

# Mensch, Welt und Gott

## Die Bonhoeffer-Rezeption in neueren dogmatischen Entwürfen

Christiane Tietz

### Abstract

*Untersucht man Bonhoeffers Einfluss auf dogmatische Entwürfe der neueren Zeit, dann lässt sich neben der schlagwortartigen Rezeption besonders griffiger Formulierungen auch eine Weiterführung grundlegender Einsichten Bonhoeffers beobachten. Dazu gehört insbesondere seine Auffassung, der Mensch müsse in dieser Welt mündig und verantwortlich leben; dass Gott umgekehrt nicht als allmächtig im metaphysischen Sinn gedacht werden darf, sondern als leidend und ohnmächtig, und dass Gnade nicht billig ist, diese Überzeugungen Bonhoeffers begegnen vielfach. Als überholt wird dagegen in der Regel seine Prognose einer religionslosen Zeit eingeschätzt. Mehrfach trifft man überdies auf das Urteil, Bonhoeffer sei seiner eigenen Unterscheidung von Letztem und Vorletztem nicht gerecht geworden; insbesondere seine Forderung, der Christ solle wie Christus als der »Mensch für andere« leben, wird als eine Verwechslung der soteriologischen und der ethischen Beziehungsebene kritisiert, durch die es zu einer Auflösung des Letzten im Vorletzten komme.*

»Ich ... wage es, leicht zu bezweifeln, ob die theologische Systematik ... überhaupt seine eigentliche Stärke war«<sup>1</sup> – dieses Bonmot Karl Barths über Dietrich Bonhoeffer lässt erwarten, dass auch für die Rezipienten von Bonhoeffers Texten weniger grundlegende Konzepte als vielmehr originelle Einzelfälle von Interesse sind.

Analysiert man Bonhoeffers Einfluss auf dogmatische Entwürfe der neueren Zeit, so bestätigt sich diese Vermutung auf den ersten Blick. Vor allem als Steinbruch besonders griffiger Formulierungen scheint Bonhoeffers Œuvre benutzt zu werden. »Billige Gnade«, »Kirche für andere«, »Gott als Lückenbüßer« sind nur einige der prägnanten Wendungen, die immer wieder begegnen.

Doch wer einen zweiten Blick riskiert, entdeckt, dass sich die Anknüpfungen an sein Werk letztlich an zwei miteinander verbundenen Grundgedanken orientieren: 1. Der Mensch muss in dieser Welt mündig und verantwortlich leben. 2. Solche Mündigkeit und Verantwortung wird durch etwas Letztes, sc. das Christusgeschehen, als etwas Vorletztes qualifiziert.

Mit diesen beiden Einsichten ist die Überzeugung des späten Bonhoeffer vom Verhältnis zwischen Mensch, Welt und Gott charakteristisch umschrieben. Die auf den

1. K. Barth, Brief an Eberhard Bethge vom 22. Mai 1967, in: *Karl Barth, Briefe 1961–1968*, Gesamtausgabe V. Briefe, hg. von J. Fangmeier und H. Stoevesandt, Zürich 1975, 403–407, 405 f. Vgl. dazu auch Hermann Fischers Bewertung der Gefängnisbriefe: »Gerade im fragmentarischen Charakter der Äußerungen liegt ihr Reiz. Sie stimulieren zu systematisierender Fortschreibung, verführen auch zur Willkür.« (*H. Fischer, Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 185).

ersten Blick steinbruchartige Rezeption bekommt Kontur. Diese Kontur soll im Folgenden nachgezeichnet werden.<sup>2</sup>

## I. Mündigkeit, Verantwortung, Gehorsam

Grundlegend für Bonhoeffers Forderung nach mündiger Verantwortung ist seine Einsicht in die Nichtnotwendigkeit Gottes zur Erklärung der Welt und zur Bewältigung der in ihr anstehenden Aufgaben: »Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden«<sup>3</sup>. Daraus leitet Bonhoeffer ab: Gott darf nicht als »Lückenbüßer«-Gott benutzt und die Welt muss als mündige ernst genommen werden.<sup>4</sup>

Bonhoeffers damit einhergehende Prognose, dass es zu einer religionslosen Zeit kommen wird<sup>5</sup>, wird von vielen heute als Fehleinschätzung bewertet.<sup>6</sup> Doch seine Thesen zur Mündigkeit der Welt und Nichtnotwendigkeit Gottes finden noch Zu-

