoeffer das Sein des Einzelnen auch im Zusammenhang des Offenbarungsglaubens mit dem philosophischen Begriff der "Existenz" beschreibt. Wegen der relationalen transzendentalen Voraussetzungen betont er die Grenze zwischen Gott und Mensch und den *Ab-extra*-Charakter des Glaubens.¹ Er rezipiert die Transzendentalphilosophie aber nicht unkritisch. Bonhoeffer zufolge entspricht die reine Aktauslegung der Offenbarung philosophisch gesehen einem "echten" transzendentalen Ansatz. Die Offenbarung werde aber einseitig erkenntnistheoretisch interpretiert, wenn vom Gegenstand nur in seiner Relation zum erkennenden Subjekt gesprochen werden könne. Über das Sein des Seienden außerhalb dieses Erkenntnisaktes

¹ Die Ansicht Bonhoeffers, daß Gott personal ist, erweist sich im durch den deutschen Idealismus beeinflussten modernen Luthertum, und auch im weiteren Sinne in der modernen Theologie, als ziemlich allgemein verbreitet. Vgl. Jenson 1994, 19: "Sicherlich ist es unbezweifelnder ökumenischer Konsens: der biblische Gott ist 'personal' in dem modernen, prägnanten Sinne. Der christliche Gott spricht und kann angesprochen werden, und auf keiner Ebene unserer Kenntnis von ihm kann dieses Gespräch versinken, um einen schweigenden Urgrund zu enthüllen."

werde wesentlich nichts gesagt. Mit Recht fragt er, wie dann die Offenbarung verstanden werden kann, wenn ihr kein ontologischer Status außerhalb dieses Aktes zukommt.²

Weil Bonhoeffer auch das Sein und nicht nur den Akt der Offenbarung bezeichnen will, hebt er auf der einen Seite das Sein der Kirche als Personengemeinschaft und auf der anderen Seite die Kontingenz der Offenbarung hervor: sie sei keine postulierte Wahrheit, sondern Glaubenserkenntnis. Er unterstreicht, daß der Glaube eine Vorbedingung der Theologie ist, obwohl auch sein Glaubensbegriff formal gesehen durch transzendentalphilosophisch geprägte Voraussetzungen bestimmt ist.³ Im Anschluß an Barth formuliert er: "Theological thinking is not a construction a priori, but a posteriori ...".⁴

Die Intention Bonhoeffers geht aber über Barth insofern hinaus, als er den Individualismus und den reinen Aktualismus in seiner Theologie vermeiden möchte, wenn er den existentialen und den gemeinschaftlichen Aspekt der Offenbarung miteinander verknüpft. Sein "theologischer" Existenzbegriff verlangt folglich, daß die Existenz als Ganzheit in bezug auf das Sein der Offenbarung in der Kirche als Leib Christi gedacht werden soll. Daß die Offenbarung, Christus, den Menschen trifft, bedeutet für ihn, daß sie ihn im eschatologischen Sinne "geistleiblich" neu schafft, obwohl der alte Mensch in diesem Zeitalter daneben noch besteht. Der Mensch bleibt daher geschichtlich gesehen im Grunde genommen derselbe wie früher, denn das neue Sein betrifft letzten Endes die "eschatologische" Dimension. Mit der Betonung dieser eschatologisch gesehen neuen Existenz lehnt Bonhoeffer die Auffassung ab, daß der Glaube eine menschliche Möglichkeit und daher eine autonome Entscheidung darstellt. Die "Wirklichkeit" ist ihm nämlich keine allgemeine Metaphysik, sondern eine Glaubensdeutung im Licht des Wortes Gottes. Den Kern dieser Wirklichkeitsdeutung bildet die Überzeugung, daß Christus in seiner

² DBW 2, 85-86. Ohne diese ontologische Dimension außerhalb des Aktes entsteht allzu schnell eine Denkform, wie sie bei Gerhard Ebeling (1912-2001), einem Schüler Bonhoeffers in Finkenwalde 1937-38, begegnet, nämlich eine sprachlich relationale Ontologie. Ruokanen 1982, 61, Anm. 56 sieht "Bonhoeffer's principle of secular interpretation" in einer Stelle aus AS (AS 1964, 70/DBW 2, 87), wo Bonhoeffer den "reinen transzendentalen Ansatz" beschreibt und noch nicht seinen eigenen Ansatz, in dem er Transzendentalphilosophie und Ontologie im "kirchlichen Denken" zu verknüpfen versucht. Weiter behauptet Ruokanen (73, Anm. 4), daß Ebeling ähnlich wie Bonhoeffer die Aktualität der Existenz versteht und als Beweis führt er ein Zitat an (AS 1964, 74-75/DBW 2, 92), wo Bonhoeffer die "reine Aktauslegung der Offenbarung" im Sinne Barths beschreibt und noch nicht seinen eigenen Ansatz darstellt. Am Ende (233) aber zieht Ruokanen die Schlußfolgerung, daß "the dialectic of Bonhoeffer breaks down in Ebeling's system of thought". 1982.

³ DBW 2, 75: "Daß der Mensch sich nicht selbst in die Wahrheit stellen kann, ist nicht in der Weise ein einsichtiger Satz, daß von dieser Erkenntnis aus nun eine Offenbarung postuliert werden müßte und könnte, die Wahrheit zu geben vermöchte. Vielmehr kann nur aus der geschehenen und geglaubten Offenbarung und ihrer Wahrheit heraus die Unwahrheit des menschlichen Selbstverständnisses durchschaut werden... nur der in Wahrheit Gestellte vermag sich in Wahrheit zu verstehen."

⁴ DBW 10, 426.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Person aufgrund seiner Stellvertretung die "Grenze" zwischen der alten und der neuen Existenz markiert, die "echt von außen" gezogen worden ist.⁵

Bonhoeffer unterstreicht, daß die Offenbarung als geschichtliche Offenbarung kontingent ist. Ihm zufolge stellt sie aber gerade dadurch eine bewußtseinsunabhängige, apriorische Wirklichkeit dar, die von außerhalb jeder menschlichen Möglichkeit stammt. Sie könne nur bejaht oder verneint werden. Die Vernunft biete keine Prolegomena für die Offenbarung. Das Problem, das sich mit der Betonung der Kontingenz ergebe, liege darin, daß der Akt der Offenbarung zu formal und ungeschichtlich verstanden werden könne wie beim frühen Barth.⁶ Dieser betone nur die negative Freiheit Gottes vom Menschen, dem Gegenüber Gottes. Bonhoeffer aber übt Kritik an der Vorstellung, die Kirche sei nur "ein Ereignis". Er will den Realpräsenzgedanken ernst nehmen. Luther habe ja die Realpräsenz Christi sowohl am Kreuz als auch auf dem Altar gegen die Spiritualisten betont.⁷ Bonhoeffer verfährt aber nicht ganz konsequent in seiner Kritik, wenn er seinerseits die Gegenwart Christi auf dem Altar nur "geistleiblich" und nicht inkarnatorisch versteht.

Kein Zweifel, die Intention Bonhoeffers besteht darin, das Sein Gottes geschichtlich zu verstehen. Sei nämlich Gott nur im Akt der Offenbarung und werde damit apriori ungegenständlich für jede Reflexion, so sei auch die systematische Theologie rein profan und die Kirche nur ein "Ereignis" oder ein "Erlebnis". Dagegen richtet sich seine Kritik.⁸ Im Anschluß an die nominalistische Distinktion *potentia Dei absoluta et ordinata* will er einer positiven kirchlichen Ordnung, *potentia Dei ordinata*, Raum geben.⁹ Die Systemkritik ist für ihn kein Ziel an sich, weil auch das antisystematische Denken¹⁰ keine systematische Voraussetzung darstellt, sondern nur eine

⁵ DBW 2, 75-76: "Hier gibt es kein potentiell Betroffenwerden mehr ... Existenz ist wirklich betroffen oder wirklich nicht betroffen, und zwar als konkrete geistleibliche Ganzheit an der 'Grenze', die nicht mehr durch den Menschen hindurchgeht oder von ihm selbst gezogen werden kann, sondern die Christus selbst ist."

⁶ Zur Diskussion über die möglichen Änderungen im Ansatz Barths siehe Huovinen 1999, 13-15.

⁷ Vgl. die Luther-Fußnote Bonhoeffers DBW 2, 76, Anm. 1: "Vgl. aber W.A. 23, 157: 'Unseres Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unserwillen aufs allertiefest heruntergibt ins Fleisch, ins Brot, in unsern Mund, Herz und Schoss und dazu um unserwillen leidet, dass er unehrlich gehandelt wird, beide auf dem Kreuz und Altar.'" Das Zitat stammt aus der Schrift Luthers Das diese Wort Christi (Das ist mein Leib etce) noch fest stehen widder die Schwermgeister (1527). Zur Kreuzestheologie Luthers als Kritik an der Theologie der Herrlichkeit siehe z.B. Weier 1976, 22-62.

⁸ DBW 1, 189: "Wichtig ist nur, daß wir uns im Vorangegangenen nicht an den Glauben als Erlebnis, sondern an ihm soweit er Realitäten erfaßt, gehalten haben. Damit glauben wir der Besonderheit der theologischen Methode gerecht geworden zu sein."

⁹ DBW 2, 78, Anm. 7: "Freilich scheint der spätscholastische Begriff der Freiheit Gottes nur von irrealen Möglichkeiten zu reden. So ließ sich die Positivität der kirchlichen Ordnung wahren. Bei Barth ist als Sprengstoff aller geschichtlichen Gestalt die Freiheit Gottes noch in der positiven Ordnung behauptet."

¹⁰ Vgl. DBW 11, 190: "Doch auch durch die Dialektik ist Gott nicht gefangen. Dialektik ist keine Methode."

Methode sein darf. Kein menschliches Denkschema ist in der Lage, die volle Wirklichkeit der Offenbarung zu umfassen. Ein "echtes System" ist für Bonhoeffer nur eine "eschatologische Möglichkeit".¹¹

Wegen seiner personalontologischen Orientierung hält Bonhoeffer die personale Selbsthingabe Gottes in der Offenbarung für den Beginn allen in der "Wirklichkeit" seienden Denkens. Er betont, Gott werde "habbar" in seinem Wort in der Kirche. "Gott ist frei nicht vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes. Gott *ist* da, ...'habbar', faßbar in seinem Wort in der Kirche. Hier tritt dem formalen ein inhaltliches Verständnis der Freiheit Gottes gegenüber."¹² Dieses inhaltliche Verstehen liegt in der Auffassung begründet, daß Christus wegen des Bundes mit Gott geistlich im Wort der Kirche gegenwärtig ist und die Gemeinde durch das Wort als Ort seiner Gegenwart schafft: "Christus als Gemeinde existierend". Bonhoeffer will sich ja nicht nur existential, sondern auch transsubjektiv orientieren, um den protestantischen Subjektivismus zu überwinden.

4.1.2. Die Kritik des reinen relationalen Ansatzes

In einem transzendentalen Ansatz, der Gott als souveränes Subjekt des Glaubens versteht, kann er nicht gegenständlich werden, weil er allein spricht (*Deus dixit*).¹³ Der Mensch sollte Bonhoeffer zufolge aber auch in gewissem Sinn Subjekt seiner Gotteserkenntnis sein. Sonst würde der Glaubensakt seine Existenz nicht treffen. Die Konsequenz könnte aber umgekehrt auch darin bestehen, daß das menschliche und das göttliche Ich identifiziert werden. Folglich muß gefragt werden, wie sich der Glaube aus der Sicht Gottes und der

¹¹ DBW 2, 83-84: "Offenbarung gibt sich voraussetzungslos selbst und vermag allein in die Wirklichkeit zu stellen. Von Gott zur Wirklichkeit, nicht von der Wirklichkeit zu Gott geht der Weg theologischen Denkens.... Das echte System aber bleibt eine eschatologische Möglichkeit. Daß das Denken auf System aus ist, sich selbst nicht stören kann, sich in sich schließt, ist eine Bestimmtheit des Denkens durch Schöpfung und Eschata, wo das Denken sich nicht mehr zu stören braucht, weil es in der Wirklichkeit ist, von Gott ewig in die Wahrheit gestellt ist, weil es schaut. Darum aber ist alles System des Menschen, der nicht ewig in der Wahrheit ist, unechtes System und muß zerbrochen werden, damit das echte System möglich werde. Dieser Bruch geschieht im Glauben durch die Predigt." Mannermaa 1986, 70-71 betont, daß in der Glaubenstheologie Luthers die Beziehung zwischen Intellekt und Wille so eng ist, daß erst, wenn sich der Mensch durch den Glauben von seinem sündlichen Selbst-Willen befreit, die Vernunft die Fähigkeit der neuen Erkenntnis im Dienst des Glaubens bekommt. Der Ab-extra-Charakter der Offenbarung hält die menschliche Wirklichkeit stets in einer Krise des Gerichts und stellt die Schöpfungsabsicht wieder her. Der Unterschied zu Luther liegt darin, daß Bonhoeffer wegen der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen den realen Charakter der Offenbarung und der Gegenwart Christi in nobis nicht zum Ausdruck bringen kann.

¹² DBW 2, 85.

¹³ DBW 2, 86-87.

menschliche Glaubensakt erkenntnistheoretisch zueinander verhalten: Gnade und Religion, Offenbarung und Geschichte.¹⁴

Bonhoeffer betont, daß die Offenbarung als Wirklichkeit sich jedenfalls gegen eine solche Erkenntnis richtet, in der die Wirklichkeit in ein System eingeordnet wird. Unter "System" versteht er offenbar ein rationalistisch-idealistisches Denkmodell, das sich in seiner inneren Logik autonom setzt und jeden von außen kommenden Eingriff ausschließt. Besonders kritisiert er *Hegel*, weil in seinem Begriffsrealismus die Reflexion zur "Gnosis" wird.¹⁵ Dagegen unterstreicht er, daß Gott der Herr der Welt ist und ein echtes System nur eine eschatologische Möglichkeit darstellt.¹⁶ In dieser Weltzeit ist alles Denken unvollkommen. Er will jedoch gleichzeitig jede einseitige Existentialisierung der Glaubenserkenntnis vermeiden, die sich als Konsequenz aus der reinen Aktauslegung der Offenbarung ergibt. Er will ja inhaltliche systematische Theologie betreiben.¹⁷ Seine gemeinschaftlich orientierte "kirchliche Erkenntnistheorie" geht davon aus, daß die theologische Reflexion der empirischen Kirche gehorsam sein soll, weil der Glaube und die Erkenntnis unmittelbar zusammen gehören und letztendlich nur das verkündigte Wort den Glauben "richten" kann.¹⁸ Das führt jedoch zu der Frage, ob und wie auch er mit dieser Auffassung im Banne des transzendentalen Wortverständnisses verbleibt.

Bonhoeffer zufolge ist der Glaube oder der theologische Existenzbegriff keineswegs zeitlos zu verstehen. Die Begründung des Glaubens liege nämlich nicht in einer Reihe punktueller Offenbarungsakte, sondern in einer nicht wiederholbaren und von Gott in freier Souveränität gesetzten "Intentionalität" auf Christus. Diesen theologisch modifizierten philosophischen Begriff der vorwissenschaftlichen Intention nennt er weiter *actus directus*, der Glaube als existentielle Beziehung auf Christus.¹⁹ Diese Intention trifft den Menschen als

¹⁴ DBW 2, 87-88.

¹⁵ DBW 12, 191. Vgl. anders Yerkes 1978, 200.

¹⁶ Der Gedanke, daß ein echtes System nur eine eschatologische Möglichkeit darstellt, verhält sich analog zum Gedanken John Hicks (Hick 1969), nach dem eine "eschatologische Verifizierbarkeit" besteht. Den Terminus benutzt z.B. auch Wolfhart Pannenberg, der ähnlich wie Bonhoeffer die Bedeutung der affektiven und der praktischen Dimension in der Ganzheit der Theologie betont. Vgl. Pannenberg 1988, 33. Außermaier 1997, 126 zufolge hätte Bonhoeffer aber den Gedanken Pannenberg, demzufolge die Auferstehung das Ende der Universalgeschichte bildet, für zu formal und abstrakt gehalten, als eine "Flucht von der Konkretheit". Dasselbe gilt auch für die Auffassung Bultmanns, daß die Anrede des Kerygmas ein Schlüssel für das Selbstverständnis des Menschen bildet.

¹⁷ DBW 2, 89-91. 91: "Eine Wissenschaft aber, die nicht wesenhaft Fragen, sondern Wissen ist, muß aufs leidenschaftlichste an Seinsbegriffen interessiert sein."

¹⁸ Vgl. DBW 12, 191: "Hegel: Er fordert objektiven Substanzbegriff, der ist orientiert an der Offenbarung. Subjektiver, objektiver, absoluter Geist. Glaube ist religiöse Vorstellung schlechthin. 1. Reflexion ist Gnosis bei Hegel. 2. Grisebach: Ausschalten der Reflexion und reine Theologie der Gnosis. 3. Andere Möglichkeit: Ausschalten der Gnosis, reine Theologie der Reflexion. 4. Theologie der Reflexion, aber in der Kirche stehend. Gnosis und Glauben gehören unmittelbar zusammen."

¹⁹ DBW 2, 95-96: "Wir halten demgegenüber fest, das Wesen des *actus directus* liegt nicht in seiner Zeitlosigkeit, sondern in der nicht wiederholbaren, weil von Gott freigegebenen Intentionalität auf

Ganzheit in seinem geschichtlichen Wesen, obwohl das neue Sein undurchsichtig und unreflektierbar ist. Die neue Existenz sollte aber auch existential denkbar sein. Das Problem der Geschichtlichkeit liege darin, daß der Mensch nach dem lutherischen *Simul*-Prinzip immer auch Sünder bleibt.²⁰

Bonhoeffer will also weder mit Barth überzeitlich denken noch mit Bultmann existential interpretieren oder mit R. Seeberg die "neue Willensrichtung" betonen, sondern er findet die Lösung in der gleichzeitig existentialen und transsubjektiven Gemeinschaft der Kirche. Er betont, daß der Mensch psychisch undurchsichtig bleibt und deswegen davon auszugehen ist, daß die Kirche in einer Schöpfung des Wortes besteht.²¹ Die neuzeitliche Distinktion zwischen Gotteswort und Menschenwort scheint aber im Hintergrund dieses Wortverständnisses zu stehen. Bonhoeffer betrachtet die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis nicht als wesentlich. Jede Gotteserkenntnis außerhalb der Christus-Offenbarung bleibt ihm nur eine Abstraktion.

Das geistleiblich verstandene Wort begründet Bonhoeffer zufolge die Einheit der menschlichen Existenz in der geschichtlichen Wirklichkeit. Dieses Ergebnis ist durch seinen oben analysierten "christlichen Personbegriff" bestimmt, in dem die Existentialität und die Sozialität als zusammengehörend verstanden werden. Analog zur transzendentalphilosophischen Distinktion von Person und Natur befreie das Hören der personalen Offenbarung in Christus den "natürlichen" Menschen von der Verkehrung auf sich selbst und begründe damit sein freies Personsein.

Die Theologie des Wortes erweist sich bei Bonhoeffer als ambivalent: auf der einen Seite zeigen sich Spuren von Aktualismus, aber auf der anderen Seite betont er, daß der Mensch sich schon in der geistleiblichen Wirklichkeit befinden muß, bevor er seine neue Existenz reflektieren kann.²² Der Mensch könne sich nicht auf der Basis der allgemeinen Gotteserkenntnis als Geschöpf

Christus, d.h. durch seine die Existenz – und eben gerade die geschichtliche, zeitliche Existenz in ihrer Ganzheit - berührende Art. Nur darum ist er einem aufweisenden Hier und Da nicht zugänglich, wenn er auch im konkreten, bewußten – dem Stofflichen nach reproduzierbaren und reflektierbaren – psychischen Geschehen sich vollzieht. Der Satz, daß der actus directus nicht etwa der Reflexion kein Material böte ..., sondern nur in seiner Intentionalität – hier auf Christus gerichtet und durch Christus begründet – in die Reflexion nicht einginge, kommt hier zu seinem Recht." Zur Unterscheidung zwischen actus directus und actus reflexus siehe unten 4.4..

²⁰ DBW 2, 95.

²¹ DBW 2, 98-99: "Seeberg hat hier die großartige Entdeckung Luthers gegenüber dem Nominalismus wieder aufleben lassen, der Mensch müsse in Einheit gedacht werden, wenn er der Einheit Gottes gegenüber solle vorgestellt werden können. Diese Einheit aber vermag ein psychologischer Begriff wesensgemäß nicht darzustellen: Auch nach Luther ist der Mensch sich in seiner Psychologie undurchdringlich ... die Einheit des Menschen, seiner Existenz ist begründet allein im Worte Gottes. Dieses Wort läßt den Menschen sich verstehen als 'Sein in Adam' oder 'Sein in Christus', als 'Sein in der Gemeinde Christi'...Auch dies ist nicht Erfahrungsdatum, sondern als Offenbarung dem Glauben gegeben."

²² DBW 2, 98-99.

verstehen. Seine Auslegung der Offenbarung in Seinsbegriffen soll jedoch noch genauer analysiert werden.

4.2. Die Seinsstruktur der Offenbarung: das Sein der "trinitarischen Person" im Seienden

Als Ziel möchte Bonhoeffer also eine Position formulieren, welche die Wirklichkeit des neuen Seins im Glauben jenseits aller autonomen Existenzmöglichkeiten begründet und zugleich die geschichtliche "Existenz selbst trifft und neu schafft". Es handelt sich also um die Neugeburt des Christen. Wegen des modernen Vernunftbegriffes, demzufolge vom Subjekt her der Gegenstand nicht erreicht werden kann, formuliert er die Sache strukturell gesehen so, daß die Betroffenheit der Existenz nur in einer realen Begegnung der Personen mit dem Hören des Wortes Gottes möglich ist.²³ Das moderne Subjekt-Objekt-Schema will er durch einen person-ethischen Transzendenzbegriff überwinden. Nach dieser Konzeption sei Gott jedoch nicht in dem Sinne ungegenständlich, daß die Transzendierung von Akt und Sein das Sein vom Seienden ganz isoliere, sondern Gott ereigne sich und wirke gerade "durch" Seiendes.²⁴

Das Problem der "kritischen Ontologie" liege darin, das Verhältnis des "aufgewiesenen Seins" und des Seienden so zu formulieren, daß sowohl die Gegenständlichkeit als auch die Nichtgegenständlichkeit Gottes zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus sollte die kritische Ontologie die Relation des erkennenden Subjekts auf die Offenbarung und auf das Sein der Offenbarung in sich "aufheben", und zwar so, daß das Modell nicht "unkritisch" verfare, das Sein jedoch auch über eine Begründung jenseits des Bewußtseins des Einzelnen verfüge.²⁵

Weil die Offenbarung auch in Seiendem besteht, ist sie Gegenstand der positiven Erkenntnis. Unter dieser positiven Erkenntnis versteht Bonhoeffer den positiven Inhalt des Glaubens: das Sein Christi in der Kirche für die Gemeinde als Offenbarung des trinitarischen Gottes. Sie ist Erkenntnis, die eine Glaubensüberzeugung voraussetzt. Wenn aber die Offenbarungserkenntnis auf dieser Basis systematisiert wird, entsteht Bonhoeffer zufolge methodisch gesehen eine Phänomenologie, die von einem materialen A priori des Glaubens

²³ DBW 2, 100-102.

²⁴ DBW 2, 102: " ... Kreatürliches vermag die Existenz des Menschen nicht zu treffen ... Daß das 'durch' Seiendes geschieht, ist das Problem der Offenbarung; von der Deutung des 'durch' aber hängt alles ab."

²⁵ DBW 2, 102-103: "Wie nun hier das aufgewiesene Sein vom Seienden unterschieden gedacht werden kann, ist das entscheidende Problem der kritischen Ontologie. Nur durch kritisches Aufheben des Denkens im Sein, das auch wieder verschiedene Wege zuläßt (vgl. etwa Heidegger, der von hier aus zum idealistischen System kommt), wird der Ansatz bewahrt."

ausgeht. Die Voraussetzung dieser Methode sei, daß der Mensch in sich über eine Möglichkeit zur Wesensschau des Seienden verfüge. Ein solches Modell sei aber existenzindifferent und auf der anderen Seite erkenntnismetaphysisch betrachtet unkritische Ontologie.²⁶ Bonhoeffer vertritt ja die Position, daß in der "echten Ontologie" der Offenbarung das Erkennen in "einem Erkenntsein gründet und aufgehoben wird".²⁷ Das entspricht seinem oben analysierten Begriff der "personalen Transzendenz", in der die Grenze der Person von außen gezogen wird. Diese Grenze liegt in Christus, das heißt in seiner Person als Mittler zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen.²⁸

Gegen die dialektische Identitätsphilosophie Hegels betont Bonhoeffer, daß das Erkenntsein "grundsätzlich frei vom Erkenntwerden" sein soll. Gegen einen reinen Aktualismus unterstreicht er, daß der Gegenstand auch Seiendes ist aber nur "in der Qualifikation des Seins und Nichtseins schlechthin, das auch dem Ich in seinem Sein, in seiner Existenz zugrunde liegt". Diese schlechthinnige "Qualifikation des Seins und Nichtseins" bewirkt die Offenbarung des Gesetzes und des Evangeliums: sie qualifiziert das Sein des Menschen gleichzeitig als Begnadigter und Sünder. Der auf den Idealismus Fichtes und Hegels zurückgehende Gedanke, nach dem Gott als "absolute Persönlichkeit" gilt, steht jedoch im Hintergrund, wenn Bonhoeffer den Gegenstand der Glaubenserkenntnis als "dreieinige Person" definiert.²⁹ Dieser Gottesbegriff zusammen mit der Distinktion von Person und Natur führt zu einer christologisch-pneumatologischen Konzentration.³⁰

Die Ursache für die Begründung der Erkenntnis auf das Erkenntsein liegt also darin, daß Bonhoeffer die Wirklichkeit der Offenbarung personhaft versteht. Diese Wirklichkeit sei nicht immanent kontrollierbar, sondern die personale

²⁶ DBW 2, 102-103.

²⁷ DBW 2, 103-104: "So wird von einer echten Ontologie ein Erkenntnisbegriff gefordert, der die Existenz des Menschen betrifft, aber nicht im reinen Aktualismus verbleibt und ein Erkenntnisgegenstand, der im echten Sinn dem Ich so 'entgegensteht', daß er seine Existenzweise bedroht und begrenzt (und nicht in der unechten Gegenständlichkeit des Seienden der Transzendierung durch Akt und Sein anheimfällt), daß er grundsätzlich frei vom Erkenntwerden ist, ja, daß das Erkennen in einem Erkenntsein gründet und aufgehoben wird." Der Gedanke, daß sich das Erkennen in einem Erkenntsein begründet verläuft analog zum idealistischen *Esse-est-percipi*-Prinzip George Berkeley (1685-1753), demzufolge außer Gott nur der menschliche Geist bzw. die Seele real ist.

²⁸ Zu den Voraussetzungen des Begriffs "ethische Transzendenz" siehe z.B. Mannermaa 1983, 185.

²⁹ DBW 2, 104: "Der Gegenstand muß je schon entgegenstehen, darf ein Seiendes nur sein in der Qualifikation des Seins und Nichtseins schlechthin, das auch dem Ich in seinem Sein, in seiner Existenz zugrunde liegt bzw. vorhergeht, auf das Erkennen nicht wie auf Vorfindliches beliebig rekurrieren kann, sondern vor dem es sich im Erkennen selbst immer wieder neu aufheben muß. Dann wäre die uns gepredigte Offenbarung Gottes in Christus, die sich uns schenkende göttliche dreieinige Person Gegenstand unseres Erkennens." Zu Gott als absolutem Subjekt siehe Moltmann 1980, 30-31.

³⁰ Zur aktuellen Diskussion über das Problem der "trinitarischen Personalität". Vgl. Jenson 1994, 21: "Die Entdeckung, daß die Personalität eine spezielle und irreduzible Art des Seins ist, ist eine große Errungenschaft des trinitarischen Denkens. Aber wir haben, wie ich vermute, bis jetzt nicht gelernt, Personsein selbst so zu denken, daß es der Personalität des dreieinigen Gottes angemessen wäre – oder aber der von ihm geschenkten unsrigen." Vgl. auch Pannenberg 1988, 386.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Transzendenz könne nur aufgrund der freien Offenbarung dieser transzendenten Person verstanden werden. Der Mensch könne von seiner Existenz her diese Wirklichkeit nicht verstehen und bleibe in sich verkehrt. Deswegen werde er eine freie, verantwortliche, soziale Person erst durch die "von außen" kommende Offenbarung.

Darüber hinaus sollte die Beschreibung des Seins der Offenbarung zum Ausdruck bringen, daß die Existenz des Menschen immer schon ein "Sein in ..." ist. Dabei ist Bonhoeffer zufolge zweierlei zu beachten. Erstens, das neue Sein soll existential bedeutsam sein, und zweitens muß es in Kontinuität gedacht werden können.³¹ Davon ausgehend beschreibt er die Wirklichkeit der Offenbarung als "seiendes Sein selbst", welches das neue Sein des Christen ermöglicht. Dieses Sein sei nämlich "die dreieinige göttliche Person": Christus selbst, der als Gemeinde, als Offenbarung existiert. Das Sein in der Offenbarung sei folglich sowohl "Sein in Christus" als auch "Sein in der Kirche". Weil die Offenbarung auch die Existenz "berühren" solle, könne es also nicht nur "Seiendes" sein, sondern es müßten damit auch Existenzakte stattfinden, die "dies Sein ebenso konstituieren, wie [sie] durch es konstituiert werden".³² Für seinen Wirklichkeitsbegriff erweist sich von wesentlicher Bedeutung, daß das Sein Gottes im Seiendem wirklich gegenwärtig ist, aber daß das Sein das Seiende auch transzendiert. Ein seiendes Ding kann nicht Gott von sich aus ohne weiteres finden, sondern er ist freiwillig anwesend in seinem Wort und Sakrament in der Gemeinde und bringt dadurch auch die Weltwirklichkeit in ein anderes Licht als Welt Gottes.

Bonhoeffer denkt also im Rahmen einer dialektischen Einheit: kein Sein ohne Akt und kein Akt ohne Sein. Seine Intention ist es, sowohl den neuzeitlichen Subjektivismus als auch den klassischen Objektivismus zu überwinden, aber er verbleibt dabei unter dem Einfluß der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen. Das wird klar an der Betonung der "Existenzakte". Die Ursache dafür liegt nämlich in seiner auf den Neuprottestantismus zurückgehenden Konzeption der "personalen Transzendenz". Die Offenbarung sei eine verwirklichte Realität, aber sie müsse in der Verkündigung aktualisiert

³¹ DBW 2, 105.

³² DBW 2, 105: "Nehmen wir hinzu, daß die Wirklichkeit der Offenbarung das seiende Sein selbst ist, das das Sein (die Existenz) des Menschen ausmacht, dies Sein aber die dreieinige göttliche Person ist, so schließt sich das Bild, wenn dies als 'Sein in Christus', d.h. als 'Sein in der Kirche', verstanden wird. Da dies Sein aber die Existenz des Menschen berühren soll, müssen mit ihm Existenzakte zusammenstehen, die dies Sein ebenso konstituieren, wie [sie] durch es konstituiert werden. Hier erst käme eine echte Ontologie zu ihrem Recht, indem sie das 'Sein in...' doch so bestimmt, daß das sich im Seienden vorfindende Erkennen sich vor dem Sein des Seienden je und je aufhebt, es nicht in seine Verfügbarkeit zwingt. Von hier aus muß sich dann vom Wesen des Menschen, von der Erkenntnis Gottes durch den Menschen und des Menschen durch Gott theologisch reden lassen. Von hier aus öffnet sich der Blick auf echte theologische Seinsbegriffe." Zur Trinitätslehre Bonhoeffers siehe auch Boomgaarden 1999, 461-469.

werden. Sie sei keine zeitlose Idee. Die Konsequenzen dieses Ausgangspunktes für den Lehrbegriff Bonhoeffers werden unten eingehender behandelt.

Die Formulierung "Die Wirklichkeit der Offenbarung ist das seiende Sein selbst"³³ beschreibt also das personale Sein Gottes als trinitarische Person, die im Wort und Sakrament für die Menschen gegenwärtig ist. Als absolute Person ist Gott aber zugleich frei und nicht auf Seiendes reduzierbar. "Das Sein selbst" versteht er also nicht als Seinsmetaphysik, sondern versucht damit die personale Realität der Offenbarung Gottes, die durch Seiendes gegenwärtig ist, zu beschreiben. Diese Offenbarung geschehe letzten Endes im Bereich des geschichtlichen Seienden, aber als Personoffenbarung bleibe sie auch verborgen und nichtgegenständlich, weil das Sein der Person Christi nur in der schlechthinnigen Qualifikation des Seins und des Nicht-Seins in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium gegenwärtig sei. Gott als absolute Person bleibe frei.³⁴

Wir können den Schluß ziehen, daß Bonhoeffer in der Tradition der relational-ontologischen Deutung des Seins Christi denkt, obwohl er hervorhebt, "echte Ontologie" zu betreiben. Er benutzt nämlich den Terminus Ontologie nicht im Sinne der aristotelischen Substanzontologie, sondern er betont analog

³³ Heinrichs 1984, 245 zufolge gehört der Ausdruck "Das Sein alles Seienden oder die Wirklichkeit des Alles" zur Terminologie Meister Eckharts (1260-1327). Auch Eckhart betont den primären Charakter des Glaubens, aber gleichzeitig den Zusammenhang von Philosophie und Theologie. Wie Bonhoeffer, macht auch er einen Unterschied zwischen dem "dinglichen" Sein und dem "Sein Gottes" und unterstreicht, daß von der Geschöpflichkeit her das ontologische Sein Gottes nicht erreicht werden kann. Im Unterschied zu Eckhart betont Bonhoeffer die personale Offenbarung Gottes und das Wort als Schöpfer des Glaubens. Der Mensch habe keinen "Seelengrund" für die Rezeption der Offenbarung. Kern 1982, 259: "Gott ist für Eckhart in Anlehnung an Augustin die eine Quelle und Wurzel der Wahrheit für Philosophie und Theologie. Aber die Einheit der Wahrheit in Theologie und Philosophie bedeutet nicht Nivellierung, denn die mosaische Lehre ist glaubwürdig (credibile), die aristotelische wahrscheinlich und annehmbar (probabile sive verisimile), aber die Lehre Christi die Wahrheit (veritas)... 261: Gott ist das volle Sein... das absolute Sein (esse absolute)... esse rerum, das Sein der Dinge... vom esse rerum aus, dingontologisch betrachtet, ist Gott nicht, wie umgekehrt streng theologisch-ontologisch gesehen, das esse rerum nicht ist."

³⁴ DBW 10, 428-433: "The idea is in the realm of generality. Personality exists in 'once-ness' because of its freedom. The only place where 'once-ness' might occur is history. Therefore, revelation of personality – that is to say, the self-revelation of God – must take place in history if at all. That happened according to the testimony of the Bible and the present Christian church in the revelation of God in Christ.... The main difference between a so-called revelation in the sphere of idea and a revelation in 'once-ness' is that man always will be able to learn a new idea and to fit it into his system of ideas; but a revelation in 'once-ness' in a historical fact, in a historical personality, is always anew a challenge to man. He cannot overcome it by pulling it into the system which he already had before. That is the reason why God reveals himself in history: only so is the freedom of his personality guarded. The revelation in history means revelation in hiddenness; revelation in ideas (principles, values, etc.) means revelation in openness.... Here the paradoxical essence of God becomes visible to the faith of the Christian believer. Justification is pure self-revelation, pure way of God to man.... in this justification man becomes a new personality by faith, and he recognizes here – what he never before could understand or believe – God as his creator. In the act of justification God reveals himself as Holy Trinity."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

zur Distinktion Kants zwischen "Ding an sich" und "Ding für mich" das personale Sein Gottes in der Offenbarung "für mich" als Grund der Existenz des Menschen, dabei bewahrt er mit Hilfe der durch den "konkreten Personbegriff" korrigierten Kategorien der Sozialphilosophie Hegels die transsubjektive, soziale Dimension des Glaubens.

Wie oben bemerkt wurde, versteht Bonhoeffer nämlich auch das Personsein nicht als etwas An-sich-Seiendes, denn der Mensch wird ihm zufolge Person erst durch die Offenbarung, wenn er in der Offenbarung des Gesetzes und des Evangeliums von Gott erkannt wird und dadurch erst seine Existenz im "echten" Sinne versteht. Im Glauben anerkennt er auch das Personsein des Nächsten und kann dadurch sozial verantwortlich "für andere" handeln. Obwohl Bonhoeffer die rein relationale Deutung der Person durch die Betonung der Realität des neuen Seins in der Kirche zu vermeiden beabsichtigt, ist das Personsein für ihn wesentlich durch die Zukunftsrelation und durch den Begriff der personal-ethischen Grenze bestimmt. Der Glaubensbegriff wird dadurch eng mit dem Sichverstehen des Menschen verbunden und die theologische und die philosophische Deutung des Personseins werden miteinander vermischt.³⁵ Um die Bedeutung der Gemeinschaft der Kirche in der Theologie Bonhoeffers noch genauer zu erkennen, wenden wir uns jetzt der Frage zu, wie er die Kirche als "Akt-Seins-Einheit" versteht.

4.3. Die dialektische Einheit von Akt und Sein als Willensgemeinschaft mit Gott

4.3.1. Die Kirche als "neuer Wille Gottes mit den Menschen"

Es ist deutlich geworden, wie Bonhoeffer den Unterschied zwischen natürlicher Erkenntnis und Offenbarung aufgrund der Distinktion zwischen Person, beziehungsweise Geist und Natur versteht und deshalb die allgemeine Gotteserkenntnis für theologisch irrelevant hält. In dieser Konzeption findet die Offenbarung ausschließlich in der Persongemeinschaft der Kirche statt.

³⁵ Bonhoeffer betont die Bedeutung der Für-mich-Relation für das existenziale Selbstverständnis des Glaubenden auf der anderen Seite ähnlich wie sein Schüler Gerhard Ebeling in der Luther-Deutung. Siehe dazu Juntunen 1996, 11-19. Der Unterschied liegt aber in der Betonung der nichtexistentiellen transsubjektiven Realität der Offenbarung in der Kirche als kollektive Persongemeinschaft. Ott 1966, 209-214 hat hervorgehoben, daß die "soziologische" Lösung Bonhoeffers, in der der personale Charakter der Gegenwart den gemeinsamen Nenner des Worts und Sakraments bildet, sehr nahe bei den Modellen von Hans Urs v. Balthasar oder Karl Rahner liegt und, daß es erstaunlich ist, wie Gerhard Ebeling in seinem Modell bleibt, welches das hermeneutische Wortgeschehen betont und dadurch die konfessionalistische Gegenüberstellung von reformiertem "aktualistischen" und katholischem "seinshafte" Denkens unterstützt, obwohl er ein integratives Modell in der die Kategorie der Sozialität betonenden Theologie seines Lehrers Bonhoeffers hätte finden können. Zu den konvergierenden Züge zwischen Bonhoeffer und Rahner siehe auch Steinfurt 1997.

Bonhoeffer versteht folglich gerade die Kirche als den Ort der Offenbarung, in dem der Mensch in bezug auf die anderen seine Existenz verstehen und ein "persönliches Leben" in der "Lebensgemeinschaft mit Christus" führen kann.³⁶ Die Gemeinde wird durch die Verkündigung des "Todes und der Auferstehung Christi in der Gemeinde durch die Gemeinde für die Gemeinde" konstituiert. Die Offenbarung müsse schon da sein, damit sie auch verkündigt werden könne. Sie sei aber auch immer kontingent, und Kontingenz gebe es nur hier und jetzt. Die Kirche sei also ihrem Wesen nach ein "Offenbarungsgeschehen", in dem die Vergangenheit gegenwärtig oder sogar zukünftig werde.³⁷

Obwohl Bonhoeffer *K. Holls* Darstellung von Luthers Christologie und den Voluntarismus *R. Seebergs* kritisiert, denkt er also im Grunde genommen auf der Basis derselben schon im Neuprottestantismus und Neukantianismus formulierten transzendentalen Voraussetzungen wie seine Lehrer. Im Anschluß an sie versteht er auch die Rechtfertigung betont vom *Extra-nos*-Charakter her.³⁸ Das zeigt sich, wenn er die Kirche als "neue[n] Wille[n] Gottes mit den Menschen" definiert oder wenn er zwischen der "Realisierung" der Kirche in der Auferstehung und der "Aktualisierung" der Kirche in der Ausgießung des Geistes unterscheidet. Die Kirche als "neue Menschheit" sei "von Ewigkeit her gesehen" schon neu, obwohl sie auch in der Zeit neu wird.³⁹ Bonhoeffer hebt zwar auch den "realen" Charakter der Gerechtwerdung hervor, wenn er über die "Wirklichwerdung der Kirche" spricht, aber das bedeutet keine substantielle Veränderung, sondern es geht um eine "Willensontologie". Die Rechtfertigung "ist nur wirklich in dauernder Neuerzeugung durch Willen".⁴⁰

Die Kirche, die Bonhoeffer "Christus als Gemeinde existierend" nennt, ist ihm folglich eine Willens- oder Liebesgemeinschaft als Geistgemeinschaft. Sie ist ein geistlicher "Auferstehungsleib Christi".⁴¹ Die Deutung der Gegenwart

³⁶ DBW 1, 102.

³⁷ DBW 2, 106-107. Bonhoeffer scheint der sogenannten hebräischen Zeitauffassung zu folgen. DBW 2, 108, Anm. 37 weist Bonhoeffer auf die Notwendigkeit hin, eine christliche Zeitphilosophie zu entwickeln. Boman 1968, 128-131 hält für charakteristische Züge der hebräischen Zeitauffassung u.a. die Gleichzeitigkeit des Sprechens, der Wirksamkeit und des Geschehens; daß die Vergangenheit als Zukünftiges verstanden wird, und die Zeitauffassung also grenzenlos ist.

³⁸ Vgl. DBW 14, 605-607 Bonhoeffer stichwortartig: "Gerechtigkeit zwar dem Menschen angerechnet, aber nicht selbst so.... Christus = Gerechtigkeit Gottes. 1. Kor 1,30. Gerechtigkeit extra nos. So sein lassend, werden wir die Gerechtigkeit Gottes. Gerechtigkeit, die Gott eignet, zugleich iustitia salvifica. Gott in seiner Gerechtigkeit ist unsere Gerechtigkeit Jer 33,15-23 Jes 54,7." Zu den transzendentalen Voraussetzungen Holls und Seebergs siehe Saarinen 1989, 86-112 und 130-148.

³⁹ DBW 1, 89.

⁴⁰ DBW 1, 113: "Der Mensch hat Gottesgemeinschaft nur im Wort von Christus. Alle bewußte Gemeinschaft aber ist Willensgemeinschaft. Sie ruht auf der Geschiedenheit der Personen. Gemeinschaft ist darum nie 'Einssein', sie ist auch kein letztes 'Einer sein' im Sinne mystischen Verschmelzens, sie ist nur wirklich in dauernder Neuerzeugung durch Willen."

⁴¹ DBW 1, 92. Trotz der Betonung der Leiblichkeit des Wortes verfolgt er ein anderes Denkmodell als Luther, der die real-ontische Gegenwart Christi im Glauben in nobis hervorhebt und die Kirche als mystischen Leib Christi bezeichnet. Obwohl Bonhoeffer bemerkt, daß bei Holl die Tendenz besteht, die

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Christi als Geistgemeinschaft führt zur Gegenüberstellung von sichtbarer und unsichtbarer Gemeinde, obwohl Bonhoeffer betont, daß die Kirche nicht nur eine "Erscheinungsform" darstellt und die Unterscheidung "sichtbar und unsichtbar" ekklesiologisch gesehen eigentlich problematisch ist. Die Gefahr bestehe dabei, daß die empirische Kirche nicht für Kirche gehalten werde. Die wesentliche und die empirische Kirche gehören "wie Leib und Seele" zusammen.⁴²

Bonhoeffer unterstreicht, daß das Wort Gottes die Einheit von "Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer, 'unsichtbarer' und 'sichtbarer' Kirche" stiftet.⁴³ Das Wort ist ihm nämlich soteriologisch gesehen das einzige Zwischenglied zwischen Gott und Mensch. Sein Wortverständnis erweist sich demnach als geprägt durch die transzendentalphilosophische Distinktion zwischen Geist und Buchstaben. Das Wort ist für ihn nur ein Instrument des Geistes.⁴⁴ Bonhoeffer sagt zwar, daß Gott in den Christen durch die Offenbarung "eingeht", aber er meint dabei die personal-relationale Gegenwart durch den Heiligen Geist: der Sache nach ist es für ihn das Gleiche, wenn gesagt wird, Christus wohne im Glaubenden, oder der Heilige Geist oder der Vater wohne in ihm.⁴⁵ Damit nimmt er eine

Christologie zu instrumentalisieren, weist auch sein Denken spiritualisierende Tendenzen auf. Der Werkzeugscharakter Christi wird offenbar, wenn er Christus als "Liebe Gottes zu den Menschen" und als "Wille Gottes zur Erneuerung des Bundes" beschreibt (DBW 1, 98).

⁴² DBW 1, 150: "Die logische und soziologische Einheit zwischen Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer Kirche, 'unsichtbarer' und 'sichtbarer' Kirche ist mithin durch das Wort gestiftet, und damit stehen wir bei einer genuin lutherischen Erkenntnis." DBW 1, 150, Anm. 92: "Das viel verhandelte Problem von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche kann hier nicht aufgerollt werden. Die neuere Dogmatik hat sich geeinigt, beide Begriffe zur Beseitigung von Mißverständnissen zu meiden.... Unsichtbare und sichtbare Kirche sind Eine Kirche. Luther sagt: "wie Leib und Seele zusammen sind". WA VI, 297. Luther schreibt WA VI, 296,39 – 297,8: "Die erste, die natürlich, grundtlich, wesentlich unnd warhafftig ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, euserlicher Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, und dem leyp ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und euserlichen menschen zunennen, also auch die christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyp sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglichen hauff an seinem ort vorsamlet wirt." Zu Luther vgl. Kretschmar 1983, 189.

⁴³ DBW 1, 149-150.

⁴⁴ DBW 14, 446: "Durch das Wort des Geistes kommt Christus im Glauben in die Herzen. Das Wort ist nur Instrument, damit Christus zu uns komme. Aber es ist auch das einzige Instrument, durch das Christus kommt. Wir haben Christus durch das Wort, und doch ist die Einwohnung Christi nicht identisch mit dem Haben des Wortes. Das Haben Christi und des Geistes wird im NT immer wieder mit dem Begriff des 'Wohnens' bezeichnet. Wir haben den Geist, Christus, Gott, daß sie unter uns wohnen." Siehe auch DBW 4, 303. Vgl. Peura 1990, 62-63, dem zufolge Luther die Wirkung des Wortes im Zuhörer ontologisch versteht: "der Zuhörer bekommt die Form des Wortes". Er wird dadurch "informiert". Das Wort ist nicht nur instrumental, sondern das Wort als Zeichen (signum) hat die Heilsgaben, die Dinge (res) selbst auf verborgene Weise in sich.

⁴⁵ DBW 14, 445: "Der Heilige Geist ist der in den Gläubigen wohnende Gott und Christus."

”willensontologische” Position ein und lehnt implizit die reale Seinsgemeinschaft mit Gott im Glauben als ”mystische Verschmelzung” ab.⁴⁶

4.3.2. Das Sein der Offenbarung als Stellvertretung Christi für die Persongemeinschaft und als Persongemeinschaft

Bonhoeffer bildet im kritischen Gespräch mit *Max Scheler* (1874-1928) seine Konzeption der ”Gesamtperson” oder der ”Kollektivperson” aus, um die Gegenwart der neuen Menschheit oder des neuen Seins in der Kirche als Christusoffenbarung zu beschreiben.⁴⁷ ”Christus als Gemeinde existierend” sei das ”Subjekt” der Verkündigung der Gemeinde für die Gemeinde. Die Komplementaritätsstruktur von Akt und Sein oder Person und Sozialität bekommt eine neue Wendung. Gott gibt sich jedem Einzelnen nicht rein aktualistisch oder individuell, sondern als Mitglied der Gemeinde. Das Subjekt sei letztendlich Christus selbst, der glaubt und handelt. Die Offenbarung sei personhaft gegenwärtig, ”irgendwie festgehalten”, weil Gott sich frei an den Menschen binde.⁴⁸

Der Grund für die Gegenwart Christi liegt Bonhoeffer zufolge in seiner Stellvertretung: Gott hat in Einem die ganze Menschheit gesehen.⁴⁹ Seine Stellvertretung sei das ”Lebensprinzip” der Gemeinde und des Glaubens jedes einzelnen Gläubigen. Diese Stellvertretung versteht er auf der Basis einer personalen Sozialontologie. Wie schon erwähnt, fordert die Gemeinde, so Bonhoeffer, als Ort der Offenbarung eine eigene ”christliche Soziologie”, obwohl keine soziologische Struktur an sich heilig ist. Erst die Offenbarung als

⁴⁶ Vgl. die willensgemeinschaftliche Deutung des ”fröhlichen Wechsel” bei Bonhoeffer DBW 1, 117-118: ”’Du must der anderen geprechen und durfft dyr zu herten lassen gehen, als weren sie deyn eygen und deyn vormugen dar bieten als were es yhr eygen, gleych wie dir Chritus ym sakrament thut.’ Das nennt dann Luther ’durch Liebe ineinander verwandelt werden’. Ohne damit irgendwie mystischen Vorstellungen von dem Verschwimmen der Grenzen der konkreten Ich-Du-Gegebenheit zu verbinden, meint Luther nichts anderes, als daß ich nun nichts anderes mehr will als das du.” Vgl. auch DBW 14, 336: ”Ihr seid versöhnt, ... sollt die Gerechtigkeit Gottes werden, nicht eure. Christus an unserer Stelle. Nicht nur Anrechnung der Sünde, sondern [er wurde] die Sünde! Und wir werden die Gerechtigkeit Gottes. Im Tode Christi triumphiert Gottes Gerechtigkeit uns zu[gut] das nennt Luther den fröhlichen Wechsel.”

⁴⁷ DBW 1, 65, Anm. 32.

⁴⁸ DBW 2, 108-109. DBW 2, 109: ”Gott gibt sich in Christus seiner Gemeinde und jedem einzelnen als Glied dieser Gemeinde, und das so, daß das handelnde Subjekt in der Gemeinde, verkündigend und glaubend, Christus ist. In der personhaften Gemeinde, aber auch nur hier, kann wirklich Evangelium verkündigt und geglaubt werden ... Die Gemeinde verfügt wirklich über das Wort der Vergebung, in der Gemeinde kann nicht nur existentiell gesprochen werden: mir ist vergeben, sondern als christliche Kirche darf sie in Predigt und Sakrament sprechen: dir ist vergeben und jedes Glied der Kirche darf und soll dem andern durch solches Verkündigen des Evangeliums ’ein Christus werden’.” Siehe auch DBW 1, 163-170.

⁴⁹ DBW 1, 75; 121. Zur Bedeutung des Begriffes ”Stellvertretung” bei Bonhoeffer siehe auch Moltmann 1959, 24-25 und Prenter 1965, 262-267. In diesen ansonsten treffenden Interpretationen der Intentionen Bonhoeffers fehlt eine tiefere philosophisch-theologische Analyse seiner Voraussetzungen.

Wirklichkeit breche nämlich den Individualismus und zeige, daß der Mensch immer in einer Gemeinschaft steht: in "Adam" oder in "Christo". Dem "christlichen Personbegriff" zufolge wird ja der Mensch Person erst durch die Offenbarung, in der Gott in den Menschen als "Ich" eingeht, und zwar dadurch, daß aufgrund der Stellvertretung der egozentrische Menschenleib – das *corpus Adae* – zerbricht und der Auferstehungsleib – das *corpus Christi* – bzw. die Gemeinde geschaffen wird.⁵⁰ Bonhoeffer unterstreicht, Christus starb für die Gemeinde, "damit sie *ein* Leben führe, *miteinander* und *füreinander*".⁵¹

Der Soziologiebegriff Bonhoeffers und auch seine "christliche Soziologie" werden also auf der Grundlage der auf die Begriffe Hegels zurückgehenden Distinktion zwischen Geistes- und Naturwissenschaften oder von Geist und Natur gebildet. Das meint keineswegs, daß es um spirituell-esoterischen Wissenschaften geht. Um eine ontologische Distinktion geht es jedoch. Die Gemeinschaft ist dadurch eine Geistes- oder eine Willensgemeinschaft. Diese Entdeckung der "soziologischen" Kategorie bedeutet also im Grunde genommen keine endgültige Überwindung dieser transzendental-idealistischen Distinktion.⁵²

Auf der einen Seite überwindet Bonhoeffer eine rein historisierende, aktualistische, existentialistische oder individualistische Deutung der Gegenwart Christi. Das Sein der Offenbarung als "Sein der Gemeinschaft der Personen, die durch die Person Christi konstituiert und geschlossen ist" könne in Kontinuität gedacht werden, die Existenz jedes Einzelnen werde getroffen und die Offenbarung sei weder nur Seiendes noch nur Nichtseiendes, weil sie personal sei.⁵³ Auf der anderen Seite ist die Lösung nicht im klassischen Sinne real als *adaequatio intellectus et res*, denn die "Realität" der Offenbarung wird als Sein der transsubjektiven Gemeinschaft der Kirche verstanden. Der Ansatz bleibt anthropozentrisch trotz des transsubjektiven Charakters der Personengemeinschaft der Gemeinde. Wegen dieser Voraussetzungen kann Bonhoeffer die neuzeitliche Existentialisierung des christlichen Glaubens nicht gänzlich überwinden. Das Ziel der personengemeinschaftlichen und transsubjektiven Begründung der Glaubenserkenntnis wird erreicht, aber der Kritik Feuerbachs wird nicht ausreichend geantwortet. Das Sein der Offenbarung verstanden als personale Sozialontologie – *corpus Christi pneumaticum* – dürfte eine anthropozentrisch

⁵⁰ DBW 1, 92.

⁵¹ DBW 1, 121.

⁵² DBW 2, 110: "Durch Einführung der soziologischen Kategorie wird in der Theologie die Akt-Sein-Problematik und damit auch das Erkenntnisproblem ganz neu gestellt. Das Sein der Offenbarung liegt wieder in einem einmaligen Geschehen der Vergangenheit, in einem mit meiner alten oder neuen Existenz unzusammenhängenden, grundsätzlich zur Verfügung stehenden Seienden, noch aber kann auch das Sein der Offenbarung nur als der stets freie, reine, nichtgegenständliche Akt aufgefaßt werden, der die individuelle Existenz je und je betrifft; vielmehr 'ist' das Sein der Offenbarung das Sein der Gemeinschaft von Personen, die durch die Person Christi konstituiert und geschlossen ist, und in der sich der Einzelne in seiner neuen Existenz je schon vorfindet." Zur Philosophie der Geisteswissenschaften siehe Bodammer 1987 und Raatikainen 2004.

⁵³ DBW 2, 110.

verengte Deutung darstellen. Das bedeutet jedoch nicht, daß Bonhoeffer die Dimension der Natur vergißt. Er will ja die Kirche universal als "kritische Mitte der Welt" bezeichnen.

Jedenfalls beabsichtigt Bonhoeffer, von der Intention Luthers auszugehen, wie sie in seiner Abendmahlpredigt (1519) und in seinem Büchlein *Von den guten Werken* (1520) vorliegt, wenn er die Zusammengehörigkeit von Miteinander und Füreinander in der Gemeinde durch die Arbeit für den Nächsten durch Fürbittengebet und Sündenvergebung betont.⁵⁴ Die Realität der *unio cum Christus* als realer Ausgangspunkt für Luthers Glaubenstheologie bleibt ihm jedoch zuletzt fremd.⁵⁵ Die Kirche ist zwar Leib Christi im geistlichen Sinn, aber nicht wie bei Luther als mystisches *corpus Christi*, in dem sich Christus im Gläubigen inkarnatorisch als gegenwärtig erweist.⁵⁶

4.3.3. Die Zuspitzung der Dialektik von Akt und Sein als Dialektik von Glaube und Kirche

Wie oben schon konstatiert wurde, versteht Bonhoeffer die Distinktion von Gesetz und Evangelium nicht ganz im Sinne Luthers. Die Christus-Offenbarung ist ihm nicht nur Offenbarung des Evangeliums, sondern auch des Gesetzes. Die Lösung entsteht durch die Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Wort, die analog zur philosophischen Distinktion von Natur und Geist verläuft. Folglich bekommt das natürliche Gesetz als Forderung der Liebe in seinem Ansatz keine eigentliche theologische Bedeutung. Dadurch ist die Einheit des Gesetzes gebrochen. Bonhoeffer betont, daß die Existenz nur in der Kirche als Ort der Offenbarung getroffen werden kann und der Mensch erst auf dieser Basis zur verantwortlichen Person wird. Deswegen ist die Dialektik von Gesetz und Evangelium für Bonhoeffer nicht so konstitutiv wie für den Reformator, denn er betont die anders geartete Dialektik von Glaube und Kirche. Sie sei die "letzte Verdeutlichung" der Dialektik von Akt und Sein.⁵⁷

Die Struktur dieser Dialektik verläuft analog zur Dialektik Hegels in dem Sinne, daß Bonhoeffer das Sein im Sinne der klassischen Substanzontologie für

⁵⁴ DBW 1, 121: "Der 'Schatz der Verdienste' ist Gottes Liebe, die in Christus die Gemeinde stiftete, und nichts anderes. Die katholische Lehre vom Thesaurus ist eine Rationalisierung, Moralisierung und Vermenschlichung des irrationalen Tatbestandes, daß der Mensch nie mehr tun kann, als er soll, und daß doch in der Gemeinde Gott jeden den anderen 'genießen' [WA II, 754] läßt, was wieder seinen Grund darin hat, daß Christus für die Gemeinde starb, damit sie ein Leben führe, miteinander und füreinander. Das Füreinander ist nun zu aktualisieren durch die Tat der Liebe."

⁵⁵ Zum Thema *unio cum Christus* bei Luther siehe Peura 1990, 71-82.

⁵⁶ Zur Auffassung Luthers siehe Mannerman 1983, 184-188.

⁵⁷ DBW 2, 111: "Da aber die Person Christi sich in der Gemeinde offenbart hat, kann die Existenz des Menschen nur durch die Gemeinde getroffen werden. Von der Person Christi aus bekommt jede andere Person für den Menschen erst den Charakter der Personhaftigkeit. Sie wird so selbst zum Christus für uns in Forderung und Verheißung, in existenzieller Begrenzung von außen, und zugleich als solche zum Bürgen der Kontinuität der Offenbarung."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

”statisch” und existenzindifferent hält und den historischen, dynamischen Charakter der Dialektik unterstreicht. Die Differenz liegt darin, daß er analog zur Monadologie von Leibniz die Realisierung der Offenbarung für eine Art prästabilisierte Harmonie hält und dadurch den prozeßhaften Entwicklungscharakter der Dialektik Hegels ablehnt, die seiner Meinung nach die Einzelperson einfach unterwirft. Das Sein ist für Bonhoeffer ”gegenwärtiges Sein” der personalen, schon realisierten, nicht erst prozeßhaft sich entwickelnden Christus-Offenbarung. Die gleichzeitig kontingente und gegenständliche Seinsart sei die besondere Seinsart von Person und Gemeinschaft.⁵⁸

Bonhoeffer versteht also die Dialektik von Akt und Sein letzten Endes als dialektische Einheit von Person und Gemeinschaft in der Persongemeinschaft der Kirche. Die Grundlage bildet die Stellvertretung Christi als neue Menschheit für die ganze Menschheit und für jeden einzelnen. Diese Gemeinschaft ist gerade die konkrete, empirische Kirche, welche ”die Predigt hört und glaubt”. Der Glaube und die Gemeinschaft verhalten sich auf analoge Weise wie Person und Sozialität, bzw. Akt und Sein der Offenbarung komplementär.⁵⁹ Die externe Dimension der Offenbarung wird Bonhoeffer zufolge in dieser Gemeinschaft aufgrund des Bundes Gottes bewahrt: er hat sich an das Wort der Gemeinde gebunden, das jeweils in der aktuellen Verkündigung lebendig wird und ”im Glauben” bleibend gegenwärtig ist. Das Wort ist immer schon da in der Gemeinde, weil die Gemeinde ”Christus als Gemeinde existierend” ist. Das Wesen dieser ”soziologischen” Kategorie könne aber nicht phänomenologisch betrachtet werden, weil das Sein der Offenbarung nur ”im Personenbezug” verstanden werden könne. Bonhoeffer deutet nämlich den Begriff der Wirklichkeit letzten Endes auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie.

⁵⁸ DBW 2, 111.

