



Leseprobe

Dr. Dennis Dietz

Offenbarung und Glaube

Eine heilsgeschichtlich-hamartiologische
Untersuchung der Theologie
Dietrich Bonhoeffers

Bestellen Sie mit einem Klick für 78,00 €



Seiten: 456

Erscheinungstermin: 27. April 2020

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Neue Reihe zu Bonhoeffers Werken

Die Sündenlehre ist ein Angelpunkt der Theologie Dietrich Bonhoeffers. In seinem Werk findet sich praktisch keine theologische Schrift, in der die Sündenthematik nicht zur Sprache kommt oder zumindest konzeptionell von Bedeutung ist.

Das ist der irritierende Befund dieser Studie. Im Kontext einer Wirklichkeit, in der die klassische Sündenlehre in Theologie und Kirche eher Abwehr hervorruft, will man Dietrich Bonhoeffer nur ungern als Vertreter eben dieser Sündenlehre verstehen. Wovon spricht dieser also, wenn er von »Sünde« spricht? Unter dieser Fragestellung analysiert Dennis Dietz das Gesamtwerk Bonhoeffers. Er entfaltet, wie Bonhoeffer nach dem Umgang Gottes mit der Sünde fragt, und eine Sündenlehre vorlegt, die »Sünde« nicht allein beim Individuum verortet, sondern gerade auch in sozialen Kategorien fasst. Die ebenso überraschende wie aktuelle Wahrnehmung einer stets präsenten doch oft übersehenen Grundlinie im Denken Dietrich Bonhoeffers.



Autor

Dr. Dennis Dietz

Dennis Dietz, geboren 1985, Studium der Mathematik und der Evangelischen Theologie, Habilitand am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter im hochschulübergreifenden Forschungscluster „Wertevermittlung und Neutralität“ an der Heidelberg School of Education (HSE). Er ist

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
Ziel der Untersuchung	15
Methodik, Gliederung und Textgrundlage	18
Einordnung in die Forschungslandschaft	20
1 »Sünde glauben« – Arbeiten aus der Studienzeit	31
1.1 Theologische (Wieder-)Entdeckungen	31
1.1.1 Prägende Beschäftigung mit den Schriften Martin Luthers	32
1.1.2 Der Einfluss der Dialektischen Theologie	33
1.2 Hamartiologische Grundkonfiguration	35
1.3 Verknüpfung von Hamartiologie und Pneumatologie . . .	37
1.3.1 »Sünde qua Deus« – Zum zweifachen Wirken des Heiligen Geistes	37
1.3.2 Sünde als »Offenbarungsgegebenheit«	42
1.3.3 Sünde(nerkenntnis) und Gottesbeziehung	44
Zusammenfassung	46
2 Systembildung I. Sanctorum Communio	49
2.1 Fragestellung und Aufbau	50
2.2 Grundbegriffe und -konzepte	53
2.2.1 Die »christliche Person«	54
2.2.2 Die Sphäre der Geistigkeit	61
2.2.3 Adams-menschheit und Christum-menschheit	67
2.3 Hamartiologie und Ekklesiologie	71
2.3.1 Heilsgeschichtliche Ebene	72
2.3.2 Unvollkommenheit und Sünde	79
2.3.3 Gestalt und Gemeinschaftsstruktur der »Sünderkirche« .	80
Zusammenfassung	88

3	Systembildung II. Akt und Sein	93
3.1	Philosophische Antipoden. Transzendentalphilosophie und Ontologie	95
3.1.1	Propädeutikum A: Der transzendentalphilosophische Versuch zum Akt-Sein-Problem	96
3.1.2	Propädeutikum B: Der ontologische Versuch	100
3.1.3	Konsequenzen der philosophischen Betrachtung des Akt-Sein-Problems für die Offenbarungstheologie	106
3.2	Bonhoeffers offenbarungstheologische Anthropologie . . .	109
3.2.1	Welche ist die Seinsart der Offenbarung? Zur ekklesiologischen Lösung des Akt-Sein-Problems	111
3.2.2	Welche ist die Seinsart des Menschen?	120
3.3	Eine »konkrete Lehre vom Menschen«	126
3.3.1	Sein ›in Adam‹ und ›in Christus‹	127
3.3.2	Die Sünde als Person-Sein. Personalistische Vermittlung des ontologischen und aktualistischen Sündenbegriffs . .	131
	Zusammenfassung	135
4	Barcelona, New York, Berlin	139
4.1	Solidarität und Dienst. Texte der Vikariatszeit (1928/29) .	139
4.1.1	Amoralische Ethik: »Hinein in die Kompliziertheit der Welt«	143
4.1.2	Opfer, Gebet, Beichte: »unsichtbares Netz der Gemeinde«	150
4.1.3	Gottes verborgener Wille: »Solidarität innerhalb der Menschheit«	154
4.2	Vorlesung zur »Frage nach dem Menschen« (1930)	159
4.2.1	Philosophische Grenz- vs. Möglichkeitsanthropologie . . .	160
4.2.2	Theologische Anthropologie im Spannungsfeld von Grenze und Möglichkeit des Menschen	162
4.3	Studienjahr am Union Theological Seminary (1930/31) . .	166
4.3.1	Theologische Irritationen und persönliche Entdeckungen	167
4.3.2	Die »letzte Antinomie christlichen Denkens«. Zum Verhältnis von Sünde und Gottes Heilshandeln	168
4.3.3	Der »paradoxe Gott« der Rechtfertigung	171

4.4	Als Privatdozent in Berlin (1931/32)	174
4.4.1	Der Kampf ums Dasein. Über menschliche Selbsterhaltung	174
4.4.2	Göttliche Erhaltungs- und Schöpfungsordnung	180
	Zusammenfassung	183
5	Hamartiologische Schriften I: Schöpfung und Fall	185
5.1	Antinomie, Analogie, Wahrheit. Kerngedanken und -strukturen in <i>Schöpfung und Fall</i>	189
5.1.1	Paradoxie als Methode. Antinomien der Schöpfungslehre .	189
5.1.2	<i>Imago dei</i> als <i>analogia relationis</i>	198
5.1.3	Die ›andere Seite‹ – Sünde und Fall des Menschen	203
5.2	Vereinzelung der gefallen-fallenden Menschheit und die neue Einheit des Auferstehungsleibes	215
5.2.1	Scham und Gewissen	216
5.2.2	Verkehrte Freiheit: Vereinzelung	220
5.2.3	<i>Imago dei, sicut deus, agnus dei</i> . Soteriologischer Ausblick	221
	Zusammenfassung	226
6	Die Hamartologie der <i>Nachfolge</i>	229
6.1	Vorbemerkungen	234
6.1.1	Aufbau, Kontext und Stil der <i>Nachfolge</i>	235
6.1.2	Grundbegriffe und -konzepte der <i>Nachfolge</i>	239
6.2	»Sorge« als hamartiologischer Schlüsselbegriff	247
6.2.1	Selbsterteilte Sündenvergebung	248
6.2.2	Der »ethische Konflikt« des Menschen nach dem Fall . . .	251
6.2.3	Durch Sorge sorglos werden wollen	252
6.2.4	Christus als Mittler. <i>Nachfolge</i> als neues Weltverhältnis .	256
6.2.5	Hamartiologischer Zirkel von Sünde, Not, Sorge, Sünde .	257
6.3	»Verzicht« als soteriologischer Schlüsselbegriff?	258
6.3.1	Verzicht als Befreiung als Erlösung?	258
6.3.2	Bonhoeffers Auslegung der Seligpreisungen	260
6.3.3	Verzicht als passive und aktive Begrenzung der Sünde . .	266
6.3.4	Verzicht als Resultat, nicht als Gebot der <i>Nachfolge</i> ? . . .	269
6.4	Heiligung und Bild Christi	273
	Zusammenfassung	277

7	Gemeinsames Leben	281
7.1	Gemeinschaft in und durch Christus	282
7.1.1	Enttäuschung von Gemeinschaft.	284
7.1.2	»Pneumatische« und »psychische Gemeinschaften«.	286
7.2	»Die Sünde will mit dem Menschen allein sein« – Das gemeindliche Bekenntnis als Ausbruch aus der Sünde	288
7.3	Sündenbewusstsein als Prämisse sozialer Interaktion	291
	Zusammenfassung	295
8	Kleinere Schriften aus Finkenwalde und der Zeit der Sammelvikariate	297
8.1	Ruhmessucht – <i>superbia</i> als Ausgangspunkt der Sünde	297
8.2	Lasterkataloge – <i>πορνεία</i> als <i>tertium comparationis</i>	299
8.2.1	Exkurs: Bonhoeffers Äußerungen über Sexualität	302
8.3	Davids Sünde – <i>securitas</i> als »Sünde der Großen«	304
8.4	Bibelkunde zur Sünde	307
8.4.1	Sünde als Scheidungsbegriff	308
8.4.2	Gottlosigkeit als »Inhalt« der Sünde	310
8.4.3	Sünde als <i>habitus</i> und <i>actus</i>	311
	Zusammenfassung	313
9	Hamartologische Schriften II: Versuchung	317
9.1	Das »Wesen der biblischen Versuchung«	318
9.2	Die »Urheber« von Versuchung	321
9.2.1	Die objektive Seite der Versuchung. Satan als ›Verkläger‹ des Menschen und seine ›Anfechtung durch Glauben‹	321
9.2.2	Die subjektive Seite der Versuchung. Ursprung der Versuchung in der <i>επιθυμία</i> des Menschen	323
9.2.3	Gott als Urheber der Versuchung	326
9.2.4	Christliche Partizipation an der Versuchung Jesu	329
9.3	Implizite Typisierung menschlicher Sünde	332
9.3.1	Fleischliche Sünden	332
9.3.2	Geistliche Sünden	334
9.3.3	»Unvergebbare Sünden« wider den Heiligen Geist	335
	Zusammenfassung	338

10	Die späten Schriften	341
10.1	Historischer und biographischer Hintergrund	342
10.2	Hamartologischer Realismus in den späten Schriften . . .	345
10.2.1	Vorbemerkungen	345
10.2.2	Zwischen Providenzglauben und Ohnmachtstheologie. Bonhoeffers Vorsehungslehre der ›integrativen Führung‹	350
10.2.3	Die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott	356
10.2.4	Die Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen	361
10.3	Differenzierung und Relativierung des Sündenbegriffs . .	364
10.3.1	Begrenzte Sünde und begrenzte Verantwortung	365
10.3.2	Schwerere und leichtere Sünden	370
10.3.3	Sünden der Schwäche und starke Sünden	373
	Zusammenfassung	377
11	Dietrich Bonhoeffers Hamartologie	381
11.1	Strukturmerkmale	382
11.1.1	Totalität der Sünde	382
11.1.2	Universalität der Sünde	391
11.1.3	Anthropologische, ekklesiologische und geschichtliche Entfaltung des › <i>simul iustus peccator</i> ‹	396
11.2	Sündenbegriffe	398
11.2.1	Unglaube als Oberbegriff	399
11.2.2	Gottvergessenheit, Sorge, Selbstrechtfertigung und Widerspruch gegen Gott als Unterbegriffe	401
11.2.3	Das › <i>incurvatus in se</i> ‹ als Formalprinzip	422
11.3	Hauptmotive	423
11.3.1	Sünde als doppelter bzw. vierfacher Bruch	423
11.3.2	Sünde und Gemeinschaft	426
11.3.3	Sünde als Macht	429
11.3.4	Sünde und Heilsökonomie	432
	Schlussbemerkung	438
	Anhang	
	Literatur	441

Vorwort

Die vorliegende Arbeit rekonstruiert das Sündenverständnis Dietrich Bonhoeffers. Sie ist von der Überzeugung geleitet, damit eine Theorie im Blick zu haben, die in der aktuellen Diskussion über den unsicheren und verunsichernden Begriff ›Sünde‹ instruktiv und weiterführend sein kann. Die Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Dieses Buch wäre ohne vielseitige Unterstützung nicht möglich gewesen. Danken möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Dr. Michael Welker, der diese Arbeit interessiert betreut und mir viele akademische Erfahrungen ermöglicht hat. Herr Prof. Dr. Philipp Stoellger hat das Zweitgutachten der Arbeit übernommen und wichtige Hinweise gegeben. Für die Möglichkeit, Teile dieser Arbeit in ihrem Doktorandenkreis zur Diskussion zu stellen, danke ich Frau Prof. Dr. Christiane Tietz. Die Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg und die Graduiertenakademie der Universität Heidelberg haben meine Arbeit durch ihr großzügiges Stipendium wesentlich unterstützt. Dem Gütersloher Verlagshaus danke ich für die Aufnahme in die neue Reihe der Bonhoeffer-Studien.

Mehr Menschen, als hier genannt werden können, haben durch Gespräche, Korrekturen und Zuspruch zu diesem Buch beigetragen. Mikkel Christoffersen, Henning Hupe, Ladislaus Ludescher, Hanna Reichel, Thomas Renkert und Christoph Wiesinger seien für alle genannt, die durch theologische Anstöße und Infragestellungen auf diese Arbeit und darüber hinaus Einfluss hatten. Thilo Dörfler, Philipp Herold, Benjamin Kraft, Michael Franke und Georg Zahn haben als diskussionsfreudige, im besten Sinne kritische und immer ansprechbare Freunde indirekte, aber wichtige Impulse geliefert.

Besonderer Dank gilt meiner Familie. Sie hat während meiner Arbeit an der Dissertation den wichtigen menschlichen Rückhalt geboten und Merkwürdigkeiten, Zweifel und Überschwang gleichermaßen auszuhalten gewusst. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Heidelberg, im Januar 2020

Dennis Dietz

Einleitung

Gegenstand der vorliegenden Studie ist die Hamartiologie Dietrich Bonhoeffers. Untersucht man dessen Werk hinsichtlich der Rede von Sünde, steht man vor der Schwierigkeit, dass diese kaum explizit geführt wird. Die Sündenlehre behandelt Bonhoeffer zumeist parenthetisch oder als Nebenthema anderer Fragestellungen. Gleichzeitig findet sich praktisch keine theologische Arbeit Bonhoeffers, in der die Sündenthematik nicht zur Sprache kommt oder zumindest konzeptionell von Bedeutung ist. Der Sündenbegriff ist »der Ausgangspunkt und die unbedingte Voraussetzung aller theologischen Sätze und Aussagen Bonhoeffers«¹ und fungiert »in allen Teilen von Bonhoeffers Theologie als Weichenstelle der Argumentation [...]«² Die Hamartiologie steht gleichzeitig im Hintergrund und im Zentrum der Dogmatik Bonhoeffers, weshalb ihre Analyse gleichermaßen mit besonderen Schwierigkeiten verbunden und für das Verständnis seiner Theologie von Bedeutung ist.

