

Lukas Ohly

Der dreieinige Gott zwischen Ich und Du.
Eine Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers
»Sanctorum Communio«

Den Studierenden meiner Seminare zu D. B.

1. *Einleitung*

Persönliche Begegnungen enthalten etwas Heiliges. Dialogische Personenkonzepte von Buber bis Levinas haben Begegnungen des anderen Menschen beschrieben als ein Ereignis, das man als entzogen charakterisieren kann. Der Andere ist sowohl mir als auch sich selbst entzogen. Zugleich ist die Begegnung des anderen Menschen die Erweckung des eigenen Ich: Ich erkenne mich selbst durch den Anderen. Ich erkenne mich selbst gerade dadurch, dass ich in meiner Selbstgegebenheit durch den Anderen in Frage gestellt werde. Das Dasein in seinem selbstvergessenen Besorgen erkennt sich beschämt durch den Blick des Anderen. Auch dieser Gewinn an Selbsterkenntnis geht einher mit einem Selbstentzug: Selbsterkenntnis wird gerade dadurch gewonnen, dass sie erlitten wird.¹

Es hat sich in dialogischen Personenkonzepten seit jeher nahe gelegt, diesen Entzugsbereich zwischen Ich und dem Anderen theologisch zu deuten. Das ist nicht selbstverständlich,² aber nahe lie-

1. L. Ohly, *Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute. Menschliche Leibkonstitution und Selbstwerdung in den prinzipiellen Einwänden an Keimbahntherapie und reproduktivem Klonen*, Stuttgart 2008, 142. 146-148.
2. Zur problematischen Theologisierung von Selbstentzogenheiten vgl. I. U.

gend, weil das dynamische Moment eine transsubjektive »Zwischeninstanz«³ ist, die weder vom Ich noch vom Du »gemacht« wird, auch wenn sie vom Anderen her ausgehen mag. Es scheint, dass sich solche transsubjektiven Zwischeninstanzen nicht auf objektive Bedingungen rückführen lassen, ohne dabei auch den personalen Charakter interpersonaler Begegnungen aus dem Blick zu verlieren. Die derzeitige Diskussion über die Grenzen materialistischer Beschreibungen des Bewusstseins scheint diesen Eindruck zu bestätigen.⁴ Aber selbst wer die Realität emergenter Prozesse eingesteht, ist noch nicht auf eine theologische Erklärung dafür festgelegt. Umgekehrt wirken sich allerdings Antworten zum theologischen Charakter solcher Zwischeninstanzen auch auf das Gottesverständnis aus.⁵ Die Personengenesen mit oder ohne Gottesbezug erklären zu wollen, scheint somit auf eine Scheinalternative hinauszulaufen, weil erst eine Theorie der angemessenen Handlungsstruktur Gottes darüber Auskunft geben kann, inwiefern eine Alternative überhaupt vorliegt.⁶

In dem vorliegenden Aufsatz soll ein theologisches Modell der Personengenesen bei Dietrich Bonhoeffer rekonstruiert werden, das komplex genug ist, um die dialektischen Phänomene in interpersonalen Begegnungen zu beschreiben, die Bonhoeffer erfasst. Zumindest in seinem Frühwerk »Sanctorum Communio« zeigen sich Spuren einer trinitätstheologischen Spannung interpersonaler Begegnungen. Es mag sein, dass Bonhoeffer selbst sie nicht konsequent als trinitätstheologische Spannung benannt hat.⁷ Der vorliegende

Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 177 f.

3. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M. 2004, 113.
4. Th. Metzinger, *Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung*, in: *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, hg. von dems., 5. Auflage Paderborn 2005, 595-639, 621 f.; E. Ruhnau, *Zeit-Gestalt und Beobachter. Betrachtungen zum tertium datur des Bewusstseins*, in: ebd., 201-220, 202 f.; J. Clausen u. a., *Neuroethik. Aktuelle Fragen im Spannungsfeld zwischen Neurowissenschaften und Ethik*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 52/2008, 286-298, 291.
5. H. Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, 52; ders., *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004, 136-140.
6. J. A. Bracken S.J., *Supervenience: Two Proposals*, in: *Zygon* 36/2001, 137-152, 139.
7. Bonhoeffer ist bisher als Trinitätstheologe nur wenig und nur andeu-

Aufsatz soll aber zeigen, dass die interpersonalen Konflikt- und Versöhnungsphänomene, die Bonhoeffer in den Blick nimmt, eine trinitarische Strukturierung entfalten. Mir scheint, dass Bonhoeffers trinitarisches Modell auch als hermeneutischer Schlüssel seiner Spättheologie dienen kann. Dennoch werde ich mich in meiner Darstellung auf sein Frühwerk beschränken, und zwar vor allem auf seine Dissertation »Sanctorum Communio«. Dabei soll zunächst das Phänomen der Personalität von Bonhoeffer her dargestellt werden (2.), bevor der trinitätstheologische Charakter der Interpersonalität bestimmt werden soll (3.). Von dort her bestimmt sich das Phänomen der Stellvertretung Jesu Christi als Versöhnungswerk desaströser interpersonalen Beziehungen (Sünde), das in zwei Schritten entfaltet werden soll: Zunächst soll der christologische Gedanke der Stellvertretung in das trinitätstheologische Modell interpersonalen Begegnungen eingefügt werden (4.); anschließend beschreibe ich in einer Weiterführung den Horizont möglicher Effekte des Stellvertretungsgedankens für das zwischenmenschliche Zusammenleben (5.). Konsequenzen aus Bonhoeffers Modell für praktisch-theologische, dogmatisch-theologische und ethische Konfliktlagen skizzieren abschließend seine Reichweite (6.).

2. *Was ist eine Person?*

Personalität kann nicht aus der Immanenz des Geistes erklärt werden. Das ist die Kritik, die Bonhoeffer pauschal gegen die erkenntnistheoretische Fundierung des Personenbegriffs im Anschluss an Descartes richtet (vgl. DBW 1, 23). Diese Pauschalkritik mag interne Differenzen der idealistischen Philosophie übereilt verwerfen und insbesondere ihre Aufarbeitung des Alteritätsphänomens übersehen. Wichtig ist hier nur, worauf Bonhoeffers Kritik gründet,

tungsweise interpretiert worden, etwa bei C. Green, *Trinity and Christology in Bonhoeffer and Barth*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 60/2006, 1-22; J. Boomgaarden, *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund* in »Akt und Sein«, Gütersloh 1999, 461-469; Ch. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of His Theology*, Oxford 1997, 150-157; dazu Ch. Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999, 302-308.

nämlich auf seinem eigenen Personalitätskonzept, wonach das Ich erst aus der Begegnung mit einem Anderen erwacht. Seine Kritik an anderen Personalitätskonzepten besteht darin, dass der Andere nicht in Gemeinschaft vorkommt, sondern nur die Einheit des Geistes, die Alterität ausschließt: »Ein Ich ist gleich dem anderen. Nur auf Grund dieser Gleichartigkeit ist eine Beziehung der Personen überhaupt denkbar [...] Diese Verbindung der Gleichgearteten führt nun aber nie – und damit kommen wir zum wichtigsten – zum Begriff der Gemeinschaft, sondern nur zum Begriff der Selbigkeit« (ebd., 24; Herv. D. B.). Damit ist der eigene Fokus der Betrachtung gesetzt: Der Andere, der stets nur aus dem Blickwinkel betrachtet wird, *wie ich* zu sein, kann *als Anderer* gar nicht erfasst werden. Und das heißt, dass der erkenntnistheoretische Weg, der von der Immanenz meiner Subjektivität ausgeht, niemals zur Transzendenz des Anderen gelangen kann (vgl. ebd., 26. 31). Daraus folgert Bonhoeffer, dass erst die Beschränkung subjektiver Immanenz den Anderen erkennbar macht: In die soziale Sphäre trete ich erst dann ein, »wenn meinem Geiste an irgendeiner Stelle eine prinzipielle Schranke gewiesen wird« (ebd., 26; Herv. D. B.). Diese prinzipielle Schranke ist aus der Immanenz heraus gar nicht darstellbar, weil sie als immanent konstruierte Schranke zugleich die Überschreitung bzw. Illusion der Schranke wäre. Deshalb ist die Sphäre des Anderen auch keine Einbildung, sondern der Andere ist stets der *reale* Andere. »Hier geht es um den *Begriff der Realität*, der vom Idealismus nicht erschöpfend und darum gar nicht gedacht worden ist« (ebd., 26; Herv. D. B.). Handelt es sich somit um einen Aspekt der Realität, der nur durch den Anderen auftritt, so kann ein Personbegriff, der diesen Aspekt aufnimmt, nur durch den Anderen verstanden werden. Diesen Aspekt nennt Bonhoeffer (im Gegensatz zur *erkenntnistheoretischen* Herleitung der Personalität) den *ethischen* (ebd., 30). Entstehung und Vergehen der Person hängen somit an der ethischen Beziehung zu einem Anderen: »Ethisch bezogen ist der Mensch nicht ›unmittelbar‹ durch sich selbst qua Geist, sondern nur unter der Verantwortung gegenüber einem ›anderen‹ [...] Sodann: der Einzelne ist nur durch einen ›anderen‹« (ebd.).