⁵⁹ Dieselbe Dialektik strukturiert auch die theologische Anthropologie Bonhoeffers: das ”Sein in Adam” und das ”Sein in Christus”. Vgl. DBW 2, 145: ”...ich selbst bin Adam, bin Ich und Menschheit zugleich, in mir fällt die Menschheit; wie ich, so ist jeder Einzelne Adam, in allen Einzelnen aber handelt die eine Menschheitsperson Adam. So ist sowohl der Kontingenz der Tat wie dem Sein in der Sünde eine Kontinuität Ausdruck gegeben. Weil Sünde im Begriff des ’Adam’, in der Seinsart von ’Person’ gedacht ist, darum ist Kontingenz des Handelns und Kontinuität der sich im Handeln gebenden Menschheitsperson, die je ich auch bin, gewahrt.” Die Distinktion von Person und Natur steht offenbar im Hintergrund: DBW 2, 151-152: ”Auch als Personsein kann das Geschöpfsein nur in der Offenbarung selbst bestimmt werden, insofern es die durch Christus in ihrer Existenz getroffene, gerichtete oder neu geschaffene Person ist.... So vermag der Schöpfungsgedanke keinen Unterbau für die Seinsbestimmung des Menschen in Christus zu bieten.” 154: ”Sein in Christus ist Gerichtetsein auf Christus, das nur möglich ist durch ’Schon-Sein in der Gemeinde Christi’ (im oben dargestellten Sinne). So finden sich transzendentaler und ontologischer Ansatz wieder zusammen.” Zum Sündenverständnis Bonhoeffers siehe auch Claß 1994, Busch Nielsen 2001 und Karttunen 2002, 169-172.

4.3.4. Der Zusammenhang von Existentialität und Kontinuität

”*Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur.*”⁶⁰ Laut Bonhoeffer unterstreicht Luther in diesem aus seinem Römerbriefkommentar stammenden Zitat die Bedeutung des Leidens (*pati*) im Zusammenhang der neuen Geburt (*nova nativitas*). Die neue Geburt identifiziert er mit der Konzeption von der ”getroffenen Existenz”, benutzt also einen existenzphilosophisch geprägten Begriffsapparat für die Interpretation seiner Theologie. Er betont aber gegen Heidegger, daß es ”getroffene Existenz” nur im sozialen Bezug auf Christus gibt.⁶¹

Bonhoeffer zufolge ”weiß” der Mensch nur im Glauben vom Sein der Offenbarung. Dieses Sein der Offenbarung ist für ihn der Sache nach dasselbe wie ”sein eigenes Sein in der Kirche Christi”. Deswegen ist es auch außerhalb des Glaubensaktes des einzelnen gegenwärtig und damit bewußtseinstranszendent. Bonhoeffer verbindet also mit seinem theologischen Existenzbegriff ein erkenntnistheoretisches Interesse. Von der Basis seiner existentialen Sozialontologie her geht er über Luther hinaus, um eine theologische Erkenntnislehre zu entwickeln, in der er den Begriff der Offenbarung betont relational definiert.⁶²

Die realistische Denkweise im Sinne Luthers bleibt Bonhoeffer im Grunde genommen fremd, obwohl seine Intention offenbar ist, einen aktualistisch geprägten Glaubensbegriff zu vermeiden.⁶³ Bonhoeffer betont nämlich die Zusammengehörigkeit des Seins der Offenbarung in der Gemeinschaft mit dem existentialen Akt des Glaubens, der nicht auf einen psychologischen Akt

⁶⁰ DBW 2, 113, Anm. 40: ”Röm-Br., Komm. ed F. Ficker I, 110, 26 ff., vgl. dazu die Anm und II, 266, 10 ff. und die hierzu in der Anmerkung angeführte Literatur. E. Seeberg: *Luthers Theologie I*, S. 67.” Das Zitat Bonhoeffers WA 56, 117, 27-29. Zur Analyse der Begriffe ”*pati, esse, agere*” vgl. auch Boomgaarden 1999, 391-407.

⁶¹ DBW 2, 113. Vgl. Juntunen 1998, 144, demzufolge Luther das ontologische Axiom ”*ager sequitur esse*” sowohl philosophisch als theologisch benutzt: ”That Luther views Christians as having in their spiritual existence a degree of intrinsic being (i.e., ’auch Sein und nicht nur Werden’) is clear from his claim that the ontological axiom ’*agere sequitur esse*’ is correct not only in the natural but also in the spiritual realm of existence.” Anm. 54: WA 56, 117:25-29; 442:2-9, WA 1, 226:8-9; Peura 1994, 144; Juntunen 1996, 299-301.

⁶² DBW 2, 115. Schon Pinomaa 1940, 12-13 hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff der Anfechtung bei dem Theologen Luther kein erkenntnistheoretisches Interesse im Gegensatz zu dem des Philosophen Kierkegaard aufweist. Es scheint also so zu sein, daß Bonhoeffer hier durch die Tradition der Luther-Forschung seiner Lehrer beeinflusst ist. Holl hatte nämlich den philosophischen Begriff der Existenz in seine Luther-Interpretation übernommen. Siehe dazu Martikainen 1988 b.

⁶³ DBW 2, 114, Anm. 41 Bonhoeffers Bemerkung zu den Luther-Zitaten von R. und E. Seeberg, in denen der Reformator die Bedeutung des Glaubens als Grund der Kirchenmitgliedschaft und des ”Habens” Gottes betont: ”WA 3. 523; 40.1. 360; 40. 2. 342 f.; 40. 2. 342 f.; zit. bei R. Seeberg und E. Seeberg in ihren Lutherarbeiten.” Bonhoeffer zufolge hat R. Seeberg diese Auffassung Luthers ”als religiösen Transzendentalismus in sein System eingeführt.”

reduziert werden darf⁶⁴, weil der Glaube schon immer eine Seinsweise in der Gemeinde ist. "Nur im Glauben weiß der Mensch das Sein der Offenbarung, sein eigenes Sein in der Kirche Christi, als vom Glauben unabhängig."⁶⁵ Trotz struktureller Vergleichbarkeiten zum Denkmodell Augustins zeitigt sein Glaubensbegriff erkenntnistheoretische und ontologische Folgen, die eher durch die kantianische und neuprotestantische Metaphysikkritik als durch die Auffassung der altkirchlichen Theologie bestimmt sind. Das Luther-Zitat nimmt Bonhoeffer als Orientierungspunkt. Wegen seiner Voraussetzungen kann oder will er den Glauben jedoch nicht als reale Gegenwart Christi *in nobis* aufgrund der *unio cum Christo* verstehen, sondern letztendlich den eschatologischen *Extra-nobis*-Charakter des Glaubens hervorheben.

Bonhoeffer analysiert den Satz Luthers also letzten Endes auf der Basis seiner Konzeption, der zufolge der Mensch als Einzelner und die neue Menschheit in der Geistgemeinschaft der Kirche miteinander sind. "Ich werde getragen (*pati*), darum bin ich (*esse*), darum glaube ich (*agere*)."⁶⁶ Bei ihm bezieht sich "pati" auf die Offenbarung als Rechtfertigung; "esse" auf das neue Sein in Christus und "agere" auf den Glauben. Zugleich aber schließt sich der Kreis, wenn Bonhoeffer "pati" und "agere" identifiziert, weil Christus das "Subjekt" von beiden ist. Bemerkenswert bleibt, daß er hier nicht die guten Werke anführt, obwohl Luther gerade in dieser Textstelle auch über sie spricht: der Gerechtfertigte tut gute Werke, obwohl das Fortschreiten (*profectio*) von dem einen Zustand zu dem anderen nur ein anfängliches Stadium erreicht.⁶⁷

Wie schon erwähnt, versteht Bonhoeffer die Rechtfertigung letzten Endes *forensisch*, obwohl er die Einheit von Christi Person und Werk betont. Sein Glaubensbegriff ist ja relational orientiert. Er betont den Zusammenhang von Person und Sozialität im Anschluß an seine Konzeption der "sozialen Transzendenz". Das Wirklichwerden der eschatologisch neuen Existenz wird als personal-relationale Gemeinschaft mit Christus durch den Heiligen Geist verstanden. Rechtfertigung und Heiligung werden folglich voneinander getrennt.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. DBW 9, 478: "Der Glaube ruht logisch betrachtet nicht auf psychischen Erfahrungen, sondern auf sich selbst."

⁶⁵ DBW 2, 115.

⁶⁶ DBW 2, 118.

⁶⁷ Zur Auffassung Luthers siehe Mannerman 1989, 51-52 und Peura 1990, 146-152.

⁶⁸ Vgl. DBW 10, 422: "Grace ist essentially 'coming Grace' not 'being and remaining Grace' ... In this faith grace is made the only and new foundation of human life, not as 'gegenständliche' grace – with its consequences of nomism and antinomianism – but always 'coming grace' – with its consequences of making man free and at the same time responsible before God. Only when man is solely bound to God the ethical life has got its genuine foundation." Schreibfehler "Grace ist" – sollte sein "Grace is" – überprüft im Text von DBW 10. Siehe auch die treffenden Anmerkungen des Herausgebers DBW 10, 417, Anm. 2 und 422, Anm. 4 über die einseitig forensische Rechtfertigungslehre Bonhoeffers. DBW 12, 293: "Die Person Jesu Christi ist eben ihr eigenes Werk."

Bonhoeffer lehnt den realen *In nobis*-Charakter des Seins Christi im Glauben wegen seiner Voraussetzungen ab. Weil er trotzdem die Einheit des geschichtlichen Menschen im Glauben in Kontinuität denken will, betont er entsprechend das Sein Christi *extra nos* in der empirischen Gemeinde. Die Gemeinde als neue Menschheit in ihrer konkreten Form betet und verkündigt auch über die Existenz des Einzelnen hinaus. Wie die Person und die Sozialität zusammengehören, so sind auch die Gemeinde als Sein und der Glaube als Akt verbunden, der zugleich eine Seinsweise in der Gemeinde ist. Der Glaubende, der in Beziehung auf die Gemeinde ist, steht zugleich in bezug zu Christus als "trinitarischer Person", weil Christus als Gemeinde existierend ist. Die Offenbarung als Sein der Gemeinde, die zugleich Seiendes ist, bildet den Grund des Glaubens. Darum kennt die Gemeinde ihr Sein als Offenbarung Gottes unabhängig vom Glauben "im Glauben". Damit meint Bonhoeffer, daß die Gemeinde sich in einem "heiligen Zirkel" befindet, der philosophisch nicht gerechtfertigt werden muß.⁶⁹ Letzten Endes liegt die Begründung darin, daß das neue Sein, nämlich Christus, dessen Seinsweise die Gemeinde darstellt, "die Existenz treffen und in Kontinuität sein" will.⁷⁰ Er hat ja einen Bund mit seiner Gemeinde geschlossen.

Der rein transzendente Ansatz und der ontologische Ansatz werden also durch dieses "Aufgehobensein des Akts im Sein" in der "soziologischen" Kategorie miteinander verknüpft. Die existential-soziale Seinsart der Personengemeinschaft als zugleich gegenständlich und nichtgegenständlich bietet die Voraussetzung dafür. Im Grunde genommen, wird Bonhoeffer damit gewissermaßen zum Vorläufer eines "relational-personalen" Personbegriffes, den G. Ebeling und W. Joest in ihren Studien über die "Ontologie der Person" bei Luther weitergeführt haben, obwohl es bemerkenswert bleibt, daß Bonhoeffer die "Realität" des Seins der Christus-Offenbarung in der Gemeinde und als Gemeinde betont.⁷¹ Diese Auffassung, die auch im Fall Bonhoeffers auf

⁶⁹ DBW 2, 119: "Glaube ist 'in bezug auf' Sein (Gemeinde), nur im Glauben erschließt sich, bezw. 'ist' Sein (Gemeinde), dies Sein aber erkennt der Glaube als unabhängig von sich, sich selbst als eine Seinsweise desselben. Sein transzendiert das Seiende, es ist des Seienden wie auch des Ich eigener Seinsgrund. So kommt Akt aus Sein her, wie er auf Sein hingeht. Sein wiederum ist in bezug auf Akt und doch frei. Offenbarungs-Sein als in der Schwebung zwischen Gegenständlichem und Nichtgegenständlichem ist 'Person', Gottes offenbarte Person, und Personengemeinschaft, die durch sie begründet ist." Zum Begriff "heiliger Zirkel", den Bonhoeffer von Luther durch Holl – und seine transzendenten Voraussetzungen – vermittelt übernommen hat vgl. DBW 9, 379: "Im Glauben stellt der heilige Geist einen 'heiligen Zirkel' her, von Gott über Christus zum Glauben, die alle drei unmittelbar zusammengehören und nur durcheinander erfaßt werden. Nur im Glauben, d.h. durch den heiligen Geist kann Gott durch Christus erfaßt und besessen werden und die Unbeweisbarkeit dieser Wirklichkeit schließt die Notwendigkeit einer *petitio principii* ein. Diese etwas schwierige Dialektik ist für Luther unmittelbar aus dem Glaubenserlebnis erwachsen. Er konnte gleichgemäß sagen: ich glaube, ich habe den heiligen Geist; ich habe Christus."

⁷⁰ DBW 2, 121.

⁷¹ Juntunen 1996, 19-23 zufolge führt Joest 1967 die relationale Deutung, in der G. Ebeling das Seinsverständnis Luthers darlegt, weiter. Joest sieht die Existenz des Christen "ausschließlich

der aus der kantianischen Tradition stammenden Unterscheidung von Person und Natur beruht und sie theologisch fruchtbar machen möchte, zeitigt Folgen auch für das Verständnis von Lehre und Theologie.

4.4. Offenbarung und Reflexion: der Bruch zwischen Glaube, Lehre und Theologie

Bonhoeffer versteht also die Offenbarung "als Sein der Christusperson in der Persongemeinschaft der Kirche".⁷² Auf der Grundlage dieses Ausgangspunktes definiert er einen entsprechenden "soziologischen" Erkenntnisbegriff. In diesem Zusammenhang differenziert er zwischen drei verschiedenen Funktionen, denen die Kirche entsprechen soll: Glauben, Predigt und Theologie. Die im Hintergrund dieser Argumentation stehende philosophisch-theologische Vorentscheidung wird offenbar, wenn Bonhoeffer den Glauben als "existentielles Erkennen" – "mir ist vergeben" – versteht und Predigt sowie Theologie als "kirchliches Erkennen" – "dir ist vergeben" – bezeichnet.⁷³ In der Predigt sei der Gemeinschaftsaspekt primär und die Dimension des einzelnen sekundär, aber bei der Theologie sei die Situation umgekehrt.⁷⁴ Dieser zweidimensionale Erkenntnisbegriff Bonhoeffers geht davon aus, daß in der Geistgemeinschaft der Kirche Person und Sozialität zusammengehören und folglich die Existentialität immer in Bezug auf die Gemeinde "ist". Beides, existentielles und kirchliches Erkennen, erweisen sich als notwendig.

"Glaubendes Erkennen" wird hier zur Originalform der Erkenntnis. Diese Erkenntnis meint, daß der Mensch "von der Christusperson durch gepredigtes Wort überwunden und begnadigt" ist.⁷⁵ Nach dem "wie" dieses Erkennens kann Bonhoeffer zufolge nicht gefragt werden und noch weniger nach dem "daß", weil es um eine nicht hinterfragbare "gottgegebene *Wirklichkeit*" geht, die den Seinsgrund des neuen Seins bildet. Die Christus-Person als Glaubensgegenstand bleibt immer auch unabhängig vom Erkennenden. Christus gibt sich durch das Wort im Glaubensakt, weil er aber von außerhalb der Existenz kommt, steht er

relational-exzentrisch". Juntunen 1996, 33 zufolge denkt die neuere "finnische" Luther-Forschung dagegen das Sein Christi "real-ontisch". Das Nicht-Sein des Menschen vor Gott bei Luther will nicht bestreiten, "daß den Christen im Glauben durch die unio cum Christo im Glauben eine neue, in ihm präsente Seinswirklichkeit zukommt." Siehe auch Martikainen Studien zu Luthers Lehrbegriff 1992, 7-25.

⁷² DBW 2, 123.

⁷³ DBW 2, 122.

⁷⁴ DBW 2, 131; 133: "Nur in der Kirche selbst, in der des Wortes Christi 'gedacht' wird, und in der die lebendige Christusperson wirkt, wird verstanden, daß eine Theologie, die der konkreten Kirche dienen will, auch als autonomes Denken in Wirklichkeit dem Nomos Christi dient. Bei einem theologischen Selbstverständnis heißt es nicht mehr 'in die Wahrheit gestelltes Sicht-Selbst-Verstehen' – das ist es im Glauben –, sondern 'in den Dienst der Kirche gestelltes reflexives Denken'."

⁷⁵ DBW 2, 123.

nicht unter der Herrschaft des Glaubenden. In dieser Relation von zwei Personen, die sich zwischen Christus, der als "Ich" in die Person "von außen" "eingeht", und der Personengemeinschaft ergibt, so daß der andere Christ dadurch als "Du" angesprochen werden kann, liegt laut Bonhoeffer "die Eigenart der soziologisch-theologischen Kategorie".⁷⁶ Es geht also wesentlich um die reale Stellvertretung Christi.

Für Bonhoeffer bedeutet das Außen-Sein der Offenbarung, daß sie "wesentlich existenztranszendent und doch nur im Vollzug an der menschlichen Existenz" definiert wird. Dieses "Außen" ist nicht das Außen der Außenwelt sondern meint eine personale Relation zur Christus-Person. Wegen des im klassischen Sinne nicht realen Ausgangspunktes versteht er den Glauben betont erkenntnistheoretisch, und zwar als Einsicht. Dieser Blickwinkel ist jedoch auch ontologisch äußerst bedeutungsvoll: "So rückt durch das Außen der Christusperson die *Außenwelt* in ein anderes Licht."⁷⁷ Die Außenwelt wird erst auf der Basis des Glaubens wirklich als Werk des Schöpfers verstanden. Der Metaphysikkritik Kants und der Transzendentalphilosophie Hegels entsprechend geht er im Grunde genommen von den Erkenntnismöglichkeiten des Einzelnen aus. Auf diese Weise will er eine realistische Betrachtungsweise erreichen. Denn sein Bestreben geht ja ganz klar dahin, trotz dieser Voraussetzungen "realistische" Theologie zu betreiben.

Die auf Kant zurückgehende Distinktion von Person und Natur steht deutlich im Hintergrund, wenn Bonhoeffer auf der Basis seines Offenbarungsbegriffes – Offenbarung als Wirklichkeit – konstatiert, daß erst durch den unmittelbaren Bezug auf die Christusperson auch der andere Mensch aus der "Dingwelt in die soziale Personensphäre" rückt und sein Anspruch auf mich jenseits meiner Existenz absolut ist. "Erst hier ist Wirklichkeit ungedeutet reine Entscheidung".⁷⁸ Die Strukturanalogie zu Kant, demzufolge die bleibende Bedeutung der Wirklichkeit nur in der moralischen Tat liegt, weil ausschließlich der Mensch als moralische Person die noumenale Welt jenseits der phänomenalen Welt erreichen kann, ist offensichtlich.⁷⁹

Bonhoeffer nennt diesen unmittelbaren, unreflektierbaren, in sich selbst ruhenden Glauben an Christus *actus directus*. Dieser "Actus directus" ist apriorisch. "Wo ich geglaubt habe, weiß nur Gott, ist meiner Reflexion nicht zugänglich."⁸⁰ Wie schon erwähnt, definiert Bonhoeffer mit Barth die Theologie als *constructio a posteriori*. Die Offenbarung bildet die apriorische

⁷⁶ DBW 2, 123-124; DBW 1, 35: "Der andere Mensch gibt uns dasselbe Erkenntnisproblem auf wie Gott selbst. Mein reales Verhältnis zum anderen Menschen ist orientiert an meinem Verhältnis zu Gott. Wie ich aber Gottes 'Ich' erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen; hier hat der Kirchenbegriff einzusetzen."

⁷⁷ DBW 2, 124-125.

⁷⁸ DBW 2, 124; 126.

⁷⁹ Vgl. auch DBW 11, 334: "Die Wirklichkeit ist das Sakrament des Gebotes."

⁸⁰ DBW 2, 126.

Voraussetzung. Der Grund für diese Betonung der unmittelbaren existentialen Beziehung auf Christus im Glaubensakt durch das Wort liegt im Wortverständnis Bonhoeffers, das sich nicht primär an der Distinktion von Gesetz und Evangelium orientiert, sondern sich an die Unterscheidung von Gottes Wort und menschliches Wort, philosophisch gesehen von Geist und Natur, anschließt.

Bonhoeffer will sich jedoch von dem isolierenden Subjektivismus dieser Tradition distanzieren. "Im Glauben" wird eine "neue" Erkenntnis- und Gegenstandssphäre aufgedeckt: "die der Existenz im sozialen Bezug, die an die Stelle anderer Erkenntnisbegriffe rückt."⁸¹ In der alten Sphäre gehörte der andere Mensch ausschließlich zur Dingwelt, der er auch weiter "als Seiender" irgendwie noch angehört.⁸² Das "Außen" und die "Grenze" der Existenz werden jedoch durch die genannte existenz-soziale Kategorie umgedeutet. Wegen des zusammengehörenden Charakters von "transzendentelem" und "ontologischem" Erkenntnisansatz wird die Person personal-ethisch definiert. "Nur im sich gebenden Akt 'ist' Person", obwohl die Person frei von dem ist, dem sie sich gibt, wie der gepredigte Christus, der sich der Gemeinde gibt, frei von der Gemeinde ist.⁸³ Trotz der Kritik am reinen Aktualismus, weist auch das Modell Bonhoeffers wegen der Unterscheidung zwischen Wort Gottes und menschlichem Wort noch aktualistische Züge auf.⁸⁴

Den unreflektierbaren Glauben des Einzelnen als Tat Gottes durch die Offenbarung nennt Bonhoeffer *actus directus* und bezeichnet entsprechend die reflektierte Erkenntnis in der Predigt und in der Theologie als *actus reflexus*.⁸⁵ Zwar beruhe die Predigt auf dem der Gemeinde gegebenen Amt und zuletzt predige Christus selbst als "Subjekt" der Verkündigung, und nur darum werde das Wort auch gehört. Trotzdem solle der Prediger "wissen", daß er das Wort vom Gekreuzigten predige, und dieses Wort sollte er auch meditieren. Die an sich verständliche Fragestellung Bonhoeffers zeigt sich durch die philosophische

⁸¹ DBW 2, 125.

⁸² DBW 2, 124: "Durch die Christusperson aber ist auch der andere Mensch aus der Dingwelt, der er als Seiender natürlich weiter zugehört, in die soziale Personsphäre gerückt."

⁸³ DBW 2, 125.

⁸⁴ DBW 2, 126-127: "... so bleibt doch der Reflexion nur noch das vergangene, gesprochene Wort Christi als allgemeiner Satz, als 'Sinn' im 'Gedächtnis'. Person und Wort sind auseinandergetreten" DBW 11, 281: "Wo [das] Wort ist, muß auch Versammlung um dies Wort sein. [Das] Wort Gottes ist primär in der gottesdienstlichen Versammlung! Sich zum Wort halten, ist sich zur Versammlung halten!"

⁸⁵ Vgl. DBW 2, 23, Anm. 15 des Herausgebers: "Die Unterscheidung von *actus directus* und *actus reflexus* ist der Zentralgedanke, mit dem Bonhoeffer im folgenden arbeitet. Er nimmt diese Terminologie von F. Delitzsch, *Psychologie* 301 ff, auf, wird sie jedoch auf die bestimmtere – weil nicht psychologisch, sondern theologisch zu verstehende – altprotestantische Unterscheidung von *fides directa* und *fides reflexa* zurückführen (s. unten S. 158 f Anm. 29 und 30). Siehe auch 1930 GS III 80 f; 1931 GS III 102 u. 124; 1932/33 GS V 343, 349 u. 353 f." Auf die Wichtigkeit der Unterscheidung von *Actus directus* / *actus reflexus* bei Bonhoeffer hat als erster Feil 1971 aufmerksam gemacht. Siehe auch Reuter 1988, 176 und Boomgaarden 1999, 54-56.

Distinktion zwischen Natur und Geist beeinflusst, denn er versucht darin zu verstehen, wie es möglich ist, Gottes Wort zu predigen, wenn nur "allgemeine", tradierte Sätze, Produkte des "objektiven Geistes" der Gemeinde im Unterschied zum heiligen Geist zur Verfügung stehen. Nach seiner Lösung wird der Prediger durch die Verheißung getragen, daß die lebendige Christusperson sich durch die Predigt dort bezeugt, wo der Prediger das Tradierte "recht" verkündigt. Die Frage der rechten Lehre bringt dann die Frage nach der Möglichkeit der theologischen Wissenschaft mit sich.⁸⁶

Bonhoeffer weist auf den Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses hin, in dem die Kirche als "congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" definiert wird. Aus ökumenischen Gründen hält er es für einen "Fehler" dieses Artikels, daß er die *congregatio sanctorum* und "recte docetur" in eine direkte Verbindung bringt. Seiner Meinung nach bildet die "reine Lehre" keine Bedingung für das Vorhandensein der *congregatio sanctorum*, weil auch in der katholischen Kirche und in den "Sekten" "sanctorum communio anzuerkennen und zu glauben" ist. Entscheidend sei also nicht die Lehre (*doctrina*), sondern die aktuelle "rechte Verkündigung". Die Lehre ist ihm jedoch nicht nur einfach eine aktuelle Verkündigung des Evangeliums, denn er ersetzt genauer ausgedrückt die Konzeption der rechten Lehre durch den Gedanken der "rechten Verkündigung", deren Orientierungsbasis in der theologischen Reflexion der vergangenen Predigt in der Kirche liegt. Er unterstreicht die Bedeutung der Theologie für die rechte Orientierung des Predigers jedoch nachhaltig.⁸⁷

Es zeigt sich also, daß Bonhoeffer wegen der für seine Denkform grundlegenden philosophisch-theologischen Distinktion von Geist und Natur nicht wie Luther denkt, daß die in der Offenbarung gegebene Lehre (*doctrina evangelii*) selbst schon Evangelium ist, weil die theologische Lehre, wie auch die Lehren der anderen Disziplinen, für ihn ihren eigenen, konkreten Gegenstand

⁸⁶ DBW 2, 127. DBW 1, 161 Bonhoeffer weist darauf hin, schon Luther habe dadurch getröstet, "daß der Geist wehet, wo er will": DBW 1, 161, Anm. 105: "Luther, Disp. Drevs. S. 689 Th. 41 und 42: non est negandum miracula fieri posse per impios in fide mortua, praesertim si sunt in officio vel in coetu ecclesiastico, sicut verbum et sacramentum i.e. vita aeterna, quae superant omnia miracula, etiam per Judam Scharioth conferuntur. 730 Th. 9/12."

⁸⁷ DBW 1, 187-188. DBW 11, 286: "Nur dort, wo recht gepredigt wird, aktualisiert der Geist die Gemeinde. Das Evangelium wird in der evangelischen Kirche recht verkündigt (nicht so in der katholischen Kirche): [Das] recte der Verkündigung ist bezeichnend für das Bekenntnis. Wie [geschieht eine] Sicherung des 'recte docere' des Pfarrers?... Das ist Aufgabe der Theologie! Theologie muß dem Prediger zu Hilfe kommen. Keine evangelische Predigt, kein evangelisches Bekenntnis ohne die Theologie! Sie ist absolut notwendig." Die Theologie habe ihren Gegenstand, so Bonhoeffer (DBW 2, 128): "...an dem, im Gedächtnis bewahrten Geschehen in der Gemeinde, in Bibel, in Predigt und Sakrament, Gebet, Bekenntnis, im Worte der Christusperson, das als Seiendes in der geschichtlichen Kirche je aufbewahrt wird." Obwohl beide die aktuelle Verkündigung unterstreichen ist die Lösung Bonhoeffers etwas anders formuliert als z.B. bei dem Lutheraner W. Maurer, der die *doctrina evangelii* selbst als reine Verkündigung versteht und sie für ihn auf der anderen Seite die Ganzheit der *Confessio Augustana* bedeutet. Zu Maurer siehe Martikainen 1982, 29-42 und 1992, 18-21.

hat: den anwesenden Gott. Also, auf der Grundlage seiner Voraussetzungen kann Bonhoeffer nicht die positive Bedeutung des modifizierten aristotelischen Form-Materie-Schemas für den realistischen, überrationalen Glaubensbegriff Luthers – *Christus forma fidei* – sehen. Das Ziel der Kritik Luthers galt ja nicht der aristotelische Metaphysik selbst, sondern ihrer abstrakten Benutzung in der Scholastik. Luther zufolge besteht Lehre nicht nur in abstrakten Hinweisen, sondern sie verweist auf den Glauben und bringt ihren realen Gegenstand in der real anwesenden göttlichen Person mit sich. Gerade darum ist der Glaube für Luther heilschaffendes, theologisches Wissen.⁸⁸

Bonhoeffer dagegen versteht die Anwesenheit Christi nicht im klassischen Sinne real, sondern relational-personal in der empirischen Gemeinde und in ihrer Verkündigung. Das Bekenntnis ist für ihn nicht eine Explikation der in der Offenbarung gegebenen Lehre, sondern eine glaubende Antwort auf die Anrede des verkündigten Wortes – mit Wort und Tat. Auch hier verläuft die Betrachtungsweise zirkulär: Die Gemeinde bekennt, daß sie nur aus dem Wort Gottes lebt. Das Evangelium existiert bereits als Gemeinde, weil die Gemeinde als Offenbarung Gottes den Leib Christi bildet. Die Lehre erweist sich also nicht selbst als Evangelium. Nur in der aktuellen Verkündigung wird das Evangelium zum Evangelium. Die Konsequenzen der aktuellen Dimension des Wortverständnisses Bonhoeffers werden zum Beispiel in seiner Kritik am apostolischen Glaubensbekenntnis offensichtlich: *„Das Apostolikum ist der evangelischen Confessio nicht angemessen!“*⁸⁹

Bonhoeffer will nämlich jedes rein aktuelle Kirchenverständnis – Kirche als Ereignis – vermeiden. Er hält Wort, Versammlung, Amt und Bekenntnis für bleibende inhaltliche Elemente des Wesens der Kirche. Er wählt gerade diese bedeutenden Elemente, weil sich nur in ihnen die vertikale Linie von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott verwirklicht. Dazu kommt dann die horizontale Linie der Gemeinde als Gemeinschaftsstruktur. Das Bekenntnis gehört dazu, weil es die wesentliche Antwort auf die Verkündigung gibt. Die aktuelle Dimension und die Seinsdimension verbinden sich zu einer dialektischen Einheit in seinem Kirchenverständnis: die Kirche ist ihm niemals nur statisch, aber sie geschieht auch nicht ausschließlich. Grundlegend wichtig jedoch bleibt: *„Die Kirche ist nicht ohne Predigt“*.⁹⁰

⁸⁸ Zur theologischen Umdeutung der aristotelischen Substanzontologie bei Luther siehe Mannermaa 1989, 11-93. Zum Lehrbegriff Luthers siehe Martikainen 1992, 29-31; 54-59.

⁸⁹ DBW 11, 283-285. 285: *„Erstes Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist die Tat!... Bekenntnis gehört in die christliche Versammlung der Gläubigen.“* Vgl. auch DBW 14, 664 und 676: *„Extra ecclesiam nulla salus. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft ist die Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“* Zur Bedeutung des Dogmas bei Bonhoeffer vgl. Boomgarden 1999, 436-438.

⁹⁰ DBW 11, 286-287; DBW 2, 128.

Wie schon hervorgehoben wurde, betrachtet Bonhoeffer den Glauben als Voraussetzung der Theologie. Weil sich bei ihm ein Bruch zwischen Wort und Lehre oder Wort und Theologie und ebenfalls zwischen Glaube als "existentiellem Wissen" und Lehre sowie Theologie als "kirchlichem Wissen" auftut, ist Theologie für ihn als *actus reflexus* nur das "Gedächtnis der Kirche", das dem Verständnis der Voraussetzungen jeder christlicher Predigt, der Formulierung der Dogmen, dient.⁹¹ Der Glaube als *actus directus* verhält sich in dieser Konzeption analog zur *fides qua*, aber er identifiziert die Theologie als *actus reflexus* keinesfalls einfach mit der *fides quae*. Bonhoeffer will ja den kritischen Charakter der theologischen Wissenschaft mit der Voraussetzung der christlichen Theologie, der Christus-Offenbarung, verknüpfen. Das Zwischenglied zwischen Theologie und Glaube bildet die Lehre oder das Bekenntnis als "auf Grund der Theologie von der Kirche vollzogene Entscheidung über ihre Grenzen".⁹² Das Sein des Glaubens ist ihm nämlich das Sein der Offenbarung als transsubjektive Persongemeinschaft.

Nur der existentielle Glaube als intentionale⁹³ Beziehung auf die Person Christi und die Willensgemeinschaft mit ihm kann, so Bonhoeffer, die Anfechtung überwinden. Der Gegenstand der Theologie sei jedoch nicht diese existentielle Dimension, sondern das "Geschehen" in der geschichtlichen Kirche: "in Bibel, in Predigt und Sakrament, Gebet, Bekenntnis, im Worte der Christusperson". Sie hat ihre Voraussetzungen: "das gesprochene Wort Christi" als Gegenstand, den sie "auf die wirkliche Christusperson" beziehe und dadurch die Theologie die zukünftige Verkündigung vorbereite. Dabei müsse sie unter allen wissenschaftlichen Mitteln die besten benutzen.⁹⁴

Wir können den Schluß ziehen, daß Bonhoeffer auf der Basis der Distinktion von *actus directus* und *actus reflexus*, bzw. Gottes Wort und Menschenwort, die Theologie auf der einen Seite als profane wissenschaftliche Disziplin versteht. Auf der anderen Seite betont er jedoch, daß ein Unterschied zwischen Theologie und den anderen Disziplinen besteht: der "echte Bezug" auf Christus. Dieser Bezug ist nur "durch demütiges Festhalten am gehörten Wort" möglich. Der

⁹¹ DBW 2, 128: "Theologie ist eine Funktion der Kirche; denn Kirche ist nicht ohne Predigt, Predigt nicht ohne Gedächtnis, Theologie aber ist das Gedächtnis der Kirche. Als solches dient sie der Kirche zur Verständigung über die Voraussetzungen einer christlichen Predigt oder m.a.W. zur Ausbildung von Dogmen."

⁹² DBW 14, 664.

⁹³ Bonhoeffer übernimmt den Terminus der "sozialen Intention" von Scheler. Siehe DBW 1, 41, Anm. 3.

⁹⁴ DBW 2, 128. Hennecke 1997, 95-95 und 111 zufolge könnte ein evangelisch-katholischer ökumenischer Dialog auf Grund dieser Gedanken Bonhoeffers und der Dei Verbum-Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils geführt werden. Die Lehre werde in beiden Fällen nicht propositional sondern eher als ein kommunikationales und letzten Endes trinitarisches Vermittlungsgeschehen betrachtet, dessen Form und Inhalt durch den anwesenden Paschachristus bestimmt werde. Der Vorschlag Henneckes wird verständlich im Spiegel der transzendentalphilosophischen Einflüsse auf die Konziltheologie.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

„Gehorsam des Denkens“ bildet einen weiteren, entscheidenden Unterschied zu den anderen Disziplinen. Bonhoeffer versteht auch die Theologie aufgrund seiner existentialen Sozialontologie, in der Akt und Sein sich miteinander seiend verhalten. Darum definiert er die Theologie als „kirchliches Denken und Wissen“. Seine Voraussetzungen sind durch die Transzendentalphilosophie beeinflusst, und zwar in dem Sinne, daß der Grund der Distinktion von Gottes Wort und Menschenwort durch die kantianische Unterscheidung von Geist bzw. Person und Natur bestimmt ist. Die Theologie besteht ja für Bonhoeffer, im Anschluß an die berühmte Distinktion Kants und im Anschluß an Barth, in einer Konstruktion, die aposteriori geformt wird (*constructio aposteriori*).⁹⁵

Das Ziel Bonhoeffers liegt also darin, die Kirche als Personengemeinschaft zur Voraussetzung der Theologie zu erheben. Er möchte dadurch den „falschen protestantischen Subjektivismus“ überwinden und die Theologie wieder grundsätzlich gemeinschaftlich verstehen. Obwohl er das Sein der Offenbarung unabhängig vom existentiellen Glauben durch das komplementäre Verständnis von Person und Sozialität zum Ausdruck bringen will, bleibt seine realistisch orientierte Denkweise vom real-ontischen Ansatz Luthers unterschieden. Der neuzeitlich-metaphysische Ausgangspunkt wird offenbar in der Betonung des hermeneutisch-dialogischen Aspekts. Bonhoeffer beabsichtigt, eine realistische Hermeneutik zu betreiben.

Bonhoeffer will auch, im Anschluß an *Augustin* und *Luther*, den Charakter der Theologie nicht nur als *scientia* sondern auch als *sapientia* durch die Hervorhebung der *Actus directus*-Dimension des Glaubens unterstreichen, wenn er den Gehorsam des Denkens in Bezug auf die Verkündigung hervorhebt. Die Betonung der *Sapientia*-Dimension beachtet die Bedeutung des vorwissenschaftlichen „Erkennens“ und die Wechselwirkung von Theorie und Praxis.⁹⁶ Im Suchen nach der Wahrheit kommen sowohl den wissenschaftlichen Mitteln als auch dem Gehorsam gegenüber der Christus-Predigt, so können wir

⁹⁵ DBW 2, 129: „...theologisches Denken und Wissen ist nur möglich als kirchliches Denken und Wissen. Weil durch die Theologie die Offenbarung zu etwas Seiendem gemacht wird, darf Theologie nur dort getrieben werden, wo die lebendige Christusperson selbst gegenwärtig ist und dies Seiende zerbrechen oder sich zu ihm bekennen kann; Theologie muß deshalb in unmittelbarem Bezug zur Predigt stehen, sie vorbereitend und doch immer wieder demütig von ihr sich ‚richten‘ lassend. Sie ist positive Wissenschaft, denn sie hat ihren gegebenen eigenen Gegenstand, das gesprochene Wort Christi in der Kirche, sie verfügt von hier aus über allgemeine Urteile, sie zielt hin auf das System, auf das Dogma. Aber erst in der Gemeinde bekommt das alles seinen besonderen Sinn. Nur die Gemeinde weiß, daß das zu ihr gesprochene Wort, das die Theologie zum Gegenstand hat, jenseits der Theologie immer neu gesprochen wird, und daß die Theologie nur das bewahrende, ordnende Gedächtnis dieses Wortes ist, sie weiß, daß das Verfügen über allgemeine Urteile nur in jeweiliger Bestätigung durch Christus Sinn hat, weiß, daß das Dogma, auf dem die Predigt aufbaut, durch die Predigt ‚gerichtet‘ wird.“

⁹⁶ Vgl. Bayer 1994, 49 zum Theologieverständnis Luthers. DBW 14, 588 Bonhoeffer weist explizit auf die drei Grundprinzipien der Theologie bei Luther hin: *meditatio*, *oratio*, *tentatio*. Der Herausgeber hebt jedoch hervor, daß die Meditation dabei auf mittelalterliche Weise vor die *oratio* eingeordnet wird und nicht wie bei Luther nach ihr.

die Überzeugung Bonhoeffers deuten, entscheidende Bedeutung zu. Das will er offensichtlich zum Ausdruck bringen, wenn er die Worte Luthers modifizierend schreibt: *”reflecte fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo”*.⁹⁷ Aus der heutigen Perspektive bleibt zu beachten, daß es gerade Bonhoeffer war, der zum Beispiel Reinhard Hütter zu seiner Untersuchung *Theologie als kirchliche Praktik* (1997) angeregt hat, in der er auch die Ergebnisse der finnischen Luther-Forschung, insbesondere die Forschungen Eeva Martikainens über den Lehrbegriff Luthers, verwendet.⁹⁸

4.5. Das eschatologische Sein der Offenbarung

Wir haben oben darauf aufmerksam gemacht, daß Bonhoeffer in seiner Methodik die historische Methode zugunsten einer ”systematischen Soziologie” ablehnt und daß die aus dem deutschen Idealismus stammende Unterscheidung von Geist und Natur im Hintergrund dieser Soziologiekonzeption steht. Davon ausgehend versteht er die Sozialphilosophie als ”Wissenschaft von der ursprünglichen Wesensart der Sozialität schlechthin” und die Soziologie entsprechend als ”Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaft”.⁹⁹

Die eigenartige Gemeinschaftsform der Kirche als Geistgemeinschaft erwächst Bonhoeffer zufolge auf der Grundlage der Zusammengehörigkeit von Person und Sozialität. Diese systematische Methode wird auch historisch gerechtfertigt, wenn er davon ausgeht, daß der Sinn der Geschichte nicht in aufklärerischem Fortschrittsglauben besteht, sondern daran festhält, daß ”jede Epoche unmittelbar zu Gott ist”. Die Kirchengeschichte könne folglich nicht mehr über die Eschatologie erzählen als jeder Augenblick.¹⁰⁰ Dieselbe durch die Metaphysikkritik Kants und durch die Existenzphilosophie Kierkegaards geprägte Tradition steht strukturell gesehen im Hintergrund, wenn Bonhoeffer betont, daß ”eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der

⁹⁷ DBW 2, 134.

⁹⁸ Hütter 1997, 25: ”Um die vierte Option – Bonhoeffers Anliegen – geht es im folgenden, allerdings mit der zugespitzten Frage nach der Theologie als kirchlicher Praktik.” Zur Diskussion siehe auch Mannermaa 2000, 187-195.

⁹⁹ DBW 1, 16.

¹⁰⁰ DBW 1, 193: ”’Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen.’ Dabei muß es bleiben, solange es Geschichte gibt; das bedeutet für uns die grundsätzliche Erkenntnis, daß die Geschichte die letzte Lösung nicht bringen kann; also auch nicht das Ende der Geschichte; weiterhin aber, daß es nicht Sinn der Geschichte sein kann, sich im Fortschritt entwickeln, sondern daß ’jede Epoche unmittelbar zu Gott sei’ (Ranke), und damit rechtfertigt sich auch theologisch unsere soziologische Methode, nach der wesenhaften Struktur der Kirche zu fragen, nicht aber einen geschichtsphilosophischen Entwurf ihrer Entwicklung zu geben. Der Verlauf der Kirchengeschichte belehrt grundsätzlich nicht mehr über den eschatologischen Sinn als jeder gegenwärtige verständene Augenblick.” Das Zitat ”Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott” geht auf den Historiker Leopold von Ranke zurück

sie gewonnen ist”¹⁰¹ oder wenn er unterstreicht, daß die Kirche keine ”Prinzipien” sondern ”Gebote, die heute wahr sind” verkündigen soll. ”Gott ist uns ’immer’ gerade ’heute’ Gott.”¹⁰² Die Stellungnahme entspricht seiner personal-ethischen ”christlichen Erkenntnistheorie”.

Leopold von Ranke (1795-1886) wollte mit den Mitteln der Quellenkritik, die erkennbare Wahrheit – ”wie es eigentlich gewesen ist” – jeder Epoche zu zeigen versuchen. Wegen dieser theoriekritischen Position lag sein besonderes Problem im Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, das die Quellen nicht immer klar zeigen. Auf der einen Seite betonte er die Individualität jeder Epoche. Auf der anderen Seite hielt er Geschichte jedoch für die ”Erziehung des Menschengeschlechts”. Diese Überzeugung war durch seine Verwurzelung im lutherisch geprägten Christentum bestimmt. Sein Verhältnis zur Geschichtsphilosophie Hegels gestaltete sich dadurch ambivalent. Kants Sicht der *teleologia rationis humanae*, die Hegel in die Geschichte transformierte, bewahrte er in seiner religiös motivierten Position, nach der die Geschichte auf ein Ziel zustrebt, um den historischen Relativismus zu überwinden.¹⁰³

Es wird durchaus deutlich, daß Bonhoeffer sich dieser Ambivalenz der Geschichtsdeutung bewußt war, wenn er sich jeder Zukunftsspekulation verschloß. Mit Ranke teilte er die neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Denkvorsetzungen, wie sie sich nach der Kritik Kants ergeben hatten. Analog zur Hervorhebung der Bedeutung objektiver Quellen unterstreicht er jedoch die Kenntnis der ”konkreten Wirklichkeit”.¹⁰⁴

Bonhoeffer betrachtet die Offenbarung zwar als ”geheime Mitte der Geschichte”, lehnt jedoch eine spekulative heilige Geschichte stets ab. Er geht nämlich davon aus, daß die Offenbarung in der Geschichte in der Person Christi geschieht. Christus ist ihm keine allgemeine Idee, sondern eine freie, individuelle Person. Bonhoeffer zufolge ist eine Person frei gerade wegen ihrer Einmaligkeit. Gegen jede ahistorische Menschenidee betont er, daß diese Einmaligkeit nur in der Geschichte existiert. Darum geschehe die Offenbarung in ihr. Sie sei keine Lehre (*doctrina*), sondern eine Person.¹⁰⁵ Diese Gegenüberstellung hat ihre Grundlage in der Auffassung, daß die Lehre als menschliches Wort zur abstrakten Metaphysik gehört, das ”eigentliche” Wort Gottes aber als Person frei und nicht mit sprachlichen Mitteln systematisierbar ist. Also, der Offenbarung kommt in diesem Modell keine im klassischen Sinne reale Bedeutung zu, weil sie nicht im Intellekt gegenwärtig ist. Christus sei real

¹⁰¹ DBW 4, 38.

¹⁰² DBW 11, 332.

¹⁰³ Mehlhausen 1984, 650-651.

¹⁰⁴ Vgl. DBW 11, 334: ”Was für die Verkündigung des Evangeliums das Sakrament ist, das ist für die Verkündigung des Gebotes die Kenntnis der konkreten Wirklichkeit.”

¹⁰⁵ DBW 10, 428.

nur als in existential-sozialer Beziehung anwesend, jedoch nicht *realiter in nobis* als Gestalt des Glaubens.

Bonhoeffer stellt also Geschichte und Idee gegenüber, aber gleichzeitig betont er, daß die Geschichte Gottes Geschichte ist. Sie sei jedoch nicht nur ein transparentes Symbol des absoluten Geistes wie bei Hegel. Das Christentum biete eine ganz neue Konzeption oder Interpretation der Geschichte, weil sie die "ontologische Kategorie" und damit die Geschichte wirklich ernst nehme. Diese "ontologische Kategorie" ist gerade die personale "Wirklichkeit" Gottes in Christus, die geistlich in der Gemeinde existiert als "kritische Mitte der Welt".¹⁰⁶ Das Ziel liegt sowohl im Akt als auch im Sein der Christus-Offenbarung und entsprechend gilt: der Einzelne und die Gemeinschaft sind ernst zu nehmen.

Weil Bonhoeffer trotz der Ablehnung des substanzhaften Personbegriffs den reinen Aktualismus vermeiden will, unterstreicht er, daß Christus als Gemeinde, als geistliche Realität existiert. Die Eschatologie ist für ihn betont Gemeinde-Eschatologie. Der Glaube sei "allein von und auf Christus gerichteter Akt und [die] Kindertaufe als paradoxes Offenbarungsgeschehen ohne die reflektierte Antwort des Bewußtseins" zu beschreiben.¹⁰⁷ Er sei eine Seinsweise in der Gemeinde, weil die Gemeinde Christusoffenbarung sei und zugleich die neue Menschheit umfasse, die einen eschatologisch verwirklichten geistlichen Auferstehungsleib bilde.¹⁰⁸

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß sich die Offenbarung und die Gegenwart Christi bei Bonhoeffer als dialektische Einheit von Glaube und Gemeinde oder Person und Sozialität, und zwar durch die Zukunft "begründet, bestimmt und 'gerichtet'" erweisen. Wegen dieser auf der Grundlage der kantianischen und neuprotestantischen Distinktion von Person und Natur beruhenden eschatologischen Ausrichtung dürfte deutlich sein, daß Bonhoeffer die Anwesenheit Christi nicht sakramental im klassisch gesehen realen Sinne versteht. Seine Konzeption der Realität will den Einzelnen und die Gemeinschaft als zueinander bezogene Größen hervorheben. Die Heiligung ist ihm einzig, ein "Vorzeichen", das die "Fremdung" überwindet.¹⁰⁹ Um die christologische Konzentration des Offenbarungsbegriffes Bonhoeffers und den für ihn wichtigen

¹⁰⁶ DBW 10, 429-430.

¹⁰⁷ DBW 2, 159.

¹⁰⁸ DBW 2, 159; vgl. auch DBW 1, 197: "Zuletzt aber sind diese Personen nur solche in der Gemeinschaft miteinander – das gilt es jetzt zum Schluß mit aller Klarheit noch einmal hervorzuheben –, in der Geistgemeinschaft. Geistgemeinschaft aber fordert, daß es sich um ganze Personen in pneumatischer Leiblichkeit handele, einer Leiblichkeit, die ganz als Ausdruck der neuen Geistigkeit gedacht werden muß. Damit sind alle mystischen Gedanken eines letzten Eingehens in Gottes Allperson, einer Verschmelzung unseres göttlichen Wesens mit dem seinen von vornherein abgeschnitten. Schöpfer und Geschöpf bleiben geschieden als Personen."

¹⁰⁹ DBW 2, 160; DBW 1, 197. Auch G. Ebeling, ein Schüler Bonhoeffers, versteht nach Juntunen 1996, 15 die Gegenwart Christi bei Luther nicht sakramental, sondern eschatologisch.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Gegenwart-Christi-Gedanken und dadurch auch seine späte Theologie besser zu verstehen, wenden wir uns zunächst insbesondere seiner Christologie-Vorlesung aus dem Jahre 1933 zu, und zwar im Licht der schon analysierten dialektischen Konzeption von Akt und Sein.

5. OFFENBARUNG IN CHRISTUS UND ALS CHRISTUS

5.1. Gotteswort und Menschenwort

Die lutherische Theologie der Reformationszeit verstand sowohl die schriftliche als auch die mündliche Gestalt des Evangeliums als Gotteswort. Luther betonte mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aber zugleich die inkarnatorische Einheit von Gotteswort und Menschenwort gegen die "distinctio metaphysica" *Huldreich Zwinglis* und der Schwärmer, die zwischen menschlichem Wort und göttlichem Geist differenzierte. In der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wurde dann bekanntlich die Lehre von der Verbalinspiration entwickelt, nach der die göttliche Inspiration auch den Wortlaut der Schrift umfaßt. Diesem Objektivismus entsprach die subjektive Vergewisserung durch den Glauben. Die Ansicht Luthers, nach der eine realontische *unio* des trinitarischen Gottes mit den menschlichen Verfassern der Schrift, die er als Propheten ansah, als Grund für die Inspiration bestand, verschwand.¹

Die Kritik der klassischen Metaphysik zusammen mit der Entstehung der neuzeitlichen historisch-kritischen Exegese wurde, wie bekannt, verhängnisvoll für die Lehre der Verbalinspiration, und auch das christliche Dogma wurde in Mitleidenschaft gezogen. Aus der "metaphysischen" Dogmatik entstand bei Schleiermacher die "Glaubenslehre". Als Antwort auf die neuzeitliche Herausforderung wurde die Bedeutung Christi als hermeneutischer Schlüssel für das theologische Schriftverständnis herangezogen, so zum Beispiel in der dialektischen Theologie, die scharf zwischen Gottes Wort und Menschenwort unterschied. K. Barth verstand Christus als eigentliches Wort Gottes. Die Bibel sei nur Zeugnis von dieser Offenbarung; sie werde erst in der aktualen Verkündigung als Gotteswort gehört und geglaubt.²

Auf der Basis des Gedankens, daß Christus das eigentliche Gotteswort als Logos Gottes ist, betont Bonhoeffer, Gottes Wort sei das "Unaussprechliche".

¹ Ruokanen 1985, 121-134; Pannenberg 1988, 41-43; Bayer 1992, 4-5; Arffman 1996, 97.

² Ruokanen 1985, 135-137; 141-142; Bayer 1992, 4-5. Vgl. dazu Barth KD I/2, 523: "Hören wir in der heiligen Schrift das Zeugnis, eine menschliche Aussage von Gottes Offenbarung, dann hören wir nach dem bisher Ausgeführten im Zeugnis selber mehr als ein Zeugnis, in der menschlichen Aussage mehr als eine menschliche Aussage: wir hören dann die Offenbarung, wir hören dann also das Wort Gottes selber." Zum Terminus "Glaubenslehre" siehe z.B. Martikainen 1992, 14.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Weil aber Gott in der Offenbarung einen Bund schloß, sich frei in das Wort der Kirche als Gesetz und Evangelium hinein begeben und sich ihm verbunden habe, sei Gott nicht nur nichtobjektivierbar, wie beim frühen Barth, sondern in Christus sei er geistlich in der Kirche durch das Wort gegenwärtig. Als Person sei er in seiner Freiheit zugleich gegenständig und nichtgegenständig. Die Christologie erhält Bonhoeffer zufolge ihre spezielle Bedeutung als "Zentrum der Wissenschaft" gerade durch die Transzendenz.³

Die Kritik des klassischen Objektivismus und die Distinktion Kants zwischen dem "Ding an sich" und dem "Ding für mich" scheint den strukturellen Ausgangspunkt Bonhoeffers für die Gegenüberstellung von menschlichem Wort als "Idee" und Gottes Wort als "Anrede" zu bilden. Das Menschenwort als Idee sei allgemein, aber das Wort Gottes sei aktuelle Anrede für mich in der kontingenten geschichtlichen Situation. Es ruft zur Antwort und zur Verantwortung. Bonhoeffer also versteht die Rechtfertigung einerseits wesentlich relational und andererseits unterstreicht die Bedeutung des neuen Gehorsams. Dieser Gedanke der Zusammengehörigkeit von Glaube und Gehorsam – Rechtfertigung und Heiligung – bedeutet, daß die Verknüpfung von Glaube und Liebe nicht auf dem Gedanken der realen Gegenwart Christi im Glauben basiert wie bei Luther.⁴

Nach Bonhoeffer bleibt der menschliche Logos immer auf dem Niveau der Frage, "wie" Christus Gott und Mensch zugleich sein kann. Hegel habe den Zugang zur Transzendenz durch die synthetische "Aufhebung" von der Negation zur Position erlangt, aber er ergreife nicht die letzte Voraussetzung und bleibe auf der Ebene der Spekulation.⁵ Nicht nur Hegel sondern die Philosophie überhaupt könne nicht die letzte Frage stellen, weil alles philosophische Fragen im Kreis der Immanenz bleibe.⁶

³ DBW 12, 280-281: "Christologie als Lehre von Christus ist ein eigentümliches Wissenschaftsgebiet [insofern] als Christus schlechthin das Wort Gottes ist. Christologie ist Lehre, Rede, Wort vom Wort Gottes. Christus ist der Logos Gottes. Christologie ist Logologie. Sie ist die Wissenschaft katexochen. Christologie wird von außen her durch die Transzendenz zum Zentrum der Wissenschaft. Der Logos, um den es hier geht, ist Person. Der Mensch ist das Transzendente."

⁴ Vgl. DBW 4, 52: "Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt" und CA VI. "Vom neuen Gehorsam": "Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll...". Zum Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers siehe z.B. Mannermaa 1984, 99-110.

⁵ DBW 12, 282: "Der Logos bleibt also noch stehen bei der Frage 'Wie'. Der Logos sieht, daß seine Herrschaft bedroht ist von außen. Er kommt seinem Anspruch zuvor, indem er sich selbst negiert. Das ist die letzte Kraft des Logos. Das hat Hegel in seiner Philosophie getan. Was der Logos also tut in dem Angriff des anderen Logos, ist nicht die banausische Abwehr, sondern es ist die große Einsicht in seine Kraft der Selbstverneinung; denn die Selbstverneinung bedeutet Selbstbejahung des Logos. Damit scheint der Versuch, die letzte Voraussetzung anzugreifen, mißlungen zu sein. Denn der Logos hat den Gegenlogos in sich aufgenommen."

⁶ DBW 12, 215. Vgl. auch DBW 10, 424: "Philosophical thinking attempts to be free from premises (if that is possible at all); Christian thinking has to be conscious of its particular premise, that is, of the premise of the reality of God, before and beyond all thinking. In the protection of this

Bonhoeffer stellt fest, daß in der Inkarnation und besonders in der Auferstehung der Logos nicht mehr eine Idee oder ein Zeichen (*signum*) darstellt, sondern ein Mensch, welcher "der Tod des Menschenlogos" ist. Hier bleibe lediglich noch eine Frage übrig: "wer bist Du?". Folglich hält er für die "einzige Frage der Christologie" die folgende: "Wer bist Du, bist Du Gott selbst?".⁷

Die Struktur dieser Frage ist durch den im Grunde genommen kantianisch geprägten personal-ethischen Transzendenzbegriff bestimmt.⁸ Bonhoeffer zufolge meint nämlich die Wer-Frage die "Transzendenzfrage" und die "Existenzfrage" zugleich. Er bildet seine Konzeption auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie. Der Mensch könne von sich aus nur wissen, daß er diese Wer-Frage stellen muß, aber er könne es nicht, weil er nicht in der Wirklichkeit sei. Deswegen sei die Personengemeinschaft der Kirche als Ort der geglaubten Offenbarung die Voraussetzung des "echten Fragens" und der Wissenschaft. Bonhoeffer definiert also den Gegenstand der Theologie ausschließlich christologisch. Im Hintergrund steht offenbar die transzendentalphilosophisch geprägte Unterscheidung zwischen abstraktem Menschenwort und personalem Gotteswort oder Buchstaben und Geist.⁹

Die Konzeption Bonhoeffers scheint also einerseits auf der kantischen Unterscheidung zwischen Person und Natur zu beruhen. Seine Lösung ist jedoch andererseits dualismuskritisch. Er will ja den dualistischen Aktualismus und das Wirkungsdenken überwinden. Deswegen unterstreicht er das Miteinandersein von Gotteswort und Menschenwort als geistleiblicher Gegenwart Christi in der Gemeinde und als Gemeinde. In seiner Theologie wird nicht zwischen Person

presupposition, theological thinking convicts philosophical thinking of being bound also to a presupposition, namely, that thinking itself can give truth. But philosophical truth always remains truth which is given only within the category of possibility. Philosophical thinking never can extend beyond this category – it can never be a thinking in reality. It can form a conception of reality, but conceived reality is not reality any longer."

⁷ DBW 12, 282-284; 286. 283: "Die letzte Frage des kritischen Denkens ist, daß sie nach dem Wer fragen muß, aber nicht kann. Das bedeutet: Nach dem Wer kann nur dort legitim gefragt werden, wo sich der Gefragte selbst vorher schon offenbart hat,... Und dies wieder heißt, die christologische Frage kann wissenschaftlich nur im Raum der Kirche gestellt werden unter Voraussetzung der Tatsache, daß der Anspruch Christi, das Wort Gottes zu sein, zurecht besteht. Es gibt ja doch nur ein Gott-Suchen aufgrund dessen, daß ich schon weiß, wer er ist. Es gibt kein blindes Drauflos-Suchen nach Gott. Ich kann nur etwas suchen, was bereits gefunden ist. 'Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest' (Pascal)." 286: "Die Frage, die nach meiner Existenz fragt und sie infrage stellt, ist zugleich die Transzendenzfrage, weil von der Transzendenz her mein eigenes Sein infrage gestellt wird; theologisch ausgedrückt, weil von Gott her der Mensch allein weiß, wer er ist." Siehe auch DBW 8, 513-514, DBW 12, 282 und Mödlhammer 1976, 28.

⁸ Vgl. zum Erbe der Philosophie Kants bei Wilhelm Herrmann, was das Verständnis von Geschichtlichkeit als etwas "Persönlichem" im Gegensatz zur Natur anbelangt, Martikainen 2002 b, 135.

⁹ DBW 12, 298: "Christus als das Wort Gottes ist von dem Menschenlogos darin unterschieden und geschieden, daß er das Wort in der Gestalt des lebendigen Wortes an den Menschen ist, während das Wort des Menschen Wort in der Gestalt der Idee ist."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

und Natur differenziert, obwohl er die Unterscheidung von Philosophie und Theologie mit Hilfe dieser Unterscheidung begründet. Wegen der philosophischen Voraussetzung kann die Transzendenz lediglich persongemeinschaftlich verstanden werden.

Bonhoeffer gibt zu, daß der moderne akademische Wissenschaftsraum die Christologie nicht als sein Zentrum anerkennen kann. Nur die Kirche könnte einen solchen Gedanken für gut halten. Bonhoeffer zufolge unterscheidet sich nämlich die Theologie von den anderen Wissenschaften nicht nur durch den Gegenstand sondern auch in ihrer Erkenntnisstruktur. Er fordert eine "kirchliche Erkenntnislehre", aber trägt offensichtlich dem Einfluß der Transzendentalphilosophie auf sein Modell nicht ausreichend genug Rechnung.¹⁰

Die volle Zustimmung zu der "kirchlichen Erkenntnistheorie" Bonhoeffers würde die Anerkennung seiner modernen Vorentscheidung voraussetzen. Das ist jedoch allgemein gesehen nicht der Fall – auch nicht innerhalb des protestantischen Christentums. "Kirchlich" kann die Theorie also lediglich im begrenzten Sinne genannt werden. Diese Voraussetzung kommt auch in seiner christologisch interpretierten Urstandslehre deutlich zum Tragen.

5.2. Der Urstand im Licht der Christus-Offenbarung

Von dem strukturell gesehen sozialontologischen Standpunkt ausgehend, stellt sich die Christologie für Bonhoeffer als "ontologische Frage", weil es sich darin um das Sein der Person Christi als "offenbaren Logos Gottes" handelt. Da er die allgemeine Gotteserkenntnis als Vorbereitung für die Offenbarung ablehnt, bleibt zu fragen, ob Bonhoeffer die Schöpfung durch das Wort nur für eine Analogie der Auferstehung hält und damit den Logos der Schöpfung und der Inkarnation äußerst eng miteinander identifiziert, so daß die relativ selbständige Bedeutung der Schöpfung verlorengeht. Ein Hinweis in diese Richtung liegt schon darin, daß er eine christliche Erkenntnistheorie aufgrund der Inkarnation zu entwickeln versucht.¹¹

¹⁰ Vgl. Martikainen 1992, 29-44; 54-59 und 1999, 83 zufolge lag bei Luther die Eigenart der theologischen Wissenschaft im Vergleich zu den anderen Disziplinen nicht in einer verschiedenen Struktur sondern in dem verschiedenen Gegenstand. Ihr proprium ist die Rechtfertigungslehre und der real anwesende Gott.

