Nicole Hermannsdörfer

Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit

Gott und Welt in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Arbeiten zur Systematischen Theologie

Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit

Arbeiten zur Systematischen Theologie

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H. J. Körtner,
Rochus Leonhardt, Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 17

Nicole Hermannsdörfer

Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit

Gott und Welt in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Nicole Hermannsdörfer, Dr. phil., Jahrgang 1981, studierte Lehramt Grundschule mit dem Schwerpunkt Evangelische Theologie in Bamberg. Sie ist Mitglied der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Der Coburger Weg« der Hochschule Coburg unterstützt sie die Entwicklung und Erprobung interdisziplinärer Lehrformate.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Nicole Hermannsdörfer, Fürth
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-06455-7 // eISBN (PDF) 978-3-374-06456-4
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Die erste Idee zu einer Auseinandersetzung mit Bonhoeffer enstand, als ich im Februar 2006 im Rahmen meines Studiums die Gelegenheit erhielt zum Kongress anlässlich des 100. Geburtstages Dietrich Bonhoeffers nach Breslau zu fahren. Schlussendlich wurde es ein kleiner Ausschnitt aus Bonhoeffers Werk, der mich über eine lange Zeit begleiten sollte: »Unser Christsein wird nur in zweierlei bestehen: Im Beten und Tun des Gerechten«.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Promotionsausschuss der Geistes- und Kulturwissenschaften an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Mai 2019 als Dissertation angenommen. Die Erstellung dieser Arbeit, die zum großen Teil neben meiner hauptberuflichen Tätigkeit als Lehrerin und Hochschuldidaktikerin entstand, war für mich eine Herausforderung, aber zugleich eine ebenso bereichernde Erfahrung. Den zahlreichen Personen, die mich während meiner Promotionszeit begleitet, unterstützt und mir Rückhalt gegeben haben, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, für seine Unterstützung und sein persönliches Engagement bei der Betreuung dieser Arbeit. Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Thomas Wabel für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens. Beide haben entscheidend zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Ein herzlicher Dank gilt weiterhin der Hanns-Seidel-Stiftung, die mich in der Anfangsphase meiner Promotion ideell und finanziell gefördert hat, sowie der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft Deutschland, die das Erscheinen dieses Werkes durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss unterstützt hat.

Mein größter Dank gilt an dieser Stelle meinen Eltern, Brunhilde Hermannsdörfer und Jürgen Beier, sowie meiner Schwester Nadine Hermannsdörfer. Sie haben mich auf meinem Weg vorbehaltlos unterstützt, die Manuskripte immer wieder Korrektur gelesen, mich aufgeheitert und dazu ermuntert am Ball zu bleiben. Ihnen und meiner Großmutter Jetta Hermannsdörfer widme ich diese Arbeit.

Fürth im Mai 2020 Dr. Nicole Hermannsdörfer

Inhalt

I Einleitung

1 Wer ist Christus für uns heute? ... 17

2 Bemerkungen zur Forschungslage ... 20

2.1 Zusammenfassende Äußerungen zur Bonhoeffers Diktum ... 20
2.1.1 Biographische Ansätze ... 20
2.1.2 Theologische Ansätze ... 21

2.2 Untersuchungen zu Einzelaspekten ... 28
2.2.1 Spiritualität und Gebet ... 28
2.2.2 Rechtfertigung ... 31
2.2.3 Eschatologie, Vorsehung und Gottes Führung ... 32

3 Aufgabenstellung und Aufbau der Arbeit ... 39

II Beten

1 »Ich hatte auch nie, oder doch sehr wenig gebetet« – Der Beter Dietrich Bonhoeffer ... 43

2 Beten bei Dietrich Bonhoeffer – Versuch einer Definition ... 50

2.1 Das Gebet als Geschenk Gottes ... 50
2.1.1 Jesus Christus – Stifter und Mittler ... 53
2.1.2 Exkurs: Unterliegt Bonhoeffer einer christologischen Engführung? ... 57
2.1.3 Lebenshilfe ... 60

2.2 Gebet als schuldiger Gehorsam gegenüber Gott ... 67
2.2.1 Glaube und Gehorsam ... 67
2.2.2 Gebet und Gehorsam ... 68

2.3 Gebet als Leitfaden für den Tag ... 71

2.3.1 Der einsame Tag ... 72
2.3.2 Der gemeinsame Tag ... 73

2.4 Gebet als Weg zum Anderen ... 75
2.4.1 Die Kraft des Anderen ... 75
2.4.2 Sein in Christus – sein in Adam ... 76
2.4.3 Pneumatische und psychische Gemeinschaft ... 77
2.4.4 Lieben und Richten ... 79
2.4.5 Zeichen der Gemeinschaft ... 80
2.4.6 Zwischenbemerkung: Partikularistische Tendenzen oder ist Beten exklusiv? ... 82

2.5 Exkurs: Die vergessene Schöpfung ... 83

2.6 Beten als Warten ... 86
2.6.1 Gott im Kommen ... 86
2.6.2 Schweigend Schreien ... 87
2.6.2.1 Beten als Schweigen ... 88
2.6.2.2 Beten als Schreien ... 88

2.7 Auf ein Wort ... 90
2.7.1 Lebensatem und Herzschlag ... 90
2.7.2 Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde... ... 91

3 Die besondere Rolle der Fürbitte ... 93

3.1 Das Wesen des Gebets: Bitte des Kindes zum Vater ... 94

3.2 Dem Anderen zum Christus werden ... 95

3.3 Verheißungsvollster Weg zum Anderen ... 97

4 Gebet und Bibel ... 99

4.1 Die Psalmen ... 101

4.2 Das Vaterunser ... 103

4.3 Die Bibel als Wurzelgrund christlichen Betens ... 105

4.4 Zuspruch und Anspruch ... 106

4.5 Gemeinschaft ... 107

4.6 Korrelationen ... 109

5 Gebet und Arkandisziplin ... 110

6 Zusammenfassung ... 114

6.1 Der Ort des Gebetes in Bonhoeffers Theologie ... 114

6.2 Gebet als Beziehungsgeschehen ... 115
6.2.1 Gott für mich – ich mit Gott ... 115
6.2.2 Ich und der Andere ... 116
6.2.3 Vom herrschenden zum dienenden Ich ... 116
6.2.4 Machet euch die Erde untertan ... 117
6.2.5 Beten um das Kommen des Reiches – zwischen Warten und Tun ... 117

III Tun des Gerechten

1 Gerechtigkeit als Idee: Was der Mensch von sich aus gut nennt (Selbstrechtfertigung) ... 121

1.1 Ursprung der Selbstrechtfertigung: Der Sündenfall ... 121

1.2 Ort der Selbstrechtfertigung: Das Gewissen ... 122

1.3 Formen der Selbstrechtfertigung ... 126
1.3.1 Religion und Sittlichkeit ... 126
1.3.2 Billige Gnade ... 136
1.3.3 Psychische Gemeinschaft ... 139
1.3.4 Ideologisches Handeln ... 140
1.3.5 Religiöses Christentum ... 140

1.4 Zusammenfassung ... 142

2 Gerechtigkeit als Wirklichkeit: Das Geschehen der Rechtfertigung ... 143

2.1 Das Gewissen ... 143

2.2 Allein Gott ist gerecht: Die Selbstrechtfertigung Gottes ... 145
2.2.1 Amerika und Berlin ... 145
2.2.2 Finkenwalde ... 150
2.2.3 Arbeit an der Ethik und Zeit der Haft ... 153

2.3 Allein durch Gott gerecht: Die Rechtfertigung des Sünders ... 153
2.3.1 Finkenwalde ... 153
2.3.2 Exkurs: Sola gratia? ... 156
2.3.3 Arbeit an der Ethik und Zeit der Haft ... 158

2.4 Zusammenfassung ... 159

3 Gerechtigkeit weitergeben: Auf dem Weg zu einer rechtfertigungstheologisch fundierten Ethik ... 161

3.1 Ein problematischer Ansatz: Ethik als Verhinderung der Selbstrechtfertigung ... 162

3.2 Garant und Wächter der Gerechtigkeit: Zum Verhältnis von Staat und Kirche ... 165
3.2.1 Gottes konkretes Gebot ... 167
3.2.2 Kirche und Staat ... 177
3.2.3 Mandate ... 196
3.2.4 Der »primus usus legis« bei Bonhoeffer – ein Nachtrag zum Verhältnis von Staat und Kirche ... 200
3.2.5 Die erste Tafel des Dekalogs ... 204

3.3 Biblisch-politische Paränese: Vom Tun des Außerordentlichen (Nachfolge) ... 204
3.3.1 Die bessere Gerechtigkeit ... 205
3.3.2 Bonhoeffer's Nachfolge – (k)eine Ethik? ... 207

3.4 Die Welt verantwortlich gestalten: Ansätze zu einer Ethik im öffentlichen Diskurs (Ethik-Manuskripte) ... 208
3.4.1 Die Wirklichkeit gestalten ... 209
3.4.2 Dem Letzten im Vorletzten den Weg bereiten ... 213