Der ethische Charakter der Beziehung zum Anderen besteht nicht erst im Hinblick auf geregelte Ansprüche. Die Beziehung zum Anderen ist vielmehr bereits darin ethisch, dass der Andere *in der bloßen Begegnung* dem Ich eine Schranke setzt, damit in dessen Immanenz einbricht und es damit überhaupt erst in eine soziale Sphäre

setzt. Die Form des Gewährwerdens dieser sozialen Sphäre nennt Bonhoeffer »Anerkennung«: »Die Person kann die andere Person nicht erkennen, sondern nur anerkennen, an sie »glauben« (ebd., 32). Man beachte, dass hier eine erkenntnistheoretische Kategorie gegen die ethische der Anerkennung ausgetauscht wird. Auch Anerkennung wird hier in einem basalen Sinn verstanden, auf dem jegliche vertraglich geregelte Ansprüche allererst gründen. Nur weil ich den Anderen anerkenne, kann ich auch mit ihm Verträge schließen.⁸ Wollte ich den Anderen dagegen »erkennen«, würde ich ihn mir aus der Immanenz meines Geistes zum Begriff machen und hätte damit seine Alterität sogleich verloren. Deshalb ist die Beziehung zum Anderen ethisch, noch bevor darüber entschieden werden kann, welche Ansprüche legitim sind, die sich aus dieser Beziehung ergeben könnten. Entsprechend niedrigschwellig ist der Verantwortungsbegriff zu lesen. Verantwortung meint die Befähigung, entsprechend der Anerkennung des Anderen auf dessen Anspruch zu reagieren (vgl. ebd., 28). Zu beachten ist auch, dass der Begriff des Glaubens hier ethisch benutzt wird, aber zugleich eine theologische Kategorie assoziiert. Damit deutet Bonhoeffer bereits seine theologische Deutung ethischer Beziehungen an.

Erwacht die Person durch konkrete Begegnungen mit einem Du (vgl. ebd., 30), so folgt konsequent, dass sie auch mit der Begegnung wieder vergeht (vgl. ebd., 28). Die Zeit der Verantwortung ist der Augenblick (vgl. ebd.), nicht aber die lineare Zeit oder die Dauer. Dennoch lässt sich die ethische Sphäre verstetigen, und zwar dadurch, dass Personen Überlappungen von Begegnungen aufbauen. Indem das Ich mehreren Du zugleich begegnet, reicht seine Personalität weiter als nur bis zum Ende der konkreten Begegnung zu *einem* Du. Zwar endet die konkrete Verantwortung zum einen Du mit dem Ende der konkreten Begegnung zu ihm. Das konkrete Ich, das aus der Begegnung zu einem konkreten Du entsteht (vgl. ebd., 30), hat »seine« Personalität nicht schon dadurch sichergestellt, dass es mit anderen Du zugleich in Beziehung steht. Denn in Begegnung zu einem dritten oder vierten Du ist es jeweils ein *anderes* konkretes Ich. Das folgt aus der nichtsubstanziellen Interpretation des Personenbegriffs, die Bonhoeffer in seiner Kritik an einer immanenten Personalitätsbestimmung wählt. Dennoch kann sich Personalität

8. Wer daher die vertraglichen Ansprüche eines Anderen zurückweist, muss ihn dabei bereits in diesem basalen Sinn anerkannt haben.

verstetigen, nämlich wenn die Überlappungen von Du-Begegnungen ein Kollektiv erwachsen lassen, das *wie* ein Du dem Ich gegenüber steht. Solche Kollektive nennt Bonhoeffer »Kollektivpersonen«, weil sie dieselbe Struktur aufweisen wie Einzelpersonen (vgl. ebd., 48). Zeitlich verstetigte Verantwortung hat ein Ich also gegenüber Kollektivpersonen wie Gemeinschaften. Nicht jede Kollektivperson muss dabei eine Gemeinschaft sein, aber jede Gemeinschaft ist eine Kollektivperson. Eine Gemeinschaft ist dadurch ausgezeichnet, dass sie durch Willensakte aller ihrer Mitglieder entsteht, die sich auf die Gleichordnung des Gewollten richtet (vgl. ebd., 55). Wichtig ist, dass in diesem Gemeinschaftsbegriff die Individualperson (Ich oder Du) nicht aufgehoben ist, sondern durch »viceverse Willensakte« (ebd.) erhalten bleibt. Darin wird eine »Einheit im Gewollten« gefunden (ebd.).

Diese These möchte ich am Beispiel einer Sportmannschaft illustrieren: Jeder einzelne Sportler will mit *den anderen* eine Mannschaft bilden. Da er nicht sich selbst zum Anderen werden kann, muss folglich der Willensakt jedes Spielers von allen anderen extensional verschieden sein, weil jeder alle Mitspieler außer sich selbst meint, wenn er mit »anderen« eine Mannschaft bilden will. In dieser Hinsicht will jeder Spieler allein aufgrund der jeweils verschiedenen personalen Perspektive etwas anderes. Dennoch finden alle die »Einheit im Gewollten«, indem sie *dieselbe* Mannschaft bilden wollen. Die Mannschaft ist die Kollektivperson, gegenüber der jeder Spieler dauerhaft Verantwortung trägt, und zwar auch dann noch, wenn die konkrete Begegnung mit einem bestimmten Mitspieler (einem Du) geendet hat, der aus irgendwelchen Gründen aus der Mannschaft ausscheidet.

Die Verstetigung der eigenen Verantwortung und damit der Personalität des Ich ist dann erreicht, wenn das Ich selbst Mitglied der Kollektivperson ist, die sich ihm wie ein Du gegenüberstellt. Ansonsten, wenn das Ich einer fremden Gemeinschaft gegenübersteht – z. B. einer gegnerischen Mannschaft –, endet die konkrete Verantwortung mit der Begegnung (dem Spiel), und zwar weil die »viceversen Willensakte« keine »Einheit im Gewollten« finden. Zwar kann man auch hier sagen, dass die Begegnung einer Kollektivperson, zu der das Ich nicht gehört, Verantwortung relativ verstetigt, weil die Kollektivperson auch als personales Gegenüber auftreten kann, wenn ihre Mitglieder wechseln. Dennoch dehnt sich der zeitliche Verantwortungsbereich bei einer Gemeinschaft, zu der das Ich

selbst auch gehört. Und mit dieser zeitlichen Dehnung der Verantwortung verstetigt sich auch die Personalität.

3. *Der trinitarische Gott in Person*

Weder mein Wille noch die Selbstbestimmung dessen, den ich als Du erlebe, konstituiert den Anderen als Du. Ich kann zwar einem Du begegnen wollen; ich kann mich mit jemandem verabreden. Das Du-Erlebnis selbst aber ist nicht machbar, und zwar weder von mir noch vom Anderen. Weder kann ich das Du-Erlebnis aus mir selbst hervorbringen, weil ich sonst die Schranke mir selbst setzen würde und sie damit als *selbst*-gesetzte schon wieder aufheben würde (vgl. DBW 1, 31). Noch kann sich das Du selbst *als Du* erleben. Es kann zwar denken, dass es das Du *für mich* ist; aber es kann nicht in meine Position springen, um sich selbst als Du zu erleben. Ebenso wenig ist es Du für sich selbst (vgl. ebd.). Das Du-Erlebnis ist folglich nicht durch Personen machbar. Mithin interpretiert Bonhoeffer das Du als sowohl dem Ich als auch dem Anderen transzendent. Daraus folgert Bonhoeffer, dass die personale Begegnung mit einem Du eine von Gott gewährte Begegnung ist. »Der andere Mensch ist ›Du‹ nur, sofern Gott ihn dazu macht. Gott aber kann jeden Menschen zum Du für uns machen« (ebd., 33).