¹¹ Die Kritik bei Juntunen 1996, 161-162 an der personalen Luther-Deutung scheint im Wesentlichen auch die Konzeption Bonhoeffers zu treffen, insbesondere weil Bonhoeffer sich offenbar von der Theologie Luthers Orientierungshilfe für seine eigene Theologie erwartet. Juntunen zufolge will Luther die sündhafte Selbstbehauptung des Menschen nicht durch eine neue existentiell-personale Ontologie überwinden, sondern: "Der Mensch darf deshalb nie von Gott unabhängig werden, und er kann deshalb nie etwas aufgrund seines eigenen Könnens selbständig leisten, weil sein ganzes Leben in einem unaufhörlichen Empfangen der Gaben Gottes besteht, mit denen Gott sowohl sein natürliches als auch sein geistliches esse dauerhaft erhält. Dieses unaufhörliche Empfangen der Gaben Gottes

Vor dem Sündenfall war die Schöpfung Bonhoeffer zufolge " Sakrament " und " Kirche ". Den Hintergrund dieser Auffassung bildet gerade die Tatsache, daß er jede natürliche Gotteserkenntnis als " Spekulation " ablehnt. Die Offenbarung sei nur exzentrisch in Beziehung auf die Gemeinde zu denken. Deswegen interpretiert er auch die Urstandslehre christologisch.¹² Er versteht die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi und das Abendmahl als Erhaltung dieser Gemeinschaft in und mit Christus, der als Stellvertreter durch den heiligen Geist auch im Glauben gegenwärtig ist.¹³ Das Sakrament sei also Teilhabe am geistleiblichen Leib Christi, der als Gemeinde existiert.

Wie schon erwähnt, unterscheidet der Ansatz Bonhoeffers sich in der Denkform im Vergleich zu Luther dadurch, daß er wegen seines im Grunde genommen relational-ontologischen Ansatzes die reale Gegenwart des Gegenstandes *in nobis* ablehnt. Das Sein versteht er existential-sozial und geistleiblich aber nicht sakramental im klassischen realen Sinne. Es geht nicht um eine reale *unio cum Christo*. Die Gegenwart Christi im Glauben ist für ihn keine reale Analogie zur Inkarnation wie bei Luther.¹⁴

beschreibt Luther u.a. mit dem Begriff des Nichts. Der Mensch sei Nichts, weil er nichts von sich aus (*nihil ex se*) sei, sondern alles von Gott als Gabe empfangen müsse."

¹² Vgl. DBW 1, 36: "Die Urstandslehre ist nicht in der Lage, uns neue theologische Erkenntnisse zu vermitteln. Sie gehört in der Logik der Gesamtdogmatik zusammen mit der Eschatologie. Alle Gesichtspunkte zu ihrem Verständnis sind in der Offenbarung gegeben. Rein spekulativ ist über sie nichts auszumachen. Nicht vom allgemeinen Wesen des Menschen, der Natur oder der Geschichte vermag sie zu reden, sondern von all dem nur im Zusammenhang mit der gehörten Offenbarung. Sie ist die zurückprojizierte Hoffnung. Sie hat den doppelten Wert, daß sie erstens zur methodischen Klärung des Aufbaus der Gesamtdogmatik zwingt, sodann, daß sie den realen Gang der Dinge von der Einheit durch Bruch zur Einheit konkret anschaulich macht."

¹³ DBW 4, 230: "Taufe ist Eingliederung in die Einheit des Leibes Christi, Abendmahl ist Erhaltung der Gemeinschaft (*koinonia*) am Leibe ... Die Gemeinschaft des Leibes Jesu, die wir empfangen, wie sie die Jünger und Nachfolger der ersten Zeit empfangen, bedeutet, daß wir nun 'mit Christus' sind 'in Christus' sind und daß 'Christus in uns' ist."

¹⁴ Der Reformator Luther deutet die aristotelische Substanzontologie theologisch so um, daß Christus verborgen im Glauben als *forma fidei* real anwesend ist und sich dadurch real-ontisch und nicht lediglich geist-leiblich im Abendmahl befindet. Zu Luther siehe Peura 1990, 67-71. Peura 1990, 71, Anm. 68 bietet Beispiele für antiontologische Deutungen der *unio cum Christo*: A. Ritschl, W. Herrmann, W. Maurer, G. Metzger, G. Ebeling. Peura legt dar, daß z.B. Maurer die Vereinigung als Übertragung geistiger Wesenheit in die Sphäre des personhaften, entscheidungsvollen, verantwortlichen Lebens versteht. Das scheint analog zum Modell Bonhoeffers zu verlaufen, das den geistleiblichen Charakter der Offenbarung unterstreicht. Bonhoeffer versucht die Streitfrage dadurch zu meiden, daß er den Geheimnischarakter der Gegenwart Christi hervorhebt, aber hierin ist er schon durch die moderne Metaphysikkritik beeinflusst: "Das Sakrament ist nicht Menschwerdung Christi, sondern letzte Erniedrigung des Gott-Menschen. Das gilt analog dem früher Gesagten, daß es sich in der Christologie primär nicht um die Frage nach der möglichen Vereinigung von Gottheit und Menschheit handle, vielmehr geht es um die Verhüllung des gegenwärtigen Gott-Menschen in seiner Erniedrigung. Gott ist geoffenbart im Fleisch, aber verhüllt im Ärgernis. Daraus ergibt sich, daß die Frage nach der Gegenwart Christi im Sakrament nicht analysiert werden darf als die Frage nach der Menschheit und Gottheit Christi, sondern als Frage der Gegenwart des Gott-Menschen in der Gestalt der Erniedrigung, des Ärgernisses" (DBW 12, 302).

Die Identifizierung von Christus und Logos bekommt bei Bonhoeffer eine universale Bedeutung, wenn er die Gottebenbildlichkeit mit Hilfe der oben hervorgehobenen *Analogia-relationis*-Lehre beschreibt und daraus schöpfungstheologische Konsequenzen zieht. Er definiert die supralapsarische Schöpfung als "erstes Wort", wo das Sein des Menschen im "Gegenübersein mit der anderen geschaffenen Gestalt und mit dem Schöpfer" besteht.¹⁵ Die supralapsarische Beziehung von Mann und Frau sei die "ursprüngliche Gestalt" der Kirche. Die gefallene Schöpfung sei nicht mehr die Schöpfung des ersten Wortes. Es gibt ein Bruch zwischen Wort und Geschöpf. Die rettende Beziehung zwischen Gott und Mensch wird nur durch das Offenbarungswort konstituiert.¹⁶ Im Unterschied zu Barth liegt bei Bonhoeffer die Basis für die *Analogia-relationis*-Lehre jedoch nicht in der vorzeitlichen Gnadenwahl oder in der Bundestheologie sondern im geschichtlichen Leben und Werk Christi.¹⁷

Bonhoeffer bestimmt das urständliche Sein und seine unzerbrochenen sozialen Grundbeziehungen als Urform der Geistgemeinschaft der Kirche. Die Schöpfung an sich sei kein Gegenstand des Glaubens, sondern im Glauben werde die Schöpfung als Schöpfung lediglich erkannt und anerkannt. Der Zusammenhang von Schöpfung und Jesus Christus verfügt für Bonhoeffer über eine ontologische und erkenntnistheoretische Grundlage, die er in seiner existentialen Sozialontologie, im Sein des Glaubenden in der Kirche als Offenbarung Gottes, gegeben sieht. Jedoch möchte er jede spekulative Ontologie der Schöpfung außerhalb der geschichtlichen Offenbarung in Christus vermeiden.¹⁸

Bonhoeffer betrachtet die Schöpfungstheologie auf diese Weise als Deutung des Christus-Glaubens. Im Hintergrund steht seine personale Wirklichkeitskonzeption. Wie unten noch ausführlicher auszuführen sein wird, bedeutet das jedoch nicht, daß er die Natur vergessen möchte. Er lehnt explizit die ideelle Herrschaft des Geistes über die Natur im Sinne Ritschls ab. Er

¹⁵ DBW 3, 41.

¹⁶ DBW 3, 94: "Die Gemeinschaft von Mann und Frau ist die aus Gott genommene, ihn als den Schöpfer verherrlichende, anbetende Gemeinschaft der Liebe. Sie ist darum Kirche in ihrer ursprünglichen Gestalt. Und weil sie Kirche ist, darum ist sie ewig gebundene Gemeinschaft." DBW 12, 300-301: "Die gefallene Schöpfung ist nicht mehr die Schöpfung des ersten Wortes. 'Ich' ist nicht mehr das von Gott genannte 'Ich'. Volk ist nicht mehr Volk, Geschichte nicht mehr Geschichte, Kirche nicht mehr Kirche. Damit ist die Kontinuität von Wort und Geschöpf verloren gegangen." Zur Analogie zwischen Mann und Frau sowie Christus und Gemeinde bei Barth vgl. Prenter 1977, 15-18 und KD III/1, 367-369. Zum engen Verhältnis von Urstandslehre und Kirche in Luthers Verständnis des Todes siehe Huovinen, 1981. Zu Luther vgl. auch Juntunen 1996, 155-167.

¹⁷ Zu Barth siehe Prenter 1977, 11. Zur Differenz zwischen Barth und Bonhoeffer in der Vorsehungslehre siehe Plathow 1980, 115.

¹⁸ DBW 6, 38: "Dieses unteilbare Ganze, das heißt diese in Gott gegründete und erkannte Wirklichkeit, hat die Frage nach dem Guten im Auge. 'Schöpfung' heißt dieses unteilbare Ganze seinem Ursprung nach, seinem Ziel nach heißt es Reich Gottes. Beides ist uns gleich entfernt und gleich nah, denn die Schöpfung Gottes und das Reich Gottes ist uns allein gegenwärtig in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus."

unterstreicht die Geschöpflichkeit des ganzen Menschen und den fundamentalen Zusammenhang von Gott, Mensch und Erde.¹⁹ Die philosophische Voraussetzung wird erst in der worttheologischen und christologischen Konzentration des trinitarischen Glaubens offenbar.

Die Wiederherstellung der Schöpfungswirklichkeit hält Bonhoeffer für eine eschatologische Realität, die im Glauben schon sichtbar ist. Auf der Basis des neuen Seins in der Kirche, in der *Pro-me*-Beziehung auf Christus, könne der Mensch eine neue erkenntnistheoretische Einsicht von der "Wirklichkeit" erhalten. Er wird frei für Gott und den anderen Menschen und frei von der Kreatur in seiner Herrschaft über sie. Dadurch finde er "zur Erde zurück".²⁰ Von diesem Ergebnis ausgehend ist nach dem Zusammenhang von Christi Person und Werk und nach seinem paradoxalen Charakter zu fragen, um Bonhoeffers christologische Voraussetzungen und die Konsequenzen des Denkmodells, dem es folgt, genauer zu erfassen.

5.3. Der Zusammenhang von Person und Werk Christi

Bonhoeffer kritisiert die funktionale Verengung der Christologie auf Soteriologie in der neuprotestantischen Theologie, die im Fahrwasser der Kritik der klassischen Metaphysik die ontologische und die funktionale Christologie voneinander trennt und betont, daß die Person Christi zuerst gekannt werden muß, bevor ihre Bedeutung verstanden werden kann: er war nicht "ein idealistischer Religionsstifter", sondern "der Sohn Gottes selbst".²¹

¹⁹ DBW 3, 62: "Das Freisein von der Kreatur ist nicht etwa das ideelle Freisein des Geistes von der Natur, sondern dieses Freisein des Herrschens schließt gerade die Bindung an die beherrschte Kreatur ein ... Es ist meine Welt, meine Erde, über die ich herrsche, frei von ihr bin ich nicht in dem Sinne, daß mein eigentliches Wesen, mein Geist, ihrer, der dem Geist fremden Natur nicht bedürfe; vielmehr in meinem ganzen Sein, in meiner Geschöpflichkeit gehöre ich ganz zu dieser Welt, sie trägt mich, nährt mich, hält mich. Aber meine Freiheit von ihr besteht darin,...daß ich über sie, die meine Erde ist und bleibt, herrschen soll, und sie umso mehr meine Erde ist, je stärker ich sie beherrsche. Es ist die durch nichts als durch Gottes Wort dem Menschen verliehene Autorität, die ihn der anderen Kreatur so eigentümlich verbindet und gegenüberstellt." DBW 6, 38: "Der Mensch ist ein unteilbares Ganzes nicht nur als Einzelner in seiner Person und seinem Werk, sondern auch als Glied der Gemeinschaft der Menschen und der Kreaturen, in der er steht."

²⁰ DBW 3, 63: "Ohne Gott, ohne den Bruder verliert der Mensch die Erde. In der sentimental Scheu vor der Herrschaft über die Erde aber hat der Mensch immer schon Gott und den Bruder verloren. Gott, Bruder, Erde gehören zusammen. Es gibt aber für den, der die Erde einmal verloren hat, es gibt für uns Menschen in der Mitte keinen Weg zur Erde zurück als den Weg zu Gott und zum Bruder ... Das Freisein des Menschen für Gott und den anderen Menschen und das Freisein des Menschen von der Kreatur in seiner Herrschaft über sie ist die Ebenbildlichkeit des ersten Menschen."

²¹ DBW 12, 290: "Nur wenn ich weiß, wer dies Werk tut, verstehe ich dieses Werk. Es kommt alles darauf an zu wissen, ob Jesus Christus ein idealistischer Religionsstifter oder der Sohn Gottes selbst gewesen ist ... Ist aber das Werk Christi das Werk Gottes selbst, dann bin ich zwar nicht dazu aufgerufen, es Gott gleich zu tun, ihm nachzueifern, sondern ich bin dann in diesem Werk getroffen als einer, der das in keiner Weise selbst tun konnte. Aber zugleich habe ich in dieser Erkenntnis, in diesem

Also, Bonhoeffer betont den Zusammenhang von Christi Person und Werk und lehnt das durch die neukantianische Philosophie beeinflusste Wirkungsdenken ab, das die Person auf ihre Funktion zu reduzieren droht. Der Sohn Gottes wurde ein historischer Mensch; sein Werk geschieht *incognito* in der Verborgenheit der Geschichte. Wir können keinen eindeutigen kausalen Schluß ziehen, der von einer Tat ausgeht und auf die Person, die die Tat vollbringt hat, schließt, weil eine Person immer auch ein Geheimnis ist, im Fall Christi vielmehr der transzendente Gott als "absolute Person". Deswegen möchte Bonhoeffer die christologische Frage der soteriologischen vorordnen. Die Distinktion zwischen Person und Werk sei nicht real sondern nur methodologisch, weil sowohl die Person als auch das Werk im Mittelpunkt der theologischen Frage stünden.²²

Also, es scheint auf den ersten Blick so, daß Bonhoeffer den Zusammenhang von Person und Werk Christi von dem Motiv seiner Gegenwart her versteht. Der Personbegriff ist nicht substanzhaft, sondern wesentlich relational aufgrund seiner Konzeption der Zusammengehörigkeit von Person und Sozialität. Die Person Christi wird also nicht im Kontext der allgemeinen Seinslehre als An-sich-Seiend verstanden, sondern aufgrund der modernen Unterscheidung von Geist und Natur gefaßt. So entsteht eine Differenz zwischen dem Sein der Person und der Gemeinschaft einerseits und anderen Seinsarten andererseits. Diese Seinsart sei gerade diejenige, in der Existentialität und Sozialität einander gegenseitig voraussetzen. Das Sein Christi im Glauben sei geist-leiblich.

Folglich ist auch die Christologie Bonhoeffers wegen dieser transzendentalen Voraussetzungen wesentlich willensontologisch und dadurch auch funktional orientiert. Seine Rechtfertigungslehre wird durch die Extern-Relation bestimmt, weil er den Gedanken, daß Christus *in nobis* ist, nicht inkarnatorisch sondern spiritualisierend versteht. Das zeigt sich deutlich in der Betonung der *Pro-me*-Struktur des Glaubens als Grund für die dialektische Einheit von Akt und Sein.

Die Intention Bonhoeffers besteht jedoch ohne Zweifel darin, die Realität der Auferstehung Jesu zu unterstreichen. Er betont, er lehre "keine zweite Inkarnation". Die Gegenwart Christi versteht er folglich nicht real-ontisch sondern auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie.²³ Im Anschluß an

Werk, durch diesen Jesus Christus den gnädigen Gott gefunden. Meine Sünde ist mir vergeben, ich bin nicht im Tod, sondern im Leben." Zur Bedeutung Kants für die moderne protestantische Theologie siehe z.B. McGrath 1996, 339.

²² DBW 12, 291: "Damit ist die theologische Priorität der christologischen Frage vor der soteriologischen Frage erwiesen. Ich muß erst wissen, wer der ist, der das tut, ehe ich weiß, was er getan hat. Dennoch wäre es falsch, den Schluß zu ziehen, Person und Werk zu trennen. Es geht hier um die Frage des Erkenntniszusammenhanges von Werk und Person, nicht um die Frage des realen Zusammenhanges von Person und Werk. Die Trennung ist nur eine theologisch methodologische Notwendigkeit. Denn die theologische Frage kann ihrem Wesen nach nur an den ganzen Christus gestellt werden."

²³ DBW 12, 295-296: "Der Person-Kern selbst ist pro me. Dieses ist nicht eine historische, faktische, ontische, sondern eine ontologische Aussage. D. h. daß ich Jesus Christus nie in seinem An-

Luther betont er jedoch, die Gegenwart Christi werde insbesondere durch den Begriff der Himmelfahrt verständlich. Seine Allgegenwart sei nur möglich, weil er zur Rechten Gottes sitze.²⁴ Er könne lediglich als Mensch für uns gegenwärtig sein. Das sei jedoch nur möglich, weil er zugleich auch Gott sei. Deshalb gehe es bei seiner Anwesenheit um die Gegenwart des Gott-Menschen, der zugleich Auferstandener und Erniedrigter sei.²⁵ Im Unterschied zu Luther, scheint Bonhoeffer damit die Ubiquität Gottes christologisch verengt zu interpretieren, denn das verkündigte Wort bildet für ihn das ausschließliche Kontinuum zwischen Gott und Mensch.

Die Grundlage der *Pro-me*-Struktur, wie Bonhoeffer sie versteht, besteht jedoch nicht in einer Gnadenwirkung im Sinne der Ritschl-Schule, sondern ist "das Sein der Person selbst". Der neuzeitliche Zusammenhang und die der Erkenntniskritik Kants verpflichtete Struktur der Argumentation kommt besonders dann zum Ausdruck, wenn er die "Raum-Zeitlichkeit" als sowohl menschliche als auch göttliche Bestimmung der Person Christi unterstreicht, obwohl er die Gegenwart als verhüllte Anwesenheit "im *homo ioma sarkos* (Röm 8,3)" versteht. Folglich ist ihm die verhüllte Gegenwart Christi in der heutigen Kirche lediglich eine Gegenwart in der "ärgerlichen Gestalt ihrer Verkündigung".²⁶ Damit findet die Auffassung Bestätigung, daß er die spiritualisierenden Tendenzen der liberalen und der dialektischen Theologie noch nicht überwunden hat, denn alle teilen einen gemeinsamen, im Grunde genommen transzendentalphilosophisch bestimmten Ausgangspunkt.

Die Grundlage der *Pro-me*-Struktur besteht also, der personalen Sozialontologie Bonhoeffers folgend, im Sein des geistlichen Leibes Christi in der Gemeinde und als Gemeinde. Das An-sich-Sein Christi wird wegen des antisubstanzhaften existential-sozialen Personbegriffes als "abstrakt" eingestuft. Wie das "Ding an sich" bei Kant nur gedacht werden kann, kann auch Christus nur in Relation auf mich gedacht werden. Durch die Betonung der ganzheitlichen personalen Gegenwart Christi meint Bonhoeffer, den Funktionalismus Ritschls zu überwinden. Auf der Basis seiner transzendentalen

Sich-Sein denken kann, sondern nur in seiner Bezogenheit auf mich. Das wieder heißt, daß ich Christus nur im existentiellen Bezug auf ihn und zugleich nur in der Gemeinde denken kann."

²⁴ DBW 12, 293, Anm. 25: Vg. Sermon am Himmelfahrtstage, 1523 (WA 12, 562, 25 f).

²⁵ DBW 12, 293-295. 295: "Menschheit Christi und Niedrigkeit Christi sind wohl und sorgsam zu unterscheiden. Mensch ist Jesus Christus als der Erniedrigte und als der Erhöhte. Ärgerlich ist Jesus Christus allein als der Erniedrigte. Die Lehre vom Ärgernis hat nicht in der Lehre von der Menschwerdung Gottes, sondern in der Lehre von dem Stand der Erniedrigung vom Gott-Menschen ihren Ort. Hier, in die Erniedrigung des Gott-Menschen, gehört das *homo ioma-sarkos* hin. Für uns bedeutet das, daß die Gegenwart des Gott-Menschen als des Auferstandenen, d.h. Erhöhten, zugleich die Gegenwart des erniedrigten Christus ist."

²⁶ DBW 12, 295: "Jesus Christus als der schon seiende Gott-Mensch ist der Kirche allein gegenwärtig in der ärgerlichen Gestalt ihrer Verkündigung. Der verkündigte Christus ist der wirkliche Christus ... Dieses *Pro-me* will nicht verstanden sein als eine Wirkung, die von ihm ausgeht, als ein Accidenz, sondern es will verstanden werden als das Sein der Person selbst."

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Luther-Deutung hebt er hervor, auch der Reformator habe diese *Pro-me*-Struktur als reale Gegenwart verstanden. Wegen seiner Denkvoraussetzungen kann er im Grunde genommen jedoch nicht den realen Charakter des Seins Christi im Glauben als "forma" des Glaubens wie bei Luther verstehen, sondern muß einseitig von der *Ab-extra*-Beziehung ausgehen.²⁷

Festzuhalten bleibt, daß Bonhoeffer gerade die auf diese existential-soziale Weise verstandene *Pro-me-Struktur* zum Ausgangspunkt seiner speziellen christologischen Überlegungen nimmt. Der Zusammenhang von Person und Sozialität in Raum und Zeit, der sich aus der Stellvertretung Christi ergebe, sei ein Korrektiv am scholastischen Substanzendenken oder auch am aktuellen Wirkungsdenken. Der Akt des "Dir-da-seins" und das Sein des "Dir-da-Seins" bilde darin eine Einheit.²⁸ Wieder tritt deutlich hervor, daß die Gegenüberstellung von Akt und Sein sich als Folge der Subjektmetaphysik ergibt, die das Sein des Objekts als Gestalter des Intellekts ablehnt, ist.

5.4. Realität und Gestalt: Wort, Sakrament und Gemeinde als Geistleib Christi

Auf der Basis des existential-sozialen Ausgangspunktes faßt Bonhoeffer das Sein Christi existential relevant lediglich im Bezug seiner Person auf mich. Von dieser *Pro-me*-Struktur und von der damit verbundenen forensischen Rechtfertigungslehre ausgehend sieht er drei Gestalten, in denen sich das *Pro-me*-Sein Christi in der Kirche realisiert: Wort, Sakrament und Gemeinde. Im Wort liege der Ausgangspunkt, weil es der Träger des Geistes sei. Es sei die Wahrheit, weil nur ein Wort klar und eindeutig sein könne. Wie schon erwähnt, unterscheidet er jedoch zwischen menschlichem Logos und Wort Gottes. Das Menschenwort versteht er lediglich als Instrument, obwohl ihm die Erniedrigung Christi gerade als Eingang in diesen Menschenlogos gilt.²⁹ Die Erniedrigung sei nicht inkarnatorisch, sondern sei zu verstehen wie die Unterscheidung zwischen Buchstabe und Geist. Im Grunde genommen handelt es sich in dieser Unterscheidung jedoch um die idealistische Trennung zwischen Geist und Natur.³⁰

²⁷ DBW 12, 296, Anm. 31 Vgl. Das diese Worte Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen, 1527 (WA 23, 150/151, 13 f.). Zu Luther siehe Mannermaa 1989, 36-39 und ausführlich Peura 1990, 131-137.

²⁸ DBW 12, 296: "Und doch ist das Entscheidende bei der *Pro-me*-Struktur, daß dadurch das Sein wie der Akt Christi aufrechterhalten werden. Das *Dir-da-sein* und das *Dir-da-sein* kommt zusammen. Die Gegenwart Christi als das *Pro me* ist sein wirkliches Für-mich-Sein."

²⁹ DBW 12, 297.

³⁰ DBW 12, 299: "Es handelt sich in Christus nicht um einen neuen Gottesbegriff oder eine neue Morallehre. Es handelt sich um eine personhafte Anrede Gottes, in der er den Menschen zur

Weil die personhafte Offenbarung Gesetz und Evangelium sei, definiert Bonhoeffer Christus als "Gebot und Vergebung". Die Unterscheidung zwischen Person und Wort und die Umdeutung der Distinktion von Gesetz und Evangelium im Vergleich zur reformatorischen Auffassung erweisen sich hier wieder als grundlegend für die Argumentation. Dabei wird die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium problematisch. Denn aktualistisch definiert Bonhoeffer das Wesen des Seins Christi als Predigt.³¹

Bonhoeffer hält auch das Sakrament für ein Wort, weil es ebenfalls das Evangelium verkündige. Die Analogie zu *Augustin*, der das Sakrament als sichtbares Wort (*verbum visibile*) betrachtet, ist offensichtlich. Die Dichotomie bei Bonhoeffer ist jedoch nicht direkt neuplatonisch verursacht, wie bei dem Kirchenvater, sondern transzendentalphilosophisch. Bonhoeffer versteht das Wort Gottes – im Unterschied zum symbolhaften Menschenwort – als die Sache selbst, so daß die materiellen Elemente nur durch die erkenntnistheoretische Einsicht, die sich aus der *Pro-me*-Relation ergibt, als Christi Leib und Blut betrachtet werden können. Das unterscheidet sich von der klassischen lutherischen Formulierung, der zufolge Leib und Blut Christi *in, cum* und *sub* der Elemente Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig sind.³²

Weil Bonhoeffer den Christus-Logos als Schöpfungsmittler für die ontologische Grundlage der Schöpfung hält, gelangt er von der Auffassung, daß Christus als Wort Sakrament ist, zu der Schlußfolgerung, daß Christus an diesem bestimmten Ort auch Geschichte und Natur ist. Wie das Wort sei auch das Sakrament als Wort ein *actus directus*, der sich in der *Pro me*-Beziehung ereigne, im Unterschied zu der Lehre (*doctrina*), die ihn als "Seiender" – als *actus reflexus* erfaßt. Bonhoeffer lehnt eine Spekulation über die kosmische Bedeutung Christi ab.³³ Es geht vor allem um die konkrete Anrede, die die *Pro-me*-Relation der Verkündigung herstellt. Das *Dir-da*-Sein wird zusammen mit dem *Dir-da*-Sein als eine existential-soziale Akt-Seins-Einheit verstanden. Das Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahls entsteht folglich auf der Basis des transzendentalen Ansatzes, demzufolge das Entscheidende im Bezug Christi zu den Gläubigen liegt. Bonhoeffer betont zwar im Anschluß an Luther, daß sich die Gegenwart des Menschen Jesu Christi als entscheidend für das Heil

Verantwortung zieht. Das ist der Sinn des Satzes, Christus ist das Gebot und die Vergebung ... Und darum, weil hier Vergebung wirklich geschieht, ist Christus in seiner Person das Wort Gottes."

³¹ DBW 12, 300: "Ich könnte nicht predigen, wenn ich nicht wüßte, daß ich Gottes Wort sage; und ich könnte nicht predigen, wenn ich Gottes Wort sagen sollte." Im Unterschied zu Barth betont Bonhoeffer das bleibende Sein Christi im Wort der Kirche nach seinem freien Beschluß, sich an das Wort aus Liebe zu binden. Vgl. Barth 1924, 158: "Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel."

³² DBW 12, 300-301. Zu Augustin siehe Wenz 1998, 665.

³³ Zum Thema Schöpfungsmittlerschaft bei Bonhoeffer siehe Trowitsch 1993, 442-461 und 1999. Zum kosmischen Christus als moderner Metapher siehe ausführlich Thiede 2001.

erweist, aber wie bereits betont, er versteht die Gottmenschheit geistleiblich und nicht als reale Analogie zur Inkarnation wie Luther.³⁴

Folglich unterstreicht Bonhoeffer, daß die Intention der Ubiquitätslehre Luthers "theologisch, geistlicher Weise" verstanden werden muß. Das Sein Christi wird lediglich als Einsicht verstanden, die auf der Basis der Offenbarung entsteht: "Er ist da, aber er ist nur da, wo er sich offenbart, in seinem Wort."³⁵ Weil im Christus-Logos als Schöpfungsmittler der ontologische Grund der Schöpfung liege, sei Gott auch "im rauschenden Blatt" gegenwärtig aber nicht ohne die *Pro-me*-Beziehung erkennbar.³⁶ Der Unterschied zu Luther ergibt sich daraus, daß Bonhoeffer die relativ selbständige Bedeutung der Schöpfung nicht ohne christologische Begründung würdigen kann wegen der Unterscheidung von Person und Natur, die ihm sein Denkansatz vorgibt.³⁷

Bonhoeffer kritisiert folglich jede substanzhafte Deutung der Allgegenwart Christi, weil sich aus der Substanzontologie eine Gegenwart Christi auch außerhalb der personalen Christus-Offenbarung ergibt. Die Offenbarung werde dadurch "ein Akzidenz der im Hintergrund stehenden Substanzen".³⁸ Der Ausgangspunkt seiner Kritik ist ein relationales "antimetaphysisches" Paradigma, und auf dieser Basis denkt er die Trinitätslehre einseitig christozentrisch-pneumatologisch als dialektische Einheit von Akt und Sein. Er scheint dabei von dem durch den deutschen Idealismus geprägten Begriff der "absoluten Person" auszugehen. Als Konsequenz seiner existenzialen Sozialontologie hebt Bonhoeffer nachdrücklich hervor, daß die entscheidende Bedeutung des Abendmahls im *Dir-dasein* und im *Dir-dasein* Christi in Raum und Zeit liegt.³⁹

³⁴ DBW 12, 302: "Daß Christus als Mensch seiner Kirche gegenwärtig sein will, hat er selbst in den Einsetzungsworten des Abendmahls ausgesprochen. An diesem Wort ist nach Luther nicht mehr zu rütteln."

³⁵ DBW 12, 303 Bonhoeffer zitiert Luther frei: "Es ist allein um's Offenbaren zu tun. Er ist überall da. Aber Du wirst ihn nicht tappen, es sei denn, daß er sich Dir anbietet und deutet Dir selbst das Brot durch das Wort. Du wirst ihn nicht essen, es sei denn, er wolle sich Dir offenbaren."

³⁶ DBW 12, 303. Vgl. zur Auffassung Luthers Juntunen 1996, 383-403.

³⁷ DBW 12, 303, Anm. 51-52: "Luther hatte sich gegen die Auffassung gewandt, 'das Christus leib müsse keine andere weise haben zu sein ym hymel denn localem wie stro ym sacke' (Vom Abendmahl Christi, 1528, WA 26, 340, 10 f), vgl. 1527; WA 23, 150, 10-35)." Vgl. auch Predigt am Himmelfahrtstag 1526 WA 20, 382, 24-26, 29: "Sicut celum est supremum inter corporales creaturas, sic Christus super omnes corporales creaturas exaltatus. Et in super sedet ad dexteram, dominus super omnes creaturas celestes et terrestres, ut sit in omni loco ... Et ne cadit quidem folium de arbore, nisi habeat Urlaub Christi."

³⁸ Vgl. DBW 12, 310: "Christus ist die neue Kreatur. Als die neue Kreatur stellt Christus alle andere Kreatur hin. Die Natur steht unter dem Fluch, den Gott auf Adams Acker gelegt hat, während es ursprüngliche Aufgabe für die Natur war, Wort Gottes zu sein und zu verkündigen. Aber als gefallene Kreatur ist sie nun stumm, geknechtete, unfreie, unterworfenen Kreatur, Kreatur in der Schuld, in dem Verlust ihrer Freiheit; Kreatur, die einer neuen Freiheit harret. Natur ist also zwischen Knechtschaft und Befreiung, Knechtschaft und Erlösung."

³⁹ DBW 12, 304.

Bonhoeffer bemerkt den Unterschied zu Luther, deshalb hebt er hervor, daß die Ubiquitäts- und Ubivolipräsenzlehre eine Antwort auf die spekulative Wie-Frage der Reformierten war.⁴⁰ Er scheint also anzunehmen, daß im Grunde genommen, wie auch Ritschl urteilt, die Denkform der Substanzontologie nicht der "eigentlichen Intention" Luthers entspricht, obwohl er auch das Wirkungsdenken für unangemessen hält. Bonhoeffer lehnt die Ubiquitäts- und Ubivolipräsenzlehre Luthers aber nicht einfach ab, sondern hält diese "Aporie der Begrifflichkeit" für "besser und ehrlicher und sachlicher" als zum Beispiel die moderne Lösung Schleiermachers, in welcher der Gehalt der Wie-Frage durchaus untergeordnet werde. Auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie formuliert Bonhoeffer eine christologisch konzentrierte Umdeutung der Ubiquitätslehre, die von der Wer-Frage ausgeht. Also, Christus sei "existentialiter" gegenwärtig im und als Sakrament sowie als Gemeinde.⁴¹ In seiner Vorlesung *Das Wesen der Kirche* (1932) stellt er sogar fest: "Eigentlicher Ort der Kirche ist [die] *kritische Mitte der Welt*".⁴²

Der Unterschied zwischen den Seinsformen Christi als Wort und Sakrament bestehe darin: Christus sei im Sakrament so gegenwärtig, daß auch unser Leib ihn fassen könne. Der Mensch sei ja eine "geist-leibliche Existenz". Die Gemeinde als Leib Christi sei eine Wiederherstellung dieser Existenz.⁴³ Das Ziel der theologischen Existenz besteht also im Zusammensein von Person und Natur. Als Wort und Sakrament ist Christus nach Bonhoeffer gerade deswegen zugleich gegenwärtig als Gemeinde.

Er versteht die Beziehung von Verkündigung und Gemeinde als Verhältnis zwischen "Realität" und "Gestalt". Die *Realität* meint die realisierte Heilswirklichkeit in Christus und die *Gestalt* zielt auf die Gemeinde als "zeit-räumliche Existenz" des Wortes, als Sein des Leibes Christi auf der Erde. Aufgrund des *Pro-me*-Seins Christi in der Gemeinde könne auch das Wort *pro me* bezogen werden. Die Strukturanalogie zum Grundprinzip des Idealismus – nur Gleiches kann Gleiches verstehen – wird offenbar, wenn Bonhoeffer darlegt, daß die Gemeinde das Wort Gottes lediglich darum verstehen kann, weil sie selbst Wort, Offenbarung Gottes im *Pro-me*-Bezug ist.⁴⁴

⁴⁰ DBW 12, 304. Zur Erkenntnistheorie Ritschls siehe Saarinen 1989, 31-36. Zur theologischen Deutung der Substanzontologie durch Luther siehe insbesondere Mannerman 1989 und 1993, 9-27.

⁴¹ DBW 12, 304, 305: "Wer ist der im Sakrament gegenwärtige Christus? So muß die Frage lauten. Der Gott-Mensch, der Erhöhte! Jesus existiert so, daß er existentialiter der im Sakrament Gegenwärtige ist ... Als Wort und Sakrament ist Christus gegenwärtig als Gemeinde."

⁴² DBW 12, 248.

⁴³ DBW 12, 305: "Wort ist als Wort Gottes Gemeinde, d.h. es hat zeit-räumliche Existenz. Es ist nicht nur das schwache Wort menschlicher Lehre, sondern machtvolles Schöpferwort. Es schafft sich die Gestalt der Gemeinde, indem es spricht. Gemeinde ist Wort Gottes, sofern Wort Gottes Offenbarung Gottes ist."

⁴⁴ DBW 12, 305-306. Zur Kritik siehe Bayer 1992, 249, dem zufolge die Identifikation von Wort Gottes und Gemeinde bei Bonhoeffer unsachgemäß ist.

Im Unterschied zum spekulativen Idealismus bleibt im Ansatz Bonhoeffers jedoch eine unaufhebbare Spannung innerhalb der Dialektik von Akt und Sein oder der von Individuum und Gemeinschaft. Eine vollständige Harmonie ist ihm zufolge in dieser Weltzeit unmöglich wegen der störenden Realität der Sünde. Das Sein der Offenbarung in der Gemeinde und im einzelnen Christen sieht er deshalb wesentlich durch die *Ab-extra*-Relation des Glaubens bestimmt. Das Sein der Kirche versteht er aufgrund seiner relationalen Ontologie vor allem als Gemeinschaft mit Christus, obwohl in dieser Weltzeit neben der *sanctorum communio* auch die *peccatorum communio* noch besteht. Hier steht der lutherische *Simul-iustus-et-peccator*-Gedanke deutlich im Hintergrund.⁴⁵ Die Kirche ist für Bonhoeffer im Grunde genommen "die kritische Mitte der Welt". Der Grund dafür liegt darin, daß Christus der Schöpfungsmittler war und dem Heil und damit der Offenbarung in ihm als "Gebot und Vergebung" eine universale Intention zukommt.

5.5. Christus als "Grenze" und "Mitte" der Existenz, der Geschichte und der Natur

Christus existiert als Person in Raum und Zeit, aber wo? Bonhoeffer zufolge bedeutet die Stellvertretung, die Christus auf sich nimmt, daß er konkret an meine Stelle tritt: "wo ich stehen sollte", aber wo ich nicht stehen kann. Er sei die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Ich, die von außen gezogen worden sei. Dieses "von außen" könne aber nur jenseits der Grenze gesehen werden. In der Christus-Offenbarung ist diese Grenze überschritten worden. Darum sei Christus auch die verlorene aber wiedergefundene Mitte meiner Existenz: im *Pro-me*-Bezug sei er zugleich Mitte und Mittler. Weil er raumzeitlich hier und jetzt gegenwärtig sei und im Sakrament auch dem Leib des Glaubenden begegne, sei er nicht nur für den Menschen da, sondern auch für die Natur und für die Geschichte, und zwar durch diese *Pro-me*-Beziehung.⁴⁶

Zum erstenmal trifft Bonhoeffer explizit diese Unterscheidung von "Grenze" und "Mitte" in seinem Werk *Schöpfung und Fall* (1932). Er benutzt sie, um den Ort der ersten Menschen vor Gott zu beschreiben. Im Urstand befand sich der Baum des Lebens in der Mitte des Paradieses. Das Leben, das von Gott kam, stand in der Mitte. Adam lebte aus der Mitte heraus und in Beziehung auf diese Mitte. Im Unterschied zu den anderen Kreaturen lebte er als Ebenbild Gottes ein bewußtes Leben im ungebrochenem Gehorsam gegen Gott. Der Baum des Wissens von gut und böse stand aber auch in der Mitte. Der Befehl, die Früchte nicht zu essen, begrenzte die Freiheit des Menschen. Durch die ungehorsame Tat

⁴⁵ DBW 1, 143: "Für den lutherischen Kirchenbegriff ist es entscheidend, daß die *sanctorum communio* eine Gemeinschaft der Sünder bleibt und stets gewesen ist."

⁴⁶ DBW 12, 306-307.

Adams wurde die ganze Wirklichkeit verkehrt. Nach Bonhoeffer bildet der Gottesbezug ja den Grund des Daseins. Wenn er zerbricht, wird zugleich die ganze Wirklichkeit des Menschen, "sein Dasein schlechthin", gebrochen.⁴⁷ Darin tritt der zutiefst personale Charakter des Wirklichkeitsverständnisses Bonhoeffers erneut zutage.

Das Leben des gefallen Menschen, der von diesem Baum der Erkenntnis gegessen hat, beschreibt Bonhoeffer den Terminus Hegels modifizierend als "Entzweiung". Der Mensch wisse, daß er nicht mehr vor Gott leben könne, aber er müsse vor Gott leben. Das Leben sei kein Geschenk mehr sondern ein tödliches Gebot. Das Lebenmüssen lasse ihn dem Leben absterben. Der in sich selbst gekehrte Mensch sehe keinen Anfang mehr, sondern er denke in einem Teufelskreis (*circulus vitiosus*). Bonhoeffer zufolge besitzt die Offenbarung also keinen positiven natürlichen "Anknüpfungspunkt". Nur aus der neuen Mitte, von Christus her, könne der gefallene Mensch den Beginn des Lebens mit Gott kennen. Lediglich der Glaube sei in der Lage, ihn aus der Knechtschaft des Gebots und aus dem Tod zu befreien und zu ermöglichen, das Bild Adams in sich zu sehen.⁴⁸

Bonhoeffer betont, der Baum des Kreuzes sei der neue Lebensbaum, der dem verfluchten Acker mitten in der Welt neues Leben bringe: "Baum des Lebens, Kreuz Christi, Mitte der gefallen und erhaltenen Welt Gottes, das ist das Ende der Paradiesgeschichte für uns."⁴⁹ Wir können den Schluß ziehen, daß alle Elemente der gesamten Wirklichkeit ihre tiefe Bedeutung erst aufgrund der Offenbarung bekommen. Die Schöpfung wird betont im christologischen Horizont betrachtet. Im Unterschied zu Luther erkennt Bonhoeffer also nicht an, daß trotz des Falles das Wesen Gottes aus den natürlichen Gütern zu erkennen ist, obwohl beide annehmen, daß die falsche Selbstliebe (*concupiscentia*) das Wesen des Menschen durchdringt.⁵⁰

Bonhoeffers Auffassung ist offensichtlich an dem Gehorsamsideal orientiert, das auch Kant nachdrücklich vertrat. Die Person gilt als moralisch bestimmt, die Natur dagegen unterliegt dem Gesetz der Kausalität. Der Mensch soll sein Personsein verwirklichen. Deshalb muß er sich über die Natur erheben, über das Gesetz der Kausalität hinausstreben und der Moralität entsprechen. Deswegen wird das Leben nach dem Fall einseitig als Forderung gedeutet. Also, Bonhoeffer betrachtet in seiner persönlichen Wirklichkeitsauffassung die

⁴⁷ DBW 3, 80-81: "Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin. In der Erkenntnis der Grenze am Rand ist die Möglichkeit innerer Grenzenlosigkeit stets mitgegeben, in der Erkenntnis der Grenze in der Mitte ist das gesamte Dasein, das Menschsein in jeder möglichen Haltung begrenzt."

⁴⁸ DBW 3, 82-87.

⁴⁹ DBW 3, 136.

⁵⁰ Zu Luther siehe Juntunen 1996, 201-209 und Raunio 2001, 166.

Schöpfung, die Erlösung und die Eschatologie auf der Basis seiner Konzeption von der *analogia relationis*, die er auf der Grundlage seiner existenzialen Sozialontologie bildet. Das wird zum systematischen Prinzip seiner theologischen Konzeption.

Die Intention Bonhoeffers liegt eindeutig darin, die theologische Formulierung, daß Christus die Mitte ist, als nichtspekulative Glaubenswahrheit zu verstehen. Er unterstreicht, daß die Aussage "Christus als Mitte der Existenz" keinen psychologischen Aspekt meint sondern ein "ontologisch-theologischer" Satz ist.⁵¹ Der Gedanke erweist sich also nicht als rein theologisch sondern durch die ontologische Fragestellung auch als philosophisch geprägt. Bonhoeffer benutzt den Terminus "Ontologie" nicht im klassischen realistischen Sinne, sondern er nimmt seinen Ausgangspunkt, wie erwähnt, von einer existenzialen Sozialontologie her. Sein "Realismus" meint nicht das Sein des Objektes im Intellekt, sondern das Sein der Person außerhalb der Existenz des einzelnen im anderen Ich. Die Offenbarung in der empirischen Kirche bringe diese personale Wirklichkeit für den Glaubenden zum Ausdruck.

Bonhoeffer hält Christus nicht nur für die Mitte der Existenz sondern auch für die "geheime Mitte der Geschichte". Das sei "ontologisch" zu verstehen auf der Basis der Offenbarung in der Kontingenz der Geschichte. Er lehnt aber alle "philosophischen" Begründungen für die Absolutheit Christi als "Mitte der Religionen" oder als "das Ende der Religion" ab.⁵²

Wie Christus Grenze und Mitte der Existenz sei, sei er nun auch Grenze und Mitte der Geschichte. Er sei ja *pro me* in der Glaubensrelation und sei deshalb auch in der Geschichte anwesend. Die Konzeption Bonhoeffers ist heilsgeschichtlich: Christus ist der Mittler zwischen Verheißung und Erfüllung. Wie der Mensch das Gesetz Gottes nicht von sich aus erfüllen könne, könne er auch die Verheißung in der Geschichte nicht selbst verwirklichen. Darum liege der Sinn der Geschichte – alttestamentlich – "im Kommen des Messias". Nur im Volk Israels werde diese Erfüllung in der Geschichte sichtbar. Bonhoeffer unterstreicht die einzigartige Bedeutung des Volkes Israels als Ort der "prophetischen Hoffnung".⁵³ Gegen jede Spekulation betont er, es könne jedoch nicht bewiesen werden, daß der erniedrigte Christus der Sinn der Geschichte ist. Das sei eine Sache des Glaubens und der Verkündigung.⁵⁴ Im Mittelpunkt der Argumentation steht also die christliche Gemeinde als durch die Extern-Relation des Glaubens bestimmte Gemeinschaft.

⁵¹ DBW 12, 307: "Mitte unserer Existenz ist [nicht] Mitte unserer Persönlichkeit. Die Aussage ist nicht psychologisch, sondern ontologisch[-]theologischer Art, indem sie sich nicht auf unsere Persönlichkeit, sondern auf unsere Person vor Gott bezieht. Christus ist nicht die vorfindliche Mitte, sondern die geglaubte Mitte."

⁵² DBW 12, 307. Zu Troeltsch Vgl. DBW 11, 151-152.

⁵³ Im Kontext des Dritten Reiches war diese Akzentsetzung natürlich besonders wertvoll.

⁵⁴ DBW 12, 308-309.

Die Analyse der Konzeption, der zufolge Christus als Mittler die Grenze und die Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur ist, bekräftigt den Schluß, daß seine grundlegende philosophisch-theologische Entscheidung durch die von Kant ausgehende Tradition und damit durch die Distinktion von Person und Natur bestimmt ist, in der auch Hegel steht. Gegen jede spekulative Systematisierung der Versöhnung im Sinne Hegels unterstreicht Bonhoeffer die Dialektik von Akt und Sein oder das konkrete Sein Christi "für mich" (*pro me*): "Das alles ist er nur, weil er der an meiner Stelle für mich vor Gott *pro me* Seiende ist".⁵⁵

Das Grenze-Mitte-Schema geht von dem Gedanken aus, daß die Offenbarung zugleich in Gesetz und Evangelium besteht. Christus sei das Ende des Alten und der Anfang des Neuen. Das bedeutet, daß die "Grenze" oder das Gesetz christologisch verstanden sind. Dadurch wird die Einheit der Gesetzeskonzeption als für jeden Menschen erkennbare Forderung der Liebe zu Gott und zum Nächsten gebrochen.⁵⁶

Diesem Offenbarungsverständnis liegt wiederum die Unterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenwort zugrunde, die auf der Basis der modernen philosophischen Distinktion von Person und Natur getroffen wird. Mit dem Menschenwort meint er nämlich nicht nur ein falsch gebrauchtes Wort Gottes. Die Differenz ist nicht nur noetisch sondern insbesondere ontisch. Die Auffassung Bonhoeffers, daß Gottes Wort in einer Anrede besteht und daß Menschenwort nur eine in sich bleibende Idee ist, wird auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie gebildet. Es gibt keine Vorbereitung oder keinen Anknüpfungspunkt für die Offenbarung im menschlichen Logos, obwohl Christus andererseits "im Wort der Kirche oder als Wort der Kirche", "als Predigt", gegenwärtig ist und deswegen das Wort Gottes gerade im Menschenwort zu finden ist.⁵⁷

⁵⁵ DBW 12, 310-311, das Zitat 311. Krötke 1985, 31 hebt richtig hervor, daß Bonhoeffer die Gegenwart Christi nicht von einer bestimmten Sozialgestalt abhängig macht. Er aber übersieht die Bedeutung der philosophisch-theologischen Distinktion von Person und Natur oder Geist und Natur bei Bonhoeffer. Bayer 1992, 248-249 sieht richtig, daß Bonhoeffer in seinem "Mitte-Grenze-Schema" nicht ganz konsequent das Christusprinzip abgelehnt hat, aber er hält das zu einseitig für ein Verbleiben "im Banne der Religionsphilosophie Hegels".

⁵⁶ Eine umfassende Darstellung zum Thema die goldene Regel bei Luther ist Raunio 2001.

⁵⁷ DBW 12, 298-299: "Christus als das Wort Gottes ist von dem Menschenlogos darin unterschieden und geschieden, daß er das Wort in der Gestalt des lebendigen Wortes an den Menschen ist, während das Wort des Menschen Wort in der Gestalt der Idee ist. Das sind die Strukturen des Wortes überhaupt: Anrede und Idee. Aber beide schließen einander aus ... Dieser Christus, der das Wort in Person ist, ist gegenwärtig im Wort der Kirche oder als Wort der Kirche. Seine Gegenwart ist ihrem Wesen nach sein Dasein als Predigt ... Menschenwort und Gotteswort verhalten sich nicht einfach exklusiv, sondern das Gotteswort Jesus Christus ist als das menschengewordene Gotteswort das in die Erniedrigung des Menschenwortes eingegangene Gotteswort." Zum Thema Offenbarung als Wort Gottes bei Karl Barth und Hans Joachim Iwand siehe Martikainen 1989, 45-69.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Es bleibt noch zu untersuchen, wie Bonhoeffer dann die Beziehung von geschichtlichem Jesus und gegenwärtigem Christus versteht, wenn die Gegenwart für ihn keine Realanalogie zur Inkarnation darstellt.

5.6. Der erniedrigte Gottmensch: die Identifikation von Jesus und Christus

Bonhoeffer zufolge war der Versuch der liberalen Theologie, "einen synoptischen Jesus von einem paulinischen Christus zu unterscheiden, ... dogmatisch und historisch unmöglich".⁵⁸ Die Verkündigung wäre nämlich illusorisch, wenn der verkündigte Christus nicht identisch mit dem historischen Jesus sondern lediglich eine gemeintheologische Deutung wäre. Die exegetische Forschung (*Schweizer, Wrede, Kähler*)⁵⁹ hatte die Unzulänglichkeit des Ausgangspunkts der liberalen Theologie gezeigt und nachgewiesen, daß die Verkündigung von Anfang an kerygmatisch bestimmt war und die Bilder des "Lebens Jesu" von Beginn an unter dem Eindruck der Verkündigung standen. Davon ausgehend zieht Bonhoeffer den Schluß, daß es ein Fehler ist, wenn das Sein Jesu in der liberalen Theologie nicht aus seinem Sein als Person sondern aus seinen Wirkungen auf die Gemeinde erkannt wird.⁶⁰

Folglich verwendet Bonhoeffer die Ergebnisse der damaligen Exegese als Bekräftigung für sein "dogmatisches Modell". Oben wurde bereits gezeigt, daß er die dogmatische Orientierung für wichtig halt. Dem Dogma als geoffenbarter Lehre hat er trotzdem keinen real anwesenden Gegenstand zuerkannt, denn der wird für ihn lediglich in der Verkündigung aktualisiert. Das Sein Christi versteht er dabei existential-sozial: sein Sein sei gleichzeitig kontingent und Seiendes, weil Gott sich durch Seiendes offenbare aber sich gleichzeitig als Person seine Freiheit bewahre. Die historische Forschung könne das historische Faktum Jesu Christi weder absolut bejahen noch absolut verneinen, weil die Geschichte kontingent sei.⁶¹

⁵⁸ DBW 12, 311.

⁵⁹ DBW 12, 312: "Am Ende der liberalen Theologie steht dies: der Bund zwischen Historie und Dogmatik ist neu geschlossen. Die Historie hat die Voraussetzung der Dogmatik am Neuen Testament neu erarbeitet, daß der gegenwärtige Christus der geschichtliche, der verkündigte Christus der historische sei." Zu den fünf Phasen der Jesus-Forschung siehe Theißen 1996, 22-30. In seinem Buch Nachfolge zieht Bonhoeffer dann den Schluß aus dieser seiner Überzeugung, daß der synoptische Jesus und der Paulinische Christus identisch sind. Vgl. DBW 4, 220: "Gegenwärtig ist uns der Christus, den uns die ganze Schrift bezeugt. Er ist der Menschgewordene, Gekreuzigte, Auferstandene und Verklärte, er begegnet uns in seinem Wort. Die verschiedene Begrifflichkeit, in der die Synoptiker und Paulus dieses Zeugnis weitergeben, tut der Einheit des Schriftzeugnisses keinen Abbruch."

⁶⁰ DBW 12, 311-312. 311: "Die liberale Theologie hat sich selbst aufgehoben und macht darum dem vorangestellten Satz, daß Jesus und Christus derselbe sei, Raum."

⁶¹ DBW 12, 313. Bonhoeffer betont also auch hier die Einmaligkeit des historischen Geschehens im Anschluß an Leopold von Ranke.

Von seinem personalen Wirklichkeitsverständnis ausgehend, das die Kategorie der Möglichkeit ablehnt, betont Bonhoeffer, gerade das Zufällige sei das Absolute und deswegen sei das Vergangene das Gegenwärtige. Der Glaube an die Auferstehung Jesu diene als Quelle dieser festen Einsicht. Die Begründung bleibt also letzten Endes fideistisch. Dieser Glaube entstehe durch die von dem Zeugnis der Bibel ausgehende Verkündigung und letztendlich durch den in diesem Wort sich selbst bezeugenden, auferstandenen Christus.⁶² Es gebe kein Sein in der Kirche ohne den Akt der Verkündigung, keinen Akt der Verkündigung ohne Sein in der Kirche, ohne Glaube.

Diese Auffassung, welche die aktuelle Verkündigung und die existentielle Begegnung betont und auf dieser Grundlage die Theologie, die Lehre und die Bibel an sich für existentially irrelevant "Seiendes" hält, wie oben bereits gezeigt wurde, geht auf die genannte Distinktion zwischen Person und Natur und die Kritik der klassischen Metaphysik zurück. Alles sei "abstrakt" ohne die "konkrete" Offenbarung. Die Absicht Bonhoeffers liegt jedoch darin, die Gegenwart Christi in der Kirche in seiner personalen Sozialontologie äußerst ernst zu nehmen. Er lehnt einen reinen Aktualismus oder sogar einen reinen Spiritualismus streng ab und unterstreicht folglich, daß unsere Erkenntnis Jesu Christi nur durch die Bibel und nicht durch die gegenwärtige Begegnung im Glauben vermittelt worden ist. "Wir bleiben auch als glaubende Menschen nüchtern und sachlich."⁶³

Wieder ist auch die Distinktion zwischen unreflektiertem Glauben als *actus directus* und Reflexion der Offenbarung als *actus reflexus* entscheidend wichtig für Bonhoeffer. Also, auf der einen Seite kritisiert er die liberaltheologische Trennung zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem Christus des Glaubens; auf der anderen Seite geht er jedoch grundsätzlich von demselben relationalen Ausgangspunkt in einer anderen Form aus. Die Behauptung, die alte Kirche sei von dem historischen Jesus ausgegangen und habe die Identität mit dem Christus des Glaubens als eine Selbstverständlichkeit betrachtet, aber daß wir von dem gegenwärtigen Christus her erst den Zugang zum geschichtlichen Christus haben, dürfte entscheidend durch transzendental-existentialen Voraussetzungen bestimmt sein.⁶⁴

⁶² DBW 12, 314: "Es gibt keinen historischen Zugang zu der Person Jesu, der für den Glauben verbindlich wäre. Der Zugang über den geschichtlichen Jesus geht allein über den Auferstandenen, über das Wort des sich selbst bezeugenden auferstandenen Christus ... Daneben muß aufrechterhalten werden, daß das Zeugnis von Jesus als dem Auferstandenen kein anderes ist als das, was uns von der Bibel überliefert ist. Wir bleiben auch als glaubende Menschen nüchtern und sachlich. Wir müssen dieses Buch der Bücher mit allen menschlichen Mitteln lesen. Wir bleiben auch als solche Menschen in der Sphäre der Profanität."

⁶³ DBW 12, 314.

⁶⁴ DBW 12, 315: "Die Alte Geschichte [richtig: Kirche] ging aus von dem historischen Christus und ließ den Auferstandenen, Gegenwärtigen fort, weil sie das als selbstverständlich nahm. Für uns ist diese Voraussetzung immer mehr verschwunden. Darum müssen wir mit dem Gegenwärtigen erst beginnen."

5.7. Der Zusammenhang von Christologie und Trinität

5.7.1. Das Paradox der Person Jesu Christi

Die Aufgabe der kritischen Christologie liegt für Bonhoeffer darin, "die Unbegreiflichkeit der Person Jesu Christi begreifbar" zu machen. Das Begreifen solle gerade das Geheimnis als Geheimnis stehen lassen. Die Funktion der Kritik sei also, jeder rationalistischen Spekulation die Grenze aufzuweisen. Diese Grenzziehung gehöre jedoch zuletzt auf ein Konzil. Die Beurteilung der Wahrheit solle dabei jedenfalls aus Liebe erfolgen. Die Aufgabe der kritischen Christologie sei den Konzilien zu stellen und die Versuche einer positiven Christologie obliege einzelnen Theologen. Weil es jedoch keine Konzilien in der wahren Bedeutung des Wortes mehr gibt, versucht Bonhoeffer, die Intentionen der Konzilbeschlüsse in seiner negativen Christologie für die heutige Situation zum Ausdruck zu bringen.⁶⁵

Das Geheimnis und die Realität der Offenbarung liegt Bonhoeffer zufolge in der Inkarnation: Gott ist der Menschgewordene. Folglich gibt er in seiner Christologie-Vorlesung der Behandlung der doketischen Häresie viel Raum. Als Ursprung des Doketismus betrachtet er die Gegenüberstellung von einer ungeschichtlichen abstrakten Idee und der konkreten Wirklichkeit. Gott werde schon aufgrund einer abstrakten Idee als bekannt betrachtet, und die Menschheit Jesu nur als Erscheinungsform der formalen Gottheit verstanden. Gott nehme nur das Wesen des Menschen an, nicht jedoch seine Individualität. Der Mensch als Individuum sei lediglich eine akzidentelle Erscheinung des substantialen Wesens. Also, der Mensch Jesu sei lediglich ein Akzidenz der Substanz Gottes, nicht jedoch eine Person. Die *Enhypostasis*-Lehre, derzufolge die menschliche Hypostase Jesu der göttlichen Hypostase enhypostatisch sei, sei eine "Verschiebung des Problems".⁶⁶ Die Argumentation zeigt, daß Bonhoeffer auch hier sein eigenes Modell an der Zusammengehörigkeit von Individuum und Gemeinschaft ausrichtet.

Den Konzilien der alten Kirche war es laut Bonhoeffer äußerst wichtig zu betonen, daß Jesus keine Idee sondern der Menschgewordene war, weil lediglich ein "wirklicher" Mensch die Menschen erlösen kann.⁶⁷ Als Gegenpart zum jüdischen geschichtlich-kontingenten Denken bleibe der Doketismus jedoch nicht nur eine Strömung der Vergangenheit. Bonhoeffer sieht nämlich auch in

⁶⁵ DBW 12, 316.

⁶⁶ DBW 12, 317-319. 319: "Der Grund für das Abweichen im Doketismus liegt in dem Erlösungsgedanken, wo man die Natur des Menschen von seiner eigentlichen Personhaftigkeit unterscheidet."

⁶⁷ DBW 12, 320: "Der Doketismus tritt in der offenkundigsten Gestalt wieder auf in der neuen protestantischen Theologie."

der von der Transzendentalphilosophie beeinflussten neuprotestantischen Theologie offensichtliche doketistische Züge, obwohl in einer modifizierten Form. Im Hintergrund stehe darin eine idealistische Geschichtsauffassung, in der die Geschichte zum Träger von Ideen werde. Die ganze liberale Theologie repräsentiere eine doketistische Christologie, weil sie Jesus nur als Träger bestimmter Werte verstehe.⁶⁸

Am genialsten habe Hegel den modernen Doketismus in seinem absoluten Idealismus entwickelt. In seinem dialektistischen Begriffsrealismus sei die Erscheinung eine notwendige Gestalt der Idee. Gott solle notwendig durch einen Prozeß in die Geschichte eingehen, in dem er durch Negierung der Entzweiung sich selbst bewußt werde. Durch die Kategorie der Notwendigkeit werde die Inkarnation zum Prinzip erhoben, was sie nicht sein dürfe. Bonhoeffer unterstreicht dagegen kräftig, daß die Inkarnation aus nichts abgeleitet werden könne. Sie sei "unmöglich" und "unbegreiflich".⁶⁹ Es bleibt zu fragen, ob Bonhoeffer Hegel sachgemäß behandelt, wenn er ihn, den Philosophen, theologisch kritisiert. Die Mischung von Philosophie und Theologie wird jedoch verständlich, wenn das Selbstverständnis des Philosophen Beachtung findet. Hegel ging nämlich in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen davon aus, daß ihr Zweck darin bestehe, "Gott zu erkennen" und daß "in der Religionsphilosophie wir zu unserem Gegenstand Gott selbst" haben. Also, er definiert das Ziel der akademischen Disziplin Religionsphilosophie, der gewöhnlichen Terminologie zufolge, theologisch.⁷⁰ Demnach darf die Kritik Bonhoeffers an Hegel durchaus als sachgemäß gelten.

