

III. BONHOEFFERS WEGWEISENDE FRÜHE EKKLESIOLOGIE

Eines Morgens Mitte September 1925 begleitet der 19jährige Dietrich Bonhoeffer den Berliner Dogmengeschichtler Reinhold Seeberg auf dessen Wunsch hin früh um 7 Uhr zum Bahnhof. Kurz darauf, am 21. September, schreibt er an seine Eltern, dass er mit seinem Doktorvater Seeberg „ein Thema über die religiöse Gemeinschaft“ verabredet habe, und bittet sie um finanzielle Unterstützung, damit er sich Werke von Hegel, Spencer und Max Weber kaufen könne.¹

Knapp zwei Jahre später, Anfang Juli 1927, legt er der „hochwürdigen theologischen Fakultät zu Berlin“ eine Dissertation mit dem Titel *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung* vor.² Innerhalb von zehn Tagen begutachtet sein Doktorvater die Arbeit ziemlich oberflächlich und beurteilt sie mit der Note 1-2. Im Jahre 1928, während seines Vikariats in Barcelona, überarbeitet Bonhoeffer die Arbeit für den Druck, und zwar vor allem, wie er Seeberg schreibt, durch Kürzungen und Streichungen. Da der Verlag aufgrund eines Besitzerwechsels sehr langsam operiert und verschiedene Druckzuschüsse eingeworben werden müssen, verzögert sich die Veröffentlichung um zwei Jahre. Erst im September 1930 erscheint das Buch zu einem für damalige

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918–27*, hg. H. Pfeifer, *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) 9, Kaiser: München 1986, 156f.

² Beiläufig sei angemerkt, dass Bonhoeffer während der Arbeit an seiner Dissertation sieben Seminararbeiten und neun katechetische und homiletische Entwürfe erstellt hat. Vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. J. von Soosten, DBW 1, Kaiser: München 1986, 1f (zit. DBW 1); E. Lessing, *Die theologischen Anfänge* (*Sanctorum Communio; Jugend und Studium 1918-1927*), VuF 46, 2-2001, 4ff.

Verhältnisse sehr hohen Ladenpreis, denn der Verlag erwartet Schwierigkeiten beim Verkauf.

Fast ein Vierteljahrhundert vergeht, ehe das 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.“³ Die zweite kurze und gewichtige Würdigung erfährt das Buch ein Jahr später im zweiten Band der *Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth.⁴ Auf Seite 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.“ Warum fiel und fällt es der theologischen Zunft nicht leichter, Dietrich

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

⁴ KD IV/2, Die Lehre von der Versöhnung, 2. Teil, 725.

Bonhoeffers theologische Jugendschrift angemessen zu würdigen?⁵

Warum sollte man erkennen: es handelt sich bei diesem frühen Werk trotz einzelner problematischer und abwegiger Urteile und Aufstellungen um einen herausragenden Beitrag zur Ekklesiologie?

Zunächst ganz äußerlich betrachtet, ist Bonhoeffers Dissertation ein verwegener Versuch, eine Lehre von der Kirche *multidisziplinär* zu entwickeln. Mit damaligen 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 dieses Buch also. Man kann darüber streiten, ob die Theorien, die er aufnimmt, optimal gewählt, ob seine Begriffe von Gesellschaft und Gemeinschaft angemessen sind, ob die 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,

⁵ Vgl. auch Jürgen Moltmann, Dietrich Bonhoeffer und die Theologie. Eine persönliche Würdigung, Orientierung 70, 2006, 14-18, 14.

welch komplexer 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 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 so genannte Mensch-Mitmensch-Verhältnis. Die Ich-Du-Figur regierte das gesamte Schema, das gesamte Paradigma. Personalistische Theologien oder dialogistische Theologien nannte man diese Entwürfe, die, wie heute leicht zu sehen, 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 und Mensch notorisch überspielen musste, traten viele theologische Denker auch auf akademischem Niveau an.