Man mag aus der Perspektive des späten Bonhoeffer kritisch zurückfragen, ob diese kurzschlüssig wirkende Folgerung einen »Lückenbüßergott« (DBW 8, 454f.) heraufbeschwört: Muss schon aus der Nicht-Machbarkeit des Du folgen, dass »nur« ein Gott das Du in Entstehung bringt? M. E. könnte der frühe Bonhoeffer auf diesen Vorwurf antworten, dass sich das Du-Erlebnis einer paradoxen Struktur verdankt, die eine Einheit differenzierter Aufgabenfelder bilden muss: Zum einen muss das Du-Erlebnis das Erlebnis eines anderen Willens sein, der mir die Schranke setzt. Das Du muss also aus einem Willen hervorgehen, ohne dass das Du sich selber erschafft. Ein willenloses emergentes Geschehen könnte die Entstehung des Du zu einem unpersönlichen Ereignis herabsetzen und daher nicht zu einem Ereignis des Du werden lassen. Daher bedarf es also eines personhaften Geschehens, das aber nicht menschlich machbar ist. Dies ist der »absolute Wille« Gottes (DBW 1, 33). – Zum anderen kann aber auch dieser absolute Wille nicht sich selbst zum Du bestimmen, weil auch für das Du Gottes wie für jedes Du

gilt, dass es als »Du für sich selbst« eine widersprüchliche Selbstpositionierung ist. Diese doppelte Herausforderung kann nur von einer Struktur bestanden werden, deren Wille es ist, *sich selbst im Anderen als Du zu bestimmen*. Diese Struktur enthält also beides: Selbstzentriertheit und Selbstentäußerung. Es wird sich herausstellen, dass Bonhoeffer zwei Varianten dieser Struktur beschreibt, die ihn zu einer trinitarischen Erklärung des sozialen Personenverständnisses nötigt: Die erste Variante ist eine Verhältnissetzung von Gott dem Vater und dem Heiligen Geist; die zweite von Gott dem Vater und dem Sohn.

1. Zur ersten Variante (die Verhältnissetzung von Gott dem Vater und dem Heiligen Geist): Zwei Formulierungen beschreiben den in sich differenzierten Prozess der Du-Entstehung: »*Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du hinzu*« (ebd.; Herv. D. B.); direkt anschließend heißt es dann: »*nur durch sein Wirken wird der andere mir zum Du, an dem mein Ich entspringt, m. a. W. jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du*« (ebd.; Herv. D. B.). Bonhoeffer ordnet das Wirken der Du-Entstehung dem Heiligen Geist zu. Warum er diese Zuordnung vornimmt, ist nicht sofort einsichtig, ergibt sich aber im Rückschluss folgerichtig, sobald die Funktionen der trinitarischen Positionen hinreichend bestimmt sind. Der Heilige Geist lässt sich dabei bestimmen als das *Sein des Anderen in mir*, wodurch Alterität und Selbstzentriertheit als notwendig aufeinander bezogen werden.

Das bloße göttliche Wirken, wodurch der Andere mir zum Du wird, macht aber noch nicht notwendig, dass Gott selber als Du zu denken ist. Die Behauptung, dass Gott selbst ein Du ist, stellt Bonhoeffer aber unmittelbar hinter die erste vom Wirken des Heiligen Geistes. Begründet ist die These vom Du Gottes durch den absoluten Willen Gottes, sich selbst im konkreten Du des sozialen Lebens sichtbar zu machen (vgl. ebd.). Es ist der Wille Gottes, der den Anspruch des Du an das Ich setzt: »*Nur in Gott ruht der Anspruch des Anderen*« (ebd.; Herv. D. B.). So ist es zwar der Heilige Geist, der den Anspruch des Anderen (die absolute Forderung, ebd., 32⁹) bewirkt.

9. Zwischen dem absoluten Willen Gottes und der absoluten Forderung scheint ein Zusammenhang zu bestehen, weil sich die absolute Forderung aus dem göttlichen Du im menschlichen Du ergibt, zu dem sich der absolute Wille des göttlichen Du bestimmt. »Absolut« sind beide anscheinend nicht deshalb, weil ein relativer Wille nicht weniger kategorisch sein könnte (auch Kants kategorischer Imperativ hat nach Bonhoeffer nur

Aber es ist das Du Gottes (im anderen Menschen), *das dieser Anspruch ist.*

M. E. ist es gerechtfertigt, das Du Gottes mit Gott dem Vater zu identifizieren. Zwar kann man Bonhoeffer an anderer Stelle so verstehen, dass der heilige Geist persönlicher Wille sei: »Der heilige Geist der Gemeinde ist als persönlicher Wille gerichtet auf persönlichen Willen« (ebd., 103). Es ist aber hier nicht der heilige Geist, sondern die Gemeinde, um deren Willen es geht. Das Wirken des heiligen Geistes kann vielmehr charakterisiert werden als das *Sein des Anderen in mir*: »Den anderen an Stelle meiner selbst zu setzen und zu lieben [...] Diese Haltung aber ist nicht vom Menschen erschwingbar, sondern sie ist ›ausgegossen vom heiligen Geist in unsere Herzen« (ebd., 111). Der heilige Geist wirkt in mir (vgl. ebd., 181), und zwar so, dass in der geistgewirkten Liebe der Zweck an etwas anderem zum Selbstzweck wird (vgl. ebd.). Genau dieses *Sein des Anderen in mir*, das der heilige Geist bewirkt, ist in dem obigen Zitat wiederzufinden: Es ist der heilige Geist der Gemeinde in mir. Es handelt sich aber nicht um den Willen *des* heiligen Geistes (ob der heilige Geist einen Willen hat, bleibt hier offen), sondern um den persönlichen Willen der Gemeinde als Kollektivperson, den der heilige Geist auch in mir als Gemeindeglied entstehen lässt. Darum scheint der »absolute Wille« Gottes auch nicht ein Wille des heiligen Geistes zu sein, da ein absoluter Wille eine absolute Selbstzentriertheit voraussetzt, der heilige Geist dagegen die Entäußerung des Anderen in mir setzt. In einer Anmerkung weist Bonhoeffer folgerichtig den Eindruck zurück, der heilige Geist könne selbst »Träger« im Sinne einer personalen Zentralinstanz sein (vgl. ebd., 133 Anm. 70).

Gott der Vater taucht dagegen in Bonhoeffers Schriften zumindest terminologisch außerordentlich spärlich auf. Allerdings lässt sich in der Sache nahe legen, dass das Du Gottes von der ersten trinitarischen Position besetzt ist.¹⁰ Gott »macht« den Anderen zum

einen scheinbaren Absolutheitscharakter, weil er formal und zeitlos ist und damit die reale Schranke nicht kennt). Vielmehr scheint sich ihre Absolutheit daraus zu ergeben, dass sie nicht aus dem menschlichen Ich ableitbar sind. Während relative Forderungen und ein relativer Wille graduelle Abstufungen an Geltung bedeuten, ist der Absolutheitsbegriff zweiwertig (ja/nein). Vgl. DBW 1, 53. 172.

10. J. Boomgaarden zufolge ist auch in Bonhoeffers Habilitationsschrift der Schöpfer mit der ersten trinitarischen Person behaftet, und zwar obwohl

Du, »das göttliche Du schafft vielmehr erst das menschliche« (ebd., 33). Will man mit den altkirchlichen Bekenntnissen Gott den Schöpfer mit der ersten trinitarischen Position identifizieren,¹¹ so wäre demgemäß das göttliche Du Gott der Vater. Dies ist freilich nur ein Indiz dafür, dass das Du Gottes mit der ersten trinitarischen Position zu identifizieren ist, ebenso

2. wie das folgende, m. E. stärkste Indiz: Gottes »undurchdringliches Du« (ebd., 32), das der bewusstseinstranszendenten Realität des Schöpfers aus Bonhoeffers Habilitationsschrift ähnelt (vgl. DBW 2, 51), sagt vor allem über das Ichsein Gottes nichts aus (vgl. DBW 1, 32). Das Ich Gottes ist dagegen eindeutig Jesus Christus zugeordnet: »Wie ich aber Gottes ›Ich‹ erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen; hier hat der Kirchenbegriff einzusetzen. Dann wird es klar werden, dass christliche Person ihr eigentliches Wesen erst erreicht, wenn Gott ihr nicht als *Du* gegenübertritt, sondern als *Ich* in sie ›eingeht‹« (ebd., 33; Herv. D. B.). Es ist aber Christus, in dem Gott seine Liebe offenbart, »nun nicht mehr als Forderung und Anruf, als reines Du an den Menschen herantretend, sondern *sich als Ich schenkend*« (ebd., 91; Herv. D. B.). Bonhoeffer stellt diese beiden Begegnungsweisen Gottes einander gegenüber und ordnet Gottes Liebe in Christus dem Geschenk des Ich Gottes zu. Wenn also Gott in der zweiten trinitarischen Person das Geschenk des göttlichen Ich vertritt, so scheint für die erste trinitarische Position nur noch übrig zu bleiben, das göttliche Du zu besetzen. Dies wird noch einmal mehr durch die gegensätzlichen ethischen Bezüge unterstrichen, die das Ich bzw. Du Gottes setzt: Während das Du Gottes in der bloßen Begegnung Anspruch und Forderung aufstellt, ist das Geschenk der Liebe die stellvertretende Übernahme meiner Position durch das göttliche Ich gegenüber dem Anspruch des göttlichen Du.