Jedenfalls während der Doketismus die volle Menschheit Jesu ablehne und die Grenze zwischen Gott und Mensch übersehe, liege das Motiv der ebionitischen Häresie darin, den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gerade zu bewahren. Das Resultat sei in beiden Fällen dasselbe: im Ebionitismus sei Jesus ein zum Messias erhöhter Mensch und im Doketismus ein Halbgott.⁷¹ Folglich, so Bonhoeffer, muß die kritische Christologie alle solchen Denkmodelle ablehnen, welche entweder die Gottheit oder die Menschheit

⁶⁸ DBW 12, 320-321.

⁶⁹ DBW 12, 321-322. 322: "Die Kirche muß jeden Doketismus verwerfen. Sie muß mit dem Doketismus jede Form des griechisch-idealistischen Denkens, sofern es mit der Unterscheidung von Idee und Erscheinung arbeitet, ablehnen. Denn der Idealismus hebt mit dieser Unterscheidung den ersten Satz aller Theologie auf, daß Gott aus freier Gnade wirklich Mensch geworden sei und nicht aus Notwendigkeit ein menschliches Prinzip verwirklicht habe. Der Riß an jedem Doketismus ist seine Nähe zum Rationalismus."

⁷⁰ Zitiert nach Weischedel 1971, 287. Zur Problematik der philosophischen Theologie bei Hegel siehe auch Weischedel 1971, 378-396.

⁷¹ DBW 12, 323: "Für die ebionitische Häresie wird einmal die übernatürliche Geburt abgelehnt, zum andern die Präexistenz Christi, und damit die Gottheit überhaupt." Zu Ebionitismus und Doketismus siehe Pihkala 1997, 31-36.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

verkürzen.⁷² Die Aufgabe der positiven Christologie sei nicht, die spekulative Wie-Frage zu beantworten, sondern sie solle sich auf die Wer-Frage konzentrieren. So könnte die Transzendierung des Seienden im Sein der Person zum Ausdruck gebracht werden. Der Geheimnischarakter der Offenbarung bedeute ja vor allem, daß Gott als "absolute Person" gleichzeitig gegenständlich und nichtgegenständlich sei in seiner Freiheit als Person.

Der antispekulativen Haltung Bonhoeffers liegt eine philosophische Voraussetzung zugrunde: die kantische Distinktion zwischen Person und Natur. In seiner Christologie will er jedoch den Dualismus zwischen Person und Natur überwinden und die volle Menschheit Christi unterstreichen. Das tritt zum Beispiel in seiner Kritik an der altkirchlichen *Enhypostasis*-Lehre deutlich hervor. Er hält sie für eine Form des Dokerismus und vertritt also die Auffassung, daß die individuelle Existenz Christi sich in dieser Lehre verflüchtigt. Die Ablehnung der *unio hypostatica* bringt jedoch eine modalistische Tendenz in seine Trinitätslehre.⁷³

Die chalcedonensische Synthese unterstrich immerhin die Einheit in der Hypostase (*persona*, *prosopon*) und die Verschiedenheit der Natur.⁷⁴ Bonhoeffer dagegen unterstreicht die Einheit der Person des Gott-Menschen und die Zusammengehörigkeit von Monotheismus und Offenbarung.⁷⁵ Die negative Einstellung zur *Enhypostasis*-Lehre, die fundamental für Luther war, hindert ihn daran, die reale Deutung der *Unio-cum-Christo*-Lehre im Sinne des Reformators zu vertreten.⁷⁶

⁷² DBW 12, 324-325. Nach Bonhoeffer liegt in der Betonung der wahren Menschheit Jesu ein Vorteil des Ebionitismus, aber weil Christus nicht als Gott anerkannt wird, muß die Kirche den Ebionitismus als Häresie verurteilen. Soteriologisch sei es nämlich entscheidend, daß Christus nicht nur wahrer Mensch sondern auch wahrer Gott war.

⁷³ Vgl. DBW 12, 340, Anm. 138 des Herausgebers: "HG fügte an: 'Auch Christus hat seine eigene menschliche Hypostase, menschliche Existenzweise gehabt'. Nach WZD und MS hat sich B auch an dieser Stelle gegen die Lehre von der Enhypostase ausgesprochen (MS: 'Protest gegen jede Lehre von der Enhypostase')." Dem Hinweis von Abromeit 1991, 25 zufolge hat schon Ch.M. Hegarty (1967) die unbefriedigenden ontologischen Formulierungen bei Bonhoeffer kritisiert und einen gewissen "Krypto-Modalismus" bei ihm gefunden. Auch G.B. Kelly (1974) hat ein ontologisches Defizit zugunsten eines existentiellen Zugewinns bei Bonhoeffer bemerkt, weil er nicht die Perichoresis der hypostatischen Unio selbst reflektiert. Martikainen 1999, 43 zufolge führt nach Wolfhart Pannenberg der formale Offenbarungsbegriff Karl Barths zu modalistischen oder subordinatianischen Schwierigkeiten. Pannenberg betont analog zu Bonhoeffer, daß die Trinität nur von dem Offenbarungsinhalt in Jesus Christus ausgehend systematisch begründet werden kann. Pannenberg gibt zu, daß dann zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität nicht mehr genau unterschieden werden kann.

⁷⁴ Grillmeier 1989, 528-531.

⁷⁵ DBW 12, 338: "Offenbarungsbegriff und Monotheismus fordern sich gegenseitig."

⁷⁶ DBW 12, 319. DBW 12, 319, Anm. 80 des Herausgebers zufolge nahm A.v. Harnack an (Dogmengeschichte, 253), daß in der genannten Lehre ein "feiner Apollinarismus" lag. Bonhoeffer wäre also in seiner Kritik Harnack gefolgt. Schon Pelikan 1962, 145-164 hat bemerkt, daß Bonhoeffer der ebionitischen Häresie kaum entgeht. Grillmeier 1975, 300 zufolge ist auf der Basis der Enhypostasis-Lehre das Menschsein Christi als Existenz des Logos "der Höhepunkt des Menschsein überhaupt". Stölting 1998, 390 stellt die altkirchliche Vergöttlichungslehre und die

5.7.2. Die soteriologisch-biblische Intention des Chalcedonense

Die Intention Bonhoeffers besteht ohne Zweifel darin, der klassischen Zweinaturenlehre treu zu bleiben, in der für ihn am besten zum Ausdruck kommt, wie Jesus Christus als wirklicher Mensch und wahrer Gott zu verstehen ist. Der Monophysitismus und der Nestorianismus markieren die Grenzen des eigentlichen Dogmas.⁷⁷ Der Monophysitismus solle abgelehnt werden, weil darin die Menschheit Christi aufgelöst und das Wesen Gottes sowie des Menschen spekulativ verstanden werde und folglich die Identität von Gott und Mensch nicht zum Ausdruck gelange. Beim Nestorianismus werde dann die Menschheit und die Gottheit dualistisch verstanden, so daß die Einheit der Person in Gefahr sei. Gegen diese beiden Fronten werde im Chalcedonense (451) formuliert: "ein Christus in zwei Naturen" (*ena kai ton auton Kriston en duo physesin*).⁷⁸

Bonhoeffer zieht die Schlußfolgerung, daß im Chalcedonense durch die Abgrenzungen "unvermischt, unverwandelt, ungeschieden, ungetrennt" alle Möglichkeiten abgelehnt werden, "das alles nebeneinander und miteinander" zu denken. Gott und Mensch sollen zusammen in der Person Christi um der sachgemäßen Darstellung des Glaubensmysteriums willen ohne Spekulation gedacht werden. Nach dem Beschluß in Chalcedon könne die menschliche und die göttliche Natur nicht "dinglich" isoliert werden. Als Zerstörung des Mysteriums betrachtet Bonhoeffer also die "dingliche" Betrachtung der Naturen. Er will der Zweinaturenlehre treu bleiben, aber es läßt sich fragen, ob die Strenge, mit der die Benutzung der Begriffe "Natur" und "Substanz" außerhalb dieser orthodoxen Lehre abgelehnt wird, eine Gegenreaktion auf die antimetaphysisch orientierte neuprotestantische Kritik darstellt. Bonhoeffer möchte jedenfalls die transzendentalphilosophische Distinktion zwischen Natur und Person überwinden.⁷⁹ An deren Stelle will er die klassische Distinktion, wie sie die abendländische Theologie seit *Tertullian* vertrat, zwischen der einen

Rechtfertigungslehre Luthers unsachgemäß einander gegenüber. Sie scheint durch die transzendente Luther-Deutung beeinflusst zu sein, wenn sie die Rechtfertigungslehre Luthers und Bonhoeffers einfach parallelisiert. Zu den Voraussetzungen der Vergöttlichungslehre bei Luther siehe insbesondere Mannermaa 1989, 122, 184-200 und Peura 1990, 96-101.

⁷⁷ DBW 12, 325-326. Zu Nestorios siehe Grillmeier 1975, 253-282 und zum Monophysitismus Grillmeier 1989, 138-185. Zu Monophysitismus und Nestorianismus siehe auch Pihkala 1997, 227-292.

⁷⁸ DBW 12, 327. Zum Chalcedon siehe Ritter 1983, 261-270; Grillmeier 1989, 190-332; Pihkala 1997, 277-311.

⁷⁹ DBW 12, 327: "Nur Zutritt im Glauben ist möglich. Alle Denkformen sind unmöglich. D. h. vom Chalcedonense an soll es nicht mehr erlaubt sein, über die menschliche und göttliche Natur in Jesus Christus als über dingliche Gegebenheiten zu reden. Man kann also keinen Gottesbegriff denken und da eine Grenze ziehen. Diese Grenze zu ziehen, ist unerlaubt." Vgl. Saarinen 1989, 31 zum grundlegenden erkenntnistheoretischen Prinzips Ritschls und zur metaphysikkritischen Intention des Chalcedonense Pihkala 1997, 13-14. Zur transzendentalen Methode in der modernen Theologie siehe Martikainen 1992, 5-21.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Person und den zwei Naturen Christi stellen und davon ausgehend die Theologie positiv weiterentwickeln.⁸⁰

Der Interpretation Bonhoeffers nach zeigt das Chalcedonense selbst die Grenzen der verwendeten Begriffe. Der Begriff "Natur" sei demzufolge isoliert betrachtet häretisch. Der im Hintergrund stehende Begriff "Substanz" erreiche im christologischen Grundbeschluss seinen Höhepunkt und werde dadurch aufgehoben. Danach könne nichts Zusätzliches über die Substanz Jesu Christi gesagt werden. Die Intentionen der Zweinaturenlehre seien nur diese: die soteriologische und die biblische.⁸¹

Davon ausgehend wird für Bonhoeffer die Lehre von der *unio hypostatica* – die Vereinigung der Naturen – problematisch. Sie solle die Integrität der Naturen bewahren, aber die Konsequenz sei, daß die Naturen gegen das Verbot des Chalcedonense getrennt behandelt würden. Weil der Logos so bestimmend sei, werde die menschliche Natur ihrer vollen Menschlichkeit beraubt. Gegen Bonhoeffer muß jedoch die Präzisierung, die das zweite Konzil von Konstantinopel (533) vornahm, angeführt werden, daß keine menschliche Natur selbständig vor der Vereinigung existiert hat. Christus sei "durch den Einen beide" (*di henos amfotera*).⁸²

Die Lehre von der hypostatischen Unio bildet zusammen mit der *Enhypostasis*-Lehre die Voraussetzung der *Communicatio-idiomatum*-Lehre, die für das Prinzip des "wundersamen Wechsels" (*commercium admirabile*) und für den Gedanken der *unio cum Christo* bei Luther entscheidend wichtig ist.⁸³ Der *Genus-majesticum*-Lehre zufolge lehrt Luther, daß "die Attribute der göttlichen Natur [auch] von der menschlichen Natur ausgesagt werden können und müssen." Das ist besonders bedeutungsvoll für den Realpräsenz-Gedanken. Das *genus majesticum* enthält auch nach Bonhoeffer einen Kernpunkt der lutherischen Theologie. Er sieht darin aber die Gefahr des Monophysitismus "sehr nahe gerückt".⁸⁴

Die lutherische Lehre von den zwei Ständen Christi – Erniedrigung und Erhöhung – ergibt sich nach Bonhoeffer als Folge davon, daß Luther gelegentlich von einem "durchgotteten Mensch" redete. Er lehrte ja, "daß die menschliche Natur von der göttlichen durchdrungen wird und die Attribute der

⁸⁰ Zur abendländischen Dogmenbildung siehe Pihkala 1997, 287.

⁸¹ DBW 12, 328-329.

⁸² DBW 12, 329; Pihkala 1997, 306.

⁸³ Zu Luther siehe Mannermaa 1989, 31-32; Peura 1990, 208 und Juntunen 2001, 128.

⁸⁴ DBW 12, 329-330. Bonhoeffer hebt hervor, daß die Reformierten an den Lutheranern gerade kritisiert haben, mit der Realpräsenz ginge die wahre Menschheit Christi verloren. Er sieht jedoch als Gefahr der Reformierten, in den Nestorianismus zu geraten. Wegen des *finitum-incapax-est-infiniti*-Prinzips werde die ganze Erlösungslehre bedroht. Bonhoeffer zufolge sollten die Worte Jesu "Das ist mein Leib" ernst genommen werden. Er formuliert die lutherische Position des *finitum est capax infiniti* folgend ermaßen um: "*finitum capax infiniti non per se sed per infinitum*". Der biblischen Auffassung sei sowohl die abstrakte Zweiheit als auch die abstrakte Einheit der Naturen fremd (DBW 12, 331-332).

göttlichen Natur erhält." Die Erniedrigung (*kenosis*) sei jedoch "nur" ein Attribut des Menschgewordenen, sie betreffe nicht den Logos selbst und erweise sich deswegen als Konstruktion. Bonhoeffer dagegen benutzt hier die christologischen Begriffe Menschwerdung und Erniedrigung. Mit Luther unterstreicht er, daß zwischen Menschwerdung und Erniedrigung systematisch gesehen ein Unterschied gemacht werden muß.⁸⁵ Christus als Gottmensch sei ja auch der Erhöhte und der Sündlose.⁸⁶

Bonhoeffer rezipiert die neuprotestantische Kritik am "hellenistischen" Naturbegriff, der die Dogmatik verdorben habe, also nicht unkritisch. Im Naturbegriff liegt für ihn gerade der Grundbegriff der altkirchlichen Denkform bei der Definierung des christologischen Dogmas.⁸⁷ Gegen die Hellenisierungsthese Harnacks unterstreicht er: "Es gibt kein ungriechischeres Denkprodukt als das Chalcedonense".⁸⁸

Weiter hebt er hervor, daß es im *Ousia*-Begriff nicht um den Gegensatz zwischen Natur und Ethik geht, sondern um das Wesen Gottes selbst. Er geht davon aus, daß im altkirchlichen Gottesbegriff Person und Natur nicht voneinander getrennt werden. Der Fehler liege nicht darin, daß das Ethische physisch geworden sei, sondern vielmehr darin, daß das Wesen Gottes (*ousia*), seine Substanz, unverhüllt gesehen und darüber theoretisch geredet werde. Bonhoeffer beurteilt die Substanzontologie also kritisch, wenn die Naturen rational getrennt als "zwei Dinglichkeiten" betrachtet werden, obwohl sie der Zweinaturenlehre nach immer als gottmenschliche Einheit gedacht werden

⁸⁵ DBW 12, 332-333. 332: "Luther redet von Gottheit und Menschheit Jesu, als wenn sie eine Natur wären. Es geht ihm darum, die Menschheit Christi als Gottheit zu verstehen. Von hier aus erwächst die Lehre von dem *genus majestaticum*. Diese lehrt, daß die menschliche Natur von der göttlichen durchdrungen wird und die Attribute der göttlichen Natur erhält. Bei Luther wird Jesus und Christus nicht auseinandergelassen. Jedenfalls oft nicht. Weil man die Gefahr spürte, daß man hier von einem durchgotteten Menschen redete, darum fügte man an diese Lehre von dem *genus majestaticum* die Lehre von den beiden Ständen Christi [an]."

⁸⁶ DBW 12, 343-344: "Die Lehre von der Menschwerdung und der Erniedrigung muß radikal getrennt werden. Die Existenzweise der Erniedrigung ist ein Akt des Gott-Menschen. Er ist zeitlich von dem Akt der Menschwerdung nicht zu trennen, sondern der Gott-Mensch in der Geschichte ist immer schon der erniedrigte Gott-Mensch von der Krippe bis zum Kreuz ... Er geht...unter die Menschen ... als der Sündlose unter die Sünder, aber auch als der Sünder unter die Sünder. Hier liegt das zentrale Problem aller Christologie ... Er ist für uns zur Sünde gemacht. Er ist selber der *peccator pessimus*. Luther sagt, er ist selbst Räuber, Mörder, Ehebrecher wie wir, weil er unsere Sünde trägt. Aber zugleich ist Er der Sündlose, der Heilige, der Ewige, der Herr, der Sohn seines Vaters." Zur Position Luthers vgl. Juntunen 2001, 131.

⁸⁷ Vgl. DBW 12, 338, Anm. 137 des Herausgebers: "Nach HP nannte B hier A. Ritschl. – Auch E. Brunner hatte sich gegen die 'moderne Interpretation des Dogmas von der göttlichen Natur Christi' (Der Mittler, 219-233) gewandt. Er meinte damit 'die durch Ritschl und Harnack inaugurierte moderne Auffassung', die er dann unter fast ausschließlichem Bezug auf Harnack kritisierte."

⁸⁸ DBW 12, 339.

sollten, weil es in der Gottesbeziehung nämlich nicht um zwei "Dinglichkeiten" sondern um zwei Personen geht.⁸⁹

Der moderne, zwischen Person und Natur unterscheidende Ausgangspunkt Bonhoeffers wird dadurch offensichtlich. Er will im Anschluß an die altkirchlichen Intentionen jede "Spekulation" über die Person des Gottmenschen vermeiden. Davon ausgehend trifft er die axiomatische Feststellung: "[Weder] von Gott noch vom Menschen kann etwas gewußt werden, bevor Gott Mensch geworden ist in Jesus Christus".⁹⁰ Innerhalb der Theologie will er die Distinktion zwischen Natur und Person ablehnen, aber die Begründung seines Offenbarungsverständnisses verfährt ausschließlich christologisch-personal. Im Hintergrund dieser Äußerung steht also die existentielle Sozialontologie Bonhoeffers.

Also, Bonhoeffer versteht die Relation von Christus und dem Christen nicht als eine reale Analogie der *unio hypostasis*, weil er wegen seiner transzendentalen Voraussetzungen und seiner einseitig relationalen Rechtfertigungslehre nicht ganz realisieren kann, wie das Analogieverhältnis und der Vergöttlichungsgedanke (*theosis*) dem *Sola-fide*-Prinzip Luthers dient.⁹¹ Die Konsequenz ist, daß er Rechtfertigung und Heiligung logisch voneinander trennt, und zwar im Unterschied zu Luther, demzufolge das Sein Christi im Glauben als unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit – als *favor* und *donum* – sowohl den Glauben als auch die Liebe bewirkt.

Bonhoeffer denkt im Grunde genommen "personal-ontologisch". Die Kirche, "Christus als Gemeinde existierend", ist für ihn wesentlich eine Personengemeinschaft. Deshalb deutet er die Formulierung Luthers "Gott wird darum Mensch, daß der Mensch Gott wurde"⁹² auf der Basis des Gedanken der Zusammengehörigkeit von Person und Natur um: "Er ist den Menschen gleich geworden, damit sie ihm gleich seien."⁹³

⁸⁹ DBW 12, 339: "Aber das Verhältnis von Gott und Mensch darf nie gedacht werden wie das Verhältnis zweier Dinglichkeiten zueinander, sondern [nur als das] zweier Personen zueinander."

⁹⁰ DBW 12, 339.

⁹¹ Zum Analogieverhältnis von Christus und dem Christen bei Luther siehe Mannermaa 1996, 386-387 und 388: "Der Mensch kann 'mehr als ein Mensch' nur werden, wenn er erkennt, daß ihm dies selbst unmöglich ist. Er muß an sich selbst verzweifeln und um die Gnade bitten. Es gibt keine 'Steigerung' des Menschen in Richtung auf Gott. Der Mensch muß mit Christus sterben, um mit ihm auferstehen zu können."

⁹² Zur Formulierung Luthers siehe Peura 1990, 96 und zur Diskussion Anm. 31.

⁹³ DBW 4, 298-301: "Das ist die letzte Bestimmung des Jüngers, daß er werden soll, 'wie Christus' ...Gott muß dem Menschenbild gleich werden, weil der Mensch dem Bilde Gottes nicht mehr gleich werden kann ... Gott sendet seinen Sohn – nur darin kann die Hilfe liegen. Nicht eine neue Idee, nicht eine bessere Religion vermöchte das Ziel zu erreichen. Es kommt ein Mensch zum Menschen ... Er ist den Menschen gleich geworden, damit sie ihm gleich seien. In der Menschwerdung Christi empfängt die ganze Menschheit die Gottebenbildlichkeit zurück ... In der Gemeinschaft des Menschgewordenen wird uns unser eigentliches Menschsein wiedergeschenkt ... [So] besteht nun auch unser neues Menschsein darin, daß wir die Not und die Schuld der andern tragen."

Weil der Mensch nur aufgrund der Offenbarung eigentlich zur Person wird, geht es in der Gottebenbildlichkeit im Denken Bonhoeffers nicht um Vergöttlichung sondern um Vermenschlichung. Seine Christologie scheint in diesem Sinne Züge der antiochenischen Trennungschristologie aufzuweisen, in der die Gottebenbildlichkeit eine Wiederherstellung des Menschen der Schöpfung, jedoch niemals ein Gottwerden des Menschen bedeutete. Die Folge war eine ethische, willensgemeinschaftliche Ausrichtung der Anthropologie, weil der Fall kein Fall von der Übernatur zur Natur sondern eher von der Natur zur Unnatur war.⁹⁴ Auch Bonhoeffer zufolge ist die Geschöpflichkeit nicht ohne Offenbarung erkennbar und das Leben, aus dem Christus ausgeschlossen wird, ist für ihn "unnatürlich".⁹⁵

5.7.3. Der Zusammenhang von Monotheismus und *Homoousia*

Als Gegengewicht zu diesen antiochenischen Zügen distanziert sich Bonhoeffer jedoch eindeutig von dem "dynamischen" Logosbegriff der adoptianischen Trennungschristologie des radikalen Vertreters dieser Schule *Paulos von Samosata* und ordnet aus soteriologischen Gründen den Naturbegriff (*usia*) dem Logosbegriff vor.⁹⁶ Er erkennt den Grund darin, daß im Begriff der Natur das Heil "von vornherein" universal und real verstanden werde. Der "dynamische" Logosbegriff konstruiere den Gottmenschen letzten Endes, weil er von zwei getrennten Naturen ausgehe. Das Chalcedonense dagegen nehme das Faktum des Gottmenschen als realen Ausgangspunkt.⁹⁷

Bonhoeffer hält es für eindeutig, daß der philosophische *Ousia*-Begriff den biblischen Glaubensinhalt ausdrückt; er ist kein Symptom einer tiefgreifenden

⁹⁴ Zur antiochischen christologischen Schule siehe Drewery 1978, 103-113. Vgl. Pihkala 1997, 215.

⁹⁵ Vgl. DBW 6, 166; 168-169: "Durch den Fall wird die 'Kreatur' zur 'Natur'. Aus Gottunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens ... erst durch die Menschwerdung Christi wird das natürliche Leben zu dem Vorletzten, das auf das Letzte ausgerichtet ist ... Das Natürliche ist die von Gott der gefallen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist ... Formal ist das Natürliche bestimmt durch den Erhaltungswillen Gottes und die Ausrichtung auf Christus ... Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst wie sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt ... " Vgl. auch DBW 3, 125: "Aber als Kreatur, die dem Menschen unterworfen war, entzweit sie sich mit dem Fall des Menschen selbst, sie ist herrenlose, und darum sich selbst empörende und verzweifelnde Natur, Natur unter dem Fluch, verfluchter Acker. Das ist unsere Erde, verflucht aus ihrer Schöpfungsherrlichkeit heraus, aus der eindeutigen Unmittelbarkeit ihrer Sprache und ihres Lobpreises des Schöpfers verworfen in die Zweideutigkeit des schlechthin Fremden, Rätselhaften ... das Natürliche [ist] zugleich der echte Schutz des erhaltenen Lebens ...die Bewahrung des Lebens vor dem Unnatürlichen ... Es ist letztlich das Leben selbst, das zum Natürlichen tendiert und sich immer wieder gegen das Unnatürliche wendet und es zum Scheitern bringt. "

⁹⁶ Zu Paulos v. Samosata siehe Grillmeier 1975, 236; 238/9; 247/9; 251.

⁹⁷ DBW 12, 339.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

”Hellenisierung”.⁹⁸ Nur durch diesen Begriff könne die Wahrheit der Offenbarung begründet werden, er bleibt der theologischen Einsicht treu, daß Gott in der Offenbarung mit sich selbst identisch ist. Sonst gehe es um eine Idee, nicht aber um die Menschwerdung Gottes.⁹⁹ Wegen seiner Konzeption der existentialen Sozialontologie, in der Person und Natur gleichlaufend sind, verteidigt er auf der einen Seite die Wesensidentität und die Zweinaturenlehre und auf der anderen Seite kritisiert er die *Enhypostasis*-Lehre als Dokerismus. Gerade der *Hypostase*-Begriff hat es der abendländischen Tradition jedoch ermöglicht, gegen eine Trennungschristologie eine seinshafte Einheit von Gott und Mensch zu denken, ohne den Gedanken einer Natursymbiose annehmen zu müssen.¹⁰⁰ Es ist deutlich, daß der Ansatz Bonhoeffers einen willensontologischen Zug aufweist.

Wie die antiochenische Schule unterstreicht auch Bonhoeffer, daß Christus *homoousios* mit dem Vater Gott ist.¹⁰¹ Die Offenbarung im Gottmenschen betonend hebt er hervor, daß die Intention des Subordinatianismus, die Einheit Gottes durch die Betonung des Monarchianismus des Vaters und durch den Begriff *homoiousios* zum Ausdruck zu bringen, sich gegen sich selbst kehre. Von Offenbarung könne nicht mehr die Rede sein, wenn der Sohn nicht für wesensidentisch mit Gott (*homoousios*) gehalten werde. Sonst gebe es ja zwischen Gott und Mensch einen Halb-gott; die Einheit werde dadurch in Frage gestellt und dem Polytheismus Tor und Tür geöffnet. Bonhoeffer hält die Verehrung Christi als halbgöttlichen Held oder als halbgöttliches Genie für eine moderne Form des Arianismus. Von Offenbarung Gottes könne auch dann nicht gesprochen werden, wenn Christus modalistisch nur als Erscheinungsform (*prosopon*) Gottes betrachtet werde.¹⁰²

Der Sinn der kritischen Christologie liegt für Bonhoeffer darin, jeder inhaltlichen und formalen Aussage über Jesus Christus die Grenze zu zeigen. Inhaltlich falsch wäre es, ”in eindeutiger Direktheit” über Christus zu reden. Das

⁹⁸ Vgl. Grillmeier 1975, 533.

⁹⁹ DBW 12, 337: ”Warum ist diese Aussage notwendig? Weil nur so das biblische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufrechterhalten werden kann, weil nur so von Offenbarung geredet werden kann. Denn in ihr ist vorausgesetzt, daß Gott in seiner Offenbarung mit sich selbst identisch sei, sonst ist es ja keine Offenbarung Gottes, sondern eine Erscheinung, eine Idee. Also, daß Christus Mensch geworden ist, erzwingt die Aussage, daß Christus mit Gott Wesensidentisch sei. Der Versuch, zu einem *homoiousios* abzugehen, liegt auf der direkten Linie zu dem arianischen *anomoios*.” Zu Arius siehe Grillmeier 1975, 535-538 und Pihkala 1997, 137-52; 161-169.

¹⁰⁰ Zum Hypostase-Begriff siehe Grillmeier 1975, 543.

¹⁰¹ Zu den willensgemeinschaftlichen Züge in der antiochenischen Schule siehe Mannermaa 1975, 85.

¹⁰² DBW 12, 338. Vgl. Jansen 1976, 90, der hervorhebt, daß Luther in seinem Brief an Latomus (1521) der Intention des *Homoousios*-Terminus zustimmt, aber gleichzeitig ist er der Meinung, die Sache hätte auch mit der biblischen Terminologie ausgedrückt werden können. Vgl. dazu Arffman 1993, 63-64; 155.

Faktum Jesu Christi als Gott-Mensch solle nach dem Beschluß von Chalcedon nicht weiter hinterfragt werden.¹⁰³

Dieses Faktum mit seinem Paradoxon wird durch den Gedanken des Miteinanderseins gebildet: nicht Mensch ohne Gott, nicht Gott ohne Mensch. Analog könnte man formulieren: nicht Akt ohne Sein, nicht Sein ohne Akt und das im Bereich des Seienden. Als Person ist der Gottmensch einerseits offen und andererseits geschlossen in seiner Freiheit. Die Verknüpfung von Akt und Sein in diesem Kontext ist wiederum eine Konsequenz der Zusammengehörigkeit von Person (Sohn) und Natur (*ousia*) oder Individuum und Gemeinschaft sowohl innerhalb der Trinität als auch der Menschheit.

Trinitarisch bedeutet das, daß Bonhoeffer die Zusammengehörigkeit von Pneumatologie und Christologie ausdrücken will. Philosophisch-theologisch steht seine existentielle Sozialontologie im Hintergrund. Die negative Christologie solle die Wie-Frage überwinden, die eine Trennung von Person und Natur nach sich ziehen würde. Die Wer-Frage ist jedoch durch den Verzicht auf jede natürliche Gotteserkenntnis bestimmt, die sich als Folge der modernen Distinktion von Person und Natur ergibt.

Die Einheit von Gott und Mensch begründet er folglich offenbarungstheologisch als aktuales Zeugnis des Vaters über den historischen Jesus als Sohn Gottes. Im Bonhoeffers Gottesgedanken verlaufen der Ousia-Begriff und die Christus-Offenbarung parallel aufgrund seiner existentialen Sozialontologie. In diesem Sinne ist er ein Vorläufer der von der These *Karl Rahners* inspirierten neoökonomischen Trinitätstheologen *Wolfhart Pannenberg* und *Robert Jenson*, die sich in ihrer relationalen Trinitätslehre von der kappadokischen Auffassung, derzufolge Ousia und Hypostase eine Einheit bilden, haben inspirieren lassen.

5.7.4. Die Zusammengehörigkeit von Pneumatologie und Christologie

In seiner inhaltlichen Antwort auf die christologische Wer-Frage betont Bonhoeffer den Zusammenhang von Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung. Christus sei ganz Mensch und als wahrer Mensch zugleich Gott. Für Bonhoeffer geht das auf eine direkt von oben gegebenen Aussage Gottes selbst zurück: "dieser Mensch ist Gott". Also, das Urteil wird relational nur durch das aktuelle Wort Gottes begründet. Es handelt sich nicht um ein isoliertes, sondern um ein existential-soziales Sein. Das Einzigartige sei, daß dieser Mensch selbst das Wort Gottes ist. Der *Homoousios*-Gedanke komme dadurch zum Ausdruck, daß Gottes Urteil über Jesus Christus eine Selbstbeurteilung darstellt. Der Zugang zu

¹⁰³ DBW 12, 339: "Und gerade dieses Stehen-Lassen ist das Resultat der Christologie [des Chalcedonense]! Die Denkformen der Dinglichkeit werden abgelehnt. Die kritische Theologie verbietet das dadurch, daß sie auf das Faktum selbst hinweist. Von hier allein wissen wir, wer Gott ist."

diesem Menschen als Gott sei jedoch "allein im Glauben" möglich, nicht "spekulativ".¹⁰⁴

Obwohl die Gottheit Christi auch seine Allmacht und Allwissenheit impliziert, würde es Bonhoeffer zufolge spekulativ und ein Stück falsche Herrlichkeitstheologie sein, über diese Eigenschaften zu sprechen. Wenn Christus als Gott beschrieben werde, solle "von seiner Krippe und seinem Kreuz" gesprochen werden. Er argumentiert also im Anschluß an seine Deutung der Intentionen des Chalcedonense: "biblisch" und "soteriologisch". Er hält die Erzählungen über Geburt und Taufe Christi für parallel. Seine Begründung verfährt trinitarisch: im Bericht über die Geburt wird "ganz auf Jesus gezeigt" und in der Taufe "ganz auf den von Gott kommenden Heiligen Geist". Das meint aber nicht, Bonhoeffer denke adoptianisch. Er betont nämlich: "Das Kind in der Krippe ist Gott". Die Taufe Jesu sei nur die Bestätigung der Inkarnation.¹⁰⁵

Im Grunde genommen interpretiert Bonhoeffer diese Parallelität als Miteinandersein von Pneumatologie und Christologie oder von Akt und Sein: das Sein ist bestimmend im Christus-Kind in der Krippe und der Akt im Kommen des Heiligen Geistes. Nicht Sein ohne Akt und nicht Akt ohne Sein. Die innere Dialektik der Trinität scheint bei Bonhoeffer nämlich auch durch den diese Parallelität zu beschreiben: nicht Akt ohne Sein, nicht Sein ohne Akt. Alle drei Personen haben am göttlichen Sein teil, zu dem ein reziproker Akt parallel verläuft. Es gibt folglich drei verschiedene Aktzentren, die am trinitarischen Sein teil haben.¹⁰⁶

Also, Bonhoeffer unterstreicht die antispekulative, kreuzestheologische Deutung der Menschwerdung. Auf der Basis seiner durch die moderne Metaphysikkritik geprägten Christologie betont er, offenbar insbesondere gegen die Spekulation Hegels, daß nicht vom "Menschwerden Gottes" sondern vom "Menschgewordenen" gesprochen werden sollte. Das Menschwerden Gottes stelle nämlich einen Ausdruck der spekulativen Wie-Frage dar.¹⁰⁷ Vom Menschgewordenen sei nicht mit Blick auf seine mächtigen Eigenschaften zu sprechen, sondern seine Krippe und sein Kreuz müßten im Mittelpunkt stehen. "Das letzte Geheimnis der Trinität" sei, daß er sich im Menschen verherrliche.¹⁰⁸

¹⁰⁴ DBW 12, 340-341.

¹⁰⁵ DBW 12, 341: "Jesus Christus ist Gott nicht in einer göttlichen Natur, sondern Gott allein im Glauben, also nicht mehr in einer vorfindlichen, beschreibbaren Weise."

¹⁰⁶ Vgl. zur Trinitätslehre Pannenberg's Martikainen 1999, 45.

¹⁰⁷ DBW 12, 341.

¹⁰⁸ DBW 12, 342: "Der menschgewordene Gott ist der Herrliche. Gott verherrlicht sich im Menschen. Das ist das letzte Geheimnis der Trinität. 'Von nun an bis in Ewigkeit' sieht sich Gott als Menschgewordenen an. Die Verherrlichung Gottes im Menschen ist zugleich die Verherrlichung des Menschen selbst, der Leben in Ewigkeit mit dem trinitarischen Gott haben soll. Es ist also nicht richtig, die Menschwerdung Gottes als Gericht über den Menschen anzusehen. Gott bleibt ja auch Mensch nach dem Gericht. Die Menschwerdung Gottes ist die Botschaft Gottes von der Verherrlichung des Gottes, der seine Ehre darin sieht, in Menschengestalt zu sein." Wenn nach Bonhoeffer das letzte Geheimnis der Trinität in der Offenbarung dargelegt wird, scheint er damit schon die These vertreten zu werden,

Der Geheimnischarakter Gottes (*Deus absconditus*) wird nicht, wie in der thomasischen Theologie, durch die Unterscheidung von Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) im Kreatürlichen und durch die *Esse-essentia*-Identität in Gott, sondern durch den Gedanken, daß eine Person für einen Außenseiter geschlossen bleibt, wenn sie sich nicht frei den anderen offenbart, begründet. Wie oben gezeigt wurde, bedeutet der "christliche Personbegriff" Bonhoeffer zufolge, daß Gott zugleich gegenständlich und nichtgegenständlich ist. Als absolute, freie Person sei er offenbar nur in der Offenbarung in Christus. Das sei eine kontingente Glaubensstatsache, keine postulierte Idee.

Die theologische Ontologie Bonhoeffers ist also letzten Endes trinitarisch-christologisch bestimmt, obwohl sie wegen der zugrunde liegenden Distinktion zwischen Person und Natur christologisch und pneumatologisch konzentriert ist. Seine Auffassung ist nicht klassisch im Sinne Luthers, weil er die relative Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis ablehnt, obwohl auch Luther die ökonomische Dimension der Trinität betonte.¹⁰⁹ Trotz der auf Kant und Hegel zurückgehenden Züge seines philosophisch-theologischen Offenbarungsverständnisses, sollte seine Position eindeutig nicht als spekulative Trinitäts- und Offenbarungslehre qualifiziert werden. "Es ist verkehrt, die Menschwerdung Gottes aus einer Idee abzuleiten, etwa aus der trinitarischen Idee."¹¹⁰ Insbesondere gegen Hegel will er die Kontingenz der freien Offenbarung Gottes sowie die historische Person Jesu unterstreichen und die kontingente Offenbarung von jedem prozeßhaften Werden unterscheiden.¹¹¹

Auch wenn Bonhoeffer die Erniedrigung betont, besteht sein Ziel keineswegs darin, irgendeine "Tod-Gottes-Theologie" zu entwerfen. Er stellt fest: "Wo von der Erniedrigung die Rede ist, ist keine Beschränkung der Gottheit."¹¹² Aufgrund seines nachmetaphysischen Denkmodells will er jedoch jede "Spekulation"

die Karl Rahner später ausführlich dargelegt hat, nämlich daß sich die ökonomische und die immanente Trinität einander entsprechen. Die Formulierung Bonhoeffers, "das seiende Sein selbst", mit der er die trinitarische Person in der Offenbarung beschreibt, bedeutet ja, daß die Kluft zwischen Gott, dem "Sein selbst", und dem "Seienden" in der Offenbarung aufgehoben wird.

¹⁰⁹ Vgl. Rahner 1960, 115: "Die Grundthese, die diese Verbindung zwischen den Traktaten (*De Deo uno* und *De Trinitate*) herstellt und die Trinität als Heilsmysterium für uns (in ihrer Wirklichkeit und nicht erst als Lehre) herausstellt, könnte so formuliert werden: Die 'ökonomische' Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt." Zur Bedeutung der ökonomischen Trinität bei Luther siehe Jansen 1976, 74 und Mannermaa 2000, 139-145.

¹¹⁰ DBW 12, 342. Hennecke 1997 zufolge ist die Ontologie Bonhoeffers letzten Endes "trinitarische Ontologie", aber seine These gilt eher als eine konstruktive Weiterentwicklung der These Bonhoeffers im Licht der Gedanken K. Hemmerles (1976) über die moderne trinitarische Ontologie als eine Analyse der Struktur seiner Theologie. Hennecke hebt nicht hervor, daß Bonhoeffer aufgrund seiner christologisch-pneumatischen Konzentration die Bedeutung der Schöpfung christologisch versteht. Zur Forderung K. Hemmerles nach einer "trinitarischen Ontologie", in der die *analogia entis* als *analogia trinitatis* verstanden wird, siehe Wittschieber 1987.

¹¹¹ So auch DBW 12, 342, Anm. 143 des Herausgebers: "Gegen Hegel (vgl. *Philosophie der Geschichte*, 416, und *Philosophie der Religion*, 226-229)."

¹¹² DBW 12, 343.

meiden. Seine Absicht liegt darin, im Anschluß an seine Deutung des Chalcedonense vom Gottmenschen als Person auf der Basis der konkreten biblischen Texte und aufgrund des antimetaphysisch gedeuteten christologischen Dogmas zu sprechen. Jesus Christus sei sowohl wahrer Mensch als auch wahrer Gott. Um Spekulationen zu vermeiden, hebt er die Kategorie der "Verhüllung" oder des "Ärgernisses" und das *Incognito* des Gott-Menschen hervor und betont die Erniedrigung als Akt des ganzen Gott-Menschen, die sich zeitlich zugleich mit der Menschwerdung einstellt aber systematisch gesehen davon zu trennen ist.¹¹³

Das Besondere in der "Existenzform" der Erniedrigung sei, daß Christus sündlos in die Welt der Sünde einging. Entscheidend ist ihm gerade, daß er sündlos und gleichzeitig sein Fleisch unser Fleisch war. Nur so, als wahrer Mensch, könne er uns helfen. In den Augen der Menschen war er ein Sünder.¹¹⁴ Der entscheidende Unterschied zwischen ihm und den anderen Menschen sei einfach, daß "ER" selbst der *peccator pessimus* war, "Räuber, Mörder, Ehebrecher", wie Luther es formulierte.¹¹⁵ Die Argumentation Bonhoeffers beruht auf dem Gedanken der dialektischen Einheit von Akt und Sein, wenn er die Einzigartigkeit Christi auf die Grundlage des aktuellen Gotteswortes zurückführt. Gott selbst verkündige, daß dieser sein Sohn sei. Sonst könne die Wesensidentität nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Bonhoeffer geht davon aus, daß die Sündlosigkeit Christi keine moralische, sondern eine Glaubenserkenntnis ist. Wegen der Verhüllung sei seine Person historisch gesehen durchaus undeutlich. Das *Incognito* wurde in dem Maße tiefer, je brennender die christologische Frage wurde. Die Gestalt Christi *pro nobis* sei ein "Ärgernis".¹¹⁶ Bonhoeffer betont, daß deswegen nur "das Wort Gottes selbst" Grundlage des Glaubens sein kann. Er hebt in diesem Zusammenhang die existentialtheologische Dimension der Theologie Luthers hervor: "Aus der Anfechtung kommt der Glaube".¹¹⁷ Er vertritt die Überzeugung, daß die Wundertaten Jesu sein *Incognito* keineswegs gebrochen haben. Die Gegner diffamierten seine Macht ja als dämonisch. Jedes weltliche

¹¹³ DBW 12, 343: "Die Lehre von der Menschwerdung und der Erniedrigung muß radikal getrennt werden. Die Existenzweise der Erniedrigung ist ein Akt des Gott-Menschen. Er ist zeitlich von dem Akt der Menschwerdung nicht zu trennen, sondern der Gott-Mensch in der Geschichte ist immer schon der erniedrigte Gott-Mensch von der Krippe bis zum Kreuz."

¹¹⁴ DBW 12, 343-344.

¹¹⁵ DBW 12, 344. Anm. 148: "Vgl. etwa Operationes in psalmos, 1519-21 (WA 5, 602, 21-35)." Zur Auffassung Luthers siehe Mannerman 1989, 22-26.

¹¹⁶ DBW 12, 345-346: "Das besagt, daß die Gestalt der Ärgerlichkeit die Gestalt ist, in der Christus allein Glauben ermöglicht. D. h. daß die Gestalt der Ärgerlichkeit des Christus Gestalt des Christus pro nobis ist. Weil Jesus unsere Freiheit sein will, muß er uns ein Ärgernis werden, bevor er uns ein Heil wird. Erst in der Erniedrigung kann er pro nobis werden."

¹¹⁷ DBW 12, 346: "Das Ärgernis, das wir nehmen, ist die fortwährende Anfechtung des Glaubens. Dies aber lehrt auf das Wort achten. Aus der Anfechtung kommt der Glaube."

Geschehen sei nämlich immer zweideutig: "Es gibt nur *im Glauben* ein Schauen".¹¹⁸

Weil Bonhoeffer die *Unio-hypostatica*-Lehre kritisiert und damit eine reale Analogie zur Inkarnation in seiner Deutung der Gegenwart Christi ablehnt, trotzdem aber die Gegenwart Christi als Gott-Mensch *pro nobis* in Raum und Zeit betonen will, unterstreicht er die Zusammengehörigkeit von Erniedrigung und Erhöhung. Das Ärgernis sei nach der Auferstehung nicht einfach verschwunden. Wenn nämlich der Gottmensch nicht zugleich der Erniedrigte wäre, wäre er nicht *pro nobis* gegenwärtig. Bonhoeffer anerkennt, daß eine Idealisierung des Begriffspaares der "Gekreuzigte und Auferstandene" als mögliche Gefahr droht. Gerade deshalb betont er die paradoxe Komplementarität von Erniedrigung und Erhöhung, und er betont weiter, daß der Satz "Jesus Christus ist auferstanden und gegenwärtig" lediglich als Zeugnis der Schrift wahr ist. Sonst werde er zum ausschließlichen theologischen Prinzip.¹¹⁹ Bonhoeffer will also die ontologische Reduktion der inhaltlichen Christologie vermeiden und legt deswegen hier allen Nachdruck auf den Zusammenhang von Akt und Sein.

Wie Christus der Erniedrigte und der Erhöhte sei, so sei auch seine Kirche erniedrigt und erhöht. Das darf aber nicht prinzipiell verstanden werden. Der Kirche kann es sowohl gut als auch schlecht gehen. Die Erniedrigung sei ein "Faktum", wie der Gott-Mensch ein unspekulatives Faktum sei. Deswegen sei das Entscheidendste, daß "die Kirche sich ihre Sünden vergeben läßt". Obwohl die Kirche die Gegenwart Christi in der Welt sei, lebe auch sie von der Vergebung. Auch sie solle "täglich neu den Willen Gottes von Christus her empfangen."¹²⁰ Das scheint sich als Folge aus der gedanklichen Struktur zu

¹¹⁸ DBW 12, 346-347.

¹¹⁹ DBW 12, 348. DBW 4, 220, Anm. 10: "Die Verwechslung von ontologischen Aussagen und verkündigendem Zeugnis ist das Wesen aller Schwarmgeisterei. Der Satz: Christus ist auferstanden und gegenwärtig, ist ontologisch verstanden die Aufhebung der Einheit der Schrift. Denn er schliesse in sich eine Aussage über die Existenzweise Jesu Christi, die z.B. von der des synoptischen Jesus unterschieden ist. Daß Jesus Christus auferstanden und gegenwärtig ist, ist hier ein für sich bestehender Satz mit eigener ontologischer Bedeutung, der zugleich kritisch gegen andere ontologische Aussagen verwendet werden könnte. Er wird zum theologischen Prinzip ... Der Satz: Christus ist auferstanden und gegenwärtig, ist streng als Zeugnis der Schrift verstanden nur als Wort der Schrift wahr. Diesem Wort schenke ich Glauben. Es gibt für mich hier keinen denkbaren anderen Zugang zu dieser Wahrheit als durch dieses Wort." Feil 1991, 171, Anm. 57 betont in seiner Kritik der "ontologischen" Interpretation Rainer Mayers diese Formulierung Bonhoeffers. Feil leugnet aber nicht, daß die Christologie für Bonhoeffer "in ihrem Wesen eine ontologische Frage" ist. Er hätte aber genauer analysieren sollen, was Bonhoeffer mit "Ontologie" meint. Vgl. dazu DBW 12, 184: "Das eigene Sein, das Geschöpflichkeit und Struktur-Sein umschließt, ist ein Sein von Gott her. Es gibt keine Möglichkeit für eine formale Ontologie. Das Sein ist immer rein Bezug auf Sein, also analogia relationis, nicht entis. Weil er sein Sein von Gott hat, darum versteht sich der Mensch nicht von sich, nur von Gott aus."

¹²⁰ DBW 12, 348: "Auch die Kirche muß als die Gegenwart des menschengewordenen, erniedrigten, auferstandenen und erhöhten Jesus Christus täglich neu den Willen Gottes von Christus her empfangen. Auch ihr wird täglich neu Christus zum Anstoß ihrer eigenen Wünsche und Hoffnungen. Die Kirche

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

ergeben, nach der Bonhoeffer die Kirche als Willens- und Geistesgemeinschaft versteht, denn Christus ist ja in seinem Modell nicht im klassischen Sinne real gegenwärtig, deshalb betont er das Miteinandersein von Pneumatologie und Christologie, von Akt und Sein. Das Sein der Offenbarung könne nicht ohne den entsprechenden dialektischen Akt gedacht werden. Es bleibt noch zu analysieren, wie Bonhoeffer von seiner Grundentscheidung her das Sein der Offenbarung in der Weltwirklichkeit versteht.

muß täglich neu auf den Satz stoßen: 'Ihr werdet Euch alle an mir ärgern' [Mt. 26:31], und sie muß sich an die Verheißung halten: 'Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert' [Mt. 11:6]."

6. DAS MITEINANDERSEIN VON GOTTES- UND WELTWIRKLICHKEIT

6.1. Die "gegläubte Wirklichkeit in Christus" als Basis der Wirklichkeitsdeutung

6.1.1. Die Zusammengehörigkeit von "Letztem" und "Vorletztem"

In kritischer Auseinandersetzung mit dem Reich-Gottes-Gedanken der liberalen Theologie und mit dem Ansatz des *Social gospels* definiert Bonhoeffer in seiner Vorlesung *Dein Reich komme* (1932/33) zwei extreme Positionen, nämlich "Hinterweltlertum" und "christlichen Säkularismus", in denen das Gebet "dein Reich komme" nicht ernst genommen werde. Das "Hinterweltlertum" bedeute eine religiöse Weltflucht, die irdische Konflikte scheue, und "christlicher Säkularismus" meine Liebe zu einem christlichen Ideal, das höher geachtet werde als die Realität der Kirche und der Welt.¹ In seiner Arbeit *Gemeinsames Leben* (1939) geht er analog von dem Gedanken der "fremden Gerechtigkeit" sowie von einer pneumatischen Wirklichkeitsauffassung aus und kritisiert gerade diejenigen, die ihren "Traum" mehr lieben als die konkrete christliche, geistleibliche Gemeinschaft.²

In der *Ethik* differenziert Bonhoeffer diesen Ausgangspunkt weiter, wenn er die Beziehung von "Vorletztem" und "Letztem" so definiert, daß sowohl der "Radikalismus" als auch der "Kompromiß" überwunden wird. Mit dem Terminus "Letztes" meint er das allein aus der Gnade rechtfertigende Wort Gottes und unter dem "Vorletztem" versteht er das "Gutsein" und das "Menschsein" sowie überhaupt alles, was der Rechtfertigung, die er als *ab extra* kommendes, "qualitativ" und "zeitlich" letztes Wort einstuft, vorgeordnet ist.³

¹ DBW 12, 264-267. Vgl. Hennecke 1997, 41, der betont, daß Gott und Welt auch in der Liturgiekonstitution des zweiten Vaticanums analog wie bei Bonhoeffer zusammen gesehen werden.

² DBW 5, 22-24: "Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit ... Jedes menschliche Wunschbild, das in die christliche Gemeinschaft mit eingebracht wird, hindert die echte Gemeinschaft und muß zerbrochen werden, damit die echte Gemeinschaft leben kann. Wer seinen Traum von einer christlichen Gemeinschaft mehr liebt als die christliche Gemeinschaft selbst, der wird zum Zerstörer jeder christlichen Gemeinschaft, und ob es persönlich noch so ehrlich, noch so ernsthaft und hingebend meinte."

³ DBW 6, 140-141: "Gottes Barmherzigkeit mit einem Sünder will und kann nur als Gottes letzte Wort gehört werden, oder es wird gar nicht gehört. Die Letztlichkeit dieses Wortes enthält einen doppelten Sinn: es ist ein qualitativ, also seinem Inhalt nach letztes Wort. Mehr als ein vor Gott gerechtfertigtes Leben gibt es nicht ... weil es also Gottes freies, durch nichts erzwungenes, eigenes Wort ist, darum ist es unumkehrbar letztes Wort, letzte Wirklichkeit. Es schließt also jede Methode aus,

Christlicher Radikalismus könne sich entweder als weltflüchtig oder als weltverbessernd erweisen. In beiden Fällen stamme er aus dem "Haß gegen die Schöpfung" und bedeute eine Verweigerung, mit dem Schöpfungsglauben ernst zu machen. Die radikale Lösung sehe nur einen Bruch zwischen Natur und Gnade.⁴ Der Kompromiß bedeute wiederum eine prinzipielle Trennung von Letztem und Vorletztem, so daß keine "störende" Beziehung mehr zwischen ihnen besteht. Das Letzte werde vom Alltäglichen isoliert, so daß sich, eine unhinterfragbare Rechtfertigung des Bestehenden ergebe.⁵ Der Radikalismus betont Gott als Richter und Erlöser, der Kompromiß sieht ihn eher als Schöpfer und Erhalter, was Bonhoeffer zufolge an und für sich richtig ist. Das Problem liege in der einseitigen "Verabsolutierung" dieser Positionen.⁶ Er will also diesen Dualismus überwinden, um der Wirklichkeit den ihr zukommenden Charakter zu geben.

Er betont, daß die "letzte Wirklichkeit" gerade in Jesus Christus als personaler Offenbarung Gottes für uns (*pro nobis*) besteht. Bonhoeffer formuliert: "Es gibt kein Christentum an sich, es müßte die Welt zerstören; es gibt keinen Menschen an sich, er müßte Gott ausschließen. Beides sind Ideen; es gibt nur den Gott-Menschen Jesus Christus, der wirklich ist, und durch den die Welt so lange erhalten wird bis sie reif ist für ihr Ende."⁷

es auf dem eigenen Wege zu erreichen. Es gibt keine lutherische und keine paulinische Methode, zu dem letzten Wort zu gelangen ... Das rechtfertigende Wort Gottes ist aber auch zeitlich letztes Wort. Es geht ihm immer etwas Vorletztes voraus, ein Tun, Leiden, Gehen, Wollen, Unterliegen, Aufstehen, Bitten, Hoffen, also ganz ernstlich eine Spanne Zeit, an deren Ende es steht ... Es muß also ein Weg beschritten werden, obwohl es doch keinen Weg zu diesem Ziel gibt, und dieser Weg muß bis zu Ende gegangen werden, das heißt also bestehen, obwohl es durch das Letzte gänzlich aufgehoben und außer Kraft gesetzt wird ... Nie tritt das Wort der rechtfertigenden Gnade Gottes aus seiner Stellung als letztes Wort heraus, nie gibt es sich einfach als errungene Ergebnis ... Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein." 151: "Was ist diese Vorletzte? Es ist all das, was dem Letzten – also der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein – vorangeht und von dem gefundenen Letzten her als Vorletztes angesprochen wird. Es ist zugleich all das, was dem Letzten folgt, um wiederum dem Letzten voranzugehen ... Das Vorletzte ist also nicht Bedingung des Letzten, sondern das Letzte bedingt das Vorletzte. Das Vorletzte ist also nicht ein Zustand an sich, sondern ein Urteil des Letzten über das ihm Vorangegangene ... Konkret wird von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden her ein zweifaches als Vorletztes angesprochen: das Menschsein und das Gutsein."

⁴ DBW 6, 146-147.

⁵ DBW 6, 144-145. Bonhoeffer denkt hier offenbar an die mittelalterliche Unterscheidung von Natur und Übernatur und an die von Person und Natur als Grund der Regimentenlehre bei den Neulutheranern Paul Althaus und Werner Elert. Zum "Pseudoluthertum" siehe DBW 6, 41. Zur Deutung der Regimentenlehre bei Althaus und Elert siehe auch Martikainen 1983, 9-12 und 1988 a, 2-10.

⁶ DBW 6, 145.

⁷ DBW 6, 146. Vgl. auch DBW 6, 44: "Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht 'an und für sich', sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus. Es gehört nun zum wirklichen Begriff des Weltlichen, daß es immer schon in der Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen wird." Der Anmerkung 43 des Herausgebers zufolge ist der Ausdruck "an und für sich" eine wiederkehrende Formulierung Hegels. Der Ursprung dieser Formulierung liegt aber ohne Zweifel in der bekannten Unterscheidung Kants zwischen "Ding an sich" und "Ding für mich".

Von diesem personal-sozialen Wirklichkeitsverständnis ausgehend definiert Bonhoeffer die Wirklichkeit als "eine pneumatische, nicht eine psychische" Wirklichkeit.⁸ Der Glaubende sei als geistleibliche Person aber auch ein Teil der Natur. Christus sei raum-zeitlich gegenwärtig in der Kirche als Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur, und zwar aufgrund der *Pro-me*-Struktur. Er sei relational *Dir-da*-seiend aber auch "ontologisch" *Dir-da*-seiend. Das christliche Leben bestehe folglich in der "Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt".⁹ Nach seinem oben behandelten "christlichen Personbegriff" wird der Mensch im tiefsten Sinne erst zur Person aufgrund der Offenbarung, der er im rechtfertigenden Glauben teilhaftig wird. Seine Wirklichkeitsorientierung baut auch hier auf den Voraussetzungen der Metaphysikkritik Kants und auf der davon ausgehenden relationalen Ontologie auf, obwohl Bonhoeffer an der Realität der Gegenwart Christi mit Hilfe der Zusammengehörigkeit von Akt und Sein festhalten möchte.

Als Leitgedanken seiner Reich-Gottes-Konzeption verwendet er Luthers Erklärung aus dem großen Katechismus: "Es kommt auch ohne unser Gebet – sagt Luther, aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme".¹⁰ Der Unterschied zum Reformator liegt wesentlich darin, daß Bonhoeffer wegen seiner neuzeitlich orientierten personalen Sozialontologie die real-ontische Art der Gegenwart Gottes nicht zum Ausdruck bringen kann, was zur ethisierenden Deutung der Nachfolge Christi zu führen droht.

Die "geheime Mitte" der Geschichte ist für Bonhoeffer messianisch, weil Christus in seiner Person die Mitte ist. Er verknüpft Vorletztes und Letztes mit Hilfe des neutestamentlichen Begriffs der "Wegbereitung".¹¹ Der "Einzug" Christi, in dem er sich seinen eigenen Weg bahnt, sei sicher, aber die Wegbereitung sei notwendig, damit "die Gewalt seines Kommens die Menschen nicht im Zorne niederschlage, sondern sie als die demütig wartenden treffe".¹² Er betont, daß gewisse Zustände des Lebens "das Glaubekönnen unendlich erschweren" und daß wir uns "seinem Kommen in Gnade" entgegenstellen können, obwohl es nicht möglich ist, dieses Kommen zu verhindern.¹³

Trotz der Betonung der Wegbereitung möchte er jeden Nomismus vermeiden, was nicht ganz einfach ist, weil er auch die Gesetzespredigt christologisch begründet. Zum "Methodisten" wird er aber nicht, denn er hält an der dialektischen Einheit von Akt und Sein, die die Zwangslogik jeder Methode transzendiert, unbedingt fest. Das Sein der Christus-Offenbarung sei niemals Seiendes, und es sei auch niemals ohne Akt, der jedes geschlossene System aufbricht: "Methode ist Weg vom Vorletzten zum Letzten, Wegbereitung ist

⁸ DBW 5, 22: "Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit."

⁹ DBW 6, 151.

¹⁰ DBW 12, 277.

¹¹ Der Ausdruck "Wegbereitung" stammt aus der Verkündigung Johannes des Täufers. Vgl. Lk 3,4 und Jes 40,3-5. Vgl. Martikainen 1989, Evangelium als Mitte. Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands.

¹² DBW 6, 154.

¹³ DBW 6, 154.

Weg vom Letzten zum Vorletzten". Das Leben sei Leben im Vorletzten in bezug auf das Letzte als Ursprung und Ziel.¹⁴ Strukturell geht es also um ein existential-soziales Dasein, in dem Christus die Mitte und die Grenze ist. Trotz seiner Kritik an der dualistischen Unterscheidung von Person und Natur, trifft Bonhoeffer jedoch seine Unterscheidung von Vorletztem und Letztem letzten Endes eben auf dieser Grundlage, obwohl er damit keine Trennung meint, sondern eher eine Einsicht bezeichnet, die Person und Natur aus der Perspektive der Offenbarung eng aufeinander bezieht wie Letztes und Vorletztes.

6.1.2. Das Zusammensein von Weltlichem und Geistlichem

Bonhoeffer unterstreicht, der neuzeitlichen Metaphysikkritik entsprechend, daß wir als Menschen nicht aus uns selbst die Ganzheit verstehen können. Nur Gott, der die Erde verflucht habe, könne sie wieder segnen. Nur die Gemeinde, die Christus als Mitte der Welt sehe, könne das "Dein Reich komme"-Gebet im Licht der Auferstehung als "Ja" Gottes beten. Das Reich Gottes sei das "Reich der Auferstehung auf der Erde", und es habe zwei nebeneinanderseiende Gestalten, die notwendig aufeinander bezogen sind: das "Wunder" der Kirche und die Ordnungsmacht des Staates. In der Kirche nehme das Reich Gottes Gestalt an durch die Beichte und die Vergebung und im Staat durch die Erhaltung der Ordnung in Ehe, Familie und Volk. Bonhoeffer versteht die Beziehung von Kirche und Staat als gespanntes Nebeneinander – nicht als Ineinander. Analog zu der Akt-Seins-Dialektik begrenzen Kirche und Staat sich wechselseitig.¹⁵ Sie sind jedoch auf einander bezogen und haben beide ihre legitimen Aufgaben als Rechte und Linke Gottes.