2. Grundsätzlich findet dabei eine Konzentration auf protestantische dogmatische (dabei auch ethische Grundlagenfragen berührende) Entwürfe statt. Zeitlich wurde mit den achtziger Jahren eingesetzt, weil damals das für die Bonhoeffer-Interpretation nicht unwesentliche Säkularisierungsparadigma durch das Paradigma des weltanschaulich-religiösen Pluralismus abgelöst wurde (vgl. dazu mit Bezug auf Bonhoeffer z. B. *W. Härle*, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: C. Schwöbel/D. v. Tippelskirch [Hg.], *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 77–97, 88). Außerdem wird eine formale Beschränkung auf monographische Arbeiten vorgenommen – mit Ausnahme von Aufsatzbänden eines Autors, die konzeptionell einem einzigen dogmatischen Topos verpflichtet sind und dadurch die Konsistenz von Monographien besitzen. Ausgelassen werden Untersuchungen, die vorrangig Bonhoeffers Theologie zu rekonstruieren versuchen; mir geht es um die Wirkung, die Bonhoeffer auf andere Theologien gehabt hat. Sprachlich gilt die Aufmerksamkeit allein dem deutschsprachigen Raum. Und auch hier wird noch einmal ausgewählt – weshalb in den nachfolgenden Ausführungen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird. – Zur älteren Bonhoeffer-Rezeption vgl. *J. Dinger*, *Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren*, Neukirchen-Vluyn 1998.
3. *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Dietrich Bonhoeffer Werke (= DBW) Bd. 8, Gütersloh 1998, 532.
4. Vgl. z. B. a. a. O., 454 f. und 477.
5. Z. B. a. a. O., 402 f.
6. Dass Bonhoeffer sich mit dieser Vorhersage geirrt habe, wird bspw. festgehalten bei *W. Härle*, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 190; *W. Kreck*, *Grundfragen der Ekklesiologie*, München 1981, 46; *D. Lange*, *Glaubenslehre*, Bd. 1, Tübingen 2001, 11, 330. Für »eine Schreckensvision« halten Bonhoeffers Vorstellung von einer »völlig religionslosen Welt« *W. Dietrich/C. Link*, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn (1995) 2002, 115. Auf ein religionsloses, insbes. unmetaphysisches Christentum will auch *U. H. J. Körtner*, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 37, nicht hoffen, weil »die bloße Kritik am metaphysischen Denken ... zur Auflösung des Wahrheitsbegriffs führt und damit das Christentum der Möglichkeit beraubt, den universalen Wahrheitsanspruch seiner Heilsbotschaft weiterhin argumentativ zu vertreten.« *C. Schwöbel*, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 27 f., würdigt Bonhoeffer, weil u. a. durch seine Arbeiten der Säkularisierungsprozess »aus der Perspektive des christlichen Glaubens in seiner Berechtigung erkannt werden« konnte; entsprechend gelte es heute, den religiös-weltanschaulichen Pluralismus »theologisch zu begreifen« (Hv. von mir). – Zur bleibenden Relevanz von Bonhoeffers Forderung nach einem nichtreligiösen Christentum auch in religiösen Zeiten vgl. *C. Tietz*, *Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der Wiederkehr der Religion*, in: I. U. Dalferth/H.-P. Großhans (Hg.), *Kritik von Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Tübingen 2006, 243–258.

stimmung.<sup>7</sup> Diese Zustimmung zur Nichtnotwendigkeit Gottes für die Erklärung der Welt veranlasst z. B. *Christian Link* dazu, sowohl Gottes Vorsehung wie auch seine Erhaltung als an der Zukunft Gottes orientierte und deshalb naturwissenschaftlich nicht aufweisbare Kategorie zu verstehen.<sup>8</sup> *Gunda Schneider-Flume* führt Bonhoeffers Thesen in ihrem am Erzählen orientierten dogmatischen Ansatz weiter. Anstatt »Gott als Hypothese oder Erklärungsprinzip anzunehmen« und ihn damit »als Lebensgeschichte« zu verdrängen, müsse eine Schöpfungstheologie entwickelt werden, die »Gottes Geschichte konkret für die sich mündig verstehende Welt aus...sag[t]«<sup>9</sup>.

Bonhoeffers Rede von der mündig gewordenen Welt ist nicht nur deskriptiv; sie appelliert gleichzeitig normativ an ein entsprechend mündiges *Handeln*. Wir müssen »in der Welt leben ... ›etsi deus non daretur‹«<sup>10</sup> und selbst *Verantwortung*<sup>11</sup> für die Gestaltung der Welt übernehmen. Daraus ergibt sich für *Jürgen Moltmann* in Sonderheit unsere Verantwortung angesichts einer »entmündigte[n] Welt«. Bonhoeffers Frage, »wer Christus heute für uns eigentlich ist«<sup>12</sup>, wird so zur Frage »*Wer ist Christus für die Armen der Dritten Welt eigentlich?* und *Wer ist Christus für uns, die wir aus ihrer Armut Nutzen ziehen?*«<sup>13</sup> Mündigkeit wird so bei Moltmann normativ auch in dem Sinne, dass alle das Recht auf eine mündige Existenz haben und unsere Verantwortung darin liegt, dies nicht zu verunmöglichen.

In Bonhoeffers früheren Texten ist zwar das Konzept der Verantwortung weniger positiv besetzt<sup>14</sup>, aber dass der Glaubende nicht vom Handeln entlastet ist, dies ist Bonhoeffer auch hier zentrales Anliegen. Er entfaltet es unter der Terminologie des *Gehorsams*<sup>15</sup>, die zur Grundfigur seiner Überlegungen zur Christusnachfolge wird und die Untrennbarkeit von Christusglaube und Ethik zum Ausdruck bringt.<sup>16</sup> Bon-

7. Z. B. R. *Bernhardt*, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 283 f.; C. *Gestrich*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 59; C. *Link*, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, Gütersloh 1991, 326; G. *Schneider-Flume*, Grundkurs Dogmatik, Göttingen 2004, 135, 304.
8. Vgl. *Link*, a. a. O., 555 ff.
9. *Schneider-Flume*, a. a. O., 304 f. mit Bezug auf DBW 8, 504.
10. DBW 8, 533.
11. Z. B. D. *Bonhoeffer*, Ethik, DBW 6, München 1992, 254 ff.; DBW 8, 433.
12. DBW 8, 402.
13. *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 84.
14. Z. B. D. *Bonhoeffer*, Nachfolge, DBW 4, München 1989, 152, 260.
15. Zur Einsicht Bonhoeffers, dass der Glaube nicht vom Gehorsam getrennt werden darf, zustimmend z. B. J. M. *Lochman*, Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo, Gütersloh 1982, 31; H.-J. *Kraus*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 56 f. mit Bezug auf DBW 6, 332.
16. Nach dem Urteil von *Jürgen Moltmann* ist diese Untrennbarkeit unaufgebbar »in den tödlichen Widersprüchen, in die das moderne Gesellschaftssystem die Menschheit und die Natur der Erde gebracht hat«. Deshalb müssen »Christologie und Christo-praxis eins werden« (*Moltmann*, Weg [s. Anm. 13], 138 f.). *Moltmann* hält ebd. Anm. 66 würdigend fest, Bonhoeffer sei der Einzige, der in der deutschen Theologie der Gegenwart eine Ethik der Nachfolge Christi entwickelt habe. Was *Moltmann* dann selbst über die Nachfolge Christi entfaltet (a. a. O., 146 ff.), entspricht in vielerlei Hinsicht den Überlegungen in DBW 4. – Bonhoeffers »Nachfolge« spielt außerdem eine Rolle in dem Buch von R. *Strunk*, Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, München 1981. Kritisch wird hier vor allem die Allgemeinheit von Bonhoeffers Rede von »Welt« gesehen, die verschleierte, dass es um den Bruch nur mit der *konkreten* Wirklichkeit gehe. Obwohl

