

# **Kirche: Gegenwart Christi in der Welt**

---

**Eine Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers Werk  
Sanctorum Communio**

**Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Theologischen Fakultät  
der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg**

Vorgelegt von

Ruomin Liu aus Chaozhou, Guangdong/China

Heidelberg, im April 2013

Referent: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Michael Welker

Korreferent/In:

# Inhalt

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>1.1 Allgemeine Problemstellung</b> .....	<b>9</b>
<b>1.2 Zum Stand der Forschung</b> .....	<b>13</b>
<b>1.3 Methodische Vorüberlegungen</b> .....	<b>22</b>
<b>1.4 Skizze von Sanctorum Communio</b> .....	<b>23</b>
<b>2. Der Biographische Hintergrund von Bonhoeffers Ekklesiologie in Sanctorum Communio</b> .....	<b>27</b>
<b>2.1 Bonhoeffers Elternhaus als erster Einfluss auf seine Ekklesiologie</b> .....	<b>28</b>
2.1.1 Die Familie Bonhoeffers .....	29
2.1.2 Die Wurzeln der Eltern: Verantwortung und Liebe .....	32
2.1.2.1 Die Wurzeln des Vaters: Prägung durch Verantwortung .....	32
2.1.2.2 Die Wurzel der Mutter: liebevolles Miteinander .....	34
2.1.3 Beschäftigung mit Krieg und Tod .....	35
2.1.4 Selbständiger Entschluss zur Theologie .....	39
2.1.5 Fazit .....	41
<b>2.2 Studienreise nach Rom</b> .....	<b>43</b>
<b>2.3 Die theologischen Lehrer Bonhoeffers</b> .....	<b>48</b>
2.3.1 Die Berliner Schule der Theologie .....	49
2.3.2 Ernst Troeltsch .....	52
2.3.3 Karl Barth .....	53
2.3.4 Fazit .....	56
<b>3. Kirche als Kollektivperson und die Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung des Christen</b> .....	<b>59</b>
<b>3.1 Der Personbegriff, das Ich-Du-Verhältnis und Kirche als Kollektivperson</b> .....	<b>59</b>
3.1.1 Der Personbegriff als Grundlage des Denkens eines Gemeinschaftsbegriffes .....	60
3.1.2 Schemata des philosophischen Personbegriffes .....	62
3.1.2.1 Der Personbegriff bei Aristoteles .....	63
3.1.2.2 Der Personbegriff in der Stoa .....	64
3.1.2.3 Der Personbegriff im Epikureismus .....	65
3.1.2.4 Der Personbegriff des Deutschen Idealismus .....	66
3.1.3 Das transzendentalistisch-idealistische und das christliche Gottesbild .....	68

3.1.4 Der Personbegriff und das Ich-Du-Verhältnis.....	74
3.1.5 Der christliche Personbegriff .....	78
3.1.6 Die Sozialität der Person und die Kollektivperson.....	81
3.1.7 Kirche als Kollektivperson.....	85
3.1.8 Fazit.....	88
<b>3.2 Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung .....</b>	<b>90</b>
3.2.1 Verantwortung .....	91
3.2.2 „Christentum bedeutet Entscheidung“: Entscheidung als Kulminationspunkt der Verantwortung der Person .....	94
3.2.3 Verantwortung und Stellvertretung.....	96
3.2.4 Fazit.....	98
<b>4. Das stellvertretende Handeln Christi als Begründung der Kirche: „Christus als Gemeinde existierend“ .....</b>	<b>100</b>
<b>4.1 Die Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie .....</b>	<b>100</b>
<b>4.2 Die Adam-Christus-Typologie .....</b>	<b>103</b>
<b>4.3 Für andere da sein: Christi Werk und die Bestimmung der Kirche .....</b>	<b>106</b>
4.3.1 Das Werk Christi: kein Selbstzweck.....	106
4.3.2 Christus als Stellvertreter .....	107
4.3.3 In Christus Sein heißt: in der Gottesgemeinschaft Sein .....	109
<b>4.4 Die Kirche: Gegenwart Christi .....</b>	<b>111</b>
4.4.1 Christus: das Fundament und Haupt der Kirche .....	112
4.4.2 Die Kirche: Leib Christi.....	113
<b>4.5 Christus als das Lebensprinzip der Gemeinde .....</b>	<b>114</b>
<b>4.6 Fazit .....</b>	<b>116</b>
<b>5. Die neue Menschheit und ihre Stellvertretung für die Welt .....</b>	<b>118</b>
<b>5.1 Die „Adamsmenschheit“: die gebrochene Gemeinschaft .....</b>	<b>119</b>
5.1.1 Adam als Repräsentant aller Sünder .....	119
5.1.2 Die adamitische Menschheit: die gebrochene Gemeinschaft.....	121
<b>5.2 Die „Christusmenschheit“: die versöhnte Gemeinschaft.....</b>	<b>123</b>
5.2.1 Die Stellvertretung Christi als Versöhnungsgeschehen .....	123
5.2.2 Die Christusmenschheit: die erneuerte Gemeinschaft.....	125
<b>5.3 Leben mit Christus: Stellvertretung der christlichen Gemeinschaft.....</b>	<b>127</b>
<b>5.4 Fazit .....</b>	<b>128</b>

<b>6. Die Kirche: Gemeinschaft von Gott und Mensch .....</b>	<b>132</b>
<b>6.1 Die Kirche als der neue Wille Gottes mit den Menschen.....</b>	<b>133</b>
<b>6.2 Die Kirche: christliche Gemeinschaft.....</b>	<b>137</b>
6.2.1 Die Kirche als Glaubensgemeinschaft .....	140
6.2.2 Die Kirche als Liebesgemeinschaft.....	143
6.2.3 Die Kirche als Hoffnungsgemeinschaft .....	145
<b>6.3 Die empirische Kirche: Gegenwart</b>	
<b>Christi in der Welt.....</b>	<b>147</b>
6.3.1 Die empirische Kirche.....	147
6.3.2 Zusammentreffen der Gemeinschaft der Heiligen und der Gemeinschaft der S nder ..	150
<b>6.4 Fazit .....</b>	<b>153</b>
<b>7. Die Funktionen der Kirche .....</b>	<b>155</b>
<b>7.1 Der Zusammenhang von Gabe und Aufgabe der Kirche .....</b>	<b>156</b>
<b>7.2 Die Funktionen der Kirche als Geschehen ihrer Stellvertretung .....</b>	<b>158</b>
<b>7.3 Die gekreuzigte Liebe als Prinzip: das Miteinander und F urreinander der Christen.....</b>	<b>160</b>
<b>7.4 Die Vers öhnung in Christus als Grund der vers öhnten menschlichen Gemeinschaft .....</b>	<b>165</b>
<b>7.5 Die F ürbitte.....</b>	<b>168</b>
<b>7.6 Die inneren Funktionen der Kirche: Kirche als die sich versammelnde Gemeinschaft .....</b>	<b>172</b>
7.6.1 Nachfolge.....	173
7.6.2 Die Geisteinheit in Christus: die Kirche als Haugenossin Gottes .....	175
7.6.3 Die autoritative Verk ündigung des Gotteswortes.....	176
7.6.4 Der Gottesdienst, die Predigt und die Sakramente .....	179
7.6.4.1 Die Predigt.....	181
7.6.4.2 Die Sakramente: Taufe und Abendmahl.....	184
7.6.5 Die Seelsorge .....	186
<b>7.7 Die  äußeren Funktionen der Kirche: Kirche als zerstreute Gemeinschaft.....</b>	<b>188</b>
7.7.1 Die Mission .....	189
7.7.2 Das Prinzip des diakonischen Handelns.....	191
<b>7.8 Fazit .....</b>	<b>193</b>

<b>8. <i>Würdigung des Werkes Sanctorum Communio</i></b> .....	<b>195</b>
<b>8.1 Der Beitrag von Sanctorum Communio zur Ekklesiologie</b> .....	<b>195</b>
8.1.1 Das interdisziplinäre Vorgehen der Ekklesiologie Bonhoeffers .....	195
8.1.2 Sanctorum Communio: Ekklesiologie in neuer Perspektive .....	198
<b>8.2 Die ekklesiologische Essenz der Theologie Bonhoeffers</b> .....	<b>201</b>
8.2.1 Die Verknüpfung des Wortes mit der Lebenswirklichkeit in der Gemeinde .....	201
8.2.2 Die Kirche als Voraussetzung der Theologie .....	203
8.2.3 Zwei Brennpunkte der Theologie Bonhoeffers .....	205
8.2.4 Theologie als Hilfsmittel .....	208
<b>8.3 Bonhoeffers Ekklesiologie in ihrem konkreten Kontext</b> .....	<b>210</b>
<b>8.4 Sanctorum Communio als Schlüssel zur Theologie Bonhoeffers</b> .....	<b>213</b>
<b>8.5 Fazit</b> .....	<b>218</b>
<b>9. <i>Theologische Reflexion der Ekklesiologie Bonhoeffers im Kontext der protestantischen Kirche Chinas</i></b> .....	<b>220</b>
<b>9.1 Die Beziehung zwischen Gemeinschaft und Einzelnem</b> .....	<b>220</b>
<b>9.2 Das Wesen der Hauskirche im Kontext der Situation der protestantischen Kirche in China</b> .....	<b>224</b>
<b>9.3 In Christus, in der Kirche?</b> .....	<b>228</b>
<b>9.4 Kriterien für die Ausübung der Funktionen der Kirche</b> .....	<b>230</b>
<b>9.5 Fazit</b> .....	<b>232</b>
<b><i>Literaturverzeichnis</i></b> .....	<b>235</b>
a) Dietrich Bonhoeffer .....	235
b) Literatur zu Bonhoeffer in Auswahl .....	238

# 1. Einleitung

„Meritum, Vorbild, Lehre, diese drei machen einen Heiligen“ schrieb *Chunqiu Zuozhuang*<sup>1</sup> in einer klassischen Schrift des Konfuzianismus über die notwendigen Voraussetzungen eines echten Meisters. Dietrich Bonhoeffer (4.2.1906-9.4.1945)<sup>2</sup> spielt meines Erachtens eine solche bedeutende Rolle eines Meisters für die heutige Weltchristenheit. Nur wenige andere moderne deutschsprachige Theologen finden gegenwärtig so „viel Beachtung und Resonanz in der Weltchristenheit“<sup>3</sup> auch über ein theologisches Fachpublikum hinaus. Diese große Aufmerksamkeit ist vor allem vor dem Hintergrund beachtlich, dass Bonhoeffer bereits im Alter von nur 39 Jahren kurz vor Ende des Zweiten Weltkrieges durch die Gestapo in einem Konzentrationslager hingerichtet wurde. Nicht einmal seine Grabstätte ist uns heute bekannt.<sup>4</sup> Zu erklären ist die ihm zugesprochene Bedeutung unter anderem mit

---

<sup>1</sup> Qiuming Zuo, *Chunqiu Zuozhuang*, Beijing-Universitäts-Verlag: Beijing 1999, 1006.

*Chunqiu Zuozhuang* oder *Zuoshi Chunqiu* ist einer der drei klassischen berühmten Kommentare von *Chunqiu*, Frühlings- und Herbstannalen (die drei klassischen berühmten Kommentare von *Chunqiu* sind *Zuoshi Chunqiu*, *Gongyang Chunqiu* und *Guliang Chunqiu*). Er wurde ca. 450 Jahren v. Chr. von Qiuming Zuo erarbeitet und ist eine Chronik über die Geschehnisse der Zeit von *Chunqiu* in China vom 8. Jhd. v. Chr. bis zum 5. Jhd. v. Chr. Der Überlieferung nach wurde der heute bekannte Text von Konfuzius ediert.

Der hier zitierte Satz hinterlässt einen ersten Eindruck von traditioneller chinesischer Philosophie, die sich durch die Einheit von Theorie und Praxis und von Philosophie und Ethik auszeichnet. Viele der diesen Texten immanenten Gedanken und Vorstellungen beherrschen die Lebensweise, Religionen und Philosophie in China bis heute. Vgl. R. Malek, *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*, Herder: Freiburg/Basel u.a. 1996, 60ff.

<sup>2</sup> Die Werke Bonhoeffers sind im Literaturverzeichnis a) Dietrich Bonhoeffer verzeichnet. In der vorliegenden Arbeit werden sie nach „Dietrich Bonhoeffer Werke“ (DBW) in Klammern (DBW Band-Nummer, Seitenzahl) zitiert.

<sup>3</sup> H. E. Tödt, „Zur Neuausgabe von Dietrich Bonhoeffers Werken“, in: DBW 1, 1985, IX.

<sup>4</sup> Vgl. E. Bethge, *Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers*, in E. Bethge (Hrsg.), *Glauben und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, Calwer: Stuttgart 1969, 11f.

seinem Schriftreichtum, das er in seiner kurzen Lebenszeit für die Nachwelt hinterlassen hat und das auch heute noch von großer Bedeutung ist.<sup>5</sup>

Obwohl die philosophisch-theologischen Voraussetzungen und die Schwerpunkte der theologischen Werke Bonhoeffers im Einzelnen nicht ohne Schwierigkeiten einem einzigen eng umgrenzten Diskurs zuzuordnen sind,<sup>6</sup> gilt sein Denken seit der Nachkriegszeit bis heute als wichtige Inspirationsquelle sowohl für die evangelische als auch für die katholische Theologie – nicht nur in den deutschsprachigen Ländern, sondern auch in vielen anderen Teilen der Welt.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Über die zahlreichen Schriften Bonhoeffers berichtet Müller: „Dietrich Bonhoeffers theologisches Werk ist kaum kategorisierbar. Bücher, Aufsätze, Arbeiten zur Heiligen Schrift, Vorträge und Gutachten, das Betheler Bekenntnis, Vorlesungen, Rezensionen, Predigten und natürlich biographisches Material, wie Briefe, Reisetagebücher, Briefe aus der Haftzeit sowie literarisch – ein Dramen- und Romanfragment und Gedichte. Innerhalb von nur 20 Jahren, 1925 und 1945, ein Beweis für eine rege und große geistige Schaffenskraft. Entgegen den heutigen Bestrebungen, sich zu einem Spezialisten innerhalb eines Faches zu bilden, hat Bonhoeffer jede Klassifizierung abgelehnt. Es sind systematische Arbeiten, pastoraltheologische und biblisch-exegetische Texte ebenso vertreten, wie umfangreiches Material zur Ethik und zur politischen Situation. Bonhoeffer ging vom Grundsatz aus, dass Christus der Herr des ganzen Menschen ist und kirchliche Praxis eben deshalb auch eine politische Dimension besitzen muss.“ G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute, in: J. Auffermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008, 11.

<sup>6</sup> Karttunen schreibt: „Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Bonhoeffers sind in der Forschungsgeschichte nicht einheitlich beurteilt worden. Einige haben die Bedeutung Barths und der dialektischen Theologie, andere die Hegels, dritte den Einfluss Kierkegaards unterstrichen. Die fundamentale Bedeutung der Metaphysikkritik Kants und der Transzendentalphilosophie für die Erkenntnistheorie und für die Ontologiekonzeption Bonhoeffers ist bisher nicht ausführlich analysiert worden.“ T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit. Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Faculty of Theology of the University of Joensuu: Joensuu 2004, 30.

<sup>7</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 1.2: Zum Stand der Forschung.

„Die Welt und die Kirche existierten nach 1945 auch ohne Bonhoeffer weiter. So und so. Seine Denkipulse wirkten aber weiter in der protestantischen Theologie und zumindest als Stachel in den restaurativen Ambitionen der evangelischen Kirchen. Karl Barth ärgerte sich über die theologische Situation der 60er Jahre: Auf der Plattform toben [...] Tillich und die Bultmanniden samt dem problematischen Schatten von Bonhoeffer. Und der armselige Bischof Robinson hat in seinem in 200.000 Exemplaren verkauften ‚Honest to God‘ von dem Allem den leeren Schaum oben abgeschöpft, um ihn als letzte Weisheit – von Bultmann übrigens ausdrücklich gelobt – auf den Markt zu bringen. Barth versteht die hermeneutische Debatte – auch um Bonhoeffer – nicht und lehnt sie von seinen Positionen her als ‚kümmerliche Plattfußtheologie‘ ab.“ M. Hohmann, Impulse D. Bonhoeffers für das Wirklichkeitsverständnis des Christen, in: A. Schönherr und W. Krücke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 11f.

In seinem Buch *Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung* gibt Clements zu bedenken, dass Bonhoeffer zwar ein bedeutender Theologe war, als Figur des Widerstandes jedoch „gemessen an dem, was er bewirkte, eine relativ unbedeutende Person“ war.<sup>8</sup> Diese Einschätzung hat sicher gerade angesichts des Wirkens weiterer bedeutender Personen des Widerstands im Nationalsozialismus ihre Berechtigung. Dennoch zeigt die Rolle, die Bonhoeffer auch heute noch für das Christentum weltweit spielt, die Tiefe seines Handelns und seiner Schriften an. Für diese Wirkung lassen sich meines Erachtens mehrere Gründe feststellen: Ziel und Ausgangspunkt der Untersuchungen Bonhoeffers waren immer die Wirklichkeit des Glaubens und die Bedeutung dessen für den Einzelnen und die Gemeinschaft. Diesen Glauben gibt es für Bonhoeffer nur in der engen inhaltlichen Verknüpfung mit dem Leben. Er suchte folglich nach der Einheit von Glauben und Leben. Zwar bewundert Bonhoeffer in seiner Zelle in der Gefangenschaft das theologische und philosophische Wissen eines Harnack oder der Liberalen, seine eigene Frage jedoch war eine andere. So fragte er noch im Konzentrationslager im Jahre 1944: „Was glauben wir wirklich? Das heißt so, dass wir mit unserem Leben daran hängen?“ (*Entwurf für eine Arbeit*, DBW 8, 559) Auch sein eigenes Leben, sein Glaube und sein Werk stehen in dieser engen Verbundenheit. So äußert sich Bethge, der Freund, Schüler und Biograph Bonhoeffers in seinem Aufsatz *Dietrich Bonhoeffer: Person und Werk* hinsichtlich dieses Zusammenhangs des Lebens Bonhoeffers und seines als Reflexion des Glaubens verstandenen theologischen Werkes folgendermaßen: „Dietrich Bonhoeffer wusste zwei Dinge. Er wusste, dass einer die Schönheit dieser Welt genießen kann, indem er bereit ist, sie zu opfern: die Früchte der Erde, die Wärme der Sonne, Freundschaften, Humor und die Spiele des Geistes. [...] Zum anderen: Er wusste, dass Worte nur Gewicht haben, wenn sie die Ermächtigung der Situation und der Persönlichkeit mit sich tragen. Sein Werk war ständig begleitet

---

<sup>8</sup> Vgl. K. W. Clements, *Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung*, Pahl-Rugenstein: Bonn 1991, 26.

von Experimenten und Wagnissen.“<sup>9</sup> Hier wird die Ausstrahlung von Bonhoeffers eigenem Leben und Glauben deutlich. Auch Feil kommt im seinem Buch *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis* zu einem ähnlichen Schluss: „Bonhoeffers Reflexionen [haben] sich aus dem Leben entwickelt“ und „seine Theologie [ist] der Versuch der Reflexion des gelebten Glaubens.“<sup>10</sup>

Bischof Bell äußert sich über die enge Verbindung von Glaube und Leben bei Bonhoeffer in einem Gedenkgottesdienst: „Er opfert sein Leben auf dem Altar seines Glaubens und seines Vaterlands.“<sup>11</sup> Auch wenn es in diesem Zusammenhang wichtig ist, von einer unhinterfragten Glorifizierung der Person Bonhoeffers Abstand zu nehmen, bleibt dennoch festzuhalten, dass in seiner Person Glaube und Leben auf außergewöhnliche Weise aufeinander treffen und miteinander verschmelzen. Dieses nicht nur zu leben, sondern auch in seinen Werken weiter zu vermitteln, ist ein großes Verdienst Bonhoeffers.

---

<sup>9</sup> E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, in: E. Bethge (Hrsg.), *Die Mündige Welt I. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers – Vorträge und Briefe*, Chr. Kaiser: München 1959, 7f.

<sup>10</sup> Über den engen Zusammenhang von Leben und Gedanken Bonhoeffers hat Feil sich wie folgt geäußert: „In der Behandlung Bonhoeffers haben wir also von einer Einheit auszugehen, die zunächst eine Einheit des Lebens ist, innerhalb deren sich Entwicklung und Entfaltung vollzog, die dann allerdings auch eine Einheit der Theologie ist, indem sich Ansatz und Grundstruktur der theologischen Reflexion gleich bleiben und gerade so ermöglichen, das Sich-Ereignende zur Sprache zu bringen. [...] Da Bonhoeffers Reflexionen sich aus dem Leben entwickelt haben, da seine Theologie der Versuch der Reflexion des gelebten Glaubens ist, sind sehr verschieden geartete Texte entstanden, weil sie darin übereinstimmen, dass sie Zeugnis geben von dem als solchem nicht mehr reflektierbaren Glauben als Nachfolge.“ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Chr. Kaiser: München 1971, 131f.

<sup>11</sup> Am 27. Juli 1945 wurde von Bischof George Kennedy Allen Bell, Franz Hildebrandt, und Julius Rieger in der überfüllten Holy Trinity Church am Kingsway in London ein Gedächtnisgottesdienst gehalten. Bischof Bell von Chichester deutete Bonhoeffers Einsatz wie folgt: „Sein Tod ist ein Tod für Deutschland. [...] Sein Tod wie sein Leben bilden ein Faktum von eindringlichstem Wert im Zeugnis der Bekennenden Kirche. In der edlen Gemeinschaft der Märtyrer verschiedener Tradition verkörpert er beides: den Widerstand der gläubigen Seele im Namen Gottes gegen den Angriff des Bösen; und ebenso die moralische und politische Erhebung des menschlichen Gewissens gegen Ungerechtigkeit und Grausamkeit.“ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. *Theologe-Christ-Zeitgenosse, Eine Biographie*, 8. Korrigierte Auflage, Gütersloher: Gütersloh 2004, 1129. In der vorliegenden Arbeit wird die Biographie nach „Dietrich Bonhoeffer“ (DB) in Klammern (DB, Seitenzahl) zitiert.

Der tragende Grund seines Lebens wird in *Sanctorum Communio*, der Dissertation Bonhoeffers, bereits implizit deutlich: Als Teil der Widerstandsbewegung im Kampf gegen Hitler, der schließlich sein Leben forderte,<sup>12</sup> wird Bonhoeffer das in *Sanctorum Communio* entfaltete „Für-einander-da-Sein“ und „Frei-für-andere-da-Sein“ auch praktisch ausüben, so dass in dieser Aktivität die Verbindung von Glaube und Leben kulminiert. So wird der Glaube zu einem tragfähigen Grund eines Lebens im Widerstand, wie es auch Hübner in seinem Buch *Evangelische Theologie in unsere Zeit* dargelegt hat.<sup>13</sup>

Eine weitere wichtige Voraussetzung für die Wirkung, die Bonhoeffers Leben und Werk entfalten konnten, zeigt sich sowohl inhaltlich als auch formal in seinen Schriften: Es handelt sich um seine Weltoffenheit und seine Modernität, die seiner Arbeiten weitere Aussagekraft verleihen. So befand sich Bonhoeffer von Beginn seines akademischen Schreibens an in einem interdisziplinären Dialog auf der Suche nach neuen Perspektiven – sowohl mit der theologie-internen als auch mit der theologie-externen Perspektive – für die Theologie und wie im vorliegenden Fall besonders auch für die Ekklesiologie.<sup>14</sup> Bereits in seiner Dissertation, die am 17. Dezember 1927 an der Alexander-von-Humboldt-Universität zu Berlin angenommen wurde (vgl. DBW 1, 3; vgl. auch DB, 128), übt er Kritik an verschiedenen Missverständnissen, die er aus extremen Perspektiven der Kirche erwachsen sah. Der Titel seiner Arbeit lautet „*Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“ (DBW 1).<sup>15</sup> Seine Kritik galt

---

<sup>12</sup> Vgl. E. Bethge, Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers, 11f.

<sup>13</sup> Vgl. E. Hübner, *Evangelische Theologie in unsere Zeit*, Carl Schünemann: Bremen 1969, 206ff.

<sup>14</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 8.1.2: *Sanctorum Communio*: Ekklesiologie in neuer Perspektive.