In dieser Zweiheit bilde die Kirche – wie auch Christus – die "geheime Mitte" der Geschichte, auch wenn sie der Staat gestalte, weil das Amt der Kirche den Staat durch die Verkündigung des Kreuzes richte und rechtfertige. Die Kirche sei die Erfüllung der Geschichte und des Staates, weil Christus am Kreuz das Gesetz erfüllt hat.¹⁶ Die Verkündigung sei also zugleich ein Ja zur Ordnung, aber

¹⁴ DBW 6, 159-160.

¹⁵ DBW 12, 272: "Wie kommt Gottes Reich zu uns? Nicht anders als Er selbst kommt, in der Durchbrechung des Todesgesetzes, in der Auferstehung, im Wunder, und doch zugleich in der Bejahung der Erde, im Eintreten in ihre Ordnung, ihre Gemeinschaften, in ihre Geschichte. Beides gehört ganz zusammen. Denn nur wo die Erde ganz bejaht ist, kann sie ernsthaft durchbrochen und vernichtet werden; und nur die Tatsache, daß der Erdenfluch durchbrochen ist, läßt ein wirkliches Ernstnehmen der Erde zu.... Das Wunder und die Ordnung, das sind die beiden Gestalten, in denen sich das Reich Gottes auf der Erde darstellt, in die es auseinander tritt. Das Wunder als die Durchbrechung aller Ordnung und die Ordnung als die Erhaltung auf das Wunder hin. Aber auch das Wunder ganz verhüllt in der Welt der Ordnungen, und die Ordnung sich ganz in ihrer Begrenztheit durch das Wunder haltend." Zum Thema Herrschaft Christi bei Luther siehe auch Mülhaupt 1982, 91-107.

¹⁶ DBW 12, 310: "Solange Christus auf Erden war, war er ganz allein Reich Gottes. Da er gekreuzigt wurde, ist seine Gestalt zerrissen als nur Rechten und Linken Gottes. Seine Gestalt ist nur in der doppelten Gestalt als Kirche und Staat zu erkennen. Christus als die Mitte der Geschichte ist der Mittler zwischen Staat und Gott in der Gestalt der Kirche. Christus als die Mitte der Geschichte ist aber ebenso der Mittler zwischen Kirche und Gott, denn er ist auch die Mitte der Kirche, sofern die Kirche die Mitte der Geschichte ist."

auch ihre Aufhebung. Also, Bonhoeffer begründet den heutigen Staat letzten Endes christologisch: "das Kreuz Christi ist uns gegenwärtig in der doppelten Gestalt der Kirche und des Staates."¹⁷ Das Volk sei zum Reich Gottes berufen und unterstehe der Zweiheit von Staat und Kirche. Die uns verordnete Gestalt dieses Reiches im Zwiespalt der Welt nennt Bonhoeffer "Reich Christi". Es sei kein mächtiges Imperium, sondern bestehe im machtlosen Evangelium von der Auferstehung und im Staat, der Ordnung schaffe. Die Kirche sei die Mitte, aber um jede falsche Verabsolutierung zu vermeiden, solle die Begrenzung zwischen Staat und Kirche notwendig von beiden Seiten ausgehen. "Nur in der echten Beziehung und Begrenzung beider ist das Reich Christi Wirklichkeit" mitten unter uns.¹⁸

Also, das Kreuz Christi ist Bonhoeffer zufolge in der Zweiheit von Kirche und Staat gegenwärtig. Die Gegenwart Christi kann jedoch nur von den Gläubigen erkannt werden, die aber zugleich auch Bürger sind.¹⁹ Bonhoeffer will jedoch unbedingt an dem Grundgedanken der lutherischen Regimentenlehre festhalten in dem Sinne, daß "das weltliche und das geistliche Regiment streng zu unterscheiden sind".²⁰ Er zitiert Luther: "Der Staat ist das 'Reich Gottes zur linken Hand'"²¹ und meint, auch Luther verstehe beide Regimenter als "polemische Einheit" mit dem Ziel, eine "bessere Christlichkeit" zu erreichen. Jetzt solle die polemische Einheit wechselseitig einer "besseren Weltlichkeit" dienen.²²

Bonhoeffer scheint bei der Betonung der "polemischen Einheit" ein sogenanntes augustinisches Relikt der lutherischen Regimentenlehre hervorzuheben.²³ Er interpretiert ja die Begründung des Staatsbegriffs bei den Reformatoren als Aufhebung des antiken Denkens und als Anschluß an Augustin, der die Notwendigkeit eines Staates als Obrigkeit mit dem

¹⁷ DBW 12, 309.

¹⁸ DBW 12, 275-276.

¹⁹ DBW 12, 309.

²⁰ DBW 16, 508-509.

²¹ DBW 12, 309. Anm. 58 des Herausgebers: "Vgl. Luthers Auslegung des 109. Psalms (1518; WA 1, 692, 8-12)". Luther schreibt: "...durch die rechten gotes wirt verstanden, das des herrn Christi künigreich ein gaistlich verborgen reich wie, wann die sichtliche und leibliche reich oder guter seind genent die link hand gotes, wiewol sei Christo alle undertan seind, aber sein reich steet nit in den selben, sonder der menschen zeitlich reich steet in den selben, doch Christo unterworfen." In seinem Predigt am 3. Adventssonntag (15.12.1532) WA 36, 385, 4-11 schreibt der Reformator: "In lege peccator maledictus est, da stunds also quasi unser herr Gott esset Rex Sanctorum et bonorum und der, die viel mehr heilig werden denn das weltlich regiment erfoddert. So lautet lex. Ist wol auch unsers herr Gotts reich, sed ist ein zeitlich gesetze und regiment, aber er will gleichwol haben, das man es hallt, und ist das reich mit der linken Hnds sed sein rechts Reich ist, ubi ipse regnat, da er nicht parentes, magistratus, lictores, darff hinsetzen, sed ipse isto selber et praedicati pauperibus Euangelium."

²² DBW 6, 46: "Wie aber Luther gegen das sich verselbständigende, sich von der Wirklichkeit in Christus lösende Christliche mit Hilfe des Weltlichen im Namen einer besseren Christlichkeit protestierte, so muß auch der heutige polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Weltlichkeit geschehen und darf gerade nicht wieder in eine selbstzweckliche statische Sakralität führen. Allein in diesem Sinn einer polemischen Einheit darf Luthers Lehre von den zwei Reichen aufgenommen werden und ist sie wohl auch ursprünglich gemeint." Siehe dazu auch DBW 4, 33-42.

²³ Zum augustinischen Relikt bei Luther siehe Ruokanen 1988, 37-38.

Sündenfall erklärt habe. Die Obrigkeit sei eine Hüterin der "äußeren Gerechtigkeit". Diese Gerechtigkeit wurde in der nachreformatorischen Theologie aber nicht einheitlich gedeutet, sondern entweder zum "Machtstaat" oder zum "Rechtstaat" weiter entwickelt. Trotzdem sei man dem "ursprünglichen, reformatorischen und biblischen Ansatz" treu geblieben, weil die Obrigkeit nicht als Erfüllung geschöpflicher Gegebenheiten sondern als "von oben her" gesetzte Ordnung Gottes verstanden wurde. Bonhoeffer will aber keine Konzeption eines "christlichen Staates" entwickeln, deshalb betont er, daß die Obrigkeit Obrigkeit bleibe unabhängig von der Christlichkeit der Amtsinhaber. Die Obrigkeit sei nicht selbst Welt, sondern von Gott, aber der Gedanke eines christlichen Staates ließe sich von daher nicht begründen.²⁴

Bonhoeffer geht darin über Luther hinaus, daß er – wie auch K. Barth –²⁵ den Staat "von Christus her" begründen will. Im Hintergrund steht sein auf der Grundlage der Unterscheidung von Person und Natur gebildeter Offenbarungsbegriff, in dem die Christus-Offenbarung als Gesetz und Evangelium verstanden wird. Das Gesetz wird also christologisch begründet und dadurch die Einheit des Gesetzes als Forderung der Liebe zu Gott und zum Nächsten schon aufgrund der Schöpfungsoffenbarung gebrochen. Bonhoeffer unterstreicht: "Als Schöpfungsmittler, 'durch den' auch die Obrigkeit geschaffen ist, ist Jesus Christus die einzige und notwendige Beziehung zwischen der Obrigkeit und dem Schöpfer; es gibt keine Unmittelbarkeit der Obrigkeit zu Gott; Christus ist ihr Mittler."²⁶ Also, er lehnt auch hier die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis ab. Bonhoeffer unterstreicht, daß er kein religiös-idealistisches System auf der Grundlage eines umformulierten profanen Weltbildes konstruieren will. Seine Intention sei soteriologisch – aber philosophisch-theologisch nicht voraussetzungslos.²⁷

Sein Grundsatz "Gott als erste und letzte Wirklichkeit" steht auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie. Er ist also nicht im Sinne der aristotelischen Seinsmetaphysik oder der Subjektmetaphysik Hegels zu verstehen. Dadurch will er auch den Glaubensdualismus des frühen Barth vermeiden und betont, daß Gott der Ursprung und das Ziel gerade alles historisch Seienden, des "einen Raumes" ist. Er solle im Gegebenen gesucht werden. Losgelöst davon werde das Wirklichkeitsverständnis zur "Abstraktion" ohne Ursprung und Ziel.²⁸

²⁴ DBW 16, 512-514.

²⁵ Vgl. DBW 16, 514 und 519 Anm. 42 und 67 des Herausgebers.

²⁶ DBW 16, 514-515.

²⁷ DBW 6, 32: "Alle sogenannte Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind Abstraktionen, so lange nicht Gott als die letzte Wirklichkeit geglaubt wird. Daß aber Gott selbst die letzte Wirklichkeit ist, ist wiederum nicht eine Idee, durch die die gegebene Welt sublimiert werden soll, ist also nicht die religiöse Abrundung eines profanen Weltbildes, sondern es ist das gläubige Ja zu dem Selbstzeugnis Gottes, zu seiner Offenbarung ... Dann aber fällt an dem Verhältnis zu ihr die Entscheidung über das Lebensganze ... Die letzte Wirklichkeit erweist sich hier zugleich als die erste Wirklichkeit, Gott als der Erste und der Letzte, als das A und das O. Alles Sehen und Erkennen der Dinge und Gesetze ohne Ihn wird zur Abstraktion, zur Loslösung vom Ursprung und vom Ziel."

²⁸ DBW 11, 211.

Bonhoeffer benutzt hier die für Kant so wichtigen Kategorien "Raum" und "Zeit", aber er verfährt dabei nicht unkritisch. Er versteht beide Kategorien nicht nur empirisch, weil es nach ihm in der Offenbarung um den Ursprung und das Ziel der Welt geht und sie deshalb Raum und Zeit auch transzendiert. Die Transzendierung des Seienden sei nicht systematisch sondern werde lediglich im Glaubensbezug Wirklichkeit. Der Mensch existiere "rückläufig" und "vorläufig" in einem Bezug zur Transzendenz. Also, nur wenn es um den Ursprung und das Ziel, um die letzte Wirklichkeit, geht, wird das Seiende in Beziehung zu Gott als Ursprung und Ziel transzendiert – denn er ist das Sein im Seienden.

Weil Bonhoeffer nicht rein aktualistisch denkt, betont er auch die Gegenständlichkeit der Person Gottes – gegenständlich aber nur als Einsicht des Glaubens. Als Personoffenbarung sei Gott das "seiende Sein selbst", geistleiblich gegenwärtig als Grenze und Mitte der Wirklichkeit. Bonhoeffer kritisiert folglich das "religiöse" Denken, weil es dualistisch in "zwei Räumen" denkt und dadurch Weltliches und Geistliches voneinander auf falsche Weise trennt.²⁹

Laut Bonhoeffer gibt es Übernatürliches lediglich im Natürlichen, Offenbarungsgemäßes nur im Vernünftigen, weil die Inkarnation für ihn im Mittelpunkt steht. Jedoch ist das Natürliche oder das Vernünftige nicht identisch mit der Offenbarung. Es geht um die Glaubensüberzeugung, daß die Wirklichkeit nur im Licht des Glaubens an Gott eine echte Ganzheit bildet. Bonhoeffer will die Offenbarung als Wiederherstellung der gefallenen Kreatur verstehen. Das Leben sei "natürlich" nur in bezug auf Christus. Auf der Basis der Idee des Miteinanderseins von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit, die sich in Christus als Offenbarung in Gesetz und Evangelium ereignet, wird es auch verständlich, daß Bonhoeffer die Wirklichkeit als "Sakrament des Gebotes" und die Notwendigkeit der Kenntnis der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit unterstreicht.³⁰ Der Ausgangspunkt in beiden Fällen ist der glaubende Bezug zu

²⁹ DBW 6, 48-49: "Es gehört zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus, daß sie [die Kirche] Raum in der Welt einnimmt. Aber es wäre allerdings grundverkehrt, diesen Raum nun einfach empirisch zu deuten. Wenn Gott in Jesus Christus Raum in der Welt beansprucht, – und sei es nur in einem Stalle...so faßt er in diesem engen Raum zugleich die ganze Wirklichkeit der Welt zusammen und offenbart ihren letzten Grund." Schon Ebeling 1960, 295 hat darauf aufmerksam gemacht, daß Bonhoeffer bemüht war, "das verhängnisvolle Denken in zwei Räumen zu überwinden, welches das Religiöse von der übrigen Wirklichkeit absondert."

³⁰ DBW 6, 43-45: "Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend stehen wir zugleich in Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit Christi faßt die Wirklichkeit der Welt in sich. Die Welt hat keine eigene von der Offenbarung Gottes in Christus unabhängige Wirklichkeit ... Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das 'Übernatürliche' nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen ... Dennoch ist das christliche nicht identisch mit dem Weltlichen, das Natürliche mit dem Übernatürlichen, das Offenbarungsgemäße mit dem Vernünftigen, sondern besteht vielmehr zwischen beidem eine allein in der Christuswirklichkeit und das heißt im Glauben an die letzte Wirklichkeit gegebene Einheit." DBW 11, 334: "Die Sicherung der Gültigkeit der Verkündigung der Sündenvergebung ist das Sakrament. Hier ist der allgemeine Satz: 'Dir sind deine Sünden vergeben' gebunden an Wasser, Wein und Brot, hier kommt er zu der ihm eigentümlichen Konkretion, die als konkretes Hier und Jetzt das Wortes Gottes allein von dem glaubend Hörenden verstanden wird. Was für die Verkündigung des Evangeliums das

Christus in der Kirche als ontologischer Grundlage der personal verstandenen Wirklichkeit. Die gefallene Welt hat nur Bestand, wenn sie auf die Wirklichkeit Gottes in Christus bezogen bleibt. Das konkrete Gebot, das die gefallene Wirklichkeit trifft, muß daher auf der Sündenvergebung beruhen, sollen gefallene Welt und Schöpfungswirklichkeit miteinander verbunden bleiben.³¹

Aus dem Blickwinkel der klassischen lutherischen Schöpfungstheologie erweist sich die Begründung des "Natürlichen" letzten Endes vom Evangelium her als problematisch, weil der philosophischen Distinktion von Person und Natur ein zu großer Tribut gezollt wird. Die Unterscheidung zwischen der gefallenen Welt und der Offenbarung wird nämlich auf der Grundlage dieser Distinktion getroffen.

Wenn sowohl das Gesetz als auch das Evangelium innerhalb der Offenbarung in Christus als wörtliche Verkündigung betrachtet werden, kommt der Forderung der Liebe, wie sie im natürlichen Gesetz begegnet, keine eigentliche theologische Dimension zu. Wenn das Gesetz nur zusammen mit dem Evangelium als verkündigte Offenbarung, als Wort Gottes betrachtet wird, wird die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium äußerst schwer zu verwirklichen. Die Unterscheidung zwischen dem Glaubenden und dem Nichtglaubenden erhält dann einen grundlegenden Stellenwert als die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.³²

Es wäre wohl eine Vereinfachung anzunehmen, die Theologie Bonhoeffers stehe "im Banne der Religionsphilosophie Hegels"³³ und gerade darin liege das strukturell Entscheidende. Jedenfalls ist sein Ausgangspunkt, wie auch die Transzendentalphilosophie Hegels, durch die von Kant ausgehende transzendentalphilosophische Tradition bestimmt. Dieser Position zufolge wird der Mensch nur aufgrund der Offenbarung zur Person. Wenn Bonhoeffer die klassische Seinsmetaphysik kritisch betrachtet, geht er von der neuzeitlichen "Personmetaphysik" aus. Deshalb kann er die relativ selbständige Bedeutung der

Sakrament ist, das ist für die Verkündigung des Gebotes die Kenntnis der konkreten Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist das Sakrament des Gebotes. Wie die Sakramente der Taufe und des Abendmahls die einzigen Gestalten der ersten Schöpfungswirklichkeit in diesem Äon sind und wie sie um dieser ihrer schöpfungsmäßigen Ursprünglichkeit willen Sakramente sind, so ist das 'ethische Sakrament' der Wirklichkeit nur insofern als Sakrament zu bezeichnen, als diese Wirklichkeit selbst ganz begründet ist in ihrer Beziehung auf die Schöpfungswirklichkeit. Wie also die gefallene Welt und die gefallene Wirklichkeit allein durch ihre Beziehung auf die geschaffene Welt und die geschaffene Wirklichkeit Bestand hat, so beruht das Gebot in der Sündenvergebung."

³¹ DBW 11, 334; Strohm 1989, 336 zufolge hat Bonhoeffer schon im Winter 1932/33 ein ethisches Konzept entwickelt, demzufolge die Christusherrschaft und eine möglichst gute Sachkenntnis der konkreten Weltwirklichkeit ineinanderliegen. Dazu aber ist hinzuzufügen, daß die gefallene Wirklichkeit "auf der Sündenvergebung ruht". Sie ist keine ideale Wirklichkeit, sondern lebt von einem "Ja und Nein" zum Faktischen. Christus als Wort Gottes sei Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. Folglich konnte Moltmann 1959, 39 behaupten, daß Christusherrschaft und "echte Weltlichkeit" für Bonhoeffer auswechselbare Begriffe sind.

³² Zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium als Kriterium der rechten lutherischen Lehre siehe Martikainen 1985, 109. Bayer 1992, 261-262 hat treffend die mangelnde Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium in der Regimentenlehre Bonhoeffers bemerkt, aber er analysiert nicht die Voraussetzung, die in der Distinktion von Person und Natur begründet liegt.

³³ Vgl. Bayer 1992.

Schöpfung im klassischen Sinne ja nicht würdigen und begründet folglich auch "das Natürliche" christologisch, ohne dessen relative Eigenwürde zu erkennen.³⁴

In seinem Bestreben, die Offenbarung Wirklichkeit werden zu lassen, wird jedoch deutlich, daß er die neuzeitliche Distinktion zwischen Person und Natur überbrücken und den ganzheitlichen Charakter der Offenbarung in der gefallenen Schöpfungswirklichkeit ausdrücken möchte. Als Beispiel dafür sei sein Versuch genannt, die vom Dualismus Kants ausgehende Kluft zwischen Theorie und Praxis zu überwinden.³⁵ Folglich will er auch Dogmatik und Ethik wieder miteinander verknüpfen.³⁶

In SC hatte Bonhoeffer eine Unterscheidung zwischen der Heilswirklichkeit, die Christus für uns erworben hat und der Aktualisierung dieser Wirklichkeit durch den Heiligen Geist vorgenommen und sich in AS entsprechend zur Dialektik von Akt und Sein geäußert.³⁷ In der Ethik verläuft analog dazu die Relation zwischen "Wirklichkeit" und "Wirklichwerden".³⁸ Bonhoeffer will aber keinesfalls eine Prozeßontologie oder den Entwicklungsgedanken Hegels vertreten. Er bestimmt den Ausgangspunkt in der schon realisierten personalen Wirklichkeit des dreieinigen Gottes in Christus, dessen Bezug zum Menschen Wirklichkeit werden soll.³⁹

Obwohl sich Bonhoeffer also von der Transzendentalphilosophie distanzieren will, versteht er gerade wegen seiner kritischen Einstellung zur klassischen Metaphysik die Beziehung zu Gott als Geistesgemeinschaft und Willensgemeinschaft mit Christus. Dadurch erhält der einfältige Gehorsam gegen Christus in seinem Wirklichkeitsverständnis eine so bedeutende Rolle.

Die Beziehung zu Christus im "direkten Glauben" versteht Bonhoeffer demnach aufgrund seiner existentialen Sozialontologie personal-ethisch, jedoch nicht real-ontisch.⁴⁰ Er will in seiner Konzeption der Nachfolge Christi das Werk

³⁴ DBW 6, 165: "So muß also der Begriff des Natürlichen vom Evangelium her wiedergewonnen werden. Wir sprechen vom Natürlichen im Unterschied zum Sündhaften, um das Geschöpfliche mit einzuschließen. Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi sich Verschließende."

³⁵ Vgl. Feil 1991, 13: "Das wechselseitige Verhältnis von Leben und Denken, von Praxis und Theorie, von Glaube und Theologie hat von Anfang an Bonhoeffers Leben und Werk bestimmt."

³⁶ DBW 6, 34: "Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen, wie das Problem der Dogmatik die Wahrheit der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus ist. An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein, von Idee und Realisierung, von Motiv und Werk bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder, um anstelle vieldeutiger Bezeichnungen die Sache selbst auszusprechen: von Jesus Christus und dem Heiligem Geist. Die Frage nach dem Guten wird zur Frage nach dem Teilhaben an der in Christus geoffenbarten Gotteswirklichkeit."

³⁷ DBW 2, 105-112.

³⁸ DBW 1, 90-140.

³⁹ DBW 6, 34-35. Vgl. der Hinweis des Herausgebers DBW 6, 35, Anm. 14: "Kritik der Seinsmetaphysik von Thomas von Aquino: STh I quaestio 5 articulus 3: Respondeo dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est bonum."

⁴⁰ DBW 1, 96: "Der Gründungstag der aktualisierten Kirche Christi bleibt darum Pfingsten; wie menschliche Gemeinschaft erst eine solche war, als sie geistige Willensgemeinschaft wurde, und wie der menschliche Geist nur in der Sozialität wirksam ist, so entspringt die Kirche mit der Geistausgießung, und so ist auch der heilige Geist der Geist der Gemeinde Christi."

Christi und das Werk des Heiligen Geistes eng aufeinander beziehen. Die Grundlage für die Dialektik der Offenbarung liegt bei Bonhoeffer nämlich im Akt des Heiligen Geistes und im Sein Christi in der Gemeinde. Als Ergebnis ergibt sich jedoch die Trennung von Rechtfertigung und Heiligung im Vergleich zur real-ontischen Deutung der Gegenwart Christi, in der die Liebe des Menschen direkt aus der Teilhabe an ihm entsteht und die Rechtfertigung also nicht nur forensisch sondern effektiv verstanden wird.

Darüber hinaus wird bei Bonhoeffer die Bedeutung des Seins Christi als Grundlage der Rechtfertigung und der Guten Werke *in nobis* undeutlich. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium erweist sich zudem als schwierig. Ohne den Gedanken der realen *unio cum Christo* kann Bonhoeffer nämlich den gemeinsamen Geber von Glaube und Liebe, der nach der neueren finnischen Forschung und nach einigen deutschen Interpreten für Luther der im Glauben gegenwärtige Christus als *favor* und *donum* ist, nicht in seiner vollen Bedeutung erkennen. Mit seinem christologisch und pneumatologisch konzentrierten Wirklichkeitsbegriff möchte Bonhoeffer den modernen Dualismus zwischen Person und Natur überwinden, aber letzten Endes bleibt er doch der kantianischen Denktradition verhaftet. Obwohl er es möchte, kann er ihren Fesseln nicht enttrinnen.

6.2. Das "Wirklichwerden" der Offenbarung als Dialektik von Akt und Sein

6.2.1. "Wirklichkeitsgemäßes Handeln" als Willensgemeinschaft mit Christus

Oben haben wir konstatiert, daß Bonhoeffer gegen das Wirkungsdenken und die Funktionalisierung der Christologie den methodologischen Primat des Personseins Christi im Vergleich zu seinem Werk betont hat. Erst müsse ein Mensch gut sein, bevor er gute Früchte bringen könne, und nur auf der Grundlage der Offenbarung sei das möglich. Darum hält er die personale Offenbarungsgemeinschaft der Kirche für die Grundlage der christlichen Ethik, weil ein Christ immer schon Mitglied des Leibes Christi ist und dadurch in Glaube, Liebe und Hoffnung von Christus und von den anderen Christen aus der Kraft des Herrn getragen wird.⁴¹ Bonhoeffer wörtlich: "Der Ausgangspunkt der christlicher Ethik ist der Leib Christi, die Gestalt Christi in der Gestalt der Kirche, die Gestaltung der Kirche nach der Gestalt Christi."⁴²

⁴¹ Duchrow 1983, 26-30 sieht den Ansatz Bonhoeffers "formal gesehen...identisch mit dem Ansatz Luthers beim Leib Christi." Wegen des unterschiedlichen historischen Kontexts argumentiert Bonhoeffer aber, so Duchrow, inhaltlich verschieden und setzt neue Zuspitzungen. Historisch entscheidend sind dabei die Situation des Widerstandes und das neulutherische "Denken in zwei Räumen" mit seiner dualistischen Interpretation der Regimentenlehre. Der philosophisch-theologische Ausgangspunkt in der Distinktion zwischen Person und Natur wird in der Deutung Duchrows nicht berücksichtigt.

⁴² DBW 6, 85.

Wir haben oben darauf aufmerksam gemacht, daß Bonhoeffer die Vorstellung vom Leib Christi geistlich interpretiert. Dieser Leib sei also wesentlich pneumatisch, nicht mystisch im klassischen Sinne.⁴³ Im Anschluß an die neuprotestantische Tradition versteht Bonhoeffer ja die Gemeinschaft mit Christus nicht seinshaft sondern als Willensgemeinschaft. Darum sei die Konzeption der ethischen Transzendenz die einzige Möglichkeit. Der Begriff der ethischen Transzendenz meint bei Bonhoeffer, daß erst durch die existential-soziale Gemeinschaft mit Christus der Mensch als freie Person in der Wirklichkeit lebt. Die Position verläuft strukturell analog zu dem Gedanken Kants, daß der Mensch nur als moralisch Handelnder Mitglied der noumenalen Welt sein und sich damit über die Naturkausalität erheben kann.

Im Licht dieser geglaubten Gotteswirklichkeit sei der Mensch nicht nur Mitglied der Kirche sondern auch Glied der gesamten Menschheit und der Kreatur. Nicht nur Person und Gemeinschaft sondern auch Individuum und Gesellschaft sind im Denken Bonhoeffers zusammengehörend. Der Mensch ist ihm ein "unteilbares Ganzes", weil Gott ihn und seine Wirklichkeit begründet und erkannt hat. Der Ursprung dieser Wirklichkeit sei die Schöpfung, und das Ziel sei das Reich Gottes. Sie sei aber keine objektivierbare Größe, sondern werde für uns lediglich in Gottes Selbstoffenbarung in Christus gegenwärtig. Also, im Hintergrund stehen der *Pro-nobis*-Gedanke und die personale Wirklichkeitsauffassung Bonhoeffers.⁴⁴ Sein Ausgangspunkt liegt philosophisch-theologisch gesehen eher im Erkenntnisvermögen der "Person" und nicht so sehr im real gegenwärtigen Christus, der sich im Glauben als *forma fidei* befindet, obwohl er die Offenbarung und das "Sein in Christus" in der Kirche als Fundament der "kirchlichen Erkenntnis" betrachtet.

⁴³ DBW 1, 197-198: "Geistgemeinschaft aber fordert, daß es sich um ganze Personen in pneumatischer Leiblichkeit handele, einer Leiblichkeit, die ganz als Ausdruck der neuen Geistigkeit gedacht werden muß. Damit sind alle mystischen Gedanken eines letzten Eingehens in Gottes Allperson, einer Verschmelzung unseres göttlichen Wesens mit dem seinen von vornherein abgeschnitten. Schöpfer und Geschöpf bleiben geschieden als Personen ... Die Gemeinschaft der Liebe wird geschaut in der Offenbarung der geisterfüllten Herzen voneinander ... Sie bleibt Willensgemeinschaft freier Personen, und ihre Seligkeit hat mit mystischer Verschmelzung nichts zu tun. Sie ist höchste Potenzierung des personalen Lebens selbst, wie ihr Verlust den Tod bedeutet. Kraft und Herrlichkeit der Liebe wird vom Mystiker nicht verstanden ... Die Richtung nach oben ist nicht zu trennen von der zum Nächsten hin. Beide gehören unlöslich zusammen. Hier scheidet Ritschl's Distinktion."

⁴⁴ DBW 6, 36, 38: "...Scheidung von Individuum und Gesellschaft ist ebenso abstrakt, wie die zwischen Person und Werk ... Die Folge ist jene vollendete ethische Aporie, die heute unter dem Namen der 'Sozialethik' figuriert ... Der Mensch ist ein unteilbares Ganzes nicht nur als Einzelner in seiner Person und seinem Werk, sondern auch als Glied der Gemeinschaft der Menschen und der Kreaturen, in der er steht. Dieses unteilbare Ganze, das heißt diese in Gott gegründete und erkannte Wirklichkeit, hat die Frage nach dem Guten im Auge. 'Schöpfung' heißt dieses unteilbare Ganze seinem Ursprung nach, seinem Ziel nach heißt es Reich Gottes. Beides ist uns gleich entfernt und gleich nah, denn die Schöpfung Gottes und das Reich Gottes ist uns allein gegenwärtig in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Teilbekommen an dem unteilbar Ganzen Gotteswirklichkeit ist der Sinn der christlichen Frage nach dem Guten." Moltmann 1959, 6 hebt hervor, daß die "Sozialethik" nicht als eine "vollendete ethische Aporie" im Sinne Bonhoeffers verstehen werden soll, die aus der Scheidung von Individuum und Gesellschaft entsteht und als einer Individualethik entgegengestellt verstanden werde. Dagegen definiert Moltmann Sozialethik als eine "deskriptive wie normative Wissenschaft der mitmenschlichen Strukturen und Intentionen."

Die Intention Bonhoeffers ist jedoch, gegen dualistische Konstruktionen zu betonen, daß die von Gott geschaffene Welt eine Wirklichkeit darstellt. Die Welt sei aber nicht mehr wie bei der Schöpfung, denn danach sei der Sündenfall eingetreten. Auf der Basis des Gedankens, daß Gott in der Christusoffenbarung in die Weltwirklichkeit eingeht und deswegen Geistliches und Weltliches aus dem Blickwinkel des Glaubens immer zusammengehören, definiert er den Begriff der "Christonomie" als eine "höhere Einheit" von Autonomie und Heteronomie. Die Christonomie befinde sich jenseits von Eigengesetzlichkeit und Fremdbestimmung, respektive Gehorsam gegen das Gebot Gottes in "relativer Autonomie". Im Unterschied zum Begriff der relativen Autonomie bei Luther ist das Verständnis Bonhoeffers anders, weil die Einheit des Gesetzes bei ihm zerbricht, und er das Verhältnis zwischen Weltlichem und Geistlichem nicht auf der Grundlage der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Sinne Luthers versteht, sondern aufgrund des Begriffspaares Vorletztes und Letztes.⁴⁵

Auf der Grundlage dieser "christonomischen" Basis will er das moderne absolute Autonomieverständnis korrigieren. Er unterstreicht, daß er mit dem Gedanken des Herrschaftsanspruchs Christi nichts Spekulatives über die kosmische Bedeutung Christi sagen will, sondern daß er lediglich die personale Exklusivität und die soziale Inklusivität – die Akt-Seins-Einheit – Jesu Christi als eine Alternative zum Hinterweltlertum und zum christlichen Säkularismus hervorheben möchte. Die Offenbarung in Christus sei ein "ja und nein" zu Allem, weil sie ihm Wort Gottes als Gesetz und Evangelium ist,⁴⁶ obwohl er diese Distinktion nur innerhalb der Christus-Offenbarung vornimmt und die Forderung der Liebe im natürlichen Gesetz dadurch keine eigentliche theologische Bedeutung erhält.⁴⁷

⁴⁵ DBW 6, 406, Anm. 3. Zum Begriff "relative Autonomie" siehe DBW 6, 363 und Hakamies 1971, 137. Moltmann 1959, 43 hat meines Wissens als erster bemerkt, daß Paul Tillich ähnlich wie Bonhoeffer in seinem Begriff der "Theonomie" den Gegensatz von klerikaler Heteronomie des Mittelalters und säkularer Autonomie der Neuzeit überwinden sehen wollte. Zur Theologie der Kultur bei Tillich siehe Annala 1985. Honecker 1987, 162-163 hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Identifizierung des "christusgemäßen" und des "wirklichkeitsgemäßen" Handelns dazu führt, daß Ethik als "Gleichgestaltung" mit Christus doketistisch verstanden wird.

⁴⁶ DBW 6, 344-347: "Beide Worte gehören notwendig zusammen, das eine als der Ausschließlichkeitsanspruch, das andere als der Ganzheitsanspruch Jesu Christi. Je ausschließlicher, desto freier. Der isolierte Ausschließlichkeitsanspruch aber führt zu Fanatismus und Sektiererei, der isolierte Ganzheitsanspruch zur Verweltlichung und Selbstpreisgabe der Kirche. Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches. Es ist nun keine metaphysische Spekulation, kein Theologumenon vom 'Logos spermatikos', sondern es ist das konkrete Erleiden der Rechtlosigkeit, organisierter Lüge, der Menschenfeindlichkeit und Gewalttat, es ist die Verfolgung des Rechtes, der Wahrheit, der Menschlichkeit, der Freiheit, wodurch Menschen, denen diese Güter teuer waren, in den Schutz Jesu Christi und damit unter seinen Anspruch getrieben wurden und wodurch die Gemeinde Jesu Christi die Weite ihrer Verantwortung erfuhr." Vgl. DBW 6, 347, Anm. 20 des Herausgebers: "...Die im Ms nach S. 344,25 gestrichene Vorform endet: 'Das ist nicht irgendein metaphysischer Satz über die kosmische Bedeutung des Christus'."

⁴⁷ Zur mangelhaften Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Bonhoeffer siehe auch Honecker 1987, 162.

6.2.2. Die Kritik am empiristischen und idealistischen Wirklichkeitsverständnis

Bonhoeffer geht davon aus, daß aus der Perspektive des Glaubens Gott die letzte Wirklichkeit ist und daß nur in bezug auf die Wirklichkeit Gottes "außer und in allem Bestehenden", aber insbesondere in seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus, in dem "die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen" ist, "wirklichkeitsgemäß" gedacht werden kann. Auf dieser Grundlage bezeichnet er die positivistisch-empiristische Tradition als "vulgäre", "unwissenschaftliche Wissenschaft". Das Objekt seiner Kritik liegt hier genauer gesagt in der pragmatistischen Tradition (*Dewey, James*), weil sie als Grund der Wirklichkeit einfach das "empirisch Feststellbare", "Zweckmäßige" und "Nützliche" betrachte und dadurch die Begründung der Wirklichkeit in Gott ausschließe. Als Gutes beurteilt er jedoch, daß in der empiristischen Tradition nicht – wie im deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel – eine "unmögliche Verwirklichung von Unwirklichen" entsteht, sondern der Ausgangspunkt in der "Wirklichkeit selbst" liegt.⁴⁸ Dieser Wirklichkeitsbegriff bleibt ihm jedoch problematisch, weil er nicht im Einklang mit seinem personalen Wirklichkeitsverständnis steht.⁴⁹

Das positivistisch-empiristische oder pragmatische Konzept der Wirklichkeit hält solche Aussagen für unwissenschaftlich, die nicht sichtbar erfolgreich zu sein scheinen. Dagegen wendet Bonhoeffer ein, auch unwahre Äußerungen könnten in einigen Fällen erfolgreich sein, so daß das Kriterium des Erfolges nicht zur Wahrheitsfindung eingesetzt werden dürfe.⁵⁰ Seine Kritik zeigt sich hier also auch von wissenschaftsphilosophischer Relevanz.

Der Argumentation Bonhoeffers liegt auch an dieser Stelle wieder der Gedanke des Miteinanderseins von Akt und Sein in der Offenbarung zugrunde. Das Seiende an sich könne nicht die letzte Wahrheit sein. Die Offenbarung Gottes jedoch geschehe und vergegenwärtige sich im Bereich des Seienden. Auf der anderen Seite transzendiere das Sein der absoluten Person Gottes jedes Seiende. Die Offenbarung als Gegenwart Christi geschieht ja für ihn in der existential-sozial verstandenen, transsubjektiven Personengemeinschaft der Kirche

⁴⁸ DBW 6, 38-39. Zur Kritik des naiven Empirismus siehe z.B. Niiniluoto 1983, 310. Zu William James siehe Pihlström 2001, 72-74; 96-117; 118-150 und zu den Ähnlichkeiten zwischen Kant und James und zur gemeinsamen Gefahr dieser beiden: Relativismus oder Subjektivismus und Fideismus Pihlström 2001, 151-167.

⁴⁹ DBW 6, 39: "...zeigt es sich, daß der der positivistischen Ethik zugrundeliegende Wirklichkeitsbegriff der vulgäre Begriff des empirisch Feststellbaren ist, der die Leugnung jeder Begründung dieser Wirklichkeit in der letzten Wirklichkeit, in Gott, einschließt ... Anders spricht die christliche Ethik von der Wirklichkeit, die der Ursprung des Guten ist. Sie meint dabei die Wirklichkeit Gottes als letzte Wirklichkeit außer und in allem Bestehenden, sie meint damit auch die Wirklichkeit der bestehenden Welt, die allein durch die Wirklichkeit Gottes Wirklichkeit hat. Daß die Wirklichkeit Gottes nicht selbst wieder eine Idee ist, entnimmt der christliche Glaube aus der Tatsache, daß diese Wirklichkeit Gottes sich selbst bezeugt und offenbart hat mitten in der wirklichen Welt. In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit der Welt eingegangen ... Von nun an kann weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden ohne von Jesus Christus zu reden. Alle Wirklichkeitsbegriffe, die von ihm absehen, sind Abstraktionen."

⁵⁰ Zur Kritik siehe z.B. Niiniluoto 1997, 111.

und ist deswegen zugleich gegenständlich und nichtgegenständlich. Durch den Gedanken der dialektischen Einheit, in dem der Akt des Glaubens und das Sein der Offenbarung in der Gemeinde miteinander verbunden sind, versucht er die "spekulative" Deutung der Offenbarung zu vermeiden. Jesus Christus in seiner Person ist ihm "der Wirkliche", der die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit in seiner Person versöhne.⁵¹ Christus sei die Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur. Er habe ja auch die Natur erlöst.⁵² Damit erhält Bonhoeffers christologischer Ansatz eine universale Dimension.

Die metakritische Einstellung zur Transzendentalphilosophie zeigt sich in Bonhoeffers Position, daß die nach der Kritik Kants unversöhnliche Kluft zwischen Sollen und Sein ihre Versöhnung gerade in der Person Jesu Christi findet.⁵³ Er will also den Wirklichkeitsbegriff in der Person Jesu Christi begründen, um den hegelschen Monismus, den platonischen Dualismus aber auch den ethisierenden Personalismus zu überwinden. Sein Ansatz ist jedoch ebenfalls durch die Voraussetzungen Kants bestimmt, wie schon sein Verständnis der Willensgemeinschaft im Unterschied zur klassischen Position der Seinsgemeinschaft zeigt.

Die "christologische Begründung" des Vorletzten, die von der philosophischen Unterscheidung zwischen Person und Natur ausgeht, führt zu einer spekulativ-christologischen Konzentration und zugleich zu einer trinitätstheologischen Verengung des Wirklichkeitsbegriffs, obwohl Bonhoeffer die "Christuswirklichkeit" gerade nicht systematisieren will und deswegen betont, daß sie eine geglaubte und eine erfahrene Wirklichkeit ist.⁵⁴

Die Konzeption der personalen oder ethischen Transzendenz, die zu den Voraussetzungen seines Wirklichkeitsbegriffs gehört, basiert ja auf der Anerkennung der Kritik an der klassischen Metaphysik. Also, weil die natürliche Gotteserkenntnis als leere Spekulation abgelehnt wird und das Sein der Christus-Offenbarung nicht substanzontologisch ausgedrückt werden kann, scheint der Weg der existentialen Sozialontologie für Bonhoeffer die einzige Möglichkeit zu sein, sowohl den Akt als auch das Sein der Offenbarung in Christus und in der

⁵¹ DBW 6, 34-35, 261: "Die Frage nach dem Guten wird zur Frage nach dem Teilhaben an der in Christus offenbarten Gotteswirklichkeit ... Das Gute an sich ist kein selbständiges Lebensthema, es wäre als solches die tollste Don Quijoterie. Nur an der Wirklichkeit teilnehmend haben wir Teil am Guten ... Anerkennung des Faktischen und Widerspruch gegen das Faktische sind im echten wirklichkeitsgemäßen Handeln unlösbar miteinander verbunden. Das hat seinen Grund darin, daß die Wirklichkeit zuerst und zuletzt nicht ein Neutrum, sondern der Wirkliche, nämlich der menschengewordene Gott ist. Alles Faktische erfährt von dem Wirklichen, dessen Name Jesus Christus heißt, seine letzte Begründung und seine letzte Aufhebung, seine Rechtfertigung und seinen letzten Widerspruch, sein letztes Ja und sein letztes Nein. Die Wirklichkeit ohne den Wirklichen verstehen zu wollen, bedeutet in einer Abstraktion leben ... "

⁵² DBW 112, 310.

⁵³ DBW 6, 40: "Die Unversöhnlichkeit des Gesollten und des Seienden gegeneinander findet in Christus, das heißt in der letzten Wirklichkeit, ihre Versöhnung."

⁵⁴ DBW 6, 40-41: "Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre."

Kirche zum Ausdruck zu bringen. Das Sein Christi *pro me* bildet für ihn die Grundlage für sein Verständnis der Transzendenz.

6.2.3. Die Mandate Gottes als Konkretisierung der Beziehung der Menschen auf die Offenbarung

Christus ist für Bonhoeffer die "Grenze" und die "Mitte" der Wirklichkeit, wie oben bereits dargelegt wurde. Von der Geschöpflichkeit her gebe es keinen Zugang zu dieser personalen Wirklichkeit. Bonhoeffer will aber die relative Autonomie des "Natürlichen" oder des "Vorletzten" zum Ausdruck bringen. Weil er wegen seines transzendentalphilosophisch bestimmten Naturbegriffes die natürliche Gotteserkenntnis nicht anerkennt und die Wirklichkeit personal als Christus-Offenbarung versteht, unterstreicht er folglich den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi. Er rechtfertigt diese Kosmokratorchristologie exegetisch aufgrund des Prologs zum Johannesevangelium und aufgrund einiger deuteropaulinischer Belegstellen (Joh 1,10; Kol 1, 16; 1,19-20; 2,9; Eph 1,23). Daraus zieht er den Schluß, daß nur in Beziehung auf Christus – nicht an sich – das Geschaffene sein Wesen hat.⁵⁵

Folglich sieht Bonhoeffer auch von hier aus Christi Bedeutung für die Ethik: "Die ethische Frage entscheidet sich an der Christusfrage und nur von der neutestamentlichen Antwort auf die Christusfrage aus läßt sich die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zu den weltlichen Ordnungen beantworten."⁵⁶

Also, der Ausgangspunkt der Argumentation liegt in der existenzialen Sozialontologie Bonhoeffers: in der *Pro-me*-Struktur der Gegenwart Christi oder in der dialektischen Einheit von Akt und Sein. In der Kraft der Stellvertretung Christi ist die Gemeinde zur Verantwortung für die Welt aufgerufen, und zwar in der Willensgemeinschaft mit ihm.⁵⁷ Er konkretisiert seinen Ansatz dadurch, daß er die Beziehung der Menschen zu Christus anhand der "Mandate Gottes in der Welt" definiert, wie er sie in der Schrift dargelegt findet: Arbeit/ Kultur, Ehe/

⁵⁵ DBW 6, 54; 61: "Der Wille Gottes, wie er in Jesus Christus offenbar und erfüllt wurde, umfaßt das Ganze der Wirklichkeit. Zugang zu diesem Ganzen, ohne sich von dem Mannigfaltigen zerreißen zu lassen, gibt es allein im Glauben an Jesus Christus, 'in dem die ganze Fülle Gottheit leibhaftig wohnt' (Kol 2,9 1,19), 'durch den alles versöhnt ist, es sei auf Erden oder im Himmel' (Kol 1,20), dessen Leib, nämlich die Gemeinde, die Fülle dessen ist, der alles in allen erfüllt (Eph 1,23). Der Glaube an diesen Jesus Christus ist die alleinige Quelle alles Guten." DBW 16, 553: "Alles Geschaffene ist durch und zu Christus und besteht nur in Christus (Kol. 1,16), d.h. es gibt nichts, das außerhalb der Beziehung auf Christus stünde, weder Personen noch Dinge, ja nur in seiner Beziehung auf Christus hat das Geschaffene sein Wesen, nicht nur der Mensch, sondern auch Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Natur etc.." Zur Kritik siehe Honecker 1987, 154-155 und Bayer 1992, 260-262.

⁵⁶ DBW 16, 552-553. Duchrow 1983, 28 sieht wohl richtig, daß Bonhoeffer die reformierte Lehre der Königsherrschaft Christi durch Karl Barth vermittelt wurde und daß sie seine Deutung der Schöpfungsmittlerschaft Christi inspiriert hat. Er ging aber in der Tat über Barth hinaus "vor die Tore", als er gegen die Verfolgung der Juden protestierte und an der Konspiration gegen Hitler teilnahm. Siehe dazu auch Moltmann 1959.

⁵⁷ DBW 16, 553: "Die Gemeinde Jesu Christi ist der Ort, an dem Christus als das Heil der ganzen Welt geglaubt wird und Gehorsam findet. Damit steht die Gemeinde von Anfang an und ihrem Wesen nach in der Verantwortung für die Welt, die Gott in Christus geliebt hat. Wo die Gemeinde diese Verantwortung nicht wahrnimmt, hört sie auf Gemeinde Christi zu sein."

Familie, Obrigkeit und Kirche.⁵⁸ Die Mandate umfassen je einen bestimmten irdischen Bereich und sind durch das Gebot Gottes in Jesus Christus untereinander verbunden.

Bonhoeffer will durch die Mandatenlehre nicht nur spekulatives Systemdenken sondern auch die neulutherisch-neukantianische Schöpfungsordnungslehre und deren Eigengesetzlichkeits-prinzip vermeiden. Eine nicht unwichtige Dimension liegt in der Kritik an der biologisierten Form der Schöpfungsordnungslehre im "Volksnomos" – dem Gedanken der "Deutschen Christen".⁵⁹ Bonhoeffer versteht die Mandate als eine "Erneuerung und Wiedergewinnung der alten Begriffe der Ordnung, des Standes und des Amtes".⁶⁰ Bei der Entwicklung seiner Anschauung orientiert er sich an der Dreiständelehre Luthers und dessen Ansicht über die gefallenen Schöpfungsordnungen als "Masken" Gottes.⁶¹

Es ist aber mit Recht gefragt worden, warum Bonhoeffer gerade diese vier Mandate nennt.⁶² Systematisch gesehen grundlegend für seine Wahl dürfte

⁵⁸ DBW 6, 54: "Die Welt ist, wie alles Geschaffene, durch Christus und auf Christus hin geschaffen und hat ihren Bestand allein in Christus (Joh 1,10 Kol 1, 16). Ohne Christus von der Welt zu sprechen, ist leere Abstraktion. Die Welt steht in Beziehung auf Christus, ob sie es weiß oder nicht. Diese Beziehung der Welt auf Christus wird konkret in bestimmten Mandaten Gottes in der Welt. Die Schrift nennt vier solche Mandate: die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche. Wir sprechen von göttlichen Mandaten statt von göttlichen Ordnungen, weil damit der Charakter des göttlichen Auftrags gegenüber dem einer Seinsbestimmung deutlicher heraustritt." DBW 6, 392 Bonhoeffer benutzt an der Stelle des Mandats der "Arbeit" auch das Mandat der "Kultur" und ordnet dem Mandat der "Ehe" auch die "Familie" ein.

⁵⁹ Moltmann 1959, 45.

⁶⁰ DBW 6, 392-394.

⁶¹ Vgl. DBW 6, 60: "So dient gerade die Lehre von den göttlichen Mandaten – die in der Gestalt einer Lehre von den 'Ständen' zu einer gefährlichen Zerreißung des Menschen und der Wirklichkeit zu führen droht – dazu, den Menschen vor die eine und ganze Wirklichkeit zu stellen, wie sie uns in Jesus Christus offenbar wird." Etwas positiver beurteilt Bonhoeffer den Begriff des "Standes" hier DBW 6, 393: "Unter 'Mandat' verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz. Unter Mandat ist zugleich die Inanspruchnahme, die Beschlagnehmung und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot zu verstehen. Der Träger des Mandats handelt in Stellvertretung, als Platzhalter des Auftraggebers. Recht verstanden wäre auch der Begriff der 'Ordnung' hier verwendbar, nur daß ihm die Gefahr innewohnt, den Blick stärker auf das Zuständige der Ordnung als auf die die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimierung, Autorisierung zu richten, woraus dann allzuleicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservatismus folgt, der mit der christlichen Lehre von den 4 göttlichen Mandaten nichts mehr zu tun hat ... Auch der seit der Reformationszeit bewährte Begriff des 'Standes' bietet sich hier an, aber er ist im Laufe der Geschichte so überwuchert, daß er in seiner ursprünglichen Reinheit einfach nicht aufgenommen werden kann." Siehe dazu auch Moltmann 1959, 46; Strohm 1989, 340. Moltmann 1959, 54 weist auf Luther hin: WA, I, 463: "Omnes ordinationes creatae sunt larvae Dei, allegoriae quibus rhetorice pingit suam theologiam: soll alls Christum in sich fassen". Moltmann erfaßt zutreffend die Intention Bonhoeffers aber nicht seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen, wenn er als Folge dieses Zitats konstatiert: "Auf diesem Hintergrunde muß die 'christologische Begründung' von Gebot und Mandat und die Abwehr eines mißverständlichen Ordnungsbegriffes in Bonhoeffers 'Ethik' gesehen werden."

⁶² Moltmann 1959, 60-61 zufolge kritisiert Barth (Kirchl. Dogmatik III, 4, 1951, 21 ff.) "einige Willkürlichkeiten" in der Mandatenlehre Bonhoeffers: "1. Die sehr vage Auswahl und nicht immer einsehbare biblische Begründung der Mandate ... Barth sieht in Bonhoeffers 'Ethik' einen Fortschritt

jedenfalls der Gedanke der *analogia relationis* und seine personale Sozialontologie sein, die das Gute sowohl des Individuums als auch der Gemeinschaft unterstreicht. Der Gedanke, daß die Mandate miteinander in Verbindung stehen, dient als Schutz gegen jede falsche Verabsolutierung einzelner Bereiche. Neben dem Begriff der Mitte findet auch der Begriff der Grenze Verwendung. Bonhoeffer möchte damit zum Ausdruck bringen, daß neben dem Für- und Miteinander auch ein "Gegeneinander" der Mandate notwendig sei, um jede statische Verharrung auszuschließen und eine Offenheit für Neues zu garantieren.⁶³

Sein Ziel liegt darin, die Anwesenheit der Wirklichkeit Gottes in der Weltwirklichkeit auszudrücken. Im Brennpunkt steht also die Frage nach der Wirklichkeit und nach dem wirklichen Menschen mitten in der Welt. Jede Begründung der Wirklichkeit auf "Prinzipien" lehnt er ab, weil sie nur zeitbedingte Werkzeuge in der Hand des Gottes seien.⁶⁴ Die Bedeutung der Theologie, der Denkmodelle und letztendlich der Sprache selbst beruht auch hier auf der ontologischen Unterscheidung zwischen personalem Gotteswort und symbolhaftem Menschenwort. Analog zur Betonung der Wahrnehmungen bei Kant versteht Bonhoeffer alles menschliche Denken nur als Spekulation, weil es keinen "echten" Gegenstand hat. Die Echtheit ergibt sich durch das Erkenntnisvermögen des Subjekts. Es kann nicht gewußt werden, was der Gegenstand "an sich" ist, sondern nur was er "für uns" ist. Dieselbe Gedankenstruktur liegt vor, wenn er ausführt, daß ausschließlich das verkündigte Wort Gottes als Christi personale Gegenwart und sein Anspruch, der sich in existential-sozialer Beziehung auf den Glaubenden richtet, schöpferisches Sprechen ist.

Bonhoeffer möchte auf diese Weise jedes geschlossene System vermeiden, das die Wirklichkeit rationalisieren würde. Darin bekommt die Unterscheidung zwischen "rein intentionalem" Glaubensakt (*actus directus*) und reflektiertem Glauben (*actus reflexus*) neue Bedeutung. Dem "actus directus" entspricht der "einfältige Gehorsam" in der Nachfolge und in der Ethik die "Einfalt" des Glaubens. Wie Akt und Sein oder Glaube und Gehorsam bei Bonhoeffer zusammen gehören, so auch "Einfalt und Klugheit": "Es gibt keine rechte Einfalt

über die Theorie der Schöpfungsordnung hinaus, findet ihn aber noch befangen in den Formen dieses Denkens."; Pannenberg 1983, 403, Anm. 22 fragt ebenfalls: "...warum dann gerade Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche?". Honecker 1987, 156 stellt dieselbe Frage wie Pannenberg. 156, Anm. 21 gibt Honecker weitere Literaturhinweise zum Thema. Vgl. dazu Trowitzsch 1993 und 1999.

⁶³ DBW 6, 397: "Die Mandate sind miteinander oder sie sind nicht göttliche Mandate. In ihrem Miteinander aber sind sie nicht isoliert, getrennt von einander, sondern aufeinander hin ausgerichtet. Sie sind füreinander oder sie sind nicht Gottes Mandate. In diesem Mit- und füreinander aber ist eins durch das andere begrenzt und diese Begrenzung wird innerhalb des Füreinander notwendig als Gegeneinander erfahren. Wo dieses Gegeneinander nicht mehr da ist, dort ist nicht mehr Gottes Mandat."

⁶⁴ DBW 6, 68: "Der Kluge kennt die begrenzte Empfänglichkeit der Wirklichkeit für Prinzipien; denn er weiß, daß die Wirklichkeit nicht auf Prinzipien aufgebaut ist, sondern in dem lebendigen schaffenden Gott ruht ... Prinzipien sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes, die bald als untauglich weggeworfen werden. Der befreite Blick auf Gott und auf die Wirklichkeit, wie sie in Gott allein Bestand hat, vereinigt Einfalt und Klugheit." Vgl. auch DBW 8, 23.

ohne Klugheit und keine Klugheit ohne Einfach".⁶⁵ Einfachheit und Klugheit finden ihre Verbindung im "Mann des ungeteilten Herzens", was eine Verbindung von Glaube und Liebe im Gehorsam bedeutet. Der existentielle Glaubensbezug zu Christus und die Liebe zum Nächsten als Ausdruck der echten Sozialität werden in der Nachfolge Christi verbunden.⁶⁶

Bonhoeffer will die geistleibliche Gegenwart Christi als anwesende personale Wirklichkeit und echtes Handeln an der Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Die Funktion der Unterscheidung zwischen Person und Natur besteht darin, vor der Ideologisierung des Glaubens und der Ethik zu schützen. Die Wirklichkeit wird damit nämlich nicht primär als geschlossene "Idee" sondern als Anreiz zu verantwortlichem Handeln für die anderen in der Nachfolge Christi verstanden. Die "Gleichgestaltung mit Christi" meine eine Willens- oder Geistesgemeinschaft mit Christus.⁶⁷ Diese Gemeinschaft werde Wirklichkeit nicht nur in der Kirche als Ort der Offenbarung sondern auch in der Welt, weil Christus in die Weltwirklichkeit gekommen sei, obwohl die Kirche der eigentliche Grund des verantwortlichen Handelns im Denken Bonhoeffers bleibt, und zwar in der Reihenfolge von Wort, Antwort und Verantwortung.⁶⁸

6.3. Die Moderne aus dem Blickwinkel der Offenbarung

6.3.1. Die dialektische Einheit von Akt und Sein als Prinzip der Kulturdeutung

Bonhoeffer zufolge geschieht der Zugang zur Offenbarung als "konkreter" Wirklichkeit in der Kirche in existential-sozialer Beziehung zu Christus als "Subjekt und Objekt" des Glaubens. Als Grenze und Mitte der Wirklichkeit sei Christus in der Sicht des Glaubenden die geheime Mitte der Existenz, der Geschichte und der Natur. Alles sei ja in ihm und auf ihn hin geschaffen. Die Wurzeln des geschichtlichen Denkens selbst lägen in der jüdisch-christlichen

⁶⁵ DBW 4, 52.

⁶⁶ DBW 6, 67.

⁶⁷ DBW 6, 74, 80-81: "Den wirklichen Menschen kennen und ihn nicht verachten, das ist allein durch die Menschwerdung Gottes möglich ... Nicht um Weltgestaltung durch Planung und Programme ['praktisches Christentum'] geht es ihr in erster Linie, sondern es geht bei aller Gestaltung allein um die eine Gestalt, die die Welt überwunden hat, um die Gestalt Jesu Christi ... Gestaltung gibt es vielmehr allein als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi, als Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen. Das geschieht nicht durch Anstrengungen 'Jesus ähnlich zu werden', wie wir es auszudrücken pflegen, sondern dadurch, daß die Gestalt Jesu Christi von sich aus so auf uns einwirkt, daß sie unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt (Gal 4,9). Christus bleibt der einzige Gestalter. Nicht christliche Menschen gestalten mit ihren Ideen die Welt, sondern Christus gestaltet die Menschen zur Gleichgestalt mit ihm."

⁶⁸ Zur Bedeutung der sichtbaren Kirche bei Bonhoeffer nach dem Jahre 1938 siehe Strohm 1989, 338. Vgl. die Stellungnahme Bonhoeffers wahrscheinlich im Sommer 1942 DBW 16, 553: "Die Gemeinde Jesu Christi ist der Ort, an dem Christus als das Heil der ganzen Welt geglaubt wird und Gehorsam findet. Damit steht die Gemeinde von Anfang an und ihrem Wesen nach in der Verantwortung für die Welt, die Gott in Christus geliebt hat. Wo die Gemeinde diese Verantwortung nicht wahrnimmt, hört sie auf Gemeinde Christi zu sein." Vgl. dazu DBW 8, 557: "Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."

Tradition. Gott selbst komme in die Geschichte hinein und sage "Ja und Nein" zur geschichtlichen Wirklichkeit in der Offenbarung der trinitarischen Person Christi. Das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium findet deswegen seine manchmal spannungsvolle Einheit in der Person Jesu Christi. In ihm treffen Kontingenz und Kontinuität der Offenbarung dialektisch zusammen, weil eine Person zugleich gegenständig aber als Person zugleich verborgen und dadurch nichtgegenständig sei.⁶⁹

Gegen den absoluten Idealismus unterstreicht Bonhoeffer, daß die Spannung zwischen "Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte" bleibend und folglich unaufhebbar ist. Er will die Geschichte nicht heiligsprechen. Wie der Mensch im eigentlichen Sinne Person nur aufgrund der Offenbarung werde, so werde auch die Geschichte erst durch sie wirklich zeitlich. Gott kam in die Geschichte hinein, und auf diese Weise wurde ihr Wesen als Zeitlichkeit eigentlich erst definiert, indem sie einen Bezug zu Christus als letztem Wort erhält. Dem Prinzip der Christonomie als einer höheren Einheit von Autonomie und Heteronomie folgend betont Bonhoeffer, daß die Geschichte erst im Kreuz und in der Auferstehung Jesu wirklich "ernst" genommen werde. Gott wurde Mensch, dabei wurde das Menschsein als Vorletztes nicht einfach zerstört, aber das Letzte zeigte den wirklichen Charakter des Menschseins im Horizont der Gotteswirklichkeit, die in die Weltwirklichkeit eingegangen ist, nämlich seine Endlichkeit.⁷⁰

Bedeutungsvoll insbesondere auf dem Hintergrund der damaligen Judenverfolgung ist die Beobachtung Bonhoeffers, daß der geschichtliche Christus nicht nur die Kontinuität der abendländischen Geschichte darstellt, sondern daß er auch der verheißene Messias Israels ist und als solcher das Glied zwischen den heutigen Christen und den Vätern Israels bildet.⁷¹ Wenn diese geheime messianische Dimension als Grenze und Mitte verloren geht, ereignet sich eine Wiederholung des Sündenfalls. Daher deutet er den historischen Prozeß, der zur neuzeitlichen absoluten Autonomie geführt hat, als Verfall. Die französische Revolution führte durch den Drang nach absoluter Freiheit zur pseudoreligiösen "Vergottung des Menschen" und zur Mechanisierung des Lebens, was die menschliche Freiheit gerade zerstörte und zum Nihilismus

⁶⁹ DBW 6, 93-94.

⁷⁰ DBW 6, 93-94: "Von geschichtlichem Erbe kann nur im christlich-abendländischen Raum gesprochen werden...Der mit dem Bewußtsein der Zeitlichkeit verbundene und sich jeder Mythologisierung widersetzende Begriff des geschichtlichen Erbes ist allein dort möglich, wo der Eingang Gottes in die Geschichte an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, nämlich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, das Denken – bewußt oder unbewußt – bestimmt. Hier wird die Geschichte ernst, ohne daß sie heiliggesprochen würde. Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche nicht aufzuhebende Spannung. Die Geschichte wird nicht zum vergänglichen Träger ewiger Werte, sondern sie wird durch Leben und Sterben Jesu Christi erst recht zeitlich. Gerade in ihrer Zeitlichkeit ist sie von Gott bejahte Geschichte."