Etwas anspruchsvollere Denker versuchten, neben den Ich-Du-Konstellationen auch so genannte „plurale“ soziale Konstellationen konzeptionell zu erfassen. Schleiermacher mit seinem

geselligkeitstheoretischen Ansatz ist das leuchtende Beispiel dafür.⁶ Schleiermacher stellt sich die Frage, wie konkrete Individuen (also nicht abstrakte gleichartige, sondern konkrete einmalige Individuen) in soziale Zusammenhänge gelangen können, die ihre vielfältige Individualität erhalten oder sogar zu steigern erlauben. Bei weniger subtilen Denkern blieben die geselligen und gesellschaftlichen Zusammenhänge oft vage. Gern sprach man von der „Gemeinschaftsbezogenheit“ des Menschen, und „das Verhältnis“ von Ich und Gemeinschaft oder Gesellschaft wurde beschworen. Den meisten Denkern gelang es darüber hinaus nicht, die „flüssigen“ geselligen Formen gemeinschaftlichen Lebens und die „festen“ strukturierten institutionalisierten und organisierten Formen klar zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Noch größer waren die Schwierigkeiten, die Gotteslehre und den Gottesbegriff klar in den komplexeren Ansätzen zu verorten. Weder standen eine Pneumatologie und eine Christologie bereit, die dies hätten leisten können, noch waren die konzeptionellen gesellschaftstheoretischen Mittel gegeben, mit den komplexen Konstellationen gedanklich umzugehen.

Bonhoeffer übernimmt einerseits von Hegel den Geistbegriff und damit eine Struktur, die Hegel gelegentlich bezeichnet als „ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist.“ Hegel hat damit zum Beispiel den Staat im Auge, der sich im einzelnen Bürger erkennt, und den einzelnen Bürger, der sich mit dem Staat identifizieren soll. Aber auch die Gemeinde oder die Kirche weisen solche Geiststrukturen auf. Bonhoeffer übernimmt Hegels Geiststruktur, sieht aber, dass sie Gefahr läuft, die Menschen zu

⁶ Siehe dazu Kapitel I und II in diesem Band.

homogenisieren, sie gleichzuschalten. Demgegenüber betont er die von Gott gewollte konkrete Individualität des einzelnen Menschen, ohne das Anliegen aufzugeben, den Menschen nicht nur in Ich-Du-Beziehungen, sondern auch in komplexere soziale Beziehungen eingebettet und durch sie geradezu konstituiert zu sehen.

Sind alle diese Besonderheiten des Bonhoefferschen Ansatzes erfasst, können wir das komplexe Schema erkennen, mit dem er arbeitet.

Bonhoeffer fasst soziale Grundkonstellationen ins Auge, in denen

- sowohl die Selbstbeziehung des Menschen
- als auch die interpersonale Ich-Du-Beziehung
- als auch die Beziehungen auf komplexe Formen von Sozialität
- als auch die „Gottesbeziehung“ gedacht werden, und zwar in ihren vielfältigen Interdependenzen. Das Verständnis von Person, der Gottesbegriff, die elementare Person-zu-Person-Beziehung und die komplexen sozialen Bezüge – feste und fließende – stehen in vielfältigen nicht-beliebigen Zusammenhängen. 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.⁷ Doch damit nicht genug.

⁷ Mit einem triadischen Schema arbeitet Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“* (Öffentliche Theologie 2), München 1992; siehe auch Christiane Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Mohr Siebeck: Tübingen 1999, 246ff.

1. Das Beziehungsgeflecht von Ich und Du, festen und flüssigen sozialen Formen und Gottesverhältnis

Bonhoeffer unterscheidet zunächst einmal vier große nicht-theologische Konstellationen, in denen dieses komplexe Schema unter gedankliche Kontrolle gebracht werden muss. Er unterscheidet vier historische und geistesgeschichtliche Konstellationen, in denen die Interdependenzen von Gottesbegriff, Personbegriff, Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaftsbegriffen unterschiedlich gefasst werden. 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.