Auf interessante Weise spiegelt diese verborgene Ubiquität der Sündenlehre in Bonhoeffers Schriften die Universalität und gleichzeitige phänomenologische Entzogenheit der Sünde als eines theologischen und existentiellen Themas wider. Der Sünder kann seine Sünde nicht selbst erkennen; der Zugang zu der Erkenntnis, dass »er ein Sünder ist, fehlt ihm gerade deshalb, weil er ein Sünder ist.«³ Die Sünde stellt vor das Problem, dass sie sich dem intellektuellen Zugriff entzieht oder sich anders zeigt, als sie ist.⁴ Die Sünde ist »überall und nirgends [...], ortlos (ἄτοπος)«⁵, sie macht sich »unidentifizierbar«⁶, ist »latent« und »implizit«⁷. Sünde ist eine »Entzugserscheinung«⁸, konspirativ, korrumpierend und sie verschleiert sich in »komplexen Verhängniszusammenhän-

-
- 1 Schmitz: Nachfolge, S. 147.
 - 2 Nielsen: Sünde, S. 109.
 - 3 Barth: KD IV/1, S. 398.
 - 4 Vgl. u.a. Wenz: Sünde, S. 23 f.
 - 5 Jüngel: Rechtfertigung, S. 78.
 - 6 Ebd.
 - 7 Vgl. Pannenberg: Theologie II, S. 275.289.
 - 8 Stoellger: Glaube, S. 64.

gen«⁹. Zur traditionellen dogmatischen Bestimmung der Totalität der Sünde gehört, dass man ihr auch und gerade im theologischen Fragen nicht entkommt, sondern ganz in ihr verstrickt nach ihr fragt. Auch Bonhoeffer stellt wiederholt das epistemologische Problem und Defizit des Sünders, der aus gebrochener Perspektive Theologie treiben will, heraus und sieht angesichts dessen den besten Weg für eine Hamartologie darin, gerade nicht nach der Sünde selbst, sondern nach dem S \ddot{u} nder zu fragen und dies zudem allein »vom Ende her«¹⁰, d.h. von der Rechtfertigung aus der Gnade Gottes. Mit einer solchen Hermeneutik ist eine doppelte Weichenstellung vorgenommen: Vom S \ddot{u} nder kann damit nur als dem *simul iustus peccator* gesprochen werden. Zweitens ist damit in der Hamartologie unbedingt eine heilsgeschichtliche Gesamtperspektive zu wahren. Für Bonhoeffer hebt dementsprechend die »Geschichte in eigentlichem Sinne [...] erst mit der Sünde«¹¹ an und es gehe darum, diesen geschichtlichen, »realen Gang der Dinge von der Einheit durch Bruch zur Einheit«¹² konkret zu erfassen. Da ferner die Sünde die ganze »Naturform der Gemeinschaft [...] im innersten Kern«¹³ korrumpiere und mit ihr der »ethische Atomismus in die Geschichte«¹⁴ eintrete, handle es sich bei diesem »realen Gang der Dinge« um die Geschichte der gebrochenen und zu restituierenden Gemeinschaft von Gott, Mensch und Menschen.

Eine diesen Prämissen und Leitmotiven folgende Hamartologie »vom Ende her« kann sich dem (hyperbolischen?) Phänomen Sünde erklärtermaßen nur annähern, es aber nicht inhaltlich fixieren und klären.¹⁵ Solche Hamartologie ist in gewisser Weise ein infinitesimaler Versuch und kann den Sündenbegriff – in jeder Hinsicht – nicht positiv inhaltlich formulieren. Bonhoeffer betreibt eine approximative Hamartologie, die Erscheinungsformen, Wirkungsstrukturen, aber auch die Grenzen der Sünde offenlegen will. Wo er selten doch den »Inhalt« der Sünde kon-

9 Welker: *Moral*, S. 193.

10 DBW3 (SF), S. 11.

11 DBW1 (SC), S. 37.

12 Ebd., S. 36.

13 Ebd., S. 70.

14 Ebd.

15 S. zum Begriff des »hyperbolischen Phänomens« bzw. »Hyperphänomens« Waldenfels: *Hyperphänomene*, S. 11. Ein hyperbolisches Phänomen lasse sich »wie folgt umschreiben: *Etwas* zeigt sich *als mehr* und *als anders* als es ist. Darin liegt ein Paradox, das an die Identität von Dingen und Bezugsobjekten, aber auch an die Identität unserer selbst und aller anderen rührt.« (Herv. wie im Original).

kret zu benennen sucht, da bestimmt er diesen symptomatisch gerade als das schlechthin Inhaltslose, als existentielle Leerstelle: »Der Inhalt der Sünde ... [sic] Gottlosigkeit.«¹⁶

Die Sünde als eine sich ins Inhaltslose entziehende Macht ist für den Menschen unidentifizierbar. Als solche bezeichnet sie Bonhoeffer früh (mit Luther) als »Offenbarungsgegebenheit«¹⁷ und erklärt, dass es zum Wesen dieser gehöre, »entweder geglaubt oder gelehnet zu werden.«¹⁸ Die Sünde lässt sich nicht wissen, nicht fixieren, sondern ist nur aus Offenbarung erkennbar. Wir müssen, so Bonhoeffer, die »Sünde *glauben*«¹⁹. Gottes Offenbarung in Kreuz und Auferstehung macht die Sünde sichtbar, identifiziert sie und bricht gerade so ihre Macht. Dass Gott die Sünde zu erkennen gibt, wirkt *extra nos* eine Machtbeschränkung der Sünde, die uns befähigt und in Anspruch nimmt, uns »dem Wirken des Wortes Gottes anzuvertrauen – gegen Spott und Resignation von allen Seiten, gegen die eigene Angst und den eigenen Zweifel.«²⁰ Gottes Offenbarung am Kreuz ermöglicht Sündenerkenntnis und -bekenntnis und die Auferstehung Christi spricht das Evangelium »gegen Angst und Zweifel«. Hamartologie ist die systematische Approximation dieses Offenbarungsgeschehens. Was sich indessen der Offenbarung entgegenstellt, ist gerade Sünde als Unglaube gegen das Evangelium.²¹ Auf die Sünde hat der Sünder keinen Zugriff. Gottes Offenbarung in Kreuz und Evangelium gibt den Menschen so viel von der Sünde zu erkennen, wie es braucht, um unter ihrer Macht nicht zu Grunde zu gehen und in unscheinbaren, gemeinsamen Schritten unter Gottes Führung aus ihr herauszutreten. Was dieser Offenbarung und Führung entgegenwirkt, ist kapitale Sünde.

Ziel der Untersuchung

Die vorliegende Studie fragt nach den Grundstrukturen und -konzepten der Sündenlehre Dietrich Bonhoeffers und sucht diese in einem werkgeschichtlichen Durchgang insgesamt zu ermitteln und vorzulegen. Da-

16 DBW15, S. 330, Anm. 15.

17 DBW9, S. 324.

18 DBW1 (SC), S. 80.

19 DBW9, S. 324 (Herv. wie im Original).

20 Welker: Moral, S. 194.

21 Vgl. DBW9, S. 450; DBW4 (N), S. 203.

mit soll die Hamartologie als bisher schwach ausgeleuchteter Bereich der Bonhoeffer-Forschung weiter erschlossen und seine Sündenlehre als Theorie vorgestellt werden, die für die gegenwärtige hamartiologische Diskussion gewinnbringend und perspektivenreich sein kann.

Mit Blick auf den Begriff ›Sünde‹ ist ferner zu konstatieren, dass dieser in der jüngeren Vergangenheit mehreren Verunsicherungen ausgesetzt war. Infolge der Befreiungstheologie, aber auch durch Eindrücke aus Philosophie und Soziologie besteht eine größere Aufmerksamkeit für überindividuelle Schuldzusammenhänge, welche die klassischen Hamartiologien mindestens irritiert hat. Ebenso hatte der verstärkte Dialog von Theologie und Naturwissenschaften viele konstruktive Infrastrukturen traditioneller Formen zur Folge. Die darüber entstandene Uneinigkeit theologischer Sündenbegriffe strahlte schließlich in den säkularen Diskurs aus und auch manche moralisierenden Engführungen im kirchlichen Sprachgebrauch haben dazu beigetragen, dass der Begriff ›Sünde‹ – wo er bewusst und mit Ernst zur Sprache kommt – heute oft Skepsis und Abwehr hervorruft.²² Neben dem Interesse der Bonhoeffer-Forschung und dem systematisch-theologischen Bedarf nach anschlussfähigen, subtilen Sündenbegriffen besteht also auch ein generelles, gesellschaftliches Desiderat. Auf besondere Bereiche menschlichen Zusammenlebens fehlt ohne eine adäquate Rede von Sünde der begriffliche Zugriff oder ist zumindest gravierend verstellt.

Es besteht damit auch über die akademische Theologie hinaus der Bedarf, theologisch angemessene und zeitgemäße Sündenverständnisse zu erschließen. Als ein solches will diese Arbeit die Hamartologie Bonhoeffers rekonstruieren und vorlegen. Dieses Vorhaben ist von mehreren Thesen zu Bonhoeffers Rede von Sünde geleitet, die den Titel »Offenbarung und Glaube« auf unterschiedliche Weise hamartiologisch entfalten. Meine Thesen lauten:

(1) Das *extra nos* der Rettungstat Gottes ist für Bonhoeffer nicht die Vernichtung der Sünde im Vorletzten, sondern die Begrenzung ihrer Macht durch den Glauben als Wirken des Heiligen Geistes. Gott wirkt den Glauben im Menschen als »Organ, das er selbst nie erwerben kann«²³ und Offenbarungserkenntnis ermöglicht. In der (asymmetrischen) Offenbarung der Sünde und des Evangeliums in Kreuz und Auf-

22 Vgl. Brandt/Suchocki/Welker (Hrsg.): Sünde, S. 13–19.

23 DBW9, S. 312.370.

erstehung Jesu Christi sieht Bonhoeffer eine Machtbeschränkung der Sünde und damit eine Befreiung des Menschen erfolgen, die ihn befähigt und in Verantwortung stellt, im Glauben unter Gottes Führung selbst an der Vollendung der Welt mitzuwirken. Diese These expliziert den Titel ›Offenbarung und Glaube‹ als *Zusammenhang von Anspruch und Anerkennung*.

(2) Die Sünde ist Gegenstand des Glaubens an Gottes Offenbarung sowie Gegenstand der Offenbarung, die im Glauben erkennbar wird. Sünde ist eine Offenbarungsgegebenheit und kann nur als Gegenstand eines ›glaubenden Erkennens‹ erkannt werden.²⁴ Die Offenbarung der Sünde vollzieht Gott am Kreuz – »where death and sin are«²⁵ – indem er sich durch die Sünde der Welt ans Kreuz stellen lässt und *sich mit ihr* offenbart. Das *σκάδαλον* des Kreuzes macht die Sünde sichtbar für das glaubende Erkennen. Diese Erkenntnis ›vergewissert‹ sich im Bekenntnis. Glaubende Sündenerkenntnis vollzieht sich als *Sündenbekenntnis*. Diese These zielt auf ein Verständnis von Sünde als einer ›Offenbarungsgegebenheit‹, die nur im Glauben erkannt werden kann.²⁶

24 Den Ausdruck »glaubendes Erkennen« profiliert Bonhoeffer in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* und erklärt, dass dabei das »in der individualistischen Erkenntnistheorie gesuchte ›Außen‹ [...] als kontingente Voraussetzung nicht mehr in Frage gestellt werden kann, die auch nicht durch ein ›es gibt‹ zu stabilisieren und dem Erkennen ›vorfindlich‹ zu machen ist.« (DBW2 (AS), S. 124) Als Außen sei hier nicht die Außenwelt zu verstehen, sondern »das meine ganze Existenz als schuldige wie als begnadigte in Anspruch nehmende Außen der Christusperson.« (ebd.) Bonhoeffer findet »im Glauben eine neue Erkenntnis- und Gegenstandssphäre aufgedeckt« (ebd., S. 125), in der Erkenntnis ihren ›Ausgang von der in der Offenbarung dem Menschen begegnenden Gottesperson‹ (ebd.) nehme. Zu Bonhoeffers Rede vom »glaubenden Erkennen« v.a. im Anschluss an seine Habilitationsschrift s. auch Tietz-Steiding: *Kritik*, S. 273–283.

25 DBW10, S. 432: »It is precisely this, which is the foolishness of the Christian idea of God, which has been witnessed to by all genuine Christian thinking from Paul, Augustine, Luther, to Kierkegaard and Barth. God is where death and sin are, not where righteousness is. Further, it is to be said that the absolute knowledge of the sinfulness of the world or of the single individual person is a judgment of faith. Without faith no one can know what sin is.«

26 Zwischen den zwei Bedeutungen der Rede von Sünde als Glaubensoffenbarung, wie sie in den ersten beiden Thesen benannt sind, besteht freilich ein Zusammenhang. Die Verschränkung von Anonymität bzw. hyperbolischer Entzogenheit der Sünde, Gottes heilsgeschichtlichem Offenbarungshandeln und dem menschlichen Widerstand gegen dieses als Sünde, hat Bonhoeffer selbst herausgestellt. Besonders pointiert findet sich in einer als Nachschrift erhaltenen Vorlesung von 1935 folgendes Resümee: »Es ist nicht deutlich, was der Inhalt der Sünde ist. Sie ist identisch mit dem Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes.« (DBW14, S. 476).

