

Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie

Ich wurde ursprünglich eingeladen, auf dem Leuenberg in diesem Jahr über Barths Beitrag zur zukünftigen Ekklesiologie zu sprechen. Der nicht von mir ausformulierte Titel ("Barths Ekklesiologie und die ekklesiologischen Konzepte der Gegenwart") kann nun den Eindruck erwecken, ich wollte heute eine Vielzahl an ekklesiologischen Entwürfen an Ihnen Revue passieren lassen, um vielleicht Barths Beitrag darüber oder dagegen zu profilieren, ihn möglicherweise zu bereichern oder zu relativieren, oder einen ekklesiologischen Blumenstrauß zusammenzubinden, in dem mehr oder weniger eindrucksvolle Barth-Blüten das Gesamtbild bestimmen. Doch ein solches ecclesiology-shopping oder ecclesiology-dressing möchte ich Ihnen und mir ersparen.

Ich werde nach dem Beitrag der Ekklesiologie Barths zur zukünftigen Ekklesiologie fragen, indem ich seinen Beitrag – vor allem die Schlüsseltexte, die Sie in den Arbeitsgruppen konzentriert diskutiert haben und diskutieren –, mit dem m. E. überzeugendsten ekklesiologischen Gegenmodell kontrastiere, das im 20. Jahrhundert in Deutschland entwickelt worden ist: Mit der genialen Ekklesiologie des jungen Dietrich Bonhoeffer. Ich tue dies nicht, um uns durch die Kontrastierung der Beiträge von zwei großen Theologen etwas Farbe und Unterhaltung zu verschaffen. Mein Beitrag will vielmehr zwei bedeutende und vorbildgebende wenn auch nach meiner Sicht einseitige Bearbeitungen eines, oder gar des systematischen Grundproblems aller Ekklesiologie vergegenwärtigen. Es handelt sich um das Grundproblem, das auch im Titel der 37. Karl-Barth-Tagung und in der diesjährigen Einladung angesprochen wird: Wie lässt sich eine Ekklesiologie, die die Kirche aus ihrer Teilnahme oder Teilgabe an der Geschichte Jesu Christi heraus und als eine "vorläufige Darstellung der in Christus versöhnten Menschenwelt" zu verstehen sucht, wie lässt sich eine solche Ekklesiologie in Beziehung setzen mit einer Ekklesiologie, die die Soziologie der Kirche ernst nehmen will, auch wenn sie nicht gleich, wie die Tagungseinladung formuliert, "die 'wirkliche Kirche' in die Strukturen und Perspektiven der empirischen Kirche mehr oder minder vollständig ein(zu)zeichne(n)" versuchen muss. Sind tatsächlich die Vorbehalte triftig: Realitätsferne der dogmatisch orientierten Ekklesiologie – Sünde der Kirche, sich selbst darzustellen, auf Seiten einer "Soziologie der Kirche"? Mein Beitrag will versuchen, von zwei bedeutenden einseitigen Bearbeitungen dieses ekklesiologischen Grundproblems zu lernen. Bonhoeffers Ekklesiologie ist von einem inkarnatorischen Realismus getragen – Barths Ekklesiologie von einem eschatologischen Realismus, wie Wolf Krötke hervorragend herausgearbeitet hat.

Das Grundproblem jeder und so auch jeder zukünftigen Ekklesiologie ist von Michael Beintker in dem bemerkenswert kurzen Artikel "Ekklesiologie" der *RGG*⁴ gut auf den Punkt gebracht worden:

"Da die Kirche als menschliche Gemeinschaft im Wirkfeld des dreieinigen Gottes anzusehen ist und eine ebenso geglaubte wie erfahrene Realität verkörpert, überschneiden sich in der Ekklesiologie regelmäßig theologische und empirische Aussageebenen ..." (Michael Beintker, Art. Ekklesiologie, *RGG*⁴, 1183).

Beintker konstatiert eine komplizierte Verhältnisbestimmung von "sozialwissenschaftlich ausgerichteter Kirchentheorie" und "anwendungsbezogener praktisch-theologischer Erörterung kirchlichen Handelns" einerseits und einer genuin ekklesiologischen "Leitbeschreibung" andererseits. Auf der vornehm von Beintker "Leitbeschreibung" genannten Seite geht es um nicht weniger als um die dogmatische Erfassung und Darstellung der Kirche: "Kirche als Leib Christi unter dem Auftrag des sie sendenden Auferstandenen mit ihren Wesensattributen Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität und den dazugehörigen externen Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae)." Doch auch jede dogmatische Erfassung und Darstellung sollte – wenn sie nicht doketisch von der Kirche reden will – wieder hinlenken auf sozialwissenschaftlich und praktisch-theologisch bearbeitbare Dimensionen: Die Stellung der Kirche in der Ökumene, in gesellschaftlichen und weltgesellschaftlichen Kontexten, ihre interne Gliederung, Organisation, Ämter und Dienste – diese Fragen nötigen auch eine dogmatische Ekklesiologie zur Aufnahme sozialwissenschaftlicher Perspektiven.

I. Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie

Dietrich Bonhoeffers Doktorarbeit, zwischen September 1925 und Juli 1927 geschrieben, (Beiläufig sei angemerkt, dass Bonhoeffer während der Arbeit an seiner Dissertation sieben Seminararbeiten und neun katechetische und homiletische Entwürfe erstellt hat) trug den Titel *Sanctorum Communio, eine dogmatische Untersuchung*. 1930 wird sie mit dem Untertitel "Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche" publiziert. Fast ein Vierteljahrhundert vergeht, ehe das geniale Buch wenigstens kurz angemessen öffentlich gewürdigt wird. Im Jahr 1954 publiziert Ernst Wolf eine Neuauflage von *Sanctorum Communio* in der Reihe Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, im Christian Kaiser Verlag. Im Vorwort zur Neuauflage schreibt er, diese Dissertation sei "innerhalb der verhältnismäßig geringen Zahl neuerer Monographien zur Lehre von der Kirche wohl die scharfsinnigste und vielleicht tiefsinnigste Behandlung der Frage nach der

wesenhaften Struktur der Kirche und danach, ob und wie die empirische und die wesentliche Kirche logisch und soziologisch und in beidem zugleich theologisch unter einen Begriff zu bringen seien".¹

Die zweite kurze und gewichtige Würdigung erfährt das Buch ein Jahr später im zweiten Band der Versöhnungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth.² Auf S. 725 dieses Bandes vermerkt Barth im Kleingedruckten: "Ich gestehe offen, daß es mir selbst Sorge macht, die von Bonhoeffer damals erreichte Höhe wenigstens zu halten, und von meinem Ort her und in meiner Sprache nicht weniger zu sagen und nicht schwächer zu reden, als es dieser junge Mann damals getan hat." Man wird Barths Bemerkung als "Schutzbehauptung" einstufen müssen, denn nachdem er in diesem Band über 60 Seiten hinweg dankbar rezipierend und sogar "sich anlehnend" (604) mit Bonhoeffers Text "Nachfolge" gearbeitet hat, findet man erstaunlicherweise keine ernste Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Dissertation. Wohl setzt Barth sich mit Bonhoeffers hegelianisierender Spitzenwendung "Christus als Gemeinde existierend" auseinander. Aber Otto Weber irrt, wenn er behauptet, Karl Barth befinde sich "augenscheinlich in ständigem Gespräch mit Dietrich Bonhoeffers 'Sanctorum Communio'".³ Es gelingt, wie ich zeigen möchte, in einer bestimmten Hinsicht Barth tatsächlich nicht, "die von Bonhoeffer damals erreichte Höhe wenigstens zu halten, und von meinem Ort her und in meiner Sprache nicht weniger zu sagen und nicht schwächer zu reden, als es dieser junge Mann damals getan hat." Warum fiel und fällt es nicht nur der theologischen Zunft, sondern offenbar auch Karl Barth so schwer, Dietrich Bonhoeffers theologische Jugendschrift angemessen zu würdigen?