<sup>15</sup> 1927 wird *Sanctorum Communio* als Dissertation an der theologischen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin geschrieben, 1930 veröffentlicht, im Jahre 1954 neugedruckt und schließlich im Jahr 1986 als 1. Auflage und 2005 als 2. Auflage als Band 1 von *Dietrich Bonhoeffer Werke* (zit.: DBW) wieder neu veröffentlicht.

nicht nur einem konservativen, sondern auch einem allzu liberalen Verständnis der Kirche. Er versteht die Kirche weder als einen abgegrenzten geschlossenen Raum noch als eine allgemeine soziale Institution, sondern als eine Gemeinschaft von christlichen Personen, die im Glauben an Christus vereint werden. (vgl. DBW 1, 34. 175f) In letzter Konsequenz bedeutet das, dass er zum einen den Dialog zwischen Theorie und Empirie fordert, zum anderen dabei nicht die Glaubenswirklichkeit des einzelnen Christen aus den Augen verliert. So fordert er die Kirche auf, aus der konkreten Gesellschaft heraus in die geistige Auseinandersetzung mit der Moderne zu treten.<sup>16</sup> Karttunen kommt zu dem Schluss, dass Bonhoeffer „jedes Ghetto und jede Marginalisierung *a limine* vermeiden“ will.<sup>17</sup> Bonhoeffer geht es also weder um

---

Der lateinische Terminus „sanctorum communio“ leitet sich direkt aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis ab. Bonhoeffer hatte ursprünglich die übliche Wortstellung „Communio Sanctorum“ gewählt. Dann aber erschien ein Buch des Erlanger Systematikers Paul Althaus mit eben diesem Titel und er kehrte die Worte um. Vgl. F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945. Eine Biographie, C. H. Beck: München 2005, 53. Siehe auch E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie: „Althaus saß am gleichen Thema: *Communio Sanctorum*. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken hieß es bei ihm. „Die Erneuerung der Lehre von der Kirche, die uns heute aufgetragen ist, muss aus der Geschichte des Gemeinschaftsgedankens auf lutherischem Boden lernen.“ (DB, 112)

Der Untertitel der Dissertationsfassung 1927 von *Sanctorum Communio* lautet dementsprechend „Eine dogmatische Untersuchung.“ In der Druckfassung 1930 lautet der Untertitel „Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche.“ (DBW 1, 6. 200).

<sup>16</sup> „Ein Systematiker eigener Prägung, der wie kaum ein anderer rückhaltlos die Frage der Geltung des Evangeliums für eine veränderte Welt stellte und weit in die Zukunft hinein dachte, in dem Existenz und Denken unter dem Vorzeichen des Glaubens sich zu einer überzeugenden Einheit verdichteten, war Dietrich Bonhoeffer. Sein Einfluss auf die gegenwärtige evangelische Theologie und über sie hinaus ist noch gar nicht abzuschätzen. Das ist umso erstaunlicher, als sein theologisches Werk nicht besonders umfangreich ist und im Wesentlichen unabgeschlossen blieb. Sein fragmentarischer Charakter wird noch dadurch unterstrichen, dass den vielleicht wichtigsten Teil ein Band Gesammelter Briefe ausmacht. Das ist auch deshalb erstaunlich, weil es zur Zeit seiner Entstehung, von 1927 an, nicht sonderlich beachtet worden war. Aber gerade in seiner Unabgeschlossenheit wirkt es außerordentlich anregend, fordert es zum Weiterdenken in oft nur angedeuteter Richtung geradezu auf. Und wenn es erst nach dem Zweiten Weltkrieg wirklich bekannt wurde, so jetzt besiegelt mit einem Tod, der ganz dem entsprach, was Bonhoeffer als Zeuge des Glaubens immer schon nicht nur reflektierte, sondern lebte.“ E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit, 219f.

<sup>17</sup> T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit, 19.

Für die chinesische Theologie ist Bonhoeffer auch deshalb relevant, weil die christliche Kirche auf dem Festland Chinas vor der großen Herausforderung steht, dass die Gesellschaft sie marginalisiert. Das bedeutet, dass die Kirche an den Rand der Gesellschaft gedrängt wird, wie auch zum Beispiel Obdachlose in der Gesellschaft immer mehr marginalisiert werden.

eine starre Abgrenzung der Kirche noch um eine Verwässerung derselben. Vielmehr fordert er einen lebendigen Dialog zwischen Kirche, Gesellschaft und Theologie.

Aus diesen Gründen spielt Bonhoeffer meines Erachtens eine bedeutende Rolle nicht nur für die Geschichte der Kirche und die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts in Deutschland, sondern auch für den gegenwärtigen theologischen Diskurs in anderen Weltgegenden.<sup>18</sup> Dabei lassen sich sowohl Verächter als auch Verehrer der Person Bonhoeffers finden: Rechte und Linke, bürgerliche Denker, die nach dem Sinn fragen und politische Theologen, denen es um gesellschaftlichen Wandel geht, ebenso Sozialisten in der damaligen DDR, z. B. Hanfried Müller.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> „Dietrich Bonhoeffer wäre [...] zweifellos der Empfänger einer äußerlich und inhaltlich gewichtigen Festschrift, verehrter Lehrer mehrerer Generationen von Schülern, zugleich ein Mann auf der Höhe seiner geistigen Schaffenskraft, unser Lehrer und Zeitgenosse. Nun hat sich das Zeugnis seiner christlichen und theologischen Existenz vor mehr als zwanzig Jahren auf andere Weise erfüllt – und es hat gerade dadurch in Europa und hier die Christenheit rasch und weithin aufmerken lassen. Doch Bonhoeffer ist nicht nur von historischer Bedeutung. Er ist bisher nicht ein Markstein der theologischen Ideengeschichte, sondern gehört, mehr als zwanzig Jahre (1966) nach seinem Tod, in der Geschichte der christlichen Kirche und Theologie mehr der Zukunft als der Vergangenheit an. Die Zeit ist für ihn erst allmählich reif geworden, so groß auch der Eindruck war, den sein Leben und Werk schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit hinterließ.“ H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, Bd. 1. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Vandenhoeck & Ruprecht: Zürich 1966, 5.

<sup>19</sup> „Er (Dietrich Bonhoeffer) ist ein Vorbild für Viele im aktiven Widerstand gegen Diktatur und Unterdrückung in Korea, in Südafrika, in Nicaragua und vielen anderen Orten des Leidens.“ J. Moltmann, *Theologie mit Dietrich Bonhoeffer, Die Gefängnisbriefe*. In: J. W. De Gruchy, S. Plant u.a. (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* Gütersloher: Gütersloh 2009, 17.

Der Berliner Systematiker Wolf Krötke hat es folgendermaßen formuliert: „Die Namen von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer haben in der Kirche und in der Theologie der Gegenwart einen recht unterschiedlichen Klang. Da wird auf der einen Seite der ‚Dogmatiker‘ wahrgenommen, dessen Monumentalwerk die eigenständigste und die christliche Verkündigung im evangelischen Sinne seit Friedrich Schleiermacher darstellt. Da ist auf der anderen Seite das Bild eines Theologen und Pfarrers, der mit seinem Leben in ganz ungewöhnlich intensiver Weise in immer neuen, konkreten Zuspitzungen für diesen Glauben eingetreten ist und der im Widerstand gegen Hitler ermordet wurde. [...] von dieser anhaltenden ‚Bonhoeffer-Faszination‘ in den weltweiten Kirchen und Gemeinden ist zweifellos auch die breite internationale wissenschaftliche Erforschung von Bonhoeffers Werk motiviert und getragen. Dabei gilt das Angefangene und Abgebrochene, das Unabgeschlossene und Fragmentarische, das uns im Unterschied zum systematisch Entfalteten der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ in den 17 Bänden der Bonhoeffer-Werkausgabe begegnet, durchaus nicht als Nachteil. Es wird als Indiz für das Denken und Entscheiden eines Theologen auf dem Wege beurteilt, der sich immer aufs Neue auf die Herausforderungen durch seine Zeit eingelassen hat und uns heute dazu ermutigt, das ebenfalls zu tun. Auch mir ist Bonhoeffer in seinen Texten und Lebensäußerungen so begegnet und tut das bis heute.“ W. Krötke, *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Luther-Verlag: Bielefeld 2009, 9f.

Die Bekanntheit des Lebens und der Werke Bonhoeffers erstreckt sich bis auf das chinesische Festland, wo der Name Bonhoeffer vielen Kirchenmitgliedern aber auch kirchenfernen Gesellschaftsschichten ein Begriff ist.<sup>20</sup> Trotz dieser Bekanntheit gab es lange Zeit nur wenig theologische und systematische Auseinandersetzungen mit der Person und vor allem auch der Theologie Bonhoeffers auf dem Festland Chinas.

Erst in den letzten Jahrzehnten wurde von Menschen in den verschiedensten Weltgegenden aus den unterschiedlichsten theologischen Kontexten in sehr verschiedenen Situationen die Forschung über Bonhoeffers Leben und Werk durch unterstützende Denkanstöße angefach.<sup>21</sup> So hat Dorothee Sölle hinsichtlich dieser wachsenden Bedeutung Bonhoeffers einen berühmten Satz formuliert: „Dietrich Bonhoeffer is the one German theologian who will lead us into the third millennium.“<sup>22</sup> Vor dem Hintergrund dieser umfassenden Bedeutung, die Bonhoeffer auf Grund seines Lebens und seines Werkes zugesprochen werden muss, stellt sich meines Erachtens die Frage, wie Christinnen und Christen in China,

---

<sup>20</sup> Im Jahr 1965 wurde das Werk Bonhoeffers *Nachfolge* (DBW 4) bereits ins Chinesisch übersetzt. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Taosheng: Hong Kong 1965. (Chinesisch)

<sup>21</sup> Vgl. P. Bosse-Huber, *Die Gestalt der Kirche. Gedanken zu Dietrich Bonhoeffers Theologie und Leben als Herausforderung für die Kirche im 21. Jahrhundert*, in: V. A. Lehnert (Hrsg.), *Inspiziert vom Gemeinsamen Leben*, Foedus: Wuppertal 2009, 35.

H. E. Tödt hat in einer Notiz vom 12.01.1986 Folgendes klar zum Ausdruck gebracht: „Dietrich Bonhoeffer ist mir in einem zwanzig Jahre anhaltenden Prozess – ohne ein zündendes Einstiegserlebnis – immer nähergekommen und immer wichtiger geworden. Von seinen vielen bemerkenswerten Charakterzügen und Fähigkeiten beschäftigt mich am meisten die Konzentration, mit der er seinen Christusglauben der Bewährung im Leben bis in die Extremsituationen des Widerstandes hinein ausgesetzt und dann theologisch durchdacht hat, was ihm und den Beteiligten dabei geschah. Diese Theologie empfinde ich als zutiefst authentisch und als wegweisend für mich als theologischen Lehrer. Hier gehen Inspirationen eines persönlichen Glaubens in eine dramatische Lebenswirklichkeit ein, um durch sie hindurch in luzide Glaubenserkenntnisse verwandelt zu werden. Es schmerzt mich immer wieder, wenn ich sehe, wie alle die, die den ganzen Weg Bonhoeffers nicht nachvollziehen können, einzelne Elemente von Leben und Denken losreißen und sie progressiv instrumentalisieren oder konservativ verzerren und dann glauben, für Defizite der heutigen Kirchen liege eine Schuld bei Bonhoeffers Wegweisung. Bonhoeffer hat keineswegs in allem Recht, aber von keinem Theologen lerne ich auch jetzt noch so viel wie von ihm, und zwar mit dem Verstand und dem Herzen.“ H. E. Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser: München 1993, 7f.

<sup>22</sup> Rückentext der englischen Übersetzung: *Dietrich Bonhoeffer Works*, Vol. 1. Dietrich Bonhoeffer, translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens, *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*, Fortress Press: Minneapolis 1996. (zit.: DBWE 1)

Pfarrer, Kirchenleitungen und Gemeinden von dieser Bedeutung profitieren können. Wo erfahren sie durch seine Schriften Unterstützung und Herausforderung?

### **1.1 Allgemeine Problemstellung**

Kärkkäinen geht davon aus, dass für gegenwärtige Theologen besonders die beiden miteinander zusammenhängenden dogmatischen Loci der Ekklesiologie und Pneumatologie Bedeutung haben.<sup>23</sup> Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen verschiedener Konfessionen und Kirchen des Christentums, auch in der Dritten Welt, bestärken dieses Bild.

Bonhoeffer weist aber auch deutlich darauf hin, dass seine Reflexionen mit dem Glauben und dem konkreten praktischen religiösen Leben beginnen und von diesem ausgehen. Dieses Nacheinander von religiösem Leben und sich anschließender theologischer Reflexion wird im Verlauf dieser Arbeit wiederholt zu behandeln sein. Innerhalb der theologischen Reflexion schreibt Bonhoeffer der Ekklesiologie eine bedeutende Rolle zu. Seines Erachtens wird mit der Frage nach der Kirche eine zentrale Frage gestellt, die nicht erst gegen Ende einer Dogmatik Platz finden sollte. So plädiert Bonhoeffer dafür, eine klarere Struktur dogmatischer Ausführungen zu erreichen, würden diese nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche begonnen. Diese Überlegungen sind Ausdruck der Vorgehensweise Bonhoeffers, die bei der empirischen Gegenwart ansetzt und darauf aufbauend erst theologische Reflexion anschließt. Bonhoeffer selbst äußert sich dazu folgendermaßen: „Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre,

---

<sup>23</sup> “Even though contemporary systematic theology, as any other academic discipline, offers such a variety of approaches and areas of interest that it easily defies any generalizations, it can be said with full legitimacy that two areas have especially caught the attention of many theologians, namely Pneumatology and Ecclesiology. Significantly enough, these two loci happen to share a number of mutual connections between them. If it is true that we are living amidst a pneumatological renaissance, there is no denying the facet that the last two decades or so have also seen the appearance of surprisingly many full-scale treatments of ecclesiology.” V. Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives*, Inter Varsity Press: Downers Grove 2002, 7.

sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften.“ (DBW 1, 85)

„So saß er [Bonhoeffer] nun an seinem Thema: die Kirche“, heißt es bei Bethge zum Unterfangen der Dissertation Bonhoeffers. Diese Kirche, über die Bonhoeffer theologisch arbeitet, „war ihm Rätsel und Sehnsucht. Wer ist sie? Was ist sie? Wo ist sie? ‚Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche‘ lautete das Unterthema“ (DB, 112). Über sein Vorgehen schreibt Bonhoeffer: „Die folgende Arbeit über die *sanctorum communio* ist nicht eigentlich religionssoziologisch, sondern theologisch.“ (DBW 1, 18) Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist neben aller Interdisziplinarität, die in Bonhoeffers Arbeiten eine bedeutende Rolle spielt, der konkrete Charakter der Offenbarung Gottes in und durch Christus. (vgl. DBW 1, 18. 36. 83f. 100f) Zu Bonhoeffers theologischem Ausgangspunkt äußert sich Ott wie folgt: „Er [sc. Bonhoeffer] wollte also die Perspektive derer, die in der christlichen Tradition stehen, mit einer tiefen Kenntnis der konkreten Lebenswirklichkeit verknüpfen, weil es für ihn nur eine Wirklichkeit in Christus gab.“<sup>24</sup> Die Verknüpfung mit der konkreten Lebenswirklichkeit erreicht Bonhoeffer über seine soziologischen und sozialphilosophischen Bezüge und Ausführungen. Interdisziplinarität ist folglich nicht der Zweck seines Arbeitens, sondern wird zum unaufgebbaren methodischen und philosophischen Hintergrund.<sup>25</sup> Diese Perspektive macht es möglich und verlangt zugleich, nicht nur auf die theologische Tradition zu rekurrieren, sondern verschiedene weitere philosophische und soziologische Überlegungen in den Kontext mit einzubeziehen.

---

<sup>24</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 171ff.

<sup>25</sup> „In seiner Berliner Dissertation beschäftigte sich Bonhoeffer zum ersten Mal mit dem Thema, das ihn zeitlebens nicht mehr losließ: der Frage nach der Wirklichkeit der Kirche.“ M. Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1997, 29. Vgl. auch U. Duchrow, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden? In: C. Frey und W. Huber (Hrsg.), Schöpferische Nachfolge. FS für H. E. Tödt, Heidelberg 1978, 389-417. Vgl. auch S. H. Kim, Frieden Stiften als Aufgabe der Kirche. Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie und Friedensethik und ihre Wirkungsgeschichte in Südkorea, LIT: Berlin 2012, 112.

Als theologische Basis der Ekklesiologie sieht Bonhoeffer den Locus der Christologie. So findet sich bei ihm eine deutlich christologische Perspektive auf die Kirche. Einer der wichtigsten Begriffe, um den herum Bonhoeffer seine ekklesiologischen Überlegungen aufbaut, ist der Begriff der Stellvertretung, den es im Verlauf der Arbeit auszuführen gilt. Eine beinahe ebenso wichtige Bedeutung hat der Personbegriff als notwendige Grundlage für Bonhoeffers Ausführungen über die Kirche als christliche Gemeinschaft. Sein deutlicher Bezug auf die Gegenwart und die empirische Kirche zeigt sich auch in seinen Ausführungen über die Funktionen der Kirche – ihre konkrete Sozialgestalt, ihre Verkündigung, ihre gottesdienstlichen Versammlungen und Veranstaltungen sowie ihre öffentlichen Verlautbarungen –, die in seiner Ekklesiologie, wenn sie auch nicht im Mittelpunkt stehen, so doch auch keinen Randplatz zugewiesen bekommen. Mit der Beschreibung der Kirche als „Leib Christi“ aber steht die christologische Perspektive deutlich im Zentrum seiner Aufmerksamkeit.

Den Bezug zur Gegenwart lässt Bonhoeffer auch deshalb nicht abreißen, weil es ihm in allen seinen Überlegungen um das Wesen und die Struktur der empirischen Kirche geht, d.h. um die soziale Gestalt der Kirche.<sup>26</sup> Das heißt zugleich, dass

---

<sup>26</sup> „Bei kaum einem anderen Autor ist so wie bei ihm [Bonhoeffer] die Frage nach der Kirche ins Zentrum gerückt; von seiner ersten Arbeit – der Dissertation *„Sanctorum Communio“* bis hin zu der letzten unvollendeten und verschollenen Arbeit – von der wir nur einen knappen Entwurf in den Tegeler Briefen kennen – ist sein Werk von der Frage nach der Kirche bestimmt. Ja, er geht so weit, dass er programmatisch die Kirche als Vorzeichen und Ausgangspunkt aller theologischen Arbeit betrachtet. [...] Als solche ist sie als erstes Lehrstück der Dogmatik zu behandeln. [...] Die Frage nach der Kirche ist das Grundthema und das Leitmotiv der theologischen Arbeit Bonhoeffers.“ W. Huber, Wahrheit und Existenzform: Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in E. Feil und I. Tödt, Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, Chr. Kaiser: München 1980, 90f.

Bonhoeffer auch das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt untersucht. Von besonderer Bedeutung ist ihm dabei die Stellvertretung der Kirche für die Welt.<sup>27</sup>

Als chinesischem Theologen stieg in mir während der Bearbeitung der Werke und besonders der Ekklesiologie Bonhoeffers immer wieder die Frage auf, welche Implikationen die ekklesiologischen Ausführungen Bonhoeffers für die chinesische protestantische Kirche heute haben können und wie sie eine Ekklesiologie in einem chinesischen Kontext beeinflussen können.<sup>28</sup> Meines Erachtens lassen sich aus der Ekklesiologie Bonhoeffers viele Gedanken ableiten, die auch im Kontext der chinesischen Kirche große Bedeutung erlangen könnten, um auf ihre Weise dazu beizutragen, vor dem ganz anderen Kontext in China ein „gepflegte“ Religion aufbauen zu helfen – im Gegensatz zu der tyrannischen Variante „ungepflegter Religion“, nämlich dem Fundamentalismus als einer chaotischen Variante von

---

<sup>27</sup> “Their [Bonhoeffer’s und Martin Luther King’s] mission ‘on earth’ reminds us that religious faith can have a positive side. We need this reminder at a time when we are aware that all religions may be the sponsors of evil purposes. Their passion for social justice was grounded in the resources of their religious convictions. They reminded us that ‘humanism’ could be Christian. Their lives of witness refute the view that humanism is always completely secular. Theologian Paul Lehmann, a close friend of Bonhoeffer, points to the view held by both of our theologians, that Christian ethics seeks to make life more human. Bonhoeffer and King knew the ‘human face of God’ and advocated the humane use of power.” J. D. Roberts, *Bonhoeffer and King. Speaking Truth to Power*, Westminster John Knox: Louisville 2005, 9.

<sup>28</sup> Die protestantische Kirche in China ist eine vereinigte Kirche. Seit 1958 vereinigten sich alle evangelischen Christen der ehemaligen Denominationen, Reformierte, Lutheraner, Anglikaner, Baptisten usw. Sie feiern alle den gleichen Gottesdienst. So gibt es keine verschiedenen Denominationen in China mehr. Vor diesem Hintergrund kann über die protestantische Kirche in China gesagt werden sie sei in einer „nach-denominationellen Zeit“ oder „nach-konfessionellen Zeit“, sie ist eine „empirische ökumenische Kirche“. Obwohl die evangelische Kirche in China praktisch eine ökumenische Kirche ist, mangelt es an einer Ekklesiologie, bzw. der Theorie der empirischen ökumenischen Kirche. Alles in allem stehen die theologischen Studien in China erst am Anfang. Auch die Zahl der theologischen Bücher, die aus verschiedenen Fremdsprachen ins Chinesische übersetzt wurden, ist gegenwärtig noch nicht groß

Religion<sup>29</sup>. Um diese kontextuelle Bedeutung von Bonhoeffers Denken wird es im Schlusskapitel dieser Untersuchung gehen.

## **1.2 Zum Stand der Forschung**

Der Doktorvater Bonhoeffers, der Berliner Theologe Reinhold Seeberg, brachte in seinem Gutachten der 1927 von dem einundzwanzigjährigen Bonhoeffer nach zwei Jahren abgeschlossenen Dissertation große Wertschätzung entgegen.<sup>30</sup> Nach dem Rigorosum und der öffentlichen Verteidigung seiner Promotionsthese erwarb Bonhoeffer am 17.12.1927 den Grad eines Lizentiaten der Theologie mit dem an der

---

<sup>29</sup> „In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ging unter vielen führenden Intellektuellen im Westen die Frage um: ‚Geht die Menschheit in eine Zukunft mit Religion oder ohne Religion?‘ Diese Frage hat sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts verschoben. Sie lautet heute: ‚Geht die Menschheit in eine Zukunft mit gepflegter Religion oder mit ungepflegter Religion?‘ Was förderte diesen Umbruch, und was ist mit der neuen Frage gemeint? Ein wichtiger Auslöser für das Umdenken war ‚9/11‘, die Zerstörung der beiden Türme des New Yorker World Trade Center am 11. September 2001 durch islamische Fundamentalisten und Terroristen. Weitere Faktoren für die Veränderung der Fragestellung waren aber auch die christlich – fundamentalistisch gefärbte dualistische Weltanschauung der Bush II Regierung in den USA, die entsprechend primitive Hegemonial–Politik des Präsidenten und seiner Administration und, damit einhergehend, der schnelle Verfall des Ansehens der Vereinigten Staaten in aller Welt. Fundamentalistische Religiosität in ihrem ganzen Spektrum bis hin zum blutigen Terrorismus ist aber nur die eine Seite von ‚ungepflegter Religion‘ – ihre tyrannische Variante. Die zweite Seite, die chaotische Variante ungepflegter Religion, müssen wir in Form von verfallenden Religionen erleiden, die inhaltlich entleert, dumm und albern werden. Diese Formen von Religiosität lösen sich von historischen und rationalen Orientierungen und damit von der Bildung und der Wissenschaft. Sie verlieren den Respekt für die in lange lebendigen Religionen gespeicherte Weisheit und das in ihnen aufbewahrte Menschheitswissen, Sie neigen zu beständigen Veränderungen des religiösen Kults und der religiösen Riten – wobei sie oft planlos vorgehen oder nur an augenblicklichen Moden und Resonanzen interessiert sind – weil sie deren Sinngehalte nicht mehr verstehen. Und sie verkennen und verlieren die sozialen und kulturellen Gestaltungskräfte, die aus tragfähigen Religionen erwachsen.“ M. Welker, „Vorwort zur erweiterten chinesischen Ausgabe“ von Kirche im Pluralismus, Chinesischer Sozialer Wissenschaftlicher Verlag: Beijing 2010, 10f.

<sup>30</sup> „Der Verfasser (Bonhoeffer) ist nicht nur auf theologischem Gebiet gut orientiert, sondern hat sich auch mit Verständnis in die Soziologie eingearbeitet. Er verfügt entschieden über eine starke systematische Begabung, wie die Dialektik im Aufbau seiner Arbeit im Ganzen wie im Einzelnen zeigt. Er bemüht sich, seine Wege selbständig zu finden. Er ist immer bereit zu geschickter Auseinandersetzung mit anderen Meinungen. [...] Indessen das alles sind Mängel, wie sie jeder Jugendarbeit anhaften. Sie sind schließlich nur Kehrseiten der großen Vorzüge der Arbeit, der Begeisterung für das Christentum, der straffen Systematik in der Aufgabe, der erfreulichen Selbständigkeit seiner Auffassungen zu vertreten. Im Ganzen kann die Arbeit als ein sehr erfreuliches Specimen erster wissenschaftlicher Edition bezeichnet werden.

Ich beantrage daher, dass die hochwürdige Fakultät sie als Lizentiatenarbeit annimmt und schlage zu ihrer Beurteilung die Note 1-2 vor.“ (DBW 1, 2f).