(3) In der Welt greift die Sünde Raum durch die Störung und Zerstörung von Gemeinschaften: die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch Unglauben oder zerstörerischen Glauben; die Gemeinschaft des Menschen mit Menschen durch gegenseitiges Richten, Begehren und Selbstsucht; die Einheit des Menschen mit sich selbst durch Sorge, Verzweiflung und Ruhmessucht. Diese These formuliert, was der Zusammenhang von ›Offenbarung und Glaube‹ hinsichtlich der Wirkweise der Sünde unter den Menschen zu erkennen gibt.

(4) Gottes Macht erweist sich für Bonhoeffer auch durch eine Instrumentalisierung der Sünde zum Zwecke ihrer eigenen Überwindung. Dabei nimmt er keine ›Pathologisierung‹ vor, sondern entwirft ein subtiles Modell göttlicher Durchsetzung gegen das Böse, die nicht auf aggressive Vernichtung, also neues Böses, setzt, sondern die Destruktionskraft der Sünde gegen sie selbst wendet. Diese These versteht den Zusammenhang von ›Offenbarung und Glaube‹ hinsichtlich des Heilshandelns Gottes gegenüber der Sünde.

Diese leitenden Thesen gehen von einer Zentralstellung der Begriffe ›Offenbarung‹ und ›Glaube‹ für eine hamartiologische Untersuchung der Theologie Bonhoeffers aus und davon, dass eine solche auch unter Berücksichtigung heilsgeschichtlicher Aspekte und in Gemeinschaftsbegriffen erfolgen muss. Mit Blick auf diese Anforderungen und das erklärte Ziel der Untersuchung erscheint mir die im Folgenden erläuterte Vorgehensweise sinnvoll.

Methodik, Gliederung und Textgrundlage

In seiner Ekklesiologie-Vorlesung sprach Bonhoeffer von der »Theologie als Monade«²⁷ und wollte im Anschluss an Leibniz' Repräsentationsthese in einem theologischen Thema »die Gesamtheit der anderen in sich widerspiegelnd«²⁸ wissen. Insbesondere gelte für die Dogmatik: »Wenn man über einen dogmatischen Artikel redet, gehört Gottesbegriff, Christus, Sünde Kirche [sic]«²⁹ immer dazu. Bonhoeffer selbst hält dieses Prinzip über weite Strecken durch, zumindest in seinen systematisch-theologischen Arbeiten. Dass sich in Bonhoeffers Theolo-

27 DBW11, S. 257 (Mitschrift).

28 Ebd., S. 257, Anm. 128 (Mitschrift).

29 Ebd.

gie jede ›dogmatische Monade‹ in den anderen spiegelt, macht den Zugriff auf einzelne Loci ebenso kompliziert wie den Versuch einer Systematisierung der Theologie Bonhoeffers insgesamt. Ralf Wüstenberg sprach daher von einer großen Herausforderung in der Bonhoeffer-Forschung, dass Dietrich Bonhoeffer gerade »kein ›regulärer Dogmatiker‹ gewesen ist. Wo immer zu einem dogmatischen Locus bei Bonhoeffer gearbeitet wird, kann man sich daher nicht auf einen Abschnitt einer Dogmatik beziehen und von hier aus – gleichsam als archimedischem Punkt – andere Schriften und Aussagen in den Blick nehmen. Vielmehr muss ein Thema quer durch das Œuvre verfolgt und dabei bedacht werden, dass die Begründungszusammenhänge mitunter variieren können (christologisch, schöpfungstheologisch etc.). So ist es auch beim dogmatischen Thema ›Sünde‹ bei Bonhoeffer.«³⁰

Dieser Diagnose stimme ich zu und halte daher eine *werkgeschichtliche* Vorgehensweise für die geeignetste, um die Entwicklungslinien, die Konstanten und Verschiebungen in Bonhoeffers Rede von Sünde offenzulegen. Dazu erfolgt eine Gliederung der Werke Bonhoeffers in neun Einheiten, ausgehend von seinen frühesten Arbeiten als Student der Berliner Universität, über die systematisch-theologischen Monographien, Arbeiten aus der Zeit in Finkenwalde und der Sammelvikariate bis zu den späten, posthum editierten Schriften.³¹ Diese einzelnen Kapitel sind je für sich lesbar und sollen, im Bewusstsein der oben genannten Grenzen eines solchen Versuchs, einen partiellen Zugriff auf die spezifischen Hamartologien der einzelnen Schriften und Schaffensphasen Bonhoeffers ermöglichen. Jedem Kapitel ist zudem eine Zusammenfassung angeschlossen und häufig eine konzentrierte historische Einleitung vorangestellt. Dabei wird nicht im Detail auf die spezifische Rezeptionsgeschichte der jeweiligen Schriften eingegangen, sondern auf vorliegende Bearbeitungen dieser verwiesen. Im Zentrum steht die systematisch-theologische Frage nach den Strukturen, Motiven und Grundbegriffen der Sündenlehre Bonhoeffers.

Um gleichzeitig der ›monadischen‹ Anlage der Dogmatik Bonhoeffers und der Anforderung, dass eine Untersuchung einzelner Loci ›quer

30 Wüstenberg: Macht, Sp. 343.

31 Die Bündelung zu einzelnen Untersuchungsbereichen bedeutet auch, dass innerhalb dieser teilweise verschiedene Textformate nebeneinander stehen und verbindend ausgewertet werden. Dies hat jeweils im Bewusstsein der verschiedenen Formen, Intentionen und Funktionen unterschiedlicher Gattungen zu erfolgen.

durch das *Œuvre* erfolgen müsse, gerecht zu werden, steht am Ende der Untersuchung der Versuch einer werkübergreifenden Kartografie der Hamartologie Bonhoeffers. In dieser werden zunächst zentrale und durchgängige Strukturmerkmale sowie konkrete Sündenbegriffe Bonhoeffers als globaler Ertrag der jeweiligen Einzelbetrachtungen zusammengestellt. Zudem werden vier Hauptmotive in seiner Rede von Sünde sowie die Variationen, welche diese (besonders hinsichtlich ihrer theologischen Begründungskontexte) im Verlauf seiner Arbeiten erfahren haben, vorgestellt. Die vorliegende Arbeit schließt mit mehreren Thesen zur Aktualität der Hamartologie Bonhoeffers und ihrer Relevanz für den gegenwärtigen theologischen Diskurs.

Textgrundlage ist für die gesamte Untersuchung die historisch-kritische Ausgabe der Werke Dietrich Bonhoeffers.³² Aus den 16 Bänden wird im Folgenden mit Kurztiteln zitiert.³³ In einigen Kapiteln erfolgt ferner zur besseren Lesbarkeit bei direkten Zitaten eine Angabe von Seitenzahlen im laufenden Text, worauf zu Beginn der jeweiligen Kapitel einzeln hingewiesen wird. Bei der Zitation Bonhoeffers wird dessen Text zeichengetreu wiedergegeben und das bedeutet insbesondere, dass auf Angleichungen an die gegenwärtig gültige Rechtschreibung verzichtet wird. Bibelzitate folgen, soweit nicht anders angegeben, dem Text der revidierten Lutherbibel 2017.

Einordnung in die Forschungslandschaft

Zu den Untersuchungsgegenständen der Bonhoeffer-Forschung zählen bis heute primär Christologie, Ekklesiologie, die Ethik und Bonhoeffers theologische Religionskritik.³⁴ Diese augenfälligen Hauptfelder seiner

32 Hrsg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt, München: 1986–1999.

33 Die Kurztitel entsprechen der Form »DBW#«, wobei der Platzhalter für die jeweilige Bandnummer steht. Die einschlägigen Monographien werden zudem durch Initialen ausgewiesen. Die Dissertationsschrift *Sanctorum Communio* wird beispielsweise mit »DBW1 (SC)« bezeichnet. Außer bei den Werken Bonhoeffers erfolgt zudem eine Kurztitel-Zitation der Bonhoeffer-Biographie von Eberhard Bethge (»DB«).

34 Diese Schwerpunktsetzung wird bereits bei einem kursorischen Durchgang der einschlägigen Bibliographien zu Dietrich Bonhoeffer und deren Register deutlich; vgl. Feil (Hrsg.): Bibliographie; Floyd/Green: Bibliography. Eine ausführliche Übersicht der Forschungsgeschichte gibt zudem Wüstenberg: Glauben, S. 257–

Theologie sind gegenwärtig gut, wenn auch sicher nicht erschöpfend ausgeleuchtet. Anders verhält es sich hinsichtlich Bonhoeffers Sündenverständnis. Zwar liegen auch zu seiner Hamartiologie mittlerweile wenige Studien vor, allerdings konzentrieren sich diese größtenteils auf ausgewählte Schriften oder nehmen Einzelaspekte in den Blick. Die Sündenlehre spielte in der Bonhoeffer-Forschung lange eine marginale Rolle³⁵ und ist bis heute »kein etabliertes Forschungsgebiet«³⁶, was m.E. auf die implizite Bearbeitung der Hamartiologie durch Bonhoeffer selbst zurückzuführen ist.

Auch die einschlägigen Gesamtdarstellungen der Theologie Bonhoeffers, in welchen die Sündenlehre kaum behandelt wird, zeugen vom Schattendasein der Hamartiologie Bonhoeffers in der Forschungsgeschichte. In seiner Darstellung der theologischen Entwicklung Bonhoeffers berührt Hanfried Müller die Hamartiologie als Nebenthema innerhalb seines Kapitels zur Ekklesiologie.³⁷ Müller zeigt dort, dass Bonhoeffers Sündenbegriff »stets sozialen Charakter trägt« und dass er von Sünde als einem »Faktum ethischer Solidarität« nur unter Berücksichtigung ihrer individuellen und kollektiven Dimensionen sprechen kann.³⁸

Dieser Interpretation widerspricht Rainer Maier in seiner Monografie zu »Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers«. Für Mayer ist durch seine Untersuchung »bewiesen, daß der Gedanke von der *peccatorum communio* sich nicht in Bonhoeffers System einordnen läßt, sondern nachträglich von außen herangebracht wurde.«³⁹ Bonhoeffer denke demnach »monistisch« und sein theologischer Ansatz umfasse »die Weltwirklichkeit nach dem Sündenfall nicht«⁴⁰. Die Diagnose Mayers ist irritierend und wurde durch die

341. Für einen komprimierten Überblick vgl. auch Nielsen: Macht, S 26–28. Nielsen weist ebenfalls Ekklesiologie, Ethik und die Religionskritik als Hauptfelder aus; vgl. ebd., S. 28.

35 Vgl. Class: Zugriff, S. 1.

36 Nielsen: Macht, S. 25.

37 Vgl. Müller: Kirche, S. 68–116. In seiner Analyse der »Struktur der kirchlichen Gemeinschaft« bei Bonhoeffer beschreibt Müller die Kirche als eine »Gemeinschaft der begnadigten Sünder« (ebd., S. 69) und geht auf Bonhoeffers soziologische Auffassung der *peccatorum communio* ein; vgl. ebd., bes. S. 99 f. Zudem referiert er Bonhoeffers Charakterisierung der menschlichen Gemeinschaftsstrukturen vor und nach dem Fall; vgl. ebd., S. 85–97.

38 Vgl. ebd., S. 95.

39 Mayer: Christuswirklichkeit, S. 59

40 Ebd.

weitere Bearbeitung der Hamartiologie Bonhoeffers zurückgewiesen.⁴¹ Der Vorwurf einer nachträglichen Attribuierung des Konzepts der *peccatorum communio* an Bonhoeffers Theologie lässt sich durch zahlreiche Belege, vor allem in *Sanctorum Communio*, entkräften.⁴²

Entgegen der Diagnose Mayers attestiert Ernst Feil in seiner Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers, dass vor allem dessen späte Texte eine »polemische Einheit«⁴³ von Christuswirklichkeit und Weltwirklichkeit formulieren. In seiner »Dialektik von Letztem und Vorletzten« werde die Welt auch hinsichtlich der Sünde »nicht ihrer Wirklichkeit beraubt oder in ihr gemindert.«⁴⁴ Von solchen impliziten Bearbeitungen abgesehen ist die Hamartiologie allerdings auch in Feils Gesamtdarstellung nicht präsent.⁴⁵

Gerhard L. Müller sucht in seiner Gesamtdarstellung die theologischen Texte Bonhoeffers in einem »kohärenten Bild einer › Sakramententheologie Bonhoeffers«⁴⁶ zu systematisieren. Dabei gibt er im Zusammenhang mit der Beichte indirekt durch seine Ausführungen zu Bonhoeffers Rede von Sündenvergebung Hinweise auf die Hamartiologie.⁴⁷ Ebenfalls unter Gemeinschaftsbegriffen formuliert Müller zu Bonhoeffers Rede von Sünde, dass diese im »Verlust nicht nur der Gemeinschaft mit Gott, sondern auch mit dem Menschen«⁴⁸ Ausdruck finde.

41 Vgl. Class: Zugriff, S. 15.

42 Vgl. u.a. DBW1 (SC), S. 76.78.144. Die irritierende Diagnose Mayers ist m.E. als direkte Replik auf Hanfried Müller zu verstehen und vielmehr politisch als theologisch motiviert. Mayer attestiert Müller zwar eine »geistreiche Interpretation«, die den Leser zunächst fasziniere, allerdings werde sein Ansatz schließlich »völlig vernichtet, weil er, wo immer möglich, die Äußerungen Bonhoeffers im Sinne einer marxistischen Weltdeutung uminterpretiert [...]« (Mayer: Christuswirklichkeit, S. 15). Tatsächlich ist der Vorwurf einer politischen Instrumentalisierung der Theologie Bonhoeffers durch Müllers Deutung nicht gegenstandslos, was Mayer durch eine große Zahl von Belegstellen ausweist (vgl. ebd., S. 15, Anm. 9). Hinsichtlich der Aussagen zur sozialen Dimension der Sünde und der »ethischen Solidarität« (DBW1 (SC), S. 73) der *peccatorum communio* ist der Interpretation Müllers allerdings dessen ungeachtet weitgehend zuzustimmen.

43 Feil: Theologie, S. 306. Zwar spricht auch Feil mit Blick auf die frühen Schriften wie Mayer (s. oben Anm. 39) von einer »Trennung von Christologie und Weltverständnis« (ebd., S. 291), allerdings seien spätestens in der *Ethik* »Christologie und Weltverständnis untrennbar miteinander verbunden« (ebd., S. 290).

