

nicht bedeutungslos bei der religiösen Suche heutiger Menschen?“ (76), und: „Geschieht dann Gotteseerkenntnis allein noch aus Gnade, ohne jede *natürliche* Hinordnung des Menschen auf ein mögliches Sich-Mitteilen dieses Gottes?“ (80) Der Dogmatiker *Odilo Noti* unterstreicht zwar den „götzenkritischen Sinn christlichen Glaubens“ (87), findet aber die von Ruster formulierten Gegensätze zu abstrakt: „Es gibt in einer konkreten Gesellschaftsformation Glaubens- oder Religionsäußerungen, die in ihrer Tendenz unterdrückerisch sind, es gibt jedoch gleichzeitig auch Glaubens- und Religionsäußerungen, die ein befreiendes Potenzial aufweisen“ (91). Vom pastoraltheologischen Standpunkt her schlägt *Urs Eigenmann* vor, statt einer „rigoristisch-konfrontativ-extrinsezistischen Bestimmung des Verhältnisses von heutig-eigener und biblisch-fremder Erfahrung“ (113) die „Anerkennung der Autorität der Leidenden“ (103) als Grundlage theologischer Bemühungen anzuerkennen.

In seinem Abschluss-Statement geht *Thomas Ruster* auf die kritischen Anfragen ein und spitzt dabei manche These noch zu: „Es gibt keine spontane Evidenz von Erfahrungen“ (119), betont Ruster und charakterisiert sein theologisches Arbeitsprogramm so: „Worauf es mir heute ankommt, ist, die Welt, also unsere Gesellschaft, mit den biblischen Unterscheidungen zu beobachten“ (125). Sein Vorhaben formuliert er schließlich folgendermaßen: „Systemtheoretisch reflektierte Tora-Theologie schwebt mir als Befreiungstheologie für unsere ökonomisch globalisierte Welt vor“ (127). – Muss man Thomas Ruster als „spätgeborenen Linksbarthianer“ (131) verstehen, fragt *Rudolf Englert* in seinem Vortrag? Auf jeden Fall ist sein kritischer Einspruch in religionspädagogischer, pastoraler und theologisch-systematischer Sicht ernstzunehmen, auch wenn nicht vergessen werden darf: „Christlicher Glaube ist stets beides: Zuspruch *und* Anspruch, Antwort *und* Anfrage, Aufnahme *und* Transformation menschlicher Sehnsüchte“ (135).

Franz Gmainer-Pranzl

PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter M., Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Ethik im theologischen Diskurs 7), LIT Verlag Münster 2004, 608 p., Pb., 49,- Eur, ISBN 3-8258-6930-X.

I. Aus der Fülle der wissenschaftlichen Bonhoeffer-Publikationen der letzten Jahre sticht ein Buch hervor, dessen Autor sich nicht nur aus historischen oder biographischen, sondern vor allem aus konzeptionellen Interessen in ein Gespräch mit Bonhoeffers Ethik begibt. Im Anschluss an die ökumenische Debatte um die Rechtfertigungslehre und unter ständigem Bezug auf die Ethik Dietrich Bonhoeffers unternimmt Gunter M. Prüller-Jagenteufel (P.) in diesem Buch

(zugleich kath.-theol. Habilitationsschrift, Regensburg 2003) eine herausfordernde Verhältnisbestimmung von Rechtfertigungstheologie und Ethik. Ziel der Arbeit ist es,

„auf der Basis einer tiefer gehenden Berücksichtigung der Rechtfertigungstheologie und Bezug nehmend auf die Erkenntnisse, die sich aus der Theologie Bonhoeffers erschließen, Grundzüge einer theologischen Ethik der Vergebung der Sünde(n) zu entwickeln, die dem (sakramentalen) Geschehen von Umkehr, Buße und Versöhnung wieder einen zentralen Platz in der theologischen Ethik einzuräumen vermag“ (42).