Dahingestellt sei, ob alle seine Urteile im Detail angemessen und berechtigt sind. Dennoch ist die Ingeniosität zu würdigen, mit der der Zwanzigjährige 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.“⁸

Bonhoeffer beobachtet, dass dementsprechend der Aristotelische

⁸ DBW 1, 20 (siehe Anm. 2).

Gottesbegriff „unpersönlich“⁹ 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 Seelen“ sich zusammenschließen sollen. Damit erst sieht er den Begriff der „ethischen Person“ gewonnen, sieht aber auch, wie neue Arten von Reflexion auf interpersonale Beziehungen möglich werden. Über Aristoteles hinausgehend wird nun eine Gemeinschaft potentiell freier Menschen gedacht. Dies nötigt gegenüber Aristoteles dazu, sowohl den Gemeinschaftsbegriff als auch den Personbegriff als auch den Gottesbegriff umzubauen.

3. Ein drittes Modell liegt in dem aus der Atomtheorie Demokrits hervorgehenden Epikureismus vor, 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.“¹⁰ In dieser Konzeption sieht Bonhoeffer eine für das moderne Denken wichtige Wahrnehmung der komplexen Gemeinschaftsbeziehungen angelegt, von

⁹ DBW 1, 20.

¹⁰ DBW 1, 21f.

Gemeinschaftsbeziehungen, die einerseits zum „Krieg aller gegen alle“ (Hobbes) führen können, die aber andererseits Sozialgebilde erforderlich machen, die sich vertraglich zu ordnen suchen. Der moderne Sozialatomismus und der wettbewerbartig organisierte Individualismus werden hier strukturell begründet.

4. Ein viertes 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 relativiert, 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.“¹¹

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

¹¹ DBW 1, 24, im Original Hervorhebungen.

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.“¹²

Die Würdigung der vier von Bonhoeffer erstellten Schemata schließt nicht die Behauptung ein, er habe sie philosophiegeschichtlich und philosophisch vollendet herausgearbeitet. Sie macht aber darauf aufmerksam, dass schon die ersten Seiten von *Sanctorum Communio* eine gedankliche Kraft und eine diagnostische Umsicht erkennen lassen, die keine Ekklesiologie unterbieten sollte. Die Begriffe von Person, elementarer Ich-Du-Beziehung, komplexer Interpersonalität und komplexer Gottesbeziehung sollten nicht 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 in jeder Ekklesiologie 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-

¹² DBW 1, 24, im Original Hervorhebungen.

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-beliebigen 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.

2. Adamsmenschheit und Christusmenschheit

Vor diesem komplexen Hintergrund entfaltet Bonhoeffer sein Verständnis der christlichen Kirche. Auch hinsichtlich der Kirche geht er davon aus, dass der christliche Personbegriff, die Begriffe der christlichen Gemeinschaft und die Konzepte von Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis in Wechselzusammenhängen stehen.¹³ Der moderne Personbegriff, der von Bonhoeffer in der Regel als „der idealistische“ angegriffen wird, muss „durch einen den individuell konkreten Personcharakter als endgültig, gottgewollt bewahrenden Personbegriff überwunden werden.“¹⁴

Bonhoeffer ist davon überzeugt, dass der komplexe Zusammenhang zwischen Person, interpersonalem Gegenüber, Gemeinschaft und

¹³ Der „christliche Personbegriff baut notwendig auf dem Faktum der Geistigkeit des Menschen auf und zwar der strukturellen individuellen Personhaftigkeit dieser Geistigkeit ...“ (DBW 1, 25).

¹⁴ DBW 1, 25.

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.¹⁵ Er kommt zu dem Schluss: Indem dem Menschen bescheinigt wird, er wisse, was gut und böse ist, werde ihm im (Sünden-)Fall die Rückkehr zur Gottebenbildlichkeit 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 so genannten Sündenfall wird die Autonomie des Menschen bestätigt.