44 Ebd., S. 297.306.

45 Vgl. Class: Zugriff, S. 12–14. Bezeichnenderweise ist der Begriff ›Sünde‹ im ausführlichen Sachregister Feils gar nicht aufgeführt.

46 Müller: Theologie.

47 Vgl. ebd., S. 105 f.286 f.302 ff.

48 Ebd., S. 303.

Ferner führt er aus, dass diese »Entzweigung des Sünder-Menschen [...] Konflikte zwischen Gut und Böse« sowie die »Phänomene der ›Scham‹ und des ›Gewissens‹« hervorbringe.⁴⁹

Die Begriffe ›Entzweigung‹, Kopräsenz und Konflikt von טוב und רע sowie Gewissen und Scham stehen auch im Zentrum der Untersuchung Gottfried Claß', der die erste Monografie zur Hamartiologie Bonhoeffers vorgelegt hat. Claß beschäftigt sich darin primär mit Bonhoeffers Genesis-Kommentar *Schöpfung und Fall* aus dem Jahr 1933 und sieht die darin entfaltete Hamartiologie »als Kern der Auseinandersetzung mit der Volkstums-Theologie«⁵⁰ der 1920er und 30er Jahre.⁵¹ Bonhoeffer kritisiere diese demnach als gefährliches »Verbindungsglied zwischen der völkischen Bewegung und der Evangelischen Kirche.«⁵² In seiner Untersuchung konzentriert sich Claß auf Bonhoeffers frühe Schriften und erarbeitet primär die Sündenlehre aus *Schöpfung und Fall*. Claß nimmt nur einen Teil des Werkes Bonhoeffers in den Blick, bearbeitet diesen aber umso detaillierter. Neben den bereits genannten stellt er dabei die Begriffe von ›Mitte‹ und ›Grenze‹ ins Zentrum seiner Studie.⁵³

49 Müller: Theologie, S. 303.

50 Class: Zugriff, S. 5.

51 Zwar finden sich in *Schöpfung und Fall* keine direkten politischen oder kirchenkritischen Äußerungen, doch wird Claß' Interpretation durch Bemerkungen in anderen Schriften Bonhoeffers aus den frühen 1930er-Jahren untermauert. Claß selbst verweist vor allem auf eine Vorlesung Bonhoeffers zu theologischen Neuerscheinungen (DBW12, S. 155). Zweifelsohne setzt sich Bonhoeffer mit der völkischen Bewegung früh auseinander. Dies zeigen Briefe und Arbeiten aus den frühen 30er Jahren (vgl. DBW11, S. 232; DBW12, S. 118). Auch Bonhoeffers Texte zum Schöpfungsordnungsbegriff lassen sich als generelle Abwehr einer völkischen Theologie lesen (vgl. Strohm: Ethik, S. 36 ff.). Dennoch finden sich in seinen Texten, insb. in *Schöpfung und Fall*, m.E. nicht hinreichend viele Aussagen, um die Kritik an der ›Volkstumstheologie‹ zum primären Interpretationsschlüssel zu erklären.

52 Vgl. Class: Zugriff, S. 6.

53 Vgl. ebd., bes. S. 83.173–180.201–220. Claß skizziert Bonhoeffers Konzepte von Fall und Rechtfertigung des Menschen, indem er die mit diesen verbundenen Verschiebungen und Substitutionen der Grenzen und der Mitte menschlichen Lebens herausstellt. Vor dem Fall sei allein Gott als Schöpfer Grenze und Mitte des Menschen gewesen (ebd., S. 83). Mit dem Fall habe der Mensch sich in seinem Wunsch, wie Gott sein zu wollen (*sicut deus*), ›entgrenzt‹ und selbst zur Mitte gemacht. Tatsächlich habe der Mensch sich dadurch aber der Sünde ausgeliefert, die »ihn grenzenlos beherrscht« (ebd., S. 173, Herv. wie im Original). Gottes Heilshandeln sieht Claß darin geschehen, dass er seinerseits die Macht der Sünde »begrenzt« und damit das Weiterleben in der gefallen Welt ermöglicht« (ebd.). Dieses ›Erhaltungshandeln‹ Gottes bilde den geschichtlichen Rahmen der Befreiung durch Christus, der als »neue Mitte der sündigen Welt« (ebd., S. 201) zum Befreier und buchstäblichen ›Mittler‹ des Menschen zu Gott, Welt und Menschen werde.

Schon vor Gottfried Claß hatte Wolf Krötke in einem Aufsatz zu Denkformen Martin Luthers in der Theologie Bonhoeffers vornehmlich dessen Sündenbegriff bearbeitet und sich dabei, anders als Claß, besonders auf die späten Schriften konzentriert. Krötke arbeitet einen differenzierten Sündenbegriff in der *Ethik* und in *Widerstand und Ergebung* heraus, wo Bonhoeffer von »leichteren und schwereren«⁵⁴ sowie »starken und Schwachheitssünden«⁵⁵ schreibt. Krötke macht deutlich, dass diese Differenzierung mit der Einführung verschiedener neuer Denkfiguren Bonhoeffers zusammenhängt,⁵⁶ die insgesamt ein anderes Weltverhältnis in seiner Theologie begründen. Die Sünde werde nach Krötkes Ansicht von Bonhoeffer als eine »Kategorie im Vorletzten«⁵⁷ bestimmt, weshalb von der Sünde nicht »wie von einem Sachverhalt für sich«⁵⁸ zu reden sei, sondern immer schon aus der Perspektive des ›Letzten‹, d.h. von der Rechtfertigung des Sünders her.⁵⁹

Ebenfalls ein hamartiologisches Interesse verfolgt Petra Gosda in ihrer Studie über »Gott und die Götzen« in den Schriften Bonhoeffers. Gosda stellt den »Götzen Gewissen«⁶⁰ als eines der »am stärksten Einheit stiftenden Elemente«⁶¹ in der Hamartologie Bonhoeffers heraus und beschreibt das Gewissen als Forum der »Selbstvergötzung des Menschen«⁶². Dieses bilde gemeinsam mit *Lüge* und *Angst* einen »Götzenkomplex«⁶³, der durch das Zusammenwirken von »heterogenen widergöttlichen Kräften«⁶⁴ den Menschen in Gottesferne führe.⁶⁵

54 DBW6 (E), S. 62 f.

55 DBW8 (WE), S. 574.

56 Die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem etwa sowie die neue Rede von der Mündigkeit der gefallenen Welt; vgl. Krötke: *Weltlichkeit*, S. 157–159.

57 Ebd., S. 156.

58 Ebd.

59 Aus der *Relation* von Vorletztem und Letztem ergebe sich Bonhoeffers differenzierende *Relativierung* im Sündenbegriff. Allerdings ist damit eine Verharmlosung oder Bonisierung der Sünde vorgenommen, sondern eine Verhältnisbestimmung einzelner Formen der Sünde ermöglicht, die in dieser Differenziertheit unverändert als ein *Gegenstand* der Rechtfertigung und durch diese begrenzt gesehen werden müssen. Vgl. DBW6 (E), S. 142: »Das Vorletzte bleibt also bestehen, obwohl es durch das Letzte gänzlich aufgehoben und außer Kraft gesetzt wird.«

60 Gosda: *Götter*, S. 35.

61 Ebd., S. 21.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 133.

64 Ebd.

65 Die Studie Gosdas ist von verschiedenen Seite wegen »fragwürdigen Einordnungen oder überscharfen Urteilen« (Hailer: *Götter*, Sp. 1184) sowie einer zu unsys-

In ihrer Dissertation zu Bonhoeffers *Akt und Sein* hat Christiane Tietz primär erkenntnistheoretische Fragen im Blick. Wegen der fundamentalen offenbarungstheologischen und heilsgeschichtlichen Bezüge, die Bonhoeffers Sündenlehre auszeichnen, kommt sie im Rahmen ihrer Untersuchung ebenfalls wiederholt auf die Hamartiologie zu sprechen.⁶⁶ Dabei zeigt bereits der Titel ihrer Untersuchung den engen Zusammenhang der Sündenlehre mit der Epistemologie an: *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft*. Tietz führt aus, wie Bonhoeffer die »Grundüberzeugung lutherischer Theologie«⁶⁷, dass der Mensch in sich selbst verkrümmt (*incurvatus in se*) sei, auf »die Struktur und das Wesen des Denkens«⁶⁸ überträgt. Dies zeigt an, dass es Bonhoeffer bei der Bestimmung der ›Totalität der Sünde‹ darauf ankommt, sämtliche Bereiche des menschlichen Daseins und also insbesondere kognitive und epistemische Aspekte zu berücksichtigen. Es wird Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, zu zeigen, dass Bonhoeffer darüber hinaus auch die moralischen, voluntativen, sozialen, emotionalen und weitere Facetten der *conditio humana* hamartiologisch besprechen und integrieren kann.⁶⁹

Mit seiner Monografie zur Rede von »Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers« hat Gunter M. Prüller-Jagenteufel eine ökumenische Untersuchung der Hamartiologie vorgelegt. Darin nimmt er zunächst die prominenten frühen Schriften Bonhoeffers in den Blick und erarbeitet v.a. aus *Sanctorum Communio*, *Akt und Sein* sowie *Schöpfung und Fall* eine Hamartiologie Bonhoeffers,⁷⁰ um schließlich seine *Ethik* ausführlich als »Konkretisierung der Sünden- und Rechtfertigungstheologie«⁷¹ auszuweisen. Auch er hebt den Götzendienst als hamartiologisch zentralen Begriff hervor und sieht bei Bonhoeffer

tematischen Vorgehensweise (vgl. Nielsen: Macht, S. 24) kritisiert worden. Die Hervorhebung des Götzendienstes als eines zentralen hamartiologischen Begriffs ist dessen ungeachtet als wichtiger Beitrag zur hamartiologischen Forschung zur Theologie Bonhoeffers anzuerkennen, der von späteren Interpreten wiederholt aufgenommen wurde; auch Gunter M. Prüller-Jagenteufel und Kirsten B. Nielsen zählen den Götzendienst zum Kernbestand der Bonhoefferschen Sündenbegriffe; vgl. Prüller-Jagenteufel: Verantwortung, S. 146 f.; Nielsen: Macht, S. 179.

66 Vgl. Tietz-Steiding: Kritik, bes. die S. 252.269–271.310–312.

67 Ebd., S. V.

68 Ebd.

69 Eine Übersicht der differenzierten Totalitätsbestimmung Bonhoeffers ist in der Zusammenfassung am Schluss der vorliegenden Untersuchung enthalten; s. unten Abschnitt 11.1.1.

70 Vgl. Prüller-Jagenteufel: Verantwortung, S. 57–148.

71 Ebd., S. 236.

»gleichbedeutend mit Unglaube und Sünde, womit Bonhoeffer wie Luther die Tiefendimension der Sünde im Verstoß gegen das Erste Gebot sieht.«⁷² Ebenfalls in der Theologie Luthers verwurzelt sei die Aufnahme von »[i]ncurvatio und sicut-deus-Sein [...] als zentrale Theologumena«⁷³ der Sündenlehre Bonhoeffers. Prüller-Jagenteufel leistet eine differenzierte Analyse der Sündenlehre Bonhoeffers und zieht dabei eine breite Textgrundlage heran. Gleichwohl erfolgt seine Untersuchung in eindeutig ethischer Perspektive und in der vorrangigen Absicht, im »Dialog mit lutherischem Denken eine ökumenisch offene Moral-Theologie«⁷⁴ zu entwickeln.

Eine demgegenüber primär hamartologische Untersuchung des Gesamtwerks Bonhoeffers nimmt Kirsten B. Nielsen in einer umfangreichen Monografie vor.⁷⁵ Nielsen kommt darin zu einer doppelten *Grenz*-Bestimmung von Sünde, wonach Bonhoeffer einerseits die Sünde als Grenzüberschreitung auffasse, in der die von Gott gesetzten Grenzen durch verschiedene Erscheinungsformen des Unglaubens⁷⁶ übertreten werden. Andererseits sei der Sünde durch Gottes Versöhnung in Christus eine Grenze gesetzt.⁷⁷ Von dieser Grenzaussage her benennt Nielsen konkrete Sündenbegriffe Bonhoeffers und kommt abschließend zu der Fundamentalbestimmung von Sünde als »Widerspruch gegen den Glauben daran, dass die Macht der Sünde gebrochen ist.«⁷⁸ Im Gegensatz zu allen vorhergehenden Untersuchungen fragt Nielsen ohne thematische Eingrenzung nach Bonhoeffers Rede von Sünde in dessen Gesamtwerk. Durch ausführliche Textstudien und mit großer Übersicht über Bonhoeffers Werke gelingt Nielsen damit eine differenzierte Zusammenstellung verschiedener von Bonhoeffer explizit und implizit verwendeter Sünden-

72 Prüller-Jagenteufel: Verantwortung, S. 146.

73 Ebd., S. 146 (Herv. fallen gelassen).

74 Ebd., S. 11.

75 Nielsen führt darin mehrere eigene Vorstudien zusammen und ergänzt diese zu einer ausführlichen Gesamtuntersuchung der Werke Bonhoeffers. Vgl. zu den Vorarbeiten Nielsen: Sünden; Dies.: Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers; Dies.: Sünde. Ferner liegen zahlreiche weitere Studien in dänischer Sprache vor.