Dies ist die zweite Variante, wie Bonhoeffer Selbstzentriertheit und Selbstentäußerung Gottes in einem denkt: die Variante der Verhältnissetzung von Gott dem Vater und Gott dem Sohn. Als absoluter Wille des göttlichen Du, das dem menschlichen Ich gegenüber als

Bonhoeffer von Christus als dem Schöpfer spricht und nicht vom Vater-Gott; J. Boomgaarden, a. a. O. (siehe Anm. 7), 463. 465. Dennoch ist nicht der »Sohn« der Schöpfer, sondern in Christus offenbart sich die Trinität.

11. So offenbar auch in Bonhoeffers trinitarischer Bestimmung Gottes als Schöpfer, Versöhner und Erlöser in DBW 2, 133. 152.

absolute Forderung auftaucht, ist Gott in sich selbst zentriert und darin auch undurchdringlich. In seiner Liebe als Stellvertretung stellt sich Gott nun sich selbst gegenüber als göttliches Ich gegenüber dem göttlichen Du. Damit übernimmt es die reine Forderung des göttlichen Du stellvertretend für das menschliche Ich.

Die trinitätstheologische Struktur, die Bonhoeffer entwirft, hat also folgende Figur: Gottes Du (erste trinitarische Position) offenbart sich im menschlichen Du, indem es überhaupt erst das menschliche Du erschafft. Die Du-Erfahrung erschafft zugleich die Personlichkeit des menschlichen Ich; somit ist eine Person definiert über ihre exzentrischen Bezüge (vgl. ebd., 73): Das Du des Anderen konstituiert die Person durch das Wirken des Heiligen Geistes. Er vermittelt den Anspruch des Anderen in mir (*»der andere in mir«* = heiliger Geist, dritte trinitarische Position). Gottes Liebe dagegen begegnet in Jesus Christus, indem Gott sein »Ich« schenkt und damit stellvertretend für mich eintritt (zweite trinitarische Position). Somit wird die Trinität Gottes selbst als Person gedacht, indem sie Sein für Andere ist: »Es ›ist‹ nur Gott als Schöpfer, Versöhner und Erlöser, und dieses Sein als solches ist Personsein« (DBW 2, 152; Herv. L. O.). In seinen immanenten Bezügen kann die Trinität als Personsein verstanden werden durch das Verhältnis (als die Figur des *Anderen in mir* = Heiliger Geist) des Du Gottes (Vater) zum schenkenden Ich Gottes (Sohn). Gottes Personsein ist nur im Verhältnis zwischen Du und Ich gegeben.¹²

4. Die Stellvertretung Christi

Diese trinitätstheologische Struktur hat allein soteriologische Funktion: Die Liebe Christi als seine Stellvertretung wird nämlich nötig, um die Sünde des menschlichen Ich zu überwinden, das sich der reinen Forderung des Anderen entzieht. Zur Sünde kommt es, wenn das menschliche Ich das Du allein unter dem Aspekt der Forderung betrachtet. Eigentlich – d. h. im Urstand der Schöpfung – ist die Be-

12. Dies ist ein wesentlicher Unterschied etwa zur lateinischen Ausdrucksweise der trinitarischen Positionen, die in ihrer Unterschiedenheit als *»personae«* beschrieben werden, während die Einheit der Trinität *»substantia«* heißt. Für Bonhoeffers nicht-substanzielles Denken ergibt sich im Gegensatz dazu, dass die Trinität zwar personal, aber in ihrer Einheit relational interpretiert wird.

gegnung des Du nicht nur Forderung, sondern auch bereits Gabe, weil mit ihm auch die Person entsteht. Folglich beschreibt Bonhoeffer die urständliche Beziehung der Menschen zueinander in diesem Sinne als »gebende« (DBW 1, 69). Sie wird dagegen »im Stande der Sünde eine rein fordernde« (ebd.),¹³ die offenbar den gebenden Charakter der Personwerdung verschüttet. Das menschliche Ich entzieht sich dem absoluten Anspruch des Anderen, umso mehr es diesen unter dem Aspekt der reinen Forderung begreift, ohne auch den gebenden Charakter der Du-Begegnung zu erfassen. In der Konsequenz isoliert sich das Ich von der Sozialität, indem es mit der Zurückweisung der Forderung auch die Gabe der Begegnung (und damit auch der Personengenesse) zurückweist. »Jeder Mensch ist in völliger gewollter Isolierung« (ebd.), sofern er sich willentlich vom Anderen abwendet. Dies ist der Zustand der Sünde.¹⁴

Zur Sündenvergebung kommt es dagegen dadurch, dass Christus »sich als Ich schenkend« ist (ebd., 92). Sündenvergebung ist die Stellvertretung Christi, und zwar »ein für allemal« (ebd.). Was bedeutet diese Schenkung? Sie kann nur unter dem Aspekt phänomenologischer Positionierungen bedeuten, dass *Christus stellvertretend für mich die phänomenologische Position meines Ich übernimmt*. Diese These ist im Sinne der trinitarischen Soteriologie Bonhoeffers höchst effektiv, sie handelt sich allerdings mindestens ein Problem ein. Der gewünschte Effekt besteht darin, dass das individuelle menschliche Ich den göttlichen Anspruch im menschlichen Du tragen kann, indem Christus die Position des Ich übernimmt und willig stellvertretend trägt. Christi Hingabe wird dadurch wirksam, dass sie meine Personalität sichert, die durch die Begegnung des Du entsteht, aber mich zugleich vor der Isolation bewahrt, in die ich gerate, indem ich den Anspruch des Du zurückweise. Deshalb

13. Umgekehrt enthält aber auch bereits die urständliche Beziehung der Menschen zueinander eine Forderung. Sie unterscheidet sich allerdings vom Stand der Sünde dadurch, dass sie im Urstand auch als Gabe erfahren wird und damit nicht als »reine« (DBW 1, 69) Forderung (L. Ohly, Kindertaufe und Kirchenzugehörigkeit. Bonhoeffers Mahnung, in: Theologische Zeitschrift 65/2009, 159-175, 163).
14. Diesen Aspekt interpretiert Bonhoeffer im Licht der Gesetzestheologie: Die Richtung der Forderung wird durch den Gebrauch des göttlichen Gesetzes sogar umgekehrt, indem das Ich nun seine Forderung an Gott als Gesetzgeber richtet, und zwar durch den menschlichen Anspruch, über die Gesetzeserfüllung schon die Berufung zu empfangen (vgl. DBW 1, 93). Damit wird die Isolation des Einzelnen unterstrichen.

trägt Christus den Anspruch des Du. Dass »in Christus ein für allemal die Menschheit in die Gottesgemeinschaft gesetzt ist« – das »liegt eben im Wesen der *wirklichen* Stellvertretung« (ebd.; Herv. D. B.). Gottgemeinschaft liegt aber begründet in der Anerkennung des absoluten Anspruchs des Du. Deshalb trägt Christus den Anspruch des Anderen stellvertretend für das Ich und nimmt darin die positionale Stellung des Ich ein.