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Erster Band (PhB 60), hg. G. Lasson, Meiner: Hamburg 1966, 31; Zweiter Band (PhB 63), 123; ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (ThWS 18), Suhrkamp: Frankfurt 1971, 128, 314; II (ThWS 19), 499; ders., Berliner Schriften 1818-1831 (ThWS 11), Suhrkamp: Frankfurt 1970, 205ff, 239.

Bonhoeffer ist klarsichtiger. Nicht erst in seinem Buch *Schöpfung und Fall*, in dem er die Geschichte der Genesis genauer untersucht¹⁶, sondern schon in *Sanctorum Communio* sieht er, dass diese Interpretation nicht tragfähig ist. Tatsächlich beruht sie auf einer ungenauen Übersetzung.¹⁷ 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, ein 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 *Pluralis majestatis* bezieht – die Isolation des Menschen ist das entscheidende. Nur aus seiner Perspektive, als nur Einzelner sieht der gefallene Mensch, was dem Leben förderlich und abträglich ist, denn nichts anderes meint das hebräische „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.“¹⁸

Bonhoeffer versucht nun, „die Art der Zusammengehörigkeit und der Verbundenheit der Menschheit im status corruptionis“¹⁹ zu erfassen. Er will damit verstehen, was die Tradition „Ersünde“ nannte. In einem gewagten Gedanken sieht er nicht nur jeden Menschen als Repräsentanten der Gattung Mensch: Ich bin ein Vertreter der ganzen

¹⁶ DBW 3, hg. M. Rüter u. I. Tödt, Kaiser: München 1989, 87, 149f.

¹⁷ Zum Folgenden ausführlich M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1995, 107-117.

¹⁸ DBW 1, 70 (siehe Anm. 2).

¹⁹ DBW 1, 70, im Original Hervorhebungen.

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.“²⁰ Bonhoeffer behauptet, die Menschheit sei in Adam „eine Kollektivperson“²¹ – 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.“²²

Die Wirklichkeit der Kirche ist eine Offenbarungswirklichkeit. Die Kirche ist realisiert in Jesus Christus. „Der auferstandene Christus ist nicht ohne die Seinen“, hat 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

²⁰ DBW 1, 72.

²¹ DBW 1, 48, 65ff, 74ff.

²² DBW 1, 76, im Original Hervorhebungen.

bedarf zu ihrer Aktualisierung auch der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Bonhoeffer beruft sich hier auf neutestamentliche Aussagen. Die Kirche ist von Ewigkeit her in Christus erwählt (Eph 1,4f.; 2Thess 2,13). Sie ist die neue Menschheit in dem neuen Adam (1Kor 15,22.45; Röm 5,12ff, 19f). Bonhoeffer bezieht sich auch auf die in den neutestamentlichen Überlieferungen belegte Aussage, dass die Kirche „Leib Christi“ sei und dass die Menschen Glieder an diesem Leib seien.²³ Es gebe eine Vielfalt von Belegen dafür, dass Christus und die Gemeinde von Paulus identifiziert würden, dass „in Christus sein“ gleichbedeutend sei mit „in der Gemeinde“ sein. Allerdings räumt er 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.“²⁴

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.“²⁵ Schon in Christus aber hebt Gott die Spannung von „Isolierung und Fesselung aneinander“ auf, die für die Adamsmenschheit charakteristisch ist.²⁶ In Christus zieht Gott die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hinein. Bonhoeffer ist der Auffassung, dass im Kreuzestod Jesu das Gericht und der Zorn Gottes über die gesamte Ichsucht der Menschheit ergangen ist. Er sieht die

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

²⁴ DBW 1, 86 (siehe Anm. 2).

²⁵ DBW 1, 89.

²⁶ Vgl. DBW 1, 91.