Berliner Theologischen Fakultät äußerst selten erteilten Urteil *summa cum laude*. (vgl. DBW 1, 3) Seeberg urteilt: „Er bemüht sich seine Wege selbständig zu finden.“ (DBW 1, 2) In seinem weiteren Urteil betonte Seeberg vor allem die Beeinflussung Bonhoeffers durch verschiedene theologische Schulen und die Einordnung seiner Ekklesiologie in diesen unterschiedlichen Perspektiven. Besonders hebt er dabei auch das christlich ethische Element der Arbeit hervor. (vgl. DBW 1, 2)

Ernst Wolf hat im Jahr 1954 eine Neuauflage von *Sanctorum Communio* in der Reihe *Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert* im Christian Kaiser Verlag publiziert.<sup>31</sup> Er pries das Werk im Vorwort als „die scharfsinnigste und vielleicht tiefstinnigste Behandlung der Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche innerhalb der verhältnismäßig geringen Zahl neuerer Monographien zur Lehre von der Kirche.“<sup>32</sup> Karl Barth bezeichnete *Sanctorum Communio* als „ein theologisches Wunder“. Gleichzeitig hat Barth auch das Leben Bonhoeffers als Vorbild hoch gepriesen.<sup>33</sup> Tödt fasst die Sichtweise Barths auf Bonhoeffer in sechs Schlüsselwörtern, mit denen Barth Bonhoeffers

---

<sup>31</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Chr. Kaiser: München 1954.

<sup>32</sup> E. Wolf, Vorwort der zweiten Auflage von *Sanctorum Communio*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 5.

<sup>33</sup> „Im Jahr 1954 publizierte Ernst Wolf eine Neuauflage von *Sanctorum Communio* in der Reihe, Theologische Bücherei. [...] 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 tiefstinnigste 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.‘ Die zweite kurze und gewichtige Würdigung erfährt das Buch ein Jahr später im zweiten Band der Versöhnungslehre der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ von Karl Barth. 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 Zukunft nicht leichter, Dietrich Bonhoeffers theologische Jugendschrift angemessen zu würdigen? Warum muss man ohne jeden Zweifel feststellen, es handelt sich bei diesem frühen Werk trotz einzelner problematischer und abwegiger Urteile und Aufstellungen um einen schlechterdings genialen Beitrag zur Ekklesiologie?“ M. Welker, *Theologische Profile*. Schleiermacher, Barth, Bonhoeffer, Moltmann, Hansisches Druck- und Verlagshaus: Frankfurt 2009, 84f. Vgl. auch J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, SCM: London 1960, 21. E. H. Robertson, *Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1989, 58.

Theologie charakterisiert, zusammen: „Diese heißt mit Barths eigenen Worten umschrieben: Ethik – Mitmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung.“<sup>34</sup>

Trotzdem war das akademische Interesse an der Theologie Bonhoeffers in *Sanctorum Communio* zunächst relativ gering. Dennoch begann die Auseinandersetzung und Wiederentdeckung dieses Werkes bereits in den 1950er und 60er Jahren durch einige berühmte Theologen des 20. Jahrhunderts.<sup>35</sup> Diese Arbeiten enthalten bereits wegweisende Gedanken für die spätere Forschung zur Theologie Bonhoeffers.

Gerhard Ebeling hat im Jahre 1955 eine eindrucksvolle Interpretation von Bonhoeffers Werk zur Diskussion gestellt.<sup>36</sup> Er sieht das gesamte Werk Bonhoeffers einerseits auf den Kirchenbegriff und andererseits auf die empirische Gegenwart ausgerichtet: „Neben dem Kirchenbegriff durchzieht der Begriff der Wirklichkeit das gesamte theologische Werk Bonhoeffers.“<sup>37</sup>

Im Jahre 1959 hat Jürgen Moltmann sein Werk *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* veröffentlicht.<sup>38</sup> Seine Kritik ging zunächst dahin, dass die Bonhoefferinterpretation der 1950er Jahre an der Trennung der

---

<sup>34</sup> H. E. Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, 12.

Weiter berichtet noch H. E. Tödt: „Als Karl Barth 1967 Eberhard Bethges große Bonhoefferbiographie gelesen hatte, zeigte er sich überrascht. In einem Brief vom 22. Mai 1967 beschreibt er die neuen Einsichten, die ihm durch das Buch vermittelt wurden. Dabei muss man bedenken, dass Bonhoeffer während des ganzen Kirchenkampfes unbeirrt zu Karl Barth gestanden hat, auch als sich die Bekennende Kirche 1938 von Barth ängstlich distanzierte, und dass beide in einem ebenso freundschaftlichen wie spannungsreichen Austausch miteinander standen. Barth lobt 1967 an erster Stelle die Tatsache, dass Bonhoeffer schon 1933 als Erster, ja fast Einziger, die Judenfrage theologisch zentral und in den Konsequenzen energisch in Angriff genommen habe, was bei Barth selbst erst später geschah. An zweiter Stelle bemerkt Barth, dass Bonhoeffer von Anfang an eine Linie scharf herausgearbeitet habe, die von ihm selbst erst viel später öffentlich deutlich gemacht worden sei, aber immer stillschweigend vorausgesetzt wurde.“ H. E. Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, 12.

<sup>35</sup> z. B. G. Ebeling, J. Moltmann, H. Ott.

<sup>36</sup> G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 1, Paul Siebeck: Tübingen 1960, 296f.

<sup>37</sup> G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 1, 296.

<sup>38</sup> J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser: München 1959.

früheren von den späteren Gedanken Bonhoeffers kranke: „Die heutige Bonhoefferinterpretation krankt daran, dass einzelne Gedanken aus seiner ‚Ethik‘ oder aus den letzten Briefen in ‚Widerstand und Ergebung‘ isoliert betrachtet werden und ihre ursprüngliche Verwurzelung in seinen frühen systematischen Schriften zur Soziologie der Kirche (*Sanctorum Communio*) und zur Frage der theologischen Ontologie (*Akt und Sein*) nicht genügend beachtet wird.“<sup>39</sup> Moltmann analysiert besonders auch den philosophischen und theologischen Hintergrund des bei Bonhoeffer so wichtigen Gemeinschaftsbegriffes und nimmt dabei auch die Konzepte der Personalität und Sozialität, wie Bonhoeffer sie in *Sanctorum Communio* ausführt, in den Blick. Im Rahmen dessen kommt er auf den Mandatsbegriff zu sprechen und vertritt die These, dass Bonhoeffer diesen Begriff nicht nur als dogmatische Grundlage seiner *Ethik* entfaltet, sondern dieser vielmehr auch als Grundlage der theologischen und sozialetischen Grundzüge seines Gesamtwerkes zu gelten habe. Er begründet diese These mit der Beobachtung, dass die Konzeption der „ethischen“ und „sozialen Transzendenz“ bei Bonhoeffer einen zentralen Stellenwert einnehme. Darüber hinaus sieht er neben der Lehre von den Mandaten die Begriffe „Wirklichkeit“, „Stellvertretung“, „Personalität“ und „Sozialität“ bei Bonhoeffer im Mittelpunkt stehen.<sup>40</sup>

Die Wirkungsgeschichte des Werkes Bonhoeffers begann mit Hanfried Müllers Buch *Von der Kirche zur Welt*,<sup>41</sup> das im Jahr 1956 als Dissertation an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegt wurde. Die Arbeit wurde 10 Jahre später, nämlich im Jahr 1966, als erste deutschsprachige Gesamtdarstellung von Bonhoeffers Theologie veröffentlicht.<sup>42</sup> Müller legt in seiner

---

<sup>39</sup> J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 5.

<sup>40</sup> Vgl. J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 5.

<sup>41</sup> H. Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Herbert Reich Evangelischer Verlag: Hamburg 1966.

<sup>42</sup> Bereits 1960 war eine Arbeit auf Englisch zum Gesamtwerk von der Theologie Bonhoeffers von John Godsey herausgegeben worden (Dissertation, 1958), die Karl Barth betreut hatte. J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 20.

Untersuchung eine ausführliche Darstellung von *Sanctorum Communio* als Ausgangspunkt der theologischen Entwicklung Bonhoeffers vor. In dieser Untersuchung wird von ihm an Bonhoeffers Erstlingswerk vor allem die methodische Verknüpfung von Theologie und Soziologie kritisiert. Müller kritisiert dabei die soziologische und sozialphilosophische Grundlage, die Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* für seine theologischen Ausführungen legt.<sup>43</sup> Diese Kritik kommt meines Erachtens vor dem Hintergrund eines mangelnden Verständnisses Müllers für die methodischen Untersuchungen Bonhoeffers zu Stande, die im weiteren Verlauf der Arbeit zu untersuchen sein werden. Darüber hinaus fand Müller in Bonhoeffers früheren und späteren Schriften jedoch auch eine faszinierende Verbindung von Kopf und Herz, theoretisch reflektiertem und praktisch gestaltetem Glauben. Zwei Jahren später bezeichnet auch Godsey in seiner Dissertation *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* die Doktorarbeit und die Habilitationsarbeit Bonhoeffers als Grundlage von dessen Theologie.<sup>44</sup>

Im Jahr 1963 legt Hans Pfeifer seine Doktorarbeit *Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers: Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre*<sup>45</sup> an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg vor. Pfeifer versuchte in seiner Dissertation zu zeigen, dass Bonhoeffer nicht erst im Gefängnis, sondern von seinen Anfängen an einen sehr eigenen Weg der Theologie gegangen ist. Zwar habe sich Bonhoeffer schon als Student begeistert Barth angeschlossen und wie dieser Theologie allein auf die Offenbarung gegründet. Im Anschluss daran entwickelte er jedoch bereits in seinen Frühschriften eine Prinzipienlehre, die sich dadurch auszeichnet, alle notwendigen Bestimmungen der Grundlagen der Theologie aus dem Kirchenbegriff zu gewinnen.

---

<sup>43</sup> H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 72.

<sup>44</sup> Vgl. J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 19-79.

<sup>45</sup> H. Pfeifer, *Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers. Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre*, Diss. Heidelberg 1963.

Heinrich Ott hat in seinem im Jahr 1966 publizierten Buch *Wirklichkeit und Glaube Band 1. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*<sup>46</sup> im Anschluss an die Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers eine theologische Würdigung seines Werkes verfasst, in welcher er vor allem auf die Kontinuitäten in Bonhoeffers Werk hinweist: „Die früh erarbeiteten Strukturen hat Bonhoeffer in der späteren Periode seines Denkens nicht zurückgenommen; wir entdecken Spuren, die darauf hinweisen, dass sie ihm nach wie vor gültig sind.“<sup>47</sup> In diesem Werk Otts findet sich auch ein Kapitel, das sich dezidiert mit der Ekklesiologie Bonhoeffers, d.h. mit *Sanctorum Communio* beschäftigt. Zusammenfassend betont Ott den Gemeinschaftsaspekt in diesem Werk: „Mit der *Sanctorum Communio* ist die Kirche gemeint. Mit der Wahl dieses Begriffs und Titels für ‚Kirche‘ ist allerdings die besondere Struktur schon angedeutet, die von Bonhoeffer als das Wesen der Kirche erfahren und durchdacht wurde. – Mit dem besonderen Interesse für die Kirche setzt Bonhoeffers wissenschaftliche Tätigkeit ein.“<sup>48</sup> Als wichtige Begriffe hebt Ott in diesem Zusammenhang vor allem „Stellvertretung“,<sup>49</sup> „Christus als Gemeinde existierend“<sup>50</sup> und „Kollektivperson“<sup>51</sup> hervor. Dabei erfährt besonders der Begriff der Stellvertretung von Ott eine besondere Würdigung, indem er ihn von Beginn seines Wirkens bis in die letzten Briefe Bonhoeffers als einen zentralen Punkt auffasst. Darüber hinaus erkennt auch Ott bereits den philosophischen Hintergrund und die theologische Grundlage der Ekklesiologie Bonhoeffers. Die Bedeutung der empirischen Kirche für das Werk Bonhoeffers ebenso wie die Rolle der Funktionen der Kirche in der Welt vernachlässigt Ott allerdings vollständig.

Mit Ausnahme der Arbeiten von Müller und Godsey wurde der Theologie, dem Werk oder dem Leben Bonhoeffers an den theologischen Fakultäten zunächst nach

---

<sup>46</sup> H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*.

<sup>47</sup> H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 169.

<sup>48</sup> H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 169.

<sup>49</sup> Vgl. H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 186ff.

<sup>50</sup> Vgl. H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 195ff.

<sup>51</sup> Vgl. H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 181ff.

1945 kaum Beachtung geschenkt. So finden sich mit Ausnahme dieser Arbeiten in dieser Zeit auch keine Dissertationen zu einem Aspekt der Theologie Bonhoeffers. Mit Beginn der Bonhoeffer-Rezeption in den späten 1950er und 1960er Jahren wird Bonhoeffer dann häufig im Sinne des Vorbilds im Glauben behandelt. Aus der Retrospektive bezeichnet Jörg Dinger diesen Beginn der Bonhoeffer-Rezeption der 1950er Jahre als „Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung“.<sup>52</sup> Diese Tendenz herrschte in China bis in das Jahr 2006, bis damals M. Welkers Aufsatz *Bonhoeffers wegweisende frühe Ekklesiologie* ins Chinesische übersetzt wurde.<sup>53</sup>

Das relativ geringe akademische Interesse an der Theologie Bonhoeffers änderte sich erst mit dem Erscheinen der theologischen Bonhoeffer-Biographie Bethges (1967) und der systematischen Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers durch Ernst Feil mit dem Titel *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis* (1971)<sup>54</sup>. Das Verdienst dieser beiden Werke liegt wesentlich darin, dass sie die Einheit von Biographie und Theologie Bonhoeffers entscheidend hervorheben. Hinsichtlich der Ekklesiologie als Thema der Theologie Bonhoeffers äußert sich Bethge folgendermaßen: Obwohl Bonhoeffer durchaus andere Themen hätte bearbeiten können, wählte er das Thema der Kirche, das für ihn „Rätsel und Sehnsucht“ zugleich darstellte. (DB, 112) Bethge sieht die Wurzeln dieses Themas der Kirche bereits in Bonhoeffers Studienzeit begründet und fasst hinsichtlich seiner Doktorarbeit zusammen, dass Bonhoeffer in diesem Werk die „terminologischen Werkzeuge mit den Fähigkeiten eines jungen kritischen Intellekts“ verbinde und dann in seinem späteren Werk aus „einer randvollen Erfahrung“<sup>55</sup> schöpfen konnte.

---

<sup>52</sup> J. Dinger, *Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1998.

<sup>53</sup> M. Welker, *Bonhoeffers wegweisende frühe Ekklesiologie*, in: K. P. Chin (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer and Sino-Christian Theology*, Institute of Sino-Christian Study: Hong Kong 2006, 37ff. Die deutschsprachige Publikation: M. Welker, *Theologische Profile*, 83-102.

<sup>54</sup> E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*.

<sup>55</sup> Vgl. E. Bethge, *Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers*, 15f.

Die Bedeutung der Sozialität in der Theologie Bonhoeffers, die bereits Müller, Ott und Moltmann hervorgehoben haben, hat dann insbesondere Clifford J. Green in seiner Dissertation *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933*<sup>56</sup> thematisiert. „Das [Buch Greens ist] zu einem Klassiker der englischsprachigen Bonhoefferforschung geworden,“ urteilt Gremmels.<sup>57</sup> Green analysiert in Kapitel 2 seiner Dissertation die interdisziplinäre Struktur von *Sanctorum Communio*. Dabei weist er besonders auf die theologischen Begriffe „Person“, „Urstand“, „Sünde“ und „Offenbarung“ hin, deren Begründung er in der Sozialität sieht. Vor diesem Hintergrund betont er die Soziologie als Zentrum der Theologie und des Gesamtwerkes Bonhoeffers. Darüber hinaus bezeichnet er die Dissertation Bonhoeffers als eine kontextuelle Ekklesiologie.

Joachim von Soosten hat im Jahre 1992 in seiner Dissertation *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers Sanctorum Communio*<sup>58</sup> die Sozialität der Kirche konzentriert untersucht. Wie bereits aus seinem Titel ersichtlich, geht von Soosten wie Green davon aus, dass der Hauptinhalt der Dissertation Bonhoeffers die Sozialität der Kirche darstelle. Von Soosten vergleicht in seiner Monographie über *Sanctorum Communio* gleichzeitig die ekklesiologischen Konzepte Bonhoeffers mit den ekklesiologischen Konzepten Ritschls, Luthers und Barths. Hinsichtlich der Bedeutung der Dissertation Bonhoeffers gelangt er zu folgender Einschätzung: „Fragt man unter den theologischen Entwürfen unseres Jahrhunderts nach Arbeiten zum Verständnis der Kirche, dann stößt man unweigerlich auf das akademische Erstlingswerk Dietrich

---

<sup>56</sup> Das amerikanische Original erschien erstmals 1972 unter dem Titel *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933*. In der zweiten Auflage von 1999 lautete der Titel: *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, Eerdmans: Grand Rapids. Die deutsche Ausgabe ist übersetzt von Ilse Tödt unter dem Titel: *Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität*, Gütersloher: Gütersloh 2004.

<sup>57</sup> C. Gremmels, „Gleitwort“ für *Freiheit zur Mitmenschlichkeit*, 12.

<sup>58</sup> J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“*, Chr. Kaiser: München 1992.

Bonhoeffers: *Sanctorum Communio*.“<sup>59</sup> Wie bereits gezeigt und immer wieder eindrücklich belegt, stellt die Dissertation Bonhoeffers folglich einen wichtigen Versuch in der deutschsprachigen evangelischen Theologie dar, die Lehre der Kirche interdisziplinär-theologisch zu verstehen.

Hans Friedrich Daub stellt in seiner Dissertation *Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer* vor allem den Gedanken der Stellvertretung in das Zentrum seiner Reflexion über Bonhoeffers Theologie. Dabei spricht er von einer „Stellvertretungskategorie“ und ihrem philosophisch-historischen und theologischen Hintergrund in *Sanctorum Communio*.<sup>60</sup> Zugleich geht er jedoch davon aus, dass das Thema der Stellvertretung in der Theologie Bonhoeffers lediglich eine „Drehscheibe“ sei.<sup>61</sup> Den Schwerpunkt Bonhoeffers sieht er dagegen vor allem im Verhältnis von Gott und Mensch. Den Gedanken der Stellvertretungskategorie verknüpft er darüber hinaus eng mit Bonhoeffers Habilitationsschrift *Akt und Sein*.<sup>62</sup>

Die frühen Forschungsergebnisse sind zweifellos fruchtbar. Sie sind eine große Hilfe nicht nur zum Verständnis und zur bejahenden Aufnahme einzelner Gedanken Bonhoeffers, sondern auch bei der weiteren vertieften Untersuchung seiner Theologie. Dennoch sind hier meines Erachtens weitere Untersuchungen und Gedanken anzuschließen. So wird der interdisziplinäre Kontext, in dem Bonhoeffer seine Dissertation verfasst, von vielen Autoren nicht richtig eingeschätzt oder überhaupt zu wenig beachtet. Hier ist meiner Meinung nach noch stärker auf die soziale Gestalt der Kirche und ihrer Funktionen in der Ekklesiologie Bonhoeffers einzugehen.

---

<sup>59</sup> J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 13.

<sup>60</sup> H. F. Daub, *Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Bonhoeffer*, LIT: Berlin 2006, 49ff.

<sup>61</sup> H. F. Daub, *Die Stellvertretung Jesu Christi*, 45.

<sup>62</sup> H. F. Daub, *Die Stellvertretung Jesu Christi*, 157ff.

Wenn man nach dem eigentlichen Zweck – einer dogmatischen Untersuchung der Kirche – der Doktorarbeit Bonhoeffers fragt, findet sich eine mögliche Antwort in dem Aufsatz *Bonhoeffers wegweisende frühe Ekklesiologie*<sup>63</sup> von Welker. Welker geht davon aus, dass Bonhoeffer in seiner Doktorarbeit die empirische Gestalt der Kirche mittels eines multidisziplinären Vorgehens reflektiert und dass dieses Vorgehen und mit ihm die Dissertation Bonhoeffers angemessen zu würdigen sind: So sei ohne Zweifel festzustellen, dass „es sich [...] bei diesem frühen Werk trotz einzelner problematischer und abwegiger Urteile und Aufstellungen um einen herausragenden genialen Beitrag zur Ekklesiologie“ handelt.<sup>64</sup> Besonders hervorgehoben werden in Welkers Aufsatz die Schlüsselbegriffe Bonhoeffers und ihre Beziehungen, nämlich der „Personbegriff“, die „Adamsmenschheit“ und „Christusmenschheit“, der „objektive Geist“ und schließlich der „Heilige Geist“. Darüber hinaus zeigt Welker deutlich auf, wie in diesem Werk Bonhoeffers durch die Einbeziehung von Exegese, Soziologie, Sozialphilosophie und Theologie die Möglichkeit der „Multidisziplinarität“ als Bonhoeffers Beitrag zur Ekklesiologie entstehen kann. Dagegen macht er auch deutlich, dass Heiliger Geist und objektiver Geist in diesem Frühwerk Bonhoeffers noch deutlicher voneinander abgegrenzt werden könnten.<sup>65</sup>

### **1.3 Methodische Vorüberlegungen**

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht darin, das Wesen und die Funktionen der Kirche im Werk *Sanctorum Communio* Dietrich Bonhoeffers zu analysieren. Dafür ist zunächst sowohl nach dem biographischen Hintergrund als auch nach den Voraussetzungen für diese Ausführungen zur Kirche zu fragen. Bonhoeffer geht es dabei ganz dezidiert um die Funktionen der Kirche. Die Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Ekklesiologie kann jedoch meines Erachtens nur erfolgreich gelingen,

---

<sup>63</sup> M. Welker, *Theologische Profile*, 84f.

<sup>64</sup> M. Welker, *Theologische Profile*, 85.

<sup>65</sup> Vgl. M. Welker, *Theologische Profile*, 88ff.

wenn seine Beschäftigung mit anderen Theologen dabei Berücksichtigung findet, die er im Gespräch über den Kirchenbegriff und die Funktionen der Kirche mit diesen entwickelt.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht also darin, die Voraussetzungen der Ekklesiologie Bonhoeffers aufzudecken, seinen Dialog mit anderen Disziplinen und theologischen Positionen zu verfolgen und seine Analyse der Gegenwart in diesen Dialog mit einzubeziehen. Vor diesem Hintergrund sollte dann die Möglichkeit bestehen, eine im heutigen Kontext mögliche Ekklesiologie zu verstehen.

Als Methode wird für dieses Vorgehen die systematische Analyse verwendet. Das bedeutet, die expliziten und die impliziten gedanklichen Ausgangspunkte des Verfassers und ihre Voraussetzungen anhand seiner eigenen Texte kritisch zu analysieren. Dabei ist zunächst das Aufspüren der Schlüsselbegriffe in *Sanctorum Communio* notwendig. Darüber hinaus wird danach gefragt, ob in Bonhoeffers Denken eine bestimmte Grundstruktur begegnet bzw. ob Strukturen und Grundprinzipien vorliegen, die in der Argumentation bestimmend zum Tragen kommen. Weil in diesem Falle mit dem Werk Bonhoeffers systematisch-theologische Texte als Quellenmaterial vorliegen, werden vor allem auch der biographische Hintergrund und die philosophischen und die theologischen Ausgangspunkte behandelt. Dabei werden besonders auch ihre tatsächlichen Voraussetzungen, ihre innere Logik und deren Einfluss auf den im Text dargestellten theologischen Tatbestand zum Ausdruck gebracht.

#### **1.4 Skizze von *Sanctorum Communio***

Bonhoeffer beschreibt das Ziel seiner Dissertation folgendermaßen: „Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen.“ (DBW 1, 18) Das heißt, mit der Hilfe von Sozialphilosophie und Soziologie fragt Bonhoeffer in

seiner Doktorarbeit dogmatisch nach dem Wesen der Kirche und der Sozialstruktur bzw. der sozialen Gestalt der Kirche.<sup>66</sup>

Im ersten Kapitel der Dissertation beschäftigt sich Bonhoeffer mit der allgemeinen „Begriffsbestimmung von Sozialphilosophie und Soziologie“. (DBW 1, 15-18) „Sozialphilosophie und Soziologie sind als zwei Disziplinen mit verschiedenem Gegenstand streng voneinander zu scheiden.“ (DBW 1, 15) Sozialphilosophie fragt nach der „letzten Beziehung sozialer Art, die vor allem [in] Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegt“ und nach den „Ursprüngen“ von Sozialität. Soziologie sucht dagegen nach den „Strukturen“ von Sozialität. (DBW 1, 16ff) Bonhoeffer geht davon aus, dass man, um die Kirche – ihr Wesen und gleichzeitig ihre Struktur, nämlich ihre soziale Gestalt – zu verstehen, „in ihr stehend und von ihr herkommend“ bzw. mit Hilfe der Soziologie und Sozialphilosophie von ihr reden muss.<sup>67</sup> Auf Grund dessen behandelt er den Personbegriff, auf dem sein Konzept von Kirche fußt, zunächst auch im Kontext von Soziologie und Sozialphilosophie. Diesen setzt er dann in ein Verhältnis mit dem Gemeinschaftsbegriff und mit dem Gottesbegriff, da er mit beiden in einer unlöslichen Beziehung stehe. Wegen dieser wesentlichen Beziehung könne man, um zum christlichen Begriff von Gemeinschaft oder Sozialität zu gelangen, prinzipiell ebenso gut vom Gottesbegriff wie vom Personbegriff ausgehen. (DBW 1, 19f) Anschließend legt er dar, dass der Personbegriff notwendig zum Verständnis des Wesens der Kirche sei. Erst vor dem Hintergrund des philosophischen und soziologischen Personbegriffes kommt er dann in einem zweiten Schritt auf einen christlichen Personbegriff zu sprechen.