3.5 Die mündig gewordene Welt ... 228

3.6 Zusammenfassung ... 230

4 Konfliktfeld soziale Gerechtigkeit: Beispiele für Bonhoeffers »Blick von unten« ... 233

4.1 Gewollte Ungleichheit ... 233

4.2 Die Notwendigkeit sozialen Handelns und theologische Vorbehalte ... 234

4.3 Soziale Gerechtigkeit ... 237

5 Soziale Gerechtigkeit als Kerngedanke der christlichen Botschaft ... 242

6 Zusammenfassung ... 247

6.1 Simul iustus… ... 247

6.2 … et peccator ... 248

IV Beten und Tun des Gerechten – eine Zwischenbilanz

1 Die Summe der Augenblicke und das ganze Leben ... 253

2 Rechtfertigung und Heiligung – nichtreligiös interpretiert ... 255

V Vom Warten auf Gottes Zeit

1 »Ich versuche mich jetzt an einer kleinen Studie über das Zeitgefühl…« – Bonhoeffers Erfahrungen in der Haft ... 261

2 Wirkliche Sehnsucht – Warten als Grundhaltung des Christen ... 264

2.1 Nicht Lösung, sondern Erlösung: Kirche als Gemeinschaft der Wartenden ... 264

2.2 Unter dem Schatten des Kommenden: Warten im Leben des Einzelnen ... 266

2.3 Leben im Transitus ... 269

2.4 Zusammenfassung ... 273

3 Gottes Hand und Führung ... 275

3.1 Gott als schwarzer Pädagoge? – Vom fernen Weltenlenker zum Wegbegleiter (1927-1942) ... 275

3.2 Gott in den Tatsachen (Tegel, 1942-1945) ... 284
3.2.1 »Im Übrigen sitzt nach wie vor Gott im Regiment«: Hominum confusione et die providentia ... 284
3.2.2 Die Inanspruchnahme der mündigen Welt ... 287

4 Siehe, ich bringe alles wieder – Anmerkungen zu Bonhoeffers Eschatologie ... 289

4.1 Nicht mehr als ein Seufzen: Zum Verhältnis von doppeltem Ausgang und Apokatastasis panton ... 289

4.2 Gleich wie ich erkannt bin ... 293

4.3 Ein Gericht der Gnade ... 296

4.4 Ich bringe alles wieder ... 298

4.5 Nachtrag: Apokatastasis und Anakephalaiosis – eine Begriffsbestimmung ... 300

5 Zusammenfassung ... 302

VI Fazit: Die Kirche steht mitten im Dorf – auch weiterhin

1 Vom Fragmentarischen zum Ganzen ... 307

2 Beten – oder: Rechtfertigung mitten im Leben ... 309

3 Tun des Gerechten – oder: Heiligung als ethische Akzentsetzung in der mündigen Welt ... 312

4 Warten auf Gottes Zeit – oder: Zeit- und sozialbezogene Eschatologie ... 317

5 Mitten im Leben – Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation ... 320

5.1 Gebet und Rechtfertigung ... 321

5.2 Tun des Gerechten und Heiligung ... 322

5.3 Warten und Eschatologie ... 322

6 Bezüge zu Bonhoeffers Diktum in gegenwärtigen theologischen Entwürfen ... 324

6.1 Jürgen Moltmann: Politische Theologie ... 324

6.2 Gunda Schneider-Flume: Leben in der Geschichte mit Gott ... 325

6.3 Ulrich. J. Körtner: Hermeneutik des Unverständnisses ... 327

6.4 Heinz Eduard Tödt: Theologische Verantwortungsethik ... 330

6.5 Heinrich Bedford-Strohm: Öffentliche Theologie und Zweisprachigkeit ... 332

Literaturverzeichnis ... 335

Quellen zu Dietrich Bonhoeffer ... 335

Weitere Literatur ... 337

Abkürzungsverzeichnis ... 353

I Einleitung

1 Wer ist Christus für uns heute?

»Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, ... wer Christus heute für uns eigentlich ist«.[1] So beschreibt Bonhoeffer 1944 seinen Blick auf Theologie. Seine Überlegungen sind freilich Fragment geblieben. Bedingt durch seinen frühen Tod im April 1945 konnte er sein nach eigener Ansicht wichtigstes Werk, die Ethik, ebenso wenig abschließen wie seine Überlegungen zur nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe. Trotz oder vielleicht auch gerade wegen dieser Fragmentarität wird Bonhoeffers Theologie, beginnend mit dem Erscheinen von Widerstand und Ergebung in den 50er Jahren, zunächst im deutschsprachigen Raum und schließlich weltweit rezipiert – zum einen als Weiterführung grundlegender Einsichten bonhoefferscher Theologie, zum anderen auch als lediglich schlagwortartige Rezeption besonders griffiger Formulierungen. Zu diesen häufig zitierten Worten gehört auch Bonhoeffers Diktum vom Beten und Tun des Gerechten aus den Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge aus dem Mai 1944. Obwohl oft darauf verwiesen wird, fehlt bisher eine ausführliche Untersuchung dazu. Lediglich einzelne Aufsätze haben sich an einer Gesamtdeutung versucht.

Das Diktum vom Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit ist Teil von Bonhoeffers Überlegungen zu einer neuen, religionslosen Gestalt des Christentums. Die Stärke von Bonhoeffers Ansatz liegt darin, dass er sich der Auseinandersetzung mit dem modernen, wissenschaftlichen Bewusstsein nicht versagt, sondern dieses als Rahmen seines Nachdenkens über Religion ernst nimmt. Neben diese säkulare Weite von Bonhoeffers Denken tritt aber gleichzeitig eine theologische Substanz und spirituelle Tiefe. Beide Teile bedingen sich gegenseitig, eines ist nicht ohne das andere zu haben.[2] Diese doppelte Verwurzelung spiegelt auch Bonhoeffers Diktum vom Beten und Tun des Gerechten wider.

Das Ernstnehmen der sich zunehmend säkular verstehenden Wirklichkeit, führte zunächst zu einer verstärkten Zuwendung zu diesem Bereich. Wolfgang Huber konstatierte eine *Selbstsäkularisierung* der Kirche: Die Kirche stellt vor

---

1 DBW 8, S.402.

2 Vgl. Pöhlmann 1995, S.195.

allem ihren funktionalen Nutzen für die Gesellschaft, also ihr Profil als Sozial-, Bildungs- und Kulturunternehmen in den Vordergrund, wohingegen die Rede von Gott weitgehend vermieden bzw. subjektiviert und damit auf Innerlichkeit reduziert wird.[3]
Im Jahr 2009 diagnostizierte Bedford-Strohm dagegen den umgekehrten Tatbestand.

> »Heute ist die Gefahr der Kirche nicht mehr, dass sie sich zu viel um die Welt kümmert und ihre eigene Frömmigkeitsbasis vergisst. Heute ist ein neuerlicher Rückzug in die eigenen Gemeinschaften und ihre spirituellen Kulturen, der einhergeht mit einer Entpolitisierung die größere Gefahr. Wenn von ›Kernkompetenzen‹ im EKD-Reformprozess die Rede ist, ist in der Regel Gottesdienst und Seelsorge gemeint. Das Wort ›Gerechtigkeit‹ fehlt merkwürdigerweise.«[4]

Eine solche Tendenz auf eine »Anteilhabe am Gesamtleben«[5] zu verzichten ist schon vor 40 Jahren als *Selbstghettoisierung* bezeichnet worden. Statt den christlichen Glauben öffentlich zu artikulieren, wird Kirche zu einem Schutzraum stilisiert, in dem christliche Werte (noch) gelebt werden können. Christen emigrieren quasi aus der alltäglichen Realität in das künstliche Milieu einer geschlossenen Gruppe. Vor allem fundamentalistischen Gruppen ist diese Tendenz eigen, jedoch beobachten Religionssoziologen seit Beginn der 90er Jahre eine solche Milieuverengung auch in den Kirchengemeinden vor Ort.[6] Bonhoeffers Weg ist dagegen eine anderer: Er empfindet die Begegnung mit den »Anderen« (Bonhoeffer nennt sie Religionslose) als fruchtbar; durch ihre andere Perspektive bzw. Grundorientierung erschließt sich das Evangelium für Bonhoeffer noch einmal ganz anders.

Die Kirche bleibt in einer säkularisierten Gesellschaft vor die Aufgabe gestellt, im Gespräch mit anderen religiösen und nichtreligiösen Vertretern der Gesellschaft die bonhoeffersche Frage »Wer ist Christus für uns heute?« zu beantworten. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden ist sowohl ein Bezug auf die eigene biblisch-theologische Tradition nötig als auch die Auseinandersetzung mit wissenschaftlich-sachlichen Kenntnissen über gesellschaftliche Themen. Eine einseitige Ausrichtung führt wie oben beschrieben entweder zu einer fundamentalkritischen Selbstabschottung oder zu einem Verlust des eigenen Profils und damit letztlich einem Aufgehen von Kirche in der Welt. Diesen doppelten Bezug formuliert Bonhoeffer im Taufbrief vom Mai 1944 kurz und prägnant

---

3 Vgl. z.B. Huber 1998 sowie ders. 1999; außerdem: Körtner 2002.
4 Bedford-Strohm 2009c, S.2.
5 Hirsch 1978, S.21.
6 Vgl. Hochschild 2005, S.55; außerdem: Büttner 2017; Hempelmann 2014; Schweighofer 2013 u.a.

als: »[U]nser Christsein wird nur in zweierlei bestehen: im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen.«[7]

Trotz einer beachtlichen Zitatkarriere liegt zu diesem Kristallisationspunkt bonhoefferschen Denkens bisher noch keine genauere Untersuchung vor. Diese Forschungslücke will die folgende Arbeit schließen, indem sie die Kurzformel vom Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit zur Grundlage nimmt, um Bonhoeffers Vision eines zukunftsfähigen Christentums zu erschließen.