⁷¹ DBW 6, 95: "Der geschichtliche Jesus Christus ist die Kontinuität unserer Geschichte. Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel."

führte: "Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen".⁷²

Bonhoeffer beschreibt also die französische Revolution als Präludium der Moderne und sieht als Ergebnis dieses Autonomisierungsprozesses eine weitreichende Nihilisierung der Kultur, die für eine widergöttliche Pseudoreligion insofern typisch ist, als sie ihre Entstehung gerade einer Frontstellung gegen das Christentum verdankt.⁷³

Den infolge der französischen Revolution und der oben genannten theologischen Fehlentwicklungen entstandenen Atheismus beschreibt Bonhoeffer als "religiös-christlich verbrämte Gottlosigkeit", die er auch "hoffnungslose Gottlosigkeit" nennt. Es gebe auch eine andere, "verheißungsvolle Gottlosigkeit", deren Orientierung er als "antireligiös" und "antikirchlich" bezeichnet wegen ihres Protestes gegen die "fromme Gottlosigkeit".⁷⁴ Hier scheint ein analoger Sachverhalt vorzuliegen wie im Falle des kritisierten "Hinterweltlertums" oder des "christlichen Säkularismus", denn beide streben mehr nach ihren Träumen und Idealen, als die wirkliche Kirche

⁷² DBW 6, 112-113: "...es wird darin ein Grundgesetz der Geschichte deutlich..., daß das Verlangen nach absoluter Freiheit den Menschen in die tiefste Knechtung führt. Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen. Das Geschöpf wendet sich gegen seinen Schöpfer – seltsame Wiederholung des Sündenfalles! Die Befreiung der Masse endet in der Schrecken Herrschaft der Guillotine. Der Nationalismus führt unabwendlich in den Krieg ... Am Ende des Weges, der mit der französischen Revolution beschritten wurde, steht der Nihilismus ... Die neue Einheit, die die französische Revolution über Europa brachte und deren Krisis wir Heutigen erleben, ist daher die abendländische Gottlosigkeit ... Sie ist vielmehr selbst Religion und zwar Religion aus Feindschaft gegen Gott. Eben darin ist sie abendländisch ... Ihr Gott ist der neue Mensch, ob die 'Fabrik des neuen Menschen' bolschewistisch oder christlich ist." Der Historiker Hannes Heer 2001, 1087 hält die historische Analyse Bonhoeffers keineswegs für eine "geistreiche Spekulation eines Amateurchistorikers", sondern er sieht in seinen Gedanken eine bemerkenswerte Nähe zu der bahnbrechenden Studie des Soziologen Zygmunt Baumanns "Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust". Bauman zeigt, daß diese Taten nicht ohne den geschichtlichen Prozeß der Moderne möglich gewesen wären. Heer zitiert Bauman: "Die Aufklärung etablierte den 'Kult' der Wissenschaft und als deren vornehmste Aufgabe, die Welt zu verbessern und nach menschlichem Plan umzugestalten." Der Rassismus als Pseudowissenschaft benutzte die arbeitsteilige Bürokratie sowie den zentralistischen Staat und seine Technik zum Vernichtungskrieg. Der Massenmord wurde durch die Utopie gerechtfertigt. "Erwartung einer Utopie" bei Bauman heißt nach Heer bei Bonhoeffer "ein schöpferisches Nichts" und den "talentierten Planer" Baumanns nennt Bonhoeffer einen "menschenverachtenden Tyrann".

⁷³ DBW 8, 354. Der pessimistische Grundton der geistesgeschichtlichen Interpretation Bonhoeffers verweist auf die Spuren der Kulturpessimisten, wie z.B. des Geschichtsphilosophen Oswald Spenglers (1880-1936). Bonhoeffer hat Werke Spenglers, wie *Der Untergang des Abendlandes* (1923) und *Der Mensch und die Technik* (1931) als Hilfsmittel seiner Analyse benutzt, aber er hält seine Kulturmorphologie für "zu biologisch". Neben Spengler war vor allem das Buch *Die geistige Situation der Zeit* (1932) des Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883-1969) für seine Analyse wichtig. Heer 2001, 1095-1096 hat darauf aufmerksam gemacht, daß Karl Jaspers im Briefwechsel mit Hannah Arendt über die Beurteilung der Widerstandskämpfer am 1. März 1964 geschrieben hat: "Bonhoeffer, von Tresckow u.a. wären noch genau zur Kenntnis zu nehmen (ich weiß auch nicht Bescheid, ahne aber sehr Positives, nun aber Apolitisches)."

⁷⁴ Zur Kritik der unreflektierten Züge dieser Unterscheidung von hoffnungsloser und frommer Gottlosigkeit siehe Ebeling 1960, 125, Anm. 119.

und den wirklichen Menschen zu lieben. Bonhoeffer selbst will sich dualismuskritisch für eine "echte Transzendenz" einsetzen.⁷⁵

Die Voraussetzung für die Konzeption der "echten Transzendenz" liegt in der Metaphysikkritik Kants und ihrer Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Bonhoeffer kämpft für eine "praktische Transzendenz", die erkenntnistheoretisch nicht ohne jeden Inhalt oder antiontologisch sondern als existential-soziale Transzendenz sowohl objektiv als auch nichtobjektivierbar ist. In der offensichtlichen ethischen Orientierung zeigt sich Bonhoeffer also der Tradition verpflichtet, die auf Kant zurückgeht und der zufolge der bleibende Charakter der Wirklichkeit nur in der ethischen Tat zum Ausdruck kommt, denn er verknüpft Christologie und Ethik auf der Basis seines Begriffes der ethischen Transzendenz miteinander. Weil nämlich kein substantielles Sein möglich ist, wird das personale Sein wesentlich relational verstanden. Nur aufgrund der Offenbarung gelange der Mensch zur eigentlichen Verantwortlichkeit auch in der Dimension der Sozialität. Mit der Konzeption der ethischen Transzendenz versucht Bonhoeffer, das Sein Jesu Christi für die anderen als Grundlage der Transzendenzerfahrung zum Ausdruck zu bringen.

Im Dreißigjährigen Krieg und seinen Nachwirkungen erkennt Bonhoeffer neben der Glaubensspaltung auch die politische Zerrissenheit des Abendlandes. Wenn durch das Wort Jesu Christi eine Kirche Christi regiert, dann nämlich besteht für ihn die wahre Einheit des Abendlandes und die Obrigkeit würde in der Anerkennung dieser Einheit "das festeste Fundament der politischen Einheit finden".⁷⁶ Neben der konfessionellen Spaltung hält Bonhoeffer auf der einen Seite die falsch verstandene "große Entdeckung Luthers von der Freiheit des Christenmenschen" und auf der anderen Seite "die katholische Irrlehre von der wesentlichen Güte des Menschen" für eine weitere Ursache dieser Fehlentwicklung. In deren Konsequenz entstand ein "hemmungsloser Vitalismus", der erst in der "schließlichen Selbsterstörung, im Nichts, Ruhe findet".⁷⁷ Das akute Ziel der Kritik Bonhoeffers an der "Vergottung des

⁷⁵ DBW 6, 115.

⁷⁶ DBW 6, 103. Siehe auch Pannenberg 1997, 25-26.

⁷⁷ DBW 6, 114-115. Zu den Gedanken Bonhoeffers über das falsche Verständnis der Freiheit eines Christenmenschen siehe sein Buch Nachfolge (DBW 4). Bonhoeffer hebt auch in der *Ethik* die schon aus diesem früheren Buch bekannte von Kierkegaard inspirierte Kritik an der "billigen Gnade" im zeitgenössischen Luthertum hervor. Wenn die Gnade als Prinzip oder Methode, als Automatik ohne existentielle Relevanz, systematisiert werde wie bei Hegel, sei sie billig geworden und nicht mehr ein freies Geschenk Gottes. Das Letzte solle das Vorletzte bedingen, die Gnade also das Gutsein des Menschen bewirken. Seine Argumentation geht also auch hier nicht von der üblichen lutherischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium aus sondern von der Distinktion zwischen Letztem und Vorletztem und der ihr zugrundeliegenden Distinktion zwischen Person und Natur. Vgl. zur Kritik Bonhoeffers an der katholischen Lehre Katechismus der katholischen Kirche 1993, 134, Punkt 405: "Obwohl 'einem jeden eigen', hat die Erbsünde bei keinem Nachkommen Adams den Charakter einer persönlichen Schuld. Der Mensch ermangelt der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber die menschliche Natur ist nicht durch und durch verdorben ...". Bonhoeffer benutzt den Begriff "Vitalismus" vor allem, um die konkreten Ergebnisse der absoluten Autonomie und des sich daraus ergebenden Nihilismus zu beschreiben. Die Herausforderung der absoluten Freiheit und der Glaube an den "neuen Menschen" habe zu verhängnisvollen Konsequenzen geführt. Im Falle des Nationalismus folgte daraus unvermeidlich der zweite Weltkrieg und die allgemeine Vernichtung aller Werte. Philosophisch gesehen gilt der Vorwurf des "hemmungslosen Vitalismus" und der "Auflösung der

Menschen" richtet sich vor allem gegen die offenbaren Konsequenzen, die sich aus der nationalsozialistischen Ideologie ergaben.

Bonhoeffer möchte dem "natürlichen Leben" zwischen Vitalismus und Mechanismus einen Ort zuweisen. Deshalb solle die Wirklichkeit von Jesus Christus her als eine personale Akt-Seins-Einheit interpretiert werden. Während der "Vitalismus" das Leben als Selbstzweck verabsolutiert und der "Mechanismus" es als Mittel zum Zweck verengt, hält Bonhoeffer dagegen das natürliche Leben zugleich für einen Selbstzweck und für ein Mittel zum Zweck. Danach wird dem menschlichen Leben als Selbstzweck bestimmte geschöpfliche Rechte als Gaben des Schöpfers gegeben, aber diesem Leben sind auch bestimmte Verpflichtungen auferlegt, zu deren Verwirklichung diese Gaben als Mittel zum Zweck eingesetzt werden sollen.⁷⁸

Bonhoeffer definiert das "natürliche Leben" als Leben "mit bestimmten Rechten und bestimmten Pflichten". Wo nämlich diese Rechte und Pflichten verleugnet werden, dort wird das Glauben schwer, weil dadurch die Dankbarkeit zu Gott und folglich das Leben im Dienst des Schöpfers "in der Wurzel getroffen" wird. Bonhoeffer betont, daß er im Unterschied zu Kant die Rechte zuerst nennt, weil er im Grunde genommen eher biblisch als Kantisch denken will.⁷⁹ Der Mensch, der natürliches Leben führt, lebe in existential-sozialem Bezug zu Christus, dem Schöpfer und Herr seiner Existenz. Dieser sei nicht nur die Grenze sondern auch die Mitte und der Mittler zwischen Gott und Mensch, und zwar unter den Menschen, aber auch in der Natur.

Bonhoeffer versteht ja die Gottes- und die Weltwirklichkeit als miteinander seiend, weil die Wirklichkeit Gottes die letzte Wirklichkeit "außer und in allem Bestehenden" sei und dadurch auch der bestehenden Wirklichkeit ihre Wirklichkeit gebe.⁸⁰ Von hier aus kann er folglich den Wert des "natürlichen" menschlichen Lebens würdigen. Er begründet diese Lösung jedoch vor allem christologisch. Die Schöpfungsmittlerschaft Christi und seine Gegenwart in Wort, Sakrament sowie in der Gemeinde bildet ja für ihn die ontische Grundlage der Wirklichkeitsdeutung und der "christlichen Erkenntnislehre". Weil in der Offenbarung stets eine unaufhebbare Spannung zwischen "Gottes Ja und Nein" bleibe, kritisiert er die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels und sieht kritisches Potential in Rankes Maxime,

Werte" vor allem dem Vitalismus Friedrich Nietzsches (1844-1900), der mit seinem extremen Individualismus und Schlagworten, wie "Wille zur Macht" sowie "Herrenmenschen und Übermenschen", oft als mitverantwortlich für die Entstehung der Nazi-Ideologie gilt, obwohl sowohl seine Schwester als auch seine Schüler und nicht zuletzt die Nationalsozialisten selbst seine Ideen verfälschten. Zur Mißdeutung Nietzsches siehe Bracher 1969, 29. Bonhoeffer betrachtet die Reformation als Nährboden für Nietzsches Vitalismus, weil sich sein "Widerspruch des Natürlichen gegen die Gnade" "schroff" gegen das römisch-katholische Denken stellt und darum auch positiv von den reformatorisch orientierten Theologen zur Erkenntnis genommen wurde (DBW 6, 97). Bonhoeffer hat Nietzsche auch ziemlich positiv beurteilt. Vgl. DBW 11, 205: "Nietzsche hat das durchschaut, seine Kritik gegen die Knechtsseligkeit [ist] oft [eine] wirklich christliche."

⁷⁸ DBW 6, 173.

⁷⁹ DBW 6, 173.

⁸⁰ DBW 6, 39.

daß "jede Epoche unmittelbar zu Gott" ist. Bonhoeffer schreibt: "Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche nicht aufzuhebende Spannung."⁸¹

Trotz der negativen Beurteilung der zeitgenössischen Situation als nihilistisch, bewahrt Bonhoeffer doch seinen Optimismus. Neben dem Nein Gottes steht auch das Ja Gottes. Um die Struktur seines eigenen theologischen Modells noch klarer zu verstehen, untersuchen wir zunächst die Systematik seiner Analysen aus *Widerstand und Ergebung* (=WE), die vor allem der Begegnung mit dem neuzeitlichen Menschen gelten.

6.3.2. Die verkehrte Richtung vom Vorletzten zum Letzten in der Modernitätsanalyse

Den Ursprung und das Ziel des wirklichkeitsbezogenen Handelns sieht Bonhoeffer in der Willensgemeinschaft mit Christus, die ein christliches Leben charakterisiert. Weil Gott, das seiende Sein selbst, in Christus in die Weltwirklichkeit für unser Heil eingegangen ist und danach das Geistliche und das Weltliche offen füreinander sind, betrachtet es Bonhoeffer als notwendig, eine möglichst genaue Sachkenntnis mit dem Offenbarungsglauben zu verknüpfen. Das Seiende als "Letztes" darf nicht vom "Vorletzten" dualistisch getrennt werden – um des Letzten willen. Von diesem philosophisch-theologischen Wirklichkeitsverständnis ausgehend versucht er um einer "besseren Weltlichkeit" willen die Situation des "wirklichen" Menschen im zwanzigsten Jahrhundert zu definieren und Schlüsse für die Tätigkeit der Kirche daraus zu ziehen.

Auf der Basis seiner geschichtlichen Analyse gelangt Bonhoeffer zu der Überzeugung, daß der etwa im 13. Jahrhundert begonnene Entwicklungsprozeß der Renaissance und des Humanismus einen Höhepunkt in der modernen absoluten menschlichen Autonomie erreicht hat und die Kultur im weiten Sinne "eigengesetzlich" geworden ist: "Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der 'Arbeitshypothese Gott'."⁸² Diese Sachlage beschreibt er mit dem Begriff "Mündigkeit" des Menschen.⁸³ Nicht die religiösen, sondern die "natürlichen"

⁸¹ DBW 6, 94. Siehe auch oben Unterkapitel 4.5.

⁸² DBW 8, 476.

⁸³ DBW 8, 477, Anm. 14 des Herausgebers zufolge hat Bonhoeffer den Begriff "Mündigkeit" aus der Untersuchung Wilhelm Diltheys (1833-1911) mit dem Titel *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* genommen. Vgl. Dilthey 1960, 283: "Alle diese Bewegungen in der Theologie, den Naturwissenschaften, der Moral, Jurisprudenz und Politik hatten die Tendenz auf die Herbeiführung eines in naturgegebenen evidenten Begriffen und Sätzen gegründeten natürlichen Systems. Die Vernunft wurde nunmehr als ausreichend angesehen, die Natur zu begreifen, das Leben und die Gesellschaft zu ordnen. Es gab seit dem Ende des 16. Jahrhunderts schon einen großen Kreis gelehrter und gebildeter Personen, welche ihr Denken und ihr Leben auf die Autonomie der Vernunft gründeten ... Der Fortschritt aber vollzieht sich in der Durchführung eines autonomen rationalen Systems: der Konstruktion des Universums durch die Vernunft." Laut Hebenbart 1994, 61 lehnte Dilthey in seiner Psychologie die naturwissenschaftlich-analytische Methode zugunsten eines

Erklärungen gelten in der gegenwärtigen Situation als Normalfall. Bonhoeffer will diesen Zustand der abendländischen Kultur intellektuell ehrlich anerkennen. Er will sogar um der Wahrhaftigkeit willen die "intellektuelle Redlichkeit" gegen den neuen Irrationalismus verteidigen, obwohl er zugleich den rationalistischen Reduktionismus bekämpft, der das Wirklichkeitsverständnis verhängnisvoll zu verengen droht.⁸⁴

Bonhoeffer zählt intellektuelle Redlichkeit unbedingt zu den Kriterien jedes verantwortlichen Denkens und Handelns. Er will aber mit seiner These über die "Mündigkeit der Welt" keinen naiven Entwicklungsglauben propagieren, wie schon seine Kritik am Entwicklungsgedanken der Geschichtsphilosophie Hegels zeigt. Er will keineswegs behaupten, daß die Gesellschaft jetzt plötzlich nur aus reifen Personen besteht. Der Begriff "Mündigkeit" ist für ihn keine endgültige systematische Kategorie. Er bezeichnet eher die "abendländische Gottlosigkeit", die sich entweder hoffnungslos oder verheißungsvoll auswirke. Wie schon *Eberhard Bethge* vorgeschlagen hat, ist die Mündigkeit als Reaktion gegen den Versuch zu verstehen, den gerade frei gewordenen und selbstverantwortlichen Menschen von oben her zu entmündigen. Er will an der Mündigkeit festhalten, auch wenn die Konsequenzen der absoluten Freiheit vernichtend sind.⁸⁵ Es ist immerhin bemerkenswert, wieviel Wert Bonhoeffer auf die Mehrdimensionalität des Lebens legt. Er macht ernst mit dem Begriff der Wirklichkeit, die vielfältig ist und der das menschliche Denkvermögen Rechnung zu tragen hat.

Weil Bonhoeffer den "wirklichen Menschen" ernst nehmen will, beurteilt er es als "sinnlos", "unvornehm" und "unchristlich", wenn die christliche Apologetik sich gegen die moderne Selbstsicherheit wendet und der "mündigen Welt" zu sagen versucht, daß sie nicht ohne Gott zurecht kommt. Mitten in der

ganzheitlichen Verstehens des Menschen ab und betonte, daß die Philosophie hier folgen sollte, um die weltanschaulichen Systeme zu verstehen. Zum Einfluß Diltheys auf Bonhoeffer siehe Feil 1991, 355-368 und Wüstenberg 1998, 140-160. Wüstenberg (101-104) hebt auch die Bedeutung von José Ortega y Gasset für Bonhoeffer hervor.

⁸⁴ DBW 6, 106: "Intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen, auch in den Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen. Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück." Anm. 53 des Herausgebers: "Gotthold Ephraim Lessings 'intellektuelle Redlichkeit' wirkte prägend; Georg Christoph Lichtenberg bekämpfte witzig die irrationale Empfindsamkeit und das Genietreiben des Sturm und Drang." Zum Thema der intellektuellen Redlichkeit bei Bonhoeffer siehe auch Ebeling 1960, 109-114.

⁸⁵ Bethge 1969, 170-182. Bethge sieht den modernen Ursprung des Begriffs "Mündigkeit" im Aufsatz Kants Was ist Aufklärung (1784). Ähnlich auch Feil 1991, 355 (1971) und Müllhaupt 1982, 401. Die Mündigkeit ist in diesem Kontext das Ziel der Aufklärung: daß die Menschen nicht mehr "unmündige" und somit von der "Leitung eines Anderen" abhängig bleiben. Bethge scheint zutreffend zu bemerken, daß im Unterschied zum Begriff "Autonomie" der Begriff "Mündigkeit" den Protestcharakter der neuzeitlichen Situation zum Ausdruck bringt. Er differenziert weiter und konstatiert, daß die Säkularisierung nur ein Teilaspekt des Mündigkeitsprozesses ist. Schließlich versucht Bonhoeffer nach Bethge der Personalität und der Sozialität des Menschen zugleich gerecht zu sein. Die Analyse Bethges scheint zuzutreffen, wenn die Grundintentionen Bonhoeffers beachtet werden: er betont ja die Gleichzeitigkeit von Person und Gemeinschaft.

modernen Eigengesetzlichkeit komme Gott noch ins Spiel, wenn von den "letzten Fragen" gesprochen werde, doch Bonhoeffer vertritt die Überzeugung, daß an irgend einem Tag vielleicht auch die letzten Fragen ohne Gott beantwortet werden können. Es reiche nicht, wenn für die Gottesfrage ein Schutzgebiet errichtet werde. Es gehe im Glauben doch um die ganze Wirklichkeit. Für einen "säkularisierten Methodismus" hält er die Versuche der "Existenzphilosophie" und der "Psychotherapie", den glücklichen und zufriedenen Menschen zuerst verzweifelt und unglücklich zu machen, um dann zu behaupten, er befinde sich in Wirklichkeit in Not, aus der nur Existenzphilosophie oder Psychotherapie ihn retten könnten. Obwohl die Richtung vom Vorletzten zum Letzten verweise, werde der "einfache Mann" in seinem alltäglichen Leben dadurch nicht getroffen.⁸⁶

Bonhoeffer hält auch die verschiedenen theologischen Versuche des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, die Modernität zu analysieren und ihr auf der Basis der christlichen Botschaft zu begegnen, für ungenügend. Die Schwäche der liberalen Theologie liege darin, daß sie sich ihren Ort durch die Welt diktieren ließ. Bonhoeffer scheint also am Kulturprotestantismus zu bemängeln, daß er auf der Grundlage der neukantianisch transzendentalen Methode einen begrenzten Ort für die Religion und für die Theologie in der Wirklichkeit zu sichern versuchte. Diese Methode sei erkenntnismetaphysisch nicht voraussetzungslos und, wie schon oben erwähnt wurde⁸⁷, habe sich die liberale Theologie unter der starken Einwirkung der neukantischen Philosophie ausgebildet und in der Folge doketische Züge angenommen.⁸⁸

Karl Barth habe nicht von den Fragen der Menschen ausgehen wollen, sondern habe den entgegengesetzten Weg beschritten und herausgestellt, daß die Offenbarung Fragen den Menschen stellt. Bonhoeffer zieht den Schluß, alle diese Beiträge von *Karl Heim* bis *Paul Tillich* seien mehr oder weniger immer

⁸⁶ DBW 8, 477-478. Feil 1991, 366 bemerkt, daß Bonhoeffer schon in seiner Vorlesung über die Geschichte der systematischen Theologie (1932/33) jede Apologetik zurückwies. Siehe auch die Anm. 59 Feils auf derselben Seite.

⁸⁷ Siehe Unterkapitel 2.2.1.

⁸⁸ Den theologischen Versuch Karl Heims beschreibt er als "pietistisch-methodistisch" und behauptet, Heim habe den Menschen nur die Alternative gelassen: "Verzweiflung oder Jesus". (DBW 8, 479; DBW 12, 230-231). Zu Heim siehe z.B. Eerikäinen 2000. Paul Althaus habe Raum für die "lutherische Lehre" und den "lutherischen Kult" in der Welt zu gewinnen versucht, aber er überließ die Welt ansonsten sich selbst. Die Spitze seiner Kritik an Althaus richtet sich offensichtlich gegen die dualistische Deutung der Regimentenlehre, die sich eher an der neuzeitlichen Unterscheidung zwischen Person und Natur orientiere und weniger an der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium wie bei Luther. Zur Regimentenlehre bei Althaus und Luther siehe Martikainen 1983, 11-12 und 1988 a. Im Beitrag Paul Tillichs und der "religiösen Sozialisten" sah Bonhoeffer den Versuch, die Entwicklung der Welt gegen ihren Willen religiös zu deuten und sie besser zu verstehen als sie sich selbst. Das Ergebnis aber war: "die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter" (DBW 8, 480). Zwar betont Bonhoeffer auch selbst die Zusammengehörigkeit von Letztem und Vorletztem, im Unterschied zur Methode der Korrelation bei Tillich unterstreicht er aber, daß es keinen Weg vom Vorletztem zum Letztem gibt, sondern die Richtung umgekehrt verläuft: vom Letztem zum Vorletztem. Im Versuch Tillichs, zwischen Glaube und Kultur zu vermitteln, bedeute die Transzendenz nur eine "Erweiterung der Perspektiven".

noch von der liberalen Theologie beeinflusst worden.⁸⁹ Ihre Denkrichtung verläuft also wesentlich noch vom Vorletzten zum Letzten.

Das Bemerkenswerte bei Barth sei jedoch, daß er als erster den schwachen Punkt dieser genannten Versuche aufgedeckt habe: "daß sie alle darauf ausgehen, einen Raum für die Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen".⁹⁰ Barth dagegen stellt Jesus Christus gegen die "Religion", die Offenbarung Gottes gegen die anthropozentrischen Versuche, über Gott zu reden.⁹¹ Also, Bonhoeffer verdankt Barth die Intention seiner theologischen Religionskritik, in der zwischen "Glaube und Religion" unterschieden wird.⁹² Was Bonhoeffer selbst unter Religion versteht, wird noch genauer in den Blick genommen werden müssen.⁹³

In AS kritisierte Bonhoeffer das Offenbarungsverständnis Barths als ungeschichtlichen, formalen und subjektivistisch philosophischen "Transzendentalismus".⁹⁴ In WE kritisiert er ihn wieder als Dualismus: daß "die Welt... gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler"⁹⁵, den *Bultmann* Bonhoeffer zufolge "irgendwie gespürt" hat aber

⁸⁹ DBW 11, 196. Zur Differenz zwischen Tillich und Barth siehe Kelsey 1993, 142.

⁹⁰ DBW 8, 480.

⁹¹ DBW 8, 480.

⁹² Siehe Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*: § 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion und Feil 1991, 326-334.

⁹³ DBW 8, 415-416; 481: "Barth hat als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen, aber er hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: 'friß, Vogel, oder stirb'; ob es nun Jungfrauengeburt, Trinität oder was immer ist, jedes ist ein gleichbedeutendes und -notwendiges Stück des Ganzen, das eben als Ganzes geschluckt werden muß oder garnicht. Das ist nicht biblisch ... Der Offenbarungspositivismus macht es sich zu leicht, indem er letztlich ein Gesetz des Glaubens aufrichtet und indem er das, was eine Gabe für uns ist – durch die Fleischwerdung Christi! – zerreißt. An der Stelle der Religion steht nun die Kirche – das ist an sich biblisch –, aber die Welt ist gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler ... in der nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze, und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, 'Offenbarungspositivismus', wie ich mich ausdrückte. Die BK nun hat weithin den Barth'schen Ansatz überhaupt vergessen und ist vom Positivismus in die konservative Restauration geraten ... Aber beides bleibt unentfaltet, fern, weil...die Interpretation fehlt."

⁹⁴ Als erster hat Prenter 1960, 11-41 hinter dem Vorwurf Bonhoeffers eine Kritik des durchgehend dualistisch-weltlosen Charakters der Offenbarungstheologie Barths gesehen. Dieser Dualismus habe zur Konsequenz: "daß es zu einer echten Lehre von der Schöpfung und vom Geschöpf nicht kommen kann". Nach Prenter hat Barth später in seiner Kirchlichen Dogmatik formale Veränderungen in seiner Theologie im Vergleich zu seinem Römerbrief vorgenommen, aber "sachlich kaum eine einzige". Somit wäre für die Offenbarungslehre Barths bleibend kennzeichnend der Aktualismus, der Analogismus und der Universalismus. Im Grunde genommen gebe es laut Prenter im Denkmodell Barths eine Vorordnung der Erkenntnis vor dem Sein und umgekehrt bei Bonhoeffer eine Vorordnung des Seins vor der Erkenntnis. Bonhoeffer wollte nämlich die Realität der Offenbarung unterstreichen. Die These Prenters ist aber nur kurz skizziert, was er auch selbst zugibt, wenn er sagt, daß er lediglich Fragen stellen will. Der schwache Punkt seiner Analyse ist, daß er die neuzeitlichen Züge der Ontologie Bonhoeffers nicht genauer analysiert. Siehe dazu auch Feil 1991, 352, Anm. 102. Siehe zum Thema "Offenbarungspositivismus" auch Pannenberg 1973, 31 und zur die Kritik des Begriffes Wüstenberg 1996.

⁹⁵ DBW 8, 416: "Bultmann scheint nun Barth's Grenze irgendwie gespürt zu haben, aber er mißversteht sie im Sinne der liberalen Theologie, und verfällt daher in das typische liberale

noch im Banne der liberalen Reduktionsversuche geblieben ist. Bonhoeffer will dagegen nicht liberal das "Evangelium verkürzen" sondern "theologisch" denken.⁹⁶ Im Grunde genommen steht im Hintergrund seiner Kritik der Gedanke, daß sich die Gotteswirklichkeit, wie sie in der Offenbarung vorliegt, für die Weltwirklichkeit öffnet und beide aufeinander bezogen sind. Das Geistliche dürfe nicht ohne das Weltliche gedacht werden. Gott sei mitten in der "Mehrdimensionalität" des Lebens. Seine Kritik richtet sich also auch gegen das reformierte Prinzip *finitum non est capax infiniti* und geht von seinem existential-sozialen Offenbarungsverständnis aus.

6.3.3. Die "gegebene Wirklichkeit" als Ausgangspunkt des Christseins

6.3.3.1. Die Dialektik von Akt und Sein als Basis der Religionskritik

Über Religionsbegriff Bonhoeffers konnte die Forschung bisher keine Einigkeit erzielen.⁹⁷ Klar ist, daß seine Ablehnung des "religiösen Apriori" von der theologischen Religionskritik Barths inspiriert wurde, obwohl er sie nicht

Reduktionsverfahren (die 'mythologischen' Elemente des Christentums werden abgezogen und das Christentum auf sein 'Wesen' reduziert). Ich bin nun der Auffassung, daß die vollen Inhalte einschließlich der 'mythologischen' Begriffe bestehen bleiben müssen – das N.T. ist nicht eine mythologische Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit!, sondern 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 (vgl. die peritome bei Paulus!) voraussetzt. Erst damit ist meines Erachtens die liberale Theologie (durch welche auch Barth, wenn auch negativ, noch bestimmt ist) überwunden, zugleich aber ist ihre Frage wirklich aufgenommen und beantwortet (was im Offenbarungspositivismus der BK nicht der Fall ist!). Die Mündigkeit der Welt ist nun kein Anlaß mehr zu Polemik und Apologetik, sondern sie wird nun wirklich besser verstanden, als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium, von Christus her." Ebeling 1960, 135-137 kritisiert an Bonhoeffer, daß er "die ausdrückliche Intention BULTMANNS verkennt" und ihn des liberalen Reduktionsverfahrens anklagt, obwohl er auch selbst "nicht-religiös" interpretieren will. Ebeling ist in dem Sinne zuzustimmen, daß auch die Lösung Bonhoeffers philosophisch-theologisch bestimmt ist. Ebeling betont aber zu stark die existentielle Interpretation und bemerkt nicht die volle Bedeutung der Zusammengehörigkeit von Existentialem und Sozialem sowie der Konzeption der personal-ethischen Transzendenz im Denken Bonhoeffers. Das wird offenbar, wenn er (138) das Verhältnis von Religion und Glaube bei Bonhoeffer von der Distinktion zwischen Gesetz und Evangelium her interpretieren will. Diese Distinktion ist aber eher durch die Distinktion von Person und Natur bestimmt.

⁹⁶ DBW 8, 414.

⁹⁷ Feil 1991, 341 ist darin zuzustimmen, daß Bonhoeffer seine Religionskritik auf der Basis der Dialektik von Akt und Sein ausführt und darum nur einen geistesgeschichtlich bestimmten aber keinen im strengen Sinne systematischen Religionsbegriff entwickelt. Feil aber verengt meines Erachtens den existential-sozialen Seinsbegriff Bonhoeffers, wenn er die Distinktion von actus directus und actus reflexus mit der Dialektik von Akt und Sein zu identifizieren scheint. Mayer 2001, 183 (siehe auch Mayer 1969, 228-248) behauptet gegen Feil, daß Bonhoeffer einen systematischen Religionsbegriff mit geistesgeschichtlichen Implikationen entwickelt hat und scheint daher den dialektischen, systematischen Ausgangspunkt Feils zu unterschätzen. Wüstenberg 1998, 159 behauptet, daß Bonhoeffer weitsichtig jede systematische Theorie über die Religion abgelehnt habe. Darum ermögliche seine Konzeption im Zeitalter des Pluralismus nicht nur einen Dialog zwischen den Religionen, sondern sie verpflichte gerade dazu. Die Voraussetzungen der Kritik Bonhoeffers expliziert Wüstenberg aber nicht genug.

unkritisch übernimmt und seine Konzeption vielleicht noch stärker durch die eigene geistesgeschichtliche Analyse wesentlich bestimmt wird.⁹⁸

Darüber hinaus äußert sich Bonhoeffer zu den systematischen Konsequenzen und Voraussetzungen der dualistischen Konzeption Barths durchaus kritisch.⁹⁹ Im Anschluß an die Metaphysikkritik Kants und an die neuprotestantische Konzeption der ethischen Transzendenz will er auf der Grundlage seiner existentialen Sozialontologie alle "metaphysischen" Vorbedingungen des Glaubens als Hindernisse für den echten, persönlich-ethischen Transzendenzbegriff wegräumen, um den Weg für den Einzug Christi zu den "wirklichen Menschen" zu ebnen. Systematisch entscheidend ist, daß nur die Offenbarung und der Glaube zum Bereich des Letzten gehören.¹⁰⁰ Die "Religion" dagegen sei in den Bereich des Vorletzten einzuordnen, das noch nicht zum persönlichen Glauben gehöre. Im Grunde genommen steht seine Religionskritik auf der Basis der Unterscheidung zwischen Person und Natur.¹⁰¹ Die persönliche Offenbarung als Dialektik von Akt und Sein bildet auch hier die systematisch-theologische Grundlage seines Ansatzes.

Im Hintergrund der historischen Begriffsanalyse Bonhoeffers steht die These *Paul de Lagardes*, daß das Wort "religio" der deutschen Sprache erst seit 1750 angehört und es durch die deistische Kritik am lutherischen, reformierten und katholischen Verständnis des Wortes "Glaube" geprägt wurde. Von daher gehe die neuzeitliche Überordnung der "Religion" über den "Glauben" aus.¹⁰² Feils Deutung, die den geistesgeschichtlichen Faktor im Religionsbegriff Bonhoeffers unterstreicht, findet ihre Unterstützung wesentlich an der Vorlesung über die "Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts" (1931/32). Da stellt er fest: "In der nachkopernikanischen Welt tritt statt 'Glaube' das Wort religio auf (von den englischen Deisten). Es bed[eutet] die letzte, feinste der Möglichkeiten des Menschen. Der Mensch [wird] als Gott verwandt entdeckt. Die Reformation wird als die Entdeckung dieses Menschen betrachtet. Paul de

⁹⁸ Vgl. DBW 8, 402: "Unsere gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem 'religiösen Apriori' der Menschen auf. 'Christentum' ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der 'Religion' gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses 'Apriori' garnicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist... – was bedeutet das dann für das 'Christentum'? Unserem ganzen bisherigen 'Christentum' wird das Fundament entzogen, und es sind nur noch einige 'letzte Ritter' oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir 'religiös' landen können."

⁹⁹ Zur theologischen Religionskritik bei Barth siehe Kraus 1982, 4-60.

¹⁰⁰ Ebeling 1960, 130 hat erkannt, daß der Gebrauch des Religionsbegriffes bei Bonhoeffer theologisch gesehen durch den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben und jeder Religion bestimmt ist und daß Bonhoeffer über Barth hinausging, wenn er den Religionsbegriff in Beziehung zur faktisch geschichtlichen Situation setzte. Ebeling bringt aber nicht die Dialektik von Akt und Sein und die existentielle Sozialontologie zum Ausdruck, die bei Bonhoeffer im Hintergrund stehen. Feil 1991, 344 konstatiert treffend, daß Bonhoeffer "die Religion eher als Gegenspieler Jesu Christi und seiner Kirche" versteht und nicht auf der Basis der Dialektik von Gesetz und Evangelium. Feil aber expliziert nicht den philosophisch-theologischen Hintergrund dieser Lösung in der Distinktion von Person und Natur.

¹⁰¹ Zur theologischen Religionskritik bei Bonhoeffer siehe auch Kraus 1982, 61-112.

¹⁰² Feil 2001, 480-481. Vgl. dazu Kraus 1982, 73 und 90.

Lagarde 'das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion'. Er sieht den entscheidenden Gegensatz zwischen Religion und reformatorischem Glauben".¹⁰³

Bonhoeffer will das neuzeitliche Subjekt-Objekt-Schema mit seinem existential-sozialen Offenbarungsverständnis überwinden. Er bezieht es nicht nur auf die Ekklesiologie, sondern überhaupt auf die Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. Davon ausgehend kritisiert er jede "Metaphysik, Innerlichkeit und Partialität", die für die neuzeitliche Form der christlichen "Religion" kennzeichnend sind.¹⁰⁴ Mit "Metaphysik" meint er sowohl den klassischen Objektivismus als auch den neuzeitlichen Subjektivismus. Die Begriffe "Innerlichkeit" und "Partialität" beschreiben die neuzeitlichen Versuche, der Religion einen Ort im Bereich des Privaten und des Persönlichen zuzuweisen. Für typische Eigenschaften des dualistischen neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses scheint er insbesondere die Folgenden zu halten: der Gegensatz zwischen Fakten und Werten, Objekt und Subjekt, Öffentlichem und Privatem.¹⁰⁵ Die kritische Haltung Bonhoeffers zielt also auf die Überwindung gerade dieser Aufspaltung.

Bonhoeffer benutzt gedankliche Mittel, die im Grunde genommen aus dieser modernen Tradition stammen, um ihre Schattenseiten zu vermeiden. Das wird offenbar in seiner Konzeption der "echten Transzendenz". Gerade aufgrund des personalen Transzendenzbegriffes betont er, daß Gott nicht an den Grenzen sondern in der Mitte des Lebens zu suchen ist. Die Für-mich-Seiende Person Christi sei nämlich zugleich die Grenze und die Mitte der Wirklichkeit. Darum sei die jeweils gegebene konkrete Wirklichkeit so bedeutungsvoll. Diese Wirklichkeit werde nur dann transzendiert, wenn es um den Ursprung und um das Ziel gehe.

Letzten Endes liegt der Grund für diese Transzendierung in der Unterscheidung zwischen Natur und Person. Die radikal autonome Weltwirklichkeit sei eine unpersönliche Es-Welt und bestehe ohne den persönlichen Glaubensbezug zu Gott durch Christus als "Du".¹⁰⁶ Der Glaube ist für Bonhoeffer nämlich existential-soziales Sein im Leib Christi im Bezug zu Christus, das durch das "Es" der Dingwelt in das göttliche "Du" als dem "seienden Sein selbst" vorstoße und durch den Glauben auch den anderen Menschen eigentlich als "Du" erkenne und den Nächsten spontan liebe.¹⁰⁷

¹⁰³ DBW 11, 145.

¹⁰⁴ Siehe Feil 1991, 347.

¹⁰⁵ Mit diesen drei Schlüsselbegriffspaaren definiert laut Keskitalo 1999, 123 die ideengeschichtlichen Konsequenzen der modernen Philosophie z.B. Lesslie Newbigin (1909-98), ein Theologe, der Einflüsse von K. Barth und von dem Wissenschaftsphilosophen Michael Polanyi (1891-1976) verarbeitet hat.

¹⁰⁶ Die Unterscheidung zwischen Person und Natur ist auch in der aus der Philosophie Martin Bubers stammenden Unterscheidung zwischen "es" und "du" erkennbar.

¹⁰⁷ DBW 5, 60: "An der Welt der Dinge sterben die Ansprüche des Fleisches. Das kann aber nur dort geschehen, wo der Christ durch das Es hindurchbricht zu dem 'Du' Gottes, der ihm die Arbeit und das Werk befiehlt und ihm zur Befreiung von sich selbst dienen läßt ... Die dauernde Auseinandersetzung mit dem Es bleibt bestehen. Aber zugleich ist der Durchbruch erfolgt, die Einheit

Bonhoeffer kritisiert folglich sowohl am "empiristischen" als auch am "religiösen Positivismus" die falsche Verabsolutierung ihrer Einsicht: "Systematische Konstruktion oder metaphysische Ableitung führt zur Erstarrung des wirklichen Lebens."¹⁰⁸

Als wirklichkeitsbezogen gilt für Bonhoeffer das "konkrete Gebot Gottes in Jesus Christus". In seiner Konzeption der christlichen Ethik sind nämlich "Gebot" und "Gestaltung" eng aufeinander bezogen. Die Verknüpfung geschieht in der *Pro-me*-Beziehung, die Christus zum Glaubenden herstellt. Das Gebot entspricht der Akt-Struktur und die Gestaltung der Seinsstruktur, konkret der Willens- oder Geistesebene mit Christus in der Gemeinde als *corpus Christi pneumaticum*. Dabei handelt es sich weder nur um einen punktualistischen Akt noch um ein geschlossenes, seiendes System. Kein Akt ohne Sein, kein Sein ohne Akt.

Wie oben bemerkt wurde, geht die Offenbarungswirklichkeit eine "polemische Einheit" mit der Weltwirklichkeit ein. Der Ort der Offenbarung sei die Personengemeinschaft der Kirche, die aufgrund der Gegenwart Christi für die Welt da sei. Er deutet die Kirche also keinesfalls als "religiöse Provinz", sie betrifft die ganze Wirklichkeit, die Totalität des Lebens in der Beziehung zu Christus als Grenze und Mitte. Der existential-soziale *Ab-extra*-Charakter der Offenbarung und der Glaube an die "tägliche Führung" Gottes wirkt gegen jede Ideologisierung und Totalitarisierung der Wahrheit: "Darin gerade erweist sich die Überlegenheit des Gebotes Gottes, daß es diese Autoritäten zu einander, nebeneinander, miteinander und gegeneinander ordnet und daß nur in dieser Mannigfaltigkeit der konkreten Beziehungen und Begrenzungen das Gebot Gottes als in Jesus Christus offenbartes Gebot zur Geltung kommt."¹⁰⁹

Diese auf dem Miteinandersein von Akt und Sein sowie Geistlichem und Weltlichem – das Sein im Seienden – beruhende dialektische Wirklichkeitsauffassung bildet auch den Hintergrund für die bekannten Formulierungen "nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe" und "das nichtreligiöse Christentum". Bonhoeffer scheint dabei nicht genug zu bemerken, wie weit er mit dieser Begrifflichkeit auch selbst der neuzeitlichen vom Subjekt

zwischen Gebet und Arbeit, die Einheit des Tages gefunden...So wird jedes Wort, jedes Werk, jede Arbeit des Christen zum Gebet...in dem wirklichen Durchbruch durch das harte Es zum gnädigen Du."

¹⁰⁸ DBW 6, 380. Vgl. Horkheimer und Adorno in *Dialektik der Aufklärung* 1994, 22: "Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist."

¹⁰⁹ DBW 6, 384. Vgl. auch DBW 8, 440-441: "Ich meine dies: Gott und seine Ewigkeit will von ganzem Herzen geliebt sein, nicht so, daß darunter die irdische Liebe beeinträchtigt oder geschwächt wurde, aber gewissermaßen als *cantus firmus*, zu dem die anderen Stimmen des Lebens als Kontrapunkt erklingen; eines dieser kontrapunktischen Themen, die ihre volle Selbständigkeit haben, aber doch auf den *cantus firmus* bezogen sind, ist die irdische Liebe, und auch in der Bibel steht ja das Hohe Lied ... Wo der *cantus firmus* klar und deutlich ist, kann sich der Kontrapunkt so gewaltig entfalten wie nur möglich. Beide sind 'ungetrennt und doch geschieden', um mit dem Chalcedonense zu reden, wie in Christus seine göttliche und seine menschliche Natur. Ist nicht vielleicht die Polyphonie in der Musik uns darum so nah und wichtig, weil sie das musikalische Abbild dieser christologischen Tatsache und daher auch unsrer *vita christiana* ist?"

ausgehenden philosophisch-theologischen Tradition wenigstens als negativer Voraussetzung in seiner Kritik unterliegt. Er will den Dualismus zwischen Person und Natur überwinden und etabliert statt dessen einen relationalen Personbegriff, dem das inkarnatorische Denken und die Würdigung der selbständigen Bedeutung des Schöpfungsglaubens, wie die klassische Lösung ihn verstanden hat, letzten Endes fremd bleibt.

6.3.3.2. Die eine Wirklichkeit und die Mehrdimensionalität des Lebens

Wie oben gezeigt wurde, ist der Mensch für Bonhoeffer Person im Sinne der Gottebenbildlichkeit ausschließlich in der Offenbarungsgemeinschaft der Kirche. Die Offenbarung in Christus markiert den Einheitspunkt für das Wirklichkeitsverständnis auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie, in der Christus aufgrund seiner Stellvertretung *pro me* die Schlüsselfigur der Wirklichkeit ist. Als trinitarische Person sei er das "seiende Sein selbst". Diese Erkenntnis sei aber keine allgemeine, sondern sei "echte Ontologie" im Zusammenhang einer "kirchlichen Erkenntnistheorie".

Wichtig darin ist der Gedanke der Parallelität von Existentialität und Sozialität als Grund für das Miteinandersein von Akt und Sein. Gegen jeden Totalitarismus unterstreicht Bonhoeffer also die Bedeutung des einzelnen Menschen, obwohl jede Person immer auch im sozialen Bezug auf den anderen Menschen existiert. Denn es gibt ja keine Gemeinschaft ohne Individuum.

Dieser Gedanke der gegenseitigen Beziehung von Person und Gemeinschaft, die strukturell analog zur Dialektik von Akt und Sein verläuft, richtet sich sowohl gegen den einseitigen Subjektivismus als auch gegen den Kollektivismus. Es ergeben sich Möglichkeiten für individuelle Variationen. Die strukturelle Offenheit und Geschlossenheit der wirklichen Person bildet für Bonhoeffer in der Tat einen wichtigen Ausgangspunkt. Nicht aber nur der Einzelne und die Gemeinschaft sind eng aufeinander bezogen, sondern auch das Geistliche und das Weltliche, weil die Offenbarung in der Weltwirklichkeit – im Seienden – geschieht. Der geistliche Leib ist wirklich da, obwohl er phänomenologisch nicht aufgewiesen werden kann. Im Glauben liegt die Voraussetzung für diese Wirklichkeitsdeutung.

In WE benutzt Bonhoeffer zur Verdeutlichung dieser Konzeption – zum erstenmal in einem Brief vom 23.2.1944 und eingehender vom 20.5.1944 – das Begriffspaar "Cantus firmus" und "kontrapunktische Themen".¹¹⁰ Damit will er

¹¹⁰ Die These von Mannerman 1986, 9-16, die er in seinem Artikel *Polyfonian ajatus avaimena Dietrich Bonhoefferin uskonnottoman kristinuskon tulkintaan* (Der Gedanke der Polyphonie als Schlüssel für die Interpretation des nichtreligiösen Christentums bei Dietrich Bonhoeffer) vertritt, scheint zutreffend sein, denn er streicht die Bedeutung des Bildes von der polyphonen Musik für die Gedanken des späten Bonhoeffers heraus. Mannerman interpretiert den Kontext der Gedanken Bonhoeffers aus dem Brief vom 23.2.1944, als dieser zum erstenmal über die polyphone Musik schrieb, und zwar als nostalgischen Vergleich zwischen dem harmonischen Charakter der "Lebenswerke" der Gelehrten des 19. Jahrhunderts und dem fragmentarischen Charakter der Theologie des hektischen 20. Jahrhunderts. Heutzutage stelle die historische Situation oft die Fragen und die Themen, die untersucht werden müssten.

zum Ausdruck bringen, daß die verschiedenen Teile der Lebenswirklichkeit voll selbständig sind, sie ihren vollen Klang jedoch nur zusammen mit dem *Cantus firmus* entfalten können: die Gotteswirklichkeit in Christus als dem dominierenden Grundton des Lebens.¹¹¹ Im Grunde genommen wiederholt er hier bildhaft den Gedanken, daß Gott Mensch wurde, um uns zu erneutem, wirklichem Menschsein zu verhelfen. Die verschiedenen Dimensionen des Lebens erhalten ihr Wesen erst von dieser personalen Wirklichkeit her. Seine Absicht liegt darin, gegen jede totalitäre Reduktion der Wirklichkeit auf einen Teilaspekt ihre tatsächliche Pluralität aufzuweisen, wie das schon bei Leibniz der Fall war. Diese Pluralität gestalte sich aber nicht zur prästabilisierten Harmonie im schöpfungstheologischen Sinne, wie sie Leibniz vertrete, weil sie sich zur Offenbarung in Christus verhalte wie die Durchführung des Kontrapunktes zum *Cantus firmus*.¹¹²

Die Analyse Bonhoeffers beruht auf den Prämissen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Der Wirklichkeit wird philosophisch gesehen letzten Endes keine volle Realität zugestanden, weil es nur um die existential-soziale Glaubenseinsicht in die Wirklichkeit "für mich" geht, und weil der Grund des Glaubens nicht in der realen Gegenwart Christi *in nobis*, sondern in der Geistes- und Willensgemeinschaft mit ihm liegt. Dieses Denkmodell zeigt sich im Grunde genommen auch in der Stellungnahme Bonhoeffers zu der Beziehung zwischen Glaube und Wissenschaft: "In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis".¹¹³

Das Seiende ist der Gegenstand der Wissenschaft. Die Offenbarung fügt im Modell Bonhoeffers dieser "Es"-Perspektive keine theoretische Erkenntnis hinzu. Gott als das Sein im Seienden, als "Du" jedoch ist das Seiende durch die Offenbarung im Seienden transzendiert. Gott ist das "seiende Sein selbst". Das wird jedoch nur durch die rechtfertigende Christus-Offenbarung erkennbar, die in der Gemeinde durch Wort und Sakrament geschieht. In der "christlichen Erkenntnislehre" meint Erkenntnis etwas zutiefst Existential-Soziales in der Personengemeinschaft der Kirche. Wegen der Zusammengehörigkeit von Transzendenz und Immanenz in der Christus-Offenbarung gehören also die genaue Kenntnis der Weltwirklichkeit, nach der mit den besten Mitteln gestrebt

¹¹¹ DBW 8, 440-441. 20.5.1944.

¹¹² Siehe dazu Holze 1991, 151-184.

¹¹³ DBW 8, 454. Brief am 29.5.1944: "Das Weizsäcker'sche Buch über das 'Weltbild der Physik' beschäftigt mich noch sehr. Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herauschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es gilt auch für die allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden und Schuld." Gemeint ist das Buch des Physikphilosophen Carl Friedrich von Weizsäcker. Siehe dazu auch Weizsäcker 1976.

werden muß, und der Glaube zusammen. Der Gott der Inkarnation offenbart sich im Seienden durch das Wort. Akt und Sein, Geistliches und Weltliches durchdringen sich demnach, sie sind also miteinander seiend.

Bonhoeffer möchte keine extreme Position vertreten, die im Anschluß an die Philosophie Kants die Unobjektivierbarkeit Gottes in einen reinen Aktualismus überführt. Er geht aber von einer ontologischen, nicht nur noetischen Unterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenwort aus, wie der Aktualismus sie vornimmt, obwohl die Ontologie unterschiedlich ist.¹¹⁴ Er betont nämlich auf der Basis seiner existentialen Sozialontologie, daß die Gemeinde der Ort ist, "an dem Christus als das Heil der ganzen Welt geglaubt wird und Gehorsam findet".¹¹⁵ Im Konzept "Führung" dagegen sieht er die Konkretisierung der Anwesenheit Gottes überall im alltäglichen Leben – das göttliche "Du" in dem "Es" der Welt der Dinge und Menschen. Das Vorletzte sei nämlich auf den kommenden Christus hin als letztes Wort ausgerichtet. Jedes Leben, das sich im Gehorsam der Führung Gottes anvertraue, habe diesem Tatbestand Beachtung zu schenken. Der Begriff der personalen Transzendenz dient ihm dabei als kritisches Prinzip gegen jedes eindimensionale Denken, welches das Seiende zu verabsolutieren droht.¹¹⁶

Bonhoeffer will darauf aufmerksam machen, wie wichtig es ist, die Mehrdimensionalität des Denkens zu bewahren und diese Einsicht zu fördern. Das Aufbrechen der Eindimensionalität gelte als Vorbereitung für den Glauben, in dem die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit aber eigentlich erst voll zum Ausdruck komme. Das Bestreben Bonhoeffers wirkt durchaus aktuell im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft. Das Modell, in dem der *Cantus firmus* und die kontrapunktisch durchgeführten Themen zusammen stimmen, bietet Möglichkeiten zur flexiblen Kontextualisierung und zu vielfältigen Dialogen, sei es im Bereich der unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen, sei

¹¹⁴ Ruokanen 1982, 118, Anm. 58 verweist auf die Kritik Wolfgang Hubers (1974, 406-409) an der sprachlichen Verengung der Wirklichkeitskonzeption bei Ebeling und verweist auf weitere Literatur zur Kritik. Kirjavainen 2001, 67 hat darauf aufmerksam gemacht, wenn die religiöse Sprache über keine bewußtseinsunabhängigen Gegenstände spreche, weil sie selbst nur eine Weise sei, Gegenstände zu betrachten – wie bei G. Ebeling –, müsse gefragt werden, warum ein solches Sprachverständnis dann erhalten werden sollte.

¹¹⁵ DBW 16, 553.

¹¹⁶ DBW 8, 453-454. Brief am 29.5.1944: "...das Leben wird nicht in eine einzige Dimension zurückgedrängt, sondern er bleibt mehrdimensional, polyphon. Welch' eine Befreiung ist es, denken zu können und in Gedanken die Mehrdimensionalität aufrechtzuerhalten ... Man muß die Menschen aus dem einlinigen Denken herausreißen – gewissermaßen als 'Vorbereitung' bzw. 'Ermöglichung' des Glaubens, obwohl es in Wahrheit erst der Glaube selbst ist, der das Leben in der Mehrdimensionalität ermöglicht und uns also auch diese Pfingsten trotz Alarman feiern läßt....Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen [letzten] Fragen fertig, und es ist einfach nicht wahr, daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte ... Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens, und ist keineswegs 'dazu gekommen', uns ungelöste Fragen zu beantworten. Von der Mitte des Lebens aus fallen gewisse Fragen überhaupt aus und ebenso die Antworten auf solche Fragen (ich denke an das Urteil über Hiobs Freunde!). In Christus gibt es keine 'christlichen Probleme'." Zur Vorsehungslehre Bonhoeffers siehe auch Plathow 1980, 109-127.

es aber auch im Bereich der Kirche und Ökumene. Dabei kommt keinem Vertreter normative Bedeutung zu. Der Ansatz ermöglicht das Gespräch auf einer Grundlage, die allen Gleichberechtigung zuerkennt.

Im Hintergrund der ökumenischen Argumentation Bonhoeffers, derzufolge die Konfessionsworte gleichzeitig "absolut" und "relativ" sind kann dieselbe gedankliche Struktur – der *Cantus firmus* und die kontrapunktische Themendurchführung – bemerkt werden.¹¹⁷ Schwierigkeiten entstehen aber dann, wenn das existential-soziale, christologisch konzentrierte Offenbarungsverständnis Bonhoeffers und seine Voraussetzungen, die in der neuzeitlichen Metaphysikkritik liegen, nicht geteilt werden. Es entsteht die unweigerliche Frage, ob das Modell die Mehrdimensionalität des trinitarischen Glaubens voll angemessen zum Ausdruck bringt.

Im Bereich der Naturwissenschaften hat zum Beispiel die "Kopenhagener Deutung" der Quantenmechanik vorgeschlagen, die Wirklichkeit nicht mehr im strengen Sinne als erreichbar zu sehen und Modelle sowie Strukturen aufzuzeigen, die sich in ihrer Verschiedenheit ergänzen. In der klassischen Physik wurde eine scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt vorgenommen und der Naturwissenschaftler verstand sich als Forscher, der die Natur von einem Standpunkt, der außerhalb liegt, betrachtet. In der Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik wird dagegen die Position vertreten, daß der Mensch nicht wie Gott oder einer seiner Engel unter Absehung von sich selbst die Ganzheit erfassen kann. Analog zur Systemkritik Bonhoeffers wird angemerkt, der Mensch könne die Wirklichkeit nicht voll definieren, denn er müsse dabei immer rational und reduktiv verfahren. Es sei lediglich davon auszugehen, daß etwas über die Wirklichkeit gesagt werden könne.¹¹⁸

Der Unterschied liegt darin, daß es für Bonhoeffer nur eine Grunddimension der Wirklichkeit gibt, die sich erst auf der Basis der Offenbarung erschließt. Die verschiedenen Deutungen müssen nur mit der Christusoffenbarung in der Weltwirklichkeit vereinbar sein. Das ist eine Personwirklichkeit, die die Wirklichkeit der Außenwelt als Ursprung und Ziel der Weltganzheit übersteigt. Alles, was nicht zu dieser Wirklichkeit gehöre, sei Vorletztes, höchstens Vorbereitung für den Glauben.¹¹⁹

¹¹⁷ DBW 12, 260-261.

¹¹⁸ Zur Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik siehe Howe 1958, Kallio-Tamminen 2001 und Laurikainen 2001. Mayer 2001, 191, Anm. 32 hebt die These Bonhoeffers zur unterstützenden Beobachtung Hugo Staudingers hervor, daß das bleibende Verdienst der Frankfurter Schule im Hinweis auf die Eindimensionalität der wissenschaftlich-technischen Zivilisation liegt. Darüber habe z.B. Herbert Marcuse in seinem Werk mit dem Titel *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlin 1967 geschrieben.

¹¹⁹ Schrey 1958, 396-398 hat vorgeschlagen, aus der komplementären Betrachtungsweise einen Weg zu eröffnen, die Dialektik von Akt und Sein Bonhoeffers zu verstehen. Schrey zufolge kann die theologische Arbeitsweise gut das verwenden, was Carl Friedrich von Weizsäcker die "zirkuläre Komplementarität" genannt hat. Mit Hilfe der komplementären Logik könnten zum Beispiel das Problem der Geschichtlichkeit, der Christologie, der Offenbarung, der Gotteslehre und des Kirchenbegriffs behandelt werden. In diesem Sinne kann auch die Christologie und der Kirchenbegriff Bonhoeffers deutlich als komplementär bezeichnet werden. Zu diesem Begriff der zirkulären

6.3.3.3. Die messianische Offenbarung "mitten in unserem Leben jenseitig"

Die gesamte Heilige Schrift ist für Bonhoeffer das Buch der Kirche, das von Christus her gelesen und interpretiert werden muß. Nur von ihm her erschließt sich Anfang und Ende. Mit Blick auf Gott sagt er wörtlich, daß "Gott der eine Gott in der ganzen heiligen Schrift" ist. Der Gott des Alten Testaments sei auch der "Vater Jesu Christi".¹²⁰ Diese insbesondere im Kontext der "deutschchristlichen" Theologie wichtige Betonung der Einheit von Schrift und Gotteslehre erweist sich aber wegen der christologischen Konzentration trinitätstheologisch gesehen als problematisch, weil die relative Eigenbedeutung des Schöpfungsglaubens mißachtet wird und auch die Pneumatologie zu eng zu werden droht. Wie oben gezeigt wurde, beschreibt Bonhoeffer Gott als "absolute Person" – ein Terminus, der der philosophischen Unterscheidung zwischen Person und Natur verpflichtet ist. Die Offenbarung der "trinitarischen Person" in Christus sei das letzte Geheimnis der Trinität als das "seiende Sein selbst" und eröffne erst die volle Bedeutung des Schöpfungsglaubens. Die Wirklichkeit werde erst durch die Christus-Offenbarung zur Wirklichkeit. Er sei der Schöpfungsmittler und die messianische Mitte der Geschichte.

Von daher, daß die Mitte der Geschichte messianisch ist, begründet Bonhoeffer die eigenständige Bedeutung des Alten Testaments und die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen.¹²¹ Ein Bindeglied, das die Testamente miteinander verknüpft, bildet der Begriff des "Segens": "Der Unterschied zwischen AT und NT liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT der Segen auch das Kreuz, im NT das Kreuz auch den Segen in sich schließt."¹²² Kierkegaard hatte den alttestamentlichen Segen gegen das Kreuz gesetzt, aber Bonhoeffer lehnt diese Lösung ab, weil dadurch das Kreuz, das Leiden, zum Prinzip erhoben würde. Darin sieht er einen "ungesunden Methodismus", "der dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen

Komplementarität gehört nämlich, daß das Ganze aus dem Teil und der Teil aus dem Ganzen verstanden wird.