hoeffers in diesem Kontext artikulierte Kritik an »billiger Gnade« richtet sich entsprechend gegen eine Konsequenzlosigkeit des Rechtfertigungsglaubens.<sup>17</sup> Die Formel wird mannigfach aufgegriffen, um falsche Konsequenzen aus dem *sola gratia* und *sola fide* der Rechtfertigungslehre abzuwehren.

*Michael Beintker* kritisiert, sie aufnehmend, ein falsches Verständnis der Rechtfertigungslehre, in dem man den »Gerichtshorizont des rechtfertigenden Handelns Gottes« zugunsten einer einseitigen Rede von »Vergebung« übergehe. Stattdessen gelte: »Gott begnadigt mich nicht, ohne mich auch zu richten. ... Christi Kreuz [ist] nicht nur der Ort der Annahme des Schuldners, sondern auch der Ort des Gerichts über die Schuld des Schuldners.« Wer dies nicht beachte, lasse es zu »billiger Gnade« kommen.<sup>18</sup>

»Billige Gnade« wird nach *Christof Gestrich*<sup>19</sup> auch in der gängigen kirchlichen Praxis des Zuspruchs der Sündenvergebung vertreten, weil hier Vergebung zugesagt werde, ohne die Gottesdienstbesucher auf eine Teilnahme am kirchlichen Leben anzusprechen. Bei einer Haltung des: »Ich habe gehört, ich gehe nach Hause« spiele die »Frage des verbindlichen Miteinanders der Glieder am Leib Christi gar keine Rolle«. Gestrich fordert stattdessen, darauf hinzuweisen, »daß Sündenvergebung *eo ipso* ein konkretes (Wieder-)Aufleben eines Christen unter seinen Mitchristen bedeutet«<sup>20</sup>.

Bonhoeffer ist vielen mithin ein Gewährsmann für die Handlungsdimension gläubender Existenz. *Hans-Martin Barth* macht entsprechend geltend: Es wäre »verfehlt ..., sich im Blick auf das ›Evangelium‹ von vornherein mildernde Umstände zuzubilligen – mit der Ausflucht, es sei ja doch nicht möglich, ›das Gesetz zu erfüllen‹«. Vielmehr geht »es im christlichen Glauben wirklich auch um das ›Tun des Gerechten‹ (D. Bonhoeffer)«<sup>21</sup>.

Was dieses Gerechte ist, ergibt sich für Bonhoeffer nicht aus Prinzipien, sondern aus dem Hören auf Gottes konkretes Gebot hier und heute.<sup>22</sup> Dass Bonhoeffer – wie

Bonhoeffer das selbst nicht wolle, sei in seinen Ausführungen die Gefahr von Nachfolge als Idee oder Prinzip gegeben. (A. a. O., 212 f.).

17. Vgl. z. B. DBW 4, 29: »Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben.«
18. *M. Beintker*, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998, 16 f. mit Verweis auf DBW 4, 29–43.
19. Gestrich, Wiederkehr (s. Anm. 7), 311 ff.
20. A. a. O., 316 ff.
21. *H.-M. Barth*, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, 200 f. mit Bezug auf DBW 8, 435.
22. Vgl. z. B. *D. Bonhoeffer*, Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits, in: DBW 11, Gütersloh 1994, 327–344, 332; Vgl. dazu *M. Welker*, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn (1981) <sup>2</sup>1988, 223, der darin einen Widerspruch des christlichen Denkens gegen die allgemeine Macht von Zeit und Raum sieht. Den Bezug des Gebotes Gottes auf das Hier und Jetzt betont im Anschluss an Bonhoeffer auch *F. Mildnerberger*, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 214 f. – An Bonhoeffers damit zusammenhängende Frage, ob »eine Autorität in der Kirche aufgerichtet werden« könne, »die allein vom Wort und Bekenntnis her begründet ist« (Brief an Eberhard Bethge vom 9. Oktober 1940, DBW 16, Gütersloh 1996, 65–66, 66), knüpft *R. Hütter* mit seinem Entwurf einer Theologie als kirchlicher Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997, 25 f., bejahend an. – Kritisch dagegen *Lange*, Glaubenslehre, Bd. 1 (s. Anm. 6), 209: Es zeige »der Streit, den auch Christen ständig über konkrete ethische Fragen führen, dass die eindeutige Erkennbarkeit des

auch Karl Barth – so nachdrücklich von Gottes Gebot spricht, zeigt nach *Ulrich H. J. Körtner* seine Orientierung am Autonomiegedanken der Aufklärung, weil es »um den Gehorsam des freien Menschen gegen den freien Gott« geht.<sup>23</sup>

Tatsächlich ist eben beides, Freiheit wie Gehorsam, für Bonhoeffer Kennzeichen von Verantwortung.<sup>24</sup> Damit aber ist der Horizont, in dem sich Verantwortung zu trägt, benannt: Als Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes<sup>25</sup> erweist sie sich als Handeln im *Vorletzten*, das getragen und orientiert wird durch etwas Letztes.