Um die Fragestellung genauer eingrenzen zu können, soll im Folgenden der bisherige Forschungsstand dargestellt werden.

[7] DBW 8, S.434 – Im weiteren Verlauf des Taufbriefes ergänzt Bonhoeffer noch eine dritte Dimension: Das Warten auf Gottes Zeit

2 Bemerkungen zur Forschungslage

Die Sekundärliteratur zu Bonhoeffer ist inzwischen nahezu unüberschaubar. Im Folgenden wird deshalb nur ausgewählte Literatur berücksichtigt, die sich entweder direkt mit Bonhoeffers Diktum vom Beten und Tun des Gerechten beschäftigt oder zentrale Hinweise für einzelne Teilaspekte bietet.

2.1 Zusammenfassende Äußerungen zur Bonhoeffers Diktum

Zwar wird Bonhoeffers Formel vom Beten, Tun und Warten häufig in der Bonhoeffer-Literatur zitiert, sie ist jedoch eher selten Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Der folgende Abschnitt gibt einen Einblick in bisherige Forschungsergebnisse. Dabei lassen sich zwei Ansatzpunkte unterscheiden: die theologische und die autobiographische (Er)Klärung.

Die beiden Ansätze sind nicht trennscharf, es handelt sich eher um unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. Dennoch sind sie für den Zweck der Systematisierung im Zuge dieser Arbeit gut geeignet.

2.1.1 Biographische Ansätze

In seinem *Aufsatz Beten und Tun des Gerechten. Bonhoeffers umstrittenes Erbe (1975)*[8] möchte *Eberhard Bethge* den letzten Abschnitt des Taufbriefes (beginnend mit: Du wirst heute zum Christen getauft) als autobiographisches Zeugnis lesen. Die Worte der Kirche seien damals kraftlos geworden, da sie billige Gnade predigten statt zu helfen. Bonhoeffer drängte deshalb immer wieder darauf, dass sich die Ökumene und die Bekennende Kirche solidarisch hinter die Opfer des Nationalsozialismus stellen und dies öffentlich bekennen sollten. Letztlich mit

[8] Vgl. Bethge 1975a. Dieser Aufsatz ist im Wesentlichen identisch mit: Bethge 1975b sowie Bethge 1979.

wenig Erfolg. Den Eintritt in den Verschwörerkreis vom 20. Juli 1944 sieht Bethge als logische Konsequenz von Bonhoeffers Überzeugung, dass seitens der Kirche bzw. des Einzelnen ein gerechtes Tun geboten sei – selbst wenn dies zunächst ein Verstummen notwendig machte. Im Gefängnis war Bonhoeffer schließlich allein auf das Beten und die kleinen Möglichkeiten der Hilfe für andere zurückgeworfen. Letztere stellte er in den Vordergrund, obwohl er – bedingt durch seine Beziehungen – auch die Möglichkeit gehabt hätte Gottesdienste oder ähnliches anzubieten. Die Zeit des Wartens auf das Ende der Haft und das bevorstehende Attentat auf Hitler war, so Bethge, ausgefüllte Zeit, ausgefüllt mit Tun, das aus dem persönlichen Beten floss. Bonhoeffer hielt erst wieder in Schönberg, kurz vor seinem Tod, eine Art Gottesdienst – allerdings nur, weil auch der Russe Kokorin, ein Atheist, ihn darum gebeten hatte. Bethge schließt seine autobiographischen Überlegungen mit folgendem Satz: »I don't like to push that too far, but it is a little illustration of what could be refered to as ›postponing words to a future time when they would be more appropriate‹.«[9]

Nach Geffrey B. Kelly *(Prayer and action for justice, 1999)* sind Beten und Tun des Gerechten die am stärksten hervortretenden Merkmale von Bonhoeffers Spiritualität. Die »intrinsic connection«[10] zwischen beiden belegt Kelly dann v.a. an Bonhoeffers Leben. Ausgangspunkt für die Forderung nach einem expliziten Handeln sei die Unfähigkeit der Bekennenden Kirche im Dritten Reich, sich für die Opfer einzusetzen. Im Gegensatz dazu fordere Bonhoeffer »a discipline of modesty in claims and humility in action.«[11]

Das Tun des Gerechten führt Kelly auf drei Grundlinien zurück: (1) Solidarität, also der Blick auf die Geschichte aus der Perspektive der Leidenden, (2) (konkrete) Taten der Gerechtigkeit und (3) das Mitleiden Jesu Christi bzw. seiner Nachfolge als befreienden Trost für die Opfer. Das Beten dient dabei als Kraftquelle für den Einzelnen und die Gemeinschaft.

2.1.2 Theologische Ansätze

a) Gegen die Sprachlosigkeit der Kirche – Beten und Tun des Gerechten im Kontext einer Neubestimmung von Kirche

Ein Großteil der Aufsätze deutet Bonhoeffers Diktum vom Beten und Tun des Gerechten als einen Ausweg aus der Sprachlosigkeit der Kirche in der heutigen Zeit.

---

9 Bethge 1979, S.19. – Bethge 1975a schließt mit Hinweisen wie sich Beten und Tun des Gerechten gegenseitig befruchten.

10 Kelly 1999, S.248.

11 A.a.O., S.251.

So möchte Henning Schröer (*Besteht Christsein heute nur im Beten und im Tun des Gerechten?, 1971*) Bonhoeffers Diktum zugleich als Diagnose und Prognose des heutigen Christentums lesen. Die durch die Kirche selbst verschuldete Ohnmacht der Verkündigung mache eine Veränderung notwendig. Bonhoeffers Rede vom Beten und Tun des Gerechten sei zwar Reduktion, aber gleichzeitig Konzentration auf das Wesentliche. Diese Zurücknahme gelte jedoch nur für die Vorbereitung auf die Zeit einer neuen Sprache, sei also nicht endgültig. Deswegen erscheine es durchaus konsequent, wenn Bonhoeffer sein Diktum später um das Warten ergänze. Anhand mehrerer Belegstellen verdeutlicht Schröer anschließend den Zusammenhang von Beten und Tun. So schreibt er beispielsweise: »Gebet ohne Gerechtigkeit ist leer, Gerechtigkeit ohne Gebet ist blind.«[12] Abschließend schlägt er wieder den Bogen zum (Er-)Warten: Der Mensch wartet auf die endgültige Erfüllung von Gottes Verheißung – doch gerade in ihr eröffnet sich der Spielraum der Freiheit.

Auch Albrecht Schönherr (*Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen, 1979*) geht von der Doppelstruktur von Bonhoeffers Denken als Diagnose und Prognose aus. Aufgrund des Kämpfens der Kirche um ihre Selbsterhaltung verstehe sie ihre eigenen Worte nicht mehr, deshalb müsse sie nun durch eine Zeit der Kraftlosigkeit und Stille gehen, in der jedoch bereits Heilung eingeschlossen sei. Beten und Tun des Gerechten sei eine Vorbereitung auf eine neue Sprache, die Schönherr folgendermaßen charakterisiert:

»Also nicht eine Sprache, die von Gerechtigkeit und Wahrheit spricht, sondern die selber Gerechtigkeit und Wahrheit ist und bewirkt. [...] Es geht um die Qualität des Wortes, die mit der Haltung seines Sprechers untrennbar verbunden ist. Es geht nicht um die Frage, wie das Wort verständlich zu machen ist«.[13]

Wie bereits Schröer weist auch Schönherr auf die Funktion der gegenseitigen Klärung und Korrektur von Beten und Tun des Gerechten hin. Zudem verknüpft er es mit dem berühmten Satz aus der Nachfolge: *»Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.«*[14] Auf der Basis von Bonhoeffers Gefängnistheologie kommt Schönherr schließlich zu folgender Deutung des Diktums vom Beten und Tun des Gerechten: »Gerecht bedeutet nun: dem gerecht werden, daß Christus für andere da ist, indem man selbst ein solcher Mensch für andere wird. Im Gebet wird man immer wieder gewiß, daß man mit seinem Herrn auf dem Wege ist.«[15]

Beten und Tun des Gerechten erscheint damit auch als Basis einer nichtreligiösen Interpretation – im Beten und Tun geht es um eine Weitergabe der großen Glaubensinhalte jenseits eines rein sprachlich-intellektuellen Übersetzungsvorgangs.