¹²⁰ DBW 3, 22-23: "Was kann die heilige Schrift, auf der die Kirche Christi steht, dort wo sie von Schöpfung, vom Anfang redet, anderes sagen, als daß allein von Christus her wir wissen können, was der Anfang sei. Die Bibel ist doch eben nichts als das Buch der Kirche. Sie ist dies ihrem Wesen nach, oder sie ist nichts. Darum will sie ganz vom Ende her gelesen und verkündigt sein. Darum ist die Schöpfungsgeschichte in der Kirche allein von Christus her zu lesen und erst dann auf ihn hin; auf Christus hin kann man ja nur lesen, wenn man weiß, daß Christus der Anfang, das Neue, das Ende unserer ganzen Welt ist. Theologische Auslegung nimmt die Bibel als das Buch der Kirche und legt es als solches aus....Denn daß Gott der Eine Gott ist in der ganzen heiligen Schrift, mit diesem Glauben steht und fällt die Kirche und die theologische Wissenschaft." Vgl. DBW 14, 793: "Der Dreieinige Gott will unser Gott sein. Er hat sich aus allen Völkern ein Volk erwählt aus der Knechtschaft in Ägyptenland. Das erlöste Volk ist Israel, die Kirche Gottes. Der Dreieinige Gott schenkt der Kirche seine Treue und Gegenwart." Siehe dazu auch Müller 1990, 205.

¹²¹ Müller 1990, 318-332.

¹²² DBW 8, 548-549; 226-227: "Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ ... Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so? Lutheraner (sogenannte!) und Pietisten würden eine Gänsehaut bei diesen Gedanken kriegen, aber richtig ist es darum doch. In der 'Nachfolge' habe ich diese Gedanken nur angedeutet (im ersten Kapitel) und nachher nicht richtig durchgeführt."

Schickung raubt". Also, auch hier will er fest seiner Dialektik von Akt und Sein treu bleiben. Er geht in diesem Zusammenhang mit Kierkegaard auch über Kant hinaus, wenn er den Schluß zieht, daß nicht nur die Tat, sondern auch das Leiden ein Weg zur Freiheit ist.¹²³

Auch das Alte Testament deutet Bonhoeffer von der Voraussetzung her, daß Christus nicht nur die Grenze sondern auch die Mitte der Wirklichkeit ist. Gott werde "mitten in der Welt" begegnet.¹²⁴ Christus sei sowohl *dir-da* als auch *dir-da*. Das Grundlegende in dieser existenzialen Sozialontologie Bonhoeffers ist die relationale Pro-me-Struktur: das Sein für mich und für uns (*pro nobis*), weil die Stellvertretung Christi auch sein Sein als Gemeinde ermöglicht. Der Glaube des einzelnen und das In-der-Kirche-Sein als *corpus Christi pneumaticum* stehen in dieser Konzeption in ständiger dialektischer Beziehung zueinander.

Kant hatte die theoretische und die praktische Vernunft voneinander getrennt. Den Glauben siedelte er nicht in der theoretischen, sondern in der moralischen, praktischen Vernunft an. Es sei praktisch gesehen sinnvoll zu glauben. Gleichzeitig damit betont Bonhoeffer nicht die "erkenntnistheoretische" sondern die "personale", die "ethische" Transzendenz. Die personal-ethische Transzendenz bildet im Grunde genommen die Antwort auf die Herausforderung der "nicht-religiösen Interpretation" und des "religionslosen Christentums". Auf dem Hintergrund der transzendentalphilosophischen Distinktion zwischen Person und Natur erkennt er dem Menschen erst aufgrund der Christus-Offenbarung, die im Glauben empfangen wird, den Status der freien Person zu, obwohl er gleichzeitig die Bedeutung des Vorletzten unterstreicht: "Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so?"¹²⁵

Die Kirche sollte folglich "mitten im Dorf" stehen. Das meint keine kirchliche Herrschaftsstruktur sondern bedeutet, daß das Vorletzte, die menschliche Lebenswirklichkeit, als Ganzheit ernst genommen werden sollte. Gott als Schöpfer habe uns das Vorletzte gegeben, und im Licht des Letzten werde auch der Wert des Vorletzten erkennbar. Dieser Tatbestand ist ihm

¹²³ DBW 8, 548-549.

¹²⁴ DBW 3, 135: "Christus am Kreuz, der gemordete Sohn Gottes, das ist das Ende der Geschichte Kains, und damit das Ende der Geschichte überhaupt. Das ist der letzte verzweifelte Ansturm auf das Tor des Paradieses. Und unter dem hauernden Schwert, unter dem Kreuz stirbt das Menschengeschlecht. Aber Christus lebt. Der Stamm des Kreuzes wird zum Holze des Lebens, und mitten in der Welt ist nun aufs neue auf dem verfluchten Acker das Leben aufgerichtet; in der Mitte der Welt, am Holz des Kreuzes quillt der Quell des Lebens auf, und zu diesem Wasser sind die nach Leben Durstenden alle berufen." Vgl. Feil 1991, 375.

¹²⁵ DBW 8, 226. DBW 8, 407-408: Brief am 30.4.1944: "...ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die 'Lösung' des Todesproblems. Das 'Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her. Wie dieses religionslose Christentum aussieht, welche Gestalt es annimmt, darüber denke ich nun viel nach ..."

zutiefst neutestamentlich, weil darin auch der Horizont des Alten Testaments, das irdische Leben, ernst genommen wird. Im Hintergrund steht der Gedanke der *analogia relationis*: daß der Mensch sein eigentliches Wesen nur aus der Offenbarung empfängt und seine Lebensbeziehungen auf dieser Grundlage zu sehen und zu verstehen sind. Die Wirklichkeit sei "eschatologisch". Die berühmte Formulierung Bonhoeffers "vor Gott ohne Gott" ist eine Konsequenz der Überzeugung, daß Gott verborgen im Seienden überall gegenwärtig ist und lediglich für den Glaubenden als "erste und letzte Wirklichkeit", als Ursprung und Ziel erkennbar wird. Der Christ lebe "von der Mitte her auf die Mitte hin".¹²⁶

6.3.3.4. Die Zusammengehörigkeit von Kontingenz und Kontinuität gegen den *deus ex machina*

Die Konzeption der personalen Transzendenz und die enge Zusammengehörigkeit von Person und Sozialität stehen im Hintergrund auch dann, wenn Bonhoeffer in WE gegen einen spekulativen Gottesbegriff polemisiert, der in schwierigen Situationen Gott als *deus ex machina* wie in den antiken griechischen Schauspielen auftreten läßt.¹²⁷ Theologisch gesehen zielt die Kritik Bonhoeffers offenbar gegen jede falsche Herrlichkeitstheologie auf die Theologie des Kreuzes. Philosophisch-theologisch gesehen geht die Voraussetzung dieser Deutung auf den durch die Transzendentalphilosophie bestimmten Gedanken zurück, daß die klassische Lehre nur in dinghaftem Menschenwort besteht, das die Existenz der Person unberührt läßt.

Im Mittelpunkt von Bonhoeffers Wirklichkeitsverständnis steht nämlich Gott als "absolute Person", die in ihrer Freiheit gleichzeitig gegenständlich und nichtgegenständlich als Ursprung und Ziel der Wirklichkeit ist.¹²⁸ Daher kritisier er alles Denken, das er von seinen Voraussetzungen her als statisch-seinshaft einstuft und das ihm daher nicht in der Lage zu sein scheint, die Dynamik der Beziehung von Gott und Weltwirklichkeit angemessen auszusagen. In der Welt der Dinge solle durch das "Es" das "Du" Gottes gefunden werden und dann werde die Führung Gottes aus der Erstarrung des Schicksalsglaubens befreien und zum verantwortlichem Leben verhelfen. Das Vorletzte habe aber auch seine Grenzen. Widerstand solle nicht, wie *Don Quijote* es tat, stets bis zum bitteren Ende geleistet werden. Der Wirklichkeit angemessen sei es, an einem

¹²⁶ DBW 3, 81.

¹²⁷ Jüngel 1977, 81 hat konstatiert, daß den Gedanken Bonhoeffers in WE "eine tiefe Einsicht in die ontologische Eigenart des göttlichen Seins" zu entnehmen ist.

¹²⁸ Jüngel 1977, 82, Anm. 19 hat mit Recht gesehen, daß Wolfhart Pannenberg in seinem Werk mit dem Titel Gottesgedanke und menschliche Freiheit 1972, 43 mit seiner Formulierung des "Ineinander von Vorhandenheit und Verborgenheit" der Person denselben Sachverhalt wie Bonhoeffer mit der Gegenständlichkeit und der Nichtgegenständlichkeit der Person zum Ausdruck gebracht hat. Jüngel selbst will in seinem Werk Gott als Geheimnis der Welt (1977) die christologische Deutung der modernen Gottlosigkeit der Welt weiter ausarbeiten (1977, 81).

bestimmten Punkt auch aufzugeben und das Weiterkommen Gott anzuvertrauen.¹²⁹

Bonhoeffer bezieht die Bedeutung des Kreuzes konsequent sowohl auf die Lage jedes einzelnen als auch auf die Situation der menschlichen Gemeinschaft. Im Hintergrund steht sein Denkansatz, der die Verbindung von Akt und Sein stets im Hintergrund sieht. Er vermeidet damit jedes Auseinandertreten der beiden Bereiche des Göttlichen und des Menschlichen. Insofern ist die Kreuzestheologie, die er vertritt, dualismuskritisch orientiert und wird konsequent existential-sozial appliziert. Bonhoeffer wörtlich: "...gewiß ist, daß im Leiden unsre Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist, gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns trägt."¹³⁰ Auf dieser Grundlage interpretiert er die neuzeitliche absolute Autonomie, die Gott als "moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese" ablehnt¹³¹ als positives Phänomen in dem Sinne, daß es die "metaphysische" und die "individualistische" Form der nachreformatorischen Religion herausfordert und zum kreuzestheologischen Umdenken zwingt. Bonhoeffer will ja sowohl den klassischen Objektivismus als auch den neuzeitlichen Subjektivismus in seinem Modell des Ineinanders von Dasein und Verborgenheit Gottes vermeiden.

"Gott, der mit uns ist, ist Gott, der uns verläßt."¹³² Dieser Satz wird verständlich nur als Ausdruck der Gleichzeitigkeit von Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi nach der Auferstehung. Das Incognito des Menschgewordenen war am Ende so vollkommen, daß der Sohn Gottes als wirklicher Mensch am Kreuz litt und sogar die Gottverlassenheit durchlebte. Also, die Allmacht Gottes in Christus sei in der Schwachheit und im Leiden für die anderen am Kreuz verborgen. Von daher folgt die Erkenntnis, daß "nur der

¹²⁹ DBW 8, 333-334: "Der Don Quijote ist das Symbol für die Fortsetzung des Widerstandes bis zum Widersinn, ja zum Wahnsinn...der Sancho Pansa ist der Repräsentant des satten und schlauen Sichabfindens mit dem Gegebenen ... wir müssen dem 'Schicksal' – ich finde das 'Neutrum' dieses Begriffes wichtig – ebenso entschlossen entgegnetreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. Von 'Führung' kann man erst jenseits dieses zweifachen Vorgangs sprechen, Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch 'vermummt' im 'Es', und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem 'Es' ('Schicksal') das 'Du' finden, oder m.a.W.,...wie aus dem 'Schicksal' wirklich 'Führung' wird."

¹³⁰ DBW 8, 573.

¹³¹ Siehe DBW 8, 529-533.

¹³² DBW 8, 533-535: "Gott, der mit uns ist, ist Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die 'weltliche Interpretation' einzusetzen haben."

leidende Gott" helfen kann.¹³³ Der Gekreuzigte sei der Gott der Bibel. Er ist nicht wie der *deus ex machina* eine Projektion der menschlichen Bedürfnisse. Zu seiner Identität gehöre die unbedingte Identifikation mit den Schwachen und Verachteten; nur dadurch gewinne er in der Welt "Macht und Raum". Er sei der "Mensch-für-andere". Wie oben bereits dargelegt, lediglich der zugleich Erniedrigte und Erhöhte Gott-Mensch kann die Dimension des Pro-Nobis ausfüllen. Christus als geistlich gegenwärtige Gemeinde sei unser Stellvertreter; das bilde die Basis für ein verantwortliches, wirklichkeitsgemäßes Leben in der Willensgemeinschaft mit ihm.

Das Christsein ist für Bonhoeffer Teilhabe an dieser scheinbar schwachen Kraft der Liebe zu den anderen in der existential-sozialen Gemeinschaft, die mit Christus verbunden ist. Das Teilen des "Leidens Gottes am weltlichen Leben" bedeutet für ihn, daß der Mensch sein Christsein erst darin, in dieser Teilnahme am Leiden gewinnt. Das Menschsein schafft Christus in uns und zum Menschsein in diesem Sinne gehört wesentlich die Nachfolge Christi im Dasein-für-andere. Wie oben vorgeschlagen wurde, steht Bonhoeffer damit in der Nähe zu einigen Zügen der antiochenischen Christologie, wenn er die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch den Glauben für die Wiederherstellung des eigentlichen Menschseins hält und darum Christus als Grenze und Mitte und nicht die *unio cum Christo* betont. Damit führt er Gedanken aus SC weiter, daß das christliche Leben Teilnehmen an der priesterlichen Wirksamkeit Christi aus seiner Kraft heraus und in der Willensgemeinschaft mit ihm ist. Die Kirche sei eine Gemeinschaft, die im "Dasein-für-andere" existiere.¹³⁴

Mit der Formulierung, der Glaube sei ein "Lebensakt", artikuliert Bonhoeffer seine Auffassung, daß eine kontinuierliche Spannung zwischen Sein und

¹³³ Vgl. Bethge 1969, 158-169 und Jüngel 1977, 81: "Bonhoeffer [lehrte]...die 'etsi deus non daretur' existierende Welt coram deo zu denken ..., indem er den in Christo crucifixo existierenden Gott als den deus coram mundo zu begreifen lehrte. Gott existiert coram mundo, indem er am Kreuz die Welt als die ihm nicht ertragende erträgt." Jüngel (280) hat seinerseits den Gedanken der ohnmächtigen Kraft der Liebe weitergedacht und formuliert im Dialog mit Nietzsche: "Die Liebe kennt Macht und Ohnmacht nicht als Alternative. Sie ist die Einheit von Macht und Ohnmacht und als solche der wohl radikalste Gegensatz zum Willen zur Macht, der die Ohnmacht nicht bejahen darf. Die paulinische theologia crucis ist dementsprechend die schärfste Absage gegen die Vergöttlichung der sich selbst wollenden Macht."

¹³⁴ DBW 8, 535-536: "Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Das ist die 'metanoia', nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jes 53 nun erfüllt wird!...Dieses Hineingerissenwerden in das – messianische – Leiden Gottes in Jesus Christus geschieht im N.T. in verschiedenster Weise: durch den Ruf der Jünger in die Nachfolge, durch die Tischgemeinschaft mit den Sündern, durch 'Bekehrungen' im engeren Sinne des Wortes (Zachäus), durch das (ohne jedes Sündenbekenntnis sich vollziehende) Tun der großen Sünderin (Luk 7), durch die Heilung der Kranken (s.o. Matth 8.17), durch die Annahme der Kinder. Die Hirten wie die Weisen aus dem Osten stehen [an] der Krippe, nicht als 'bekehrte Sünder', sondern einfach, weil sie, so wie sie sind, von der Krippe her angezogen werden (Stern) ... der 'religiöse Akt' ist immer etwas Partielles, der 'Glaube' ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben."

Geschehen im christlichen Leben besteht. Das Leben im Vorletzten dürfe nicht vorzeitig aufgegeben werden. Das göttliche "Du" sei im jeweils gegebenen raum-zeitlichen Ort anwesend, obwohl dies nur für die Erkenntnis des Glaubens gelte. Die Nachfolge Christi geschehe in der "tiefen Diesseitigkeit des Lebens". Die Konzeption des "religionslosen Christentums" sei eine Konsequenz des personal-ethischen Transzendenzbegriffes: "Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her."¹³⁵

Nur dann könne gelernt werden, was es heißt zu glauben, wenn aufgehört werde, unbedingt aus sich etwas machen zu wollen, um gerechtfertigt zu werden. Diese Diesseitigkeit beschreibt Bonhoeffer so: "in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben."¹³⁶ Jeder Christ habe seinen eigenen Weg ohne vorgeschriebene Methodik zu sehen, aber die Basis des christlichen Lebens müsse in der Willensgemeinschaft mit Christus, dem "Menchen-für-andere", liegen, im Zusammenwirken von Glauben und Gehorsam. So nehmen wir teil am Sein Jesu, denn: "Das 'Für-andere-dasein' Jesu ist die Transzendenzenerfahrung!"¹³⁷ In dieser Teilnahme an seinem Sein gewinnen wir die Freiheit von uns selbst und werden offen, um für andere da zu sein.

Dieses "Dasein-für-andere" hat seine Konsequenzen auch für den Kirchenbegriff. Bonhoeffer versteht ja die Kirche als Gegenwart Christi auf der Erde. Somit sei auch die Kirche aufgerufen, für andere da zu sein. Im Dritten Reich brachten die Christen seiner Meinung nach zu wenig Mut auf, diese Zielsetzung zu verwirklichen. Das Sein der Kirche ohne den Akt der Nachfolge wurde folglich zum Selbstzweck.¹³⁸ Bonhoeffer verharret dagegen konsequent auf seinem Standpunkt: "Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."¹³⁹ Die Kirche sollte Menschen in allen Berufen zeigen, was das "Dasein-für-andere" bedeutet. Bei der Verwirklichung dieser Vision sollte die Bedeutung des menschlichen Vorbildes, das in der "Nachahmung Christi" (*imitatio Christi*) ihre Wurzeln habe, nicht unterschätzt werden.¹⁴⁰ Der Christ sei im Glauben eine freie

¹³⁵ DBW 8, 408.

¹³⁶ DBW 8, 541-542.

¹³⁷ DBW 8, 558-559: "Das 'Für-andere-dasein' Jesu ist die Transzendenzenerfahrung! Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem 'Für-andere-dasein' bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein 'religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im 'Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in Menschengestalt!... 'der Mensch für andere'! darum der Gekreuzigte. Der aus dem Transzendenten lebende Mensch."

¹³⁸ DBW 8, 435-436.

¹³⁹ DBW 8, 560.

¹⁴⁰ DBW 8, 560: "Speziell wird unsere Kirche den Lastern der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Bescheidenheit, Genügsamkeit

Person, ein Ebenbild Gottes, und zwar aus der Kraft des Rufes Christi in die Willensgemeinschaft mit ihm. Bonhoeffer hatte schon in seiner Vorlesung *Das Wesen der Kirche* (1932) betont: *”Erstes Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist die Tat! ... Bekenntnis gehört als Arcanum in den Gottesdienst ... allein die Tat ist unser Bekenntnis vor der Welt.”*¹⁴¹

Das Programm Bonhoeffers will also keinen ”christlichen Atheismus” verwirklichen sondern Wegbereitung sein, die auf der Grundlage des Letzten steht, im Bereich des Vorletzten tätig wird und im Dienst am Letzten handelt. Eine Ethik im Dienst des Glaubenszeugnisses, die sichtbar macht, woher sie kommt. Bonhoeffer erweitert die alte Regel der Benediktiner, *ora et labora*, wenn er formuliert: ”unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun”.¹⁴² Anstatt ”labora” spricht er ethisch konkret vom ”Tun des Gerechten” und fügt hinzu, darin bestehe das ”Warten auf Gottes Zeit”. Das Christsein sei auf das Vorletzte gerichtet, obwohl das Letzte nicht vergessen werden dürfe. Dabei betont er nicht lediglich das Ethische, sondern hebt gleichzeitig auch die Wichtigkeit der Spiritualität hervor. Die Richtung verlaufe von der Mitte her auf die Mitte hin und bleibe doch mitten im Leben. Gottes Wirklichkeit öffnet sich für die Weltwirklichkeit und geht auf ihre besondere Weise in sie ein. Das Vorletzte, die vorfindliche Wirklichkeit dieser

sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen ’Vorbildes’ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft. (über das Vorbild im NT. schreibe ich noch besonders! der Gedanke ist uns fast ganz abhanden gekommen!). Ferner: Revision der ’Bekenntnisfrage’ (Apostolikum) ... ” Vgl. DBW 303-304: 303: ”Das ist die Einwohnung Jesu Christi in unseren Herzen. Das Leben Jesu Christi ist auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht. Christus lebt es weiter in dem Leben seiner Nachfolger. Nicht von unserem christlichem Leben, sondern von dem wahrhaftigen Leben Jesu Christi in uns ist nun zu reden. ’Nun aber lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir’ (Gal. 2,20). Der Menschgewordene, der Gekreuzigte, der Verklärte ist in mich eingegangen und lebt mein Leben. ’Christus ist mein Leben’ (Phil. 1,21). Mit Christus aber wohnt der Vater bei mir, und Vater und Sohn durch den Heiligen Geist. Es ist die heilige Dreieinigkeit selbst, die in dem Christen Wohnung gemacht hat, ihn erfüllt und ihn zu ihrem Ebenbilde macht. Der menschgewordene, der gekreuzigte und der verklärte Christus nimmt Gestalt an in den Einzelnen, weil sie Glieder seines Leibes, der Kirche sind. Die Kirche trägt die Menschengestalt, die Todesgestalt und die Auferstehungsgestalt Jesu Christi. Sie ist zuerst sein Ebenbild (Eph. 4,24; Kol. 3,10), und durch sie sind es alle ihre Glieder. Im Leibe Christi sind wir ’wie Christus’ geworden ... Weil wir zum Ebenbilde Christi gemacht sind, darum sollen wir sein wie Christus. Weil wir Christi Bild schon tragen, darum allein kann Christus das ’Vorbild’ sein, dem wir folgen....von ihm aber, der in der Nachfolge das Bild des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus trägt, von ihm, der zum Ebenbild Gottes geworden ist, darf es nun zuletzt heißen, daß er berufen ist, ’Gottes Nachahmer’ zu sein. Der Nachfolger Jesu ist der Nachahmer Gottes. ’So seid nun Gottes Nachahmer als die lieben Kinder’ (Eph. 5,1).”

¹⁴¹ DBW 11, 285.

¹⁴² DBW 8, 435-436: ”Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun ... beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.”

Welt, solle nicht vorzeitig aufgegeben werden, aber auch das Letzte dürfe in der "nichtreligiösen Interpretation der biblischen Begriffe" nicht vergessen werden.¹⁴³

Bonhoeffer betrachtete sich selbst letzten Endes als "moderner Theologe", der liberalem Erbe verpflichtet ist.¹⁴⁴ Der moderne Zug kommt in seiner Offenbarungstheologie zum Ausdruck, die von den Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts ausgeht und dem Gott der Offenbarung theoretisch keinen Platz im Bereich der Erkenntnis einräumt. Um sich von der Transzendentalphilosophie zu distanzieren, sah er es als notwendig an, eine "kirchliche" oder "christliche" Erkenntnistheorie zu entwickeln. Nur auf der Basis der Offenbarung werde der Mensch erst eigentlich zum "Menschen-für-andere", und zwar in der Willensgemeinschaft mit Christus. Diese Gemeinschaft mit Christus und das Handeln, das sie ermöglicht und das als ethische Transzendenz bezeichnet werden kann, sind die Grundkomponenten in seiner Ethik.

Das für den Kulturprotestantismus und somit für die Berliner theologische Schule typische Interesse, den christlichen Glauben mit der modernen abendländischen Kultur ins Gespräch zu bringen, verfolgt Bonhoeffer auch. Er will Theologie und Kirche ja nicht ins Ghetto führen, sondern das herausstellen, "wie Jesus Christus auch Herr der religionslosen", Herr der Zeitgenossen sein könnte, so daß der tatsächlichen Wirklichkeit der Ernst zukommt, den sie verlangt.¹⁴⁵ Seine Intention liegt darin, die Mehrdimensionalität des "natürlichen Lebens" oder des Vorletzten aus dem Blickwinkel der Offenbarung ernst zu

¹⁴³ Bethge 1967, 992 hat zutreffend zusammengefaßt: "Arkandisziplin ohne Weltlichkeit ist Getto, und Weltlichkeit ohne Arkandisziplin ist nur noch Boulevard. Arkandisziplin wird isoliert zu liturgischer Möncherei, nichtreligiöse Interpretation aber zu intellektuellem Spiel." Vgl. DBW 8, 405: "Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin, bzw. die Unterscheidung...von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit?" Laut Powell 1979, 1-8 stammt der Begriff der Arkandisziplin von Jean Daillé (1686) und damit wird die insbesondere im 4. Jahrhundert gewöhnliche kirchliche Praxis der "zurückhaltenden Lehre" beschrieben, die die Mysterien des Glaubens schützen sollte. Sachlich geht der Gedanke schon auf neutestamentliche Aussagen zurück, daß "die Perlen nicht vor die Säue und das Heilige nicht vor die Hunde geworfen werden solle" oder daß "Milch und feste Speise" wie bei Paulus (I Kor 2f) zu unterscheiden sind. Cyrill v. Jerusalem schreibt: "Zu einem Heiden sprechen wir nicht über die Mysterien von Vater, Sohn und Heiligen Geist, noch äußern wir uns offen über die Mysterien vor Katechumenen." Trotzdem gibt es kein Konsens darüber, was unter die arcana fiel. Zur Arkandisziplin bei Bonhoeffer siehe Meier 1966 und ausführlich Pangritz 1988. Siehe auch Hennecke 1997, 191, der in Anm. 32 zu "nichtreligiöser Interpretation" weitere Literatur angibt. Siehe auch Bethge 1967, 969-1000; Kang 1997; Wüstenberg 1998.

¹⁴⁴ DBW 8, 555: "Die Kirche muß aus ihrer Stagnation heraus. Wir müssen auch wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden. Ich fühle mich als ein 'moderner' Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen anzuschneiden."

¹⁴⁵ Vgl. DBW 12, 398 Bonhoeffer im Betheler Bekenntnis im Kapitel "4. Kirche und Volk": "Weil der Grund der Kirche allein die Gegenwart des in die Geschichte eingegangenen Jesus Christus in Wort und Sakrament ist, gehören die äußeren Formen ihrer Gebräuche und ihrer Verfassung nicht zum Wesen der Kirche. Dadurch wird sie fähig zur Erfüllung ihrer Pflicht, das Evangelium zu allen Völkern zu bringen."

nehmen, und dabei der Durchdringung von Existentialität und Sozialität genügend Beachtung zu schenken.¹⁴⁶

Bonhoeffer suchte einen Weg, den metaphysischen Dualismus zu überwinden und trotzdem die Extrepositionen von Personalismus und idealistischem Monismus zu vermeiden. Er will im Namen einer "besseren Weltlichkeit" das Miteinandersein von Gottes Wirklichkeit in Christus und Weltwirklichkeit unterstreichen. Er versucht darin die Gegenüberstellung von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes aufzuheben, denn die Eigenart des göttlichen Seins liege darin, daß er als absolute, freie Person in die Welt gekommen sei. Als eine sich offenbarende Person sei Gott zugleich gegenständlich und nichtgegenständlich, weil er in der existential-sozial verstandenen Personengemeinschaft der Kirche konkret werde und als "Du" hinter dem Seienden "Es" in der Weltwirklichkeit verborgen bleibe. So blieben Akt und Sein, die realisierte Wirklichkeit und ihre Aktualisierung zusammen und bewirkten die alltägliche Besserung des begnadigten Sünders, der im Gehorsam Christi und in der Geistes- und Willensgemeinschaft mit ihm lebe. Das Verhältnis von Offenbarung und Welt, das im Ansatz aufgrund der transzendentalphilosophischen Distinktion von Person und Natur entworfen wurde, bleibt diesem Ansatz zwar weiterhin verpflichtet, wird jedoch auf Kosten einiger Engführungen ein Stück weit überwunden.

Eine Konsequenz dieses Ansatzes ist die christologische Verengung der Offenbarung, eine weitere die Auffassung, daß die Wirklichkeit nur in einer Glaubensdeutung der Weltwirklichkeit besteht, einem Sein, das das Seiende im Hinblick auf dessen Ursprung und Ziel transzendiert. Wegen der grundlegenden Bedeutung der Unterscheidung von Person und Natur wird die relativ selbständige Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis, des Personseins und der Schöpfung überhaupt problematisch, obwohl Bonhoeffer auf der anderen Seite die Würde der gefallenen Schöpfung und jedes Menschen vom Christus her begründet.

Als moderner Theologe lehnt Bonhoeffer die klassisch reale Ontologie ab. Er möchte jedoch das wirkliche Sein Christi in der Offenbarung und das "natürliche Leben" mit seiner existentialen Sozialontologie zum Ausdruck bringen. Er versteht das Sein Christi im Christen dabei als Willensgemeinschaft mit Christus, die zur Nachfolge in das Dasein-für-andere ruft. Es droht die Gefahr einer Vermischung zwischen Gesetz und Evangelium, wenn Bonhoeffer zugleich "das Natürliche" von Christus her neu begründen will und dem natürlichen

¹⁴⁶ Moltmann 1980, 25 betont in seinem, von Bonhoeffer und Barth beeinflusstem Modell der sozialen Trinität die Notwendigkeit der Veränderung der modernen Vernunft und weiter, daß die griechischen Philosophen und die Kirchenväter noch die Erkenntnis als gemeinschaftsstiftend verstanden haben: "von der Herrschaft zur Gemeinschaft, von der Eroberung zur Teilnahme, vom Produzieren zum Vernehmen ... Trinitarisches Denken soll dem befreienden und heilenden Bedenken der zerstörten Wirklichkeit der Welt bereiten." Die "spezifisch christliche theologische Antwort" auf die Frage nach der Wirklichkeit Gottes lautet nach Moltmann: "Gott ist der dreieinige Gott". Das sei eine Alternative zu dem Gedanken, daß Gott die "höchste Substanz" im griechisch-mittelalterlichen Sinne, und auch für die heute gültigen römisch-katholischen Definitionen sei, oder daß er im alttestamentlich-nominalistisch-idealistischen Sinne das "absolute Subjekt" sei. Vgl. Moltmann 1959, 23.

Gesetz aber keine religiöse Bedeutung beimißt. Er deutet das Gesetz einseitig als wörtliche Verkündigung und versteht es damit verengt als andere Seite des Evangeliums, obwohl er ohne Zweifel die Rechtfertigung als Gnadengeschenk Gottes durch Christus erhalten will.

Bonhoeffer hat in seinem Leben und Werk einzigartig und äußerst mutig die Wirklichkeit des Dritten Reiches und darüber hinaus auch den wirklichen Alltag des modernen Menschen ernst genommen. Obwohl seine praktischen Konsequenzen aus dem Blickwinkel der Schwachen und Unterdrückten in weiten Kreisen gelobt und respektiert wurden und immer noch werden, kann und muß sein Denkansatz natürlich auch kritisch und kontextbezogen betrachtet werden. Der Beitrag Bonhoeffers zur Theologie wird nicht geringer, wenn versucht wird, die Grenzen seines Denkens aufzuweisen, vielleicht um ein bißchen wirklichkeitsbezogener in dieser Zeit als "Mensch-für-andere" denken und handeln zu können.

ZUSAMMENFASSUNG

Die *Aufgabe* dieser Arbeit bestand darin, die Struktur, die Voraussetzungen und die Konsequenzen von Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie *Dietrich Bonhoeffers* (1906-45) zu analysieren. Die Hypothese ging davon aus, daß er als moderner Theologe die transzendentalphilosophische Distinktion von Person und Natur ansatzweise benutzt aber in kritischer Distanz zur neuprotestantischen Tradition verbleibt, indem er den Dualismus dieser Distinktion mit seiner Dialektik von Akt und Sein zu überwinden versucht.

Als Hauptergebnis zeigt die vorliegende Untersuchung, daß die Theologie Bonhoeffers tatsächlich durch die Transzendentalphilosophie bestimmt ist, denn er unterscheidet zwischen allgemeinem menschlichen Wissen und der Christus-Offenbarung mit Hilfe der Distinktion von Person und Natur. Er kritisiert an der dualistischen Deutung dieser Distinktion jedoch, daß sie zu einer reinen relationalen Deutung des Seins der Offenbarung führt. Deswegen betont er die unaufhebbare Dialektik von Akt und Sein in der Theologie. Das bedeutet, Menschliches und Göttliches dürfen nicht von einander getrennt, sondern müssen in ständigem Bezug zueinander gesehen werden.

Im Bereich des Wirklichkeitsverständnisses führt diese Konzeption zu einer kritischen Distanz gegenüber einem solchen personalen Wirklichkeitsverständnis, das die Dimension des Seins der Offenbarung im Seienden nicht berücksichtigt und damit das Sein bis zur Auflösung verflüchtigt. Er will das Weltliche und das Geistliche oder Materielles und Geistliches als miteinander seiend verstehen, wie sie nach dem Chalcedonense auch in Christus eins waren. Zu diesem Ergebnis führten folgende Zwischenergebnisse:

1. Bonhoeffer will die von Kant entthronte ontologische Frage erneut durchdenken. Seine Motivation ist theologisch. Auf der einen Seite beabsichtigt er, die Realität der Christus-Offenbarung zum Ausdruck zu bringen, aber auf der anderen Seite ist ihm die Offenbarung existentiell nur in Bezug auf das Subjekt relevant. Es geht um das Zusammenbringen des von außen kommenden Aktes und des Seins der Offenbarung in der Persongemeinschaft der Kirche.

2. Bonhoeffer betrachtet die philosophischen Versuche, das Akt-Sein-Problem zu lösen als Wegbereitung für die eigentliche theologische Arbeit. In einer klassifizierenden Bezeichnung

unterscheidet er zwischen dem "echten Transzendentalismus Kants" und der "transzendentalistischen Philosophie" des nachkantischen Idealismus. Der Transzendentalismus sei "echt", wenn das "Ding an sich" und die apriorisch-synthetischen Voraussetzungen der Erkenntnis, bzw. die "transzendente Apperzeption", als reine Grenzbegriffe gelten und einander gegenseitig voraussetzen. Bonhoeffer erkennt in der Stellung des Menschen zwischen diesen beiden Bereichen eine gewisse Offenheit auch für die Offenbarung Gottes. Jede Grenze der Erkenntnis bedeutet jedoch letzten Endes eine Konstruktion und ist deswegen nicht wirklich von außen her gezogen. Eine gedachte Vernunftgrenze nimmt die Realität des anderen nicht ernst genug.

Hegel sah das Problem des isolierten Subjekts bei Kant. Folglich betonte er die Bedeutung der sozialen Gemeinschaft. Für problematisch hält Bonhoeffer aber seinen abstrakten Begriff der Gleichheit und der Gleichberechtigung der Personen. Das Wirklichkeitsverständnis Hegels ist letztlich doketistisch und seine Geschichtsphilosophie abstrakt, weil er die Inkarnation als logische Notwendigkeit betrachtet.

Bonhoeffer sucht einen dritten Weg, jenseits von Kant und Hegel, und betont den konkreten Einzelnen. Er will dynamisch sowohl den Subjektivismus als auch den Objektivismus überwinden. Eine "echte Ontologie" sollte auf der einen Seite die Realität der Offenbarung zum Ausdruck bringen, aber auf der anderen Seite sollte sie auch existentiell relevant und reflektierbar sein.

Bonhoeffer hält es für das unbestrittene Verdienst Heideggers, die Bedeutung der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz hervorgehoben zu haben. Seine These, daß das Dasein stets schon ein Seinsverständnis impliziere aber zugleich an sich offen sei, bedeute jedoch, daß der Mensch sich aus seinen Möglichkeiten heraus verstehe, weil die Ganzheit nur als "Sein zum Tode" aufgefaßt werde. Deshalb sei die Philosophie Heideggers eine "bewußt atheistische Philosophie der Endlichkeit", die für die Theologie unbrauchbar sei. Also, das Problem der autonomen philosophischen Versuche liegt für Bonhoeffer darin, daß sie den Menschen sich aus seinen selbst gesetzten Grenzen, von seinen Möglichkeiten aus versteht. Die Grenze sollte jedoch "echt" von außen gezogen werden. Die Lösung dieses Problems versucht er, aus der Kategorie der Sozialität zu schöpfen.

3. Bonhoeffer hebt die fundamentale Bedeutung des sozialen Seins hervor. Deswegen kritisiert er den vorherrschenden unsozialen und mechanischen Personbegriff, dessen Hintergrund insbesondere in der modernen Naturwissenschaft und in der erkenntnistheoretisch vom Subjekt ausgehenden Definition der Person bei Descartes und Kant vorliegt. Dieser Personbegriff verlief ihm zufolge analog zur aristotelisch abstrakten Gleichheitskonzeption. Bonhoeffer versucht dagegen mit seinem "christlichen Personbegriff" den konkreten Einzelnen und sein soziales Wesen wieder ernst zu nehmen. Damit will er das Gemeinsame im Denken von Augustin und Luther erneut fruchtbar

machen. Dafür benötigt er jedoch eine passende Erkenntnistheorie und Ontologie.

In der Formulierung seines "christlichen Personbegriffes" diskutiert Bonhoeffer mit dem Philosophen Eberhard Grisebach. Durch die Idee der Ich-Du-Relation als Basis der "personalen Transzendenz" und der Gemeinschaft versucht Bonhoeffer, die Zusammengehörigkeit von Person und Sozialität zu bewahren. Auch die Personalisten verstanden den Menschen jedoch letztendlich aus innerweltlichen Möglichkeiten heraus, in diesem Fall von einem anderen Menschen her. Nach der Konzeption der "ethischen Transzendenz" Bonhoeffers muß Gott zuerst in den Einzelnen "eingehen", bevor er im Glauben das "Du" Gottes und des Nächsten echt anerkennen kann.

Bonhoeffer setzt sich auch mit der Sozialphilosophie und mit der Soziologie auseinander. Mit Hegel betont er, daß das Selbstbewußtsein erst mit der Gemeinschaft entsteht. Er hält den unpersönlichen Geistbegriff jedoch für eine Tragödie des Idealismus. Gegen Hegel unterstreicht er die "strukturelle Offenheit" als Korrelat des Personseins und die "strukturelle Geschlossenheit" als Korrelat des sozialen Seins. Er betrachtet das Bild der Monaden von Leibniz als gelungene Beschreibung für das Netz der Sozialität und gerät dadurch in die Nähe der Ergebnisse der neueren Psychologie.

Die Betonung der Persongemeinschaft der Kirche ergibt sich also daraus, daß Bonhoeffer die Grenze zwischen Gott und Mensch "soziologisch" als Grenze zwischen Personen versteht. Er denkt den aus der neuprotestantischen Tradition stammenden Begriff der "personal-ethischen" Transzendenz weiter, aber die Metaphysikkritik Kants und die Distinktion zwischen Person und Natur bleibt als ein wichtiges Denkproblem bestehen.

Nach Bonhoeffer lassen "echte Transzendentalphilosophie", "echte Ontologie" und der Begriff der "echten Transzendenz" Raum für die Christus-Offenbarung, und zwar so weit, wie es der Philosophie überhaupt möglich ist. In der Persongemeinschaft der Kirche als Ort der Offenbarung sollen die Aktstruktur und die Seinsstruktur im "kirchlichen Denken" jedoch "in eigenartiger Weise verbunden, überwunden, aufgehoben" werden. Die Offenbarung gehört zum Bereich der Persongemeinschaft der Kirche, die sich jedoch im Seienden, in der Welt als ihre kritische Mitte ereignet.

Bonhoeffer unterscheidet nicht ganz auf klassisch lutherische Weise zwischen dem Gesetz und schenkendem Evangelium sondern, unter dem Einfluß der Transzendentalphilosophie, zwischen Naturgesetz und persönlicher Christus-Offenbarung, die sowohl Gesetz als auch Evangelium ist. Die Einheit des Gesetzes zerbricht folglich. Die mangelnde Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium erweist sich als problematisch für die Reinheit des Evangeliums, die auf diese Weise gefährdet wird..

Bonhoeffer zufolge ist die eigenständige theologische Bedeutung der Schöpfung nur eine Abstraktion. Seine Position unterscheidet sich von dem traditionellen lutherischen Offenbarungsverständnis, das die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis trotz des Sündenfalls anerkennt. Wenn Bonhoeffer

eine "christliche" oder "kirchliche Erkenntnistheorie" auf der Basis des "kirchlichen Denkens" entwickelt, stellt er jedoch theologisch umformulierte philosophische Denkmittel in den Dienst seiner Konzeption. Innerhalb der Theologie will er die Zusammengehörigkeit von Person und Natur betonen: sie stehen in Wechselwirkung miteinander, aber sind nicht aufeinander reduzierbar. In diesem Sinne erweist er sich als Vertreter einer Theologie, die die autonome philosophische Begründung der Theologie ablehnt, die jedoch die enge Beziehung zwischen allgemeinem Wissen und der Offenbarung unterstreicht.

4. Von seinem personal-sozialen Wirklichkeitsverständnis ausgehend legt Bonhoeffer also dar, daß die autonome Philosophie *per se* nicht in der Lage ist, ihre Grenzen wirklich zu erkennen, weil der Mensch seine Existenz nicht im echten Sinne transzendieren kann. Darum hält er die Offenbarung in der Personengemeinschaft der Kirche für den Ausgangspunkt der Theologie. Gegen die Spekulation Hegels betont er, die Kirche bilde eine Person-Gemeinschaft und die Offenbarung sei kontingent und kein Postulat. Er unterstreicht, Glaube sei eine Vorbedingung der Theologie, obwohl auch sein Glaubensbegriff durch gewisse Voraussetzungen bereits bestimmt ist. Die Theologie stellt für ihn eine *constructio a posteriori* dar.

Bonhoeffer unterstreicht, daß die Grundlage für das inhaltliche Verstehen der Offenbarung gerade darin liegt, daß Christus nicht frei vom Menschen sein will, sondern daß er frei für die Menschen ist und daß seine Freiheit gerade darin besteht, daß er geistleiblich im Wort der Kirche gegenwärtig wird. Er schafft die Gemeinde durch das Wort. Die Gemeinde stellt den Ort seiner Gegenwart dar: Christus existiert als Gemeinde. Das Modell erweist sich nicht nur existentiell, sondern auch als transsubjektiv und sozial orientiert. Obwohl Bonhoeffer sich von Luther anregen läßt, versteht er die Gegenwart Christi jedoch nicht als reale Analogie zur Inkarnation, wie der Reformator, sondern faßt sie geistleiblich auf.

Bonhoeffer möchte das Sein der Offenbarung in der Kirche ohne Zweifel so auszudrücken, daß die Sache zur Sprache kommt. Die Wirklichkeit der Offenbarung ist ihm zufolge "das seiende Sein selbst", "die dreieinige göttliche Person" – Christus als Gemeinde existierend. Folglich ist das Sein in der Offenbarung sowohl "Sein in Christus" als auch "Sein in der Kirche". Weil die Offenbarung die Existenz von außen "berühren" soll, kann sie nicht nur "Seiendes" sein, sondern sie muß auch Existenzakte ermöglichen, die das Sein Wirklichkeit werden lassen: nicht Sein ohne Akt und nicht Akt ohne Sein. Die Wirklichkeit ist da, aber sie aktualisiert sich in den Einzelnen erst unter der Verkündigung. Was die Rechtfertigungslehre anbelangt, so scheint diese dialektische Struktur letzten Endes ein forensisches Verständnis nahezu legen, das, wie bei Holl, primär vom Endergebnis der Rechtfertigung ausgeht und das wegen der "antimetaphysischen" Tendenz den *In-nobis*-Aspekt der Gegenwart Christi nicht angemessen genug zum Ausdruck bringt.

Den Grund für die Gegenwart Christi in der Gemeinde und als Gemeinde bildet seine existential-soziale Stellvertretung, weil neben der *sanctorum communio* in dieser Zeit noch die *peccatorum communio* besteht. Diese Stellvertretung versteht Bonhoeffer auf der Grundlage seiner personalen Sozialontologie als "füreinander" und "miteinander" der Christen in der Kirche, die als transzsubjektive Glaubens- und Offenbarungsgemeinschaft auch außerhalb des Glaubensaktes des einzelnen existiert. Der Glaube und die Gemeinschaft der Kirche sind auf analoge Weise wie Person und Sozialität oder Akt und Sein der Offenbarung aufeinander bezogen.

In der Christus-Offenbarung in der Gemeinschaft der Kirche liegt also der Ausgangspunkt der Theologie Bonhoeffers. Den Glauben versteht als durch das Offenbarungswort geschaffene, unreflektierbare Intentionalität auf Christus (*actus directus*) versteht und der zugleich eine Seinsweise in der Kirche ist. "Kirchliches Erkennen" ist für ihn im Unterschied zum "existentialen Erkennen" des Glaubens eine Erkenntnis, welche die Voraussetzungen der Predigt systematisch reflektiert (*actus reflexus*) und zukünftige Predigten vorbereitet und dazu die Ergebnisse der Theologie braucht. Im Unterschied zu Luther versteht Bonhoeffer wegen seines relationalen Ausgangspunktes die theologische Lehre nicht als Evangelium an sich, sondern nur als Hinweis auf sie. Folglich gibt es ein Bruch zwischen Glaube, Lehre und Theologie. Weil sein Denkansatz Person und Natur jedoch als stets zueinander bezogen versteht, betont er die enge Verbindung zwischen Theologie, Lehre und Verkündigung. Er erweist sich damit nicht als reiner Aktualist.

5. Wegen der Ablehnung der natürlichen Gotteserkenntnis gilt Bonhoeffer die Christologie betont als Ausgangspunkt jeder spezifisch theologischen Arbeit. Dementsprechend differenziert er zwischen symbolhaftem Menschenwort und Christus-Offenbarung als eigentlichem Gotteswort. Bonhoeffer will jedoch die Realpräsenz Gottes in Wort und Sakrament unterstreichen. Weil Gott in der Offenbarung einen Bund schließt und sich frei an das Wort der Kirche bindet, ist er nicht nur nichtobjektivierbar, sondern in Christus geistlich im Wort der Kirche gegenwärtig. Als gegenwärtige, freie Person sei er strukturell offen aber auch geschlossen und deswegen zugleich gegenständlich und nichtgegenständlich: Es gilt das "dir-da-sein" aber auch das "dir-da-sein", so bezieht Bonhoeffer die dialektische Einheit von Akt und Sein auf ein zentrales Thema der Theologie.

Auf der Grundlage dieses personalen Transzendenzbegriffes definiert er folglich die "Wer-Frage" als einzige Frage der Christologie. Der Mensch kann von sich aus nur wissen, daß er diese Wer-Frage stellen muß, ohne sie stellen zu können, weil er sich nicht "in der Wirklichkeit" befindet. Deswegen liegt in der Personengemeinschaft der Kirche als Ort der geglaubten Offenbarung aus dem Blickwinkel des Glaubens die Voraussetzung des "echten Fragens". Bonhoeffer denkt also augustinisch in dem Sinne, daß er die Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes als Basis jeder echten Selbsterkenntnis betont.

Bonhoeffer hebt die konkrete Person Christi gegen alle allgemeinen Ontologien hervor, aber wegen seiner Deutung des "leiblichen Wortes" entsteht die Gefahr, daß seine Christologie eine spekulative universale Bedeutung annimmt. Die Betonung der kontingenten existentialen Dimension des Glaubens unterscheidet sein Denken jedoch von der Spekulation Hegels.

Bonhoeffer versteht das urständliche Sein von seiner personalen Sozialontologie aus als Urform der Geistgemeinschaft der Kirche. Diese Analogie zwischen urständlicher Gemeinschaft und Persongemeinschaft der Kirche nennt er *analogia relationis*. Er sieht die Schöpfungstheologie also nicht nur erkenntnistheoretisch sondern auch ontologisch im Licht des Christus-Glaubens. Auf der Basis des neuen Seins in der Kirche, in der *Pro-me*-Beziehung auf die Christus-Offenbarung, könne der Mensch eine neue Einsicht in die Wirklichkeit gewinnen.

Bonhoeffer verwendet also die Distinktion zwischen Person und Natur, um die Unterscheidung zwischen menschlichem Wort und dem Wort Gottes zu verstehen. Auf der anderen Seite begegnet diese Distinktion nicht in seiner Gotteslehre. Das wird vor allem offensichtlich in seiner Kritik am Dokerismus der altkirchlichen *Enhypostasis*-Lehre: Christus sei Gott-Mensch, und zwar ohne weitere Erklärungen. Er unterstreicht den unaufhebbaren, komplementären Charakter von Person und Natur aufgrund der Christus-Offenbarung. Auf der anderen Seite dürfte die christologische und pneumatologische Konzentration seines Gottesbegriffes – Christus als "trinitarische Person" – als Konsequenz der "antimetaphysischen" transzendentalen Voraussetzungen zu verstehen sein. Er distanziert sich jedoch von einer spekulativen Trinitäts- und Offenbarungslehre im Sinne Hegels.

6. Im Hinblick auf das Verhältnis von Offenbarung und Weltwirklichkeit erweist sich die Unterscheidung zwischen "Letztem" und "Vorletztem" für Bonhoeffer als äußerst wichtig. Mit dem Terminus "Letztes" meint er vor allem das allein aus Gnaden rechtfertigende Wort Gottes und mit dem "Vorletztem" oder mit dem Terminus "natürliches Leben" meint er alles, was dem Bezug zur Rechtfertigung als letztem Wort vorgeordnet ist. Mit dieser Unterscheidung will Bonhoeffer sowohl den christlichen Radikalismus als auch jede billige Kompromißlösung in seinem Wirklichkeitsverständnis vermeiden.

Die radikale Lösung sehe nur einen Bruch zwischen Natur und Gnade. Der Kompromiß bedeute eine prinzipielle Trennung des Letztem von dem Vorletzten, so daß keine "störende" Beziehung mehr zwischen beidem besteht. Das Letzte bleibe vom Alltäglichen getrennt, woraus eine unhinterfragbare Rechtfertigung des Bestehenden folge. Der Radikalismus betone Gott als Richter und Erlöser, der Kompromiß als Schöpfer und Erhalter, was ihm an und für sich als richtig erscheint. Das Problem sei jedoch die einseitige "Verabsolutierung" der Positionen.

Im Zentrum der Lösung Bonhoeffers steht wieder die existentielle Sozialontologie und die Zusammengehörigkeit von der Natur als dem "Vorletzten" und der Person als dem "Letztem". Er deutet das Leben als Leben im Vorletzten in bezug auf das Letzte als erste und letzte Wirklichkeit – im Hinblick auf Christus als Mitte und Grenze der Ganzheit. Wie das Letzte und das Vorletzte stehen sowohl Geistliches und Weltliches als auch Kirche und Staat im engen Verhältnis zueinander – analog zur Akt-Seins-Einheit der Offenbarung, in der das Seiende im Sein durch Seiendes transzendiert wird. Die Idee des Miteinanderseins von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit in Christus macht verständlich, daß Bonhoeffer die Notwendigkeit unterstreicht, die konkrete geschichtliche Wirklichkeit zu kennen. Das führt zu den bekannten Gedanken über das "religionslose Christentum" und die "nicht-religiöse Interpretation der biblischen Begriffe".

Nach der Analyse dürften die folgenden Schlüsse zu ziehen sein:

1. Bonhoeffer will durch die Betonung des sozialen Seins des individuellen Christen den protestantischen Subjektivismus überwinden. Deswegen versucht er, von Augustin und Luther inspiriert, die Kirche, die Theologie und den Alltag wieder in eine Wechselbeziehung zu bringen und die Transzendentalphilosophie metakritisch zu betrachten.
2. Zur Definition der Beziehung von allgemeinem menschlichen Wissen und Offenbarung benutzt Bonhoeffer jedoch die transzendentalphilosophische Distinktion von Natur und Person und nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Die Einheit der Gesetzeskonzeption geht verloren, weil er die theologische Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis ablehnt. Wenn die Christus-Offenbarung als Offenbarung von Gesetz und Evangelium verstanden wird, wird die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium problematisch.
3. Trotzdem will Bonhoeffer jedes abstrakte dualistische oder monistische Modell vermeiden. Deswegen unterstreicht er die Dialektik von Akt und Sein, die zwischen der Christus-Offenbarung und dem Glauben in der empirischen Personengemeinschaft der Kirche entsteht. In dieser Gemeinschaft befinden sich der Einzelne und die Gemeinschaft in ständiger Beziehung zueinander, und zwar durch die Stellvertretung Christi, die für jedes Glied der Gemeinde gilt. Bonhoeffer beabsichtigt, durch seine existentielle Sozialontologie, in der der Mensch in der Nachfolge Christi zum "Menschen für andere" wird, die Polarisierung von Subjektivismus und Objektivismus oder Individualismus und Kollektivismus zu vermeiden. Darüber hinaus will er auch dem ethisierenden Personalismus entgegen.

4. Sein Gottesbegriff, der Gott als "trinitarische Person", als "seiendes Sein selbst" umschreibt, ist durch die Transzendentalphilosophie Kants und Hegels geprägt. Hier begegnet die Distinktion zwischen Person und Natur jedoch nicht, weil er die Offenbarung in Christus für das letzte Geheimnis der Trinität hält und die *Enhypostasis*-Lehre ablehnt. Die "christologische Begründung" des weltlichen Seins führt jedoch zur Verengung im Verstehen der Trinitätslehre.

5. Bonhoeffer wollte mit der Betonung der Zusammengehörigkeit von Vorletztem und Letztem der Erde treu bleiben. Daher vertritt er das Miteinandersein von Geistlichem und Weltlichem – das Sein im Seienden – und eine dialektische Wirklichkeitsauffassung, die auch den Ausgangspunkt für die berühmten Formulierungen die "nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe" und "das nichtreligiöse Christentum" bildet.

6. Ohne Zweifel verfolgt Bonhoeffer die offensichtliche Intention, gegen jede totalitäre Reduktion der Wirklichkeit auf einen Teilaspekt die Vieldimensionalität des Lebens ernst zu nehmen. Die kontrapunktischen, selbständigen Dimensionen des Lebens erhalten ihm zufolge ihren vollen Klang jedoch nur in bezug auf Gottes Offenbarung in Christus. Seine theologische Position umfaßt von daher – ökumenisch und interdisziplinär gesehen wichtig – gleichzeitig absolute und relative Aspekte, die jedoch niemals isoliert nebeneinander stehen, sondern stets untrennbar miteinander verbunden werden.

ABSTRACT

This dissertation is part of the *Theology and the Concept of Reality* research project, which has been funded by the Academy of Finland and whose aim is to increase the knowledge of the relationship between theology and the other branches of science as well as culture in general and to create instruments for this discussion. The aim of this study is to analyse systematically the epistemology and the ontology in the theology of *Dietrich Bonhoeffer* (1906-45). The most important results are the following:

1. Bonhoeffer wants to overcome the "wrong protestantic subjectivism" by emphasizing the social character of the Christian faith and life. That is why, inspired by Augustine and Luther, he tries to bring the church, the theology and everyday life into interaction with each other and thus he examines the consequences of transcendental philosophy metacritically.
2. Yet, for the definition of the relationship of common human knowledge and the revelation he uses the transcendental-philosophical distinction of person and nature. By doing so he denies the theological relevance of the natural knowledge of God. Moreover, when the verbal proclamation of the Christ event is understood as an exclusive revelation of both law and gospel and natural law has therefore no religious dimension, a real distinction between law and gospel becomes problematic.
3. Despite this, Bonhoeffer wants to avoid a dualistic or monistic way of thought. In order to do so, he underlines the dialectic of act and being, which comes true in the dialectic between Christ "existing as a community" and an individual believer in the empirical church. He builds a model of existential social ontology in which an individual and the community are presented as dialectic unity. The follower of Christ is a "man-for-the-others". The approach tries to go beyond the polarized positions of subjectivism and objectivism as well as individualism and collectivism.
4. According to Bonhoeffer, the God of revelation is the "trinitarian person" or the "existent being itself". In this concept there is no distinction between

person and nature in the kantian manner, in order to express the full meaning of the incarnation. Yet, the christological foundation of the worldly being leads to a narrowed doctrine of the trinity.

5. Through emphasizing the close relationship between the "before last" and the "last things" Bonhoeffer intends to stay adequately loyal towards the earthly life. The result is a dialectical understanding of the whole reality in the light of the revelation. No doubt and this is important from an ecumenical and interdisciplinary point of view, Bonhoeffer is led by the intention to act against every totalitarian reduction of the reality into a partial aspect in order to take seriously the multidimensionality of life. In this respect, the contrapunctual, independent themes of life get, in his view, their full tone only through their relationship with Christ.

Quellen:

- 1986 DBW 1 Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hg. von Joachim von Soosten. München.
- 1988 DBW 2 Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Hg. von Hans-Richard Reuter. München.
- 1989 DBW 3 Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3. Hg. Von Martin Rüter und Ilse Tödt. München.
- 1994 DBW 4 Nachfolge. Hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt. München.
- 1987 DBW 5 Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. Hg. von Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. München.
- 1992 DBW 6 Ethik. Hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. München.
- 1994 DBW 7 Fragmente aus Tegel. Hg. von Renate Bethge und Ilse Tödt. München.
- 1998 DBW 8 Widerstand und Ergebung. Hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. München.
- 1986 DBW 9 Jugend und Studium 1918-1927. Hg. von Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn. München.
- 1991 DBW 10 Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931. Hg. von Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Roggelin und Matthias Wünsche. München.
- 1994 DBW 11 Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-32. Hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm. München.
- 1997 DBW 12 Berlin 1932-1933. Hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth. München.
- 1994 DBW 13 London 1933-1935. Hg. von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher. München.
- 1996 DBW 14 Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937. Hg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt. München.
- 1998 DBW 15 Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1949. Hg. von Dirk Schulz. München.
- 1996 DBW 16 Konspiration und Haft 1940-1945. Hg. von Jörgen Glenthøj, Ulrich Kabitz, Wolf Krötke. München.
- 1999 DBW 17 Register und Ergänzungen. Hg. von Herbert Anzinger und Hans Pfeifer unter Mitarbeit von Waltraud Anzinger und Ilse Tödt; mit einem Nachwort von Wolfgang Huber.
- 1988 Dietrich Bonhoeffers Hegel-Seminar 1933. Nach den Aufzeichnungen von Ferenc Lehel, ed. von Ilse Tödt. (Internationales Bonhoeffer Forum 8). München.
- 1992 Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943-1945. Hg. von Ruth-Alice Bismarck und Ulrich Kabitz mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. München.

Literatur:

- Vorbemerkung: Zur Erleichterung für den deutschen Leser werden die Titel der finnischsprachigen Untersuchungen in Klammern mit einer deutschen Übersetzung versehen.
- Abromeit, Hans-Jürgen
1991 Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Diss. 1989), Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 8. Neukirchen-Vluy.
- Ahlers, Rolf
1990 Hegel and Bonhoeffer: Community and Return – The Community and Freedom. Barth and presuppositionless Theology, New York/Bern/Frankfurt M./Paris 1989. American University Studies, Ser. VII, Theol. and Rel. 40. 148-188.

-
- Annala, Pauli
1985 Autonomian traagikka ja kulttuurin kriisi. Johdatus Tillichin Kulttuurinteologiaan. [Die Tragik der Autonomie und die Krise der Kultur. Eine Einführung zur Theologie der Kultur bei Tillich]. *Annales societatis missiologicae et oecumenicae fennicae* 46. Helsinki.
- Aquino, Thomas von
1933 *Summa Theologica I. Gottes Dasein und Wesen*. Salzburg.
- Arffman, Kaarlo
1993 *Sanan jäljet. Kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa*. STKSJ 185. Helsinki. [Die Spuren des Wortes. Die Bedeutung der Kirchengeschichte in der Theologie Martin Luthers. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 185]. Deutsche Übersetzung in, derselbe: *Die Reformation und die Geschichte der Kirche*. Veröffentlichungen der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 175. Helsinki 1997, 13-26; 71-89.
- 1996 *Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan*. [Was war das Luthertum? Eine Einführung zu einer verlorenen Deutung des europäischen Christentums]. Helsinki University Press. Helsinki.
- Asmussen, Hans
1969 *Das Wort zwischen Person und Ding*. *Lutherische Monatshefte* 8 (1969) 57-62. Hamburg.
- Außermair, Josef
1997 *Konkretion und Gestalt. "Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt*. *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Band LXVII. Paderborn.
- Barker, H. Gaylon
1995 *Bonhoeffer, Luther and Theologia Crucis – Dialog (Minnesota)* 34 (1995) 110-112.
- Bartels, Jeroen
1990 *Wirklichkeit – Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* 4. Hg. von Hans Jörg Sandkühlen. Hamburg.
- Barth, Karl
1926 *Der Römerbrief*. Vierter Abdruck der neuen Bearbeitung. München.
1947 *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil. Zweite Auflage. Zürich.
1948 *Die Kirchliche Dogmatik*. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes. Zweiter Halbband. 4. Auflage. Zürich.
1982 *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. *Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*. Hg. von Gerhard Sauter. Zürich.
- Basse, Michael
2001 *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*. *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 82. Göttingen.
- Bayer, Oswald
1971 *Promissio*. *Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Band 24. Göttingen.
1991 *Autorität und Kritik*. *Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*. Tübingen.
1992 *Leibliches Wort*. *Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Tübingen.
1994 *Theologie*. *Handbuch systematischer Theologie I*. Tübingen.
1998 *Poetologische Theologie - Teologinen aikakauskirja* 4/1998, 291-299. [Poetologische Theologie - (Finnische) *Theologische Zeitschrift* 4(1998) 291-299].
2001 *The Doctrine of Justification and Ontology – Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 43(2001) 44-53.
- Beck, Heinrich
1965 *Der Akt-Charakter des Seins*. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

- Beer, Theobald
1998 Bemerkungen zur Frage der Interpretation der Confessio Augustana – Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater. Theobald Beer und Alma von Stockhausen (Hrsg.). Übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung der Gustav-Siewert-Akademie von Theobald Beer. Nördlingen. S. 361-375.
- Bethge, Eberhard
1967 Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, München.
1980 Dietrich Bonhoeffer und die Juden – Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute. Internationales Bonhoeffer Forum 3. München. 171-214.
2001 Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie. 7., aktualisierte Auflage. Gütersloh.
- Boman, Thorleif
1968 Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Fünfte, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen.
- Boomgaarden, Jürgen
1999 Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers Systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in "Akt und Sein". München.
- Bracher, Karl Dietrich
1969 Die deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus. Köln/Berlin.
- Burleigh, Michael
2001 The Third Reich. A New History. London.
- Burtneß, James H.
1983 Als ob es Gott nicht gäbe. Bonhoeffer, Barth und das lutherische finitum capax infiniti – Gremmels, Christian (ed.): Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne. Internationales Bonhoeffer Forum 6. München. S. 167-183.
- Busch Nielsen, Kirsten
2001 Starke und schwache Sünden. Zum Sündenverständnis Dietrich Bonhoeffers – Kerygma und Dogma. 47(2001) 230-241. Göttingen.
- Claß, Gottfried
1994 Der verzweifelte Zugriff auf das Leben. Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in "Schöpfung und Fall". Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 15 (Diss. Heidelberg 1990). Neukirchen-Vluyn.
- Claussen, Johann Hinrich
1996 Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie. Beiträge zur historischen Theologie 99. Tübingen.
- Copleston, Frederick
1959-63 A History of Philosophy II-VII. Westminster.
- Dinger, Jörgen
1998 Bonhoeffer in der deutschsprachigen Theologie der fünfziger Jahre. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 21. Neukirchen-Vluyn.
- Drewery, Benjamin
1978 Art. Antiochien II – TRE 3. Berlin/New York. S. 103-113.
- Duchrow, Ulrich
1983 Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichenlehre. 2. verb. Auflage. Stuttgart.
- Dumas, André
1971 Dietrich Bonhoeffer: Theologian of Reality (Diss. Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer, Genève 1968). New York.
- Ebeling, Gerhard
1960 Wort und Glaube. Tübingen.