Zunächst ganz äußerlich betrachtet, ist Bonhoeffers Dissertation ein verwegener Versuch, eine Lehre von der Kirche *multidisziplinär* zu entwickeln. Mit sozial-philosophischen und soziologischen Mitteln will er die wirkliche Kirche erfassen und zugleich "eine *dogmatische* Untersuchung zur Soziologie der Kirche" bieten, also eine inhaltlich-theologische Untersuchung der *Sanctorum Communio*. Nicht nur sozial-philosophische, soziologische, philosophische und systematisch-theologische Denkformen verbindet Bonhoeffer in diesem Werk. Er bemüht sich auch darum, seine Ausführungen über die Kirche exegetisch zu stützen. Am Ende bietet er differenzierte praktisch-theologische Überlegungen über die gottesdienstliche Versammlung, das theologische Amt und die kultischen Handlungen sowie über die seelsorgliche Tätigkeit in der Kirche. In einem ungemein reichen multidisziplinären Spektrum bewegt sich also dieses Buch. Man kann darüber streiten, ob die Theorien, die Bonhoeffer aufnimmt, optimal gewählt sind, ob seine Begriffe von Gesellschaft und Gemeinschaft angemessen sind, ob die häufigen Polemiken gegen "den Idealismus" wirklich den Feind treffen usw. Die Ingeniosität des jungen Bonhoeffer muss man

aber ungeachtet aller Kritik im einzelnen spätestens dann anerkennen, wenn man wahrnimmt, welche komplexen Strukturen er sich bedient, um die *Sanctorum Communio* zu erfassen und darzustellen.

Viele theologische Denker haben den Versuch unternommen, die Kirche und religiöse Konstellationen überhaupt in einfachen, hochplausiblen Strukturen wahrzunehmen, vor allem in Ich-Du-Konstellationen. Die innergöttlichen Verhältnisse wurden ebenso als Ich-Du-Verhältnis gefasst wie das Gott-Mensch-Verhältnis und das Mensch-Mitmensch-Verhältnis. Die Ich-Du-Figur regierte das gesamte theologische Paradigma. Personalistische Theologien oder dialogistische Theologien nannte man diese Entwürfe, die, wie sich heute langsam abzeichnet, strukturell unfähig sind, eine ernstzunehmende Lehre von der Kirche zu entwickeln. Nicht nur die Unfähigkeit, mit diesem Modell komplexe Gemeinschaftsformen zu erfassen, war ein Problem dieser Denkansätze. In diesen Theorien markierte das "Du" einmal die Perspektive auf "den Nächsten", zum anderen die Perspektive auf Gott. Mensch, Mitmensch und Gott in Ich-Du-Beziehungen: mit diesem schlichten Instrumentarium, das die strukturellen Differenzen zwischen Gott-Mensch-Beziehungen und Mensch-Mitmensch-Beziehungen notorisch überspielen musste, traten viele Denker an.

Etwas anspruchsvollere theologische Denker versuchten, neben den Ich-Du-Konstellationen auch heute gern so genannte "plurale" soziale Konstellationen konzeptionell zu erfassen. Schleiermacher mit seinem geselligkeitstheoretischen Ansatz ist ein leuchtendes Beispiel dafür. Schleiermacher stellt sich die Frage, wie konkrete Individuen (also nicht abstrakte strukturell gleichartige Subjekte und Ichs, sondern konkrete einmalige leib-seelische Individuen) in soziale Zusammenhänge gelangen können, die ihre vielfältige Individualität erhalten oder sogar zu steigern erlauben. Bei den weniger begabten Denkern blieben die geselligen und gesellschaftlichen Zusammenhänge oft vage. Gern sprach man von der "Gemeinschaftsbezogenheit" des Menschen, und über "das Verhältnis" von Ich und Gemeinschaft. Den meisten Denkern gelang es darüber hinaus nicht, die "flüssigen" geselligen Formen gemeinschaftlichen Lebens und die "festen" strukturierten, organisierten und institutionalisierten Formen sozialen Lebens klar zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Noch größer waren schließlich die Schwierigkeiten, die Gotteslehre und den Gottesbegriff klar in komplexeren ekklesiologischen Ansätzen zu verorten. Weder standen eine Pneumatologie und eine Christologie bereit, die dies hätten leisten können, noch waren soziologische oder sozialphilosophische konzeptionelle Mittel gegeben, mit vielschichtigen sozialen Konstellationen gedanklich umzugehen.

Bonhoeffer ist eine große Ausnahmeerscheinung in diesem ekklesiologischen Denk-Notstand. Er übernimmt von Hegel einen Geistbegriff und damit eine Struktur, die Hegel gelegentlich bezeichnet als "ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist." Hegel hatte bei diesem Geistbegriff Gemeinschaften, Gemeinden vor Augen, aber auch den Staat, der sich im einzelnen Bürger erkennt, und den einzelnen Bür-

¹ E. Wolf, *Vorwort zur Neuauflage von D. Bonhoeffers Sanctorum Communio* (ThB 3), München 1954, 5f.

² K. Barth, *KD IV/2, Die Lehre von der Versöhnung*, 2. Teil, Zürich 1955, 725.

³ O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen 1958⁴, 273.

ger, der sich mit dem Staat identifizieren soll. Aber auch religiöse Gemeinschaften und die Kirche weisen solche Geiststrukturen auf. Bonhoeffer übernimmt Hegels Geiststruktur, sieht aber zugleich, dass sie Gefahr läuft, die darin erfassten Menschen zu homogenisieren, sie gleichzuschalten. Demgegenüber betont er die von Gott gewollte konkrete Individualität des einzelnen Menschen, ohne das Anliegen aufzugeben, den Menschen nicht nur als Individuen und in Ich-Du-Beziehungen, sondern auch in komplexeren sozialen Beziehungen eingebettet und durch sie geradezu konstituiert zu sehen.

Auf dieser gedanklichen Basis fasst Bonhoeffer soziale und religiöse Grundkonstellationen ins Auge, in denen

1. die Selbstbeziehung des Menschen, sein Personsein,
2. die interpersonale Ich-Du-Beziehung,
3. die Beziehungen auf komplexe flüssige, gesellige Formen von Sozialität,
4. Beziehungen zu festen, strukturierten, institutionalisierten Formen von Sozialität,
5. die so genannte "Gottesbeziehung" oder besser "Gottesbeziehungen" zu diesen verschiedenen Formen von Personalität und Sozialität differenziert bedacht werden können und bedacht werden müssen. Statt einer abstrakten eins-zu-eins "Gottesbeziehung" sind die Zusammenhänge von Gottes Beziehung zu mir, zu meinen Mitmenschen, zum Verhältnis von mir und meinen Mitmenschen, zur Sozialität zu erfassen, aber auch die entsprechenden menschlichen Bezugnahmen auf Gott. Doch damit nicht genug.