---

12 Schröer 1971, S.25.
13 Schönherr 1979, S.107f.
14 DBW 4, S.52.
15 Schönherr 1979, S.115.

Renate Wind (*Gegenwärtige Spuren eines subversiven Bonhoeffers, 1996)* nimmt wie Schönherr nur die zweigliedrige Form »dieses scheinbar so einfachen Satzes« auf, dessen »Dynamik und Komplexität«[16] sich erst im Zusammenhang mit dem Kontext entfalte. Bonhoeffer bestätige darin die auch heute noch zutreffende Sprachlosigkeit hinsichtlich theologischer Begriffe gegenüber der Welt. Vielmehr müssten »erst in einer veränderten Lebenspraxis neue Worte für das Evangelium gefunden werden«[17]. Wind parallelisiert Bonhoeffers Idee anschließend mit der Arbeiterpriesterbewegung und mit der Idee des ersten und zweiten Akts der Auslegung des Evangeliums des lateinamerikanischen Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez. Der erste Akt besteht bei Gutiérrez in Kontemplation und Handeln, der zweite Akt ist das Reden über Gott.[18] Dies entspricht insofern Bonhoeffers Konzept, als auch er von einer Zeit der Sprachlosigkeit ausgeht, bevor die Kirche wieder mit neuer Sprache sprechen kann.[19]

Auch Frits de Lange (*Waiting for the Word, 1996*) untersucht den Taufbrief in Bezug auf die mangelnde Redefähigkeit der Kirche. Eine solche sei nicht allein auf ungenügende Fähigkeiten in der Weitergabe christlicher Inhalte (semantic aspect) zurückzuführen, sondern vor allem im Verlust der Handlungsdimension (pragmatic dimension) des Glaubens verortet.[20] Deshalb fordere Bonhoeffer auch eine neue *praxis pietatis,* die im Beten und Tun des Gerechten bestehe. Sie müsse sich auf drei Ebenen auswirken: Auf der persönlichen als Authentizität des Einzelnen, also dem Versuch seinen Glauben auch öffentlich zu leben, auf der institutionellen im Sinne einer Glaubwürdigkeit der Institution Kirche und schließlich auf der Ebene einer wachen Zeitgenossenschaft des Einzelnen und der Kirche.[21] Erst dann könne eine neue Sprache entstehen, in der wieder kraftvoll von Gottes Wort geredet werden kann. Bis dahin verlangt Bonhoeffer von den Christen ein qualifiziertes Schweigen bzw. eine *disciplina arcani*. Gott ist nicht mehr öffentlich verfügbar: »The only way we can meet God is by embracing unconditionally the world God created, and taking part in its ongoing struggle for justice and peace.«[22] Christliches Leben ist also eine »paradoxical combination of passivity (waiting for God) and activity (praying and doing good). It means a stretching out of one‹s whole existence toward God and neighbour; her mysticism and ethics intertwine.«[23]

---

16 Wind 1996, S.165.
17 Ebd.
18 Vgl. Brown 1990, S.77.
19 Vgl. DBW 8, S.437.
20 Vgl. De Lange 1996, S.99.
21 Vgl. a.a.O., S.107.
22 A.a.O., S.110f.
23 A.a.O., S.110.

b) Glaube und Verantwortung – Beten und Tun des Gerechten als Impulse für gelebten Glauben

Wie schon für Henning Schröer, so ist auch für Wolfgang Huber (Beten, das Gerechte Tun und auf Gottes Zeit warten, 2002) das bonhoeffersche Diktum das Ergebnis eines Elementarisierungsprozesses der Ekklesiologie Bonhoeffers. Im Gegensatz zu der häufig zitierten Formel einer Kirche für andere,[24] die an einem einseitig aktivistischen Ton leide, sei das Wort vom Beten und Tun des Gerechten ausgewogener. Besondere Aufmerksamkeit sei dabei der dritten Dimension zu widmen: »Indem das Tun des Gerechten eingefügt ist in das Beten und das Warten, in das Bitten und Hoffen, rücken Empfangen und Tätigsein, Passivität und Aktivität in ein anderes Verhältnis zueinander.«[25]

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen bedenkt Huber diese dritte Dimension jedoch selbst kaum – sie tritt lediglich oszillierend als Hinweis auf den durch Beten und Warten gespannten Bogen auf. Der Fokus Hubers liegt darauf, die Wichtigkeit der Ausgewogenheit und des Ineinandergreifens von darstellendem (Gottesdienst) und bewirkendem Handeln (Diakonie) für die Kirche der Gegenwart hervorzuheben. Das Tun des Gerechten befinde sich als ein Handeln mit einer gleichzeitig politischen und seelsorgerlichen Dimension genau auf dem Schnittpunkt zwischen beiden.

Entsprechungen erkennt Huber auch zum Gedanken des Priestertums aller Glaubenden. Dieses »hat nur ein reales Substrat, wenn wir den christlichen Glauben als verantworteten und deshalb auch in die Verantwortungsbereitschaft führenden Glauben verstehen«[26], wenn also das Beten zum Tun des Gerechten führt und durch die Gerechtigkeit die Zeit Gottes, auf die wir warten, bereits in diese Welt scheint.

Während Huber sein Augenmerk vor allem auf das Handeln der Kirche legt, fragt Rainer Mayer (*Glaube und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer, 1997*) nach den Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen. Er setzt Beten und Tun des Gerechten mit Glaube bzw. Verantwortung gleich. Das Diktum sei zwar keine Antwort, aber immerhin ein Wegweiser hinsichtlich der Frage, was wir verantwortlich tun sollen. Über die Stichworte »neues Mönchtum« und »prophetische Existenz« verbindet er das Votum zudem mit der benediktinischen Regel *ora et labora*[27].

Wie die anderen Autoren geht auch Mayer von der unbedingten Zusammengehörigkeit von Beten und Tun aus, betont jedoch zusätzlich die Wichtigkeit der Reihenfolge: »Das Gebet ist dem Tun des Gerechten sachlich vorgeordnet.

---

[24] Vgl. DBW 8, S.560.

[25] Huber 2002, S.144.

[26] Alle: a.a.O., S.155f.

[27] Eine Zusammenstellung von Gebet und Arbeit findet sich auch bei Bonhoeffer selbst, so z.B. in GL. – Vgl. dazu auch Huber 2017.

Gerecht wird das Tun eines Menschen nicht durch der Tat immanente Qualitäten, sondern durch seine Bezogenheit auf das Gebet des Glaubens.«[28]

Auf das dritte Glied, das Warten, geht Mayer nicht eigenständig ein, schreibt jedoch im letzten Abschnitt, Beten und Tun des Gerechten ist »als ein aktives Warten zu verstehen und zu verwirklichen. Nur in diesem Horizont gibt es christliche Verantwortung, die nichts anderes sein will ›als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf'.«[29]

Im Gegensatz zu Mayer wählt Werner Kallen (*In der Gewissheit seiner Gegenwart, 1997*) ausdrücklich die dreiteilige Version des Diktums: »sonst geht der grundsätzliche Advents- und Verheißungsaspekt in bezug auf den Umwandlungsprozeß der Kirche verloren«; denn »Beten und Tun des Gerechten streckt sich aus in die Zukunft und erwartet noch etwas von Gott her – sein Handeln für diese Welt.«[30] Sowohl kontemplative Sammlung als auch diakonisches Handeln sind in der Menschwerdung Gottes grundgelegt und erhalten von ihr her ihren inneren Zusammenhang.

> »Es geht bei Bonhoeffer um aufrechte Demut – ›widerständig' und ›ergeben' zugleich. Sie bleibt bestimmt von umfassender Liebe. Sie ist ›das Größte' (vgl. 1 Kor 13,13) – in der untrennbaren Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe. Ihre jeweilige Form ist bestimmt durch den ›gegebenen' Ort, das Erfordernis des Augenblicks. Hier wird mitentschieden, ob sie ›betet', ›handelt', ›wartet' oder eine andere, angemessene Ausdrucksweise findet.«[31]

Während Kallen das Diktum vor allem als Ausdeutung des Liebes-Begriffes betrachtet, sieht Michael Plathow *(An Jesus gebunden in der Nachfolge, 2005)* darin die Möglichkeit dem »Container-Begriff Spiritualität«[32] klarere Konturen zu verleihen und ihn damit gegen Verengungen schützen zu können.

Beten ist »personale Ant-Wort auf die An-Rede des Wortes Gottes«[33] – eine solche Anrede findet in der Schriftmeditation statt. Gleichzeitig finden sich in der Bibel mit den Psalmen und v.a. dem Vaterunser auch Gebetsmodelle. »Es handelt sich um die konkrete Tat liebender Gerechtigkeit, die – Recht und Billigkeit verbindend – aus der Quelle der fremden Gerechtigkeit Gottes als Nächstenliebe gerade an den Schwachen, Entrechteten, Fremden, Behinderten und Kranken getan wird.«[34]

---

[28] Mayer 1997, S.24 – Vgl. hierzu auch die Diskussion über den Vorrang von Glaube oder Gehorsam in der Nachfolge.
[29] Mayer 1997, S.34.
[30] Kallen 1997, S.171f.
[31] A.a.O., S.177.
[32] Plathow 2005, S.25.
[33] A.a.O., S.27.
[34] A.a.O., S.31.