-
- 1990 Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. 3. Auflage. Durchgesehen und erweitert um ein Nachwort des Verfassers. Tübingen
- Eerikäinen, Atso
2000 Time and Polarity. The Dimensional Thinking of Karl Heim. Diss. Helsinki.
- Eicher, Peter
1977 Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München.
- Ewalds, Svante
1993 Metafysik och religionsfilosofi. Det universella i K. E. Lögstrups teologisk-filosofiska tänkande 1971-1981. Diss., Åbo.
- Feil, Ernst
1971 Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6 (Diss. Münster 1970). München.
- 1986 Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen.
- 1987 Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines "religionsloses Christentums" – Gremmels, Christian/Tödt, Ilse (eds.): Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung. Internationales Bonhoeffer-Forum 7. München. S. 27-49.
- 1991 Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. 4. durchges. und durch ein 2. Nachwort ergänzte Aufl. München.
- 1992 Aspekte der Bonhoefferinterpretation – ThLZ 117(1992)1-15; 81-99.
- 1993 Bonhoeffer und die Zukunft der philosophischen Theologie – Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 35(1993), 150-175.
- 2001 Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen.
- Fischer, Herrmann
1992 Systematische Theologie. Stuttgart.
- 1999 Art. Schleiermacher – TRE 30. Berlin/New York. S. 143-189.
- Fisher, Simon
1988 Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School. Oxford University Press.
- Ford, David F. (Hg.)
1993 Einführung – Theologen der Gegenwart: eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Dt. Ausg. Ed. und übers. von Christoph Schwöbel. Paderborn. 8-24.
- Gethmann-Siefert, Annemarie
1985 Art. Heidegger – TRE 14. Berlin/New York. S. 562-574.
- Godsey, John D.
1993 Dietrich Bonhoeffer – Theologen der Gegenwart. Hg. von David F. Ford. Dt. Ausg. Ed. und übers. von Christoph Schwöbel. Paderborn/München/Wien/Zürich. S. 52-69.
- Goldstein, Jürgen
1998 Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. München.
- Green, Clifford J.
1999 The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's early Theology 1927-1933 (Diss. Missoula, MO, 1972). Revised edition. Michigan/Cambridge.
- Grillmeier, Alois
1975 Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien.
- 1989 Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler. Freiburg im Breisgau.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Haikola, Lauri
1967 Luther und das Naturrecht – Vierhundert fünfzig Jahre lutherische Reformation. Göttingen. 126-134.
- 1981 Luther, Melanchthon ja luterilaisuus. Yhtäläisyyksiä ja eroavuuksia – Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa. STKSJ 123. Helsinki 37-47. [Luther, Melanchthon und das Luthertum. Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten – Perspektiven der Theologie zu Beginn der 1980er Jahre. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 123].
- Hakamies, Ahti
1971 "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7. Witten.
- Hampson, Daphne
2001 Christian Contradictions. The Structures of Lutheran and Catholic Thought. Cambridge.
- Harnack, Adolf von
1950 Das Wesen des Christentums (74.–77. tausend). Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Stuttgart.
- Hauschild, Wolf-Dieter
1999 Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, Reformation und Neuzeit. Gütersloh.
- Heer, Hannes
2001 "Die große Maskerade des Bösen". Dietrich Bonhoeffers Bild und Bewertung des Nationalsozialismus – Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 12(2001) 1074-1096.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1996 Vorlesungen über die Philosophie der Religion II und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Miche. Werke 17. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 617. 3. Auflage. Frankfurt am Main.
- 1999 System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. (Bamberg und Würzburg 1807). Universal-Bibliothek Nr. 8460. Stuttgart.
- Hegenbart, Rainer
1994 Wörterbuch der Philosophie. Alles über Begriffe und Persönlichkeiten. 2. Auflage. Bindlach.
- Heidegger, Martin
1986 Sein und Zeit. 6. Aufl. Tübingen.
- Heinrichs, Johannes
1995 Art. Ontologie – TRE 25. Berlin/New York. S. 244-252.
- Hennecke, Christian
1997 Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 66. Zugl.: Rom, Päpstliche Univ. Gregoriana, Diss., 1995. Paderborn
- Herbert, Karl
1985 Der Kirchenkampf – Historie oder bleibendes Erbe? Frankfurt am Main.
- Herms, Eilert
2002 Schleiermachers Erbe – Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch. Hg. von Klaus-M. Kodalle und Anne M. Steinmeier. Würzburg. S. 143-166.
- Hildebrandt, Franz
1931 Est. Das lutherische Prinzip. Studien zur systematischen Theologie 7. Göttingen.
- Hirschberger, Johannes
1980 Geschichte der Philosophie, Band I-II. 12. Auflage. Freiburg im Breisgau.

-
- Holl, Karl
1932 Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther. 6. Auflage. Tübingen.
- Holm, Jacob
2001 G.W.F. Hegel's Impact on Dietrich Bonhoeffer's early Theology – *Studia Theologica*. Journal of Scandinavian Theology. Abo. Unveröffentlichter Artikel.
- Holze, Erhard
1991 Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz. *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 20. Stuttgart.
- Honecker, Martin
1963 Dietrich Bonhoeffers dogmatische Soziologie der Kirche – Kirche als Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem. München. S. 124-156.
- 1987 Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik – Oemig, Manfred/Graupner, Axel (eds.): *Altes Testament und christliche Verkündigung*. Festschrift für A.H.J. Gunneweg zum 65. Geburtstag. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. S. 148-64.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor
1994 Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Zuerst New York 1944. Neupublikation Frankfurt am Main 1969.
- Horn, Joachim Christian
1997 Erweiterte Einführung – G.W. Leibniz. *Lehrsätze der Philosophie – Monadologie*, V-XI. Würzburg.
- Howe, Günther
1956 Parallelen zwischen der Theologie Karl Barths und der heutigen Physik – Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956. Zollikon-Zürich. S. 409-422.
- 1958 Zu den Äußerungen von Niels Bohr über religiöse Fragen – Kerygma und Dogma 4 (1958) 420-46.
- Huber, Wolfgang
1983 Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer - Folgen christlicher Freiheit. (*Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie*, Bd. 4). 169-204.
- 1992 Bonhoeffer and Modernity – *Union Seminary Quarterly Review* 46, 5-19. Numbers 1-4.
- Hügli, Anton und Lübecke, Poul (Hg.)
1991 Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart.
- Hunsinger, Georg
1991 How to read Karl Barth. *The Shape of His Theology*. New York.
- Huovinen, Eero
1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. STKSJ 130. Helsinki. [Teilhaftig der Unsterblichkeit. Das ökumenische Grundproblem der Theologie des Todes bei Martin Luther. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 130].
- 1985 Idea Christi. Die idealistische Denkform und Christologie in der Theologie Hans Küngs. *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*. Neue Folge 6. Hannover.
- 1987 Mitä on fundamentaaliteologia? – Elävä dogma. STKSJ 155. Helsinki. [Was ist Fundamentaltheologie? – Das lebendige Dogma. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 155].
- 1988 Karl Barth und die Mystik – Kerygma und Dogma 34(1988) 11-21.
- 1989 Die ökumenische Bedeutung des Luther-Verständnisses von Joseph Lortz für die Lutherforschung in Finnland. Hg. von Rolf Decot und Rainer Vinke. *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Beiheft 30. Stuttgart. S. 262-292.
- 1999 Ei on kyllä. Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohta. Helsinki. [Ja ist nein. Der philosophisch-theologische Ausgangspunkt Karl Barths].

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Hütter, Reinhardt
1997 Theologie als kirchliche Praktik: zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie. Beiträge zur evangelischen Theologie 117. Gütersloh.
- Jacobi, Klaus
1973 Leibniz – Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München. S. 940-942.
- Jansen, Reiner
1976 Studien zu Luthers Trinitätslehre. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 26. Frankfurt/M.
- Janssen, Paul
1995 Art. Okkasionalismus – TRE 25. Berlin/New York. S. 210-216.
- Jenson, Robert W.
1994 Die trinitarische Grundlegung der Theologie – Östliche und westliche Trinitätslehre als ökumenisches Problem – Luther und die trinitarische Tradition. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg, Band 23. Hg. v. Joachim Heubach. Erlangen. S. 9-24.
- Joest, Wilfried
1967 Ontologie der Person bei Luther. Göttingen.
- Jonas, Hans
1964 Heidegger und die Theologie – Evangelische Theologie 24(1964) 621-642.
- Juntunen, Sammeli
1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Luther-Agricola-Gesellschaft B 36. Helsinki.
1998 Luther and Metaphysics – Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther. Ed. by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson. Grand Rapids, Michigan. S. 129-160.
2001 Kristologia – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki. S. 127-142. [Christologie – Eine Einführung in die Theologie Luthers. Hg. von Pekka Kärkkäinen].
- Juti, Riku
2002 Johdatus metafysiikkaan. 3., korjattu painos. Helsinki. [Eine Einführung in die Metaphysik. 3., verbesserte Auflage].
- Jüngel, Eberhard
1977 Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in der Theologie – Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen. S. 74-83.
1982 Einführung in Leben und Werk Karl Barths – Barth-Studien. Tübingen. S. 22-60.
1984 Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel – Berliner Theologische Zeitschrift 1(1984) 65-80.
- Kallio-Tamminen, Tarja
2001 Dualismista komplementaarisuuteen – Luonnontieteen haaste teologialle ja filosofialle. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisu 17. Helsinki. S. 70-78. [Vom Dualismus zur Komplementarität – Die Herausforderung der Naturwissenschaft für Theologie und Philosophie. Veröffentlichungen des Instituts für die systematische Theologie der Universität Helsinki 17].
2002 The Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics and the Question of Causality – Infinity, Causality and Determinism. Cosmological Enterprises and their Preconditions. Eeva Martikainen (ed.). Contributions to Philosophical Theology, Vol. 6.. Frankfurt am Main. S. 89-100.
- Kang, Sung-Young
1997 Wirklichkeit, Glaube und Leben. Diss. Heidelberg.

-
- Kannisto, Heikki
1998 Kant ja järjen itsekritiikki – Filosofian historian kehityslinjoja. Helsinki. S. 313-335. [Kant und die Selbstkritik der Vernunft – Entwicklungslinien in der Philosophiegeschichte].
- Kant, Immanuel
1998 Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. (1781) Und 2. (1787) Orig. Ausg. hrsg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Philosophische Bibliothek 505. Hamburg.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm
1978 Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher bis Moltmann. München.
- 1985 Art. Harnack, Adolf von – TRE 14. Berlin/New York. 450-458.
- Karttunen, Tomi
2002 Oleva oleminen itse. Dietrich Bonhoefferin teologis-filosofinen lähtökohta vuosina 1926-33. Painamaton lisensiaatintutkimus. Helsingin yliopiston kirjasto. [Das seiende Sein selbst. _Der theologisch-philosophische Ausgangspunkt Dietrich Bonhoeffer's in den Jahren 1926-33. Ungedruckte Lizientienarbeit. Bibliothek der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki].
- Katechismus der katholischen Kirche
1993 Wien/Vaticana.
- Kelsey, David H.
1993 Paul Tillich – Theologen der Gegenwart. Hgg. von David F. Ford. Paderborn. S. 127-42.
- Keskitalo, Jukka
1999 Kristinuskon ja moderni kulttuuri. Lesslie Newbiginin käsitys kirkon missiosta modernissa länsimaisessa kulttuurissa. STKSJ 218. Vammala. [Das Christentum und die moderne Kultur. Lesslie Newbigins Sicht der kirchlichen Mission in der modernen abendländischen Kultur. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 218].
- Kierkegaard, Sören
1934 Der Einzelne und die Kirche. Berlin.
- Kirjavainen, Heikki
1987 Die Spezifizierung der Glaubensgegenstände bei Luther im Licht der spätmittelalterlichen Semantik – Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24. Helsinki. S. 237-257.
- 1995 Oliko Ockham kantilainen transsendentalisti? – Sielun liikettä. Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia. Helsinki. S. 123-145. [War Ockham ein kantischer Transzendentalist? – Bewegungen der Seele. Philosophiegeschichtliche Schriften].
- 2001 Kantin filosofian vaikutus teologian ja luonnontieteen kohtaamiseen – Luonnontieteen haaste teologialle ja filosofialle. Toim. Seppo Laurema ja Olli Hallamaa. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 17. Helsinki. S. 55-69. [Die Bedeutung der Philosophie Kants für die Begegnung von Theologie und Naturwissenschaft – Die Herausforderung der Naturwissenschaft für Theologie und Philosophie. Hg. von Seppo Laurema und Olli Hallamaa. Veröffentlichungen des Instituts für die systematische Theologie der Universität Helsinki 17].
- 2002 Cosmology, Theology and the Question of Ultimate Explanation – Infinity, Causality and Determinism. Cosmological Enterprises and their Precondition. Ed. Eeva Martikainen. Contributions to Philosophical Theology, Vol. 6. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Wien. S. 227-245.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Knapp, Markus und Kobusch, Theo (Hg.)
2001 Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie – Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne. Hg. von Markus Knapp und Theo Kobusch. Berlin. S. 307-332.
- Knuuttila, Simo
1994 Glaube und Vernunft bei Thomas von Aquin und Luther – Korreferat zu Bruce D. Marshall: Entscheidung über die Wahrheit nach Thomas von Aquin und Martin Luther – Luther und die trinitarische Tradition. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg, Band 23. Hg. v. Joachim Heubach. S. 218-222.
1997 Järki ja olevan järjellisyys klassisessa filosofiassa – Järki. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Ilpo Halonen. Helsinki. S. 13-21. [Die Vernunft und die Vernünftigkeit des Seienden in der klassischen Philosophie – Die Vernunft. Hg. von Ilkka Niiniluoto und Ilpo Halonen].
1998 Järjen ja tunteen kerrostumat. STKSJ 215. Helsinki. [Die Schichten von Vernunft und Gefühl. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 215].
- Kodalle, Klaus-Michael
1991 Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie. Gütersloh.
- Kopperi, Kari
1993 Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation – Nordiskt forum för studiet av Luther och luthersk teologi 1. Hg. von Tuomo Mannermaa, Petri Järveläinen und Kari Kopperi. Helsinki. S. 67-103.
1994 Renessanssin Luther. Johdatus reformaation aatehistoriaan. Helsinki. [Der Luther der Renaissance. Eine Einführung in die Ideengeschichte der Reformation].
1997 Paradoksien teologia. Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518. STKSJ 208. Helsinki. [Die Theologie der Paradoxe. Luthers Heidelberger Disputation 1518. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 208].
- Korsch, Dietrich
1996 Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen.
- Kotiranta, Matti
1993 Jumalanpalvelus taivaallisen läsnäolona – trinitaarinen dogma kirkkojen liturgista perintöä yhdistävänä tekijänä – Ekumenia ja teologia. STKSJ 188. Helsinki. [Der Gottesdienst als Gegenwart des Himmlischen – Das trinitarische Dogma als vereinender Faktor des liturgischen Erbe der Kirchen. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 188].
- Kotkavirta, Jussi
1997 Dialektinen järki – Järki. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Ilpo Halonen. Helsinki. S. 105-124. [Die dialektische Vernunft – Die Vernunft. Hg. von Ilkka Niiniluoto und Ilpo Halonen].
1998 Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys – Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen. Toim. Jussi Kotkavirta ja Arto Laitinen. Sophi: Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 16. Jyväskylän yliopisto. S. 101-121. [Hegel, Individualität und Gemeinschaftlichkeit – Die Gemeinschaft. Philosophische Einblicke in die Gemeinschaftlichkeit. Hg. von Jussi Kotkavirta und Arto Laitinen. Sophi: Veröffentlichungen aus Gesellschaftswissenschaften, Staatslehre und Philosophie 16. Die Universität von Jyväskylä].
- Kraus, Hans-Joachim
1982 Theologische Religionskritik. Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 2. Neukirchen-Vluyn.
- Kretschmar, Georg
1983 Luthers doppelschichtiger Kirchenbegriff – Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Hg. von Peter Manns und Harding Meyer. Paderborn. S. 189-192.

-
- Krumwiede, Hans-Walter
1983 Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer. Göttingen.
1984 Dietrich Bonhoeffers Luther-Rezeption und seine Stellung zum Luthertum – Die Lutherischen Kirchen u. die Bekenntnissynode von Barmen, hg. v. W.-D. Hauschild u.a.. Göttingen. S. 206-223.
1998 Dietrich Bonhoeffer – Profile des Luthertums. Hg. Wolf-Dieter Hauschild. München. S. 65-89.
- Krötke, Wolf
1985 Der begegnende Gott und der Glaube. Zum theologischen Schwerpunkt der Christologievorlesung D. Bonhoeffers – Schönherr, Albrecht/Krötke, Wolf (eds.): Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. München. S. 25-35.
- Kuske, Martin
1971 Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments (Diss. Rostock). Göttingen.
- Kvist, Hans-Olof
1978 Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants: Struktur- und Aufbauprobleme dieses Verhältnisses in der "Kritik der reinen Vernunft". Meddelanden Från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut 24. Åbo.
1986 a Studier i de lutherska bekännelseskriterierna och i ekumenik. Studier utgivna av Institutionen för systematisk teologi vid Åbo akademi 17. Åbo.
1986 b Immanuel Kantin metafysiikan kritiikin vaikutuksia teologiaan – Teologia tieteen murroksissa. STKSJ 144. Helsinki. S. 93-108. [Auswirkungen der Metaphysikkritik Immanuel Kants auf die Theologie – Die Theologie an den Wendepunkten der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 144].
1986 c Immanuel Kant i teologihistoriens växling. Studier utgivna av Institutionen för systematisk teologi vid Åbo akademi 19. Åbo.
1997 The Interpretation of Natural and Christian in Ethics – Some Remarks – Philosophical Studies in Religion, Metaphysics and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen. Edited by Timo Koistinen and Tommi Lehtonen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 38. Saarijärvi. S. 274-291.
- Lee, David / Newby, Howard
1995 The Problem of Sociology. Lee & Howard 1983, reprinted. London and New York.
- Leff, Gordon
1979 Art. Augustin/Augustinismus II. Augustinismus im Mittelalter – TRE 4. Berlin/New York. S. 699-717.
- Link, Christian
1991 Schöpfung. Handbuch systematischer Theologie, Bände 7/1-2. Gütersloh.
- Lohmann, Johann Friedrich
1995 Karl Barth und der Neukantianismus: die Rezeption des Neukantianismus im "Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin.
- Lorenz, Rüdiger
1973 Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling. Gütersloh.
- Luoma, Tapio
1998 Incarnation and physics – Thomas F. Torrance's christological bridge between theology and the natural sciences. Diss., Helsinki.
2001 Inkarnaatio ja fysiikka – Luonnontieteen haaste teologialle ja filosofialle. Toim. Seppo Laurema ja Olli Hallamaa. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 17Helsinki. S. 123-132. [Inkarnation und Physik – Die

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Herausforderung der Naturwissenschaften für Theologie und Philosophie. Hg. von Seppo Laurema und Olli Hallamaa. Veröffentlichungen des Instituts für die systematische Theologie der Universität Helsinki 17].
- Luther, Martin
1883 ff D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar. Folgende Bände wurden eingesehen: 1,2,5,6,7,10 I,11,12,15,18,20,23,26,36,40,56.
- Lütz, Dietmar
1989 Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher. Zürich
- Lutz, Jürgen
1990 Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 55. Paderborn.
- Löfgren, David
1960 Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Forschungen zur Kirchen- und Theologiegeschichte 10. Göttingen.
- Macquarrie, John
1988 Twentieth-Century Religious Thought. London.
- Mader, Josef
2000 Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14. Münster.
- Mannermaa, Tuomo
1975 Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi. [Stadien der christlichen Lehre. Ein Grundkurs der Dogmengeschichte]. Tampere.
- 1980 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. MESJ 30. 2. painos. Helsinki. [Der Schnittpunkt des lutherischen und des orthodoxen Christentumsverständnisses. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik 30. 2. Auflage].
- 1981 Itse ihmisen hyvä tahto on läsnäoleva Kristus. Karl Hollin Luther-tulkinnan filosofinen lähtökohta – Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa. STKSJ 123. Helsinki. S. 67-74. [Der gute Wille des Menschen selbst ist der gegenwärtige Christus. Der philosophische Ausgangspunkt der Luther-Interpretation Karl Hollis – Aussichten der Theologie am Beginn der 1980 Jahre. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 123].
- 1983 Stellungnahme zu "Die Kirche als geistlich-sakramentale Communio mit Christus und seinen Heiligen in der Theologie Luthers" – Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Hg. von Peter Manns und Harding Meyer. Paderborn. S. 184-188.
- 1984 Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers – Luther in Finnland – Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Hg. von Miikka Ruokanen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22. Vammala. S. 99-110.
- 1986 Kontrapunkteja. Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. STKSJ 122. 3. painos. Helsinki. [Kontrapunkte. Theologische Untersuchungen zu aktuellen Themen. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 122, 3. Auflage].
- 1987 Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene – Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24. Helsinki. S. 17-35.
- 1988 Sielunhoidon paikka ja tulkinta kirkossa – Sielunhoidon Aikakauskirja 1. Helsinki. S. 1-12. [Der Ort und die Deutung der Seelsorge in der Kirche - Zeitschrift für Seelsorge 1].

- 1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Neue Folge 8. Hannover. S. 11-93.
- 1992 Paralleleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. STKSJ 182. Helsinki. [Parallelen. Die Theologie Luthers und ihre Anwendungen. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 182].
- 1993 a Hat Luther eine trinitarische Ontologie? – Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft A 31. Helsinki
- 1993 b Theologische Ontologie bei Luther? – Nordiskt forum för studiet av Luther och luthersk teologi 1. Hg. von Tuomo Mannermaa, Petri Järveläinen ja Kari Kopperi. Helsinki. S. 37-53.
- 1995 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. 2. täydennetty painos. STKSJ194. Helsinki. [Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt. 2. ergänzte Auflage]. Deutsche Übersetzung in, derselbe: Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Neue Folge 8. Hannover. 107-181.
- 1996 Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Gunther Wenz. – Unio, Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Hrsg. von Matti Repo, Rainer Vinke. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 200. Helsinki. S. 381-391.
- 2000 Doctrine of Justification and Trinitarian Ontology – Trinity, time, and church: a response to the theology of Robert W. Jenson / edited by Colin E. Gunton. Michigan/Cambridge. S. 139-145.
- Marías, Julián
1967 History of Philosophy. Translated from the Spanish by Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge. New York.
- Marsh, Charles
1994 Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of His Theology. Oxford University Press. Oxford/New York.
- Martikainen, Eeva
1982 Evankeliumin oppi. Kirkon ykseyden ja opin suhde VELKD:n ekumeenisessa mallissa 1954-1957. STKSJ 134. Helsinki. [deutsch: Lehre des Evangeliums: das Verhältnis von der Freiheit der Kirche und der Einheit der Lehre im ökumenischen Modell der VELKD. Luther-Agricola-Gesellschaft 45. Helsinki 1999].
- 1983 Lutherin yhteiskuntakäsityksen tulkinallisia näkökohtia – Luther ja yhteiskunta. STKSJ 136. Helsinki. S. 7-13. [Einblicke in die Deutung der Gesellschaftsauffassung Luthers – Luther und die Gesellschaft. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 136].
- 1984 Uskonto olemisen kohtaamisena: Friedrich Schleiermachers Reden-teoksen uskonto ja sen mystinen luonne – Elevatis oculis. Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen. MESJ 42. Vammala. S. 155-168. [Die Religion als Begegnung des Seins: Die Religion in Friedrich Schleiermachers Reden und ihr mystischer Charakter. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik 42]
- 1985 Doctrina evangelii. Luterilainen oppikäsitys ja sen tulkinta. STKSJ 143. Helsinki. [Die lutherische Lehrauffassung und ihre Deutung. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 143].
- 1988 a Die Distinktion von Natur und Person in der lutherischen Ethik von Paul Althaus. Kerygma und Dogma 34(1988) 2-10.
- 1988 b Die finnische Lutherforschung seit 1934 – Theologische Rundschau 54(1988) 371-390.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- 1989 Evangelium als Mitte. Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge 9. Hannover.
- 1990 Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers – Luther und Theosis. Luther-Akademie in Ratzeburg 16/Luther-Agricola-Gesellschaft A25. Erlangen/Helsinki. S. 215-232.
- 1992 Doctrina. Studien zu Luthers Begriff der Lehre. Luther-Agricola-Gesellschaft 26. Helsinki.
- 1995 Uskonto arvoelämyksenä. Uskonnon praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin teologiassa. STKSJ 193. Helsinki. (deutsch: Religion als Werterlebnis. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 99, Göttingen 2002)
- 1996 Die Unio im Brennpunkt der theologischen Forschung – Unio. Gott und Mensch in der nachreformatrischen Theologie. Hg. von Matti Repo und Rainer Vinke. STKSJ 200. Vammala. S. 10-32.
- 1997 Metafyysikka teologian ja filosofian yhteisenä haasteena – Järki, usko ja eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia. Toim. Jukka Keskitalo ja Jussi Kotkavirta. Jyväskylä. S. 59-73. [Die Metaphysik als gemeinsame Herausforderung von Theologie und Philosophie – Vernunft, Glaube und Ethik. Begegnungen von Philosophie und Theologie. Hg. von Jukka Keskitalo und Jussi Kotkavirta].
- 1999 Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. STKSJ 219. Helsinki. [Grundmodelle der Theologie vom Klassischen zum Postmodernem. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 219].
- 2002 a Introduction: Physics, Philosophy, and Theology Facing Cosmological Challenges – Infinity, Causality and Determinism. Cosmological Enterprises and their Preconditions. Contributions to Philosophical Theology, Vol. 6. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien. S. 7-17.
- 2002 b Religion als Werterlebnis. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 99, Göttingen.
- Mayer, Rainer
1969 Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers (Diss.). Calwer Hefte 101. Stuttgart.
- 2001 Hat sich Bonhoeffer geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiederwachen der Religion und die Folgen für die Verkündigung des Evangeliums heute – Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biographie – Theologie – Spiritualität. Lahr. S. 174-196.
- McCormack, Bruce L.
1995 Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology – Its Genesis and Development 1909-1936. New York.
- McGrath, Alister E.
1996 Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Suom. Satu Norja, toim. Reijo Työri. Helsinki. [Grundrisse des christlichen Glaubens. Eine Einführung in die Theologie. Finnische Übersetzung von Satu Norja, hg. von Reijo Työri].
- Mehlhausen, Joachim
1984 Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2, 19.-20. Jahrhundert – TRE 12. Berlin/NewYork. S. 643-658.
- Meier, Jörg Martin
1966 Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer. Theologische Existenz heute, Neue Folge 136. München.
- Mengus, Raymond (ed.)
1978 Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling und Willem A. Visser't Hooft. Kaiser Traktate 35. München.

-
- Milbank, John
1997 Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell.
- Moltmann, Jürgen
1959 Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer. Theologische Existenz heute, Neue Folge 71. München.
1980 Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München.
- Morgenstern, Martin
1992 Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie. Basler Studien zur Philosophie 2. Tübingen.
- Murtorinne, Eino
1986 Posiivistisen tieteenkäsitteiden vaikutus protestanttiseen teologiaan - Teologia tieteen murroksissa. STKSJ 144. Helsinki. S. 109-118. [Die Einwirkung des positivistischen Wissenschaftsverständnisses auf die protestantische Theologie – Die Theologie an den Wendepunkten der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 144].
- Mülhaupt, Erwin
1982 Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze. Göttingen.
- Müller, Christine-Ruth
1990 Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5. München.
- Müller, Gerhard Ludwig
1979 Bonhoeffers Theologie der Sakramente. Frankfurter theologische Studien 28. Frankfurt am Main.
- Müller, Hanfried
1961 Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung (Diss. 1956). Leipzig/Hamburg.
- Müller, Hans Martin
1989 Bonhoeffer-Interpretationen – Theologische Rundschau 54(1989) 307-314.
- Müller, Norbert
1985 Gesetz und Evangelium bei Bonhoeffer – Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Schönherr, Albrecht / Krötke, Wolf (eds.). München. S. 51-60.
- Määttänen, Pentti
1995 Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin. Helsinki. [Die Philosophie. Eine Einführung in ihre Grundfragen].
- Mödlhammer, Johann Werner
1976 Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. Salzburg.
- Neuer, Werner
1998 Art. Schlatter, Adolf – TRE 30. Berlin/New York. S. 135-143.
- Niiniluoto, Ilkka
1983 Tieteellinen päättely ja selittäminen. Keuruu. [Schlußfolgerung und Erklärung in der Wissenschaft].
1997 Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus (1. painos 1980). Keuruu. [Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie. Die Begriffs- und Theoriebildung]
2001 a Julkisuusperiaate ja tutkimustulosten salailu – Tieteessä tapahtuu 2/2001, 5-11. Helsinki. [Das Öffentlichkeitsprinzip und die Verheimlichung der Forschungsergebnisse – Wissenschaftliche Ereignisse 2/2001, 5-11].

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

- 2001 b Tieteiden ykseys – Tieteessä tapahtuu 4/2001, 6-13. Helsinki. [Die Einheit der Wissenschaften – Wissenschaftliche Ereignisse 4/2001, 6-13].
- Oeing-Hanhoff, L.
1984 Art. Ontologie, trinitarische – Historisches Wörterbuch der Philosophie 6. 1202. Basel.
- Ott, Heinrich
1966 Wirklichkeit und Glaube. I. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers. Zürich.
1978 Dietrich Bonhoeffer – Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I/II. Stuttgart. S. 367-381; 440.
- Pangritz, Andreas
1988 Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie (Diss. Berlin 1987). Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften, Gesellschafts- und Naturwissenschaften 259. Köln.
1989 Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung. Dahlemer Heft 9. Berlin.
- Pannenberg, Wolfhart
1961 Akt und Sein im Mittelalter – Kerygma und Dogma 7 (1961)197-220.
1973 Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main.
1983 Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen.
1984 Grundzüge der Christologie. 6. Auflage. Gütersloh.
1990 Systematische Theologie I. Göttingen.
1991 Metaphysik und Gottesgedanke. Göttingen.
1996 Theologie und Philosophie. Göttingen.
1997 Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen.
- Patzig, Günther
1976 I. Kant: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? – Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II. Hg. von Josef Speck. Göttingen.
- Pelikan, Jaroslav
1962 Bonhoeffer's Christologie of 1933 – Marty, Martin E. (ed.): The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought, New York/London 1962/1963. S. 145-165.
- Peters, Tiemo Rainer
1976 Die Präsenz des Politischen in der Theologie Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge 18. München/Mainz.
- Peura, Simo
1990 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisu 10. Diss. Helsinki. (deutsch: Mainz 1994. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 152).
- Pfeifer, Hans
1964 Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers. Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre. Diss. Heidelberg.
- Pfleiderer, Georg
1992 Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler. Beiträge zur historischen Theologie 82. Tübingen.
- Pihkala, Juha
1978 Mysterium Christi. Kirche bei Hans Asmussen seit 1945. Veröffentlichungen der Luther-Agricola-Gesellschaft A 17. Helsinki.
1993 Kirkkojenväliset multilateraaliset keskustelut – Ekumenia ja teologia. STKSJ 188. Helsinki. S. 125-146. [Die multilateralen Diskussionen zwischen den Kirchen – Ökumene und Theologie. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 188].

- 1997 Yksi kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana. Helsinki. [Zwei in Eins. Die Geschichte des Christus-Glaubens während des frühen Christentums].
- Pihlström, Sami
1997 Tutkiiko tiede todellisuutta? Realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1 1997. [Erforscht die Wissenschaft die Wirklichkeit? Realismus und Pragmatismus in der heutigen Wissenschaftsphilosophie. Veröffentlichungen des Instituts für Philosophie an der Universität Helsinki].
- 2001 Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä. STKSJ 227. Helsinki. [Glaube, Vernunft und Mensch. Religionsphilosophische Essays. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 227].
- Pinomaa, Lennart
1940 Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorberechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 47. Helsinki.
- Plathow, Michael
1980 Die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes. Zu Dietrich Bonhoeffers kreuzestheologischer Vorsehungslehr – Kerygma und Dogma 26(1980) 109-127.
- Powell, Douglas
1979 Art. Arkandisziplin – TRE 4. Berlin/New York. S. 1-8.
1993 Rudolf Bultmann – Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Hg. von David F. Ford. Paderborn/München/Wien/Zürich. S. 104-25.
- Prenter, Regin
1959 Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus – Die Mündige Welt III. Weissensee 1959, München 1960. S. 11-41.
1961 Bonhoeffer und der junge Luther – Die Mündige Welt IV. 1. Weissensee 1961 – 2. Verschiedenes, München 1963. S. 152-169.
1965 Jesus Christus als Gemeinde existierend. Ein Beitrag zum Verständnis Dietrich Bonhoeffers – Lutherische Monatshefte 4 (1965) 262-267.
1977 Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze. Arhus/Göttingen.
- Przywara, Erich
1962 Religionsphilosophische Schriften. Einsiedeln.
- Pöhlmann, Horst Georg
1965 Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth. Göttingen.
- Raatikainen, Panu
2004 Ihmistieteeet ja filosofia. Helsinki. [Die Geisteswissenschaften und die Philosophie].
- Rahner, Karl
1960 Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln.
- Rantala, Veikko
1986 Nykyisistä filosofisista tieteenkäsitteistä – Teologia tieteen murroksissa. STKSJ 144. Helsinki. S. 119-132. [Von den heutigen philosophischen Wissenschaftsauffassungen – Die Theologie an den Wendepunkten der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 144].
- Rasmussen, Larry L.
1983 Crux solus est nostra theologia – Bonhoeffer and Luther. (6. Internationale Bonhoeffer-Forum). München. S. 129-166.
2001 Luther und ein Evangelium der Erde – Ökumenische Rundschau 50(2001) 312-43.
- Ratschow, Carl Heinz
1994 Jesus Christus. Handbuch Systematischer Theologie. 2. Auflage. Gütersloh.
- Raunio, Antti
1993 b) Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther. Korreferat zum Vortrag von Oswald Bayer – Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Erlangen/Helsinki. S. 114-141.
- 2001 Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527. Mainz. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 160. (Überarbeitete Fassung der Dissertation, Helsinki 1994).
- Reuter, Hans-Richard
1988 Nachwort des Herausgebers – DBW 2. München. S. 163-185.
- Ritschl, Albrecht
1888 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Dritter Band. Die positive Entwicklung der Lehre. Dritte verbesserte Auflage. Bonn.
- Robertson, Edwin H.
1989 Dietrich Bonhoeffer. Elämä ja julistus. Suom. Kosti Huovinen. Jyväskylä. [Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung. Finnische Übersetzung von Kosti Huovinen].
- Rohls, Jan
1987 Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh.
1988 Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext – Glaube und Vernunft. Festschrift für Wolfhart Pannenberg. München
- Royce, Hans (Bearb.); Neubearb. und ergänzt von Erich Zimmermann und Hans-Adolf Jacobsen
1961 20. Juli 1944. Hg. von der Bundeszentrale für Heimatdienst. 4. Auflage. Bonn.
- Ruokanen, Miikka
1982 Hermeneutics as an ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling. Luther-Agricola-Society B 13. Helsinki.
1987 Hermeneutica moderna. Teologinen hermeneutiikka kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. [Hermeneutica moderna. Die theologische Hermeneutik im Zeitalter der kritischen Bibelforschung]. Helsinki.
1988 Augustin und Luther über die Theologie der Politik. Kerygma und Dogma 34(1988) 22-41.
1993 Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 53. Göttingen.
- Saarinen, Risto
1989 Gottes Wirken auf uns – Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 137. Stuttgart. Zugleich: Dissertation Helsinki. 1988.
1990 Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung – Luther und Theosis. Luther-Akademie in Ratzeburg 16. Hg. v. Joachim Heubach in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft. Erlangen/Helsinki. S. 103-119.
1993 Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung – Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke. Luther-Agricola-Gesellschaft A 31. Helsinki. S. 167-182.
- Salomaa, J.E.
1960 Immanuel Kant. Elämä ja filosofia. Porvoo. [Immanuel Kant. Leben und Philosophie].
- Schilson, Arno
1997 Art. Lex orandi – lex credendi – Lexikon für Theologie und Kirche 6. Freiburg. S. 871-872.
- Schindler, Alfred
1979 Art. Augustin/Augustinismus I - TRE 4. Berlin/New York. S. 646-698.

-
- Schirmacher, Thomas (Hrsg.)
2001 Die vier Schöpfungsordnungen Gottes. Kirche, Staat, Wirtschaft, Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer. Mit Beiträgen von Titus Vogt und Andreas Peters. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft. Nürnberg.
- Schleiermacher, Friedrich
1884 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Sechste unveränderte Ausgabe. Erster Band. Berlin.
- Schrey, Heinz-Horst
1959 Der Begriff der Komplementarität und seine Bedeutung für Erkenntnistheorie und Theologie – Evangelische Theologie 19(1959) 391-398.
- Schäfer, Rolf
1991 Art. Ritschl, Albrecht – TRE 19. Berlin/New York. S. 220-238.
- Seeberg, Reinhold
1959 Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vierter Band, erster Teil: Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs. 6. Auflage. Darmstadt.
- Siukonen, Jyrki
1995 Suomentajan esipuhe Leibnizin teokseen *Monadologia*. Helsinki. S. 7-29. [Vorwort des Übersetzers zur *Monadologie* von Leibniz].
- Sivenius, Hannu
1998 Saksalaisesta idealistisesta filosofiasta – Filosofian historian kehityslinjoja. Helsinki. S. 336-382. [Von der deutschen idealistischen Philosophie – Entwicklungslinien in der Philosophiegeschichte].
- Soosten, Joachim von
1992 Die Socialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers "Sanctorum Communio" (Diss. Heidelberg 1979). *Öffentliche Theologie* 2. München.
- Sorum, Jonathan D.
1997 Bonhoeffer's Early Interpretation of Luther as the Source of His Basic Theological Paradigm – *Fides et Historia* 27/97.
- Sparn, Walter
1986 Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theolog – *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 28(1986) 139-178.
- Staats, Reinhart
1981 Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers – *Theologische Zeitschrift* 37(1981)94-122.
1988 Das patristische Erbe in der Theologie Dietrich Bonhoeffers – *Berliner Theologische Zeitschrift* 5(1988)178-201.
- Steiner, George
1997 Heidegger. Suomentanut Tere Vaden. Tampere. [Finnische Übersetzung von Tere Vaden].
- Steinfort, Dirk
1997 *Societas sympathica*. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 11. Diss. Münster.
- Strohm, Christoph
1989 Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand. *Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich*. München.
- Stölting, Ulrike
1998 Zwischen Tradition und Moderne. Eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie. *Saarbrücker theologische Forschungen*, Bd. 6. Diss. Saarbrücken.

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Tanskanen, Kalevi
1990 Luther ja keskiajan talousetiikka. Vertaileva tutkimus. STKSJ 169. Helsinki. [Luther und die Wirtschaftsethik des Mittelalters. Eine vergleichende Untersuchung. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 169].
- Tavast, Timo
2003 Jeesuksessa identifioituva Jumala. Robert W. Jensonin triniteettioppi. Painamaton lisensiaatintutkimus. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto. [Der sich in Christus identifizierende Gott. Die Trinitätslehre Robert W. Jenson's. Ungedruckte Lizentiatenarbeit. Bibliothek der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki].
- Theißen, Gerd und Merz, Annette
1996 Der historische Jesus: ein Lehrbuch. Göttingen.
- Thiede, Werner
2001 Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher. Göttingen.
- Tietz-Steiding, Christine
1999 Bonhoeffers Kritik der Verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Beiträge zur historischen Theologie 112. Tübingen.
- Trowitsch, Michael
1993 Die Freigabe der Welt. Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi bei Dietrich Bonhoeffer – Zeitschrift für Theologie und Kirche 90(1993) 442-461.
1999 Luther und Bonhoeffer. Zugleich: eine Meditation über das Mittleramt Jesu Christi – Luther – Zwischen den Zeiten. Herausgegeben von Christoph Marksches und Michael Trowitsch. Tübingen.
- Työriinoja, Reijo
1986 Proprietas Verbi. Lutherin käsitys filosofisen ja teologisen kielen suhteesta disputaatiossa Joh. 1:14: Verbum caro factum est (1539) – Teologia tieteen murroksissa. STKSJ 144. Helsinki. S. 47-78. [Proprietas Verbi. Die Beziehung von philosophischer und theologischer Sprache bei Luther in der Disputation Joh. 1:14: Verbum caro factum est (1539). Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 144].
1987 Nova vocabula et nova lingua. Lutherin käsitys opillisten formulaatioiden luonteesta – Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. STKSJ 154. Helsinki. S. 117-133. [Nova vocabula et nova lingua. Der Charakter der Lehrformel bei Luther – Untersuchungen zu Luthers Denkformen. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 154].
1998 a) Platonismi, aristotelismi ja teologia keskiajalla – Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korman ja Mikko Yrjönsuuri. Helsinki. S. 117-139. [Platonismus, Aristotelismus und die Theologie im Mittelalter – Entwicklungslinien in der Philosophiegeschichte. Hg. von Petter Korkman und Mikko Yrjönsuuri].
1998 b) ”Pyhiin yhteisö” – Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen. Toim. Jussi Kotkavirta ja Arto Laitinen. Sophi: Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisu 16. Jyväskylän yliopisto. S. 65-81. [”Die Gemeinschaft der Heiligen” - Die Gemeinschaft. Philosophische Einblicke in die Gemeinschaftlichkeit. Hg. von Jussi Kotkavirta und Arto Laitinen. Sophi: Veröffentlichungen aus Gesellschaftswissenschaften, Staatslehre und Philosophie 16 Universität Jyväskylä].
- Tödt, Heinz Eduard
1976 Glauben in einer religionslosen Welt. Muss man zwischen Barth und Bonhoeffer wählen? – Genf 76 (Internationales Bonhoeffer-Forum). München. S. 98-110.
- Tönnies, Ferdinand
1970 Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt.
- Weier, Reinhold
1976 Das Theologieverständnis Martin Luthers. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 36. Paderborn.

-
- Weinhardt, Joachim
1996 Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule. Beiträge zur historischen Theologie 97. Tübingen.
- Weinrich, Michael
1978 Die Entdeckung der Wirklichkeit im personalistischen Denken. Studien zu den Konzeptionen von Martin Buber, Eberhard Grisebach, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer und Emanuel Hirsch. Diss. Göttingen.
- Weisedel, Wilhelm
1971 Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I. Darmstadt
1972 Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus II. Darmstadt.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von
1958 Christlicher Glaube und Naturwissenschaft. Evangelische Stimmen zur Zeit 2. Berlin.
1976 Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers – Pfeifer, Hans (ed.): Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium. Internationales Bonhoeffer Forum 1. München. S. 29-50.
1990 Die Tragweite der Wissenschaft. 6. Auflage mit dem bisher unveröffentlichten 2. Teil und autorisierter Übersetzung und mit einem neuen Vorwort des Verfassers. Stuttgart.
- Wenz, Gunther
1998 Art. Sakramente I – TRE 29. Berlin/New York. S. 663-684.
- Weyer-Menkhoff, Stephan
1988 Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls. Göttinger theologische Arbeiten 37. Göttingen.
- Wind, Renate
1992 Dem Rad in Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer. Weinheim.
- Wiplinger, Fridolin
1976 Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. München.
- Wittschier, Sturm
1987 Kreuz, Trinität, Analogie: trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie. Bonner Dogmatische Studien 1. Würzburg.
- Wolf, U.
1984 Art. Ontologie – Historisches Wörterbuch der Philosophie, 6. Bd. Basel. S. 1190-1199.
- Wüstenberg, Ralf K.
1996 Forschungsbericht. Der Einwand des Offenbarungspositivismus – Was hat Bonhoeffer an Barth eigentlich kritisiert? – Theologische Literaturzeitung 121(1996) 997-1004.
1998 A Theology of Life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity. Michigan. (Translated from the German edition: Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. Frankfurt 1996).
- Wyller, Trygve
1998 Glaube und autonome Welt. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin.
- Yerkes, James
1978 The Christology of Hegel. American Academy of Religion Dissertation Series 23. Scholars Press. Missoula, Montana.
- Yrjönsuuri, Mikko
1998 Epilogi: filosofian päämäärä ja loppu? – Filosofian historian kehityslinjoja. Helsinki. S. 403-428. [Epilog: Ziel und Ende der Philosophie? – Entwicklungslinien in der Philosophiegeschichte].

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Zeidler, Kurt Walter

1995 Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn.

Zijlstra, Wybe

1995 Kohti kokonaista ihmistä. Pastoraalipsykologian käsikirja. Suom. Mikko Kuusniemi. Kirjapaja. [Auf dem Weg zu einem ganzen Menschen. Handbuch der Pastoralpsychologie. Finnische Übersetzung von Mikko Kuusniemi].

Zipfel, Friedrich

1965 Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945. Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Band 11. Berlin.

Namenregister

- Abromeit, Hans-Jürgen 18, 19, 21-25, 27, 109, 173
Adorno, Theodor 214
Ahlers, Rolf 77, 78
Althaus, Paul 187, 210
Annala, Pauli 197
Apostel Paulus 45, 61, 77, 81, 97, 169, 211, 225, 226
Aquino, Thomas von 54, 99, 194
Arffman, Kaarlo 152, 179
Aristoteles 11, 54, 75, 92, 101, 130, 145, 156, 191
Asmussen, Hans 16
Augustin, Aurelius 37, 40, 50, 54, 75, 105, 106, 113, 130, 139, 147, 162, 190
Außermair, Josef 24, 125
Barker, H. Gaylon 52
Bartels, Jeroen 10, 80
Barth, Heinrich 45
Barth, Karl 12, 14, 18, 22, 23, 25-27, 30, 36, 40, 43-52, 55, 57, 63, 101, 118, 122, 123, 126, 142, 147, 152, 153, 157, 191, 210-212
Basse, Michael 36, 42
Baumgarten, Alexander Gottlieb 11
Bayer, Oswald 14-16, 24, 25, 44, 54, 77, 78, 147, 152, 164, 168, 193, 200
Beck, Heinrich 13
Bell, George K.A. 60, 63, 64
Bethge, Eberhard 17-20, 23, 24, 32, 32, 33, 38, 40, 41, 43, 44, 50, 52, 57, 60-64, 77, 209, 223, 226
Blumhardt, Christoph 44
Bodenschwingh, Friedrich von 60
Bohr, Niels 29, 104, 120
Boman, Thorleif 132
Bonhoeffer, Karl 32
Bonhoeffer, Karl-Friedrich 32
Bonhoeffer, Klaus 32, 64
Bonhoeffer, Pauline 32
Boomgaarden, Jürgen 26-29, 68, 87, 117, 118, 129, 138, 143
Bracher, Karl Dietrich 206
Brunner, Emil 34, 51, 115
Buber, Martin 214
Bultmann, Rudolf 19, 22, 49-51, 100, 115, 125, 126, 211
Burleigh, Michael 62, 64
Burtness, James H. 50
Busch Nielsen, Kirsten 119, 137
Claß, Gottfried 137
Claussen, Johann Hinrich 37
Copleston, Frederick 10, 12-14, 34, 88
Descartes, René 25, 92, 101
Dewey, John 43, 198
Dibelius, Otto 43
Dilthey, Wilhelm 14, 73, 90, 97, 208
Dinger, Jörgen 17, 20, 21, 24
Dohnanyi, Hans von 62-65
Drewery, Benjamin 178
Duchrow, Ulrich 52, 195, 200
Dumas, André 22, 24, 25, 27
Ebeling, Gerhard 17-21, 24, 48, 58, 122, 131, 140, 150, 156, 192, 205, 209, 211-213, 217
Eden, Anthony 63
Eerikäinen, Atso 33, 210
Eicher, Peter 14, 15
Elert, Werner 187
Ewalds, Svante 12
Feil, Ernst 19, 22-24, 26, 27, 51, 101, 117, 118, 143, 184, 193, 208-214, 220
Feuerbach, Ludwig 34, 119, 135
Fischer, Herrmann 33, 34, 44, 46
Fisher, Simon 48
Ford, David 14
Gandhi, Mahatma 43
Gasset, José Ortega y 208
Gethmann-Siefert, Annemarie 92, 97
Godsey, John D. 17
Gogarten, Friedrich 115
Goldstein, Jürgen 11, 69
Green, Clifford J. 23, 24, 51
Gremmels, Christian 52
Grillmeier, Alois 173, 174, 178, 179
Grisebach, Eberhard 40, 51, 106, 107, 112
Groos, Karl 32, 33
Haikola, Lauri 10, 56, 108
Hakamies, Ahti 197
Hampson, Daphne 57, 58
Harnack, Adolf von 36, 37, 41, 46, 173, 176
Hase, Karl August von 32
Hauschild, Wolf-Dieter 44
Heer, Hannes 61, 62, 205
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13-15, 21-30, 34, 41, 45, 73, 75-86, 92, 96, 97, 102, 110, 111, 125, 128, 131, 135-137, 142, 149, 150, 153, 166, 168, 172, 181, 182, 191, 193, 194, 198, 199, 207, 209
Hegenbart, Rainer 34, 85, 87, 89, 90, 97
Heidegger, Martin 13, 26, 27, 50, 72, 75, 88-98, 100, 120, 127, 138
Heim, Karl 32, 33, 210
Heinrichs, Johannes 14, 16, 130

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

-
- Hennecke, Christian 21, 26, 27, 40, 109, 146, 182, 186, 226
 Herakleitos 75
 Herbert, Karl 60
 Herrmann, Wilhelm 34-36, 46, 68, 154, 156
 Herms, Eilert 12
 Himmler, Heinrich 61
 Hildebrandt, Franz 77, 113
 Hirschberger, Johannes 9-11, 13, 14, 34, 67, 68, 74, 75, 88-93, 97, 105
 Hitler, Adolf 17, 59, 62-64, 200
 Holl, Karl 18, 38, 39, 41, 52, 57, 115, 132, 138, 140
 Holm, Jacob 18
 Holze, Erhard 216
 Honecker, Martin 197, 200, 201
 Horkheimer, Max 214
 Horn, Joachim Christian 80
 Howe, Günther 29, 49, 219
 Huber, Wolfgang 23, 77, 103, 217
 Hunsinger, Georg 50
 Huovinen, Eero 39, 44-46, 52, 123, 157
 Husserl, Edmund 88-91, 94, 95
 Hütter, Reinhardt 148
 Iwand, Hans Joachim 168
 Jacobsen, Hans-Aadolf 63
 James, William 43, 198
 Jansen, Rainer 179, 182
 Jenson, Robert W. 12, 14, 17, 121, 128, 180
 Jerusalem, Cyrill von 226
 Joest, Wilfried 58, 140
 Jonas, Hans 97
 Juntunen, Sammeli 58, 115, 117, 131, 138, 140, 141, 150, 155, 157, 163, 166, 175, 176
 Juti, Riku 11, 67-69
 Jüngel, Eberhard 17, 24, 25, 28, 45, 46, 222, 223
 Kähler, Martin 169
 Kallio-Tamminen, Tarja 74, 104, 120, 219
 Kang, Sung-Young 22, 226
 Kannisto, Heikki 10
 Kant, Immanuel 9-13, 22-31, 35, 43, 45, 48, 51, 53, 56, 66-76, 78, 81, 84, 85, 87, 89, 90, 92, 94, 101, 102, 106, 107, 110-114, 116, 118, 130, 139, 141, 142, 147-150, 153, 154, 160, 166, 168, 173, 182, 188, 191, 193-196, 199, 202, 205-207, 212, 217, 220, 221
 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 20, 36, 47
 Karttunen, Tomi 137
 Kelsey, David H. 210
 Kesitalo, Jukka 214
 Kierkegaard, Sören 13, 14, 30, 45, 46, 57, 58, 73, 97, 109, 138, 148, 206, 220
 Kirjavainen, Heikki 11, 69, 75, 80, 117, 217
 Knapp, Markus 13-15
 Knuuttila, Simo 10, 102, 117
 Kobusch, Theo 15
 Kodalle, Klaus-Michael 30
 Kopperi, Kari 12, 69, 82, 117, 119
 Korsch, Dietrich 46, 75
 Kotiranta, Matti 56
 Kotkavirta, Jussi 107
 Kraus, Hans-Joachim 212, 213
 Kretschmar, Georg 133
 Krumwiede, Hans-Walter 17, 19, 50, 52
 Krötke, Wolf 168
 Kuske, Martin 33
 Kutter, H. 44
 Kvist, Hans-Olof 9
 Lagarde, Paul de 213
 Lasarre, Jean 43
 Lee, David 102-104
 Lehel, Ferenc 83
 Leibholz, Gerhard 60, 62
 Leibniz, Gottfried 80, 89, 108, 137, 216
 Link, Christian 16, 49
 Lohmann, Johann Friedrich 46, 48
 Lorenz, Rüdiger 20
 Lotze, Hermann 12, 13, 34
 Luoma, Tapio 12, 15
 Luther, Martin 12, 18, 23, 24, 31, 37-43, 49-58, 82, 83, 113, 119, 123, 132, 136, 138-140, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 156, 160-164, 166, 173, 175-177, 182, 183, 188, 190, 191, 195, 197, 201, 206
 Lütz, Dietmar 34
 Macquarrie, John 35
 Mader, Josef 13-15, 47
 Mannerman, Tuomo 10, 12, 13, 16, 20, 30, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 50, 56-58, 117, 124, 128, 136, 139, 145, 148, 153, 161, 164, 174, 175, 177, 179, 182, 183, 216
 Marías, Julián 68, 92, 94
 Marsh, Charles 26, 29, 48-50, 78, 83, 110, 111
 Martikainen, Eeva 10, 12, 13, 15, 18, 20, 30, 33-36, 41, 42, 46, 58, 66, 68, 74, 87, 89, 98, 104, 114, 138, 141, 144, 145, 148, 152, 154, 155, 168, 173, 174, 181, 187, 188, 193, 210
 Maurer, W. 144, 156
 Mayer, Rainer 22-24, 27, 184, 212, 219
 McCormack, Bruce L. 45, 46
 McGrath, Alister E. 33, 35, 46, 51, 56, 159
 Mehlhausen, Joachim 149
 Meier, Jörg Martin 226
 Meister Eckhart 130
 Mengus, Raymond 40

-
- Merz, Georg 60
 Metzger, G. 156
 Milbank, John 119
 Mokrosch, Reinhold 52
 Moltmann, Jürgen 14, 17, 21-24, 40, 101, 109, 128, 134, 193, 196, 197, 200, 201, 227
 Morgenstern, Martin 88
 Murtorinne, Eino 9, 34, 104
 Mühlhaupt, Erwin 189, 209
 Müller, Christine-Ruth 62, 220
 Müller, Hanfried 20, 21, 23
 Müller, Josef 63
 Määttänen, Pentti 66, 84, 90, 92
 Mödlhammer, Johann Werner 111, 119, 154
 Newbiggin, Lesslie 214
 Newby, Howard 102-104
 Newton, Isaac 10, 11, 104
 Niemöller, Martin 60
 Nietzsche, Friedrich 206, 223
 Niiniluoto, Ilkka 15, 67, 72, 74, 75, 103, 198
 Ockham, Wilhelm von 11, 69
 Oster, Hans 62-64
 Ott, Heinrich 21-23, 27, 131
 Overbeck, F. 44, 45
 Pangritz, Andreas 50, 226
 Pannenberg, Wolfhart 13-15, 34, 44, 46, 47, 54, 56, 74, 89, 97, 98, 125, 128, 152, 173, 180, 181, 201, 206, 211, 222
 Patzig, Günther 11
 Pelikan, Jaroslav 173
 Peura, Simo 12, 39, 133, 136, 138, 139, 156, 161
 Pfeifer, Hans 35, 36
 Pfliederer, Georg 90
 Pihkala, Juha 16, 172, 174, 175, 178, 179
 Pihlström, Sami 44, 69, 198
 Pinomaa, Lennart 138
 Plathow, Michael 157, 218
 Platon 45, 46, 73, 89, 92, 109, 110, 199
 Polanyi, Michael 214
 Powell, Douglas 226
 Prenter, Regin 17, 44, 45, 48, 50, 52, 134, 157, 211
 Przywara, Erich 89, 98-100
 Pöhlmann, Horst Georg 33, 98, 100
 Raatikainen, Panu 135
 Rahner, Karl 14, 98, 131, 180, 182
 Rantala, Veikko 104
 Rasmussen, Larry L. 25, 52
 Ratschow, Carl Heinz 56, 80
 Raunio, Antti 25, 108, 119, 166, 168
 Reuter, Hans-Richard 13, 18, 143
 Ritschl, Albrecht 12, 34-37, 39, 42, 46, 52, 56, 57, 66, 115, 157, 160, 164, 196
 Robertson, Edwin H. 17
 Rohls, Jan 45, 46
 Royce, Hans 63
 Ruokanen, Miikka 20, 33-35, 68, 82, 84, 85, 92, 105, 122, 152, 190, 217
 Saarinen, Risto 10, 12, 13, 20, 30, 34, 35, 39, 42, 46, 48, 52, 56-58, 132, 164, 174
 Salomaa, J.E. 71
 Sasse, Hermann 60
 Schilson, Arno 54
 Schlatter, Adolf 32, 60
 Schleicher, Rüdiger 64
 Schleiermacher, Friedrich 11, 12, 33, 34, 36, 37, 52, 54, 81, 118, 152, 164
 Schrey, Heinz-Horst 16, 29, 120, 219
 Schweizer, Albert 169
 Schäfer, Rolf 36
 Schönfeld, Hans 63
 Scotus, Duns 11
 Seeberg, Erich 138
 Seeberg, Reinhold 18, 38, 40-43, 52, 105, 126, 132, 138
 Siukonen, Jyrki 80, 89
 Sivenius, Hannu 67-69, 74, 85, 87
 Soosten, Joachim von 19, 38-40, 50, 57, 77, 103
 Sorum, Jonathan D. 52
 Staats, Reinhart 37, 43, 50
 Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 65
 Steiner, George 92, 95
 Steinfort, Dirk 98, 131
 Stresemann, Gustav 43
 Strohm, Christoph 18, 43, 59, 60, 62, 64, 193, 201, 203
 Stölting, Ulrike 24, 28, 34, 40, 42, 49, 173
 Tanskanen, Kalevi 58
 Tavast, Timo 12
 Theißen, Gerd 169
 Thiede, Werner 162
 Tietz-Steiding, Christine 26, 28, 29, 50
 Tillich, Paul 16, 48, 197, 210
 Torrance, Thomas F. 12
 Tresckow, Henning von 65
 Troeltsch, Ernst 37, 40, 55
 Trowitsch, Michael 162, 201
 Työrijoja, Reijo 11, 12, 69, 117
 Tödt, Heinz Eduard 17, 19
 Tödt, Ilse 83
 Tönnies, Ferdinand 102, 103, 111
 Visser 't Hooft, Willem 63

Tomi Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit.
Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Wedemeyer, Maria von 63
Weier, Reinhold 123
Weinhardt, Joachim 36, 46
Weinrich, Michael 27, 106, 107
Weisedel, Wilhelm 10, 11, 14, 54, 93, 97,
172
Weizsäcker, Carl Friedrich von 16, 29, 32,
217, 219
Wenz, Gunther 162
Weyer-Menkhoff, Stephan 34, 35
Wind, Renate 17, 32
Wingren, Gustaf 44, 45
Wiplinger, Fridolin 67, 79
Wittschier, Sturm 182
Wolf, Ernst 51, 57
Wolf, U. 67, 89
Wolff, Christian 11
Wrede, W. 169
Wüstenberg, Ralf K. 48, 50, 208, 211, 212,
226
Yerkes, James 13, 125
Yrjönsuuri, Mikko 90, 95
Zeidler, Kurt Walter 87
Ziljstra, Wybe 108
Zimmermann, Erich 63
Zipfel, Friedrich 63
Zwingli, Huldreich 152