76 Vgl. dies.: Macht, S. 167–181.

77 Vgl. ebd., S. 179: »Teils sieht er [Bonhoeffer] die Sünde als Überschreiten einer Grenze, nämlich der Grenze, die Christus für den Menschen und die Welt ausmacht. Teils betont er, dass die Sünde mit Gottes Versöhnung der Menschen und der Welt mit sich selbst in Christus ihre Grenze erreicht hat.«

78 Ebd., S. 387.

begriffe. Zudem zeigt sie die Aktualität der hamartiologischen Konzeption Bonhoeffers an, die sich besonders aus den Differenzierungen in seinen späten Schriften ergibt, wo er »zentrale reformatorische Einsichten in einem in verschiedenen Hinsichten modernen Problemhorizont festhält und weiterführt.«⁷⁹

Bei der Anlage ihrer Arbeit entschied sich Nielsen für eine thematische Gliederung nach drei hamartiologischen Leitfragen und untersucht Bonhoeffers Entwurf hinsichtlich der Fragen nach dem *Wer?*, *Was?* und dem *Wo?* der Sünde.⁸⁰ Diese Disposition ermöglicht eine große thematische und auch begriffliche Schärfe.⁸¹ Allerdings ist die Arbeit Niensens durch diese Anlage (und hinzukommende sprachliche Besonderheiten⁸²) schwer zugänglich und bietet keinen einfachen Überblick zu den spezifischen Hamartiologien einzelner Schaffensphasen.⁸³ Hinsichtlich der Disposition der Arbeit lässt sich die vorliegende Untersuchung gewissermaßen quer zur Studie Niensens lesen mit zahlreichen in-

79 Nielsen: Macht, S. 294.

80 Vgl. ebd., S. 373: »Durch die verschiedenen Zusammenhänge in ganz verschiedenen Schriften, in denen Bonhoeffer die Frage nach Sünde erörtert, kann man sagen, dass er Antworten auf drei Fragen gibt: ›Was?‹, ›Wer?‹ und, um es so zu sagen, ›Wo?‹. Was ist Sünde? Wer ist Sünder? Wo verläuft die Grenze zwischen Sünde und dem Bösen?«

81 In erster Linie ist dabei die notwendige Differenzierung von Sünde, Sünder und dem Begriff des Bösen zu nennen. Ferner werden damit verbundene Abgrenzungen des Sündenbegriffs gegen Reduktionen auf moralische Unvollkommenheit präziser möglich.

82 Ralf Wüstenberg wies zurecht auf »viele Querverweise und manche überladenen Schachtelsätze« (Wüstenberg: Macht, Sp. 345.) hin, welche die Darstellung teilweise verstellen.

83 Beispielsweise finden sich über das Buch verteilt drei verschiedene Kapitel zum Sündenbegriff in *Sanctorum Communio* und fünf Bearbeitungen der späten Schriften (sowie vier zu den frühen Schriften) unter jeweils anderen Überkapiteln. Der Zugang wird dadurch weiter erschwert, dass auch innerhalb der einzelnen Teiluntersuchungen zur Sünde, Sünder und dem Bösen keine werkchronologische Bearbeitung erfolgt, sondern »thematisch« vorgegangen wird. Dies führt auch zu Sprüngen und Redundanzen, etwa wenn Gesichtspunkte in jedem der Teilkapitel erneut unter anderer thematischer Leitperspektive bearbeitet werden. Nicht selten werden auch Aspekte nur vorläufig oder vorwegnehmend besprochen, um später fortgeführt oder unter einer anderen Leitfrage wieder aufgenommen zu werden (vgl. exemplarisch Nielsen: Macht, S. 33.81.88.114.264). Insbesondere da Nielsen abschließend zu der Ansicht kommt, dass keine scharfe Grenzziehung zwischen Sünde und dem Bösen in Bonhoeffers Theologie vorzunehmen ist, sondern vielmehr eine zirkuläre Inklusionsfolge besteht (vgl. ebd., S. 362) erscheint die zu Kosten der Übersichtlichkeit gehende Disposition der Arbeit anhand der drei Leitfragen nicht als ideal.

haltlichen Kreuzungspunkten. Sie stellt zudem eine notwendige Ergänzung dar, da einige Interpretationslinien Bonhoeffers sowie Verschiebungen und Konstanten in seiner Rede von Sünde nur durch die werkgeschichtliche Vorgehens- und Darstellungsweise deutlich werden.⁸⁴

Zum Abschluss der forschungsgeschichtlichen Darstellung ist auf Einzelarbeiten einzugehen, die in den letzten Jahren erschienen sind und Bonhoeffers Sündenlehre tangieren oder in bestimmten Kontexten untersuchen.⁸⁵ Unter diesen ist zunächst die Untersuchung Friederike Barths hervorzuheben, die Bonhoeffers Hegel-Rezeption und deren Auswirkungen auf sein Sündenverständnis untersucht hat. Auch Barth stellt wie die vorherigen Interpreten die Entzweiung von Gut und Böse⁸⁶, das Gewissen⁸⁷ und die Scham⁸⁸ des Menschen als hamartiologische Schlüsselphänomene heraus. Zudem spricht sie im Anschluss an ihre Darstellung von Bonhoeffers Rezeption der idealistischen Philosophie von einem »epistemologisch zugespitzten« Sündenbegriff Bonhoeffers.⁸⁹ Demnach falle »jede Philosophie für Bonhoeffer unter das Verdikt des lutherischen Sündenbegriffs«⁹⁰, insofern sie ein Ausdruck des menschlichen Versuchs sei, »seine Welt und sich selbst in sich und seinem Erkenntnisvermögen zu verankern.«⁹¹

Besonders im Kontext hamartiologischer Aussagen kommt Bonhoeffer häufig auf heilsgeschichtliche und Fragen der Vorsehungslehre zu sprechen.⁹² Mit der vorliegende Untersuchung der Hamartologie

84 Bspw. geht Nielsen nicht auf die ›Sorge‹ als einen von der Terminologie Heideggers inspirierten und zugleich gegen dessen Philosophie formulierten Sündenbegriff ein. Außerdem stellt sie das Verständnis der Sünde als Gemeinschaften störende und zerstörende Macht nicht hinreichend heraus, aus dem u.a. auch ihre selbstverstärkende und verstrickende Kraft resultiert.

85 Vgl. Barth: *Wirklichkeit*, S. 58–80; Detjen: *Geltungsbegründung*, S. 22–81; Greggs: *Sin*; Harasta: *Adam*; Teuchert: *Gott*.

86 Vgl. *Class: Zugriff*, S. 112–132.

87 Vgl. Prüller-Jagenteufel: *Verantwortung*, S. 442–448.

88 *Class: Zugriff*, S. 150 f.

89 Vgl. Barth: *Wirklichkeit*, S. 68.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 67; vgl. zu diesem Gedanken ferner die Ausführungen zur »vergötzten Wahrheit« in Gosda: *Götter*, S. 84 ff. Ausführlich hat zudem Christiane Tietz Bonhoeffers hamartiologische Anwendung der lutherischen Vernunftkritik auf die neuzeitliche Philosophie untersucht und diese Analyse unter den Titel »Kritik der verkrümmten Vernunft des Menschen« gestellt; vgl. Tietz-Steiding: *Kritik*, bes. S. 31–35.137 f.103–106.

92 Vgl. exemplarisch DBW1 (SC), S. 36.89–92.221; DBW10, S. 410 ff.; DBW3 (SF), S. 105; DBW4 (N), S. 78 ff.; DBW6 (E), S. 226.

soll insbesondere offen gelegt werden, dass Bonhoeffers Sündenlehre nur im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Gesamtperspektive zu verstehen ist, die gewissermaßen ›vom Ende her‹ nicht von der Sünde, sondern dem bereits gerechtfertigten und doch immer noch fallenden Sünder spricht.⁹³ Im Rahmen einer Analyse des Wirklichkeitsverständnisses Bonhoeffers hat dazu Hans-Jürgen Detjen eine Untersuchung des »heilsgeschichtlichen Gesamtrahmens der Theologie Bonhoeffers«⁹⁴ vorgenommen und vorgeschlagen, diesen durch ein Vier-Phasen-Modell zu beschreiben. Bonhoeffers eigenem Ansatz folgend, dass Geschichte überhaupt erst mit der Sünde einsetze⁹⁵ und der Fall selbst als geschichtliches, fortgesetztes Geschehen zu denken sei,⁹⁶ skizziert Detjen entlang der vier heilsgeschichtlichen Status die Phasenfolge von Urstand, Fall, Kirche und Vollendung eine seines Erachtens das ganze Werk Bonhoeffers durchziehende Grundstruktur.⁹⁷ Detjen gibt selbst zu bedenken, dass dieses Strukturmodell angesichts des fragmentarischen Charakters des komplex gelagerten Werks Bonhoeffers jeweils »durch andere Themen ergänzt werden«⁹⁸ müsse, wenn sie hinsichtlich spezifischer dogmatischer Fragestellungen angewandt werden soll. Unter Beachtung dieser Einschränkung ist der Strukturierungsvorschlag Detjens m.E. für bestimmte Teile der Theologie und Schriften Bonhoeffers hilfreich und ich werde ihn bei der Analyse der Hamartologie in *Sanctorum Communio* (mit Anpassungen) aufnehmen.

Nimmt man Bonhoeffers Aussagen zur Heilsgeschichte und insbesondere zu Gottes Heilshandeln in der Geschichte in den Blick, fällt eine Spannung zwischen Aussagen in den frühen und späten Schriften auf.⁹⁹ Diese Spannungen im Werk Bonhoeffers, die diesbezügliche Forschungsgeschichte und das Konzept einer »postkursiven Führung«¹⁰⁰

93 Erstaunlicherweise finden sich in den großen Gesamtdarstellungen zur Theologie Bonhoeffers dazu kaum Hinweise; vgl. Detjen: Geltungsbegründung, S. 23, Anm. 32.

94 Ebd., S. 22.

95 Vgl. DBW1 (SC), S. 37.

96 Vgl. DBW3 (SF), S. 112.

97 Vgl. Detjen: Geltungsbegründung, S. 23.

98 Ebd., S. 24.

99 Während einige Interpreten der frühen Theologie Bonhoeffers einen ›Allmachtskomplex‹ in der Gottes- und vor allem in der Vorsehungslehre attestieren, ist in seinen späten Texten eine ›Ohnmachtstheologie‹ festzustellen, die Gottes Gestaltungsmacht wesentlich subtiler denkt; vgl. Abschnitt 10.2.2.

100 Vgl. Teuchert: Gott, S. 172.

der Welt durch Gottes in Ohnmacht mächtigem Heilshandeln hat Lissanne Teuchert in einem Artikel beschrieben und damit indirekt einen Beitrag zur hamartiologischen Diskussion der späten Texte Bonhoeffers geleistet.

Sämtliche genannten Arbeiten nehmen jeweils Einzelaspekte in den Blick oder gehen nicht werkgeschichtlich vor. Eine Arbeit, die chronologisch die Entwicklung des Sündenbegriffs Bonhoeffers analysiert und dokumentiert steht noch aus. Aber gerade eine solche wäre in der Lage, seine Hamartologie übersichtlich dar- und für die weitere Diskussion bereitzustellen. Für die in dieser Absicht erfolgende nachstehende werkgeschichtliche Analyse der Hamartologie Bonhoeffers stellen die oben genannten Untersuchungen wichtige Quellen dar. Ihre Ergebnisse sind mit unterschiedlichem Gewicht in die vorliegende Studie eingegangen.¹⁰¹

101 Vgl. exemplarisch: zur sozialen Dimension des Sündenbegriffs (u.a. H. Müller) die Abschnitte 2.2.3; 4.4.1; 6.2.1; 7.1.1; 10.2.4; zur sakramentalen Dimension der Sünde (G.L. Müller) 4.1.2; 7.2; zur »polemischen Einheit« von Welt- und Christuswirklichkeit (E. Feil) bzw. im weiteren Sinne zum positiven Weltverhältnis die Abschnitte 4.1.3; 10.2.3.1; zu Scham und Gewissen als »Signaturen des Falls« (u.a. G. Claß, P. Gosda, F. Barth) die Abschnitte 5.2.1.1; 5.2.1.2; zur entzweiten Existenz im Wissen von Gut und Böse (u.a. Claß) die Abschnitte 4.1.1.2; 5.1.3.2; zur Differenzierung des Sündenbegriffs in den späten Schriften (u.a. W. Krötke, G.M. Prüller-Jagenteufel, K.B. Nielsen) die Abschnitte 10.3.2; 10.3.3; zur »Selbstvergötzung« (u.a. P. Gosda) die Abschnitte 6.2.1; 6.2.3; zur geschichtlichen Entfaltung des *simul iustus peccator* (u.a. G.M. Prüller-Jagenteufel) die Abschnitte 2.2.3; 3.3.1; 11.1.3; zur heilsgeschichtlichen Vier-Phasen-Struktur (H.-J. Detjen) den Abschnitt 2.3.1; zu Gottes Heilshandeln als »postkursive Führung« (u.a. L. Teuchert) die Abschnitte 10.2.2.1; 10.2.3; zur Sünde als Macht (K.B. Nielsen) die Abschnitte 8.3; 11.3.3.