Bonhoeffer unterscheidet darüber hinaus zunächst einmal vier große nicht-theologische Konstellationen, in denen dieses komplexe Schema unter gedankliche Kontrolle gebracht wurde. Er unterscheidet vier historische und geistesgeschichtliche Konstellationen, in denen die Interdependenzen von Gottesbegriff, Personbegriff, Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaftsbegriffen unterschiedlich gefasst wurden. Aristoteles, die Stoa, Epikur und die europäische Moderne, vor allem Descartes und Kant, veranlassen ihn, orientiert an philosophiegeschichtlichen Untersuchungen, unterschiedliche Schemata komplexer Sozialbeziehungen einschließlich ihrer religiösen Komponenten zu bedenken.

Ich lasse es völlig dahingestellt, ob alle Urteile Bonhoeffers über die rezipierten Denker und Traditionen im Detail angemessen und berechtigt sind. Ich möchte Sie an dieser Stelle nur auf die Genialität aufmerksam machen, mit der er eine Mehrzahl solcher komplexen Zusammenhänge erfasst und reflektiert.

1. "Das metaphysische Schema des Aristoteles läßt den Menschen nur Person werden, soweit er an der Gattungsvernunft teilnimmt".⁴ Bonhoeffer beobachtet, dass dementsprechend der Aristotelische Gottesbegriff "unpersönlich"⁵ gefasst wird. Er zeigt also, wie Grundannahmen zur Verhältnisbestimmung von Einzelem und Allgemeinheit sich vom Gottesbegriff her verstehen lassen bzw. auf ihn zurückwirken.

2. In der Stoa sieht er eine neue Konstellation vorliegen, und zwar darin, dass die individuelle Person nicht einfach der Gattung untergeordnet wird, der sie sich anpassen soll, sondern einem höheren Reich, einem Vernunftreich, in dem die individuellen Seelen sich zusammenschließen sollen. Damit erst sieht er den Begriff der "ethischen Person" gewonnen, aber auch neue Arten von Reflexion auf interpersonale Beziehungen möglich werden. Über Aristoteles hinausgehend wird nämlich nun eine Gemeinschaft potentiell freier Menschen gedacht. Dies nötigt gegenüber Aristoteles dazu, sowohl den Gemeinschaftsbegriff als auch den Personbegriff als auch den Gottesbegriff umzubauen.

Ein 3. Modell sieht er in dem aus der Atomtheorie Demokrits hervorgehenden Epikureismus, der die These vertritt, dass die Vergesellschaftung der Menschen "nur der Erhöhung der Lust jedes einzelnen (diene) ... Jedes Individuum wird vollendet durch die ihn von jedem anderen trennende individuelle Lust."⁶ In dieser Konzeption sieht Bonhoeffer eine für das moderne Denken wichtige Wahrnehmung der komplexen Gemeinschaftsbeziehungen angelegt, von Gemeinschaftsbeziehungen, die einerseits zum unendlichen Wettbewerb, u. U. sogar zum "Krieg aller gegen alle" (Hobbes) führen können, die aber andererseits Sozialgebilde erforderlich machen, die sich vertraglich zu ordnen versuchen. Der moderne Sozialatomismus und der wettbewerbartig organisierte Individualismus werden hier strukturell begründet.

Ein 4. Schema sieht Bonhoeffer in der Moderne durch Descartes und Kant ausgebildet, die den "erkenntnistheoretischen Personbegriff" entwickeln. Das erkennende Ich wird zum Ausgangspunkt aller Philosophie. Bonhoeffer beobachtet, dass der moderne Ansatz einerseits die Konzentration auf das Individuum fortschreibt, andererseits aber verschiedene Momente des ersten und des zweiten Schemas aufnehmen kann. Die konkrete Individualität der Person wird hier überwunden, indem die Person ins Allgemeine hineingezogen wird. "Ein Ich ist gleich dem anderen. Nur auf Grund dieser Gleichartigkeit ist eine Beziehung der Personen überhaupt denkbar. ... Bestimmung der menschlichen Gattung ist es, im Vernunftreich aufzugehen, ein Reich der völlig gleichgearteten und übereinstimmenden, nur durch die Art der Betätigung getrennten, weil nur durch die allgemeine Vernunft bzw. durch einen Geist bestimmten Personen zu bilden."⁷

⁴ DBW 1, 20.

⁵ *Ibid.*

⁶ DBW 1, 21f.

⁷ DBW 1, 24, im Original Hervorhebungen.

Auf diesem hohen Niveau der Unterscheidung von vier komplexen Schemata eines Geflechts individueller, intersubjektiver, komplexer sozialer und religiöser Bezüge setzt Bonhoeffer mit seiner dogmatischen Untersuchung zur Soziologie der Kirche an. Er behauptet, dass die Moderne einerseits den sozialen Atomismus vorantreibt, die systematische Vereinzelung der Menschen, dass sie andererseits nur Verbindungen von Gleichgearteten zu denken vermag und damit weder echte Individualität denken noch einen wirklichen Gemeinschaftsbegriff ausbilden kann. "Diese Verbindung der Gleichgearteten führt nun aber nie ... zum Begriff der Gemeinschaft, sondern nur zum Begriff der Selbigkeit, der Einheit."⁸

Ich habe Ihnen diese vier Schemata nicht deshalb vorgestellt, weil ich sie für von Bonhoeffer philosophiegeschichtlich und philosophisch vollendet herausgearbeitet und erschöpfend ausgewertet halte, sondern weil schon die ersten Seiten von *Sanctorum Communio* eine gedankliche Kraft, eine Umsicht und zugleich eine sozialtheoretische Realistik und Wahrnehmungsfähigkeit erkennen lassen, die jede zukünftige Ekklesiologie anstreben sollte. Die Begriffe von Person, elementarer Ich-Du-Beziehung, komplexer Interpersonalität und komplexer Gottesbeziehung sollten nicht additiv auseinanderfallen. Sie müssen in einem Zusammenhang entwickelt werden, wenn die Ekklesiologie nicht aus einer Mehrzahl von Konstrukten und losen Gedanken bestehen soll.

Analog zu Bonhoeffers Vorgehen ist eine Mehrzahl solcher Schemata ins Auge zu fassen, die je nach geistiger Lage elementare Grunderfahrungen anders artikulieren. Wir fragen im Chaos anders nach Gott, als wenn wir unter Tyrannei leiden! Unsere Grundannahmen über die individuelle Person, über gelingende Person-zu-Person-Beziehungen, über vollkommene Formen zwischenmenschlicher Gemeinschaft und über die angemessene Beziehung zu Gott und das von Gott zu erwartende Heil, alle diese Grundannahmen stehen in nicht-bliebigen Zusammenhängen. Eine konsistent durchgebildete Ekklesiologie ist immer mit einer Gotteslehre, mit einer Anthropologie und einer Lehre von den zwischenmenschlichen Beziehungen verbunden, mögen diese explizit entwickelt oder implizit mitgeführt werden.

Auf der Grundlage des skizzierten Problembewusstseins entfaltet Bonhoeffer sein Verständnis der christlichen Kirche. Auch hinsichtlich der Kirche geht er davon aus, dass der christliche Personbegriff, das christliche Verständnis von Interpersonalität, die Begriffe der christlichen Gemeinschaft in assoziierten und institutionalisierten Gestalten und die theologischen Konzepte von Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis in Wechselzusammenhängen stehen.⁹ Der moderne Personbegriff, der von Bonhoeffer immer wieder als "der idealistische" angegriffen wird, muss "durch einen

⁸ DBW 1, 24, im Original Hervorhebungen.