Das Problem, das sich diese Erklärung damit einhandelt, liegt in ihrem Erfahrungsbezug. Inwiefern lässt sich sagen, dass Christus mein Ich übernimmt? Wie merke »ich« das überhaupt, wenn doch diese These eigentlich zur Elimination meines Ich führt, weil eigentlich Christus »mich« stellvertretend übernimmt? (Mein Ich-Bewusstsein wäre daher immer schon eine Widerlegung dieser elaborierten These.) Bonhoeffer scheint diese These dadurch abzusichern, dass Christus sein Ich nicht dem menschlichen Individual-Ich schenkt, sondern der *Gemeinde*. So »ist der Einzelne immer nur als Glied der Gemeinde gemeint und erwählt« (ebd., 105). Parallel zu Bonhoeffers, dass Gott in Christus »sich als Ich schenkend« ist (ebd., 91), kann er zwar auch sagen: »*Christus schenkt die Gemeinde*« (ebd., 166; Herv. D. B.). In dieser Formulierung liegt aber keine Parallelstruktur zwischen Einzelnem und Gemeinde vor. Vielmehr schenkt Christus sein Ich, *indem* er die Gemeinde schenkt.¹⁵ Es handelt sich um das *Kollektiv-Ich*,¹⁶ das Christus in der Gemeinde setzt, an dem

15. Deshalb ist auch die inzwischen üblich gewordene Interpretation, zwischen Gemeinschaft und Einzelnem bestehe in Bonhoeffers Kirchengedanken eine Gleichursprünglichkeit (vgl. J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«, München 1992, 77. 249. 272. 275; S. Bobert-Stützel, »Kirche für andere« oder »Spielraum der Freiheit?« Kritische Grundsatzüberlegungen zu einem Leitbild von missionarisch-diakonischem Gemeindeaufbau, in: Evangelische Theologie 55/1995, 534-557, 539; P. Zimmerling, Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006, 39) zu undifferenziert vorgetragen, weil dies eine Parallelität zwischen beiden suggeriert. Wenn Bonhoeffer dagegen über das Verhältnis von personalem und sozialem Sein spricht, benutzt er Begriffe wie »keine Priorität« des einen vor dem anderen (DBW 1, 47), »Grundsynthese« (ebd.), »Gleichgewichtslage« (ebd., 49) oder »gleichgeartet« (ebd., 52). Eine Gleichursprünglichkeit liegt aber gerade nicht vor, weil die Individualperson nur durch das Stellvertretungsgeschehen Christi dauerhaft Bestand hat, d. i. in der Gemeinde. Im Hinblick auf ihre dauerhafte Personalität ist die Individualperson der Gemeinde nachgeordnet.
16. Wenn die Kollektivperson dieselbe Struktur aufweist wie eine Einzelper-

das menschliche Individual-Ich teilhat, sofern es Glied der Gemeinde ist. Spricht Bonhoeffer von der »Gabe Gottes an jeden Einzelnen« (ebd.; Herv. D. B.), so eigentlich von »noch viel mehr Gabe an die Gemeinde« (ebd.; Herv. D. B.). »Die Gabe schließt zweierlei in sich: *Christus schenkt sich selbst*, seine Gemeinschaft, d. h. sein stellvertretendes Todesleiden kommt mir zugute, und *Christus schenkt die Gemeinde*, d. h. er läßt sie neu werden und schenkt sie so ihr selbst« (ebd.; Herv. D. B.). In dieser Formulierung ist die Nachordnung des Einzelnen hinter die Gemeinde deutlich ausgedrückt: Schon indem Christus »sich selbst« schenkt, schenkt er die Gemeinde: Das Geschenk des Ich Christi ist zu verstehen als das Geschenk seiner Gemeinschaft und nur dadurch auch als Stellvertretung für das menschliche Individual-Ich. Daher formuliert das Zitat auch eindeutig, wer der Adressat des Geschenks ist: nämlich die Gemeinde (»schenkt sie so *ihr selbst*« und eben nicht dem Einzelnen, dem vielmehr nur das Geschenk an die Gemeinde »zugute kommt« vermittelt der Gemeinde). Der entsprechende Erfahrungsbezug, den das Individual-Ich erfassen kann, liegt folglich in der Erfahrung, *Glied der Gemeinde* zu sein, für die Christus sich schenkt. Das bedeutet der Ausdruck »*Christus als Gemeinde existierend*« (ebd., 76. 87. 126. 144). In dieser Formel charakterisiert Bonhoeffer Jesus Christus als eine soziale Realität: Christus ist die Kollektivperson der Gemeinde, der Kirche. Und sie ist es dadurch, dass Christus sein göttliches Individual-Ich der Gemeinde schenkt, indem er seine Selbstentäußerung in seiner Liebe »völlig« macht (ebd., 94). Jesu Tod bedeutet die rückhaltlose Hingabe für den »Anspruch Gottes und der Menschen« (ebd.). »Liebe gibt sich restlos hin ohne Selbstwillen [...] Hingabe an den anderen bedeutet aber Gehorsam gegen Gott, ruht auf der Hingabe an Gottes Willen. Darum aber *ist Gottes Liebe Hingabe und Wille zur Gemeinschaft zugleich*« (ebd., 113; Herv. D. B.).

Ergebnis: Die zweite trinitarische Person löst den Anspruch der ersten trinitarischen Person ein als das göttliche Ich gegenüber dem göttlichen Du. Sie tut dies, indem das menschliche Individual-Ich, dem der Anspruch des Du eigentlich gilt, im Ich Christi »als Gemeinde existierend« aufgenommen wird. So ist es also eigentlich die Gemeinde Christi, die den Anspruch des göttlichen Du (im

son (vgl. DBW 1, 48), so dass auch Ich-Du-Beziehungen zwischen Kollektiv- und Einzelperson bestehen (vgl. ebd., 50), so kann auch vom Kollektiv-Ich gesprochen werden, obwohl dies kein Begriff Bonhoeffers ist.

menschlichen Du) stellvertretend für das menschliche Individual-Ich übernimmt. Vermittels der Stellvertretung Christi (als Stellvertretung der Gemeinde) ist das menschliche Individual-Ich davon befreit, den (absoluten) Anspruch des Du zurückzuweisen, um sich als Ich gegenüber der »reinen« Forderung des Du selbst zu behaupten. Christus erfüllt den Anspruch des Du bis zur völligen Selbsthingabe (Tod des Individual-Ich Jesu) und eröffnet damit Gemeinschaft zwischen Ich und Du (Auferstehung als Geschenk der Kollektivperson der Kirche, »Christus als Gemeinde existierend«, vgl. ebd., 96). Der Gabecharakter der göttlichen Du-Begegnung wird damit ebenso eingeholt wie die göttliche Liebe mit dem Geschenk des göttlichen Ich, das das Geschenk der Gemeinde darstellt. Spürbar wird der soteriologische Effekt der Stellvertretung Christi nicht etwa in der Selbstaufopferung der Individualperson, die ihr Ich aufgibt, weil sie es durch das Ich Christi vertreten lässt – so wäre Christi Hingabe nicht ein für alle Mal, sondern würde sich in der völligen Hingabe des einzelnen Individual-Ich jedes Christen wiederholen. Vielmehr wird der soteriologische Effekt darin spürbar, dass das menschliche Individual-Ich in der Gemeinde aufgenommen wird, deren Kollektiv-Ich das geschenkte Ich Jesu Christi ist.

5. *Der Effekt der Stellvertretung Christi*

Bonhoeffers Soteriologie enthält keine Vorbild-Christologie, um Jesus Christus im eigenen Leben nachzuahmen. Stellvertretung als das Werk Jesu Christi ist ein für alle Mal vollzogen worden. Zwar scheint Stellvertretung zu einem »Prinzip« zu werden (DBW 1, 117), aber nicht zu einem Prinzip des Individuums, sondern der Kirche als Kollektivperson. »Der in der Liebe stehende Mensch ist in bezug auf den Nächsten – freilich immer nur so – Christus« (ebd.). Allerdings muss in diesem Zitat mitgelesen werden, »daß dort, wo eins ihrer Glieder ist, sie [die Gemeinde] in ihrer Kraft, d. h. aber in der Kraft Christi und des heiligen Geistes auch ist«. In der *Kraft Christi*: denn es ist die Stellvertretung von »Christus als Gemeinde existierend«, die im Einzelnen gegenüber seinem Nächsten wirksam ist; und in der *Kraft des heiligen Geistes*: denn es ist *der Andere in mir* (nämlich die Kollektivperson des Ich Jesu Christi), den ich in meinem Dasein gegenüber meinem Nächsten repräsentiere. Insofern ist Bonhoeffers Soteriologie eher als *Teilhabe-Ekklesiologie* zu charakte-

risieren: Im Einzelnen wirkt stellvertretend die Gemeinde als Ich gegenüber dem Anspruch des Du. »Das Handeln am anderen geschieht aus dem Lebensprinzip der Stellvertretung heraus. Indem nun Christus das neue Lebensprinzip seiner Gemeinde in sich trägt, ist er zugleich als Herr der Gemeinde gesetzt« (ebd., 92). Das Verhältnis Christi zum Mitmenschen kann somit aufgrund dieser Asymmetrie nicht nachgeahmt werden im Verhältnis des einzelnen Christen zu seinem Mitmenschen.