1 »Sünde glauben« – Hamartiologische Arbeiten aus der Studienzeit

1.1 Theologische (Wieder-)Entdeckungen

Als Dietrich Bonhoeffer 1923 als Siebzehnjähriger zum Studium nach Tübingen ging, steckte die junge Weimarer Republik inmitten ihrer frühen Krisenzeit. Die Schwierigkeiten Deutschlands, seinen Reparationsverpflichtungen nachzukommen, hatten jüngst zur Ruhrbesetzung durch Belgien und Frankreich geführt; die Hyperinflation, die auch Dietrich Bonhoeffer unmittelbar erlebte,¹ war auf ihrem Höhepunkt, die politischen Spannungen innerhalb der Republik nahmen massiv zu und es kam zu Separationsbewegungen

In diesen Jahren großer gesellschaftlicher und politischer Spannungen erlebte die protestantische Theologie in Deutschland gerade ihre »goldenen Jahre«². Die Zeit, in der Dietrich Bonhoeffer das Studium der Theologie aufnahm, war in wissenschaftlich-theologischer Hinsicht eine Zeit der konstruktiven Krise und Neuausrichtung, in der die Dialektische Theologie auf- und zum Durchbruch kam. Es war jene Zeit »zwischen den Zeiten«³, als in kritischer Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung vom liberal-theologischen Erbe des 19. Jahrhunderts auf verschiedenen Wegen fundamentale theologische Neuanstöße erfolgten. Als eine »einzige große Konzentrationsbewegung« hatten diese eine »Wiederentdeckung der Gottheit Gottes« zum Thema.⁴

1 Vgl. dazu Bonhoeffers eigene Berichte in Briefen an die Eltern in DBW9, S. 54.60 ff.

2 Vgl. Zahrnt: Sache, S. 62.

3 Vgl. Friedrich Gogartens entsprechende Diagnose in Moltmann (Hrsg.): Anfänge 2, S. 101.

4 Vgl. Zahrnt: Sache, S. 71. Zahrnt gibt eine kompakte und anschauliche Darstellung dieser Zeit der Neuausrichtung der Theologie und zählt vier Elemente der »Wiederentdeckung der Gottheit Gottes« (ebd.) auf. Zuerst nennt er die (i) Wiederentdeckung des »Heiligen« durch Rudolf Otto, der (als Reaktion auf Schleiermacher und Ritschl) das Heilige nicht im ethischen oder rationalen Absolutum aufgehen lassen wollte. Das Heilige »minus seines sittlichen und minus seines rationalen Moments« sei im Kern das »Numinose« in der Ambivalenz des *tremen-*

1.1.1 Prägende Beschäftigung mit den Schriften Martin Luthers

Bonhoeffer zog es bald zum Hauptschauplatz dieser theologischen Neuausrichtung. Nach zwei Semestern in Tübingen und einer mehrwöchigen Italienreise setzte er sein Studium 1924 in Berlin fort, wo die theologischen Größen der Zeit lehrten.⁵ Unter anderem traf Bonhoeffer dort auf Karl Holl und damit auf einen Wegbereiter der Luther-Renaissance der 1920er-Jahre, in der Luthers Schriften nunmehr weniger anthropozentrisch, sondern weitgehend *theozentrisch* aufgefasst wurden. Durch Holl ließ sich Dietrich Bonhoeffer für die Rechtfertigungslehre Luthers begeistern und verankert die Formeln der *sola gratia* und des *homo incurvatus in se* im Zentrum seines frühen theologischen Denkens.⁶ Bonhoeffer verfasste unter Holl mehrere Hausarbeiten zu den Schriften Luthers und studierte dessen Römerbriefkommentar.⁷ Auch eine erste hamartiologische Fokussierung Bonhoeffers fällt in diese Zeit und geht auf die Eindrücke des Studiums unter Karl Holl zurück, dessen »strenge Auffassung von der Sünde«⁸ Bonhoeffer selbst herausstellte.

dum fascinosum (vgl. Zahrnt: Sache, S. 63). Daneben führt Zahrnt (ii) eine Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters der Predigt Jesu an, die mit Albert Schweitzers Auflösung der ersten und liberalen Phase der *Leben-Jesu-Forschung* gegeben war. Die dritte Wiederentdeckung stelle (iii) die des Verkündigungscharakters der Evangelien durch die *formgeschichtliche Methode* (v.a. nach Dibelius und Bultmann) dar, welche die Evangelien nicht als historische Berichte, sondern als »Zeugnisse von geschehener Verkündigung« (ebd., S. 68) erkennt. Dieser keygmatische Charakter der Evangelien verleihe den Worten Jesu einen nicht mehr nur historischen, sondern »neuen, bedrängenden Ernst für die Gegenwart« (ebd., S. 69). Schließlich kam es (iv) angestoßen durch den Kirchenhistoriker Karl Holl zu einer *Luther-Renaissance*, im Zuge derer nicht der Mensch, sondern Gott als »Mittelpunkt der Religion« wiederentdeckt wurde.

In Bonhoeffers Schriften aus der Studienzeit finden sich direkte und indirekte Einflüsse aller dieser vier (Wieder-)Entdeckungen. Rudolf Ottos Entdeckung des Numinosen hat dabei den geringsten Eindruck auf den jungen Bonhoeffer gemacht. Nur vereinzelt und zumeist abwehrend nimmt er auf diesen schriftlich Bezug (vgl. DBW9, S. 360 u. 470 f.). Albert Schweitzer sowie die neue formgeschichtliche Methode kommentiert Bonhoeffer demgegenüber deutlich positiver, wenngleich ebenfalls nicht häufig (v.a. in exegetischen Arbeiten; vgl. ebd., S. 308.441.533 ff.). Auf Barth verweist Bonhoeffer besonders in einem Referat zur *pneumatischen Schriftauslegung* (ebd., S. 305–323), sodass sein Korrektor und späterer Doktorvater Reinhold Seeberg sogar einen »besorgniserregenden Barthianismus« (DB, S. 109) beanstandete.

5 Neben Adolf von Harnack u.a. Karl Holl, Reinhold Seeberg und Adolf Deißmann. Ernst Troeltsch war gerade erst emeritiert.

6 Vgl. ebd., S. 97.

7 Vgl. DBW9, S. 324.

8 Vgl. DB, S. 97.

Durch Karl Holl kam der Student Bonhoeffer zu einer intensiven Beschäftigung mit der Theologie Luthers und dadurch zu einer theologischen Grundausrichtung, die Gott und dessen Wort zum Zentrum hatte. Der Einfluss dieser Zeit auf Bonhoeffers gesamtes Werk ist kaum zu überschätzen. Wolf Krötke, der als einer der ersten Bonhoeffers Sündenlehre untersuchte, befand sogar: »Dietrich Bonhoeffers Verhältnis zu Martin Luther darzustellen bedeutet im Grunde, seine *ganze* Theologie zu würdigen.«⁹ Insbesondere die Hamartologie ist durch Luthers Rede von Sünde nachhaltig geprägt, wenngleich Bonhoeffer diese aktualisiert und in Verbindung mit verschiedenen jüngeren Theorien schließlich komplexer gestaltet. Kirsten B. Nielsen bezeichnete Bonhoeffers Hamartologie entsprechend als eine »kritisch-konstruktive Weiterführung«¹⁰ des Sündenbegriffs Luthers.

In seiner umfangreichen Analyse der Luther-Rezeption Bonhoeffers zählt Michael DeJonge rund 870 Luther-Verweise in den Schriften Bonhoeffers und urteilt: »In Dietrich Bonhoeffer's writings, Martin Luther is ubiquitous.«¹¹ Am zweithäufigsten Erwähnung findet nach der Zählung DeJonges mit etwa dreihundert Verweisen – und damit noch weit vor Augustin, Kierkegaard und Calvin – Bonhoeffers zeitweiser theologischer Gesprächspartner Karl Barth.

1.1.2 Der Einfluss der Dialektischen Theologie

Neben der prägenden Beschäftigung mit den Schriften Luthers wirkte sich besonders Dietrich Bonhoeffers Entdeckung der Theologie Karl Barths nachhaltig aus. Vor allem der Anspruch, das Daseinsrecht der Theologie allein aus ihr selbst zu behaupten, machte auf ihn Eindruck. Insbesondere verfolgte er die mit diesem Anspruch verbundene, öffentliche Kontroverse zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack interessiert.¹² Bei Harnack hatte Bonhoeffer ab dem Wintersemester 1924/25 an einer Reihe exklusiver kirchengeschichtlicher Seminare in dessen Privathaus teilnehmen dürfen, in denen wiederholt auch über die Zukunft der wissenschaftlichen Theologie angesichts ihrer neuen »Verächter«¹³

9 Krötke: Bonhoeffer, S. 453 (Herv. wie im Original).

10 Nielsen: Macht, S. 17.

11 DeJonge: Reception, S. 1.

12 Ihre theologische Auseinandersetzung führten Barth und Harnack in einem öffentlichen Briefwechsel; vgl. Barth: Fragen, S. 7 ff.

13 Harnack: Fragen, S. 323.

gesprochen wurde. Bonhoeffer, der sich einerseits durch die Erfahrungen der intensiven Seminare bei Adolf von Harnack diesem verbunden fühlte, war zugleich von Barths Gegenpositionen und der Dialektischen Theologie fasziniert. Letztere verschaffte ihm »erst eigentlich Freude an der Sache«¹⁴ der Theologie.

Die Entdeckung der Theologie Karl Barths lässt sich in den Zeitraum zwischen Bonhoeffers Romreise und der Arbeit an seiner Dissertation datieren.¹⁵ Die erste intensivere Beschäftigung mit Schriften Barths erfolgte wahrscheinlich in den ersten Berliner Semestern, während derer Bonhoeffer mit liberal-theologischen Studiererlebnissen (Adolf von Harnack), einer theozentrischen Lutherinterpretation (Karl Holl) und zuletzt einer hegelianisch und sozialphilosophisch geprägten Theologie seines späteren Doktorvaters (Reinhold Seeberg) konfrontiert war. Die große »Befreiung«¹⁶, die ihm die Entdeckung der Dialektischen Theologie bedeutete, erlebte Bonhoeffer daher nicht einseitig euphorisch, sondern im Zusammenhang und in wechselseitiger Befruchtung unterschiedlicher – für Bonhoeffer gleichwohl nicht unvereinbarer – Schulen.¹⁷

Im Zusammenhang mit dem Thema Sünde kommt Bonhoeffer in den aus seiner Studienzeit überlieferten Texten kaum auf Barth zu sprechen. Dessen Einfluss schlägt zunächst bei fundamentaltheologischen und exegetischen Themen durch.¹⁸ In der nun folgenden Untersuchung ausgewählter Studienarbeiten Bonhoeffers, die in der Absicht erfolgt, aus

14 DB, S. 104.

15 Marsh: Reclaiming, S. 3.

16 DB, S. 104.

17 Für eine detaillierte Darstellung dieser komplexen Formierungsphase der Theologie Bonhoeffers unter dem Eindruck teils gegenläufiger theologischer Schulen vgl. DeJonge: Formation, S. 2–5. DeJonge stellt heraus, wie die Begeisterung für den Ansatz Barths »in tension with the theological climate in Berlin« (ebd., S. 3) gerät. Weiter heißt es dort: »Bonhoeffer never fully rejected the Berlin tradition in which he was trained nor fully accepted Barth's theological orientation. His theological education navigated between these two worlds.« (ebd., S. 4) Dabei habe sich Bonhoeffer, wie später sein Doktorvater Reinhold Seeberg betonte, »bemüht [...] seine Wege selbstständig zu finden« und sei bereit und fähig »zu geschickter Auseinandersetzung mit anderen Meinungen« (Seeberg im Gutachten zur Dissertation Dietrich Bonhoeffers; vgl. DBW9, S. 175) gewesen.

18 So etwa in einem Referat zu Joh 15 (vgl. ebd., S. 441–452) und besonders in einem Aufsatz über *Historische und pneumatische Schriftauslegung* (ebd., S. 305–322). Diese Konzentration ist wohl darauf zurückzuführen, dass Bonhoeffer in dieser Zeit v.a. Barths Römerbriefkommentar von 1922 sowie seine Prolegomena zur *Christlichen Dogmatik* bearbeitet hat; vgl. Pangritz: Barth, S. 25–27.

diesen seine hamartologische Grundkonfiguration zu ermitteln, wird daher – trotz der benannten Bedeutung der Dialektischen Theologie für Bonhoeffers theologische Entwicklung – der Schwerpunkt auf seinen Arbeiten zu Martin Luther liegen.

1.2 Hamartologische Grundkonfiguration

Angesichts der frühen Prägung durch die Theologie Luthers ist zu beachten, dass es bei der nachstehenden Erarbeitung des frühen Sündenverständnisses Bonhoeffers kritisch zwischen der von Bonhoeffer dargestellten Theologie Luthers und seinen eigenen hamartologischen Akzentsetzungen zu unterscheiden gilt. Das ist gleichwohl schwierig und nicht trennscharf möglich. Demgemäß werde ich im Folgenden sowohl nach der Theologie Luthers *aus der Perspektive* Bonhoeffers fragen, als auch eine Analyse des spezifisch Bonhoefferschen Sündenverständnisses vornehmen. Beides ist wichtig, insbesondere angesichts des ›kritisch-konstruktiven Weiterführungscharakters‹¹⁹ der Hamartologie Bonhoeffers im Bezug auf Luthers Theologie. Sowohl die Auswahl als auch die Intensität, mit der Bonhoeffer einzelne Teile der Theologie Luthers darstellt, geben Aufschluss über seine eigene hamartologische Schwerpunktsetzung.²⁰

Unter den Studienschriften Bonhoeffers thematisieren v.a. drei Arbeiten die Hamartologie: Eine Seminararbeit zu *Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk* (1925)²¹, eine Abhandlung zur Pneumatologie Martin Luthers (1926)²² sowie eine Seminararbeit über das »Leidensproblem bei Hiob« (1927)²³. Daneben enthalten eine handschriftliche Zettelnotiz zu Luthers Römerbriefkommentar sowie ein Referat zum 15. Kapitel des Johannesevangeliums Auseinandersetzungen mit dem Sün-

19 Vgl. oben, S. 33, Anm. 10.

20 Um darüber hinaus weitgehend sicherzustellen, dass v.a. Dietrich Bonhoeffers hamartologische Grundkonfiguration ermittelt wird und nicht hintergründig doch nur die Sündenlehre Luthers, werden im Folgenden durchgehend vorausblickende Verweise auf Bonhoeffers spätere Schriften gegeben, die deutlich machen, welche hamartologischen Einsichten, die der junge Bonhoeffer in der Theologie Martin Luther vorfindet, sich zu eigenen Positionen verfestigen. Der besseren Lesbarkeit wegen erfolgen diese Vausblicke größtenteils in Fußnoten.

21 DBW9, S. 271–305.

22 Ebd., S. 355–410.

23 Ebd., S. 452–473.

denbegriff.²⁴ In der ersten der genannten Arbeiten aus dem Sommersemester 1925 studiert Bonhoeffer den Briefwechsel Luthers der 1540er-Jahre. Er macht dabei zwei auseinander gehende »Grundstimmungen religiöser Art«²⁵ Luthers gegenüber dessen eigenen Werks aus. Luthers tiefer Überzeugung, von Gott selbst zur Verkündigung seines Wortes erwählt worden zu sein, habe stets der Zweifel an der eigenen Würdigkeit zur Ausübung dieses Amtes gegenüber gestanden: »Er ist der schlimmste aller Sünder und muss sich der hohen Verkündigung gegenüber wahrhaft unwürdig fühlen.«²⁶ Die Rede vom »schlimmsten Sünder« erfolgt im Elativ und hebt auf den Totalitätsaspekt der Sünde ab: Luther habe sich ganz und gar unter der Macht der Sünde stehend empfunden.²⁷ Die Feststellung der Totalität der eigenen Sündhaftigkeit sei ferner verbunden mit der Einsicht in einen Zusammenhang von eigenem Sündersein und einem »Erlebnis der gemeinsamen Sündhaftigkeit«²⁸. Diesen Zusammenhang diskutiert Bonhoeffer wenig später in seiner Dissertation ausführlicher: »Das Erlebnis der ethischen Solidarität und die Erkenntnis, der peccator pessimus zu sein, gehören zusammen.«²⁹ Von der Sündhaftigkeit aller Menschen (*Universalität*) ist für Bonhoeffer nur in Verbindung mit der Bestimmung des ganzen Menschen durch die Sünde (*Totalität*) zu sprechen.