„Der Urstand und das Problem der Gemeinschaft“ ist die Überschrift des dritten Kapitels von *Sanctorum Communio*. In diesem Kapitel wird von „Ich“ und „Du“ anders geredet als im zweiten Kapitel. Dort rief das „Du“ die ethische Person auf.

---

<sup>66</sup> Vgl. H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 175. Vgl. auch J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche, 43.

<sup>67</sup> Vgl. J. von Soosten, „Nachwort des Herausgebers“ von *Sanctorum Communio*, in: DBW 1, 308.

Hier ist die allgemein geistige Person gemeint, ein sich seiner selbst bewusstes „Ich“ als eine strukturelle Einheit.

Im vierten Kapitel geht es um die „Sünde und die gebrochene Gemeinschaft“. (DBW 1, 69-76) In der Urstandslehre wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als unmittelbare Beziehung von Schöpfer und Geschöpf gedacht. Wegen der Sünde ist die Gemeinschaft gebrochen: die Situation der Adamsmenschheit. In diesem Zusammenhang setzt sich Bonhoeffer über den christlichen Personbegriff mit dem Gemeinschaftsbegriff und mit der Struktur von empirischen Gemeinschaften auseinander. Wichtig wird in diesem Kontext der Begriff des „objektiven Geistes“ und die Einordnung des Gemeinschaftsbegriffes in einen soziologischen und sozialphilosophischen Kontext.

Im ersten bis vierten Kapitel seiner Doktorarbeit hat Bonhoeffer die sozialphilosophischen, soziologischen und neutestamentlichen Konzepte mit den Begriffen von „Person“, „christlicher Person“, „Kollektivperson“, „Gemeinschaft“, „Sünde“, „objektivem Geist“ und „Verantwortung“ zusammengeführt. Mit Hilfe der interdisziplinären Überlegungen analysiert er den theologischen Gemeinschaftsbegriff der Kirche, die Gestaltung und die Wirklichkeit der Kirche. Besonders in Kapitel 1 bis 4 tritt immer wieder der typische „Denk-Stil“ Bonhoeffers <sup>68</sup> hervor, woraufhin Bonhoeffer in Kapitel 5 die beiden Erkenntnisbereiche – Sozialphilosophie und Soziologie – mit der dogmatischen Arbeit an der Ekklesiologie zu einer Art Kontinuum der Fragestellung zusammenschließt. Kapitel 5 ist folglich der Hauptteil der Dissertation Bonhoeffers. (DBW 1, 77-199) Wenn man Kapitel 1 bis 4 der Doktorarbeit Bonhoeffers als die

---

<sup>68</sup> „Diese programmatischen Vorbemerkungen Bonhoeffers (Die Eigenart und Tendenz der wechselseitigen Integration theologischer und anderer Gesichtspunkte) zu seinem ersten größeren Werk sind nach verschiedenen Seiten charakteristisch für seinen Denk-Stil. Sie zeigen die zusammengehörigen Aspekte einer spezifischen Methode, die sich, wie wir meinen, bis in die Spätzeit Bonhoeffers durchhält, weil sie diejenige Methode ist, welche der eigensten, innersten Tendenz dieses ganzen Denk-Weges entspricht. Die Methode, die wie meinen, hat also Bedeutung für das ganze Denken Bonhoeffers in seinen verschiedenen thematischen Horizonten.“ H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 172.

philosophisch-theologischen Voraussetzungen und die methodische Vorüberlegungen bezeichnen will, dann zeigt sich Kapitel 5 als die Entfaltung der Ekklesiologie vor dem Hintergrund der interdisziplinären Ausführungen.

Das fünfte Kapitel behandelt mit der Formulierung „Christus als Gemeinde existierend“<sup>69</sup> die Ekklesiologie im Zusammenhang mit christologischen, pneumatologischen und praktisch-theologischen Dimensionen. Bonhoeffers gesamten Untersuchungen zum Kirchenbegriff basieren auf dem Offenbarungsbegriff, der, wie sich in diesem Kapitel zeigt, für Bonhoeffer die notwendige Voraussetzung einer Ekklesiologie bildet.

---

69 Hegels Formel lautet: „Gott als Gemeinde existierend.“ Nachweise nach der von Bonhoeffer benutzten Ausgabe: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II (Werke Bd. VIII, Hrsg. Philipp Marheineke), Berlin 1832, 261 (vgl. DBW 1, 133, Anm. 68). Vgl. zu der Formel ‚Gott als Gemeinde existierend‘ die Besprechung der Religionsphilosophie Hegels bei R. Seeberg, Dogmatik II, 298ff. (DBW 1, 271: Anm. 205). Vgl. auch H. Hofmeister, Überlegungen zu Hegels Begriff der „Gemeinde“, in Evangelische Theologie 41, 1981, 300ff. Vgl. auch J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit. Das 20. Jahrhundert, Mohr Siebeck: Tübingen 1997, 278ff. „Bonhoeffer and Hegel share the same theological premise, i.e. that the community/Gemeinde is the place of humanity’s reconciliation with God. Bonhoeffer’s central concept of ‘Christ existing as community’ in *Sanctorum Communio* does not indicate any rejection of Hegel’s theological concept of church, ‘Gott als Gemeinde existierend’ outlined in Philosophy of Religion, but in Bonhoeffer’s words is a modification of Hegel’s concept. (DBW 1, 126) Bonhoeffer modifies Hegel’s theocentric concept of church into a christocentric concept of church. This does not mean that the exclusiveness of God’s reconciliation in Christ is out of focus according to Hegel. To Hegel (and Bonhoeffer) the church is in-itself the manifestation of the reconciliation in Christ; that God has shown himself to be reconciled with the world. The reconciliation of God in Christ exists in history in Hegel’s and Bonhoeffer’s theology. In the church the unity of human and godly nature is brought to existence for itself; in ‘dieser Einheit des Anderssein’ the consciousness of the church exists, because in the church Christ is told to be the god-man, Hegel teaches us. To both Hegel and Bonhoeffer God exists as a reconciled reality in the church, but Bonhoeffer’s focus is God in the person of ‘Christ existing as community’ and Hegel’s focus is God (Spirit) in the consciousness of Christ; God existing as community. Both Hegel and Bonhoeffer relate reconciliation and church.“ J. Holm, G. W. F. Hegel’s Impact on Dietrich Bonhoeffer’s Early Theology, in: Studia Theologica – Nordic Journal of Theology 56, 2002, 64ff.

## 2. Der Biographische Hintergrund von Bonhoeffers

### Ekklesiologie in *Sanctorum Communio*

Als Bonhoeffer von seinem Studienaufenthalt in Rom im Jahr 1925 zurückkehrte, fand er das Thema seiner Doktorarbeit.<sup>70</sup> Es wird von Feil darauf hingewiesen, dass Theorie und Lebensvollzug bzw. Theologie und Lebenspraxis bei einem Theologen untrennbar zusammen gehören. Dieses Phänomen findet sich auch hinsichtlich der Verwobenheit von Bonhoeffers Lebensgeschichte mit seinen Schriften und seiner Theologie.<sup>71</sup> R. Ebeling vermerkt, dass Bonhoeffer in seiner Ekklesiologie immer nach „dem Ort und der Gestalt der Kirche“ frage.<sup>72</sup> Ott macht darüber hinaus deutlich: Bonhoeffer behandelt die Ekklesiologie, indem er die konkrete Situation der Kirche in den Blick nimmt und seine eigenen Erfahrungen in diese Untersuchungen mit einbezieht.<sup>73</sup> Wenn nach Bonhoeffers Kirchenverständnis gefragt wird, so ist deshalb jene Fragerichtung von besonderem Interesse, die am Zusammenhang von Theologie und Biographie bei Bonhoeffer interessiert ist.

Mit Beginn seiner Promotion bis zum Ende seines Schaffens befasst sich Bonhoeffer mit dem Thema „Kirche“ – sowohl mittels historischer Untersuchung der Theologie

---

<sup>70</sup> „Eines Morgens Mitte September 1925 begleitet der 19-jährige Dietrich Bonhoeffer den Berliner Dogmengeschichtler Reinhold Seeberg auf dessen Wunsch hin früh um 7.00 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.“ M. Welker, *Theologische Profile*, 83. Vgl. auch DB, 111f. Vgl. auch C. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, Chr. Kaiser: München 1983, 32f.

<sup>71</sup> Vgl. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 11ff.

<sup>72</sup> „Da Bonhoeffer Elemente der Ekklesiologie ins Zentrum seines Kirchenverständnisses rückte, die in der traditionellen Dogmatik seiner Zeit eher peripher behandelt wurden, wollen wir uns hier auf die Diskussion eben dieser Elemente beschränken. Dabei wird der Bogen von ‚Sanctorum Communio‘ bis zu den in ‚Widerstand und Ergebung‘ abgedruckten letzten Briefen zu spannen sein, denn in allen Phasen seines Lebens seit seiner Dissertation konzentrierte sich Bonhoeffer immer wieder auf die Frage nach der Gestalt und dem Ort der Kirche.“ R. Ebeling, *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie*, Brunnen: Gießen/Basel 1996, 29.

<sup>73</sup> Vgl. H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 169.

als auch mit der konkreten gegenwärtigen Situation der Kirche.<sup>74</sup> Dabei fließen auch seine eigenen Erfahrungen, gerade was die Erneuerung der Kirche betrifft, in diese Untersuchungen mit ein. Die Theologie bzw. die Ekklesiologie in seiner Dissertation erschließen sich vollständig erst durch den biographischen Bezug.<sup>75</sup>

Dementsprechend ist es sinnvoll und notwendig, diese Arbeit mit einem Überblick über Bonhoeffers biographische Wurzeln zu beginnen, um anschließend darauf aufbauend seine Theologie und vor allem seine Ekklesiologie zu erörtern.

## **2.1 Bonhoeffers Elternhaus als erster Einfluss auf seine Ekklesiologie**

Die Erfahrungen aus Bonhoeffers Kindheit spielen für sein Leben und seine Theologie eine wesentliche Rolle, da sie ihn sein Leben lang begleiten. Dies zeigen auch Gremmels und Pfeifer deutlich in dem Band *Theologie und Biographie: Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer* auf: „Bonhoeffer war sich der Bedeutung der Familie für sein Leben sehr bewusst.“<sup>76</sup> Den großen Einfluss von Bonhoeffers Elternhaus auf die Entstehung der Ekklesiologie Bonhoeffers macht Thomas I. Day in seiner Dissertation deutlich:

„The Bonhoeffer family has often been described. I shall argue that the picture Dietrich draws in his doctoral dissertation of the structure of the church is a perceptive functional description of his own family. His experience of community to

---

<sup>74</sup> Vgl. M. Welker, *Theologische Profile*, 98.

<sup>75</sup> „Er (Bonhoeffer) hatte konkrete Glaubensgewissheit gesucht und in der Gemeinschaft der Heiligen gefunden. Er hatte enthemmte Ich-Funktionen bekämpfen wollen (das ‚In-der-Mitte-sein-wollen‘ im Bericht über die Entscheidung zur Theologie), und dies war ihm mit dem Gedanken der von Gott gegebenen Grenze gelungen. Seine Doktorarbeit, die für ihn selbst wahrscheinlich auch ein wenig Therapie war, wurde in der Öffentlichkeit kaum beachtet. Und sie ist in der Tat auch schwer verständlich ohne Kenntnis des biographischen Zusammenhangs, in den sie eingebettet ist. Bonhoeffer hatte sich mit dieser Arbeit eine eigene theologische Position errungen. Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis standen ihm in gleicher Weise offen. Er erhob mit dieser Arbeit nicht nur Anspruch auf Lösung eigener Probleme, sondern auch auf Geltung in Kirche und Gesellschaft. Gleichzeitig war die nun errungene Position riskant: Man kann Jesus Christus nicht mit der konkret existierenden Kirche gleichsetzen, ohne sich dabei die Frage zu stellen, wie denn in dieser Kirche Jesus Gebet konkret gelebt werden kann. Dies wurde das Problem der kommenden Jahre für Bonhoeffer.“ C. Gremmels und H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*, 34f.

<sup>76</sup> C. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*, 16.

that point had consisted mainly in his life in his family. So his theology of the church is very much a theology of the Bonhoeffer family [...] The notion of Christian community which twenty-one year old Bonhoeffer worked out in his doctoral dissertation had precious little to do with the Berlin church but much to do with his family. Hanfried Müller has written that for Bonhoeffer the church was the prototype of human community. It will become clear that Bonhoeffer's family was his prototype of the church."<sup>77</sup>

Es wird deutlich, dass die Ekklesiologie Bonhoeffers von den Erfahrungen in seiner eigenen Familie beeinflusst ist. Aus diesem Grund wird im Folgenden der familiäre Hintergrund Bonhoeffers dargestellt.

### **2.1.1 Die Familie Bonhoeffers**

Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 als Sohn des Professors der Psychiatrie, Karl Ludwig Bonhoeffer und seiner Frau, Paula Bonhoeffer, einer Tochter des Theologen Karl Alfred von Hase (1842-1914), in Breslau geboren. Er war das sechste von acht Kindern und wuchs unter anderem gemeinsam mit einer Zwillingschwester auf. (vgl. DB, 23) Das Haus, in welches Bonhoeffer geboren wurde, hatte sowohl einen bildungsbürgerlichen<sup>78</sup> als auch christlichen Hintergrund.

---

<sup>77</sup> T. I. Day, *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer*, Union Theological Seminary: New York 1975, 39 und 60.

<sup>78</sup> Day berichtet: „Bonhoeffer was the son of a prosperous professor's family during the fragile stability of the Weimar Republic. Born in 1906, Dietrich Bonhoeffer was too young to be drafted into the World War in which all his brothers served and one was killed. In later life he reviewed the fact that his childhood had been so over-protected by his family's affluence. They did not suffer during the depression which the terms of Versailles imposed on post-war Germany. Before the currency was stabilized in November 1923, inflation had reached the point where the U. S. dollar was worth 4,2 billion paper marks. Families of impoverished workers whose movements had been put down in 1919 suffered immeasurably. Deprivation among the middle classes provided the social unrest which resulted in a growing swing to the right and ultimately Nazism. Through all this the Bonhoeffer family was able to live comfortably. Money was never discussed before the children, and Dietrich developed a noble largess about private property which continued to impress acquaintances through his life.“ T. I. Day, *Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense*, Edwin Mellen: New York/Toronto 1983, 1.

Es befand sich im Berliner Stadtteil Grunewald, in dem damals die „Hautevolée der Hauptstadt“ wohnte. (DB, 46ff)

Verschiedene Biographen Bonhoeffers, Bethge, Schlingensiepen und auch H. C. von Hase, haben darauf hingewiesen, dass die Familie Bonhoeffers „christlich, aber nicht mehr kirchlich“ war.<sup>79</sup> Dass die Familie eher unkirchlich war, zeigt sich unter anderem daran, dass es weder einen regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuch gab noch die hohen kirchlichen Festtage als solche eine Rolle spielten. Vielmehr lag der Schwerpunkt der christlichen Erziehung, die es dennoch gab, auf dem häuslichen Gebet vor den Mahlzeiten und am Abend. Auch die Taufen von den Kindern fanden zu Hause statt und wurden durch den Großvater oder den Bruder der Mutter vorgenommen. (vgl. DB, 59) Bethge weist darauf hin, dass „das christliche Wesen in diesem Hause mehr hinter- und untergründig zu spüren“ war. (DB, 60) Außerdem berichtet er: „Christliche Haussitten im Haus wurden also gepflegt und sollten auch inhaltlich etwas sagen.“ (DB, 59f)<sup>80</sup> Maßgeblich beeinflusst wurden die Kinder in ihrer christlichen Erziehung durch ihre Mutter und Maria Horn, einer Herrnhuterin. Bethge berichtet: „Maria Horn, die geliebte Erzieherin von 1906 bis 1923, war selber eine echte Herrnhuterin.“ (DB, 60) Seit der Geburt Bonhoeffers

---

<sup>79</sup> Vgl. DB, 59f. Vgl. auch F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 33f. Vgl. H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), Die Mündige Welt I, 28f.

<sup>80</sup> „Wichtig ist die christliche Tradition im eigenen Haus. Man singt die Choräle des lutherischen Gesangbuches, hält das Abendgebet mit den Kindern und liebt die Musik J. S. Bachs einschließlich der Kantaten und Oratorien. Neben der Kunst der Fuge hat die H-moll-Messe Dietrich Bonhoeffer nachhaltig beeinflusst. Beethovens Klaviersonaten spielt er selber sehr gut. Eine besondere Bedeutung hat die liebevolle und geistliche Gestaltung des Weihnachtsfests. Klassische Literatur und Dramen werden gelesen, diskutiert und mit wechselnden Rollen aufgeführt. Die Kinder lernen von den Erwachsenen wie Leben geht und worauf es dabei ankommt. Dietrich will keineswegs in den Verdacht kommen, dass sein früh gehegter Berufswunsch, Pastor zu werden, etwas zu tun hätte mit einer Kapitulation vor dem Bildungsniveau seiner Familie. Vielleicht ist sein früher und kompetenter Aufstieg zum Doktor und Professor der Theologie mit 21 bzw. 24 Jahren unbewusst auch dem Beweis geschuldet, dass es der Kirchenmann mit den intelligenten Brüdern aufnehmen kann.“ B. Vogel, Glauben Lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2006, 63. Vgl. auch J. Liguš, Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Ethik und zum christlichen Leben, in: A. Schönherr und W. Krüke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien, 113.

und bis zum Beginn seines theologischen Studiums arbeitet Horn als Erzieherin im Hause Bonhoeffer. (vgl. DB, 38ff) So ist der Einfluss der Brüdergemeinde auf die Erziehung nicht zu verkennen. Es wird jedoch auch deutlich und wichtig, dass es kein Pfarrhaus ist, das die Kindheit Bonhoeffers maßgeblich prägte.<sup>81</sup>

Nicht nur während seiner Kindheit, auch während seiner Studentenjahre und in der Zeit danach ist Bonhoeffer mit seiner Familie eng verbunden, wie auch alle weiteren Familienmitglieder immer in sehr engem Kontakt standen. (vgl. DB, 23f. 40f)<sup>82</sup> So spielt sein Elternhaus bis zu seinem Tode eine wichtige Rolle. Als er später im Gefängnis beginnt, „die Geschichte einer bürgerlichen Familie unserer Zeit“ zu schreiben, geht es ihm darin um die „Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unseren Familien kennen, und zwar gerade vom Christentum her.“ (Brief vom 18.11.1943, DBW 8, 189)<sup>83</sup> Dieser Ausgangspunkt wird umso verständlicher, wenn man Bonhoeffers biographischen Hintergrund mit einbezieht.

Bereits an dieser Stelle wird also deutlich, dass wir es mit Bonhoeffers Familie zwar nicht mit einer besonders kirchlichen, aber dennoch mit einer christlich geprägten Familie zu tun haben, deren christliche Traditionen sich im alltäglichen Leben deutlich ausmachen lassen. Aus diesem Grund geht T. Day davon aus, dass die Familie Bonhoeffers der „Prototyp der Kirche für Bonhoeffer“ sei.<sup>84</sup> So kann schon vor dem biographischen Hintergrund Bonhoeffers gefragt werden: Was ist Kirche für Bonhoeffer? Inwiefern ist die Familie mit ihrem christlichen Hintergrund ein

---

<sup>81</sup> „Unlike many other Protestant theologians of the twentieth century, Dietrich Bonhoeffer was not the son of a minister, nor were his parents given to expression of piety.“ C. Marsh, Dietrich Bonhoeffer, in: D. F. Ford, *The Modern Theologians*, Blackwell: Oxford 1997, 37.

<sup>82</sup> R. Bethge, *Bonhoeffers Familie und ihre Bedeutung für seine Theologie*. Überarbeiteter Text eines Vortrages in der Gedenkstätte Deutscher Widerstand im November 1985, 4ff.

<sup>83</sup> H. Müller schreibt: „Bethge berichtet dazu: ‚Bonhoeffer wurde es jetzt immer dringender, die Verantwortung seiner persönlichen Herkunft und ihr Gesicht zu erkennen. Er wurde sich immer mehr seiner bürgerlichen Herkunft bewusst. Er konnte es jetzt weniger gut vertragen, wenn der Bürger verächtlich gemacht wurde. Er bekam eine neue Vorliebe für das 19. Jahrhundert. [...] Jetzt genoss er, was er nur immer von den Eltern noch haben konnte – die Gestapo versuchte seit 1940, ihn davon abzuschneiden.‘“ H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 14f.

<sup>84</sup> T. I. Day, *Conviviality and Common Sense*, 39.

Bild für die Kirche? Vor diesem biographischen Hintergrund wird auch deutlich, warum Bonhoeffer in seiner Dissertation auch das Hauskirchenwesen reflektiert.

Hinsichtlich des Hauskirchenwesens äußert sich Bonhoeffer: „[Die gottesdienstliche] Versammlung‘ wurde bisher als allgemein göttliche verstanden, *öffentliche oder private*. Beide sind Darstellungen der *sanctorum communio*, beide an sich völlig gleichwertig; und doch muss die Notwendigkeit der ersten vor der zweiten betont werden. *In der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert*, nicht ist, wie in der Hausgemeinde etwa, [eine] gegebene Form im Geist erneuert. So liegt der Unterschied darin, dass in der *ersten* der objektive Geist der Gemeinde stets produktiv gestaltend tätig sein muss. Um neue Formen zu finden, alte zu erhalten, in der *anderen* kein objektiver Geist der Gemeinde als solcher existiert, sondern mit dem des Hauses zusammenfällt.“ (DBW 1, 158) Er sieht also die intensiven kleinen Gemeinden wie sie sich in den Hauskirchen fanden, nicht als Ideal von Kirche an. (vgl. DBW 1, 140f. 154f) Vielmehr ist nach Bonhoeffer von der „Kirche als der gegenwärtigen *sanctorum communio* [...] die Rede, von der Geistgemeinschaft, die über alle menschenmögliche Gemeinschaft hinausgreift.“ (DBW 1, 180)

## **2.1.2 Die Wurzeln der Eltern: Verantwortung und Liebe**

### **2.1.2.1 Die Wurzeln des Vaters: Prägung durch Verantwortung**

Über die Wurzeln seines Vaters äußert sich Bonhoeffer wie folgt: „Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert, höchstens in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewussten Eindruck von Papa’s Persönlichkeit.“ (Brief vom 22.04.1944, DBW 8, 397) Diese Äußerung Bonhoeffers macht deutlich, welche wichtige Rolle die Prägung durch den Vater in seinem Leben spielt. Aus diesem Grund ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die Wurzeln des Vaters zu werfen.

Vor allem die Biographen Bethge und Schlingensiefen stellen wichtige Informationen über die väterliche Familie Bonhoeffers zusammen: Bonhoeffers

väterliche Vorfahren wirkten seit dem 16. Jahrhundert als Goldschmiede, Geistliche, Ärzte, Ratsherren und Bürgermeister in Schwäbisch Hall.<sup>85</sup> Beschäftigt man sich mit der Geschichte dieses Zweiges der Familientradition, bleibt der Eindruck, dass es zur Familientradition gehört, öffentliche Verantwortung wahrzunehmen.<sup>86</sup> Im Alter von 6 Jahren zog Bonhoeffer mit seiner Familie von Breslau nach Berlin, weil sein Vater ab 1912 zum Direktor der Universitätsnervenklinik an der Charité berufen wurde.<sup>87</sup> Dort wirkte er bis zum Ende seines Berufslebens – auch in der Zeit der Machtergreifung durch Hitler. Zu dieser späteren Zeit kommentiert Bonhoeffer die Arbeit seines Vaters wie folgt: „Es kann nötig werden, dass ein Arzt seine „konkrete Verantwortung einmal nicht mehr am Krankenbett, vielmehr zum Beispiel im öffentlichen Eintreten gegen eine die medizinische Wissenschaft, oder das menschliche Leben oder die Wissenschaft als solche bedrohende Maßnahme erkennen und erfüllen muss.“ (*Ethik*, DBW 6, 294) Das heißt, der Verantwortungsbegriff, der in *Sanctorum Communio* eine zentrale Rolle spielt, hatte für Bonhoeffer bereits seit seiner Kindheit eine Bedeutung, die besonders auch die Rolle seines Vaters geprägt war. In *Sanctorum Communio* verdeutlicht Bonhoeffer die Verantwortung als ein Wesenszug der christlichen Person. Dies ergibt sich daraus, dass die Christen die stellvertretende Person Jesu Christi anerkennen. (vgl. DBW 1, 29. 34. 48. 90ff) Wichtig für seinen späteren Lebensweg ist die Erfahrung, dass Verantwortung verpflichtende Entscheidungen fordert. Dieser Verantwortungsbegriff, den Bonhoeffer vor allem als verpflichtende Entscheidung des Einzelnen und der Gemeinde versteht, wird in späteren Kapitel der Arbeit zu diskutieren sein.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Vgl. DB, 23ff. Vgl. auch R. Wind, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Gütersloher: Gütersloh 2011, 9ff.