Ichsucht durch das Gesetz ausgelöst, das Einsamkeit stifte.²⁷ Diese im Luthertum tief verwurzelte Deutung werden heute viele Menschen nicht mehr mit- und nachvollziehen können und viele Theologen kritisieren. Dass das Gesetz notwendig in die Einsamkeit treibt, ist eine umstrittene Ansicht. Richtig aber ist, dass Gott am Kreuz den Menschen die Verlorenheit der Welt unter der Macht der Sünde offenbart. Bonhoeffer führt dies an dieser Stelle noch nicht so klar aus. Doch in seinen späteren Schriften, besonders in den Briefen aus der Haft, gewinnt diese Erkenntnis an Klarheit.²⁸

Das Kreuz offenbart das Elend der Welt unter der Macht der Sünde, was mit dem „sozialen Atomismus“ nur partiell erfasst wird. Am Kreuz führt Gott den Menschen die grauenhafte Möglichkeit und Wirklichkeit vor Augen, dass die guten Mächte, die das Leben tragen und erhalten sollen, völlig korrumpiert werden. Jesus Christus wird im Namen der Religion, im Namen von zweierlei Recht – dem römischen und dem jüdischen Recht –, im Namen der herrschenden Politik der Weltmacht und im Namen der öffentlichen Meinung ans Kreuz gebracht. Selbst seine Jünger verraten und verlassen ihn und fliehen. Doch nicht allein die Offenbarung der Sünde und der Not der Menschheit unter der Macht der Sünde geschieht am Kreuz.²⁹

²⁷ Vgl. DBW 1, 94.

²⁸ Siehe dazu das Kapitel IV in diesem Band.

²⁹ Vgl. M. Welker, Kapitel 3, in: John Polkinghorne u. M. Welker, An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch, Gütersloher: Gütersloh 2005, 83f.

Bonhoeffer sieht treffend, dass Christus den Menschen die Schuld abnimmt, die sie allein nicht tragen können, und dass es darauf ankommt, sich dieser Liebestat und diesem Geschenk Gottes nicht zu verweigern.³⁰ Bonhoeffer summiert: Die „Kirche aber ist präsent in Christus für Gottes Augen. Christus hat nicht die Kirche ermöglicht, sondern für die Ewigkeit realisiert ... Das geschieht durch das vom Geist getriebene Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde.“³¹

3. Die Aktualisierung der Kirche durch das vom Geist getriebene Wort

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“.³² Durch das vom Geist getriebene Wort wird aus der Geist-Vielheit eine Geistgemeinschaft, werden neue Sozialbeziehungen geschaffen, wird „der Riß der Sünde geschlossen“³³. Bonhoeffer würdigt es als die große Leistung des Kirchenvaters Augustin, „die Gemeinschaft der Heiligen, den Kern der Kirche, als die Gemeinschaft der Liebenden darzustellen, die, vom Geiste Gottes berührt, Liebe und Gnade ausströmen. Nicht die

³⁰ Vgl. DBW 1, 99 (siehe Anm. 2).

³¹ DBW 1, 100.

³² DBW 1, 126ff, 144f u.ö.

³³ DBW 1, 107.

organisierte Kirche und das Amt gibt Sündenvergebung, sondern die Gemeinschaft der Heiligen.“³⁴

Bonhoeffer beschreibt nun ein „strukturelles Miteinander“ von Gemeinde und Gemeindeglied und ein „tätiges Füreinander“ der Glieder. Das Miteinander sieht er im Wort der gottesdienstlichen Verkündigung und in der Feier der Sakramente vollzogen. Das Füreinander ereignet sich in der entsagungsvollen tätigen Arbeit für den Nächsten, im Fürbittengebet und in der gegenseitigen Spende der Sündenvergebung im Namen Gottes.³⁵ Bonhoeffer reflektiert diese Vorgänge in der Perspektive von Gott, in der Perspektive des einzelnen Menschen, im intersubjektiven Verhältnis zwischen Ich und Du und im Zusammenspiel von Gemeinde und Einzelnen, Gemeinde und Gott.