Plathow ist der Einzige, der dem Warten den gleichen Stellenwert einräumt wie den anderen beiden Dimensionen. Sein spezielles Verdienst besteht darin, dass er die von Bethge ausformulierte dynamische Balance von Beten und Tun des Gerechten in Beziehung zum Warten setzt:

> »›*Warten* auf die Zeit Gottes‹ bewahrt das ›*Tun* des Gerechten‹ vor Selbstverschließung ins ›Vorletzte‹ und das ›*Beten*‹ vor selbstsüchtigem Wunschdenken.
>
> *Tun* des Gerechten und *Beten* bewahren das *Warten* auf die Zeit Gottes vor religiöser Weltflucht. *Tun* des Gerechten - in seiner Bruchstückhaftigkeit und in Schuldbelastung - bleibt dem rechtfertigenden Urteil Gottes und seiner Vollendung im ›Letzten‹ anvertraut. *Beten* - als Schuldbekenntnis, Bitte, Fürbitte und Dank - wird schon getragen von der hoffnungsvollen Gewissheit der Erhörung seiner Erfüllung im ›Letzten‹ des Reiches Gottes.«[35]

In seinem Vortrag auf der Jahrestagung der Bonhoeffer-Gesellschaft kommt Wolfgang Huber (*Gehorsam glauben – betend Gerechtes tun, 2017*) in seinem Schlusskapitel erneut auf das Diktum vom Beten und Tun zu sprechen. Bonhoeffer knüpft nach Huber bewusst an die benediktinische Formel *ora et labora* an, da in ihr »etwas aufbewahrt wird, was in der Beschäftigung der Kirche mit ihrer Selbstverteidigung oder Selbstentfaltung unterzugehen droht.«[36] Gleichzeitig spitzt er diese Formel auf zweifache Weise zu: Einerseits durch die Konkretisierung des *labora* durch die Formulierung *Tun des Gerechten*, andererseits durch die Hinzufügung des Wörtchens *nur*. In seiner Zweigliedrigkeit hält Huber das Diktum für eine Übertreibung, die Bonhoeffer aber kurze Zeit später durch Hinzufügung des Wartens selbst wieder aufhebt: Aus der Hoffnung auf Gottes Zukunft schöpfen Beten und Tun ihre Kraft: »Um dieser Zukunft willen braucht der Glaubende sich des fragmentarischen all seines Betens und Tuns nicht zu schämen.«[37]

c) Weitere Aspekte

Neben den häufig genannten Feldern einer Neubestimmung von Kirche bzw. ihrer Handlungsfelder finden sich noch weitere Deutungen des Diktums, die sich stärker auf Einzelaspekte beziehen.

Eberhard Bethge (*Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter, 1969*) sieht in Bonhoeffers Diktum eine Weiterführung der alten, personalen Begegnungsfrage. Dabei laufen Bonhoeffers Überlegungen in zwei Richtungen: Nach innen antwortete er mit der Arkandisziplin, mit der »im gottesdienstlichen gespeiste[n] Identität des Christen«, nach außen mit der nichtreligiösen Interpretation als

---

35 A.a.O., S.34.
36 Huber 2017, S.45.
37 A.a.O., S.46.

»Leben und Denken in der Identifikation mit der Welt«[38]. Unter Aufnahme des Apostolikums ergänzt er:

> »*Credo sanctam ecclesiam catholicam. Sanctam*: Identität, Arkandisziplin, gottesdienstliche Übung [also auch Gebet, d.V.] – das bekennt die eschatologische Weltentnommenheit, die unbegreiflich begabende und der Welt zugleich entgegenstehende Präsenz göttlicher Zukunft. *Catholicam*: Identifikation, nichtreligiöse Interpretation, Tun des Gerechten – das bekennt die universale Relevanz, die Solidarität mit aller Welt bis zum Risiko des Inkognito.«[39]

Die Formel vom Beten und Tun des Gerechten ist also Bonhoeffers Versuch einer Antwort auf die alte Frage des Christentums wie Gottes- und Weltbezug der Christenheit jenseits der Extreme von Selbstsakralisierung und Selbstbanalisierung gelebt werden kann, wie Einheit und Spannung zusammengedacht werden können.

Hans Dirk van Hoogstraaten (*The Enemy and Righteous Action, 1997)* verortet Bonhoeffers Rede vom Beten und Tun des Gerechten innerhalb von Bonhoeffers Versuch einer Neubewertung des Alten Testaments für das christliche Denken. Gottes *Pro-Me*-Sein ist nun nicht mehr auf die Rechtfertigung des Einzelnen beschränkt, sondern zeigt sich auch im Hier und Jetzt der menschlichen Geschichte.[40] Der Feind Gottes darf also nicht nur spiritualisiert werden (z.B. als Sünde), sondern ist in der jeweiligen historischen Situation stets neu zu identifizieren.[41] Gott steht auf der Seite der »social and individual victims of the power systems«[42]. Das Tun des Gerechten muss daher auch eine politische Form annehmen. Für Bonhoeffer bestand diese darin, am Widerstand gegen Hitler teilzunehmen, für uns heute besteht sie z.B. im Kampf gegen einen überbordenden Absolutheitsanspruch des Kapitalismus. Dabei muss das Tun des Gerechten immer vom Gebet begleitet bleiben.

Gernot Gerlach(*Bonhoeffers triadische Bündelung für den Weg der Kirche, 2011)* hält die dreigliedrige Form von Bonhoeffers Diktum für zentral, denn das »im lutherischen ›Zugleich‹ (*simul*) miteinander Verbundene« – also Beten und Tun des Gerechten – »wird durch das dritte Glied der triadischen Formel [Warten auf Gottes Zeit] überboten.«[43] Er sieht darin eine Neuinterpretation der

---

38 Bethge 1969, S.130.
39 A.a.O., S.132f.
40 Hoogstraten 1997, S.185.
41 A.a.O., S.183.
42 A.a.O., S.189.
43 Gerlach 2011, S.348.

cooperatio dei, eine »theologische Wiederentdeckung der ›Erwartung‹ als Akt der Solidarität mit denen, die den Messias erwarten.«[44]

2.2 Untersuchungen zu Einzelaspekten

Um zu einer fundierten Deutung des Diktums zu kommen, scheint es angebracht, neben einer Gesamtdeutung, auch die einzelnen Teile der Kurzformel in ihrer eigenen Entwicklung durch das bonhoeffersche Werk zu betrachten, bevor sie miteinander in Verbindung gesetzt werden. Das Stichwort »Beten/Gebet« führt uns wie selbstverständlich zu Bonhoeffers Spiritualität im Allgemeinen und seinem Gebetsverständnis im Besonderen. Der Ausdruck Tun des Gerechten wirft die Frage auf, wie Bonhoeffer den Begriff der Gerechtigkeit überhaupt definiert. Ein wichtiger Aspekt bei der Bestimmung ist der Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes und der damit in Verbindung stehenden Rechtfertigung des Menschen. Sucht man in den bonhoefferschen Texten nach dem Stichworten Warten bzw. Gottes Zeit, so wird schnell deutlich, dass für seine Auffassung zwei Konzepte essentiell sind. Zum einen sein grundsätzliches Verständnis von Eschatologie, zum anderen die sich daraus entwickelnde Vorstellung von Gottes Führung. Zunächst also einige Hinweise zu Forschungsarbeiten über Bonhoeffers Spiritualität im Allgemeinen und seinem Gebetsverständnis im Speziellen.

2.2.1 Spiritualität und Gebet

Die spirituelle Seite der Bonhoefferschen Theologie wurde lange Zeit wenig beachtet. Zwar nahm Bethge schon früh Bonhoeffers eigenes Zeugnis über seine Wende vom Theologen zum Christen und schließlich zum Zeitgenossen auf – Interesse weckte aber v.a. der Zeitgenosse Bonhoeffer und seine Vision eines religionslosen Christentums. Der Finkenwalder Bonhoeffer erschien dagegen als fremdartig. Diese Tendenz wurde noch durch die negative Bewertung der Finkenwalder Zeit in den ersten beiden großen Monographien von Hanfried Müller und Ernst Feil bestärkt. Bonhoeffer hat den Begriff der Spiritualität selbst nicht gebraucht.[45] Dennoch wird sein geistiges Leben mitunter auch unter diesem Begriff gefasst.

a) Spiritualität allgemein

Herbert Pelikan (*Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers, 1981*) hat die erste Studie zu Bonhoeffers Spiritualitätsbegriff vorgelegt. Da er den Begriff selbst jedoch nicht systematisch klärt, geht das Buch nicht über ein bloßes Sammelsurium verschiedener Bonhoefferscher Aussagen hinaus.

---

44 Ebd.

45 Vgl. Bammel 2005, S.32.

Mary Glazener (*On being Christians today, 1999)* geht v.a. von Bonhoeffers (auto)biographischen Zeugnissen aus und nennt drei Merkmale von Bonhoeffers Spiritualität. Erstens persönliche Anfechtung (*acedia tristitia*), die Bonhoeffer gerade auch in den Hochzeiten seines Schaffens plötzlich überfiel. Zweitens der enge Zusammenhang zwischen Glaubensleben und Bibel (Schriftmeditation). Und drittens die Nachfolge, die Glazener doppelt bestimmt als Ausdauer bzw. Festhalten an der Christuspredigt und als Dasein für andere.