<sup>86</sup> Vgl. R. Wind, Dem Rad in die Speichen fallen, 12ff.

<sup>87</sup> DB, 23ff. Vgl. auch F. Schlingensiefen, Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 36.

<sup>88</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 3: Kirche als Kollektivperson und die Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung des Christen.

### **2.1.2.2 Die Wurzel der Mutter: liebevolles Miteinander**

Neben dem Einfluss des Vaters spielen auch die Wurzeln der Mutter im Leben Bonhoeffers eine wichtige Rolle. Besonders das liebevolle Miteinander in der Familie ist an dieser Stelle hervorzuheben.

Trotz ihrer christlichen Wurzeln besuchte auch die Mutter, Paula Bonhoeffer nicht regelmäßig den Gottesdienst. Dennoch kann sie als leidenschaftliche Protestantin und Christin bezeichnet werden.<sup>89</sup> Darüber hinaus war sie ausgebildete Lehrerin und brachte ihren Kindern grundlegende Kenntnisse der Bibel und der Kirchengeschichte nahe.<sup>90</sup> Neben der eher naturwissenschaftlichen Ausrichtung des Vaters und großer Teile der Familie spielt also vor allem die christliche Prägung der Mutter und ihrer Vorfahren eine bedeutende Rolle für das weitere Leben und die Theologie Bonhoeffers. Durch die Mutter wurde dem jungen Bonhoeffer das Christentum nahe gebracht. Mit ihr konnte er als Junge und auch später theologische Gedanken, kirchliche und politische Schritte diskutieren.<sup>91</sup> Schlingensiepen berichtet: „Bonhoeffers Mutter ist durch den Kirchenkampf unter dem Einfluss ihres jüngsten Sohnes, Dietrich Bonhoeffer zu einem engagierten Mitglied der Bekennenden Kirche geworden. Sie besuchte von 1933 häufig die Gottesdienste Martin Niemöllers und anderer Pfarrer der BK [sc. Bekennende Kirche].“<sup>92</sup> Dieses Zitat macht die wechselseitige Beeinflussung von Bonhoeffer und seiner Mutter deutlich.

Deutlich wird darüber hinaus die ablehnende Haltung der Mutter zum Nationalsozialismus. Auch hinsichtlich dieses Themas ist Bonhoeffers Verbundenheit mit seiner Familie von großer Bedeutung. Dabei muss dahingestellt

---

<sup>89</sup> Vgl. E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, 38.

<sup>90</sup> Vgl. F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 49f.

<sup>91</sup> Vgl. C. Gremmels, H. Pfeifer, Theologie und Biographie, 18f.

<sup>92</sup> F. Schlingensiepen, Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 36.

bleiben, von welcher Seite der Einfluss hier maßgeblich ausging. Vermutlich ist hier von einer wechselseitigen Beeinflussung auszugehen.<sup>93</sup>

### 2.1.3 Beschäftigung mit Krieg und Tod

Zwei Themen erlangten in Bonhoeffers Leben früh große Bedeutung: Das waren zum einen der Krieg, da Bonhoeffer, im Februar 1906 geboren, sowohl den Ersten als auch den Zweiten Weltkrieg miterlebte, und zum anderen das damit einhergehende Thema des Todes. Letzteres betraf die Familie Bonhoeffer persönlich, da der zweitälteste Bruder, Walter, im Ersten Weltkrieg fiel. Nicht zuletzt erlitt Bonhoeffer selbst kurz vor Ende des Zweiten Weltkrieges, am 9. April 1945, auf Befehl Hitlers den Tod, indem er im Konzentrationslager Flossenbürg ermordet wurde.<sup>94</sup>

Gerade durch den Tod seines Bruders Walter ist Bonhoeffer bewusst geworden, was Krieg und Tod bedeuten. Vor allem die Trauer der Eltern über den Verlust des Sohnes hat den zwölfjährigen Dietrich tief beeindruckt.<sup>95</sup> Schlingensiefen weist darauf hin: „Was ein Krieg bedeutet, ist ihm durch nichts so bewusst geworden wie

---

<sup>93</sup> F. Schlingensiefen, Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht, in: J. Aufermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 36. Vgl. auch R. Bethge, Bonhoeffers Familie und ihre Bedeutung für seine Theologie, 5ff.

<sup>94</sup> Vgl. DB, 23f, 1036ff. Vgl. auch M. Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1997, 28ff.

<sup>95</sup> Seine Schwester Sabine erinnert sich in ihrem Buch *Weihnachten im Hause Bonhoeffer* wie folgt: „Weihnachten 1918 ist alles sehr schwer. Unser Bruder Walter fehlt. [...] Unsere Mutter ist nur noch ein Schatten ihrer selbst, unser Vater um Jahre gealtert.“ S. Leibholz-Bonhoeffer, *Weihnachten im Hause Bonhoeffer*, Gütersloher: Gütersloh 2005, 41.

Wind schreibt: „Es ist nur logisch, das sich auch Karl Bonhoeffer seinen Schmerz nicht anmerken lässt. Wie tief er getroffen ist, zeigt sich erst später, als sich herausstellt, dass er das traditionelle Familientagebuch zehn Jahre lang nicht weiterführen kann. Das, was er selbst sich an Gefühlen nicht leisten kann, überlässt er auch diesmal so vollstündig seiner Frau, dass es ihr fast zuviel wird.“ R. Wind, *Dem Rad in die Speichen fallen*, 28.

Bethge schrieb: „Die Lebenskraft der Mutter schien gebrochen. Wochenlang lag sie bei den Schönen im Nachbarhaus. Noch vor dem nächsten Weihnachtsfest schrieb die Älteste, Ursula, die Wünsche der kleinen Geschwister an die Großmutter nach Tübingen; die Mutter vermochte es nicht. Für die nächsten zehn Jahre machten die Eltern keine Eintragung mehr in das Silvestertagebuch. [...] Auf das Kind Dietrich Bonhoeffer machte der Tod des Bruders Walter und der wilde Schmerz der Mutter einen unauslöschlichen Eindruck.“ (DB, 51).

durch den Tod seines zweitältesten Bruders Walter, der 1918 an einer schweren Verwundung starb. Die Trauer der Mutter über den Tod dieses Sohnes gehörte zu den stärksten Eindrücken der Kindheit Dietrich Bonhoeffers.<sup>96</sup> Auch wenn bereits einige seiner Vettern im Krieg verwundet oder gefallen waren, so war der Tod Walters ein tiefer Einschnitt.

Die Auswirkung des Todes Walters unter den Kindern in der Familie war offensichtlich. Bethge berichtet diesbezüglich: „Abends lagen sie [sc. Sabine und Dietrich] oft in ihren Betten und versuchten sich in einer Art Exerzitium das ‚Totsein‘ und das ewige Leben vorzustellen.“ (DB, 63) Dieses Ritual war ein „Geheimnis“ nur unter ihnen: Sabine und Dietrich. (vgl. DB, 63)<sup>97</sup> Beides, sowohl der existentielle Zugang als auch das Denken über den Tod hinaus, hat die spätere Theologie Bonhoeffers nachhaltig geprägt. Wiederholt versucht er, sich in die Rolle des Sterbenden zu versetzen. Der Tod habe nichts „Schweres“. (vgl. *Literarischer Versuch zum Thema „Tod“*, DBW 11, 373f) Wind schreibt: „Dietrich ist tief getroffen vom Tod des Bruders und vom Schmerz der Mutter. [...] Dietrich wird sich den Krisen und Konflikten einer veränderten Welt stellen. Aber er wird lange nicht aufhören, Sehnsucht zu haben nach den intakten Ordnungen einer vergangenen Welt.“<sup>98</sup> Diese Erfahrungen nimmt Bonhoeffer auch in seiner Dissertation auf. Er betont, dass in der Gemeinschaft mit Christus auch „Tod und Leid“ letztlich nicht Einsamkeit bedeuten. (vgl. DBW 1, 119) Denn „in der Auferstehung ist das Herz Gottes durch Schuld und Tod hindurchgebrochen und hat sich wirklich seine neue Menschheit erobert, sie seiner Herrschaft unterworfen“ (DBW 1, 96) und „unter Gottes Herrschaft stehen[,] heißt in seiner und der Gemeinde Gemeinschaft leben.“ (DBW 1, 198)

---

<sup>96</sup> F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 49f.

<sup>97</sup> Bethge berichtet noch wie folgt: Dietrich Bonhoeffer war „ein sensibles Kind und schloss sich auch nicht leicht in der Schule an“. (DB, 51ff)

<sup>98</sup> R. Wind, Dem Rad in die Speichen fallen, 29.

Die Kirche in der Welt ist nach Bonhoeffer „der neue Wille Gottes mit der Menschen.“ (DBW 1, 87) Der neue Wille Gottes ist die Begründung der Kirche durch und in Christus. Nämlich ist durch und in Christus die neue lebendige Beziehung von Mensch, zu Mensch begründet. Auch wenn solche späteren Berichte als Selbstinterpretationen zu verstehen sind und ihre Aussagekraft deshalb begrenzt ist, so zeigt sich doch gerade in der Ritualisierung der existenzielle Zugang und die Frage, wie eine Tröstung über den Tod möglich sei. Darauf Bezug nehmend zitiert Bonhoeffer am Ende seiner Doktorarbeit Paulus: „Sie [sc. die Gemeinschaft in Christus] weiß, dass dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an ihr soll offenbart werden.“ (DBW 1, 199) Die Hoffnung auf das ewige Leben spielt folglich eine wichtige Rolle als lebendige Kraft der Gemeinschaft in Bonhoeffers Überlegungen.

Im Blick auf die Frage von Krieg und Frieden ist außerdem sein Insistieren auf die Gegebenheit einer „ethischen Kollektivperson“<sup>99</sup> bedeutsam. Bonhoeffer hoffte, von hier aus die spezifische „Gemeinschaft“ der Kirche adäquat beschreiben zu können. Deshalb versucht er, mit dem Begriff der Kollektivperson einen philosophischen und theologischen Individualismus zu überwinden, ohne zugleich in einen sozialen Institutionalismus zu verfallen: Eine Kollektivperson werde durch den Anruf Gottes konstituiert;<sup>100</sup> dies gelte für jede Gemeinschaft, für das Volk wie für die Familie, für die Kirche wie für die gesamte Menschheit. Trotz der bitteren

---

<sup>99</sup> Dazu wird im folgenden Kapitel ausgeführt. Siehe vorliegende Arbeit Kap. 3.1: Der Personbegriff, das Ich-Du-Verhältnis und die Kirche als Kollektivperson.

<sup>100</sup> Bonhoeffer schreibt: „Soll die Gleichgewichtslage zwischen sozialem und personalem Sein aufrecht erhalten werden, welchen Sinn bekommt dann die Gemeinschaft als metaphysische Einheit im Verhältnis zur Einzelperson? Wir behaupten, dass die Gemeinschaft als Kollektivperson aufgefasst werden kann, mit derselben Struktur wie die Einzelperson. Es ist seit Platon überlieferte Vorstellung, die Gemeinschaft als großen Menschen zu denken, im Sinne etwa der heutigen Organologie, d.h. mit der Absicht, den Einzelnen dem Ganzen völlig unterzuordnen. Dieses Unternehmen muss als dem sozialen Gleichgewicht widersprechend abgelehnt werden, aber es bleibt die Frage, ob es außer der individuellen Einzelperson nicht eine individuelle (nach DBW 1, 229 Anm. 48 soll „konkrete“ statt „individuelle“ sein) Kollektivperson geben könne, an der der Einzelne teilhat, und die dennoch über alle Einzelnen hinausgeht, die aber selbst ohne das Korrelat des personalen Einzelseins unverstänlich wäre.“ (DBW 1, 48)

Erfahrung des Todes im Krieg exemplifiziert Bonhoeffer das am Gehorsam gegenüber dem „Willen Gottes zur Geschichte“ und an der „Beugung“ unter sein Gericht. „*Dort, wo Völker angerufen [sc. aufgerufen] werden, da ist Wille Gottes zur Geschichte*, wie dort, wo der Einzelne angerufen wird, er seine Geschichte erlebt. Es gibt einen Willen Gottes mit dem Volk genau so wie mit dem Einzelnen. Wo ein Volk im Gewissen sich unter Gottes Willen beugend in den Krieg zieht, um seine Geschichte, seine Sendung in der Welt zu erfüllen, – sich dabei in die Zweideutigkeit menschlich-sündhaften Tuns ganz hineinbegebend – da weiß es sich von Gott aufgerufen, da soll Geschichte werden, da ist Krieg nicht mehr Mord.“ (DBW 1, 74)

Gleichzeitig beachte man weiter, dass Bonhoeffer neben dieses Beispiel ein anderes setzt, welches zu seiner Zeit in ganz anderer Weise anstößig geklungen hat: „Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Deutschen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Deutschlands und eine Schuld der Kirche. Hier schafft nicht Abhilfe die Bußfertigkeit und Rechtfertigung der Einzelnen, sondern Deutschland und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren.“ (DBW 1, 74) In diesem Sinne ist die Theologie der Stellvertretung zu verstehen. Hier wird bereits deutlich, was für Bonhoeffer stets eine entscheidende Rolle gespielt hat: Ein Leben kann nur dann verantwortlich bzw. stellvertretend genannt werden, wenn Denken und Handeln aufs engste miteinander verbunden sind.<sup>101</sup> Vor dem Hintergrund dieser Aussage hat Bonhoeffer den Ansatz seiner Dissertation in der Praxis zu konkretisieren versucht. Die Formel „Christus als Gemeinde existierend“ interpretierte er so, dass die Kirche für die Menschen in der Bedrohung da sein müsse. Bonhoeffer macht im Jahr 1933 in seinem Vortrag *Die Kirche vor der Judenfrage* deutlich: „Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde angehören.“ (*Die Kirche vor der Judenfrage*, DBW 12, 353) Der Gedanke, Kirche

---

<sup>101</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 3.2: Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung.

umfasse das „Für-einander-da-sein“, wird sich auch ausdrücklich in seinem *Entwurf für eine Arbeit* zu finden: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ (DBW 8, 560)

### 2.1.4 Selbständiger Entschluss zur Theologie

Unter seinem späteren Beruf stellte sich Bonhoeffer zunächst „eine mehr akademische Angelegenheit“ vor, wie er seinem ältesten Bruder im Januar 1935 schrieb.<sup>102</sup> Bethge und T. Day sind der gleichen Meinung, dass Bonhoeffers Interesse an der Theologie zunächst eher weltanschaulich-philosophisch gefärbt war.<sup>103</sup> Über den akademisch-kritischen Geist im Hause Bonhoeffers schreibt von Hase im Jahr 1959 in seinem Aufsatz *Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*: „Das weltoffene Christentum des Hauses Bonhoeffers stand mitten in der kritischen Luft der verschiedenen Fakultäten der Universität Berlin.“<sup>104</sup> Durch seine Familie ist Bonhoeffer von den verschiedensten Fachrichtungen umgeben: Der Vater und sein ältester Bruder repräsentieren als Psychiater und Physiker die naturwissenschaftliche Seite. Sein jüngere Bruder und sein Schwager sind dagegen als Juristen tätig. (vgl. DB, 40) Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was auch seine Berufswahl beeinflusst haben wird, dass im Hause Bonhoeffer die akademische, moderne und weltoffene Atmosphäre überwog und

---

<sup>102</sup> Bonhoeffer schreibt: „Als ich anfang, mit der Theologie, habe ich mir etwas anderes darunter vorgestellt – doch vielleicht eine mehr akademische Angelegenheit. Es ist nun etwas ganz anderes draus geworden.“ (Brief vom 14.01.1935 an Karl-Friedrich Bonhoeffer, DBW 13, 272)

<sup>103</sup> Vgl. DB, 69; Day schreibt: „In this family (Bonhoeffers) each child was expected to choose an area and excel in it. At the ripe age of fourteen Dietrich decided to study theology. His announcement came as a surprise in a family whose Christianity was mostly limited to home celebrations of the major feasts, grace at meals, and the private devotions of the women and children. When jibed for throwing in his lot with an institution as bourgeois and hidebound as the church, Dietrich testily replied, ‘then I will reform the church!’” T. I. Day, *Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense*, 3.

<sup>104</sup> H. C. von Hase, *Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: E. Bethge (Hrsg.), *Die Mündige Welt I*, 27.

H. R. Pelikan, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers: Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung*, Herder: Freiburg 1982, 15.

man auf die Vernunft vertraute.<sup>105</sup> Noch im August 1944 konstatiert Bonhoeffer: „Ich fühle mich als ein ‚moderner‘ Theologe [...] verpflichtet“, einzutreten in „die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt.“ (Brief vom 03.08.1944, DBW 8, 555)

Über die Distanz der Christen zur Kirche in 1920er äußert Tödt sich wie folgt: „Ekklesiologie war ein dringliches Thema in Bonhoeffers Studienzeit. Bei der Berliner Arbeiterschaft und bei den Intellektuellen gleichermaßen galt die evangelische Kirche damals sehr wenig. Obwohl die Mehrzahl Protestanten waren, lebten sie mit großer Distanz zur Kirche.“<sup>106</sup> Diese Kirchendistanz findet sich, wie bereits gezeigt, auch im Hause Bonhoeffer. Dennoch wurde auch gezeigt, dass das religiöse Erleben durchaus eine Rolle in Bonhoeffers Kindheit spielt.<sup>107</sup> In welchem Verhältnis steht das häusliche Gebet bei Mahlzeiten und am Abend zum vergleichsweise geringen Kirchenbesuch, der sich im Hause Bonhoeffer hauptsächlich auf persönliche und kirchliche Feste beschränkte? (DB, 59f) Nach Meinung verschiedener Biographen Bonhoeffers galt die Kirche für die Familie Bonhoeffers als „kleinbürgerlich, langweilig und schwächlich“.<sup>108</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch Bonhoeffers Wunsch, Theologie zu studieren, zu betrachten. In

---

<sup>105</sup> “The decision to study theology was neither a question of discovering scripture nor of preparing for the ministry. Bonhoeffer took up theology as a science in large part to counter the skepticism of his father and brothers. At fifteen he began to study epistemology. Against the grain of his family’s rationalism, he ended his graduation essay with the manifest: ‘Reflection has never conquered the world, but feelings have. Even the greatest thoughts must pass, but great feelings remain forever.’” T. I. Day, Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense, 3.

<sup>106</sup> Vgl. H. E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, 12f.

<sup>107</sup> „Bonhoeffer wurde durch die Kindertaufe ein Glied der evangelischen Kirche in Deutschland. Es gibt keine Bekehrungsgeschichte von Bonhoeffer. Bonhoeffers Hinwendung zum christlichen Glauben geschah in der „Verhüllung“. Sein Wesen hätte zutiefst einem Bekehrungs-„Striptease“ als Ausdruck des religiösen Subjektivismus widerstanden. Er erfuhr wohl keine plötzliche Bekehrung, sondern eher – wie man es im reformierten niederländischen Protestantismus ausdrückte – eine Hinwendung zum christlichen Glauben, die allmählich vorging, also „geleidelijk“. Bonhoeffer begann mit dem Studium 1923 und er schloss es ab mit dem zweiten theologischen Examen und dann auch schon mit der Habilitation im Sommer 1930. Am 11. November 1931 wurde er zum Pfarrer ordiniert.“ G. Huntemann, der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, R. Brockhaus: Wuppertal/Zürich 1989, 241.

<sup>108</sup> Vgl. DB, 61ff. Vgl. auch F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 33.

seiner Familie gab es trotz des christlichen Hintergrundes wenig Prägungen in Richtung dieses Studienfachs. Deswegen kommt von Hase zu dem Schluss: „Bonhoeffers Denken von der Kirche ist sehr selbständig gewachsen.“<sup>109</sup>

Auch Bonhoeffers Bild von der Kirche, geprägt durch sein Elternhaus, war kein durch und durch positives. Seine Herangehensweise unterschied sich jedoch von der vieler anderer intellektueller Protestanten aus seinem Umfeld. So beschloss er: „Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!“ (DB, 61).<sup>110</sup>

### 2.1.5 Fazit

Die biographische und persönliche Erfahrung eines Autors spielt zumeist eine bewusste oder eine unbewusste Rolle in seinen Gedanken wie auch in seinem Werk. Dies lässt sich auch für Bonhoeffer feststellen. Mit dem Nachdenken über das Kirchenbild Bonhoeffers die biografische und theologische Spurensuche zu beschließen, ist also alles andere als willkürlich. Bereits hier wird deutlich, wie eng Biographie und Theologie Bonhoeffers zusammenhängen. So konstatiert Bonhoeffer in der *Nachfolge*, dass eine „Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist.“ (DBW 4, 38) Lebensgeschichte vollzieht sich nicht in einem neutralen narrativen Raum.<sup>111</sup> Theorie und Lebensvollzug bzw. Theologie und Lebenspraxis gehören – zumal bei der Person eines Theologen – untrennbar zusammen. Diese Einheit von Glauben und Ethos wird an der Person Bonhoeffers deutlich.

---

<sup>109</sup> H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), *Die Mündige Welt I*, 28. Vgl. A. Altenähr, *Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer*, Echter: Würzburg 1976, 17. „Bonhoeffers Elternhaus war nach der Darstellung seines Freundes und Biographen E. Bethge in der religiösen Praxis recht zurückhaltend. Das Tisch- und Abendgebet wurde mit den Kindern gepflegt, der Kirchgang hingegen nicht. Bonhoeffer selbst hat über die Frömmigkeit des Elternhauses seiner Kindheit und Jugend keine reflektierende Äußerung hinterlassen.“

<sup>110</sup> Vgl. B. Vogel, *Glauben Lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer*, 63. Vgl. auch J. Liguš, *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Ethik und zum christlichen Leben*, in: A. Schönherr und W. Kröcke (Hrsg.), *Bonhoeffer-Studien*, 113.

<sup>111</sup> Vgl. A. Grözinger, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Gütersloher: Gütersloh 2008, 205.

Die Familie spielte für Bonhoeffer in seinen eigenen Lebensvollzügen, aber auch in seiner Theologie eine entscheidende Rolle. „Bonhoeffer war sich der Bedeutung der Familie für sein Leben sehr bewusst.“<sup>112</sup> Die Familie war für Bonhoeffer der Mittelpunkt seines Lebens. Die biographischen Wurzeln seiner Familie spielen also eine bedeutende Rolle in seinen Gedanken bzw. seiner Theologie.

Das Vorausgehende macht deutlich, dass es sich bei Bonhoeffers Studienwunsch um eine eher ungewöhnliche Entscheidung in der Familie Bonhoeffer handelt. Zwar spielten christliche Werte, Rituale und Vorstellungen – vor allem repräsentiert durch die Mutter Bonhoeffers – durchaus eine wichtige Rolle in der Familie. Gleichzeitig konnte jedoch auch gezeigt werden, dass die Familie an sich weniger kirchlich orientiert war.

Das christliche Wesen in diesem Hause Bonhoeffers war untergründig zu spüren, auch wenn es nicht immer eine explizite Rolle spielte. In der eng miteinander verbundenen Familie liegen wichtige Einflüsse Bonhoeffer und darüber hinaus auch wichtige Begriffe für seine Ekklesiologie in seiner Dissertation, z. B. Verantwortung, Liebe, „Für-einander-da-Sein“ und „Verbindung miteinander“. Es wird also deutlich, dass die frühe Ekklesiologie eine besondere Prägung erhält durch die Reflexion des gemeinschaftlichen Umgangs in Bonhoeffers eigener Familie.

In seiner Dissertation will Bonhoeffer also durch die Untersuchung der Kirche zum einen auf Teile seiner eigenen Lebenswirklichkeit reflektieren, die es mit der christlichen Prägung auch in seinem Elternhaus gab, zum anderen aber darüber hinaus Räume erschließen, die in seiner Familie und im Berliner Umfeld zunächst so nicht selbstverständlich waren. Mit der Untersuchung des Wesens und der empirischen Gestalt der Kirche reflektiert Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* sowohl das Hauskirchenwesen als auch die zeitgenössische empirische Kirche.

---

<sup>112</sup> Vgl. C. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*, 16.