Wie lässt sich dies in konkreten Begegnungen veranschaulichen? Inwiefern wird jetzt in der konkreten Ich-Du-Begegnung wirksam, dass Christus stellvertretend den Anspruch des Du übernimmt, dem eigentlich das menschliche Ich gegenübersteht? Für Bonhoeffers trinitarisch konzipierte Personensoziologie ist eine Differenz zu beachten, nämlich die zwischen Realisierung und Aktualisierung: Für Bonhoeffer ist die Kirche als neue Menschheit in Christus zwar »realisiert«, muss aber deshalb noch nicht »aktualisiert« sein (ebd., 88. 96). Das Werk Christi ist die Realisierung der neuen Menschheit; die Aktualisierung ist die je und je konkrete Wirkung im heiligen Geist, d. h. die unmittelbare Evidenz der Realität (des Ich) Christi in der Individualperson, also *in mir* (»persönliche Aneignung durch den heiligen Geist«; ebd., 88). Christus vertritt mich stellvertretend vor dem Anderen; aber dieser Akt der Stellvertretung verbleibt nur als objektiver Sachverhalt, solange ich ihn nicht spüre, eben indem ich als Glied an der Willensgemeinschaft der Gemeinde teilhabe. Somit ist die Gemeinde der Ort, an dem die Stellvertretung Christi konkret veranschaulicht werden muss. Diese These begründet Bonhoeffer nicht etwa dadurch, dass er Christen zu Gutmenschen hochstilisiert, die gegenüber nichtkirchlichen Außenbereichen als vorbildlich zu gelten hätten (ausdrücklich ebd., 142) – auch hier vertritt Bonhoeffer keine ekklesiologisch gewendete Vorbild-Christologie.¹⁷ Zwar findet man Zitate, die von der christlichen Liebesgemeinschaft »restlose Hingabe aneinander«, »viceverse Bejahung der Gemeinschaft als Selbstzweck« (ebd., 115) erwarten. Wenn Bonhoeffer aber

17. Deshalb greift die Kritik von S. Bobert-Stützel, in Bonhoeffers Stellvertretungsdenken fehle der anthropologisch notwendige Gedanke der positiven Selbsteinschätzung, die sich auch gegenüber anderen behauptete, zu kurz; S. Bobert-Stützel, a. a. O. (siehe Anm. 15), 536. 546. Stellvertretung wird auch in »Christus als Gemeinde existierend« nicht ein Werk des Menschen, auch nicht der Christen, für die vielmehr Christus auch stellvertretend fungiert.

stets hinzufügt, dies sei »nur möglich durch das Wirken des heiligen Geistes« (ebd.), so muss die pneumatologische Denkfigur des *Anderen in mir* gemeinsam mit der Stellvertretung des Ich Christi mitgedacht werden. Für Christi Stellvertretung möchte ich den Ausdruck »*Ich im Anderen*« wählen: Christus ist das Ich im menschlichen Individual-Ich und zeichnet die Kollektivperson Christi aus. Der Unterschied zwischen Christus und dem Heiligen Geist kann also in entgegengesetzten Zuordnungsrichtungen bestimmt werden, nämlich als *Ich im Anderen* (Christus) bzw. *der Andere in mir* (heiliger Geist). Nicht Gutmenschen stiften die Gemeinschaft der Heiligen, sondern Christus in seiner stellvertretenden Positionierung (als Kollektivperson) für mich (als Individualperson) gegenüber dem Du.

Aktualisiert ist dann vermutlich an eine Begegnungsstruktur gedacht, in der die Gemeinde für das Individual-Ich eintritt, wenn dieses der absoluten Forderung des Du gegenübersteht. Begegnet das Individual-Ich einem Du, so ist es der absoluten Forderung ausgesetzt, die das Du an das Individual-Ich richtet. Hatte sich das Individual-Ich im Status der Sünde vom Du abgewendet, um sich von dessen absoluter Forderung zu befreien, so wendet sich nun das Ich Christi als Gemeinde existierend dem Du zu und übernimmt *objektiv* (real) stellvertretend die Position des Individual-Ich in der konkreten Begegnung. Anschaulich wird das neben dem diakonischen Einsatz für das Individual-Ich auch in denjenigen gottesdienstlichen Vollzügen, die die neue Menschheit im Hinblick auf die Personen konkret darstellen, die schon der Möglichkeit nach zur Kirche gehören (vgl. ebd., 166): Das ist die Kindertaufe und das Fürbittengebet (vgl. ebd., 134); vermutlich wäre hier auch die Kollekte zu nennen. In diesen kirchlichen Handlungsvollzügen handelt nicht eine christliche Individualperson stellvertretend für andere. Sondern es handelt die kirchliche Kollektivperson, entweder als gottesdienstliche Versammlungsgemeinde, oder auch stellvertretend in Gestalt des kirchlichen *Amtes*. Aber auch die Amtsträger handeln dann nicht als Einzelne, und Bonhoeffer würde auch nicht sagen, dass sie »stellvertretend« für die Gemeinde handeln, weil er den Begriff der Stellvertretung streng christologisch reserviert: Nur Christus und damit die Gemeinde leistet Stellvertretung (das Amt gehört der Gemeinde, vgl. ebd., 177). Amtsträger können somit nur die Stellvertretung *Christi* aktualisieren: Nicht ihre eigene, sondern Christi Liebe ist in ihnen wirksam.

In der aktualisierten Kirchengemeinschaft ist nun das Individual-Ich, für das das Kollektiv-Ich der Gemeinde stellvertretend eintritt, selbst ein Glied Christi als Gemeinde existierend. Das Kollektiv-Ich, an dem das christliche Individual-Ich teilhat, steht nun auch *subjektiv* stellvertretend für das Individual-Ich ein. Damit wird das Individual-Ich nun selbst fähig, kirchliche Ämter zu tragen und auch tragen zu wollen. Es wird auch fähig zur brüderlichen Liebe (vgl. ebd., 166), die aber immer die Liebe Christi bleibt, d. i. der Kollektivperson »Christus als Gemeinde existierend«. Spricht Bonhoeffer von der Pflicht zur brüderlichen Liebe (vgl. ebd., 166), so nicht, indem sich jemand einem anderen schenkt, sondern weil sich Christus selbst schenkt (vgl. ebd.). Die brüderliche Liebe besteht in der kollektiven Gabe des *Gemeinde-Ich* für den Einzelnen. Das Gemeindeglied stimmt dieser Gabe willig zu, leistet diese Gabe aber nicht als Individual-Ich, sondern als in Christus *repräsentierter Repräsentant* des Kollektiv-Ich.

Meine These ist nun, dass der soteriologische Effekt in einer Transformation der Ich-Du-Beziehung zu einer Wir-Beziehung besteht. Diese Transformation hat kenotischen Charakter, weil sie die Transzendenz des Du abbaut zugunsten einer reziproken Beziehung von Personen. Diese These möchte ich modellartig veranschaulichen. Gehen wir aus von einem Christen, der sich z. B. in einer Parochialgemeinde verortet und nun einem Du begegnet. Dieses Du offenbart eine absolute Forderung, die also nicht dadurch abgegolten wird, dass der betreffende Christ »irgendetwas« tut oder sich »irgendwie« dem Du zuwendet. Der absoluten Forderung entspricht nur eine absolute Hingabe. Im Stand der Sünde ist das menschliche Individual-Ich dazu nicht fähig. Christi Hingabe, dessen Liebe in seinem Tod »völlig« wurde, weil sie nichts am eigenen Ich zurückhielt (vgl. ebd., 94), vertritt nun das Individual-Ich gegenüber der absoluten Forderung des Du, weil zum einen nur sie als absolute Hingabe dazu fähig ist und weil sie zum anderen als Liebe kein isoliertes Handeln nur für diesen Einzelnen ist. Vielmehr stiftet sie Gemeinschaft mit dem Individual-Ich und mit allen Individual-Ichen, indem sie die absolute Forderung des Du Gottes im menschlichen Du und in allen menschlichen Du erfüllt. Dies ist die Realisierung des Kollektiv-Ich »Christus als Gemeinde existierend«. Die persönliche Aneignung (*der Andere in mir* = Aktualisierung durch den heiligen Geist) vollzieht sich im Individual-Ich dadurch, dass es sich als Christ in der Gemeinde verortet, nun nicht mehr als Ich gegenüber