P. hält es für ein „Desiderat für die Ethik-Entwürfe beider Konfessionen ..., daß ein theologisch-ethisches Verständnis der Vergebung der Sünde(n) kaum hinreichend bedacht wird“ (42). Er versteht sein Buch als „Gesamtdarstellung von Bonhoeffers Ethikentwurf“ (37), als ökumenischen Verständigungsversuch und als Antwort auf die Herausforderung, „das Thema von Buße und Vergebung, das von der praktischen Theologie gerade in jüngster Zeit wieder vermehrt diskutiert wird, in die Moralthologie rückzubinden“ (42).

Für dieses Unternehmen untersucht P. zunächst die anthropologischen Grundlagen der Ethik Bonhoeffers auf deren sünden- und rechtfertigungstheologische Dimension hin. Dabei findet P. bei Bonhoeffer einen relationalen Personbegriff, der ihm als anthropologischer Schlüssel zur Interpretation der Ethik Bonhoeffers dient. Auf der Grundlage dieses Personbegriffs zeigt P., dass Bonhoeffers Verständnis von Sünde und Rechtfertigung auf einer eschatologischen Dialektik von Sein in Adam und Sein in Christus beruht. Dieses dialektische Verständnis der Heilsgeschichte als Sein unter der Sünde und Sein unter der Gnade überprüft P. anhand ausgewählter Aspekte von Bonhoeffers Ethik. Hierzu fragt er nach dem Stellenwert des Willens Gottes für diese Ethik, nach dem Verständnis von Christusherrschaft, der Dialektik von Letztem und Vorletztem, nach Bonhoeffers Interpretation von Verantwortung, seiner Lehre von den Mandaten und seinem Verständnis von Nachfolge und Kirche. Bonhoeffers Ethik soll als praktische Entfaltung seiner Rechtfertigungstheologie transparent werden. Die konkrete ethische Praxis findet P. bei Bonhoeffer im Spannungsfeld der Formel „simul iustus et peccator“ verortet. Das Buch schließt mit P.s eigenen, aus dem Dialog mit Bonhoeffer heraus entwickelten Erörterungen zur rechtfertigungstheologischen Begründung der Ethik und deren Bedeutung für ein ökumenisches Verständnis einer Ethik von Umkehr, Buße und Versöhnung als Praxis der Rechtfertigungstheologie.

P.s Buch steckt voller wertvoller Beobachtungen. Er demonstriert, dass die Theologie und die Ethik Bonhoeffers keineswegs als übererforscht gelten müssen und dass das Gespräch mit ihm für heutige Fragestellungen überaus fruchtbar ist. Im Folgenden gebe ich einige Beobachtungen wieder, die ich für P.s Bonhoefferinterpretation als charakteristisch und hilfreich für die weitere Debatte um das Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik halte.

II. Zentral für P.s Auseinandersetzung mit Bonhoeffer ist, dass er ihn als Dialektiker zeichnet. Bonhoeffer versuche mithilfe einer relationalen Anthropologie das Zugleich von Gerech- und Sündersein des Menschen im Hinblick auf seine Welt-, Nächsten-, Selbst- und Gottesbeziehungen zu beschreiben. Bonhoeffers kritischer Maßstab für die Ethik sei die Frage nach deren Wirklichkeitsgemäßheit, die er inmitten einer Dialektik von „*iusus et peccator*“ als Frage nach der Entsprechung zum Willen Gottes verstehe. Deshalb kritisiere Bonhoeffer jede Form von „moralischer Engführung“, „Individualisierung“ und „formaler Unbestimmtheit“ von Sünde (232f). Auch die Kategorie der Rechtfertigung bezeichne keine moralische, sondern eine theologische und eschatologische Realität: „schon geschehen, also nicht bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, aber zugleich noch nicht vollendet“ (234). Mit Nachdruck arbeitet P. das kritische Potential von Bonhoeffers Ethik heraus, wie es gegen die Theologie seiner Zeit gerichtet war und in weiten Teilen heute noch kritische Relevanz hat (vgl. beispielsweise 253ff u. 290ff). Nach P. ist Ethik für Bonhoeffer „ins Praktische gewendete Christologie; was auf anthropologischer Ebene heißt: gelebte Rechtfertigungstheologie“ (236).