## 2.2 Studienreise nach Rom

Die Wurzeln der Familie spielen also wie aufgezeigt eine bedeutende Rolle für Bonhoeffer. Es wird aber auch deutlich, dass die Ekklesiologie Bonhoeffers nicht nur von den Erfahrungen in seiner eigenen Familie beeinflusst ist, sondern auch Verbindung zu weiteren Themen aufweist. So ist in diesem Zusammenhang auf eine Studienreise Bonhoeffers nach Rom im Jahr 1924 zu verweisen. Bethge äußert sich dazu: „Nach den Tübinger erkenntnistheoretischen Übungen von 1923 und vor der einschneidenden Begegnung mit Karl Barths Theologie von 1925 war Rom das erste starke Erlebnis seiner Studienzeit.“ (DB, 93)

In *Sanctorum Communio* finden sich Sätze, die eher „römisch-katholisch“ anmuten. So schreibt Bonhoeffer unter anderem: „Die Versammlung der Gläubigen bleibt unsere Mutter.“ (DBW 1, 156) und von dem „Glauben an die Kirche“. (DBW 1, 81. 188) Hier ist meines Erachtens der Einfluss der römisch-katholischen Kirche zu erkennen. Mit der katholischen Kirche kam Bonhoeffer vor allem und zum ersten Mal während seiner Studienreise nach Rom im Jahr 1924 in Berührung. Es ist davon auszugehen, dass sein Interesse an dem Thema „Kirche“ bzw. „Ekklesiologie“ auch mit diesen persönlichen Erlebnissen aus dem Jahr 1924 zu tun hat.<sup>113</sup> Ott weist darauf hin, dass „es scheint, dass dabei frühere Erfahrungen und vor allem das Erlebnis Roms eine wichtige Rolle gespielt haben. Und bis ans Ende seines Schaffens denkt und schreibt Bonhoeffer um der Kirche, um ihrer Erneuerung und Sendung willen“.<sup>114</sup> Dazu bemerkt Karttunen: „Die Themenwahl [der

---

<sup>113</sup> „Bonhoeffers Theologiestudium führte ihn nach einem Semester in Tübingen (1923-24) nach Rom, wo er ein Freisemester verbrachte, das zwar zu keiner intensiveren Auseinandersetzung mit katholischer Theologie führte, wohl aber das Interesse an der Kirche weckte.“ G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Bonhoeffers, LIT: Münster 2004, 47. Vgl. auch DB, 83ff. Vgl. auch S. H. Kim, Frieden stiften als Aufgabe der Kirche, 18. Vgl. auch F. Schlingensiepen, Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht, in: J. Aufermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 35.

<sup>114</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 169.

Ekklesiologie] war biographisch gesehen von einer inspirierenden Reisen nach Rom beeinflusst.“<sup>115</sup>

Während Bonhoeffer eine römisch-katholisch geprägte Lebenswelt in der Realität erst in Rom kennen lernte, setzte er sich in Tübingen bereits mit dem historischen Hintergrund dieser Tradition auseinander. Dennoch kann Bonhoeffer zu dem Zeitpunkt, als er nach Rom ging, durchaus als „unbeschriebenes Blatt“ (DB, 81) bezeichnet werden, was die universale Dimension der römischen Kirche betrifft. Die kirchengeschichtliche Theorie der katholischen Kirche hat Bonhoeffer bei dem Tübinger Karl von Müller in der Vorlesung zur Kirchengeschichte des Mittelalters kennengelernt.

Rom bedeutet aber für Bonhoeffers Theologie bzw. Ekklesiologie in seiner Dissertation eine wichtige Quelle der Inspiration. Dabei handelt es sich vor allem auch um ökumenische Inspiration. Clements berichtet: „Mehrere Monate hatte Bonhoeffer in Rom verbracht, wo er unter dem Eindruck des Römischen Katholizismus, wie er in der Peterskirche zum Ausdruck kommt, zu der Überzeugung gelangte, dass der Protestantismus mit seiner Betonung des individuellen Glauben viel über die Kirche zu lernen hatte.“<sup>116</sup>

Am 5. April 1924 trifft Bonhoeffer im Rahmen seiner Studienreise im Rom ein. In Hintergrund stehen zum einen sein kirchengeschichtliches Wissen, zum anderen sein bürgerlich protestantischer Familienhintergrund. Praktische Kenntnisse des Katholizismus fehlten Bonhoeffer zu diesem Zeitpunkt völlig. 16 Jahre später dagegen kann er aus Ettal an Bethge schreiben: „Der katholische Advent ist einem doch etwas fremd. Ich freue mich auf Weihnachten mit Dir.“ (Brief vom 08.12.1940/2. Advent, DBW 16, 89) Es ist ganz entscheidend, dass solche Vorprägungen bei ihm 1924 noch fast völlig fehlten. In seinem Aufsatz *Orte einer*

---

<sup>115</sup> T. Karttunen, *Die Polyphonie der Wirklichkeit*, 40.

<sup>116</sup> K. W. Clements, *Freisein wozu?* 17.

*ökumenischen Theologie Dietrich Bonhoeffers* berichtet Feil: „Zuvor [vor dem Aufenthalt in Rom] spielte die Ökumene und besonders die Begegnung mit der katholischen Kirche und mit Katholiken keine Rolle.“<sup>117</sup>

Trotz oder gerade wegen dieser geringen Vorerfahrung hat Rom eine ganz besondere Wirkung auf Bonhoeffer. Es beeindruckte ihn nicht nur die katholische Praxis, sondern zunächst auch die imposanten Kirchenbauten Roms, hier vor allem St. Maria Maggiore und St. Peter. Da er genau zur Osterzeit im Rom ankommt, hat er die Gelegenheit, gleich an einem kirchlichen Hochfest teilzunehmen. Bonhoeffer kann hier intensiv Anteil nehmen an der Liturgie der Karwoche und der Ostertage und wird dabei gleich mit katholisch-theologischen Gedanken konfrontiert, wie z. B. den „Hauptgedanken in der Messe, dem Opfertod und dessen stetiger Wiederholung im Vollzug des Messopfers in der Kommunion“, wie es in den Briefen Bonhoeffers an seine Eltern heißt. (Brief vom 19.04.1925, DBW 9, 114. Vgl. auch *Italienisches Tagebuch*, DBW 9, 91ff)

Neben der Anschauung der Kirchen und dem Besuch des Messopfers hat Bonhoeffer bei einem Priesterschüler namens Platte-Platenius,<sup>118</sup> den er in Bologna kennengelernt hatte, vieles über katholische Kirche gelernt. Es kann angenommen werden, dass es zu häufigen Treffen zwischen den beiden kam.<sup>119</sup> Auch diese Begegnungen ermöglichen es Bonhoeffer während der Romreise, die römisch-katholische Kirche und Theologie tiefer zu verstehen. In seinem italienischen Tagebuch lesen wir: „Durch diese Unterhaltung (mit dem Priesterschüler) bin ich mit meiner Sympathie wieder weit zurückgegangen. Die katholische Dogmatik verhängt alle Ideale am Katholizismus ohne es zu wissen.“

---

<sup>117</sup> E. Feil, *Orte einer Ökumenischen Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: J. Außermeier, G. M. Hoff (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, 21.

<sup>118</sup> Nach dem italienischen Tagebuch Bonhoeffers von 1924 (DBW 9, 94) und dem Brief an seine Eltern vom 19. 04. 1924 (DBW 9, 115) heißt der Priesterschüler aus Bologna Platte-Platenius.

<sup>119</sup> Vgl. F. Schlingensiefen, *Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht*, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, 41.

Beichte und Beichtdogmatik ist ein gewaltiger Unterschied. ‚Kirche‘ und ‚Kirche in der Dogmatik‘ leider ebenso.“ (*Italienisches Tagebuch*, DBW 9, 94)

Dieses Zitat macht deutlich, dass Bonhoeffer zwar von der katholischen Kirche, wie er sie in Rom erfährt, zunächst beeindruckt ist, dieser Eindruck durch den tieferen Einstieg in die katholische Theologie und Dogmatik jedoch nicht durchgehend positiv bleibt. In einem Brief an seine Eltern lesen wir: „Eine Einigung mit dem Protestantismus, so gut es vielleicht beiden Teilen wenigstens zum Teil bekäme, ist wohl ausgeschlossen. Der Katholizismus kann noch lange weiter ohne Protestantismus, das Volk hängt noch sehr fest [an ihm], und oft kommt einem – gegen die hiesigen Feierlichkeiten in diesem gewaltigen Umfange – die protestantische Kirche wie eine kleine Sekte vor.“ (Brief vom 19.04.1925, DBW 9, 115) Bonhoeffer betrachtet die katholische Kirche nicht nur an sich, sondern stellt sie immer wieder ins Verhältnis mit seiner eigenen protestantischen Kirche. Seine auch ökumenischen Gedanken, die die Kirche betreffen, bekommen durch diesen realen Eindruck der katholischen Kirche in Rom einen neuen Hintergrund.

Wenn auch vielleicht zunächst noch nicht explizit bewusst, hatte Bonhoeffer während seiner Romreise eine Fragestellung gefunden, die nicht nur sein Promotionsthema, sondern auch ein Lebensthema geworden ist: die Frage nach dem Wesen der Kirche.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Vgl. F. Schlingensiepen, Rom, Ziel lebenslanger Sehnsucht, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 35ff. Vgl. auch T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit, 40. Vgl. auch S. H. Kim, Frieden stiften als Aufgabe der Kirche, 18.

Es wird deutlich, dass diese römischen Erfahrungen eine entscheidende Bedeutung für Bonhoeffers Leben und Denken in den folgenden Jahren haben.<sup>121</sup> Schlingensiefen kommentiert: „Aus Rom hatte der achtzehnjährige [Bonhoeffer] die Frage nach der Kirche mitgebracht; und so wurde die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, das Thema, das ihn vor allem interessierte.“<sup>122</sup> Von allem vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen zeigt sich, dass die Wahl des Doktorarbeitsthemas Bonhoeffers verständlich ist, von dem er zunächst sagt, er wolle über die „Gemeinschaft“ arbeiten anstatt über das Thema des „religiösen Instituts“. (vgl. DBW 1, 175) In Wirklichkeit wendet er sich jedoch der „empirischen Kirche“ zu. Hier steht Luther im Hintergrund: „Die heilige Kirche [ist] nicht an Rom gebunden, sondern soweit die Welt ist.“ (DBW 1, 152) Bonhoeffer zeigt mit diesem Zitat Luthers auf, dass – im Gegensatz zu seinen Erfahrungen, die er in Rom macht – die Kirche nicht an einen speziellen Ort gebunden ist. „In der Gesamtgemeinde als der ‚Summe‘ aller Orte, an denen [das] Evangelium verkündigt wird, ist ‚Ein Geist‘, Ein Wort; sie ist Ein Leib, ist wirkliche Gemeinschaft, *communio sanctorum*. Die Realität der Zusammengehörigkeit aller Einzelgemeinden hat der Katholizismus von jeher stärker betont als wir. [...] Aber der Leib Christi ist Rom und Korinth, Wittenberg, Genf und Stockholm, und die Glieder aller Einzelgemeinden gehören zusammen zur Gesamtgemeinde als *communio sanctorum*.“ (DBW 1, 152f) Es wird deutlich, dass Gemeinde nicht an erster Stelle lokal definiert werden kann, sondern wird vielmehr durch das Evangelium konstituiert. Durch die Bindung an Rom aber gelingt es dem Katholizismus zugleich stärker als der protestantischen Kirche, die

---

<sup>121</sup> Dramm meint: „Zum ersten Mal hatte Bonhoeffer in seiner Studentenzeit während eines langen und intensiven Rom-Aufenthaltes in der Begegnung mit gelebtem Katholizismus eine fast sinnlich zu nennende Erfahrung von Kirche gemacht. Einige Jahre später kam er während seines Stipendiums in New York als Dauergast in der ‚schwarzen‘ Harlemer Gemeinde mit einer Unmittelbarkeit, Spontaneität und Verlässlichkeit gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens in Berührung, die ihm bis dahin unbekannt war. Zwei Dimensionen wurde sie für seine persönliche und berufliche Existenz und für seine Theologie bestimmend: einmal in der der fast weltweiten ökumenischen Bewegung, zum anderen in der der Bekennenden Kirche in Deutschland, aber beides wiederum war lebensgeschichtlich und denkerisch voneinander nicht zu trennen.“ S. Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloher: Gütersloh 2001, 175f.

<sup>122</sup> F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer, 42f.

einzelnen Orte, an denen das Evangelium verkündigt wird, auf einen Ort zu zentrieren. Bonhoeffer dagegen geht viel weiter und über die Grenzen eines Ortes und auch über die Grenzen von Institutionen hinaus: Er definiert „Kirche“ als „communio sanctorum“ und damit als eine Gemeinschaft, die über Grenzen hinweg eine Einheit bildet. Dabei wird die Vision einer Einheit, die auch die katholische und protestantische Kirche umfasst, deutlich.

Es bleibt festzuhalten, dass nicht nur sein Elternhaus, sondern vor allem auch seine Studienerfahrungen und darunter ganz besonders der Aufenthalt in Rom für Bonhoeffer dazu beigetragen haben müssen, ein Thema für seine Doktorarbeit zu finden. Sowohl auf der persönlichen Ebene als auch theologisch und literarisch setzte er sich mit ekklesiologischen Themen auseinander.

### **2.3 Die theologischen Lehrer Bonhoeffers**

Bethge geht davon aus, dass Bonhoeffer sich in seiner Dissertation „zwischen alle Stühle“ setze. (DB, 113) Das bezieht er darauf, dass sowohl der philosophisch-theologische Inhalt als auch die Forschungsmethode der Dissertation Bonhoeffers von den mehren Schulen beeinflusst sind. (vgl. DB, 113f)<sup>123</sup>

Als Bonhoeffer in Berlin Theologie studierte, herrschte dort noch die Berliner Schule der Theologie.<sup>124</sup> Darüber hinaus macht Kaltenborn in seinem Buch *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers* deutlich, dass gleichzeitig auch die

---

<sup>123</sup> „Diese Eigenart und Tendenz der wechselseitigen Integration theologischer und anderer Gesichtspunkte wird deutlich erkennbar in der Anlage und Problemstellung der Bonhoefferschen Dissertation. [...] Diese programmatischen Vorbemerkungen Bonhoeffers zu seinem ersten größeren Werk (Sanctorum Communio) sind nach verschiedenen Seiten charakteristisch für seinen Denk-Stil. Sie zeigen die zusammengehörigen Aspekte einer spezifischen Methode, die sich, wie wir meinen, bis in die Spätzeit Bonhoeffers durchhält, weil sie diejenige Methode ist, welche der eigensten, innersten Tendenz dieses ganzen Denk-Weges entspricht. Die Methode, die wir meinen, hat also Bedeutung für das ganze Denken Bonhoeffers in seinen verschiedenen thematischen Horizonten.“ H. Ott, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, 171f.

<sup>124</sup> Vgl. J. von Soosten, „Vorwort des Herausgebers“ von *Sanctorum Communio*, in: DBW 1, 1. Vgl. auch DB, 95f. Vgl. auch E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Thomas Nelson: Nashville/Dallas u.a. 2010, 59.

„Harnack-Barth-Kontroverse“ aus dem Jahre 1923 noch an der Universität präsent war.<sup>125</sup> Das heißt, in der Zeit seines Theologiestudiums in Berlin steht Bonhoeffer unter anderem in der Spannung bzw. der Kontroverse zwischen der liberalen Theologie Harnacks und der dialektischen Theologie des frühen Barth. Edwin H. Robertson fasst in seinem Buch *Dietrich Bonhoeffer: Leben und Verkündigung* die Wurzeln der theologischen Lehrer Bonhoeffers folgendermaßen zusammen: „Seinen Seminaren [in Berlin] verdankte er sehr viel. Es waren sowohl die Theologen, z. B. Luther, Barth, als auch die Berliner Schule und die Religionsgeschichtlich Schule seine beiden großen Stützen, die sein eigenes Denken und Schaffen stark beeinflussten.“<sup>126</sup>

### 2.3.1 Die Berliner Schule der Theologie

Bonhoeffer begann sein theologisches Studium 1923 in Tübingen und nach den beiden Semestern in Tübingen und dem Studienaufenthalt in Italien hört Bonhoeffer gleich zu Beginn seines Studiums in Berlin bei Theologen der Berliner Schule der Theologie. (vgl. DB, 73ff. 93ff) Zu nennen sind hier vor allem die Theologen Seeberg, Harnack und Holl.<sup>127</sup>

In Gedanken an seine Promotion musste Bonhoeffer sich nun zwischen drei in Frage kommenden Betreuern entscheiden: Harnack, Holl und Seeberg.<sup>128</sup> Da Dogmatik das Lieblingsfach Bonhoeffers war, fiel die Wahl auf Seeberg, der in der

---

<sup>125</sup> C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1973, 23ff.

<sup>126</sup> E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, 58.

<sup>127</sup> Vgl. DBW1, 1. Vgl. auch DB, 95ff. Vgl. auch DB, 108. Vgl. auch F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 42ff. Vgl. auch H. E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, 13. Vgl. auch M. Rumscheidt, The Significance of Adolf von Harnack and Reinhold Seeberg for Dietrich Bonhoeffer, in: P. Frick (Hrsg.), Bonhoeffer's Intellectual Formation. Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 202ff.

<sup>128</sup> Vgl. DB, 108ff. Vgl. auch J. D. Godsey, The Theology of Dietrich Bonhoeffer, 20f.

universitären Theologie der 1920er Jahre eine Vermittlerposition einnahm zwischen der liberalen und der positiven Theologie. (vgl. DB, 94)<sup>129</sup>

Sowohl die Methode als auch der theologisch-philosophische Inhalt der Doktorarbeit Bonhoeffers sind deutlich von Reinhold Seeberg beeinflusst. Es wird von Robertson darauf hingewiesen, dass das intensive Theologiestudium Bonhoeffers, das durch einen zunehmenden Einfluss der Berliner theologischen Schule gekennzeichnet war, mit der Begleitung der Doktorarbeit durch seinen Doktorvater Seeberg abgeschlossen wurde.<sup>130</sup> Diesem Lehrer verdankt er einige in seine Doktorarbeit aufgenommene Gedanken. So beeinflusst ihn Seeberg insofern, als dieser – durch Hegel inspiriert – davon ausging, dass die Sozialität zum Wesen des Menschen gehört. Dieser fundamentale Gedanke wurde durch Bonhoeffer zu einem der grundlegenden Gedanken in *Sanctorum Communio*. (DBW 1, 38. vgl. DBW 1, 220ff, Anm. 1) Rumscheidt wacht deutlich, dass Bonhoeffers Interesse an der Philosophie und philosophischen Theologie mindestens teilweise von der Philosophiegeschichte Seebergs beeinflusst war.<sup>131</sup> Bethge weist darauf hin, dass Seeberg mehrere wichtige philosophische Begriffe der Doktorarbeit Bonhoeffers maßgeblich prägt: „Bei Seeberg wurde sie [die Gemeinde] Einwohnung des Heiligen Geistes als absoluter Wille. [...] Auch schon bei Seeberg stieß ja bei der Bestimmung des Menschen auf die Sozialität und den Begegnungscharakter des

---

<sup>129</sup> Bethge berichtet weiter: „Lässt sich eine historische und pneumatische Auslegung der Schrift unterscheiden, und wie stellt sich die Dogmatik dazu?“ lautete die erste Arbeit im systematischen Seminar. Reinhold Seeberg schrieb darunter: ‚Genügend. Seeberg 31.7.1925‘. Das war in dessen Augen lauter besorgniserregender Barthianismus! Der Rand der Seiten ist gefüllt mit Seebergs Fragezeichen, Einwänden, Neins, selten nur einmal ein ‚Gut!‘. Gerade diese Kontroverse führte jedoch die Entscheidung über die Dissertation herbei.“ (DB, 109)

<sup>130</sup> Vgl. E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, 58.

<sup>131</sup> “Bonhoeffer’s interest in philosophy, evident already in his final years of high school, was certainly nurtured by Seeberg’s extensive acquaintance with the history of philosophy, particularly of modern German philosophy. Since the Enlightenment, protestant theology in Germany had entered into a symbiotic relationship with philosophy; by the mid-nineteenth century, this philosophical theology has shifted from epistemological concerns to those of ethics. Seeberg’s theological thought was steeped in that tradition and Bonhoeffer was engulfed in it while a student in Berlin.” M. Rumscheidt, The Significance of Adolf von Harnack and Reinhold Seeberg for Dietrich Bonhoeffer, in: P. Frick (Hrsg.), Bonhoeffer’s Intellectual Formation, 221f.

Menschen“ (DB, 113) Auch der im weiteren Verlauf der Arbeit näher zu behandelnde Ich-Du-Personalismus ist folglich durch Seeberg beeinflusst. Dieser Einfluss wird im späteren Kapitel zu behandeln sein.<sup>132</sup>

Kim berichtet: „Als Bonhoeffer seine Studien in Berlin fortsetzte, war die Universität das Zentrum der von Harnack geprägten liberalen Theologie.“<sup>133</sup> So gab es neben Seeberg in Berlin einen weiteren Einfluss, der die theologische Entwicklung Bonhoeffers stark beeinflusste: Harnack. Dieser Einfluss hielt sich laut Kaltenborn nicht nur während seiner Studienzeit, sondern ist auch später noch deutlich zu sehen.<sup>134</sup>

Den Einfluss Harnacks auf Bonhoeffer fasst Kaltenborn wie folgt zusammen: „Es fällt auf, dass die allerletzte Lebensphase Bonhoeffers, in der seine bis heute wegweisenden theologischen Gedanken formuliert werden, verbunden ist mit einer starken Rückorientierung auf sein bürgerliches Traditionsgut. Ein Hauptstrang innerhalb dieser Rückorientierung bildet die neuerliche Auseinandersetzung mit dem theologischen Liberalismus, der für Bonhoeffer am engsten verbunden ist mit dem Namen Adolf von Harnack.“<sup>135</sup> Von Harnack zum Beispiel übernimmt Bonhoeffer den „Jesuanismus“, die Betonung der Menschheit Jesu.<sup>136</sup> Diese Betonung der Menschheit Jesu findet sich auch in *Sanctorum Communio* ausdrücklich. „Jesus Christus stellt sein Leben unter das Gesetz, (Gal. 4,4) er stellt sich hinein in die israelitische Gottesgemeinde. Die Taufe (Mt. 3,5) ist dafür das deutlichste Beispiel.“ (DBW 1, 92) In *Sanctorum Communio* betont Bonhoeffer also das geschichtliche Leben Jesu Christi, seinen Tod und seine Auferstehung als stellvertretendes Handeln. Dadurch begründet er das Prinzip der Stellvertretung als das neue Lebensprinzip des Menschen. (vgl. DBW 1, 90ff) Diese

---

<sup>132</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 3.1.4: Der Personbegriff und das Ich-Du-Verhältnis.

<sup>133</sup> S. H. Kim, Frieden stiften als Aufgabe der Kirche, 18.

<sup>134</sup> Vgl. C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 106ff.

<sup>135</sup> C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 106. Vgl. auch T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit, 36f.

<sup>136</sup> Vgl. C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 122ff.

Hauptargumentationslinie von Bonhoeffers Dissertation wird im Verlauf der Arbeit näher auszuführen sein.

Hinsichtlich der Beeinflussung durch Harnack kommentiert Kaltenborn weiter, dass Bonhoeffer den Jesuanismus „der Verklitterung mit dem Harnackschen Idealismus“ entzieht. Er versteht ihn vielmehr „als jesuanische Akzentuierung des chacedonensischen Zirkels.“<sup>137</sup> Die Lehre der zwei Naturen Christi wird also deutlich in Bonhoeffers *Sanctorum Communio*. (vgl. DBW 1, 90ff) Bonhoeffer übernimmt diesen Gedanken also nicht einfach nur, sondern modifiziert ihn und lässt ihn in dieser Form einfließen in seine eigene Theologie.

### 2.3.2 Ernst Troeltsch

Neben den erwähnten Lehrern Seeberg und Harnack gibt es einen weiteren wichtigen Einfluss in Bonhoeffers Studienzeit bzw. in seiner Dissertation: Der als „Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule“<sup>138</sup> geltende, in Heidelberg und Berlin lehrende Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch. Auch dieser Einfluss wirkt sich über seiner Studienzeit hinaus in Bonhoeffers Dissertation aus.

Kaltenborn berichtet: Troeltsch hat sich im Jahr 1903 in der Schrift „Was heißt ‚Wesen des Christentums?‘“ mit Harnacks Vorlesungen auseinandergesetzt.<sup>139</sup> Im Gegensatz zu diesem macht Troeltsch deutlich, dass das Wesen des Christentums „kein wissenschaftlich-neutral feststellbares Faktum“ ist. Richtiger muss es heißen:

---

<sup>137</sup> C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 149, auch 129.

<sup>138</sup> E. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 1, 1870-1918, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2000, 282ff.