einem Du, sondern als Kollektiv-Ich, das zumindest der Möglichkeit nach *alle* in der *Gemeinschaft der Gemeinde* einschließt (also auch die Person, die mir zum Du wurde). Die absolute Forderung des Du ist hinfort nicht mehr »meine« Sache des Individual-Ich, weil sie vom Kollektiv-Ich Christi als Gemeinde existierend stellvertretend abgegolten wird. Die Gemeinde repräsentiert die Liebe Christi, indem sie sich gerade dadurch ganz am Du orientiert, *dass sie es zumindest der Möglichkeit nach als der Gemeinde zugehörig darstellt*. Damit kommt in der Gemeinde ein Phänomen auf, das phänomenologisch vorher nicht möglich war: Der Andere wird als (mögliches) Ich erfahrbar, für das das Individual-Ich nicht mehr absolute Verantwortung trägt, *weil ich der Andere bin*. »Ich« ist nämlich das Kollektiv-Ich, das sowohl das Individual-Ich des betreffenden Christen sowie seines Du (zumindest der Möglichkeit nach) einschließt. Die unendliche Schranke des Du ist überwunden, insofern das Du in Christus die stellvertretende Gabe seines (Kollektiv-)Ich *mit mir (dem Individual-Ich) teilt*. *Bonhoeffers Soteriologie ist daher die Transformation der Transzendenz des Du in die Kenosis Christi als Gemeinde existierend*. Weil Christus *Ich im Anderen* ist, ist der Andere nicht mehr Du. Diese Transformation allerdings wird nur auf der Ebene der Gemeinschaft vollzogen; auf individueller Ebene bleibt es dabei, dass das Du mir die reale Schranke setzt mit seiner absoluten Forderung. Auf individueller Ebene verweigert sich das Ich auch weiterhin angesichts der absoluten Forderung des Du. *Auf individueller Ebene gibt es folglich kein Heil!* Hier hat Bonhoeffers spätere Betonung des Cyprian-Zitats »*extra ecclesiam nulla salus*« (DBW 14, 676. 679) ihren systematischen Ort. Deshalb bleibt die *sanctorum communio* eine Gemeinschaft der Sünder, weil auf individueller Ebene der einzelne Christ der Transzendenz des göttlichen Du im menschlichen Du widerspricht. »Christus als Gemeinde existierend« räumt eine Heilsgemeinschaft von Personen ein, die auf individueller Ebene aneinander scheitern und Sünder sind. In der Kollektivperson der Gemeinde dagegen teilen beide, Individual-Ich und Individual-Du, das Kollektiv-Ich miteinander.

Worin könnte nun diese Heilsgemeinschaft zum Tragen kommen? Worin unterscheidet sich anschaulich das Handeln des Christen gegenüber dem Anderen von Handlungen nichtchristlicher Individuen oder Gemeinschaften am Anderen? Könnte man gegen diese transformierte Verantwortungsstruktur nicht einwenden, dass sie in der Kirche den Anderen ebenso auflöst wie die Isolation im

Zustand der Sünde? Hatte nicht das Individual-Ich im Zustand der Sünde den Anspruch des Du zurückgewiesen durch Selbstentzug, und verliert nicht nun in der Kirche der Andere sein absolutes Recht zugunsten einer höheren Ebene menschlicher Sozialität? – Wichtig ist, dass Bonhoeffer die Spannung beibehält, die zwischen Ich und dem Anderen besteht. Die Kirche gründet nicht etwa in einer Seelenfreundschaft (vgl. DBW 1, 128. 156). »Ein Herz« bildet die neue Menschheit erst im Eschaton (vgl. ebd., 197). Theologischer Garant dafür, dass Bonhoeffer die Spannung halten kann, ist die trinitarische Struktur, die er entfaltet: Das Du der ersten trinitarischen Position wird nicht einfach dadurch aufgelöst, dass Christus den Anderen in das Kollektiv-Ich integriert. Die phänomenologische Personengenesse verlangt weiterhin, dass das Du erst das Ich setzt. Ohne das göttliche Du hätte folglich auch das Kollektiv-Ich Christi keinen Bestand. Ebenso wenig wie der Sünder die Sünde dadurch auflösen kann, dass er sich dem Du entzieht – dies charakterisiert vielmehr gerade die Sünde –, wird die Sünde des Individual-Ich dadurch endgültig überwunden, dass Christus im Kollektiv-Ich die neue Menschheit real versammelt. Auch die Gemeinde bleibt bis zum Eschaton eine Gemeinschaft der peccatores. Angesichts dessen kann die christliche Heilsgemeinschaft nur in einer bestimmten *Konfliktkultur* bestehen. »Gegensätze bleiben, sie verschärfen sich sogar; jeder ist ja veranlaßt, in der Gemeinschaft seine individuelle Erkenntnis auf die Spitze zu treiben« (ebd., 129).

Daraus folgert Bonhoeffer allerdings, dass die Differenz zu nicht-christlichen Konfliktkulturen unscharf sei: Die Geisteinheit der Gemeinde ist eine »gesetzte Beziehung (iustitia passiva!), die im Unanschaulichen bleibt« (ebd., 128; Herv. L. O.). M. E. verspielt Bonhoeffer hier voreilig eine weiterführende Antwort, die er von seinem Begriffsapparat hätte auswickeln können. Gehörte es zu seinem Interesse, die geglaubte Kirche als die empirische darzustellen (vgl. ebd., 90), so ist offenbar Glaube eine Art des Erfahrungszugangs. Oben hatten wir schon gesehen, dass Bonhoeffer »Glauben« als ein Anerkennungsphänomen beschreibt und dabei erkenntnistheoretische gegen ethische Kategorien austauscht. Die geglaubte Kirche ist folglich eine anerkannte Kirche. Die Anerkennung der Kirche besteht in der dem eigenen Handeln entzogenen Dimension der Kirche (iustitia passiva), ebenso wie das Du transzendent ist und insofern nicht erkannt werden, sondern nur anerkannt (geglaubt) werden kann. Das menschliche Individual-Ich »glaubt« der Stellver-

tretung, die Christus als (Kollektiv-) *Ich im Anderen* realisiert. Damit erkennt das christliche Individual-Ich den *Anderen in mir* ebenso an, d. i. ein anderes Individual-Ich, für das ebenso Christus stellvertretend eintritt und das damit ebenso wie das eigene Individual-Ich im Gemeinde-Ich aufgenommen ist.¹⁸ Folglich ist das Schicksal des menschlichen Du mit »meinem« (Kollektiv-Ich!) Schicksal unzertrennlich verbunden. Daraus kann die folgende Konfliktkultur anschaulich werden: Die Gemeinde trägt den Einzelnen; und jeder Einzelne in der Gemeinde trägt den Anderen mit in der Gemeinde, *wie unüberwindlich die Schranken auf der individuellen Ich-Du-Ebene sonst auch sein mögen*. Es handelt sich um ein Konfliktverhältnis zwischen Individuen, dessen schädigender Charakter durch die gemeinsame Anerkennung des Kollektiv-Ich Christi überlagert und damit abgefedert wird. Auch wenn das Individuum nicht fähig ist, den Konflikt mit dem Anderen zu bereinigen, kann es doch »kraft seiner Gliedschaft an der Gemeinde« die Schuld des Anderen auf sich nehmen (ebd., 126). Damit ist die Aktualisierung der Kirche im Heiligen Geist gekennzeichnet. Insofern kann sie empirisch fassbar werden und sollte es auch. Unanschaulich ist die besondere Gestalt der Kirche nur insofern, als sie nur aus der Binnenperspektive des Glaubens, und das heißt eben nicht »erkannt«, sondern nur »anerkannt« werden kann. Man muss in die ethische Perspektive der Stellvertretung Christi springen, man muss Personengemeinschaft im Heiligen Geist »aktualisieren«, um anschaulich die Signifikanz der christlichen Konfliktkultur zu erfassen. – Unanschaulich ist die besondere Gestalt der Kirche also im Sinne eines hypothetischen Vorbehalts: Aus dem bloßen »Erscheinungsbild« von Konfliktkulturen kann man nicht auf die Gemeinde Christi schließen, *wenn* man nicht selbst in die Perspektive des Glaubens eintritt, also aus der erkenntnistheoretischen in die ethische Perspektive des Glaubens wechselt. Dass man diesen Wechsel vollziehen muss, kann allerdings durchaus auch für Außenperspektiven veranschaulicht werden. »Es handelt sich darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen« (ebd., 18). M.E. zielt Bonhoeffer hierbei auf eine Vermittlung offenbarungstheologischer und phänomenologischer Einsichten, auch wenn eine der Sache geschuldete

18. L. Ohly, Kindertaufe (siehe Anm. 13), 167.

Vorordnung der Offenbarung vor der Phänomenologie besteht (vgl. ebd.).