John D. Godsey (*Dietrich Bonhoeffer and Christian Spirituality, 1999*) definiert Spiritualität als »formation of the self by the Spirit of God into the likeness of Jesus Christ«[46]. Eine solche Veränderung erweist sich auf drei Ebenen. Im persönlichen Glaubensleben (private life) zeigt sie sich im regelmäßigen Lesen der Schrift, Gebet und der Fürbitte, im kirchlichen Leben (church life) durch Teilnahme am Gottesdienst und am Gemeindeleben sowie der Weitergabe von Gottes Wort und schließlich im öffentlichen Leben (public life) durch Verwirklichung des Daseins für andere in der Teilnahme am säkularen Leben.[47]

Nach Christina Maria Bammel (*Bonhoeffers Spiritualität, 2005*) ist Bonhoeffers Spiritualität in der Nähe mystischer Spiritualität anzusiedeln. Sie macht dies zum einen an der geregelten Praxis der Spiritualität fest, die sich durch ein langes und tiefes Versenken in biblische Texte auszeichnet. Des Weiteren identifiziert sie das Motiv des Geheimnisses in Verbindung mit der Scham als zentral für Bonhoeffers Spiritualitätsverständnis. Die Scham ist für Bonhoeffer der Indikator des nach dem Sündenfall vor dem anderen Menschen zu schützenden Geheimnisses. Gleichzeitig ist sie ein »Vorschein des Offenbarwerden eines Menschen selbst unter dem Blick des versöhnenden Gottes«[48]. Im Gebet geht es für den Menschen deshalb zum einen darum »*seine eigene Verborgenheit*, das Geheimnis seines Daseins und Lebensvollzugs *anzunehmen*«[49], zum anderen geht es um die Wahrnehmung Gottes als eines »*bergenden*«[50] Gottes. Das Offenbarwerden vor Gott ist verbunden mit der Annahme des Menschen in seinem So-Sein, mit seinen Fehlern und Grenzen. Ein weiteres zentrales Motiv Bonhoefferscher Spiritualität, der Vorsehungsglaube bzw. der Glaube an die Führung Gottes weist genau auf das Gegenteil hin, nämlich die »Entbergung Gottes«[51]. Im eigenen Handeln, aber gerade auch in der eigenen Ohnmacht zeigt sich der kraftvolle Akt der Führung Gottes, die immer eine Führung zu Gott hin ist. Letztlich geht es jedoch um einen Akt des Wagnisses, um sich auf Gott einlassen.

---

46 Godsey 1999, S.79.
47 A.a.O., S.85.
48 Bammel 2005, S.36.
49 A.a.O., S.34.
50 A.a.O., S.36
51 A.a.O., S.38.

b) Gebet

Die erste und bisher einzige Monographie zum Thema des Gebets stammt von Albrecht Altenähr (*Dietrich Bonhoeffer - Lehrer des Gebets, 1979*). Altenähr zeichnet zunächst anhand von (auto)biographischen Zeugnissen Bonhoeffers Entwicklung als Beter von der Kindheit bis zur Haft nach (Kap. 1). Schließlich hält er drei Schwerpunkte in Bonhoeffers Beten fest: die Bibel, die Lieder und die Fürbitte. In den sich anschließenden, stärker theologischen Ausführungen handelt Altenähr zunächst den Bonhoeffers Gebetstheologie zugrunde liegenden Gottesbegriff ab (Kap. 2). Gottes Freiheit besteht dabei wesentlich in seiner Bindung an den Menschen (Ebenbildlichkeit).[52] »Nur im Rahmen [der] geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus ist der Gedanke der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart sinnvoll.«[53] Ohne eine Bezogenheit auf Gott bleiben diese Begriffe leere Worthülsen. Auch das Gebet ist wesentlich an Christus gebundenes Gebet. Anschließend betrachtet er die Gottesbeziehung des Menschen. Er setzt das psychologische Missverständnis einer Reflexion auf sich selbst, von Sicherheit und Methode gegen die Begriffe des *actus directus* und der Einfalt und thematisiert das Beten als Warten auf Gott und als Schutz des Geheimnisses Gottes: »In dieser Funktion ist es nicht-berechnendes, einfältiges Schweigen zu Gott hin, das auf Gottes Wort an den Menschen hofft, um aus der Kraft des gehörten Wortes dieses Wort weiterzureichen in die Welt.«[54] Der Beter ist sowohl als Mündiger als auch als Unmündiger zu bezeichnen. Das Kind ist für Bonhoeffer eine Chiffre dafür, sich nicht nur von Gegenwart und Vergangenheit, sondern wesentlich von der Zukunft bestimmen zu lassen. Damit verbunden sind die Form der Gebetsbitte und das rückhaltlose Vertrauen dem Vater gegenüber. Anders verhält es sich in der Beziehung des Menschen zur Welt (Kap. 4). Dort ist er als mündig und eigenverantwortlich anzusprechen. Altenähr analysiert Bonhoeffers Weltbild von der Nachfolge bis hinein in die Haft. Das Gebet bleibt dabei stets ein »polemischer Faktor der Weltfremdheit«[55]. Während Bonhoeffer das Gebet in der Nachfolge noch unkritisch als einen »Widerspruch gegen eine sich verselbstständigende Welt«[56] ansieht, reflektiert er seit der Ethik verstärkt die Tatsache, dass Gebet auch Ausdruck von Weltflucht und Weltverachtung sein kann. Altenährs Ausführungen schließen mit Hinweisen zur Fürbitte, die Altenähr anders als Bonhoeffer noch unter der Weltthematik verhandelt (Kap. 4.3), und zu Bibel und Zucht als Führer in der Gebetsübung (Kap. 5). In seinem Fazit hält Altenähr folgende Bestimmungen des Gebets fest:

---

52 Diese Bindung an den Menschen geschieht aus der souveränen Freiheit des Herrschers über alles Bedingte. Sie ist also für Gottes Freiheit nicht notwendig und von daher eine freiwillige Selbstbindung.

53 Alternähr 1976, S.75.

54 A.a.O., S.178.

55 A.a.O., S.213.

56 Ebd.

(1) Gebet als »*Gabe der Freiheit zur Freiheit hin*«[57], also als Ortswechsel vom egoistischen Ich hin zum Vertrauen auf den fremden Grund Gott und damit eine Befreiung des Menschen. Die Freiheit des Beters wird konkret in Jesus Christus. (2) Gebet als »Befreiung *Gottes* aus der Gewalt des Menschen«[58]. Beten bewegt sich jenseits der Kategorien von Nutzen und Zweck, es hat Gott »nicht in der Hand, aber [es] hat ihn *in* der glaubenden Hoffnung und *als* seine Hoffnung«[59]. Der Mensch ist im Gebet also ausgespannt zwischen Ursprung und Erfüllung. (3) »Die Notwendigkeit des Gebetes ist die einer Notwendigkeit der Freiheit, d.h. wer die Sinnhaftigkeit des Gebetes erkannt hat, der ›muß' einfach beten.«[60]

Neben dieser umfangreichen Arbeit finden sich noch kleinere Aufsätze zu diesem Thema, die jedoch keine über Altenähr hinausgehenden Erkenntnisse aufweisen.[61] Aufgrund der vergleichsweise geringen Basis für den Forschungsstand und des seit der Bonhoeffer-Werkausgabe vergrößerten Textbestandes durch die erscheint es sinnvoll, Bonhoeffers Gebetsverständnis noch einmal grundlegend darzustellen.

2.2.2 Rechtfertigung

Wie beim Gebet, so handelt es sich auch bei der Frage nach der Rechtfertigungstheologie Bonhoeffers um ein kaum beachtetes Thema. Wenn sie überhaupt thematisiert wird, dann im Rahmen von Bonhoeffers Nachfolge. Dabei steht die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube und Gehorsam im Mittelpunkt. Ein Blick in andere Werke von Bonhoeffer fehlt zumeist.

Im Gegensatz dazu versteht Hans Pfeifer (*Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers, 1963)* Bonhoeffers gesamte Theologie als eine Auseinandersetzung damit, ob und wie die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden unter den Bedingungen der Gegenwart noch denkmöglich ist. Pfeifer sieht dabei Bonhoeffers Strukturbegriff als anthropologisches Pendant zur göttlichen Prädestinationslehre.[62]

Dieser Spur soll im weiteren Verlauf der Arbeit nachgegangen werden – insofern die Formulierung »Tun des Gerechten« – sofern man sie als *genitivus*

---

57 A.a.O., S.269.

58 Ebd.

59 A.a.O., S.270.

60 A.a.O., S.271.

61 Dietrich 2000; Ligus 1986; Wolf 1988.

62 »Daß das Leben des einzelnen gewissen Strukturgesetzen unterworfen ist, die ihn so bestimmen, daß das Ergebnis seiner freien Entscheidung immer schon qualitativ vorbestimmt ist, ist an sich ein einfacher Gedanke [...]. Kompliziert wird der Gedanke dadurch, dass Bonhoeffer meint, daß diese Strukturen konkrete Gestalt haben müssen [...]« (Pfeifer 1963, S.211).

subjectivus versteht – genau in diese Richtung weist. Gleichzeitig schließt sich hiermit eine Lücke in der Bonhoefferforschung.