## II. Letztes und Vorletztes

An zahlreichen Stellen seines Werks ordnet Bonhoeffer seine Ermahnung zum Handeln ein in die Unterscheidung von »Letztem« und »Vorletztem«.<sup>26</sup> Ethisches Handeln gehört in den Bereich des Vorletzten.<sup>27</sup> Der Mensch kann mit ihm das Letzte nicht herbeizwingen, also weder die eigene Rechtfertigung noch Gottes Reich.<sup>28</sup>

Eine solche Ethik ist, wie *Hartmut Rosenau* betont, »soteriologisch entlastet«. Sie wird darum von ihm als angemessene Ethik-Konzeption für eine Allversöhnungsvorstellung bewertet. Während bei einer »mit einem eschatologischen, ›letzten‹ ... Anspruch« versehenen Ethik der Gedanke der Allversöhnung zum Kollaps christlicher Ethik insgesamt führen muss (weil eben alle versöhnt werden, wird das ethische Handeln als eines, das für die Versöhnung relevant ist, überflüssig), gilt das für eine im Vorletzten angesiedelte Ethik nicht. Da sie gar nicht einen derartigen eschatologischen Anspruch hat, wird ihre Bedeutsamkeit durch Allversöhnungsvorstellungen auch nicht problematisiert. Darin liegt ihre Leistungsfähigkeit.<sup>29</sup>

göttlichen Gebotes für eine bestimmte Situation offenbar doch eine Fiktion ist«. Entsprechend würdigt Lange, Glaubenslehre, Bd. 2, Tübingen 2001, 83, Bonhoeffers späte Einsicht, dass es »unvermeidliche ... Schuld« gebe (vgl. DBW 6, 275 f.), das Gute also nicht so eindeutig sei, wie von Bonhoeffer früher verfochten.

23. U. H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 225 mit Zitation von K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich 1948, 623. Körtner beurteilt eine solche Ethikbegründung als tragfähig in der Kirchenkampfsituation, weil »die Berufung auf das hier und jetzt ... ergehende Gebot Gottes« »Rückhalt« verleihe, sie übersteige aber »die ethische Begründungskapazität des Einzelnen«, der eben doch »auf überkommene Normen und ethische Konventionen angewiesen« sei (a. a. O., 226 f.).
24. Vgl. DBW 6, 288.
25. Auch noch DBW 8, 571.
26. Vgl. bes. DBW 6, 137 ff. – Zu dieser Unterscheidung zustimmend z. B. Link, a. a. O., 65; K. Stock, *Die Theorie der christlichen Gewissheit – eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 2005, 123.
27. Kritik daran äußert E. Herms, *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 268.
28. Vgl. DBW 6, 137 und 223 f.
29. H. Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Berlin/New York 1993, 470 ff. mit Verweis auf Bonhoeffers Unterscheidung von Letztem und Vorletztem. – J. C. Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen 2000, 12 Anm. 56, 23, 191 Anm. 181, 201 Anm. 217, hält die Argumente fest, die Bonhoeffer selbst für eine Apokatastasis-panton-Vorstellung bringt (Kirche und Eschatologie, in: DBW 9, München 1986, 335–354, 351; *Sanctorum Communio*, DBW 1, München 1986, 196; *Akt und Sein*, DBW 2, München 1988, 160); Bonhoeffer weise diese Argumente in den frühen Texten aber noch zurück, weil sie die Kirche, die von Gericht und Gnade zu sprechen habe, aufheben würden. Die Kirche müsse von »Glaube und Unglaube, Erwählung und Verwerfung reden« (DBW 2, 160; vgl. DBW 9, 351 f.). Janowski mahnt, bei der Rede von »Erwählung und Verwerfung« dürfe die Kirche

Um das Verhältnis von Vorletztem und Letztem bei Bonhoeffer und dessen Rezeption genauer zu konturieren, sei etwas ausführlicher darauf eingegangen, inwiefern Bonhoeffer das Handeln im Vorletzten durch das Letzte auch *inhaltlich* qualifiziert sieht.<sup>30</sup> Dies geschieht in besonders eindrucksvoller und wirkmächtiger Weise, indem er aus seiner Kreuzestheologie Konsequenzen für ein Handeln im Vorletzten zieht. Deshalb ist zunächst auf seine Kreuzestheologie einzugehen.

Sie ist als folgerichtiger Versuch bewertet worden, Luthers *theologia crucis* auszubuchstabieren und den christlichen Gottesbegriff vom Kreuz her zu bestimmen.<sup>31</sup> Eben dies versucht Bonhoeffer, wenn er in seinem »Entwurf für eine Arbeit« notiert: »Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist ... Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ›Für-andere-dasein bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart.«<sup>32</sup> Gegenüber der theistischen Vorstellung von einem weltenthobenen Gott erinnert Bonhoeffer daran, dass der christliche Glaube am Kreuz Gott als den ohnmächtigen und mit den Menschen leidenden Gott erkennen muss: »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.«<sup>33</sup>

Diese Kritik Bonhoeffers an der metaphysischen Allmachtsvorstellung hat nach dem Urteil von *Jan Bauke-Ruegg* wesentlich zu »eine[r] Art Trendwende in der christlichen Gotteslehre«<sup>34</sup> geführt. »... fast schon bis zum Überdruß«<sup>35</sup> seien sie zitiert worden, die einschlägigen Passagen aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen.

Bonhoeffers Ausführungen schillern dabei zwischen einer Abschaffung von Gottes

nicht »Verwerfung mit ewiger Verwerfung kontaminieren« (Janowski, a. a. O., 191 Anm. 181). Im Gefängnis stoße Bonhoeffer dann »zu seiner in modaler Hinsicht klarsten Apokatastasis-panton-Aussage vor« (a. a. O., 237 Anm. 14 mit Bezug auf DBW 8, 246).