Neben dieser Bestimmung der Sünde als einer *universalen* und *totalen* Größe steht eine weitere klassische hamartologische Position, die Bonhoeffer in seinen Studienarbeiten zu Luther diskutiert und später in seine eigenen Entwürfe integriert: die Unterscheidung von »herrscher« und »beherrscher« Sünde.³⁰ So sei zwar in Kreuz und Auferstehung Christi eine Grenze der Sünde realisiert worden, doch auch die derart »begrenzte Sünde«³¹ ist für Bonhoeffer ganz wirkliche Sünde

24 Vgl. DBW9, S. 324; zum Referat über Joh 15 vgl. ebd., S. 441–452, bes. S. 450.

25 Ebd., S. 276.

26 Ebd., S. 277.

27 Vgl. ebd., S. 287 f.

28 DBW1 (SC), S. 76.

29 Ebd., S. 73.

30 S. dazu Härle: Spurensuche, S. 9, Anm. 25. Härle verweist auf Luthers Schrift gegen Latomus und besonders auf LDStA 2, S. 313,5 f. Das Begriffspaar greift Bonhoeffer in seiner Arbeit zu Luther zwar nicht wörtlich auf, spricht aber analog von der Macht des Geistes über die Sünde (vgl. DBW9, S. 388), die auch im Gnadenstand bestehe und erst eschatologisch letztgültig überwunden werde.

31 Vgl. LDStA 2, S. 298.

und »der Mensch kann, solange er lebt, nicht *nicht* sündigen.«³² Dieser Grundsatz gelte für den ›neuen Menschen‹ wie für den alten. Gott müsse stets von Neuem um den Menschen ringen, denn »trotz Taufe und Rechtfertigung« bleibe die Sünde in uns »und spricht uns schuldig«³³. Bonhoeffer nimmt so früh eine *Kontinuität der Sünde als begrenzte Macht* in den Blick, die über die Erneuerung des Menschen im Glauben hinweg Bestand hat.³⁴

1.3 Verknüpfung von Hamartologie und Pneumatologie

Bereits im folgenden Wintersemester 1925/26 arbeitet Bonhoeffer erneut über Luther. Diesmal nimmt er sich dessen Pneumatologie vor, die er eng mit der Hamartologie verbunden findet, und führt die Gedanken zur Kontinuität der Sünde weiter aus: »Tag um Tag müssen wir neu gereinigt und wiedergeboren werden, Tag um Tag muß somit der Geist in uns kommen.«³⁵ Dieses Kommen des Geistes beschreibt Bonhoeffer als ein zweistufiges Geschehen.

1.3.1 »Sünde qua Deus« – Zum zweifachen Wirken des Heiligen Geistes

Bereits auf den ersten Seiten seiner Arbeit zu Luthers Pneumatologie stellt Bonhoeffer heraus, dass Luther Geist und Sünde anthropologisch genuin verbindet: »Der Mensch macht seine erste Erfahrung vom Geist [...] bei der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit.«³⁶ Auslöser sei das Gesetz, das als ein vom »Geist gewirktes«³⁷ bestimmt wird sowie die Erfahrung des Menschen, dieses Gesetz nicht erfüllen zu können. Die Ausichtslosigkeit der Gesetzeserfüllung treibe den Menschen immer tiefer

32 DBW9, S. 386 (Herv. wie im Original).

33 Ebd.

34 Die Grundannahme einer fortbestehenden Sündhaftigkeit auch im Gnadenstand (›Kontinuität der Sünde‹) nimmt Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* auf und führt sie in seinen Überlegungen zur Erbsündenlehre an: »Die Realität der Sünde ist geblieben auch in der Gemeinde Gottes, so auch die *communio peccatorum*, Adam ist nur in eschatologischem Hinblick durch Christus wirklich abgelöst.« (DBW1 (SC), S. 77 f., Herv. wie im Original).

35 DBW9, S. 387.

36 Ebd., S. 357.

37 Ebd., S. 363.

in die Sünde: »Je mehr Erkenntnis, desto mehr Sünde.«³⁸ Zunächst folge, dass er »gegen seinen gestrengen Herren murrte«³⁹, später Verzweiflung, Fluch und damit Verstoß gegen das erste Gebot. Bonhoeffer spitzt Luthers Interpretation der paulinischen Rede von den »sündigen Leidenschaften, die durchs Gesetz geweckt wurden« (Röm 7,5) zu: der Heilige Geist wirke, so Bonhoeffer, dass der Mensch an sich selbst *und* an Gott verzweifle und er »sündigt so in der schwersten Stunde durch das Gesetz.«⁴⁰ Bonhoeffer formuliert sogar, dass das Gesetz schließlich »durch die Wirkung des heiligen Geistes qua Deus [!] nicht nur Sündenerkenntnis, sondern Sünde«⁴¹ schaffe. Dabei ist zu beachten, dass Bonhoeffer eine fast synonyme Verwendung von »Heiliger Geist« und »Gott« bei Luther ausmacht.⁴²

Sünde qua deus – mit dieser zunächst irritierenden Wendung geht Bonhoeffer in Bestimmtheit und Schärfe sowohl über Paulus als auch über Luther hinaus. Paulus spricht im siebten Römerbriefkapitel, auf das sich Luther und Bonhoeffer beziehen, von der *Sündenerkenntnis* durch das Gesetz (Röm 7,7). und von Prädispositionen, die durch das Gesetz erstarken (Röm 7,5) Luther nimmt das auf und spricht vom Gesetz, das die Sünde »antreibt«⁴³ und seiner Wirkung, »Schuldige zu schaffen«⁴⁴. Bonhoeffer verschärft diese Aussagen, indem er schreibt, dass der Heilige Geist durch das Gesetz Sünde selbst »schafft« und »erzeugt«⁴⁵. In diesen Ausführungen Bonhoeffers deuten sich bereits zwei, sein gesamtes späteres Werk durchziehende hamartologische Leitmotive an, die sich in der Studienzeit ausbilden:

1. die *heilsökonomischen Funktionalisierung* der Sünde und
2. die Vorstellung von Sünde als einer *Offenbarungsgegebenheit*.

Das erste dieser Motive wird durch eine (scheinbare) Einschränkung verdeutlicht, die Bonhoeffer seiner Spitzenaussage zum Heiligen Geist,

38 DBW9, S. 348.

39 Ebd., S. 359.

40 Ebd., S. 366.

41 Ebd.

42 Vgl. ebd., S. 362: »In der Anschauung von der maiestas fallen für Luther heiliger Geist und Gott zusammen, er kann den einen durch den anderen ersetzen. Ob der heilige Geist als Gott oder Gott selbst im Gesetz Gericht spricht, ist für ihn im wesentlichen dasselbe.«

43 Vgl. Luther: Disputationen, S. 470: »[Lex] prohibendo exercet peccatum.«

44 Vgl. ebd., S. 282: »[Legis] ut reos faciat et humiliet homines.«

45 Beide Zitate aus DBW9, S. 366.

durch dessen Wirken Sünde werde,⁴⁶ folgen lässt: Dem paulinischen *μὴ γένοιτο* entsprechend stellt Bonhoeffer klar, dass Gott freilich »nicht Urheber der Sünde«⁴⁷ sei. Zwar *schaffe* das vom Geist gewirkte Gesetz die Sünde, dies jedoch »durch den Menschen«⁴⁸. Zugleich bleibt explizit die Rede davon, dass das Gesetz »*qua Deus*« Sünde schaffe. Diese verschachtelte Konzeption – dass Gott durch den Heiligen Geist, dieser durch das Gesetz, dieses durch den Menschen Sünde schaffe – findet Bonhoeffer heilsökonomisch begründet und stellt *zwei Teile des Wirkens des heiligen Geistes* heraus, die zu einem »heiligen Zirkel«⁴⁹ führen. So werde der Mensch durch die Wirkung des Heiligen Geistes in »Haß, Flucht vor Gott und Lästerung«⁵⁰ gedrängt – »freilich nie unmittelbar, sondern durch die menschliche Verderbnis hindurch wirkend«⁵¹ –, um gerade auf der »sündigen Flucht«⁵² von Gott ergriffen und gerettet zu werden. Daher kann Bonhoeffer das Treiben des Menschen in Hass, Lästerung und Flucht vor Gott als eine »heilige Arbeit«⁵³ des Geistes bezeichnen, deren Ziel es ist, den Menschen in »Zerknirschung« (*contritio*) und »Verzweiflung« (*desperatio*) zu treiben.⁵⁴

Als zweiten Teil des Wirkens des heiligen Geistes weist Bonhoeffer die Rettung des Menschen aus dessen Not aus: »Der heilige *Geist* in seiner Majestät tötete den Menschen, aber weil er der *heilige Geist* ist, kann er ihn nicht zu Grunde gehen lassen.«⁵⁵ Gott ergreife den Menschen auf der Flucht vor Gott und wende durch die Botschaft des Evangeliums von der Sündenvergebung die Verzweiflung in eine »*evangelica desperatio*«⁵⁶. Unter dieser »evangeliumsgemäßen Verzweiflung« kehre sich Hass zu Reue und Flucht zu Glaube an Gottes Barmherzigkeit und Gnade. Von der Offenbarung in Christus her ziehe der Geist *als* Glaube im neuen Menschen ein und zugleich komme dieser je und je neu durch den Geist zu Christus und Glaube. Damit werde ein entscheidender Bruch

46 Vgl. DBW9, S. 366.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Vgl. ebd., S. 373.

50 Ebd., S. 367.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 368.

53 Ebd., S. 367.

54 Vgl. ebd., S. 368.

55 Ebd., S. 369 (Herv. wie im Original).

56 Vgl. ebd., S. 369.

in der menschlichen Existenz markiert und dennoch lebt auch der neue Mensch der Reue und des Glaubens noch in der evangeliumsgemäßen Verzweiflung und nicht nur evangeliumsgemäß. Der neue Mensch existiert vielmehr in einem ›Zugleich‹ und

das ethische Problem [ist] auch für den neuen Menschen unvermindert ernst. Der heilige Geist muss kämpfen, denn der Mensch kann, solange er lebt, nicht nicht sündigen [...] Tag um Tag muss somit der Geist zu uns kommen, und solche Wiedergeburt ist immer nur der Anfang, der alsbald wieder von Sünde erstickt wird. Freilich, der endgültige Sieg des Geistes ist gewiss; Christus ruft dem Menschen immer von neuem das »ego vici« zu, der Heilige Geist bleibt beim Menschen.⁵⁷

Bonhoeffer steht damit vor dem Zentrum der Rede vom *simul iustus et peccator* und betont: »Für Luther ist gerade der sündige Mensch in seiner Sündhaftigkeit im Gnadenstand.«⁵⁸ Daraufhin ist die heilige Arbeit des Geistes gerichtet, der so einen »heiligen Zirkel [...] von Gott über Christus zum Glauben«⁵⁹ herstelle. Das Zugleich von Sündhaftigkeit und Rechtfertigung ist das Schlüsselement einer heilsökonomischen Konzeption, die mit der Figur des ›heiligen Zirkels‹ sowohl die fortwährende (wenn auch begrenzte) Macht der Sünde als auch die bereits in der Welt anbrechende Heiligung des Menschen zusammendenken kann.

Diese pneumatologische Verknüpfung von Hamartologie und Soteriologie nimmt Bonhoeffer weiterhin vor einem noch breiteren, eschatologischen Horizont wahr. Das *simul iustus et peccator* ist vor dem Hintergrund der Universalität der Sünde und dem »Erlebnis der gemeinsamen Sündhaftigkeit«⁶⁰ systematisch in engem Zusammenhang mit dem Gedanken des *schon-und-noch-nicht* des Reiches Gottes zu sehen. Bonhoeffer formuliert: »Wir sehen hier wie schon öfter die Anschauung vom Wirken des heiligen Geistes immer über sich selbst hinausdrängen zu einer Eschatologie.«⁶¹ Sowohl die individuelle Rechtfertigung als auch die heilsgeschichtliche Umbildung der Menschheit werden so bereits in der Welt realisiert, wenngleich nicht letztgültig, sondern im Modus der Antizipation: »Der Mensch der vor Gottes Augen [...] durch den Glauben schon gerecht ist, wird daraufhin für gerecht erklärt und es entspricht

57 DBW9, S. 386 f. (Herv. wie im Original).

58 Ebd., S. 388.

59 Ebd., S. 373.

60 S. oben, S. 36.

61 Ebd., S. 390; vgl. ferner ebd., S. 391: »Einer Lehre vom heiligen Geist, der die Eschatologie fehlte, würde die Spitze abgebrochen, sie entbehrte jedes Sinnes.«

der Heiligkeit des Geistes, nun diesen Menschen auch in dieser Welt der Sünde *per effectum* zu heiligen und die Anfänge des neuen Lebens spüren zu lassen.«⁶² Diese Interpretation des *simul iustus et peccator* als heilsgeschichtliche *schon-und-noch-nicht*-Figur, nach welcher der neue Mensch durch den Geist ›Tag um Tag neu gereinigt‹ werden müsse, denkt Bonhoeffer in seiner Dissertation ekklesiologisch weiter.⁶³

In der heiligen Arbeit des Geistes wird die Sünde zu einem heilsoökonomischen Instrument. Zwar so, dass die »causa effectiva und die Schuld«⁶⁴ allein beim Menschen liegen, doch Bonhoeffer spricht explizit davon, dass die Sünde »durch die Wirkung des heiligen Geistes« *geschaffen* und *erzeugt* werde. Die darin liegende Irritation sieht Bonhoeffer bei Luther dadurch gelöst, dass der Geist als *creator omnium* auch »außerhalb des Glaubens an Christus«⁶⁵ wirke. Das Geistwirken müsse, so Bonhoeffer, verstanden werden als

conservatio auch der Bösen, freilich nicht, indem der Geist sie am Guten verhindert, aber indem er sie auch als Schlechte erhält, nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Dienstes willen, den sie für die Gemeinsamkeit tun.⁶⁶

Dass ›die Bösen‹ und sogar die Sünde einen ›Dienst‹ für die Gemeinschaft tun und also konstruktiv in Gottes Erlösungsplan integriert gedacht werden können, scheint auf Bonhoeffer besonderen Eindruck gemacht zu haben. In seinen späteren hamartiologischen Texten begegnet dieser Gedanke mehrfach und nimmt eine zentrale Stellung ein.⁶⁷

62 DBW9, S. 377 f. (Herv. wie im Original).

63 Vgl. DBW1 (SC), S. 87 ff.: Unter Berücksichtigung soziologischer Kategorien macht Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* die Rede von der »Realisierung der Kirche« und die notwendige, fortwährende »Aktualisierung« dieser durch den Geist zu einer Säule seiner Ekklesiologie; s. dazu Abschnitt 2.2.3.