⁹ Der "christliche Personbegriff baut notwendig auf dem Faktum der Geistigkeit des Menschen auf und zwar der strukturellen individuellen Personhaftigkeit dieser Geistigkeit ..." (DBW 1, 25).

den individuell konkreten Personcharakter als endgültig, gottgewollt bewahrenden Personbegriff überwunden werden."¹⁰ Bonhoeffer denkt damit in einem allerdings disziplinierten Sinne "postmodern". Er ist davon überzeugt, dass der komplexe Zusammenhang zwischen Person, interpersonalem Gegenüber, Gemeinschaft und Gottesbeziehung theologisch in zwei Verfassungen gedacht und aufeinander bezogen werden muss: einmal als die so genannte "Adamsmenschheit" und zum anderen als die "Christusmenschheit".

In einer kurzen Analyse der Sünde und der gebrochenen Gemeinschaft beschreibt Bonhoeffer die "Adamsmenschheit". Er sieht diese Menschheit als eine große Gemeinschaft an, in der jeder Mensch sein eigenes Leben lebt und zu wissen meint, was gut und böse ist. Bonhoeffer hat hier Gen 3,22 vor Augen, die Geschichte vom so genannten Sündenfall. Nach der Lutherübersetzung stellt Gott in dieser Geschichte fest: "Siehe, Adam ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist!" Hegel hat diesen Vers so oft wie keinen anderen Vers der Bibel zitiert und kommentiert. Hegel kommt zu dem Schluss: Indem dem Menschen bescheinigt wird, er wisse, was gut und böse ist, werde ihm gerade im (Sünden-)Fall die Rückkehr zur Gott-ebenbildlichkeit bestätigt. Der Mensch ist geworden wie Gott. Er weiß, was gut und böse ist. Was könnte ihm Besseres widerfahren? Der gesamte Linkshegelianismus im 19. und 20. Jahrhundert von Feuerbach über Marx bis Ernst Bloch hat das aufgenommen. Im Sündenfall wird die Autonomie des Menschen bestätigt.

Bonhoeffer ist klarsichtiger. Nicht erst in seinem Buch *Schöpfung und Fall*, in dem er die Geschichte der Genesis genauer untersucht, sondern schon in *Sanctorum Communio* sieht er, dass diese Interpretation nicht tragfähig ist. Tatsächlich beruht sie auf einer ungenauen Übersetzung. Im hebräischen Original heißt es: "Siehe, Adam ist geworden *ka'achat mimmenu*" – wie ein Einzelner von uns – "und weiß, was gut und böse ist." Das *ka'achat*, Einzelner, ist für das alttestamentliche Denken ein Not- und Alarmsignal. Die Isolation des Menschen wird hier festgestellt. Ganz gleich, wie wir den Plural interpretieren, ob er sich auf die himmlischen Heerscharen, die göttliche Trinität oder einfach auf einen Plural majestatis bezieht – die Isolation des Menschen ist das entscheidende. "Gut und Böse wissen und erkennen" – dem gefallen Menschen fehlt die göttliche Umsicht, die Gesamtübersicht. Bonhoeffer kommentiert treffend: "Mit der Sünde tritt der ethische Atomismus in die Geschichte".¹¹

Bonhoeffer versucht nun, "die Art der Zusammengehörigkeit und der Verbundenheit der Menschheit im status corruptionis"¹² zu erfassen. Er will damit verstehen, was die Tradition "Erbsünde" nannte. (In einem gewagten Gedanken sieht er nicht nur jeden Menschen als Repräsentanten der Gattung Mensch. Ich bin ein Vertreter der

¹⁰ DBW 1, 25.

¹¹ DBW 1, 70.

¹² DBW 1, 70, im Original Hervorhebungen.

ganzen Menschheit! Er sieht auch in jeder Erhebung eines Menschen gegen Gott die ganze Menschheit fallen. Wenn ich vor Gott schuldig werde, wird vor Gott die ganze Menschheit schuldig. Der Mensch, der von Gott abfällt, fällt "nicht nur von seiner persönlichen, sondern von seiner generellen Bestimmung ab, und so fällt mit jeder Sünde die ganze Menschheit, und keiner von uns unterscheidet sich prinzipiell von Adam, d.h. aber auch jeder ist 'erster' Sünder."¹³) Bonhoeffer behauptet, die Menschheit sei in Adam "eine Kollektivperson" – eben mit Hegels Worten: "Ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist." Diese Kollektivperson der "Adamsmenschheit" kann nur durch die Kollektivperson "Christus als Gemeinde existierend" abgelöst werden. "Die Menschheit der Sünde ist Eine, obwohl sie in lauter Einzelne zerfällt, sie ist Kollektivperson und doch in sich unendlich oft zerrissen, sie ist Adam, wie jeder Einzelne er selbst und Adam ist. Diese Doppelheit ist ihr Wesen, und sie wird erst durch die Einheit der neuen Menschheit in Christus aufgehoben."¹⁴

Die Wirklichkeit der Kirche aber ist die Offenbarungswirklichkeit, in der die Adamsmenschheit verwandelt wird. Die Kirche ist realisiert in Jesus Christus. "Der auferstandene Christus ist nicht ohne die Seinen", hatte Luther formuliert. Bonhoeffer macht mit dieser Erkenntnis radikal Ernst und unterscheidet die realisierte und die aktualisierte Kirche. Die realisierte Kirche existiert bereits in Christus, der als der Auferstandene und Erhöhte nicht ohne die Seinen, nicht ohne seine Zeuginnen und Zeugen ist. Die aktualisierte Kirche hingegen bedarf der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Bonhoeffer beruft sich hier auf neutestamentliche Aussagen. Die Kirche ist von Ewigkeit her in Christus erwählt (Eph 1,4ff.; 2Thess 2,13). Sie ist die neue Menschheit in dem neuen Adam (1Kor 15,22.45; Röm 5,12ff.19f.). Die Kirche ist "Leib Christi" und die Christenmenschen sind Glieder an diesem Leib.¹⁵ Er gibt eine Mehrzahl von Belegen dafür, dass Christus und Gemeinde von Paulus identifiziert würden, dass "in Christus sein" gleichbedeutend sei mit "in der Gemeinde sein. Allerdings räumt Bonhoeffer auch ein: "Eine totale Identifikation zwischen Christus und Gemeinde kann nicht stattfinden, da ja Christus zum Himmel gefahren und nun bei Gott ist und wir noch auf ihn warten."¹⁶

Obwohl die Kirche schon in Christus vollendet ist, offenbart sich Gott als Heiliger Geist, um "den zeitlichen Bau der Kirche als der Gemeinde Gottes auszuführen."¹⁷ In Christus hebt Gott die Spannung von "Isolierung und Fesselung aneinander" auf, die für die Adamsmenschheit charakteristisch ist.¹⁸ In Christus zieht Gott die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hinein. Bonhoeffer summiert: Die "Kirche aber ist präsent in Christus für Gottes Augen. Christus hat nicht die Kirche er-

¹³ DBW 1, 72.

¹⁴ DBW 1, 76, im Original Hervorhebungen.

¹⁵ 1Kor 12,2ff.; Röm 12,4ff.; Eph 1,23; 4,15f., Kol 1,18. Vgl. auch 1Kor 6,15; Röm 6,13 und 19.

¹⁶ DBW 1, 86.

¹⁷ DBW 1, 89.