30. Gegen eine solche Fundierung der Ethik in der Christusoffenbarung kritisch Lange, Glaubenslehre, Bd. 1 (s. Anm. 6), 359, weil damit eine »Einheit von Sein und Sollen« behauptet werde, die es so einfach nicht gebe. Zwar sei »menschliches Sein als auf ein Sollen bezogenes geschaffen«, dieses Sollen sei aber nicht so eindeutig zu erkennen, »der Bezug jenes Sollens auf dieses Sein [müsse vielmehr] eigens gesetzt werden«.

31. Schneider-Flume, a. a. O., 28, 234.

32. DBW 8, 558. Vgl. DBW 6, 337. Dazu würdigend: *U. Kern*, Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit. ›Erinnerung‹ an ein stets aktuales Erkenntnispotential, Berlin/New York 2001, 111: Die Offenbarung in Christus hat »als Selbstoffenbarung Gottes strengste theologische Relevanz«. Entsprechend lasse sich die Einsicht, dass Gott Liebe ist, nicht im »Sinne einer allgemeinen, von unten herkommenden, sogenannten natürlichen Schöpfungserkenntnis« ableiten, sondern nur an Jesus Christus (ebd. mit Verweis auf DBW 6, 338: »Er [sc. Jesus Christus] ist die einzige Definition der Liebe«). Kern will dies allerdings durch ein pneumatologisches Element ergänzen (vgl. a. a. O., 114 f.). – Grundlegend ist Bonhoeffers Kreuzestheologie auch schon für *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen (1977) <sup>5</sup>1986, 74 ff.

33. DBW 8, 534.

34. *J. Bauke-Ruegg*, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin/New York 1998, 36 (diese Trendwende markieren für

Allmacht (»Christus [hilft] nicht ... kraft seiner Allmacht«) und dem Versuch, vom Ohnmachtsbegriff her Allmacht neu zu denken (»... aus dem ›Für-andere-dasein‹ bis zum Tod entspringt erst die Allmacht«). Deshalb ist kaum verwunderlich, dass auch in der Rezeption dieser Passagen ganz unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden: Entweder wird die Vorstellung von der Allmacht Gottes ganz aufgegeben<sup>36</sup>, oder es wird eine Synthese von Allmacht und Ohnmacht versucht<sup>37</sup>, oder es wird Bonhoeffers Rede von der Ohnmacht als die Ermahnung verstanden, einen *angemessenen* Begriff von Allmacht zu konzipieren.<sup>38</sup>

Jürgen Moltmann gehört zu den Rezipienten der zweiten Gestalt.<sup>39</sup> Insbesondere Bonhoeffers Einsicht, dass nur der leidende Gott helfen kann, ist für ihn wichtig geworden<sup>40</sup>: Christus »hilft nicht durch übernatürliche Wunder, sondern kraft seines Leidens durch seine Wunden«<sup>41</sup>. Die Hilfe dieses leidenden Gottes besteht darin,

Bauke-Ruegg Bonhoeffers Überlegungen zusammen mit Barths Diktum »Macht an sich ist böse« [K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich 1948, 589]).

35. Bauke-Ruegg, a. a. O., 113. Vgl. die Darstellung verschiedener Redeweisen von der »Ohnmacht Gottes« a. a. O., 112 ff. und Bauke-Rueggs umfassende Kritik a. a. O., 188 ff.
36. So bei *Dorothee Sölle*. Sie führt im Anschluss an Bonhoeffer aus: Auf die Theodizeefrage gebe »der sich selbst genügende, wandellose, ewige ... jenseits von Bedürfnis und Verwundbarkeit« stehende Gott nur zynische Antworten. Wer hingegen von Gottes Schmerzen rede, der spreche nicht mehr »über etwas, das Gott vermeiden oder abschaffen könnte« – worin Sölle eine »rein männliche« Gottesvorstellung wahrnimmt –, sondern über Gott als »unsere Mutter, die weint über das, was wir einander antun« und »uns so lange in ihrem Schoß [hält], bis wir wieder aufstehen und neue Kraft haben. Gott könnte uns nicht trösten, wenn sie uns nicht im Schmerz verbunden wäre, wenn sie nicht diese wunderbare und seltene Fähigkeit hätte, den Schmerz eines anderen am eigenen Leibe zu spüren.« (*D. Sölle*, *Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, Hamburg 1992, 81 f., 90). Vgl. aber auch ihre Wiedergewinnung »der Macht der gewaltfreien Gottes« in *dies.*, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, München/Zürich (1990) 2002, 240 f. – Vgl. dazu, dass diese Rede von der »Ohnmacht« Gottes eine »einseitige Bonhoeffer-Interpretation« sei, Bernhardt, a. a. O., 455.
37. So z. B. Schneider-Flume, a. a. O., 196 mit Bezug auf DBW 8, 534: »Wenn aber Gottes Allmacht nicht anders zu bestimmen ist als aus seiner Geschichte und seinem Wirken, dann gehört zur Macht Gottes auch die *Übernahme der Ohnmacht*. In der Liebe schließen sich Macht und Ohnmacht nicht aus, weil Liebe Hingabe einschließt. Weil sich am Kreuz Jesu Christi Liebe als Hingabe konkretisiert, konkretisiert sich dort auch Gottes Allmacht als Übernahme der Ohnmacht«.
38. So Gestrich, *Wiederkehr* (s. Anm. 7), 345 f. Anm. 40: »Nicht in dem Sinne ist Gott ohnmächtig (»geworden«), daß er ... durch immer autonomer werdende Menschen zunehmend geschwächt und verdrängt worden (und daher auch zunehmend *menschlicher* Stellvertretung und Hilfe bedürftig geworden) wäre. ... m. E. ist *dies* doch auch Bonhoeffers Meinung – wir sollten von Gott unter allen Umständen glauben und lehren: Gott ist niemals ohnmächtig oder schwach. Er ist stets stark; nur ist er dies nicht unbedingt nach dem Muster dessen, was wir »männliche Stärke«, gegebenenfalls neuerdings auch »weibliche Stärke« nennen. ... Gottes Art der Kraft wirkt mittels irdischer Potenzen, die wir gerade nicht für potent, sondern für *unwirksam* und unbedeutend ansehen. ... *Nicht Gott bedarf menschlicher Hilfe, sondern wir der seinen*. ... Das Abgehen von diesem Satz würde das Ende aller Theologie ... bedeuten«. Ähnlich *ders.*, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001, 294.
39. Vgl. dazu Bauke-Ruegg, a. a. O., 197 f.
40. Z. B. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 75 Anm. 8, hier pneumatologisch ausbuchstabiert; *ders.*, *Weg* (s. Anm. 13), 130 Anm. 55; auch bereits in: *ders.*, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (1972) 1987, 266; die Aufnahme von Bonhoeffers Behauptung, Gott lasse sich am Kreuz aus der Welt verdrängen a. a. O., 235 (ohne Nennung Bonhoeffers).
41. J. Moltmann, *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh 1994, 38. Ähnlich Schneider-Flume, a. a. O., 31, 235.