Die Argumentationsfigur der „Wendung ins Praktische“ begegnet durchgängig in P.s Buch. Er verlässt mit dieser dialektischen Interpretation der Ethik Bonhoeffers die Wege jener Interpreten, die bei Bonhoeffer eine Spannung zwischen Christologie und Ethik erkennen, was angesichts des politischen Engagements Bonhoeffers bisweilen auch im Sinne einer Trennung von Dogmatik und Ethik verstanden wird. Demgegenüber will P. in Bonhoeffers Ethikkonzeption einen engen Zusammenhang von in Christus geschehener Versöhnung und ethischer Praxis nachweisen, die nicht zuletzt auch ein neues Licht auf Bonhoeffers Biographie wirft. Angesichts von Bonhoeffers vieldimensionalen und oft fragmentarischen Äußerungen zur Ethik ist P.s Ansatz, ihn als Dialektiker zu beschreiben, überaus hilfreich und entspricht der neueren Bonhoeffer-Forschung. Und er ist angesichts der immer neuen Anläufe Bonhoeffers, das Zusammenspiel von Gott und Welt dialektisch zu erschließen, sicher auch zutreffend.

Ist er aber auch hinreichend? Geht es Bonhoeffer nicht auch um die Durchbrechung von Dialektik, um ein unverrechenbares, überschießendes, Menschen ansprechendes und nicht immer schon versöhntes „*Externum*“, um das „Wort“, das sich inmitten aller Dialektik meldet – und bestünde darin nicht auch eine wichtige, wenn auch nicht immer klar akzentuierte theologische Pointe seiner Ethik? Man muss Bonhoeffers Ethik nicht auf eine lutherische Grammatik festlegen, um in vielen seiner Schriften bis in die Zeit seiner Gefangenschaft hinein die brennende Frage herauszuhören, ob die Theologie durch all die Diskurse über die Wirklichkeit hindurch und in all ihrer Dialektik noch zum Hören kommt – zum Aufmerksamwerden auf das, was Gott sagt und tut. Es gibt bei Bonhoeffer bei aller Eloquenz eine große Lust am Hören. Seine Dialektik geht immer

wieder ins Dialogische über. Man merkt bei der Bonhoeffer-Lektüre, dass hier einer schreibt, der vom Gebet herkommt. Und es ist ja gerade diese Dimension seines Werks, bei der man heute noch beim Lesen Herzklopfen bekommt und die seine Theologie vor Ethisierung bewahrt.

Dafür ein Beispiel: Die Strukturen des verantwortlichen Lebens, wie beispielsweise die Mandate, stehen P. zufolge bei Bonhoeffer dafür, „die dynamische Beziehung auf Gott hin in konkreten Lebensbereichen (zu) ermöglichen“ (273). Sie seien „als Entfaltungsräume des göttlichen Auftrags in der und für die Welt ... nicht als in sich normative Strukturen zu verstehen“ (273). Der letzte Punkt und seine kritische Pointe gegen das Naturrechts- und Schöpfungsordnungsdenken ist bei Bonhoeffer eindeutig. Worin aber besteht diese „dynamische Beziehung“ in den „Entfaltungsräumen“? Sind die Mandate als Orte einer dialektischen Vermittlung von Welt- und Christuswirklichkeit, Letztem und Vorletztem zu verstehen oder geht es Bonhoeffer innerhalb dieser Dialektik nicht auch um den in den Mandaten und durch die Mandate hindurch angesprochenen, aus der Welt heraus- und zum Nächsten hinggerufenen Menschen? P. scheint zu- meist ersterem Verständnis zuzuneigen, wobei er in seinem Buch aber auch diejenigen Aussagen Bonhoeffers bringt, die eine Interpretation der Mandate als Orte nahe legen, an denen sich Gott Menschen mitteilt und gebietend zuwendet (vgl. 346f). Bonhoeffers Verantwortungsethik hätte dann ihre Pointe nicht darin, dass menschliches Handeln auf die Dialektik zweier grundlegender und in der Personalität des Menschen begründeter Bezogenheiten, der Weltbeziehung und der Gottesbeziehung, antwortet, sondern darin, dass es sich von Gott durch die Institutionen hindurch zum Tun des Guten und Gerechten für den Nächsten rufen und hinreißen lässt. Versteht man „Dialektik“ im Hegelschen Sinne, dann wäre diese letztere Linie von Bonhoeffers Denken reichlich undialektisch. „Radikal christologisch“ (267) wäre Bonhoeffers Ethik dann weniger, weil bei ihm Menschen das wahre Menschsein Christi im Sinne einer grundlegenden Relationalität des Menschseins zu realisieren hätten, sondern weil sie von Gott in die Geschichte hineingerufen werden, die er in Christus mit der Menschheit hat – und die sich weder naturrechtlich abkürzen noch von der Warte einer Geschichts- dialektik überblicken lässt.