¹⁸ Vgl. DBW 1, 91.

möglichst, sondern für die Ewigkeit realisiert ... Das geschieht durch das vom Geist getriebene Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde."¹⁹

Die zweite Hälfte von *Sanctorum Communio* behandelt die Aktualisierung der Kirche durch das vom Geist getriebene Wort. Der Heilige Geist etabliert durch das Wort die Herrschaft Jesu Christi in der Gemeinde. Durch ihn ist "Christus als Gemeinde existierend." Durch das vom Geist getriebene Wort wird aus der Geist-Vielheit eine Geistgemeinschaft, werden neue Sozialbeziehungen der Liebe geschaffen, wird "der Riß der Sünde geschlossen"²⁰. Es sind nun wesentlich praktisch-theologische Aufstellungen zu den Vollzügen gemeindlichen, besonders gottesdienstlichen Lebens in Wortverkündigung und Feier der Sakramente, aber auch Überlegungen zum diakonischen Handeln und zur Fürbitte in der Gemeinde, mit denen Bonhoeffer die zweite Hälfte seiner Dissertation gestaltet. In vielen kleinen, oft unscheinbaren Schritten und Vollzügen verwandelt der Heilige Geist in der Gemeinde Christi die menschlichen Selbstverhältnisse, die Ich-Du-Kommunikationen und die komplexeren flüssigen und festen sozialen Bezüge. Die so großräumig und ingenios angelegte Ekklesiologie mündet in ein recht bescheiden wirkendes, lutherisch korrekt primär an *CA VII* orientiertes pastorales Programm. Wie stellen sich im Kontrast mit diesem Entwurf Barths reiche Beiträge zur Ekklesiologie im Rahmen seiner Versöhnungslehre dar?

II. Karl Barths Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie

In den IVer Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* präzisiert Barth einen schon am Beginn der Prolegomena eingeführten Grundgedanken der *Kirchlichen Dogmatik*. "Jesus Christus ist das Sein der Kirche". Jesus Christus, Immanuel, Gottes Zuwendung zum Menschen, "Gott mit uns" schließt ein "Wir mit Gott" in sich. Dieses "Wir mit Gott" wird im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus entfaltet: Der gekreuzigte und auferstandene Christus schafft und erhält sich durch die erweckende Macht des Heiligen Geistes (vgl. Leitsatz zum §62, 718) "seinen Leib, d.h. seine irdisch-geschichtliche Existenzform": Der Leib Christi, die irdisch-geschichtliche Existenzform des Gekreuzigten und Auferstandenen, das ist die Versammlung derer, die in dem durch Christus gewirkten Rechts- und Heilsverhältnis zu Gott leben. Der Leib Christi, die durch die erweckende Macht des Heiligen Geistes versammelte Gemeinde, das sind die Menschen, die sich Gottes Erwählung gefallen lassen: Das Verhältnis, in dem Gott die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich nimmt und den Menschen freispricht, das Verhältnis, in dem Gott die Menschen zur Teilnahme an Gottes Zeit, Gottes Leben, ja, Gottes Herrlichkeit befreit.

¹⁹ DBW 1, 100.

²⁰ DBW 1, 107.

Es ist nach IV/1 der Glaube, der uns "willig und bereit" macht, in dem von Gott neu aufgerichteten Rechtfertigungs- und Rechtsverhältnis zu leben. Die Anerkennung der durch Christus gewirkten Rechtfertigung, des damit gegebenen neuen Gottesverhältnisses, wird durch die erweckende Macht des Heiligen Geistes in uns gewirkt. Durch den vom Heiligen Geist gewirkten Glauben baut Gott seine Kirche. Nicht der Glaube als unsere Leistung, unsere Zustimmung, unsere Anerkennung von irgend welchen mehr oder weniger beeindruckenden Ereignissen und Wirksamkeiten bewirkt die Kirche. Gott selbst erweckt und versammelt durch die Macht des Heiligen Geistes seine Gemeinde.

Um ganz klarzustellen, dass Gottes Rechtfertigung, das Verhältnis der Kindschaft Gottes, die Erbauung der Gemeinde, nicht unser Werk – auch nicht ein Werk unseres Glaubens ist, betont Barth: Die Gemeinde ist *nur* die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi, während der Gekreuzigte und Auferstandene eben *nicht* nur inmitten seiner Gemeinde, sondern *auch* in "himmlisch-geschichtlicher Existenzform: zur Rechten des Vaters" lebt (738). Barth möchte, um dies ganz deutlich zu machen, das von Cyprian geprägte "*extra ecclesiam nulla salus*" durch ein "*extra Christum nulla salus*" ersetzt wissen. Die Kirche als sein Leib ist doch nur die Existenzform, in der er der Welt geschichtlich begegnet (769).

Bei vielen vergleichbaren Grundintentionen ist Barth Ekklesiologie gegenüber der Bonhoeffers theologisch reicher und zugleich theologisch vorsichtiger. Plastischer als Bonhoeffer differenziert Barth die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die aktuell existierende *ecclesia militans* und die *ecclesia triumphans* vergangener und zukünftiger Zeiten und Weltgegenden, sowie das eine Volk Gottes aus Israel und der ökumeneweiten Kirche. Damit verbindet sich ein *cantus firmus* im Blick auf die Macht und Weite des eschatologischen göttlichen Wirkens. Auf dieser Basis und mit wachem Gespür für die großen Gefahren aller Versuche und Versuchungen der Kirche, sich an sich selbst festzuhalten und von sich selbst Zeugnis zu geben, schärft Barth immer wieder ein: Wir dürfen nicht von der Sozialgestalt der Kirche aus und auch nicht von einem noch so guten Organismusgedanken aus das Sein der Kirche zu verstehen suchen, sondern allein von ihrem Haupt, von Jesus Christus her wird die Kirche erbaut und ist sie sachgemäß wahrzunehmen. Je deutlicher aber Barth auf die inmitten ihrer großen Sendung und eschatologischen Bestimmung bleibende Angefochtenheit und Unerlöstheit der Kirche aufmerksam macht, desto stärker drängt sich die Frage auf, warum sich Gott dieses gespaltenen und zerstrittenen Gebildes "Kirche" bedient, um dem Rechtfertigungs- und Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch eine irdisch-geschichtliche Existenzform zu geben?

Warum wählt Gott diese "vorläufige Darstellung" des neuen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen in Jesus Christus? Barths Antwort lautet ganz schlicht: Gott will auf Dank und Lob des Menschen nicht verzichten (vgl. 825, 824f.). "Er will nicht einfach ohne den Menschen, nicht über seinen Kopf weg sein Versöhner ge-

worden sein und sein Erlöser werden." (824). Deshalb – weil "Gott sein letztes Wort nicht zu Ende sprechen und die von ihm beschlossene, vollzogene und proklamierte Vollendung in ihrer letzten Gestalt nicht Ereignis werden lassen will, ohne zuvor eine *menschliche Antwort* darauf, ein *menschliches Ja* dazu gehört zu haben" (824) – deshalb sammelt er die Gemeinde. Um der menschlichen Einstimmung in sein Wort willen erbaut sich Gott die Kirche. Diese menschliche Einstimmung in Gottes Wort aber, dieses Ja ist nach Barths Überzeugung im Blick auf den einzelnen Menschen der Glaube!