2.2.3 Eschatologie, Vorsehung und Gottes Führung

Lange Zeit blieben Bonhoeffers Aussagen zur Eschatologie in der Forschung unberücksichtigt. Die großen Überblickswerke zu Bonhoeffers Theologie räumten der Eschatologie nur nebensächliche Bedeutung ein (z.B. Feil, Godsey, Müller) oder bestritten ihre Vorhandensein sogar gänzlich (z.B. Mayer, Ott).[63] Von daher erklärt sich auch die bisherige Vernachlässigung des Aspektes »Warten auf Gottes Zeit« in den Arbeiten, die sich mit dem Diktum beschäftigen.

a) Eschatologie

Douglas Chrichton (*Guidance and Deputyship, 1968*) kommt innerhalb seiner Ausführungen zum Thema der Vorsehung auf die Eschatologie zu sprechen und unterscheidet drei Phasen: Zunächst votiert Bonhoeffer wohl unter dem Einfluss von Schleiermacher, Seeberg und dem frühen Barth für die Möglichkeit einer Apokatastasis. Nach seinem Amerika-Aufenthalt nimmt seine Eschatologie apokalyptische Züge an. Er betont sehr stark die Wiederkunft Christi sowie den sichtbaren Bau des Reiches und seines Werkes der Versöhnung. Dabei ist Bonhoeffer wesentlich von Paulus und Luther beeinflusst. Ab 1940 kommt Bonhoeffer zu einer Ausgeglichenheit zwischen Schöpfung, Vorsehung und Eschatologie; gleichzeitig tritt der Gedanke der innerweltlichen Wiederkunft Christi zurück, die Ethik wird betont. Zu dieser sowohl von der Bibellektüre als auch von Luther, Barth und den Kirchenvätern beeinflussten Phase sind auch Bonhoeffers Überlegungen zur Wiederbringung aller Dinge zu verorten.

Die erste umfassende Studie, die sich dem Thema der Eschatologie zuwendet stammt von David Manrodt (*The role of eschatology, 1979*). Er weist nach, dass die Eschatologie in Bonhoeffers Schriften eine zentrale Rolle spielt. Anders als Chrichton geht er von einer starken Kontinuität Bonhoefferschen Denkens in Bezug auf die Eschatologie aus.[64] In fast allen seiner Texte lässt sich nach Manrodt eine dreifache Gliederung nachweisen:

> »(1) sovereignty of God, with its attendant proclamation of the same and with its consequent adoration of God; (2) future – that, in spite of all problems and signs to the contrary, there is a future for God's people, a good future within the context of time and history, a future with its attendant gift of hope; and (3) present – a firm

[63] Feil 1971; Godsey 1960; Mayer 1969; Müller 1961; Ott 1966 – Vgl. hierzu ausführlich Manrodt 1979.

[64] Manrodt 1979, S.180.

insistence on living a life of obedience in this world now, with its attendant teaching of practical, Christian ethics.«[65]

Auch Manrodt fragt nach Quellen für Bonhoeffers eschatologisches Denken (er beschränkt dies allerdings auf die Ausführungen zur Nachfolge). Manrodt vermutet eine starke Beeinflussung durch die protestantischen Väter, vor allem durch die zwei Blumhardts, sowie durch Karl Barth. Ein Einfluss Luthers lässt sich seiner Meinung nach nicht nachweisen.[66]

Trotz der umfassenden Studien von Chrichton und Manrodt blieb die Eschatologie weiterhin ein Randthema der Bonhoefferforschung. Die wenigen Artikel, die sich finden, beschäftigen sich fast ausschließlich mit dem Thema der Vorsehung bzw. Führung Gottes. Drei Artikel sind im Rahmen einer Gesamtsicht der bonhoefferschen Eschatologie jedoch noch zu erwähnen.

Thomas Tseng (*Das Letzte und das Vorletzte, 2008*) fragt ausgehend von Bonhoeffers gleichnamigen Text aus der Ethik, warum in diesem klassischen eschatologischen Topos fast ausschließlich christologische Aussagen zu finden sind. Insgesamt leidet die bonhoeffersche Eschatologie nach Einschätzung von Tseng von Anfang an an der starken Betonung einer präsentischen Eschatologie in Form einer Gemeindeeschatologie bzw. ekklesiologisch gefärbten Eschatologie, die wiederum christologisch geprägt ist. Der Gedanke einer eschatologischen Zukunft bleibt gegenüber dem erstmalig Letzten, also der Rechtfertigung, merkwürdig blass. Das letzte Letzte ist zur »Wiederholung, Aufdeckung oder Verifizierung des erstmaligen Letzten degradiert worden«[67].

Günter Thomas (*Die Gegenwart des Unverfügbaren, 2009*) nähert sich der Bonhoefferschen Eschatologie unter dem Blickwinkel »Neue Schöpfung«. Er geht davon aus, dass sich »bei Bonhoeffer – gerade unter dem Vorzeichen einer vorbehaltlosen ›Treue zur Erde' – klare Grundlegungen, Konturen und Perspektiven einer realistischen Eschatologie erheben lassen«[68]. Bei Bonhoeffer liege eine implizite Eschatologie vor: Zum einen beschäftigt er sich nicht explizit mit diesem Thema, vielmehr ist seine »Theologie in vielerlei Hinsicht insgesamt ein Versuch der Korrektur fehlorientierten eschatologischen Denkens«[69], zum anderen sind seine Einsichten zur Eschatologie weithin ein »Implikat von Ausführungen zu anderen Themen«[70], wie z.B. der Teilhabe an der lebendigen Gemeinschaft Gottes. Das Motiv der neuen Schöpfung lässt sich durch alle Schriften

65 A.a.O, S.30.
66 A.a.O., S.95ff.
67 Tseng 2008, S.358.
68 Thomas 2000, S.345.
69 A.a.O., S.345.
70 A.a.O., S.361.

nachweisen, Thomas setzt seinen Schwerpunkt jedoch v.a. bei den Ethik-Texten und den Briefen aus der Haft.

Clara Aurelia Tolkemit (*Christus, unsere Hoffnung, 2017)* sieht die Eschatologie als grundlegend für Bonhoeffers gesamtes Werk. Sie bezeichnet Bonhoeffers Eschatologie als »wirklichkeitstreu«, d.h. es handelt sich bei Bonhoeffers Überlegungen nicht um ein Randthema der Dogmatik, sondern Eschatologie ist von solcher Qualität, dass sie die Wirklichkeit christlicher Existenz auszeichnet. Die Zukunft ist ein »konstitutives theologisches Beziehungsmoment, das für die Grunddynamik des Glaubens wesentlich ist«[71]. In seinem Ausgang von und seiner Beziehung auf das Letzte wird das Vorletzte in seiner Endlichkeit und Vorläufigkeit aufgewertet. Bereits jetzt ist die reale Präsenz Christi in der Welt gegeben. Die Vollendung der Neuschöpfung steht dagegen noch aus.

b) Vorsehung und Gottes Führung

Der Erste, der sich ausführlich mit dem Aspekt der *providentia dei* bzw. der göttlichen Führung bei Bonhoeffer beschäftigt hat, ist Heinrich Ott (*Wirklichkeit und Glaube, 1966*). Er sieht in der Vorsehungslehre einen wesentlichen, aber noch nicht systematisch ausgearbeiteten Gedanken Bonhoefferscher Theologie. Verbindungsglied ist das »Insein Gottes in der Wirklichkeit«[72], das einerseits durch Jesus Christus und andererseits durch das Sein in den Tatsachen konkretisiert ist. Das Sein Gottes *in* den Tatsachen ist ein wohl spezifisch Bonhoefferscher Aspekt. Er setzt sich in der dialogischen Struktur von Bonhoeffers Vorsehungslehre aus: Gott wartet auf verantwortliches Handeln und Gott antwortet auch auf seine Taten. So entsteht ein Raum, innerhalb dessen der Mensch durch Fürbitte oder Tat an der *providentia generalis* mitwirken kann.[73] Da Bonhoeffers Gedanken v.a. aus existentiellem Reflektieren entstanden sind, argumentiert er in der Regel vom Einzelnen aus (*providentia specialissima*), die Idee der Vernarbung der Schuld (Ethik) ist aber z.B.eine Veranschaulichung des göttlichen Handelns innerhalb des Weltganzen (*providentia generalis*).

Während sich die meisten Studien nur mit der Ethik und den Gefängnisbriefen auseinandersetzen, hat Douglas Chrichton (*Guidance and Deputyship, 1968*) Bonhoeffers gesamtes Werk untersucht. Die eher abstrakte, theologische Reflektion Bonhoeffers weicht nach seinem ersten Amerikabesuch einer stärker ethisch denkenden Interpretation. Fürbitte und stellvertretendes Handeln werden dabei zu den Hauptpfeilern des mit der Freiheit des Menschen verbundenen Vorsehungsdenkens. Fürbitte und Tat sind Teil der Gleichgestaltung mit Gott, der Teilnahme am messianischen Leiden Gottes. Neben dieser zwischen-

---

71 Tolkemit 2017, S.220.

72 Ott 1966, S.266.

73 Dabei kann das Tun »gelegentlich geradezu als ein *partizipieren* am *Selbst*tun Gottes erscheinen« (a.a.O., S.264).

menschlichen Ebene, wirkt Gottes Vorsehung jedoch auch in der Erhaltung der Welt auf Christus hin. Somit ist das Natürliche ebenso wie die Mandate als Teil des göttlichen Handelns anzusprechen. Letztlich kann Bonhoeffer auch den Krieg als Teil göttlichen Handelns ansehen – aber nur, weil in diesem richtenden Handeln gleichzeitig das Versprechen seiner Gnade beinhaltet ist. Das Motiv der Herrschaft Christi über die Welt, verbindet alle drei Ebenen der Vorsehungslehre: er ist Herr über Geschichte und Natur (*providentia generalis*), Herr über die Kirche und damit zuständig für die Gnadenwahl (*providentia specialis*) und Herr des Einzelnen (*providenta specialissima*).