Die Interpretationsspielräume, die Bonhoeffers Ethik eröffnet, zeigen sich auch an P.s Auseinandersetzung mit konzeptionellen Fragestellungen in Bonhoeffers Werk. So lässt sich die Beobachtung, dass Bonhoeffers Ethik „ins Praktische gewendete Dogmatik“ (236, u.ö.) sei, gleichermaßen belegen und bestreiten – nicht weil P.s Lesart widersprüchlich wäre, sondern wegen der Mehrdeutigkeiten in Bonhoeffers eigener Konzeption und wegen der Offenheit der Frage, wer denn für diese Wendung ins Praktische einsteht: fällt diese Aufgabe eher den Menschen zu oder sitzt hier Gott im Regiment? Über die enge Verbindung von Dogmatik und Ethik bei Bonhoeffer ist sich die Bonhoeffer-Forschung weniger mit Blick auf Bonhoeffers Biographie als mit Blick auf einzelne Schriften wie „Nach-

folge“, „Gemeinsames Leben“ und „Ethik“ – und deren Zusammenklang – mittlerweile relativ einig (vgl. dazu auch P.s Darstellung in Fußnote 146, 173f). Die Frage aber, wie diese Verbindung aussieht, wird wegen widersprüchlicher Aussagen Bonhoeffers kontrovers beantwortet. Die Praxis der Christen ist P. zufolge bei Bonhoeffer „der Weg, auf dem die in Christus schon geschehene Ver-söhnung sich in der Welt Bahn bricht“ (237). Die passivischen Formulierungen, die Bonhoeffer und im Anschluss an ihn auch P. im Hinblick auf die der Rechtfertigung entsprechende Ethik verwendet, lassen den Vorgang im Dunkel. Wie die durch Christus erschlossene, eschatologische Wirklichkeit der Welt in die ethische Urteilsbildung hineinreicht, bleibt bei Bonhoeffer trotz des hohen Stellenwertes, den die Ekklesiologie und die Rede vom Gebot Gottes in seinem Werk einnimmt, unscharf. Denn trotz gelegentlicher pneumatologischer Einlassungen ist auch Bonhoeffers Lehre von der Kirche christologisch verfasst, wie P. eindrücklich demonstriert (172ff u. 395ff). Bonhoeffers Ethik leidet unter einem Mangel an Pneumatologie. Die Deszendenzchristologie muss bei ihm das ganze Wirklichkeitshermeneutische und ethische Gewicht tragen.