dass der Mensch »seine Leiden in Gott und Gott in seinen Leiden [erkennt] und ... in seiner Gemeinschaft die Kraft [findet], trotz Schmerzen und Traurigkeiten in der Liebe zu bleiben und nicht bitter zu werden.«<sup>42</sup> Außerdem werden durch die Gemeinschaft mit dem leidenden Gott die Opfer »unter göttlichen Schutz gestellt ... und [bekommen] in ihrer menschlichen Rechtlosigkeit bei Gott Recht«<sup>43</sup>. Aus dem Leiden Gottes ergeben sich Folgerungen für den Gottesbegriff: Als leidender Gott verliert der christliche Gott die metaphysische Eigenschaft der Leidensunfähigkeit. Er öffnet sich freiwillig, aus Liebe, dem Berührtwerden durch anderes.<sup>44</sup>

Auch *J. Christine Janowski* zieht aus Bonhoeffers Vorstellung vom leidenden Gott weitreichende Konsequenzen. Weil Gott in Sünde, Schwachheit und Tod verschlungen<sup>45</sup>, also in das Leid seiner Geschöpfe involviert ist, wäre er – nähme man einen strengen eschatologischen Dual an – auch ewig »in das ewige Leiden des Großteils seiner menschlichen Geschöpfe«<sup>46</sup> involviert. Daraus drängt sich für Janowski die Frage auf: Sollte dieses Verschlungensein »ewig währen?«<sup>47</sup> – will sagen: Kann angesichts des in das Leiden der Menschen involvierten Gottes der strenge eschatologische Dual zutreffend sein?

Hingegen grundsätzlich kritisch gegenüber Bonhoeffers Versuch, die Eigenschaften Gottes vom Kreuzesgeschehen her zu bestimmen, ist *Oswald Bayer*. Bonhoeffer ist ihm Repräsentant einer »nachchristlichen natürlichen Theologie Hegelscher Prägung«, die »von dem Satz ›Gott ist Mensch‹ ... einen uferlosen und verschwenderischen Gebrauch« macht. Luthers Einsicht, dass »›alle Wörter in Christo eine neue Bedeutung annehmen‹«, gelte »nicht in spekulativer Ausweitung, sondern ›in eadem re significata‹ – im Blick auf den genau bezeichneten Sachverhalt«<sup>48</sup>. Bonhoeffer dagegen konstruiere vom Christusereignis aus eine monistische Gottesidee.<sup>49</sup>

Für Bonhoeffer selbst hat sich nicht nur der Gottesbegriff, sondern auch das Handeln der Menschen am Kreuz zu orientieren: Menschen sollen am Leiden Gottes teilnehmen und in helfendem Mitleiden mit den Leidenden existieren.<sup>50</sup> Die Kirche

42. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (s. Anm. 40), 44. Kritisch gegen diese Vorstellung, der leidende Gott helfe, z. B. E. *Wiesel*, *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Autobiographie, Hamburg 1995, 141: »Hilft uns die Vorstellung, daß Gott gleichfalls leidet oder macht sie nicht im Gegenteil ... [die] Last schwerer? Da auch Gott das Leiden kennt, haben wir sicher kein Recht, uns zu beklagen. Wir können jedoch sagen, daß das Leiden des einen das der anderen nicht aufhebt, sondern zu ihm hinzukommt. Die beiden summieren sich, ohne sich auszugleichen. Demnach wäre das göttliche Leiden kein Trost für uns, sondern eine zusätzliche Strafe. Und folglich dürften wir den Himmel getrost fragen: ›Haben wir denn noch nicht genug Kummer? Mußt Du uns Deinen zusätzlich aufbürden?‹«

43. Moltmann, *Geist* (s. Anm. 40), 145.

44. *J. Moltmann*, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München 1980, 38 f.

45. Vgl. DBW 8, 515.

46. Janowski, a. a. O., 359.

47. Ebd. Anm. 251.

48. O. Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 125. Wenn Bonhoeffer behauptete: »Es gibt ... *nur eine Wirklichkeit*, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit« (DBW 6, 43), dann urteilte er mit dieser Einheitsbehauptung ganz »im Sinne der Hegelschen Religionsphilosophie« (Bayer, a. a. O., 515; vgl. a. a. O., 511 f.). – Ähnlich kritisch gegen diese Konzeption der Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit in Christus Kraus, a. a. O., 60, der stattdessen das *kommende* Reich stärker betonen und »von dem *Geschehen* der Heraufkunft der *einen* Wirklichkeit des Reiches Gottes im Prozeß ihres Kommens ... sprechen« will.