Das Verdienst Chrichtons ist v.a. in der systematischen Erschließung des Gedankens durch Bonhoeffers Gesamtwerk zu sehen. Allerdings hat es an manchen Stellen den Anschein, als ob seine Interpretation eher von der vorab festgelegten These (Vorsehungsdenken als zentrales Merkmal Bonhoefferscher Theologie) als vom tatsächlich vorhandenen Textmaterial, das er insgesamt nur recht spärlich zitiert, getragen ist.

Für John De Gruchy (*Vorsehung, Säkularisierung und Hoffnung, 1976*) ist recht verstandene Vorsehung »Gottes Ruf, uns nicht auf uns selbst zu verlassen und uns nicht selbst zu trauen, vielmehr aufgrund von Gottes Selbstoffenbarung unsere Beteiligung an den Ereignissen zu bewerten versuchen, damit wir dadurch, daß wir dies tun, den besten Gebrauch von allem machen«[74]. Vorsehung ist also für den Christen im Wesentlichen identisch mit dem Ruf in die Verantwortung. Somit bietet Bonhoeffer eine »christologische Interpretation der Vorsehung, die uns in Gottes Handeln in der Geschichte einbezieht«.[75]

Michael Plathow (*Die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes, 1980*) weist anhand eines Vergleiches zwischen einer Londoner Predigt Bonhoeffers (Predigt zu Sprüche 16,9)[76] und seinen Aussagen zu Gottes Führung in den Briefen aus der Haft, eine Veränderung in Bonhoeffers Denken über Gottes Regierweise nach. Hatte er in London noch den »deus semper maior«[77], den die Pläne der Menschen durchkreuzenden Gott gepredigt, so spricht er in Tegel vom »deus semper minor pro nobis«, einem Gott, der zwar die Sünde richtet, aber dennoch »in, mit und unter dem Wirken des ›mündigen' Menschen in der geschöpflichen Welt der Mitseiende und Begleiter in selbstentäußernder Niedrigkeit«[78] bleibt – also die Freiheit des Menschen akzeptiert.

Die Mitwirkung des Menschen manifestiert sich dabei im Tun des Gerechten, im Leiden, im Gebet und im Wissen um die »Unabgeschlossenheit

---

74 De Gruchy 1976, S.176.
75 A.a.O., S.175.
76 DBW 13, S.404-408 (Abendpredigt 1934/35).
77 Plathow 1980, S.117.
78 A.a.O., S.120.

geschöpflicher Zeit in der Vorsehung Gottes«[79] (Warten auf Gottes Zeit). Diese Unabgeschlossenheit bildet zugleich die letzte Grenze menschlichen Handelns.

Der Aufsatz von G. Clarke Chapmann (*Bonhoeffer and Providence, 2001*) ist im Wesentlichen eine Kompilation der Erkenntnisse von Ott, Plathow und Chrichton. In Bezug auf Bonhoeffers Ethik-Manuskripte macht Chapmann den Gedanken stark, dass sowohl hinter Bonhoeffers Kritik des Zweiraumdenkens als auch hinter seiner Unterscheidung von Letztem und Vorletzten der Gedanke von Gottes Führung steht. Diesen Gedanken sieht er auch im Bild von der Polyphonie des Lebens wieder aufgegriffen.[80]

Wolf Krötke (*Gottes Hand und Führung, 2003*) unterscheidet zwei Aspekte des Redens von Gottes Führung. Zum einen finden sich Aussagen zur guten, bejahbaren Führung Gottes. Dazu zählt nicht nur die Bewahrung in Gefahr, sondern letztlich alle Ereignisse, die einen im Leben zur Dankbarkeit veranlassen. Sie ist verbunden mit der eschatologischen Hoffnung und der Gewissheit, dass Gott immer zu sich hin führt. Gewissermaßen die Kehrseite dessen ist, »dass *unterschiedslos* alles, was uns an Schwerem und Üblem bis hin zum Tod widerfährt als Werk der Führung Gottes angenommen werden muss.«[81] Die Annahme von Gottes Willen unterscheidet sich von einem stoischen Quietismus dadurch, dass sie »ebenso ein Akt der *Entscheidung* des Glaubens an Gott« ist, wie »das Aktivwerden im eigenen Handeln unter der Gewissheit der Führung Gottes«[82]. Demnach wäre für Bonhoeffer Glaube gleichzusetzen mit der »jeweils *aktuelle[n]* Befähigung, die Gewissheit von Gottes Führung zu fassen und von ihr zu reden«.[83]

Bonhoeffers Rede von der Vorsehung, so Krötke, ist nicht in seine Theologie der Gefängnisbriefe bzw. seine Theologie überhaupt eingegangen. Krötke schließt seine Ausführungen mit dem Versuch die Gedanken über Gottes Führung, teilweise über Bonhoeffers eigene Aufzeichnungen hinausgehend, mit dessen Christologie zu verbinden.

Peter Zimmerling (*Evangelische Spiritualität, 2003*)[84] postuliert einen Dreischritt in Bonhoeffers Spiritualität. Das Vertrauen in Gottes Führung bildet dabei die Grundlage, die Einübung in die Dankbarkeit bezeichnet er als Weg mit dem Ziel des verantwortlichen Handelns. Auch Zimmerling weist wie bereits Chapmann auf die Bedeutung des Bildes von der Polyphonie des Lebens hin. Er sieht es geradezu als Modellfall eines auf Gottes Führung basierenden verantwortlichen Lebens.

---

79 A.a.O., S.124.
80 Vgl. Chapmann 2001, S.141 und 146f.
81 Krötke 2003, S.32.
82 A.a.O., S.34.
83 Ebd.
84 Hier v.a. S.109-125.

Christoph Zimmermann-Wolf (*Einander beistehen, 1991*)[85] sieht Bonhoeffers Rede von Gottes Führung anders als Krötke in enger Verbindung zur nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe. Die Führung Gottes ist genau das Gegenbild zur religiösen Sonderwelt. Zum einen ist Gott in seiner Führung nicht greifbar, er bleibt unsichtbar – sichtbar sind nur die Zeichen seiner Führung, die allerdings wiederum nur als Blick zurück, vom erreichten Ende her als solche gedeutet werden können. Zum anderen weist ein solches Leben die nötige Demut bzw. Selbstbegrenzung auf. Das Fragment kann nur durch Gottes Handeln vervollständigt werden. Führung ist letztlich nichts anderes als die »Inanspruchnahme des jeweiligen persönlichen Lebens der einzelnen Glaubenden durch Gott«[86].

In Bonhoeffers Rede von Gottes Führung wird v.a. der »Gott mit uns« deutlich. Sie erscheint als Bewahrung und Stütze in der Not, als Befreiung von Schuldvorwürfen gegen andere oder sich selbst und als Aufforderung zur Mitwirkung am Reich Gottes. So bewegt sich ein von Gott geführtes Leben genau zwischen Widerstand und Ergebung.

Günter Thomas (*Christus als Konnex von Schöpfung und neuer Schöpfung, 2009*) äußert sich am kritischsten zu Bonhoeffers Vorsehungsglauben.

> Dieser ist »unvereinbar mit seinen [Bonhoeffers] christologischen Grundeinsichten, manövriert seine Theologie der Treue zur Erde in Zonen einer systematischen Verdunklung des Gottesbildes und droht die Suche nach einer gehaltvollen Eschatologie, d.h. eine klare Erkenntnis der Neuschöpfung von Himmel und Erde, zu konterkarieren.«[87]

Thomas kritisiert, dass beim Providenzglauben jegliche christologische Fundierung fehlt – trotz Bonhoeffers sonstigem Insistieren darauf, dass eine zuverlässige Gotteserkenntnis allein durch Jesus Christus möglich ist. Statt dem »Christus für uns« findet sich der Gedanke der göttlichen Erziehung durch schwere Lebenserfahrungen.

> »Indem Bonhoeffer den bleibenden, auch erfolglosen Widerstand mit dem Bild des Don Quijote markant negativ qualifiziert, schließt er *systematisch* einen Widerstand gegen Gottes Führung aus. Indem nur *Widerstand gegen das Schicksal*, nicht aber Widerstand gegen die Führung Gottes überhaupt als theologisch legitim erscheint, schließt Bonhoeffer die Möglichkeit der Klage systematisch aus.«[88]

---

85 In ähnlicher Form sind diese Gedanken auch zu finden in: Zimmermann-Wolf 2005.
86 Zimmermann-Wolf 1991, S.194.
87 Thomas 2009, S.372.
88 A.a.O., S.375.

Anders als Zimmermann-Wolf, der die Führung Gottes gerade als Ausdruck der nichtreligiösen Interpretation gesehen hatte, nimmt Thomas bei Bonhoeffer einen durch die Überlegungen zum religionslosen Christentum angestoßenen »Umbau einer an abstrakte Allmacht gekoppelten *Vorsehungslehre* und den *Ausbau* einer Eschatologie, die klagend hoffend zur Sprache bringt, dass und wie in der Treue zur Erde Gott selbst an seiner Treue zur Erde festhält«,[89] wahr. Allerdings konnten diese Gedanken von Bonhoeffer nicht mehr systematisch eingeholt werden.

[89] A.a.O., S.379.