Der Effekt der Stellvertretung Christi sei hier nochmals zusammengefasst:

1. In Christus ist das menschliche Individual-Ich mit anderen Individual-Ichen zu einer Gemeinschaft gebildet: »Christus als Gemeinde existierend«. Die Schranke zwischen Ich und Du wird auf der Ebene der Gemeinschaft überlagert, indem der Andere im Kollektiv-Ich der Gemeinde ebenso wie das eigene Individual-Ich zum *gemeinsamen* Ich wird.
2. Konflikte zwischen Ich und Du lassen sich auf der Ebene der Gemeinde austragen, nämlich als Anerkennung des *Ich im Anderen*.
3. Auf individueller Ebene gibt es kein Heil; auch die *sanctorum communio* ist eine Gemeinschaft von Sündern, die auf individueller Ebene einander schuldig bleiben. Allerdings bleibt auch nur auf der individuellen Ebene die signifikante Konfliktkultur der christlichen Gemeinde unanschaulich, wird aber in der Gemeinde anschaulich gepflegt.

6. Konsequenzen

Die trinitarische Struktur des dialogischen Personenbegriffs Bonhoeffers betont die Ambivalenz intersubjektiver Begegnungen: Einerseits bedarf ein Subjekt eines Anderen, um zur Person zu werden. Andererseits wendet sich eine Person von dem absoluten Anspruch des Anderen ab, um sich als Subjekt zu behaupten. Somit bedarf es einer tragbaren theologisch-anthropologischen Struktur, die diese Ambivalenz intersubjektiver Begegnungen aushält. Bonhoeffers Lösung ist die Gemeinschaftsbildung durch die Stellvertretung Christi, der sein Ich stellvertretend als Kollektiv-Ich der Gemeinde schenkt. Damit hat Bonhoeffer einen zwingenden Charakter zwischenmenschlicher Begegnungen herausgestellt und zugleich skizziert, wie der zwingende Charakter ethisch tragbar wird. Damit liefert er einen Ansatzpunkt ethischer Theorie, der gerade auch in Zeiten der Virtualisierung von Lebenswelten¹⁹ relevant bleiben dürfte. Begeg-

19. Vgl. S. Dungs, *Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Žižek*, Hamburg 2006.

nungen zwingen! Dies scheint ein vielversprechender ethischer Ansatz zu sein, der das Sollen im Sein erschließt und zugleich das Sein radikal hinterfragt.

Wer den *theologischen* Charakter der Personalität ablehnt, wird den Anspruchscharakter nicht als wesentlich beschreiben können, der in Begegnungen liegt. Wer die *trinitätstheologische* Struktur der Personalität umgehen will, wird die Ambivalenz personaler Begegnungen nicht als wesentlich für die Personalität beschreiben können. M. E. würde das aber zu einem substanzialistischen, nicht-dialogischen Personbegriff führen oder umgekehrt zu einem dekonstruktivistischen Zerfall der Person. Die hohe Bedeutung von Gemeinschaft und von zwischenmenschlichen Begegnungen macht dagegen eine trinitarische Ausgestaltung der Personengese plausibel.

Kirchenpolitisch ist Bonhoeffers Darstellung zudem eine sinnvolle Klärung der Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft. Während man gegenwärtig eine zunehmende Diskrepanz zwischen kirchenpolitischen Forderungen nach Mitgliederwerbung und praktisch-theologischer Verständnisbildung für außerkirchliche Milieus²⁰ beobachten kann, begründet Bonhoeffer eine sinnvolle Alternative über die Bedeutung der Kircheng Zugehörigkeit: Der Kircheng Austritt ist die bewusste Verweigerung der Anerkennung des anderen Christen als *Anderen in mir*. Im Kircheng Austritt verweigert jemand damit die Anerkennung für Christus selbst, dessen (Kollektiv-) *Ich im Anderen* nicht nur einem selbst, sondern jedem Anderen der Möglichkeit nach gilt. Dies aber schließt die Anerkennung des *Anderen in mir* ein, also die Aktualisierung im heiligen Geist – und damit das Bekenntnis zur eigenen Kircheng Zugehörigkeit. Bonhoeffers Argumentation beurteilt einen Kircheng Austritt daher aus ethischer Perspektive kritisch, während gegenwärtige theologische Beiträge eher den strategischen Ansatz wählen. Dass man mit moralischen Argumenten bestimmte Milieus nicht mehr ansprechen könne,²¹ mag aber weniger eine Fehleinschätzung bestimmter Milieus sein als vielmehr

20. Vgl. C. Schulz, E. Hauschildt und E. Kohler, *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2008, 61. 67. 180. 215.

21. Vgl. M. N. Ebertz, *Wochenenddramaturgien in sozialen Milieus*; in: *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*, hg. von K. Fechtner und L. Friedrich, Stuttgart 2008, 14-24, 22; C. Schulz, E. Hauschildt und E. Kohler, a. a. O. (siehe Anm. 20), 65. 68.

eine Fehleinschätzung zur Aufgabe der theologischen Ethik. Ethische Argumentation wäre reduziert wahrgenommen als bloße Verhaltensnormierung. Mit Bonhoeffers Ansatz lässt sich vielmehr theologische Ethik beschreiben als Darstellung des zwingenden Charakters von Begegnungen, denen sich Subjekte nicht grundsätzlich entziehen können, ohne dabei ihre Personalität zu verlieren. Insofern besteht zumindest ein existenzieller Anknüpfungspunkt, theologisch-ethisch auch gegenüber nichtkirchlichen Außenbereichen zu kommunizieren. Ob ethische Argumentation dialogischen Erfolg hat, kann die Ethik freilich nicht allein sicherstellen. Umgekehrt ist es aber theologisch unredlich, auf strategische Kommunikationsformen auszuweichen (»Mitgliederwerbung«) und andere Milieus ohne Konfrontation ihrer eigenen persönlichen Grundlagen mit sich allein zu lassen.

Mit einer Belehrung erschöpft sich aber nicht der ethische Dialog. Vielleicht ergibt sich eines Tages eine analoge plausible Sozialkonzeption, die auch ohne formelle Kirchenzugehörigkeit den fragilen Charakter menschlicher Personalität mit einer tragbaren Konfliktkultur vermittelt. In leistungsfähigen alternativen Personenkonzepten müsste zumindest auch das Element der Unverfügbarkeit des Anderen auftauchen, und zwar in beiden gegenläufigen Momenten, die Bonhoeffer als Gnade und Anspruch versteht. Dieser Aufgabe haben sich auch andere Religionen zu stellen. Bonhoeffers trinitarische Interpretation der Sozialgenese wird zwar in anderen Religionsgemeinschaften nicht zwingend auf Christus hinführen. Aber auch sie scheinen auf eine strukturelle Darstellung der Sozialgenese festgelegt zu sein, die das Ich in der Begegnung eines Anderen von dessen transzendent gebildetem Anspruch in Gemeinschaften entlastet. Anders gesagt: Das Moment der *sola gratia*, das der christliche Glaube christologisch entfaltet, müsste sich in anderen Religionen zwar ohne Bezug auf Christus, wohl aber auch aufgrund einer trinitarisch zu entfaltenden Anthropologie wieder finden lassen.²²

Wenn das aber so ist, dann ist eine existenzielle Verhältnisbestim-

215; M. Hoof, *Der Kirchenaustritt. Eine empirische Studie zur Pastoraltheologie*, Neukirchen-Vluyt 1999, 277.

22. Eine entsprechende trinitarische Konzeption habe ich anhand von E. Levinas dargestellt und vermute, dass sie auch für seinen jüdisch geprägten Messianismus angenommen werden kann (L. Ohly, *Der reale Andere und die Realität Gottes. Sartre und Levinas*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 48/2006, 184-199, 196).

mung Glaubender zur Kirche unabdingbar, weil sich der Glaube *als* Kirchenzugehörigkeit manifestiert. Und sobald die trinitarische Struktur der Sozialität von Personen sogar in anderen Religionsgemeinschaften aktualisiert wird, können sie sich nicht grundsätzlich abgrenzend zur Kirche verstehen.

Summary

This article interprets Bonhoeffer's dialogical concept of personhood in »sanctorum communio«. Therefore it reconstructs a Trinitarian structure of the Christian person. As a result it refers the three Trinitarian persons to Bonhoeffer's concept of revelation that, firstly, the human being becomes a person by meeting a *You*, and secondly, the human becomes free from sin by the grace of Christ's gift of his *I*.