64 DBW9, S. 367.

65 Ebd., S. 375.

66 Ebd. Vgl. demgegenüber Luthers ähnliche Aussage in *De servo arbitrio*: »Sintemal demnach Gott alles in allem wirkt und schafft, wirkt und schafft er notwendig auch im Satan und im Gottlosen. [...] Er benutzt jedoch die Bösen als Werkzeuge [...]« (Luther: Vom unfreien Willen, S. 277).

67 Vgl. DBW15, S. 371–406. In Bibelstudien der Finkenwalder Zeit bearbeitet Bonhoeffer u.a. die Frage nach der »Versuchung durch Gott selbst« (vgl. ebd., S. 388 ff.) und formuliert: »Auch der Satan ist in Gottes Händen [...] Gott gibt dem Satan Raum um der Sünde der Menschen willen.« (ebd., S. 388) Unter Gottes Zulassung der Versuchung müsse der Satan »wider Willen Gottes Erlösungsplan dienen« (ebd.), um sich in seiner letzten Amtshandlung schließlich selbst zu vernichten: Gott gebe der Sünde Raum, um »den Satan endgültig zu überwinden. Indem der Satan sein Recht bekommt, ist er vernichtet.« (ebd., S. 390).

Gleichsam ist er bereits mehrfach in den Schriften seiner Studienzeit präsent. Zunächst begegnet er eher vage, z.B. in der genannten Formel, vom Bösen, dem Gott Raum gewährt, zum Dienste der Gemeinde und an wenigen anderen Stellen.⁶⁸ Teils äußert sich Bonhoeffer aber auch schon explizit, wie beispielsweise in der oben genannten Abhandlung über *Luthers Stimmungen*: »Tatsächlich ist der Sathan von Gott nur in der Welt als Gegenspieler zugelassen mit dem Endergebnis, daß Gottes Sache den Sieg davontragen muß.«⁶⁹ In den Studienarbeiten ist dieser Gedanken jedenfalls noch nicht ausgearbeitet und systematisch entwickelt. Bonhoeffer leistet dies schließlich vor dem Hintergrund der biblischen Versuchungsgeschichten in der Finkenwalder Arbeit *Versuchung*.⁷⁰

1.3.2 Sünde als »Offenbarungsgegebenheit«

Seine Darstellung der Lehre von der zweifachen Wirkung des Geistes beschließt und pointiert Bonhoeffer mit dem Satz: »Gott will den Sünder«⁷¹, der sich als konzentrierte Zusammenfassung und in ebenfalls zweifacher Weise lesen lässt: (i) In Bezug auf den ersten Teil des Wirkens des Heiligen Geistes, betont Bonhoeffer noch einmal abschließend: Gott will den Menschen *als* Sünder. »Qua Deus« schafft der Geist Sünde als einen integralen Bestandteil des Erlösungshandelns Gottes. (ii) Zugleich bedeutet »Gott will den Sünder«, dass Gott den sündigen Menschen zu sich ruft, ihn auf dessen Flucht ergreift, rechtfertigt und heiligt. Beides sei dem Menschen unbegreiflich: dass Gott in die *contritio* treibe und noch vielmehr, dass er jenen »schlimmsten aller Sünder« heilige. Bonhoeffer fragt:

Gott will den Sünder. Wie soll der Mensch das fassen? Er kann es hören, intellektuell aufnehmen, denn es sind ja seine Worte, in denen es gesagt ist. Aber erfassend auf sich beziehen kann er es nur durch ein dem göttlichen Willen gleichartiges Organ.⁷²

Über ein solches Organ verfügt der gefallene Mensch nicht. Gegenüber Sünde und Erlösung steht er epistemologisch *in passio*. Die Frage nach

68 Vgl. DBW9, S. 400: »So hat auch Judas Ischarioth Gottes ewiges Wort verkündigt«.

69 Ebd., S. 281.

70 Vgl. unten, Kap. 9.

71 Ebd., S. 370.

72 Ebd.

der Erkennbarkeit der Sünde führt Bonhoeffer weiter zur Fundamentalfrage nach der *Offenbarung* Gottes.

Das Organon zur Sündenerkenntnis, das der gefallene Mensch nicht an sich hat, sei der Glaube. Der Heilige Geist werde *als Glaube* im neuen Menschen gegenwärtig und gebe die Offenbarung in Christi Kreuz und Auferstehung zu verstehen. Bonhoeffer betont, dass dies kein einmaliges, sondern ein je um je neues und aktualisierendes Geschehen sei: so »schafft [der Geist] aber in mir eine immer tiefere Erkenntnis der Sünden, je mehr er in mir wächst.«⁷³ Dass die Sünde nur als Gegenstand des Offenbarungshandelns Gottes durch den Geist erkannt werden kann, ist ein wichtiges Element in Bonhoeffers Bearbeitung der Heilsgeschichte. Er nimmt diese Spur in seiner frühe Beschäftigung mit der Theologie Martin Luthers auf und wird sie in seinem eigenen dogmatischen Denken weiterentwickeln.⁷⁴ Eine Auseinandersetzung mit diesem Gedanken begegnet in den Studienschritten Bonhoeffers mehrfach⁷⁵ und ist indirekt Gegenstand einer seiner späteren Promotionsthesen.⁷⁶ Am klarsten bringt Bonhoeffer den Gedanken aber auf einer knappen Zettelnotiz zu Luthers Römerbriefvorlesung zum Ausdruck:

Theologische Logik [...] redet nicht von Sünde und Offenbarung als Bewusstseinsinhalten, sondern als *Offenbarungsgegebenheiten*.⁷⁷

Daran anschließend bringt Bonhoeffer die Bestimmung von Sünde als Offenbarungsrealität, die nicht durch intellektuelles Bemühen, sondern nur aus Glauben erkannt werden könne, in knappen Worten auf den Punkt. Man müsse, pointiert Bonhoeffer, die »Sünde *glauben*«⁷⁸. Dieser Bestimmung von Sünde als Offenbarungsgegebenheit folgend bezeichnet Bonhoeffer in einem Referat im Sommersemester 1926 alles das, »was dem sich offenbarenden Gott radikal entgegengesetzt ist [... als]

73 DBW9, S. 388 f.

74 Besonderer Stellenwert kommt diesem Gedanken innerhalb seiner Ekklesiologie zu. Mit der Sünde, die nur aus Offenbarung erkennbar ist, korreliert er in *Sanctorum Communio* die Kirche als »gottgesetzte Realität«, die »nicht deduzierbar«, sondern »eine Offenbarungsrealität« (DBW1 (SC), S. 80) sei.

75 Vgl. DBW9, S. 314.326.343.

76 Vgl. ebd., S. 478.

77 Ebd., S. 324 (meine Herv.).

78 Ebd., S. 324 (Herv. wie im Original). Die Frage nach der Sündenerkenntnis aus Glauben, die Bonhoeffer in seinen studentischen Schriften nur berührt, stellt er wenig später ins Zentrum der hamartiologischen Überlegungen seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein*; vgl. dazu Abschnitt 3.2.1.

Sünde schlechthin⁷⁹ und bezieht sich dabei auf das Johannesevangelium. Insofern die Erkenntnis der Sünde nur aus Offenbarung im Glauben möglich ist und die Sündenerkenntnis wiederum ein zentrales Element des durch den Geist gewirkten Heiligungsgeschehens darstellt, ist Widerstand gegen das Offenbarungshandeln Gottes gerade Widerstand gegen das Evangelium selbst. Eben diesen wird Bonhoeffer später als die schwerste Sünde fassen.⁸⁰

1.3.3 Sünde(nerkenntnis) und Gottesbeziehung

Bereits an seiner Dissertation arbeitend besucht Dietrich Bonhoeffer im Wintersemester 1926/27 ein Seminar über das Hiobbuch bei Ernst Sellin und verfasst eine Seminararbeit zum *Leidensproblem bei Hiob*.⁸¹ Im Zuge einer Analyse der Klage Hiobs im dritten Kapitel beobachtet Bonhoeffer einen Gedanken, der in seinen späteren Äußerungen zu Sünde und Schuld wieder begegnen wird.⁸²

Voraussetzung für alles – das ist immer im Auge zu behalten – bleibt bei Hiob seine Gerechtigkeit, nicht im Sinne einer völligen Sündlosigkeit [...], aber einer stetigen rechtschaffenen Gesinnung, und ebenso unerschütterter ist das Bewusstsein, dem persönlichen Gott persönlich gegenüber zu stehen.⁸³

Bonhoeffer differenziert Sündlosigkeit und Gerechtigkeit und deutet an, dass Taten und Handlungsfolgen kein exklusives hamartologisches Kriterium darstellen, sondern verweist auf die Relevanz der ›rechtschaffenden Gesinnung‹, die im Gottesbewusstsein verankert ist. Als *iustus peccator* sündigt auch der Gerechte und ist in die Schuldzusammenhänge seines menschlichen Lebens verstrickt. Als Gerechter steht er in diesen Strukturen allerdings *im Glauben* und im Blick auf Christus. Bonhoeffer deutet bereits in seiner Studienarbeit zum Hiob-Problem eine Differenzierung an, die in seiner späten Hamartologie adaptiert wird: nicht nach dem absolut Guten oder Schlechten Tun ist zu fragen und zu rich-

79 DBW9, S. 450.

80 Vgl. DBW4 (N), S. 203: »Es gibt keine schwerere Sünde als den Unglauben gegen das Evangelium.«

81 Vgl. DBW9, S. 452–473.

82 Beispielsweise in einer verantwortungsethischen Variante im Kapitel zur *Struktur des verantwortlichen Lebens* in DBW6 (E), bes. S. 260 f.; vgl. dazu Abschnitt 10.3.

83 DBW9, S. 457.

ten, sondern die Einbettung des eigenen Wollens und Handelns in die Gottesbeziehung ist das Kennzeichen des Gehorsams.⁸⁴

Von Bedeutung ist ferner der zweite Teil der zitierten Aussage zur ›unerschütterten, persönlichen‹ Gottesbeziehung. Nach der zweiten Gottesrede spricht sich Hiob schuldig und bereit. Doch gerade im Eingeständnis seiner Schuld, wird er gesegnet: ›Hiob gab sich geschlagen, die Freunde hatten wohl recht [...] und das nächste, was Gott sagt, ist ein Wort an die Freunde mit dem Inhalt: Hiob hatte völlig Recht.«⁸⁵ Auf das Bekenntnis hin, dass selbst er, Hiob, schuldig ist, erfährt er den Segen Gottes. Im Kontext des Hiobproblems expliziert Bonhoeffer die Einsicht: der Anspruch, unter dem der gefallene Mensch *in passio* in seiner Gottesbeziehung steht, ist nicht auf Sündlosigkeit, sondern auf Sündenkenntnis und Sündenbekenntnis gerichtet. Anspruch ist diese Bestimmung insofern, als der Mensch darin aufgefordert ist, sich nicht auf eine vermeintlich eigene Möglichkeit zur Sündlosigkeit zu fixieren und nicht in den sündigen Versuch einer Rechtfertigung und Erlösung *curvatus in se* zu geraten. Diese Aufforderung zum Verzicht auf den Glauben an die eigene Möglichkeit und die Wiederaufrichtung der orientierenden, persönlichen Gottesbeziehung entlässt den Menschen gleichwohl nicht aus der eigenen Verantwortung. Vielmehr wird die Last in gewisser Weise größer, weil ihm der Gehorsam aufgetragen bleibt und ihm zugleich gesagt ist, dass dieser aus eigener Kraft nicht möglich ist. Die Aussage, dass es nicht um Gerechtigkeit ›im Sinne völliger Sündlosigkeit‹ gehe, ist aber auch als *Zuspruch* zu verstehen, dass die Gnade Gottes nicht primär durch Tatsünden und menschliches Tun verloren wird, sondern mit dem Glauben verbunden ist. Die Verhältnisbestimmung von Sündlosigkeit, Gerechtigkeit und Glaube, die Bonhoeffer in seiner Interpretation der Hiob-Geschichte vornimmt, schafft eine anspruchsvolle Balance eines Anspruchs von ›Rechtchaffenheit‹ und Gehorsam einerseits und des Zuspruchs der im Glauben erfahrbaren Gnade Gottes andererseits. Einfache Vorstellungen reiner Sündlosigkeit werden damit verworfen, ohne einen ethischen oder quietistischen Egoismus zu legitimieren.

84 Bonhoeffer bearbeitet diesen Gedanken in seiner Studienarbeit noch deutlich ›gesinnungsethischer‹ als dies in den späten Texten der *Ethik* der Fall sein wird. Dort argumentiert er stärker verantwortungsethisches, wenngleich insgesamt von einer theologischen Ethik zu sprechen ist, welche die klassische Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik im Glaubensbegriff teilweise aufhebt; vgl. dazu Kapitel 10, bes. 10.3.

85 DBW9, S. 465.