Barth sieht, dass er mit dieser Konzentration auf einen Glauben als "das Ja" des einzelnen Menschen zu Gott in eine gefährliche Situation geraten ist. Wiederholt fordert er im Gegenzug, dass man die Absolutsetzung des christlichen Individualismus überwinden müsse, ihn in sein beschränktes, relatives Recht verweisen müsse. Dies aber könne nur geschehen, wie Barth in offensichtlicher Verlegenheit formuliert, "wenn man sich von den Abstraktionen, an denen sich (der christliche Individualismus) in der protestantischen Neuzeit gütlich getan hat, mit einem energischen Ruck frei zu machen weiß – vielmehr frei machen lässt" (846). Der Appell an den "energischen Ruck", die plakative Forderung einer "notwendigen Entmythologisierung des 'Ich'" (846) kann nicht verschleiern, dass Barth sich mit seinem individuellen Glaubens-Ja, in die Notsituation gebracht hat, die er mit dem Ruck-Appell zu beheben sucht. Schwerlich kann Barth mit der Figur des glaubenden Ja-Sagers die ekklesiologische Vision einholen, die Kirche und die Christenmenschen müssten der "Bewegung des Lebens Jesu Christi folgen" (739). Man wird in der Figur des glaubenden Ja-Sagers kaum Strukturen der Macht des Geistes entdecken, des Geistes, der den differenzierten Leib Christi erbaut mit seinen verschiedenen Zeuginnen und Zeugen, Geistesgaben und Diensten. Es ist vielmehr die unglückliche, sachlich und theologisch verfehlt Konzeption des Heiligen Geistes als der "subjektiven Seite der Offenbarung", die Figur aus den Prolegomena, die sich hier in Barths Denken wieder durchsetzt.

Die pneumatologische Gestaltwerdung des Leibes Christi hatte Bonhoeffer einerseits mit dem hegelianisierenden "Christus als Gemeinde existierend" theologisch zu schnell, ja zu leichtfertig bestimmt. In der kritischen Korrektur tritt Barth dem überzeugend entgegen. Wir können sagen: Christus ist die Gemeinde; nicht haltbar wäre die Aussage: Die Gemeinde ist Christus. Andererseits kann Bonhoeffer die *sanctorum communio* durch eine viel sorgfältigere Erfassung und Darstellung der geistlich-kirchlich-personal-sozialen Bezugswelt auch in ihren Anfechtungen und Notlagen in den Blick nehmen. Hierzu fehlen Barth systematische und sozialtheoretische Denk- und Darstellungsmittel. Dies könnte und müsste man demonstrieren anhand seiner Schwierigkeiten, die notwendige Differenziertheit des Christuszeugnisses zu bejahen oder mit der Möglichkeit einer geistgewirkten Differenzierung der Konfessionen zu rechnen. Unbefriedigend und vage bleiben die immer wieder kyriologisch überformten Aussagen über den Zusammenhang von Einheit und Differenziertheit

des Leibes Christi. Person-zu-Person- und damit verbundene Herrschaft-Dienst-Figuren setzen sich immer wieder durch. Die Chancen, pneumatologisch gerade aus den schöpferischen Differenzen und der Fragmentarizität des Zeugnisses heraus auf die Selbstvergegenwärtigung Gottes auszurichten, werden kaum wahrgenommen.

Zu ähnlichen Beobachtungen nötigt der Band IV/2 in seinen ekklesiologischen Ausführungen. In der Erbauung der Gemeinde nimmt Christus die Seinen in seinen *Dienst*. "Dienst ist nicht *eine* unter den Funktionen des Seins der Gemeinde, sondern Dienst ist ihr Sein in allen seinen Funktionen. Es gibt nichts, was da getan werden und geschehen mag, das der Frage entzogen wäre: ob und inwiefern die Gemeinde damit ihrem Herrn und seinem Werk in der Welt ... dienen möchte" (784). Es ist nun nicht unsere Ermessenssache, was Christus und seinem Werk in der Welt dienen kann und was nicht. Die Erbauung der Gemeinde, die Indienstnahme der Seinen, bestimmt sie "zur vorläufigen Darstellung der in Christus geschehenen Heiligung der ganzen Menschenwelt." Welch eine Weite der theologischen Perspektive! Gottesdienst und Dienst an der Welt stehen also in strenger Verbindung, wobei, wie auch bei Bonhoeffer, die Erbauung der Gemeinde vom Gottesdienst ausgeht, der bemerkenswerter Weise für Barth in der Mahlfeier sein Zentrum habe (722f.), und wobei das Wachstum der Gemeinde sich aus der gottesdienstlichen Zentrierung auf die Präsenz Christi speist.

Die Überlegenheit der inhaltlich-theologisch weit ausgreifenden Perspektive Barths über der Bonhoeffers zeigt sich unter anderem daran, dass er das gottesdienstliche Sein und Handeln der Gemeinde in seiner Ausstrahlung auf das Kirchenrecht und in seinem Geprägtwerden durch das Kirchenrecht reflektiert. Das, was Barth (765ff.) zur Ordnung der Gemeinde und zum Verhältnis von Kirchenrecht und Staatsrecht hier vorträgt, ist noch immer diskussionswürdig, obwohl die Gesamtkonzeption der Gemeindeordnung als "bruderschaftliche Christokratie" (770) pneumatologisch schlechterdings unter Niveau bleibt und nicht nur im liberalen Protestantismus auf Widerspruch stoßen muss.

Gegenüber allen oft rhetorisch beschworenen Ängsten vor einer "Verrechtlichung" der Kirche betont Barth die *Besonderheit* des Kirchenrechts, das die Gemeinde "unabhängig von allem Staatskirchenrecht ... im Gehorsam gegen ihren Herrn selber zu finden, aufzurichten und zu handhaben hat" (781). Die Gemeinde lebt nicht im Chaos, sie lebt in einer eigenen Rechtsordnung, die die Welt, die der Staat anders oder gar nicht verstehen mag. Die Gemeinde richtet eine eigene Ordnung auf, wobei sie Außenperspektiven toleriert, sich aber nicht durch sie bestimmen lässt. Das heißt konkret z.B.: "*Staatskirchenrecht* kann nie Kirchenrecht werden oder sein wollen oder als solches von der Kirche übernommen und anerkannt werden" (779). Kirchenrecht ist *Dienstordnung* (785) und steht in ursprünglicher "Beziehung zu dem besonderen Geschehen des *christlichen Gottesdienstes*" (787). Mit m.E. richtigem Instinkt nennt Barth das Kirchenrecht "liturgisches Recht", ohne allerdings den da-

mit angedeuteten Zusammenhang von Recht und Kult gründlich zu erhellen. Da das Kirchenrecht zum Bekenntnis der Gemeinde gehört, das auf die Weisung Christi antwortet, ist es *lebendiges Recht* (805). Es gilt immer nur "bis auf weiteres", provisorisch – ohne doch unverbindlich zu sein, einen Relativismus zuzulassen: denn es ist ja Gestalt des Gehorsams der Nachfolge. So größte Verbindlichkeit mit größter Freiheit vereinigend, ist "rechtes Kirchenrecht ... *vorbildliches* Recht: in seiner ganzen Eigenartigkeit exemplarisch für die Bildung und Handhabung des menschlichen Rechtes überhaupt" (815, 815ff.).

Zwei Befürchtungen dürfen spätestens an dieser Stelle aufkommen. Die erste Befürchtung lässt sich in die Frage fassen, ob ein solches lebendiges und vorbildliches Recht nicht eine großartige Illusion sei. Die zweite Befürchtung lässt sich in dem Bedenken aussprechen, ob hier nicht das Wirken des Heiligen Geistes, das Leben der Gemeinde als ein großer *Verrechtlichungsprozess* begriffen und damit theologisch falsch gesehen sei. Beide Befürchtungen müssten wohl mit soziologisch-rechtspraktischen und pneumatologischen Ausführungen ausgeräumt werden, zu denen Barth erneut ersichtlich das Rüstzeug fehlt. Die vollmundige Rede von der Lebendigkeit und Vorbildlichkeit des Kirchenrechts wird deshalb den Geschmack einer präntiösen und wohlfeilen Selbstpfehlung nicht los.