In einer Zusammenfassung formuliert er, die neuen sozialen Grundbeziehungen der Christumenschheit stellen sich wie folgt dar: Die in der Adamsmenschheit zerrissenen ethischen Grundbeziehungen werden durch den Heiligen Geist erneuert. In der wechselseitigen Liebe konstituiert sich eine Gemeinschaft, in der Ich und Du sich nicht mehr fordernd, sondern schenkend gegenüberstehen. In der Christumenschheit trägt einer den anderen in tätiger Liebe, in der Fürbitte und in der Stellvertretung, die nur in der Gemeinde Christi möglich ist. Die Einheit der Gemeinde beschreibt er als „Einheit des Glaubens und Einheit im Glauben“. An der Stelle der abstrakten

³⁴ DBW 1, 114f.

³⁵ Vgl. DBW 1, 121.

Gleichheit der modernen Anthropologie steht eine christliche Gleichheit, die „ausschließlich alle Menschen vor das Auge Gottes“ stellt³⁶, dabei aber gerade die konkrete individuelle Einzigartigkeit eines jeden Menschen als von Gott gewollt anerkennt und bejaht. Wohl ist in der Christumenscheit jeder Mensch zum Priester bestimmt. Die Differenz zwischen Priestern und Laien ist nur noch eine relative und funktionale, nicht mehr eine prinzipielle. Aber das „allgemeine Priestertum bedeutet ... auf der anderen Seite gerade die Bejahung der konkreten Ungleichartigkeit der Einzelnen, indem diese in den gegenseitigen Dienst hineingezogen“ werden.³⁷

Bonhoeffer würde nicht eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche bieten, wenn er nicht abschließend die empirische Gestalt der Kirche reflektieren würde.³⁸ Die empirische Kirche ist eine „organisierte Heilanstalt“, die rechtlich verfasst ist, die sogar staatspolitische Macht gewinnen kann. Bonhoeffer sieht mit Hegel die Kirche einen *objektiven Geist* ausbilden, und er bejaht diesen die einzelnen Glaubenden auch organisatorisch und institutionell verbindenden Geist. Er warnt davor, die Kirche in Hauskirchen aufzulösen oder diese gar als ein Ideal von Kirche anzusehen. Intensive kleine Gemeinschaften und öffentliche Kirchen (Bonhoeffer spricht sogar von „Volkskirche“) müssen sich parallel entwickeln. Die öffentliche Gestalt der Kirche dürfe nicht preisgegeben werden. Dabei aber sei es äußerst wichtig, den objektiven

³⁶ DBW 1, 137.

³⁷ DBW 1, 139.

³⁸ Vgl. DBW 1, 140ff; siehe dazu auch Peter Zimmerling, Bonhoeffers Bedeutung für die aktuelle Praktische Theologie, in: K. Grünwaldt, Ch. Tietz u. U. Hahn (Hg.), Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie, Hannover 2007, 203ff.

Geist und den Heiligen Geist zu unterscheiden, sodass nicht der objektive Geist den Heiligen Geist zu bestimmen versucht, sondern dass der Heilige Geist den objektiven Geist prägt.

4. Objektiver Geist und Heiliger Geist

Der Geist ist „ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist“ – mit dieser Denkfigur Hegels kann Bonhoeffer die „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 genialem Wurf zu beleuchten sind.

Wie ich in *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.³⁹ Dieser Geist entspricht in seiner Grundstruktur aber nicht dem Heiligen Geist der biblischen Überlieferungen. Der Geist des Aristoteles und Hegels ist selbstbezüglich, eben von der Gestalt einer individuellen

³⁹ M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl. 2005; vgl. auch ders. (Hg.), *The Work of the Spirit: Academic Pneumatology and Pentecostalism*, Eerdmans: Grand Rapids 2006.

Person oder Kollektivperson. Der Heilige Geist der biblischen Überlieferungen aber ist nicht selbstbezüglich, er „gibt nicht von sich selbst Zeugnis“, sondern verweist auf Christus und Gott, den Schöpfer. Der Heilige Geist und „Christus als Gemeinde existierend“ werden in Bonhoeffers Ekklesiologie allerdings als kompakte Größen aufgefasst, die die Menschen machtvoll vereinnahmen, in den Dienst nehmen. Entsprechend ist auch 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.⁴⁰ Aber auch er weist bei Bonhoeffer die Züge einer „Kollektivperson“ auf.