Wie P. zeigt, flankiert Bonhoeffer seine christologische Interpretation der Wirklichkeit zwar mit Aussagen über die relationale Daseinsweise von Personen: „So wird aus der »platten« Weltlichkeit der bloßen Faktizität die »tiefe« Weltlichkeit der personalen Relationen im Aufeinander-Bezogen-Sein Gottes und der Welt.“ (270). Bonhoeffer zeigt aber nicht, wie die erkenntnistheoretisch vorausgesetzte Bezogenheit von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit in ethische Praxis mündet. Folgen wir P., dann ist das Verhältnis von Vorletztem und Letztem bei Bonhoeffer „nur praktisch-dynamisch zu verstehen“ (304), ohne dass deutlich wird, wie diese praktische Dynamik auf ethische Urteilsbildung bezogen ist. Wo Rechenschaft über das Leben im Geist, über das Zusammentreffen von Gottes Handeln und menschlichem Handeln und über die ethische Urteilsbildung gefragt sind, proklamiert Bonhoeffer Nachfolge und Wegbereitung. P. kann demnach bloß feststellen, dass die Beziehung von Christus und Welt „über die Praxis in eine Dynamik der Realisierung der ganzen Erlösungswirklichkeit in die fragmentarische Wirklichkeit der konkreten (Lebens-) Welt hinein(führt)“ (272). An der Stelle, wo P. von „Realisierung“ spricht, klafft in Bonhoeffers Ethik eine theologische Lücke. Wird P. Bonhoeffer gerecht, wenn er in den Vordergrund seiner Interpretation rückt, dass Bonhoeffer diese Lücke durch Ethik geschlossen habe? Bonhoeffers Ethik stelle sich als „radikal theologische Ethik dar, die das Auf-Gott-hin-bezogen-Sein des Menschen in seiner praktischen Bedeutung reflektiert“ (436). Ich bin mir ziemlich sicher, dass Bonhoeffer diesen Satz so nicht unterschrieben hätte. Theologisch ist seine Ethik nicht, weil es in ihr darum ginge, eine Gottesbeziehung ins Praktische umzusetzen, sondern weil es Bonhoeffer durch seine ganze Dialektik hindurch um den von Gott hinsichtlich seines Handelns angesprochenen und herausgeforderten Menschen geht. P.s Interpreta-

tion bedient sich einer ethisierenden Tendenz in Bonhoeffers ambivalenten Aussagen. So sei beispielsweise Bonhoeffers Wendung, die Kirche sei „Christus als Gemeinde existierend“ „nicht als metaphysische, sondern als praktisch-ethische Aussage zu verstehen“ (396). Auch wenn es Passagen bei Bonhoeffer gibt, die diese Interpretation stützen, so gibt es doch genug Aussagen, die nahe legen, dass Bonhoeffer noch ein Drittes zwischen Metaphysik und Ethik kennt: das tröstende und gebietende Wort Gottes, durch das Menschen zur Ekklesia und so zum Instrument des Dienstes Christi am Menschen gerufen werden (vgl. P.s eigene Hinweise auf 397.400).

Im Anschluss an P.s Beobachtungen lässt sich diskutieren, ob der Zusammenhang der beiden Reiche bei Bonhoeffer eher dialektisch oder eher eschatologisch (im Sinne einer Durchbrechung der Dialektik, auch der Geschichtsdiialektik) zu fassen ist. Ist die Christuswirklichkeit das Andere der Weltwirklichkeit? Ist das christologische „Extra me“, auf dessen zentrale Bedeutung für Bonhoeffer P. zurecht hinweist, dialektisch zu verstehen (so P., z.B. 268) – oder ist das Wirken Gottes, das den Nächsten, das Gebot und die Mandate setzt, erhält und in Dienst nimmt, nicht besser von der Kategorie des Schöpferischen, Dialogischen und Neuen her zu interpretieren? P. liest Bonhoeffers Vorstellung des Wirklichwerdens der Offenbarungswirklichkeit in der Welt als „eine dynamische, (heils-)geschichtliche Entfaltung des Göttlichen in den Bereich des Menschlichen hinein“ (309). Zweifellos lässt sich Bonhoeffer in diese Richtung lesen. Lässt sich das Verhältnis von Gott und Welt bei Bonhoeffer aber wie bei P. auf den Begriff der „versöhnten Unterschiedenheit“ (309) bringen? Und wird die Frage nach der Realisierung des Willens Gottes wie in P.s Lesart von Bonhoeffer nach Maßgabe eines gleichermaßen christologischen und fundamentalanthropologischen Sachverhalts (der Relationalität der menschlichen Person) her konkretisiert? Ich verstehe es eher als eine Pointe von Bonhoeffers Verantwortungsethik, dass Gott Menschen in der Welt anspricht und dass er sie immer neu und überraschend beruft. Bonhoeffer lässt sich – wie die kontroverse Bonhoefferrezeption hinreichend belegt – in die eine oder in die andere Richtung interpretieren.