„Diese Bezeichnung steht für eine Gruppe von deutschen evangelischen Theologen, die überwiegend philologisch, exegetisch, historisch und teilweise archäologisch arbeiteten und deren Hauptsitz Göttingen war. Ursprünglich von Ritschl beeinflusst, empfanden sie dessen Umgang mit den Texten der Bibel zunehmend als dogmatisch. Insbesondere seine Deutung des biblischen Reich-Gottes-Gedankens als Ziel der geschichtsimmanenten sittlichen Menschheitsentwicklung wurde infrage gestellt. Dagegen traten die Mitglieder der Religionsgeschichtlichen Schule für einen radikalen Historismus in der theologischen Forschung ein, der die biblischen Texte und die frühkirchliche Literatur in einen universalen geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang stellte.“ R. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008, 91f.

<sup>139</sup> Vgl. C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 58f.

„In einer Wesensbestimmung verbinden sich stets historische Erkenntnis und persönliches Wertbewusstsein.“<sup>140</sup>

In seiner Dissertation stellt Bonhoeffer zu Anfang deutlich heraus, dass er als Theologe „auf dem Boden christlicher Dogmatik“ arbeiten werde. Er will „die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell“ verstehen (DBW 1, 18). Durch den Untertitel seiner Dissertation – Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche – macht Bonhoeffer deutlich, dass die Untersuchung im Kontext von Soziologie und Sozialphilosophie geschieht. Dieses wiederum zeigt deutlich den Einfluss der religionsgeschichtlichen Schule auf *Sanctorum Communio*. Karttunen beobachtet, dass im Hintergrund der Dissertation allerdings auch die Berliner Schule steht, die sich auf die Untersuchung der Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen von Troeltsch berief. Karttunen weist auch darauf hin, dass „im Gegensatz zu Troeltsch jedoch Bonhoeffer dessen historisch-soziologischen Relativismus und sozialpragmatische Orientierung überwinden“ wollte.<sup>141</sup>

### 2.3.3 Karl Barth

Sein Doktorvater Seeberg hat bereits in dem Gutachten der Dissertation darauf hingewiesen, dass die Doktorarbeit Bonhoeffers von Barths „Theologie vom Gotteswort“ beeinflusst ist. (vgl. DBW 1, 2f) Viele andere Theologen haben sich dieser Meinung Seebergs angeschlossen.<sup>142</sup> Bethge kommt in Hinblick auf die theologischen Prägung Bonhoeffers zu folgendem Schluss: „Weniger aber wollte er [Bonhoeffer] nicht, als seine auseinanderlaufenden Stammäume

---

<sup>140</sup> R. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 91f.

<sup>141</sup> „Bonhoeffer hat von der liberalen Theologie die Offenheit zum interdisziplinären Dialog übernommen und er verdankt ihr insbesondere die historische und philosophische Ausbildung. [...] in der Mitte seiner (Bonhoeffers) Arbeit stand schon damals das Bestreben, die Gegenwart der Offenbarungswirklichkeit Gottes in der Weltwirklichkeit möglichst konkret auszudrücken. Er wollte auch den historisch-soziologischen Relativismus und eine sozialpragmatische Orientierung, wie sie bei Troeltsch vorlas, überwinden.“ T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit, 37f.

<sup>142</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Chr. Kaiser: München 1954, 21. Vgl. auch J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 21f.

zusammenzuzwingen: die Soziologie und kritische Tradition mit der Theologie der Offenbarung; d.h. Troeltsch mit Barth.“ (DB, 113)<sup>143</sup>

Obwohl sich Bonhoeffer erst im Jahr 1931 mit Barth getroffen hat, ist bereits seine Dissertation von denen Theologie beeinflusst. Im Wintersemester 1924/25 mit Barths Theologie in Berührung gekommen.<sup>144</sup> Zugleich führte ihn diese Entdeckung zu einer zunehmend kritischen Haltung gegenüber der liberalen Theologie.<sup>145</sup> Feil bemerkt diesbezüglich: „Bonhoeffer sah es als seine Aufgabe an, die liberale Theologie zu korrigieren, ohne in ein Schwärmertum zu verfallen bzw. ohne im Akosmismus Karl Barths zu verharren, der in gewisser Hinsicht sich gar nicht sehr von diesem Schwärmertum unterscheiden dürfte.“<sup>146</sup>

Die Begegnung zwischen Bonhoeffer und Barth ist vermutlich nicht zufällig geschehen.<sup>147</sup> Indem Bonhoeffer sich mit dem Thema seiner Dissertation auf die Ekklesiologie festlegte, musste er sich folglich notwendigerweise auch mit Barth

---

<sup>143</sup> Vgl. C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 108ff.

<sup>144</sup> „Bonhoeffers greatest theological influence was Karl Barth. He read Barth's *The Word of God and the Word of Man* in the summer of 1925 as he was beginning work on his doctoral dissertation, *Sanctorum Communio*.” C. Marsh, Dietrich Bonhoeffer, in: D. F. Ford, *The Modern Theologians*, 38f. Vgl. auch DB, 102f. Vgl. auch C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 108ff. Vgl. auch C. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*, 28f. Vgl. auch F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, 44f.

<sup>145</sup> „Sehr viel spricht dafür, dass Bonhoeffer vom Wintersemester 1924/1925 an bis zum Sommersemester 1929 – mit einer durch Promotion, Examen und Vikariat bedingten Unterbrechung – die Harnacksche Sozietät besucht hat. [...] Dietrich Bonhoeffers theologische Entwicklungskurve führt diesen zwar seit der ersten Begegnung mit dem neuen theologischen Ansatz immer weiter zu Barth hinüber. Aber das Harnacksche Element bleibt als eine Gegenbewegung im Untergrund.“ C. Kaltenborn, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, 107f.

<sup>146</sup> E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 321.

<sup>147</sup> „The European theological landscape of the 1920s was characterized by a watershed created by Karl Barth, who asserted a theology of revelation, rooted in the Reformation, over against nineteenth-century theology, which he called ‚anthropocentric‘ and neo-Protestant. Bonhoeffer stood on Karl Barth's side of the watershed. In *Sanctorum Communio* Bonhoeffer's premise is that the church is a reality in Christ, and only from an understanding of the church given in revelation (with special reference of scripture and Luther) can a sociological investigation of its nature be undertaken. [...] In his evaluation, Reinhold Seeberg, Bonhoeffer's doctoral adviser, wrote of the allusions to Barth that he found in some terminology of the dissertation. But Bonhoeffer's alignment with Barth was much stronger than Seeberg recognized-the dissertation displays not mere allusions to Barth but rather a fundamental commitment to the method of a theology of revelation.” C. J. Green, Editor's Introduction to the English Edition of *Sanctorum Communio*. In: DBWE 1, 3. Vgl. auch G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 55.

auseinandersetzen. Die bereits deutlich gemachte Beeinflussung Bonhoeffers durch weitere theologische Richtungen merkt man auch an Bonhoeffers Barth-Rezeption an. So orientiert er sich zwar an Barth, übernimmt aber dessen Gedanken nicht vollständig.<sup>148</sup>

H. E. Tödt bemerkt zu dem jungen Theologen Bonhoeffer: Der frühe Bonhoeffer ist selbst Offenbarungspositivist, für den sich „die Positivität der Offenbarung“ zugleich in der „Positivität der Kirche“ konkretisiert.<sup>149</sup> Von diesem lutherischen Verständnis der „Positivität der Offenbarung in der Kirche“ her werfe Bonhoeffer Barth mangelnden „Positivismus“ vor, da sich bei ihm die Positivität der Offenbarung dialektisch verflüchtige. Demgegenüber müsse Barths Wendung zur kirchlichen „Positivität“ in der „Kirchlichen Dogmatik“ als längst fälliges Einschwenken auf die „ekklesiopositivistische“ Linie Luthers erscheinen.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> „Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass Bonhoeffer von der liberalen Theologie die Offenheit zum interdisziplinären Dialog übernommen hat und dass er ihr insbesondere die historische und philosophische Ausbildung verdankt. Kritisch hat er aber die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der liberalen Theologie seit Schleiermacher und Ritschl betrachtet. Ihm zufolge führte dieser philosophisch-theologische Ansatz nämlich zum Dokerismus. Sein größtes Vorbild als Vertreter der realen Inkarnationstheologie und der gemeinschaftlichen Ekklesiologie war nämlich Martin Luther, und zwar der Luther vor dem Luthertum. Es scheint so, dass Bonhoeffer das Werk des Reformators im Kontext des 20. Jahrhunderts weiterführen wollte. Um die Ausgangspunkte seiner Luther-Deutung durchsichtig zu machen, muss auch das Werk seiner Lehrer, des Luther-Forschers und Kirchenhistorikers Karl Holl und des Systematikers Reinhold Seeberg erwähnt werden, und darüber hinaus ist die Kritik Bonhoeffers und der Lutherrenaissance sowie am Aktualismus der dialektischen Theologie gerade in diesem Zusammenhang zu beachten.“ T. Karttunen, Die Polyphonie der Wirklichkeit, 37f.

<sup>149</sup> H. E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, 12.

<sup>150</sup> Tödt schreibt: „Bis 1967 konnte Barth zwei wesentliche Dinge Bonhoeffers nicht verstehen: Einmal Bonhoeffers Vorwurf eines Offenbarungspositivismus. Zum anderen die Begriffe: ‚mündig gewordene Welt‘ und ‚nichtreligiöse Interpretation‘. Barth war irritiert und verärgert, dass man diese Begriffe Bonhoeffers als modische Schlagworte gegen seine Theologie wendete – und das ist in der Tat in den sechziger Jahren reichlich geschehen. Unter diesem Eindruck hat Karl Barth 1967 Zweifel daran, ob Bonhoeffers theologisches Werk in sich systematisch konsistent war.“ H. E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, 12.

Gegen diese Überlegungen Barths setzt Bonhoeffer Gedanken, die vor allem vor den Hintergrund seiner Prägung durch eine geschichtliche gewachsene Volkskirche zu verstehen sind. „Liebe und tiefer dogmatischer Einblick in den Sinn der Geschichtlichkeit der Kirche haben es Luther schwer gemacht, sich von der römischen Kirche loszureißen. Ressentiment und dogmatischer Leichtsinn sollten uns nicht kurzerhand unsere geschichtliche evangelische Kirche nehmen können.“ (DBW 1, 151) Dass diese Kirche nicht so bleiben durfte, wie sie war, sah er freilich auch: „Die kommende Kirche wird nicht ‚bürgerlich‘ sein,“ (DBW 1, 292. Anm. 411. Vgl. auch DBW1, 280f. Anm. 325) Gegenüber Barth hält er die christologisch begründete Einigung von Gott und Welt fest: Von der lutherischen Theologie herkommend betont Bonhoeffer eine Position, die mit innerer Logik zur Ethik bzw. Stellvertretung als Verantwortung der Christen führt. (vgl. DBW 1, 32) Dieser Gedankengang spielt eine zentrale Rolle in *Sanctorum Communio*.

### 2.3.4 Fazit

Bonhoeffer hat sich das Thema seiner Dissertation – *Sanctorum Communio* – selbst gewählt.<sup>151</sup> Was hat ihn aber zu dieser Wahl veranlasst? Um das herauszufinden, wurden seine Erfahrungen und sein theologischer Hintergrund bzw. die Wurzeln

---

Pangritz berichtet auch in seinem Buch *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers – eine notwendige Klarstellung* wie folgt: „[D]iese christologisch begründete Verwerfung natürlicher Theologie ist aber keine Inkonsequenz in Bonhoeffers neuer Weltoffenheit, sondern gerade ihr Kern, wie auch noch der wahrscheinlich im Gefängnis verfasste Aufsatz: ‚Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt‘ zeigt. Daher gibt es auch für die Kirche kein anderes Verhältnis zur Welt als durch Jesus Christus; d.h. nicht von einem Naturrecht, Vernunftrecht, allgemeinen Menschenrecht aus, sondern allein vom Evangelium von Jesus Christus aus ergibt sich das richtige Verhältnis der Kirche zur Welt (DBW6, 358).“ A. Pangritz, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung*, Alektor: Berlin 1989, 78 und 82.

<sup>151</sup> „[Warum hat Bonhoeffer sich dieses Thema, *Sanctorum Communio* selbst gewählt?] Hier können mehrere Gründe ins Spiel kommen: Zunächst konnte er bei diesem Thema an jene kurze, aber nachhaltige Erfahrung der Kirche anknüpfen, die er in Rom gemacht hatte. Aber auch mit Blick auf das Bonhoeffer bedrängende Problem des schrankenlosen Individualismus und seiner Kehrseite, der Einsamkeit, konnte diese Fragestellung Gewinn bringen. Und schließlich besaß das Thema der Kirche seit 1919 Aktualität, als Staat und Kirche neue Verfassungen erhalten hatten, von denen für viele Bürger noch nicht ausgemacht war, wieweit man sich mit ihnen werde identifizieren können.“ C. Gremmels, H. Pfeifer, *Theologie und Biographie*, 32.“ Vgl. auch J. von Soosten, Vorwort des Herausgebers von *Sanctorum Communio*, in: DBW 1, 1.

seiner theologischen Lehrer beleuchtet. Bei den Wurzeln seiner Lehrer zeigt sich der Einfluss der Berliner Schule, der dialektischen Theologie, des Historismus und der Soziologie.

Verschiedene Theologen haben darauf hingewiesen, dass in der persönlichen und theologischen Entwicklung Bonhoeffers „viele, zum Teil gegensätzliche Einflüsse, Motive und Suchbewegungen miteinander verwoben“ sind.<sup>152</sup> Der junge Bonhoeffer unternimmt es also in *Sanctorum Communio*, in der Verbindung des theologischen Ansatzes der dialektischen Theologie mit den Methoden und der Begrifflichkeit der idealistischen Sozialphilosophie „eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“, so der Untertitel seiner Dissertation, zu schreiben, d. h. die Kirche als gesellschaftlichen Tatbestand, seine zeitgenössische Kirche als Volkskirche dogmatisch zu begreifen, zu begründen und kritisch zu rechtfertigen.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass das Thema der Dissertation Bonhoeffers stark seine familiären religiösen Bindungen reflektiert, jedoch erst nach der Romreise entstanden und an der Berliner theologischen Fakultät gereift ist. Obwohl Bonhoeffer in seiner Dissertation zum einen durch Karl Barth und damit durch die dialektische Theologie und zum anderen durch die liberale Berliner Schule beeinflusst wurde, ist er in seiner frühen akademischen Zeit nicht einfach einer bestimmten Schulrichtung zuzuordnen.

*Sanctorum Communio* kann den Eindruck vermitteln, Bonhoeffers theologische Perspektive sei noch offen. Er wollte durch das interdisziplinäre Vorgehen Soziologie, Sozialphilosophie und Theologie in Dialog bringen. Gegenüber der

---

<sup>152</sup> E. Bethge, Einführungen und Biografien. Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse, Eine Biographie, 8. Korrigierte Auflage, Gütersloh 2004. Kompakter: E. Bethge, Dietrich mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1976; S. Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken. F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945; Renate Wind, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer; P. Frick (Hrsg.), Bonhoeffer's Intellectual Formation.

allseits bekannten und inhaltlich mehr als scharfen Alternative zwischen der Berliner theologischen Schule, Troeltsch und Barth wollte er eine eigene Position etablieren. Sein Konzept basiert darauf, dass das Wort Gottes immer einer konkreten Vermittlung bedarf, die nur in der vorhandenen Kirche, in der „soziologischen Personengemeinschaft“, möglich ist.

### **3. Kirche als Kollektivperson und die Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung des Christen**

#### ***3.1 Der Personbegriff, das Ich-Du-Verhältnis und Kirche als Kollektivperson***

Bonhoeffer geht in seiner Dissertation davon aus, dass der Personbegriff, der Gottesbegriff und der Gemeinschaftsbegriff miteinander zusammenhängen. Er äußert sich diesbezüglich folgendermaßen: „Wo ein Gottesbegriff gedacht ist, da wird er in Beziehung auf Person und Persongemeinschaft gedacht. Wir könnten, um zum Wesen des christlichen Gemeinschaftsbegriffes zu gelangen, prinzipiell ebensogut vom Gottesbegriff wie vom Personbegriff ausgehen. Und indem wir den letzteren zum Ausgangspunkt wählen, werden wir nicht ohne dauernde Bezugnahme auf den Gottesbegriff zu einer begründeten Ansicht über ihn selbst wie über den Gemeinschaftsbegriff gelangen.“ (DBW 1, 19) Das heißt, um den Gottesbegriff, den christlichen Personbegriff und den Gemeinschaftsbegriff zu verstehen und auf diese Weise auch das Wesen und die soziale Gestalt der Kirche bzw. die Ekklesiologie zu erfassen, wie Bonhoeffer diese entwirft, muss zuerst der grundlegende Personbegriff nachvollzogen werden. Der Personbegriff bildet also in Bonhoeffers Werk *Sanctorum Communio* die Grundlage der Entwicklung eines Gemeinschaftsbegriffes. Dementsprechend wird im Folgenden zunächst der in diesem Werk verwendete Personbegriff dargestellt, um davon ausgehend sowohl auf den Gottes- als auch den Gemeinschaftsbegriff zu sprechen zu kommen.

Nachdem Bonhoeffer zunächst im ersten Kapitel seiner Doktorarbeit darstellt, wie Sozialphilosophie und Soziologie<sup>153</sup> den Personbegriff integrieren, unterstreicht er anschließend die enge Verknüpfung von Person-, Gottes- und

---

<sup>153</sup> Bonhoeffer schreibt: „Die Sozialphilosophie fragt nach den letzten Beziehungen sozialer Art, die vor allem Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegen, nach den ‚Ursprüngen‘ der Sozialität in der menschlichen Geistigkeit und ihrem wesenhaften Zusammenhang mit dieser. Sie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Wesensart der Sozialität schlechthin. [...] Soziologie ist die Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften.“ (DBW 1, 16)

Gemeinschaftsbegriff, um schließlich mit Hilfe von Überlegungen zum Ich-Du-Verhältnis einen christlichen Personbegriff zu erarbeiten und daraus die Kirche als „Kollektivperson“ abzuleiten.<sup>154</sup> Es wird also bereits hier deutlich, dass Bonhoeffer seine Ekklesiologie auf ein Fundament verschiedener grundlegender philosophischer und theologischer Vorarbeiten stellt.

### **3.1.1 Der Personbegriff als Grundlage des Denkens eines Gemeinschaftsbegriffes**

Das Verständnis des Personbegriffes ist die Voraussetzung, sowohl den Gottesbegriff, als auch die Gemeinschaft und das Wesen der Kirche zu verstehen. Bonhoeffer sagt zusammenfassend, dass „jeder Gemeinschaftsbegriff in wesentlicher Beziehung zu einem Personbegriff“ steht. (DBW 1, 19) Deshalb muss sich der Personbegriff zuerst als grundlegend für das Verständnis der Kirche erweisen, um anschließend sowohl das Wesen als auch die Struktur der empirischen Gemeinschaft, nämlich der Kirche in der Welt zu entwickeln. Dies unternimmt Bonhoeffer in einem „rein soziologischen Teil“ und stellt diese Überlegung als „rein sozialphilosophische Grundeinsichten“ dar. (DBW 1, 18) Es wird folglich zuerst die Frage nach den „Ursprüngen“ der Kirche geklärt, indem vor allem auch – unter soziologischen Aspekten – auf die Struktur der empirischen Gemeinschaft Bezug genommen wird. Im Folgenden soll daher zunächst die Frage behandelt werden, wie die ontischen Grundbeziehungen sozialen Seins in *Sanctorum Communio* zu verstehen sind und in welcher Weise sie auf den Kirchenbegriff angewandt werden können.

---

<sup>154</sup> Von Soosten merkt an: „[D]ass Kapitel 2 von *Sanctorum Communio* die Funktion der theologischen Prolegomena ausübt, lässt sich an der von Bonhoeffer entwickelten Theorie der Anerkennung zeigen.“ J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 46.

Es sei bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass der in Kapitel 2 genannte Personbegriff eine große Rolle spielt. In dem zu beachtenden Kapitel seiner Dissertation hat Bonhoeffer einen „spezifisch christlichen Personbegriff“ (DBW 1, 25) vor Augen. Hinsichtlich dieses Personbegriffs sind drei Elemente zu beachten: 1. seine Zielgerichtetheit auf die Gemeinschaft; 2. seine geschichtliche Bedingtheit (der Mensch als Person nach dem Fall ist konstitutiv für die christliche Gemeinschaft); 3. seine Grundlage in struktureller, individueller Personhaftigkeit (metaphysische Personhaftigkeit). (DBW 1, 23ff).

Erst wenn das Wesen der Kirche grundlegend erläutert wurde, kann nach Bonhoeffer der „Anspruch der Kirche“ (DBW 1, 18), die die Gegenwart Christi in der heutigen Welt verkörpert oder die durch „Gottes Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit“ (DBW 1, 18) ist, verstanden werden. Im Anschluss daran können die Struktur und die Aufgabe der Kirche bzw. die Funktionen der Kirche dargelegt werden. Bei Bonhoeffer heißt es dazu: „Nur wer den Anspruch der Kirche ernst nimmt und diesen nicht an anderen derartigen Ansprüchen oder seiner eigenen Vernünftigkeit relativiert, sondern ihn aus dem Evangelium heraus versteht, hat Aussicht, etwas von ihrem Wesen zu schauen.“ (DBW 1, 18) „Wesen und Anspruch der Kirche“ hängen folglich untrennbar miteinander zusammen, wobei der Anspruch der Kirche sich direkt aus ihrem Wesen ableiten lässt. Das Wesen der Kirche aber lässt sich wiederum nicht ohne den Personbegriff verstehen. Daraus folgt schließlich, dass der Anspruch, das Wesen und die Struktur der Kirche nur verstanden werden können, wenn der Personbegriff erfasst wird. Bonhoeffer setzt sich also in seiner Doktorarbeit das Ziel, aus dem Personbegriff heraus und über den Begriff der Gemeinschaft den Begriff der Kirche und insbesondere den Begriff der *sanctorum communio* – Gemeinschaft der Heiligen – grundlegend zu erfassen. (DBW 1, 19f)

Den Schlüsselbegriff seiner Ekklesiologie, nämlich den Gemeinschaftsbegriff, entfaltet Bonhoeffer also aus dem Personbegriff heraus, weshalb seine Doktorarbeit notwendigerweise mit Überlegungen zum Personbegriff beginnt. Daraus wiederum wird der Begriff der christlichen Person und der Kollektivperson gewonnen. Green schiebt ausdrücklich: „Nach Bonhoeffers Interpretation ist Person – und das zu verstehen ist wichtig – ein sowohl individueller als auch ein korporativer Begriff.“<sup>155</sup> Der Personbegriff in *Sanctorum Communio* ist deshalb immer als ein individueller und ein allgemeiner Begriff. (vgl. DBW 1, 30) Diese beiden

---

<sup>155</sup> C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, Gütersloher: Gütersloh 2004, 40.

Dimensionen des Bonhoefferschen Personenbegriffs werden im Folgenden zu erläutern sein.

### 3.1.2 Schemata des philosophischen Personbegriffs

Bonhoeffer analysiert zunächst vier wichtige Schemata des historisch-philosophischen Personbegriffs, um sich daran anschließend mit dem christlichen Personbegriff und dem Begriff der Kollektivperson auseinanderzusetzen. Da seine Interesse auf die Entwicklung einer Ekklesiologie hinausläuft, geht er über den rein historisch-philosophischen Personbegriff hinaus, indem er sowohl auf den christlichen Personbegriff zu sprechen kommt als auch den Begriff der Kollektivperson. Dennoch ist die Grundlage all dessen der philosophische Personbegriff.<sup>156</sup>

Für die Auswahl gerade vier philosophische wichtiger Schemata des Personbegriffs – bei Aristoteles, der Stoa, Epikur und dem Deutschen Idealismus – hat das zu Bonhoeffers Zeit berühmte Lehrbuch Windelbands *Geschichte der Philosophie* den Anstoß gegeben.<sup>157</sup> Alle vier Schemata sieht Bonhoeffer verbunden im „Geistbegriff der Immanenz“<sup>158</sup>. Dieser Geistbegriff wurde im Deutschen Idealismus entwickelt, insbesondere bei Hegel.<sup>159</sup> Im Folgenden werden die vier oben genannten geschichtlichen Dimensionen des Personbegriffs näher ausgeführt.

---

<sup>156</sup> Vgl. H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), Die Mündige Welt I, 27f.

<sup>157</sup> „Der Überblick über die Person- und sozialen Grundbeziehungen ist überwiegend orientiert am W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.“ (DBW 1, 211, Anmerkung 3)

<sup>158</sup> Bonhoeffer schreibt: „Es ist im Grunde der Geistbegriff, der alle diese Systeme verbindet, und zwar der Geistbegriff der Immanenz.“ (DBW 1, 23)

<sup>159</sup> Welker erfasst den Geistbegriff in Bonhoeffers Werk wie folgt: „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 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 komplexeren sozialen Beziehungen eingebettet und durch sie geradezu konstituiert zu sehen.“ M. Welker, Theologische Profile, 87.