Gegenüber diesem Verständnis bei Bonhoeffer 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 unwiderstehliche Macht wäre. Die Rede von der Konstitution einer „Kollektivperson“ ist im Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes zumindest missverständlich. „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 und differenzierte „Einheit“ wird durch den Geist gestiftet, in der zwar die natürlichen und politischen Machtverhältnisse

⁴⁰ Vgl. DBW 1, 144 (siehe Anm. 2).

relativiert werden, in der aber verschiedene Gaben des Geistes zur reichen „Erbauung der Gemeinde“ und zur Konstitution des „Leibes Christi“ mit seinen verschiedenen Gliedern geweckt werden. Diese differenzierte Struktur des Geistes und des Geistwirkens kann Bonhoeffer noch nicht klar in den Blick nehmen.

Aber auch auf der soziologischen und sozialphilosophischen Ebene ist sein Ansatz heute entwicklungsbedürftig. Die Rede vom „objektiven Geist“ verstellt den Blick darauf, dass die empirische Kirche mit den verschiedenen und oft miteinander in Konflikt stehenden Organisationsformen und 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“ geprägt, geformt und manchmal auch deformiert werden kann. 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.

Auch wenn wir heute diese weit reichenden kritischen Fragen an Bonhoeffers *Sanctorum Communio* richten müssen, schränkt dies nicht im geringsten die hohe Wertschätzung für seinen genialen jugendlichen Entwurf ein. Im Gegenteil. Im Gegensatz zu vielen anderen ekklesiologischen Ansätzen, den personalistischen, ethisch-moralischen, institutionstheoretischen oder vage „sozialitätsorientierten“ ist Bonhoeffers Entwurf strukturell reich angelegt und so äußerst

entwicklungsfähig. Wir können von seinen Stärken lernen und dabei eine ausgeprägtere biblisch-pneumatologische Orientierung in sein Konzept einzeichnen. Wir können die unbefriedigenden Differenzierungen von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ und die Figuren der „Kollektivperson“ ersetzen durch Analysemuster, die der inneren Verfassung der empirischen Formen von Kirche und den verschiedenen Typen von Gesellschaft, in denen wir leben, besser entsprechen. Wir müssten dann weniger global, als Bonhoeffer dies tut, von „der empirischen Kirche“ sprechen. Die soziologisch zu erfassende christliche Kirche wäre eine jeweils konkrete Größe, etwa die Kirchen in Deutschland oder im Europa der Gegenwart oder die christlichen Kirchen in China, in Lateinamerika oder in anderen konkreten Kontexten.

Welche Formen von Kirche haben sich entwickelt, welche Formen haben wir entwickelt? Auf welche externen „objektiven Geister“, Institutionen, Organisationen und die entsprechenden Rationalitäten und Zwänge haben sie sich mit gutem Recht oder zu Unrecht eingestellt? Wie können und müssen wir die Geister unterscheiden, wenn wir uns dem Geist Christi gemäß an der wahren Kirche orientieren wollen? Auf diesem Niveau kann Bonhoeffers Ansatz zum Vorbild werden, im konstruktiven interdisziplinären, internationalen und ökumenischen Gespräch eine Ekklesiologie zu betreiben, die einerseits empirisches Kirchesein erfasst, dieses aber auch andererseits an der Kirche Christi und des Heiligen Geistes immer neu zu messen sucht.

Wo andere Ekklesiologien nur ihre eigene Systematik empfehlen können oder mit religiösen und moralischen Appellen die eigenen Wahrnehmungsdefizite überschatten, kann Bonhoeffers realistische Theologie ins Freie führen. Sie kann kirchlichen und akademischen Gemeinschaften, die sich der Wahrheitssuche und dem ernststen Fragen nach Gerechtigkeit verpflichtet fühlen, den theologisch orientierten Weg weisen. Sie kann sie ermutigen, sich der unverzichtbaren Aufgabe zu stellen, eine „dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“ immer wieder neu in Angriff zu nehmen.