49. Bayer, a. a. O., 516.

50. DBW 8, 34, 559, 535. Vgl. dazu zustimmend W. *Krötke*, *Gottes Klarheiten*. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ›Eigenschaften‹, Tübingen 2001, 234. *Jürgen Moltmann* will in *Aufnah-*

hat deshalb wesentlich »Kirche für andere« zu sein – eine ekklesiologische Struktur, die häufig aufgegriffen wird.<sup>51</sup>

Mit besonderem Nachdruck hat *Dorothee Sölle* den Gedanken des Mitleidens aufgenommen.<sup>52</sup> Die Schwachheit und Ohnmacht Gottes ist in Sölles Augen so umfassend, dass nur noch eine »Christologie von unten«<sup>53</sup> angemessen ist: Die Göttlichkeit Jesu besteht in seinem »Für-andere-dasein«<sup>54</sup>. Als dieser »Mensch für andere«<sup>55</sup> ist [er] der Mensch nach Gottes Herzen.« Und er lädt uns ein, »mitzumachen an seiner Seite«<sup>56</sup>.

Wohl insbesondere aufgrund von derartigen Weiterführungen ist Bonhoeffers Rede von Christus als dem »Menschen für andere« und von der »Kirche für andere« auch massiv kritisiert worden. *Wolfhart Pannenberg* hält die Formel »Mensch für andere« für »irreführend«. Sie führe zur »Verwechselbarkeit mit einem säkularen Humanismus«. Von diesem unterscheide sich Jesus aber, weil er »in seinem ganzen Auftreten zuallererst der Mensch für Gott gewesen [ist] und nur insofern auch der Mensch für andere, als er zum Zeugnis für Gottes kommende Herrschaft zu den Menschen gesandt war«<sup>57</sup>.

*Eilert Herms* nimmt zwar im Titel seines Buches »Kirche für die Welt« Bonhoeffers »Kirche für andere« auf, dies aber wohlweislich in modifizierter Gestalt.<sup>58</sup> Er stimmt zwar der Einsicht zu, dass das Grundmerkmal des geschichtlichen Lebens der Kirche das »Leben-für« sei, will aber durch die Veränderung der Formel deutlich machen, dass »die Kirche und ›die anderen‹ in einem Boot sitzen«, weil sie beide der Gnade Gottes bedürfen. Die »Differenz zwischen der Kirche und Christus« dürfe nicht aufgehoben werden.<sup>59</sup>

Ähnlich warnt auch *Michael Beintker* vor einer »Konfusion der Beziehungsbeine«, die sich freilich schon bei Bonhoeffer selbst finde. Denn beim späten Bonhoeffer bleibe »das ›Pro nobis‹ des Kreuzes ungesagt«; es löse sich »in ein ›Pro aliis«

me dieser Gedanken eine »eigene Form christlicher Spiritualität« entwickeln, »die Mystik und Politik verbindet« und die durch Bonhoeffers Formel »Widerstand und Ergebung« (DBW 8, 333) angemessen beschrieben werde (Moltmann, Geist [s. Anm. 40], 258). Das Mitleiden mit den Notleidenden führe zu einem Gestaltwerden Christi in uns – durch das Wirken des Geistes Gottes (a. a. O., 291 mit Bezug auf DBW 6, 80 ff.).

51. Z. B. H.-M. Barth, a. a. O., 702 und 671; Kreck, a. a. O., 28; Kraus, a. a. O., 5, 8; Stock, a. a. O., 39.

52. Z. B. D. Sölle, *Mystik und Widerstand. ›Du stilles Geschrei‹*, Hamburg 1997, 197.

53. Sölle, Mehr (s. Anm. 36), 123.

54. DBW 8, 558.

55. A. a. O., 559.

56. Sölle, Mehr (s. Anm. 36), 122 f. Vgl. dies., *Gott denken* (s. Anm. 36), 154: Nur in einer Hinsicht war Christus »nicht wie wir ...: hinsichtlich der Sünde. Wir leben faktisch nicht für andere, ... wir leben für uns.«

57. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 470 mit Anm. 86.

58. E. Herms, *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen 1995, XIII ff.

59. A. a. O., XIV f. – Vgl. auch Gestrich, *Christentum* (s. Anm. 38), 59 mit Anm. 18: Stärker als bei Bonhoeffer dürfe nicht nur von der Unvertretbarkeit des Menschlichen (»Gott ... ersetzt ... nichts«) geredet werden, sondern müsse mit gleichem Nachdruck darauf gedrungen werden, dass auch das Göttliche unvertretbar sei: »Gott ist nicht ersetzbar«. Gestrich bezieht sich in seinen eigenen Versuchen zum Stellvertretungsgedanken mehrfach auf Bonhoeffers Überlegungen zur Sache, sieht diese aber durchaus kritisch, weil hier nicht mehr ausgesagt werde, »daß sowohl der andere wie auch mein Verhältnis zu ihm selbst ... immer Christi Gnade nötig hat, weshalb ich Christus beim anderen letztlich nie ›vertreten‹ kann ... Es bleibt zwischen Christi Genugtu an unserer Stelle und unserem Stellvertreten ... eine qualitative Differenz bestehen« (a. a. O., 116).

... auf«; so aber werde »die soteriologische Beziehungsebene ihrer befreienden Kraft beraubt bzw. vorschnell in die ethisch-soziale Beziehungsebene eingetragen«<sup>60</sup>.

In seinen frühen Texten ist Bonhoeffer hier viel deutlicher. Bonhoeffer macht zwar in seiner Dissertation »Sanctorum Communio«, und das wird mehrfach als seine besondere Leistung herausgestellt<sup>61</sup>, »sozialphilosophische ... und soziologische bzw. religionssoziologische Grundeinsichten«<sup>62</sup> für das Verstehen des Wesens der Kirche fruchtbar. Bonhoeffer stellt aber gleichzeitig heraus, dass die Theologie mit einer rein soziologischen Analyse defizitär bleibt. Ihr muss es darum gehen, »die in der Offenbarung in Christus *gegebene* Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen«<sup>63</sup>. Die Kirche ist eben »geschichtliche Gemeinschaft und gottgesetzt zugleich«<sup>64</sup>. Insofern ersetzt die zwischenmenschliche Dimension nicht die Gottesrelation.