Tatsächlich lädt Bonhoeffers Dialektik an vielen Stellen dazu ein, seine Rechtfertigungstheologie zu ethisieren. Es gibt aber auch den Bonhoeffer, der in der ganz undialektischen, sehnsüchtigen Erwartung des Wirkens und des Sprechens Gottes steht und schreibt. Bonhoeffer bewegt sich in beiden Dimensionen. Meine Kritik an P.s Buch ist, dass er Bonhoeffers Ethik mitunter im Hinblick auf eine Ethisierung der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre in Gebrauch nimmt. Er kann sich damit zweifellos auf eine Tendenz Bonhoeffers berufen. Schlussfolgerungen wie diejenige, dass „die Überwindung der Sünde darin (liegt), daß auf der Basis von Vergebung und Versöhnung ein neues, verantwortliches Miteinander aufgebaut wird“ (479), drohen aber die Unterscheidung von Gottes Handeln

und dem Handeln der Menschen aufzuheben, um deren Aufrechterhaltung Bonhoeffer zumeist bemüht ist.

Mit dieser Kritik verbindet sich eine weitere Beobachtung, die das ökumenische Verständnis der Beichte betrifft, die P. am Ende seines Buchs entfaltet, und die ich zur Verdeutlichung meiner Kritik herausgreife. P. versteht den Beichtthörenden „als Repräsentant der Kirche“, der „stellvertretend für Christus selbst die Vergebung zuspricht“ (548). Bonhoeffer ist diese Repräsentationslogik nicht fremd, auch wenn sie nicht vollends abdeckt, was bei ihm mit „Stellvertretung“ gemeint ist. Bei ihm ist der Beichtthörende nicht nur „Repräsentant der Kirche“, sondern vor allem auch „Zeuge“ und „Botschafter“ der Versöhnung, die Gott durch Christus erwirkt hat. Diese Unterscheidung von Repräsentation und Zeugenschaft führt zu einem Verständnis des Auftrags der Christen und des kirchlichen Amtes, das im ökumenischen Dialog, aber auch im konfessionsinternen Gespräch umstritten sein dürfte.

Ich finde P.s Buch überaus lesenswert, obwohl ich Bonhoeffer an vielen Stellen anders interpretiere. „Befreit zur Verantwortung“ ist exzellent gearbeitet, wird der Vielzahl seiner Erkenntnisinteressen gerecht und zeigt zahlreiche Wege für die weitere Auseinandersetzung mit Bonhoeffer auf. P.s besonderes Verdienst liegt darin, die Themen „Rechtfertigung“, „Buße“ und „Versöhnung“ ins Zentrum der Reflexion über Ethik gestellt zu haben. Wer eine umfassende und intensive Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Ethik und einen eigenständigen Beitrag zum Zusammenhang von Christologie und Ethik sucht, der lese dieses Buch.

Stefan Heuser

SCHOCKENHOFF, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Herder Freiburg/Basel/Wien 2007, 584 p., geb., 39,90 Eur[D], ISBN 3-451-28938-5.

Der Freiburger Moraltheologe legt hier eine Grundlegung der Ethik vor, der ein eigener Band über die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik folgen soll. Nach einleitenden Klärungen über Fragestellung, Gegenstand und das Verhältnis der theologischen Ethik zu den Nachbardisziplinen behandelt ein erster Teil die Tugendlehre und ein zweiter Teil die Normtheorie.

In einer Darlegung verschiedener tugendethischer Entwürfe der Gegenwart kritisiert S. u.a. das Konzept einer Tugendethik ohne die Idee des Sollens, wie es von einigen modernen AutorInnen proklamiert wird, sowie das Verständnis der Tugend als bloße Disposition zur Befolgung der Pflicht. Was in diesem Zusammenhang von S. nicht erwähnt wird, ist die auffällige Divergenz zwischen einem