Der Gemeinde ist die vorläufige Darstellung der in Christus ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt anvertraut (vgl. Leitsatz zu §72, 780). D.h., dass Jesus Christus "sein Volk unter die Völker sendet: dazu eingesetzt, ihn ihrerseits vor allen Menschen zu bekennen, sie alle zu ihm zu rufen ..." (ebd.). Dieser Dienst der Gemeinde am Wort Gottes wird von Barth in seiner Darstellung der Sendung der Gemeinde (IV/3) nun nicht nur auf den Dienst der Wortverkündigung *zentriert*, wogegen theologisch nichts einzuwenden wäre; der Dienst der Gemeinde am Wort Gottes wird in Barths Darstellung durch den Dienst an der Wortverkündigung geradezu absorbiert. Das ist nicht erstaunlich, wenn man die entsprechenden Abschnitte zur *Sammlung* der Gemeinde in IV/1 vor Augen hat, die die Kindschaft Gottes vornehmlich in der Perspektive des glaubenden Einzelnen behandelten. Das ist aber doch verwunderlich und betrüblich, wenn man das Niveau der Abschnitte zur "Erbauung der Gemeinde" in IV/2 bedenkt, die immerhin den Zusammenhang von Christusnachfolge und vorbildgebender Rechtsgestalt der Gemeinde reflektieren.

Allerdings muss man zugestehen, dass Barth in diesem §72 in einem Ausmaß wie in kaum einem anderen Paragraphen der *KD* durch schwierigste, bis heute aporetische Sach- und Erkenntnislagen hindurchsteuern muss. Einerseits will er betonen, dass das Volk Gottes als unter die Völker gesendetes Volk, als apostolische Kirche *im* Weltgeschehen existiert (783). Andererseits will er betonen, dass das *Weltgeschehen* nicht an sich bereits das *Heilsgeschehen* sei (785ff.). Barth müsste nun komplizierte

Innen- und Außenperspektiven unterscheiden, um die These durchzuhalten: die Gemeinde hat sich im Weltgeschehen zu sehen, aber nicht das Weltgeschehen als theologisches Bezugssystem anzusehen. Dazu aber fehlen Barth wieder die gedanklichen Mittel.

Barth sieht sehr richtig, dass wir den Problemknoten lösen könnten, wenn wir in der Lage wären zu zeigen, dass und wie sich das Kommen des Reiches zugleich in der Gemeinde offenbart und im profanen Weltgeschehen auf relativ erkennbare Weise gegenwärtig und wirksam ist. Seite 811ff. können wir Barth um diese theologische Erkenntnis – wie man früher gesagt hat – "ringen" sehen. Die Schwierigkeit steigert sich noch einmal, wenn man bedenkt, dass die Gemeinde mit ihrer Erkenntnis, wenn sie denn der Welt Zeugnis geben und sein soll, auch von der Welt als deren vorläufige Darstellung erkannt werden soll: "Die Gemeinde ist der merkwürdige Ort in der Welt, an dem diese (die Welt) sich nicht nur sieht und versteht, wie sie ist, an dem ihr auch in ihren inneren Verschiedenheiten erlaubt und geboten ist, mit sich selbst zum Frieden zu kommen und einig zu werden" (887). Nicht nur die Gemeinde, auch die Welt muss also mindestens eine Doppelperspektive auf sich ausbilden.

Die Frage ist nun, wie die Doppelperspektive der *Gemeinde*, die sich im Weltgeschehen, primär aber in der Geschichte Gottes zu verstehen hat, und die der *Welt*, die sich in der Gemeinde "sieht und versteht, wie sie ist", die hier "mit sich selbst zum Frieden" kommt, kommuniziert werden. Barth blendet diese Probleme sozialer Identitätsbildung und Identitätsübertragung aus, die wir aber lösen müssten, um die Verständigungsprobleme nicht nur zwischen Kirche und Welt, sondern auch schon schlicht zwischen Gemeinden, zwischen Interessen- und Volksgruppen usw. klar diagnostizieren zu können. Er blendet diese Probleme aus, indem er "den Menschen" als Repräsentanten der Welt (917ff.) einführt. Diese programmatische Personalisierung der Welt oder dieser Versuch, soziale und kosmologische Probleme mit Hilfe von zugleich reduktionistischen und totalisierenden Reden von "dem Menschen" lösen zu wollen, ist für Barth leider stilbildend. Im Vergleich mit Bonhoeffers subtiler Wahrnehmung komplexer sozialtheoretischer Strukturen und ekklesiologischer Binnenverhältnisse wirkt dieser Grundzug geradezu unbeholfen. Christologisch-pneumatologische Erkenntnisstrukturen gehen dabei verloren.

III. Ekklesiologische Entwicklungsmöglichkeiten im Anschluss an Barth und Bonhoeffer

Der Geist ist "ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist" – mit dieser Denkfigur Hegels kann Bonhoeffer "Kollektivpersonen" erfassen, die er "Adamsmenschheit" und "Christusmenschheit" nennt. Mit Hilfe von personalistischen und sozialphilosophischen Denkformen ist er in der Lage, Binnenstrukturen in diesen Kollektivpersonen weit besser zu erfassen und zu beschreiben, als es fast allen anderen Ekklesiologien

vor und nach ihm gelungen ist. Diese großen Leistungen müssen gewürdigt werden, ehe die Grenzen von Bonhoeffers junglichem Geniestreich beleuchtet werden.

Wie ich in meinem Buch *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* gezeigt habe, entspricht Hegels Konzept des Geistes der Denkfigur, die Aristoteles im berühmten Buch XII seiner *Metaphysik* entwickelt, einer Figur, die Aristoteles *nous*, Vernunft, gelegentlich aber auch "Gott" nennt.²¹ Dieser Geist entspricht in seiner Grundstruktur aber nicht dem Heiligen Geist der biblischen Überlieferungen. Der Geist des Aristoteles und Hegels ist selbstbezüglich, weist die Strukturen des individuellen Selbstbewusstseins oder von danach modellierten Kollektivpersonen auf. Der Heilige Geist der Bibel ist nicht selbstbezüglich, er "gibt nicht von sich selbst Zeugnis", sondern verweist auf Christus und auf Gott, den Schöpfer. Der Heilige Geist und "Christus als Gemeinde existierend" sind in Bonhoeffers Ekklesiologie kompakte Größen, die die Menschen, man weiß nicht wie, vereinnahmen, in den Dienst nehmen. Entsprechend ist der objektive Geist, in dem die Kirche eine reale Sozialgestalt gewinnt, eine kompakte Größe von einer fast numinosen Eigenmächtigkeit. Wohl kann der objektive Geist, so Bonhoeffer, im Fluss von Zeit und Geschichte verschiedene Gestalten annehmen.²² Aber auch er weist bei Bonhoeffer die Züge einer "Kollektivperson" auf.