In späten Äußerungen Bonhoeffers sieht es dagegen gelegentlich so aus, als komme es zu einer derartigen Substitution, also zu einer Auflösung des Letzten im Vorletzten. Besonders problematisch sind hier Formulierungen wie: »*Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu*« als seinem »Für-andere-dasein«; »... unser *Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ›Dasein-für-andere‹*, in der Teilnahme am Sein Jesu«<sup>65</sup>. Das Jenseits scheint im Diesseits aufzugehen.<sup>66</sup>

Dass es im Sinne auch des späten Bonhoeffer sei, das Letzte nicht aufzuheben, dafür votiert der Sache nach *Ulrich H. J. Körtner*. Körtner hält den von Bonhoeffer diagnostizierten<sup>67</sup>, nach seinem Urteil immer noch vorhandenen Sprachverlust des christlichen Glaubens für letztlich darin begründet, dass sich »mit den großen Worten der christlichen Überlieferung Gott selbst entzieht«, also Gott selbst schweigt.<sup>68</sup>

60. Beintker, a. a. O., 165f.; Beintker warnt entsprechend vor »ethizistischen Lesarten« der Rede von der »billigen Gnade« und mahnt daran festzuhalten, »daß es auch die teure Gnade immer nur kostenlos, *gratis*, gibt« (a. a. O., 174f. Anm. 6). – Ähnlich kritisiert Härle, Dogmatik (s. Anm. 6), 578: Die Kirche »ist ... selbst darauf *angewiesen*, daß ihr das Evangelium immer wieder zuteil wird. Nur unter Einbeziehung dieser Erkenntnis kann legitimerweise gesagt werden, daß die Kirche »für andere« da sei.« Härle hält fest, bei Bonhoeffer sei »das Dasein für andere *ein* Element des Wesens und Auftrags der Kirche. Insofern ist die Formel nicht zu beanstanden, wohl aber, wenn sie isoliert und verabsolutiert wird« (ebd., Anm. 101).

61. Vgl. *R. Preul*, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktion der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, 74. Ähnlich die Würdigung bei Kreck, a. a. O., 12, und Herms, Kirche (s. Anm. 58), 28 ff.

62. DBW 1, 18 (Hv. von mir).

63. Ebd.

64. A. a. O., 79. Sie kann deshalb »wesenhaft nur erfaßt werden ... *als göttliche Tat und d. h. in der Glaubensaussage*« (a. a. O., 189). *Walter Kreck* stimmt Bonhoeffer zu: »Die unerläßliche Analyse der empirischen Gestalt der Kirche bzw. der Kirchen erschließt als solche nicht automatisch ihr Wesen. ... Wenn man sie ... nur als soziologische Größe, als geistesgeschichtliches Phänomen, als Produkt der Kulturgeschichte zu würdigen versucht, wird man sie zwangsläufig mißdeuten.« (Kreck, a. a. O., 13f.). Kreck ergänzt, Bonhoeffers Formel »Christus als Gemeinde existierend« (DBW 1, 126 u. ö.) dürfe nicht so verstanden werden, als gehe es hier um eine »direkte Gleichsetzung«. Vielmehr sind Einheit wie Unterschiedenheit von Christus und Gemeinde festzuhalten (a. a. O., 74). Ähnlich *P. Steinacker*, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, Berlin/New York, 1982, 148; *K. Scheiber*, Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Tübingen 2006, 96 Anm. 63.

65. DBW 8, 558 (Hv. von mir).

66. Vgl. z. B. a. a. O., 408: »Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig«; 558: »... der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente«.

67. Vgl. a. a. O., 435f.

68. Körtner, Leser (s. Anm. 6), 25 f., 38 f.

Anstatt aber dieses Schweigen mit Gottes Nichtexistenz zu verwechseln<sup>69</sup>, also quasi das Letzte aufzugeben, will Körtner mit den biblischen Texten in einem »erwartungsvollen Erinnern«<sup>70</sup> umgehen, darauf hoffend, dass Gott neu »zu Wort kommt«, und zwar so, dass sich, wie Körtner mit Bonhoeffer formuliert, »die Welt darunter verändert und erneuert«<sup>71</sup>. Im Rechnen mit dieser Möglichkeit liege die entscheidende Differenz zwischen Theologie und Kulturwissenschaft.<sup>72</sup>

Bonhoeffer selbst verortet seine späten theologischen Gedanken grundsätzlich im Horizont der Unterscheidung von Vorletztem und Letztem.<sup>73</sup> Insofern wird man davon ausgehen dürfen, dass er seine Ermahnung zum Für-andere-Dasein nicht so verstanden wissen wollte, als würde sie das Letzte überflüssig machen.<sup>74</sup>

Inwiefern das in der Rezeption geltend gemacht wird, hängt vermutlich mit daran, in welchem Verhältnis man seine Überlegungen in »Widerstand und Ergebung« zu seinen früheren Texten sieht. Handelt es sich um einen Neuanfang, eine Korrektur oder eine konsequente Weiterführung? Doch über diese Frage zu schreiben, wäre ein anderer Aufsatz.

69. A. a. O., 60f.

70. A. a. O., 41.

71. Körtner, Theologie (s. Anm. 23), 193 mit Zitat von DBW 8, 436.

72. Körtner, a. a. O., 379.

73. Vgl. DBW 8, 405f.

74. Das Vorletzte, das »Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden« (a. a. O., 501). Vgl. auch a. a. O., 226: »Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte«.