Demgegenüber ist der Heilige Geist der biblischen Überlieferungen kontextsensibel und verletzlich. Die Warnungen, "ihr sollt den Heiligen Geist nicht betrüben, dämpfen, verscheuchen, auslöschen", hätten keinen Sinn, wenn er eine schlechthin unüberstehliche Macht wäre. Auch wirkt der Heilige Geist weder homogenisierend noch nur die konkrete menschliche Individualität affirmierend. Die Alternative – konkretes einmaliges Individuum oder eine allen Menschen gemeinsame Struktur – reicht nicht aus, um das Geistwirken angemessen zu erfassen. Bonhoeffers hegelianisierende Kollektivperson und Barths "christokratische Bruderschaft" geraten in strukturelle Schwierigkeiten, sich pneumatologisch zu legitimieren. "Männer und Frauen, Alte und Junge, Knechte und Mägde" werden durch die Geistausgießung zum Zeugnis und zur Prophetie befähigt (Joel 2). Menschen verschiedener Traditionen, Nationen und Sprachen können aufgrund des Geistwirkens "Gottes große Taten" erfassen und bezeugen (so der Pfingstbericht Apg 2). Eine komplexe "Einheit" wird durch den Geist gestiftet, in der zwar die natürlichen und politischen Machtverhältnisse relativiert werden, in der aber verschiedene Gaben des Geistes zur reichen "Erbaung der Gemeinde" und zur Konstitution des "Leibes Christi" mit seinen verschiedenen Gliedern geweckt werden. Diese differenzierte Struktur des Geistes und des Geistwirkens können weder Bonhoeffer noch Barth klar in den Blick nehmen.

²¹ M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 2005³; vgl. auch ders. (Hg.), *The Work of the Spirit: Academic Pneumatology and Pentecostalism*, Eerdmans: Grand Rapids 2006.

²² Vgl. *DBW* 1, 144.

Aber auch auf der soziologischen und sozialphilosophischen Ebene ist nicht nur Barths Ansatz heute weiterer Entwicklung bedürftig. Die Rede vom "objektiven Geist" verstellt bei Bonhoeffer den Blick darauf, dass die empirische Kirche heute mit den verschiedenen und oft konfligierenden Rationalitäten der Familie, der Politik, der Bildung, des Rechts, des Marktes, der Medien und anderen "objektiven Geistern" in Berührung kommt, ja dass sie von diesen "Geistern" in unterschiedlicher Intensität geprägt, geformt und manchmal auch deformiert wird. Die Aufgabe der "Unterscheidung der Geister", so wichtig für die frühe Christenheit, wird mit der Differenzierung von "objektivem Geist" und "Heiligem Geist" und mit der Frage nach der rechten Vor- und Nachordnung nicht angemessen erfasst. Barths Gott-Welt-Gemeinde-und-"der Mensch"-Schemata müssten radikal überarbeitet werden, um für "dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche" brauchbar und tauglich zu sein. Aber auch Bonhoeffers hegelianisierende Geist-Struktur reicht nicht aus, um strukturiert-pluralistische Kontexte gedanklich zu durchdringen und in ihnen eine christologisch-pneumatologisch orientierte Christologie zur Geltung zu bringen.

Wie weit Barths Denken von heute sozialtheoretisch diskursfähigen Formen entfernt ist, kann man ermessen, wenn die Ergänzungsbedürftigkeit des Bonhoefferschen Schemas erkannt wird. Personales Selbstverhältnis, typische Ich-Du-Beziehungen, assoziativ-gesellige und institutionalisiert-systemische Formen von Gemeinschaft müssen heute in gesellschaftlichen, ökumenischen, wissenschaftlichen und anderen strukturiert-pluralistischen Konfigurationen bedacht werden, wenn eine sozialwissenschaftliche Realistik angestrebt wird. Das kann die Theologie leicht dazu verleiten, angesichts dieser Komplexität die Hände in die Luft zu werfen und die Konzentration auf das "wahrhaft Theologische" und das "theologisch Wesentliche" zu beschwören. Doch diese Beschwörung wird immer weniger überzeugen, da sich die strukturellen Herausforderungen auf dem Gebiet der Pneumatologie und der entfalteten Rede vom Leib Christi sowie der theologischen Orientierung durch den pluralistischen biblischen Kanon wiederholen.

Die Ekklesiologie der Zukunft wird mit der Erfassung polykontextueller und polyphoner Wirklichkeiten ihren Frieden machen müssen, wenn sie nicht in fundamentalistisches Denken und in geistliche und sozialwissenschaftliche Wirklichkeitsbeschreibungen zurückfallen will, die immer mehr Menschen als bloße Konstrukte ansehen werden, und die immer lautere moralische Begleitmusik und immer angestrigeltere religiöse Rhetorik erforderlich machen, um Denkanstöße oder Handlungsimpulse zu geben und theologische Entdeckungsfreude zu wecken.

Demgegenüber lautet meine Empfehlung, von den christologisch-pneumatologisch orientierten Ekklesiologien Bonhoeffers und Barths zu lernen und den Versuch zu machen, sowohl Bonhoeffers inkarnatorische Realistik als auch Barths eschatologische Realistik ernst zu nehmen. Wir sollten dabei weniger global, als Barth und

Bonhoeffer dies tun, von "der Kirche" sprechen. Die im Sinne Bonhoeffers soziologisch zu erfassende christliche Kirche etwa wäre dann nicht mehr "die empirische Kirche an sich" sondern eine jeweils konkrete Größe, die evangelische oder katholische Kirche in Deutschland oder bestimmte Kirchen im Europa der Gegenwart oder die christliche Kirche in China oder in Taiwan – und diese noch einmal in ihren gesamtkirchlichen, regionalkirchlichen oder gemeindlichen Konkretionen. Welche Formen von Kirche haben sich entwickelt, welche Formen haben wir entwickelt? Vor allem aber: In welchem Licht, auf wessen Weisung hin geschahen diese Entwicklungen? Auf welche externen "objektiven Geister", Institutionen, Organisationen und die entsprechenden Rationalitäten und Zwänge haben wir uns mit gutem Recht oder zu Unrecht eingestellt?

Wenn wir die großen ekklesiologischen Entwürfe konstruktiv lernend aufnehmen wollen, werden wir Bonhoeffers eindrucksvolle sozialtheoretische Matrix um strukturiert pluralistische Komplexität erweitern, also jeweils mit einer Mehrzahl dieser Schemata arbeiten müssen, wie er es ja auch in seinem historischen Überblick – von Aristoteles bis zur Moderne – tut. Wir werden Barths weiträumigen und perseveranten christologisch-eschatologischen Ansatz pneumatologisch und trinitätstheologisch weiterentwickeln müssen, um die Person-zu-Person-Befehl-Gehorsam-Figuren in theologisch und ekklesiologisch sachgemäßere Wahrnehmungen der Macht des Geistes hinein "aufzuheben". Dabei wird es nicht um raffinierte Konstrukte und schon gar nicht um bloße theoretische oder theologische Denkspiele gehen, sondern um ekklesiologische Entdeckungen. Der Bonhoeffer und Barth gemeinsame theologische Realismus, der von Barth auf der christologisch-kerygmatischen Seite, von Bonhoeffer auf Seiten der "Soziologie der Kirche" so stark betont wird, muss für uns vorbildgebend bleiben. Dieser theologische Realismus kann uns in unseren Versuchen, von beiden großen Theologen zu lernen und gelegentlich ihre Einseitigkeiten zu korrigieren, ein zuverlässiger Wegweiser sein. Wir folgen ihnen und schließen uns mit ihnen zusammen in dem Bemühen, der Wirklichkeit und dem Wirken Gottes in der Wirklichkeit der Kirche aufmerksam nachzudenken, um davon Zeugnis zu geben – in der Unterscheidung der Geister und in ehrfürchtiger Freude an Gottes gütiger Gegenwart.

Michael Welker