### **3.1.2.1 Der Personbegriff bei Aristoteles**

Das erste Schema des philosophischen Personbegriffs, das Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* einführt, ist das metaphysische Schema des Aristoteles. Der Staat bzw. das Allgemeine sind nach Aristoteles in seiner Politik die Voraussetzung sowohl der Familie als auch der Einzelperson. „Das metaphysische Schema des Aristoteles lässt den Menschen nur Person werden, sofern er an der Gattungsvernunft teilnimmt. Die Kollektivgestalt ist daher der Einzelperson, als der Gattung näherkommend, übergeordnet.“ (DBW 1, 20) Das heißt, nach der Theorie des Aristoteles ist das Teilnehmen des Menschen an der Gattungsvernunft die Voraussetzung der Bezeichnung des Menschen als „Person“. Zudem ist bei Aristoteles der Mensch *zoon politikon*. Der Staat ist die höchste Kollektivgestalt und seinem Wesen nach vor allem Einzelnen da. Bei Aristoteles ist also der Einzelne nur als Teil der Gattung und als Element des Staates vorzustellen.

Wichtig ist demnach, dass der Aristotelismus „Person“ nur als Anteil am Allgemeinen, an der Gattungsvernunft, versteht. Im Aristotelismus sind Kollektivgestalt, Staat und das Allgemeine dasjenige, was der Person vorgeordnet ist.

Mit Aristoteles heißt es demnach: „Wesentliches Sein liegt somit jenseits des individuell-personalen Seins“, nämlich im Allgemeinen, Kollektiven, (DBW 1, 20) Welker analysiert: Bonhoeffer geht noch weiter als Aristoteles, indem er davon ausgeht, dass „Grundannahmen zur Verhältnisbestimmung von Einzellnem und Allgemeinheit sich vom Gottesbegriff her verstehen lassen bzw. auf ihn zurückwirken.“<sup>160</sup> Im Platonismus und bei Aristoteles dagegen bleibt der Gottesbegriff unpersönlich, da bei diesen ein rein metaphysischer Gottesbegriff vorliegt. (DBW 1, 20)<sup>161</sup> Welker kommentiert diesbezüglich, „Bonhoeffer

---

<sup>160</sup> M. Welker, *Theologische Profile*, 89.

<sup>161</sup> Vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik*, H. Seidel (Hrsg.), Felix Meiner Verlag: Hamburg 1984, 257f.

beobachtet, dass dementsprechend der aristotelische Gottesbegriff ‚unpersönlich‘ gefasst wird.<sup>162</sup>

### **3.1.2.2 Der Personbegriff in der Stoa**

Nach der stoischen Lehre ist der Personbegriff vor allem ethisch konnotiert. „Person wird der Mensch durch Unterstelltsein unter ein höheres Soll.“ (DBW 1, 20) Der Mensch hat mit der Seele Anteil an der ewigen Vernunft, so dass er das allgemeine „Soll“ kennt. Bonhoeffer weist folgendermaßen auf den Personbegriff in der Stoa hin: „Damit greift aber auch hier [in der Stoa] trotz entschiedener Betonung des ethischen ‚persönlichen‘ Moments das die eigentliche Person Ausmachende über die individuelle Person hinaus. Das ethische Vernunftsein der Person ist ebenso ihr Wesen, als es sie als individuelle Person aufhebt.“ (DBW 1, 21) Deshalb muss sich der Mensch, d.h. die Person, der Stoa nach einem Höherem unterstellen. Dieses Höhere ist wiederum etwas Allgemeingültiges. (DBW 1, 20)

In Bezug auf den Personbegriff besteht zwischen der aristotelischen und der stoischen Lehre ein grundlegender und prinzipieller Unterschied. Während bei der stoischen Lehre das Ich prinzipiell selbstgenügsam ist und volle Vernunfthöhe ohne einen anderen erreichen kann, ist bei Aristoteles die Idee des Staates dem Einzelnen vorangestellt. Somit ist im Aristotelismus der Einzelne nur als Teil der Gattung der Idee des Staates vorzustellen. Welker macht deutlich: „Über Aristoteles hinausgehend wird nun [in der Stoa] eine Gemeinschaft potentiell freier Menschen gedacht.“<sup>163</sup> Die „Person“ ist nach Bonhoeffer in der Stoa im Gegensatz zum Aristotelismus etwas an sich „Abgeschlossenes, Fertiges, Letztes.“ (DBW 1, 21) Im Gegensatz dazu ist „Person“ nach Aristoteles etwas, das neben und in dem Allgemeinen existiert. Als etwas Abgeschlossenes ist jede „Person“ der Stoa nach

---

<sup>162</sup> M. Welker, Theologische Profile, 89.

<sup>163</sup> M. Welker, Theologische Profile, 89.

immer zugleich auch unabhängig. Als dieses Unabhängige tritt sie in „interpersonale Beziehungen“.<sup>164</sup>

### **3.1.2.3 Der Personbegriff im Epikureismus**

Mit dem Epikureismus, der aus der Atomtheorie Demokrits hervorgeht, beschäftigt sich Bonhoeffer als einem dritten philosophischen Modell des Personbegriffs. Person und Person stehen sich voneinander unabhängig gegenüber. Sie sind einander „fremd und ungleichartig“. (DBW 1, 22) Nach dem Epikureismus ist jede Person einzigartig. Das ist darauf zurückzuführen, dass nach dem Epikureismus das Ziel der menschlichen Vergesellschaftung die Erhöhung der Lust jedes einzelnen Menschen ist. (vgl. DBW 1, 21f) Im Epikureismus wird „jedes Individuum vollendet durch die ihn von jedem anderen trennende individuelle Lust.“ (DBW 1, 22) Deshalb findet man im Epikureismus weder das Ethos der Stoa noch die intellektualistische Geistphilosophie des Aristoteles. Nach Bonhoeffer ist der Epikureismus charakterisiert „durch den mangelnden Geistbegriff“. Deswegen besteht im Epikureismus „keine ursprungsgegebene, wesentliche, sinnvolle, geistbezogene Beziehung zwischen den Menschen. (DBW 1, 22)

Bonhoeffer zeigt: Obwohl im Epikureismus noch der Verbindungsfaden zwischen den Menschen besteht, ist dieser Faden nur „utilitaristischer Art“. (DBW 1, 22) Jede Person ist folglich dem Epikureismus nach ungleichartig und „im Grunde ist einer dem andern fremd“. (DBW 1, 22) Daraus ergibt sich wiederum, dass „der Naturzustand der Menschen“ derjenige der „gebrochenen Gemeinschaft“ ist. (DBW 1, 69ff). Damit findet sich hier bereits eine Grundannahme, die eine theoretische Voraussetzung des modernen Sozialatomismus und des Individualismus ist. Welker kommt diesbezüglich zu dem Schluss, „in dieser Konzeption [in dem Epikureismus] sieht Bonhoeffer eine für das moderne Denken wichtige Wahrnehmung der komplexen Gemeinschaftsbeziehungen angelegt, von Gemeinschaftsbeziehungen,

---

<sup>164</sup> M. Welker, Theologische Profile, 89.

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 wettbewerbsartig organisierte Individualismus werden hier strukturell begründet.“<sup>165</sup>

#### **3.1.2.4 Der Personbegriff des Deutschen Idealismus**

Der Personbegriff ist nach Bonhoeffer für den Deutschen Idealismus zeitlos.<sup>166</sup> Außerdem zeigt dieser Begriff im Deutschen Idealismus keine Bewegung. Bonhoeffer begründet diesen Stillstand hinsichtlich des Personbegriffs wie folgt: „Der Idealismus hat keinen Blick für die Bewegung; die Bewegung der Dialektik des Geistes war eine abstrakt metaphysische, die der Ethik aber ist eine konkrete.“ (DBW 1, 29) Daraus folgt demnach zugleich, dass der Personbegriff des Deutschen Idealismus kein konkreter ethischer Personbegriff ist. (vgl. DBW 1, 29)

In seinem Buch *Dietrich Bonhoeffer. Lehrer des Gebets* formuliert Altenähr, dass „der aristotelische und der erkenntnistheoretische Personbegriff für Bonhoeffer

---

<sup>165</sup> M. Welker, *Theologische Profile*, 89f.

<sup>166</sup> Bonhoeffer schreibt: „Kant hat die kontinuierlich fortschreitende Zeit als reine Anschauungsform unseres Geistes verstehen gelehrt. Daraus folgt bei ihm und beim gesamten Idealismus ein grundsätzlich zeitloses Denken. In der Erkenntnislehre ist das offenbar; aber auch in der Ethik ist Kant nicht bewusst darüber hinausgekommen. Es hätten dieselben Ansatzpunkte, die zur Erkenntnis der realen Schranke führen konnten, auch zur Überwindung des zeitlosen Denkens in der Ethik führen können, ohne damit dem absoluten ethischen Anspruch Abbruch zu tun. Fichte war dem in seiner Auffassung von der individuellen Pflicht näher gekommen, aber auch er bleibt weit von der Umkehr. Trotz des immer wieder betonten Primates der Ethik bei beiden, sehen wir eine dauernde Beeinflussung derselben durch die Erkenntnislehre statthaben. Unbestritten soll das erkenntnistheoretische Verständnis der Zeit als reiner Anschauungsform bleiben. Wir gehen von anderer Fragestellung aus. Mit Kant und Fichte betonen wir die Absolutheit der ethischen Forderung und beziehen diese nun auf die Person, an die sie herantritt. Im Augenblick des Angesprochenwerdens steht die Person im Stande der Verantwortung oder anders gesagt, der Entscheidung; und zwar ist die Person hier nicht die idealistische Geist- oder Vernunftperson, sondern die Person in konkreter Lebendigkeit und Besonderheit, nicht die in sich gespaltene, sondern die ganze angesprochene Person; nicht ist sie da in zeitloser Wertfülle und Geistigkeit, sondern sie ist im Stande der Verantwortung mitten in der Zeit, und nicht in deren kontinuierlichem Verlauf, sondern im wertbezogenen – nicht werterfüllten! – Augenblick. Im Begriffe des Augenblicks aber ist Zeitbegriff und Wertbezogenheit desselben ineinander gesetzt. Er ist nicht ein kürzester Teil der Zeit, gleichsam ein mechanisch gedachtes Atom; der Augenblick ist die Zeit der Verantwortung, der Wertbezogenheit – sagen wir Gottbezogenheit –, und was das Wesentliche ist, er ist konkrete Zeit, und nur in konkreter Zeit vollzieht sich der reale Anspruch der Ethik, und auch nur in der Verantwortung bin ich mir meiner Zeitgebundenheit voll bewusst.“ (DBW 1, 27f)

nicht sehr weit voneinander entfernt sind, da sie beide die Individualpersonengrenze in einem Allgemeinen überwunden sehen.<sup>167</sup> Außerdem weist von Hase darauf hin: „Ebenso wenig hilft der Ansatz Kants, der Person als Subjekt, als erkenntnistheoretisches Phänomen deutet.“<sup>168</sup> Folglich übt Bonhoeffer Kritik sowohl an Kant als auch an der allzu abstrakten Erkenntnistheorie des Deutschen Idealismus, in der sich das Subjekt zum Ausgangspunkt setzt und den anderen Menschen nicht genuin in der sozialen Sphäre begegnet.<sup>169</sup> Auch in der vorkritischen, objektivistischen Philosophie begegnen sich die konkreten Individuen nicht.

Unter dem erkenntnistheoretischen Personbegriff, der von Descartes und Kant entwickelt wurde, wird „in der Moderne das erkennende Ich zum Ausgangspunkt aller Philosophie“. (DBW 1, 22) Bonhoeffer äußert sich dazu folgendermaßen: „Indem die Synthesis der transzendentalen Apperzeption das Ich-Du-Verhältnis wie auch den Gegensatz von Subjekt und Objekt in der höheren Einheit des Geistes, der intellektualen Anschauung aufhebt, ist hier ein neuer philosophischer Ansatz gemacht, auch des Problems der sozialen Grundbeziehungen Herr zu werden.“ (DBW 1, 22) Moltmann macht deutlich: Damit aber wird die gesamte „Wirklichkeit verobjektiviert“, weil „[nach Descartes und Kant] Wirklichkeit zum ‚Objekt‘ neutralisiert ist, zum Gegenstand materialisiert wird. Der damit verbundene ‚Seinsverlust‘ zeigt sich im Verlust der Geschichte, im Verlust der ursprünglich personalen Ich-Du-Beziehung, also im Verlust echter Sozialität.“<sup>170</sup> Diesem Denken

---

<sup>167</sup> A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets, 50.

<sup>168</sup> H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), Die Mündige Welt I, 28.

<sup>169</sup> Prüller-Jagenteufel schreibt: „Bonhoeffers Idealismuskritik läuft dabei darauf hinaus, dass jeder philosophische Ansatz beim Menschen selbst, beim abstrakten ego cogito, notwendig zu einer Reduktion des Ich-Du-Verhältnisses auf das Subjekt-Objekt-Schema führt: Der mir begegnende Mensch wird auf das Nicht-Ich, das bloße Objekt reduziert – zu einem bloßen Fall von Allgemeingültigkeit. Auf dieser Basis kann zwar eine Ethik allgemeingültiger formaler Aussagen entwickelt werden, aber für das Konkrete erweist sich dieser Ansatz ungenügend, denn Gemeinschaft ist auf dieser Basis ebenso wenig zu gestalten wie eine materiale Ethik.“ G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, 58, Fußnote 7.

<sup>170</sup> J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, 11f.

liegt der von Kant gepr ägte erkenntnistheoretische Personbegriff zugrunde, in dem das erkennende Ich zum Ausgangspunkt aller Philosophie wird, was wiederum dazu führt, dass das Subjekt zunächst auf sich selbst verwiesen ist und nicht auf ein soziales Gegenüber. Auf diese Weise aber wird „echte“ Sozialität unmöglich.

Wie aber verhält sich dieses erkennende Ich zu anderen Subjekten? Es gibt keinen erkenntnistheoretischen Weg zum „anderen Subjekt“, zum Du. „Aus dem Subjekt-Objekt-Schema kann nie der Weg zu einer *soziologischen Kategorie* gefunden werden“. (DBW 1, 24) Bonhoeffer kommentiert: Die Unzulänglichkeit des idealistischen philosophischen Personbegriffs liegt darin, dass „sie keinen *voluntaristischen* Gottesbegriff denkt und dass ihr der vertiefte Sündenbegriff fehlt.“ (DBW 1, 28) Die Darstellung des Personbegriffs des Deutschen Idealismus dient Bonhoeffer insofern eher der Abgrenzung als der Hinwendung, da von diesen Überlegungen kein Weg zu ethisch wichtigen und für Bonhoeffer bedeutenden Begriffen wie „Umkehr“, „Buße“, „Entscheidung“ oder „Verantwortung“ führt, die sich alle erst aus der Existenz einer tatsächlichen sozialen Beziehung ergeben. (vgl. DBW1, 29)

### **3.1.3 Das transzendentalistisch-idealistische und das christliche Gottesbild**

*Sanctorum Communio* setzt dem erkenntnistheoretischen Versagen, zu einem fremden Subjekt vorzustoßen, das Bonhoeffer im Zusammenhang der philosophischen Behandlungen des Personbegriffs herausgearbeitet hatte, die ethische Transzendenz gegenüber. Bonhoeffer behandelt diese Frage im Rahmen der Diskussion des Personbegriffs, der „in unl öslicher wesentlicher Beziehung“ zum Gottesbegriff steht. (DBW 1, 19)

Der Mensch ist das Geschöpf Gottes. Ohne Glauben aber bleiben die menschlichen Personen von der Person Gottes unabhängig und isoliert. Die Person Gottes steht zwar in der Beziehung zum Menschen. Der Mensch aber kann diese Beziehung nur wahrnehmen, indem er die Person Gottes als solche anerkennt. Diese Anerkennung

wiederum kann durch den Menschen nur in Glauben geschehen. Bonhoeffer äußert sich dazu wie folgt: „Die Person kann die andere Person nicht erkennen, sondern nur anerkennen, an sie ‚glauben‘.“ (DBW 1, 32) Es entsteht folglich keine Beziehung zwischen Gott und Mensch (und zwischen Mensch und Mensch) ohne die Anerkennung der jeweils anderen Person, auch und vor allem der Person Gottes als einem „Du“. Die „Schranke“ zwischen Gott und Mensch (vgl. Eph 2,14) kann also nur durch den Glauben überwunden werden. Hier folgt Bonhoeffer deutlich dem paulinischen Ansatz. Diese Gedanken werden später zu diskutieren sein.<sup>171</sup>

Saarinen schreibt: Der transzendente Ansatz betont „die akthafte Bezogenheit des Denkens auf die Transzendenz, um jegliche Verfügung über sie auszuschalten, damit die souveräne Freiheit Gottes unangetastet bleibt.“<sup>172</sup> Der transzendente Ansatz ist also von einem zweiten Ansatz, der das Sein in das Bewusstsein hineinzieht und sich damit zum Schöpfer der Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit Gottes und des anderen Menschen macht, streng zu unterscheiden. In diesen Ausführungen wird das Gottesbild bzw. die Gotteserkenntnis Bonhoeffers nach dem transzendental-idealistischen Ansatz deutlich.

Das Gottesbild in *Sanctorum Communio* Bonhoeffers ist von der transzendentaltheologischen Tradition beeinflusst. Dazu sagt Karttunen: Für Bonhoeffer ist es eigenümlich, dass er zu den ersten protestantischen Theologen gehört, die, „in der auf Immanuel Kant zurückgehenden transzendentaltheologischen Tradition stehend, auch die Wichtigkeit der ontologischen Reflexion für die theologischen Inhalte erkannt und herausgearbeitet

---

<sup>171</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 5.2: Die „Christusmenschheit“: die versöhnte Gemeinschaft.

<sup>172</sup> „Zufolge besteht eine Kontinuität zwischen dem ‚Akt-Denken‘ Barths und dem ‚Wirkungsdenken‘ der Luther-Renaissance und des Neuprotestantismus.“ R. Saarinen, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Steiner: Stuttgart 1988, 206ff.

haben.<sup>173</sup> Dies ist auch auf die Erben Friedrich Schleiermachers<sup>174</sup>, nämlich die Vertreter der liberalen Ritschl-Schule zurückzuführen,<sup>175</sup> deren Einfluss während seiner Studienzeit an der Berliner theologischen Fakultät noch stark gegenwärtig war.<sup>176</sup> Floyd hat in seinem Aufsatz *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer* darauf hingewiesen, dass die

---

<sup>173</sup> Karttunen schreibt: „Für die Herausbildung der modernen Theologie liegt die wichtigste Konsequenz der Philosophie Kants in der anthropologischen und in der erkenntnistheoretischen Wende, die sie bewirkt hat. Die Nachfolger Kants vertreten die Position, dass Gott nicht durch physikalische, sondern nur durch personal fundierte Kategorien gedacht werden kann. Die Theologie wurde dadurch vom Bereich der Natur im Fahrwasser der „Geisteswissenschaften“ insoliert. Die Kritik warf vor, Kant reduziere den christlichen Glauben auf Moral, lasse Gott nur als Postulat gelten, und auch ein moralischer Gottesbeweis sei schließlich unsicher. Nach der Kritik an der euklidischen Geometrie und nach der Entstehung von Relativitätstheorie und Quantenmechanik wurde klar, dass Kant die Anschauungsformen Newtons auf falsche Weise in seiner apriorischen Kategorienlehre verabsolutiert hatte.“ T. Karttunen, *Die Polyphonie der Wirklichkeit*, 10f. Dazu vgl. auch W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1983, 25-39.

<sup>174</sup> „Friedrich Schleiermacher, der evangelische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, hatte die theologische Fakultät Berlins gegründet und ihr ein liberales, neuprotestantisches Erbe vermittelt, das noch am Anfang 20. Jahrhunderts offensichtlich war. Bonhoeffer gibt zu, dass Schleiermacher die ‚Verbindung von Kirche und Theologie‘ nach der Kritik der rationalistischen Aufklärungstheologie wieder zustande gebracht hat. Er kritisiert ihn jedoch in dem Punkt, dass er wie die Rationalisten auch einen subjektiven Ansatz vertrat, wenn er der Religion mit Hilfe der Transzendentalphilosophie einen Ort im Bereich des Gefühls zuweist. Schleiermacher verstand die Kirche als Allianz frommer Christen und nicht als letzte Voraussetzung. Die Religion hatte ihren Platz lediglich in der ‚religiösen Provinz der Seele‘. Die Welt blieb ansonsten sich selbst überlassen.“ T. Karttunen, *Die Polyphonie der Wirklichkeit*, 33f.

<sup>175</sup> Albrecht Benjamin Ritschl war der einflussreichste protestantische Dogmatiker seit Schleiermacher; er ist der Begründer des Kulturprotestantismus. Anknüpfend an den Neukantianismus hat Ritschl eine konsequente Unterscheidung von christlichem Glauben und rational-wissenschaftlicher Erkenntnis gefordert: Religiöses Erkennen bewegt sich nach Ritschl in selbständigen Werturteilen, während das wissenschaftliche Erkennen von Werturteilen nur begleitet oder geleitet ist. Ritschls kulturprotestantisches Profil zeigt sich auch in seiner Betonung der ethischen Bedeutung des christlichen Glaubens, die in seiner Hochschätzung des Reich-Gottes-Gedankens zum Ausdruck kam. Die „Ritschl-Schule“ bestimmte bis zum 1. Weltkrieg die theologische Landschaft. Als deren wichtigster Vertreter kann Wilhelm Herrmann, gelten, zu dessen Schülern Karl Barth und Rudolf Bultmann gehören. Vgl. R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, 88f.

<sup>176</sup> Floyd formuliert in dem Aufsatz *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in The Theology of Dietrich Bonhoeffer*: “Kant and Hegel were not, for Dietrich Bonhoeffer, distant figures from the eighteenth and nineteenth century. They were thinkers of contemporary significance who still shaped the European and American intellectual landscape within which Bonhoeffer’s university education took place, his theology was written, and his life in the resistance movement against Nazism was carried.” W. W. Floyd, *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, in: P. Frick (Hrsg.), *Bonhoeffer’s Intellectual Formation*, 83.

gemeinsame Voraussetzung der Berliner Schule der Theologie in der Studienzeit Bonhoeffers und allgemeiner auch der modernen Theologie in der transzendentalen Denkform liegt: Nach ihr ist die Gotteserkenntnis nicht metaphysisch oder spekulativ, sondern nur durch das Wirken Gottes auf uns möglich.<sup>177</sup> Es wird also deutlich, dass bei seiner Dissertation die akademische Herkunft Bonhoeffers aus der damaligen Berliner theologischen Schule und seine Auseinandersetzung mit ihrer transzendentaltheologischen Position eine wichtige Rolle spielen.<sup>178</sup>

Bonhoeffer selbst lehnt jenes Gottesbild ab, das vom Menschen und seinen Bedürfnissen her konzipiert ist. Gott darf nicht in den Menschen hineingenommen und auch nicht als prolongierter Mensch verstanden werden. Der sündige Mensch aber kann von sich aus schon den anderen Menschen nicht als echtes „Du“ sehen und noch weniger kann er Gott als Du begegnen. So ist das menschliche Erkennen des „Ichs“ Gottes als echtes „Du“ nur in der Offenbarung seiner Liebe in Christus möglich. (DBW1, 33f. 108ff) Wenn aber ein der Offenbarung Teilhaftiger die Liebe Gottes wirklich erfährt, kann er auch den anderen als „Du“, als Nächsten sehen. Wie die Gnade jeden Tag neu ist, so muss eine christliche Person sich immer wieder

---

<sup>177</sup> “Kant argued that everything we know is perspectival – the objects of our knowledge are known in exactly the way that they are because our minds are built in exactly the way they are. This what Kant calls ‘Transcendental apperception.’ The human mind does not passively record the impress of external reality, but actively ‘imposes upon the material of experience of its own forms of cognition, determined by the very structure of the human understanding’- for example, space, time, quantity, quality, relation, etc.” W. W. Floyd, *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, in: P. Frick (Hrsg.), *Bonhoeffer’s Intellectual Formation*, 84.

<sup>178</sup> Day meint: “Bonhoeffer was more influenced by his neighbor Harnack’s historical investigations, which had been the biggest theological thorn in the side of the Evangelical Church in Berlin since 1886, when the faculty there offered him Ritschl’s vacant church history chair. Conservative churchmen countered by establishing an opposition professorship to which Reinhold Seeberg was named in 1893. His appointed task was to incorporate the sure results of critical theory into a synthesis with the conservative tradition. Barth’s early writings would help Bonhoeffer criticize Seeberg, but it was under the latter’s direction and in the context of his restorative neo-hegelian synthesis that Bonhoeffer first attempted to articulate his understanding the *Sanctorum Communio*.” T. I. Day, *Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense*, 9. Vgl. auch G. L. Müller, *Bonhoeffer’s Theologie. Ein Ort Katholischer Theologie heute*, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte Seiner Theologie*, 11.

erneuern in Bezug auf Gott und seine Liebe. (vgl. DBW 1, 34) Erst dann ist die tatsächliche Begegnung mit anderen Personen möglich.

Für Bonhoeffer erhält diese Argumentation, dass jedes Ich ein Du und jedes Du ein Ich voraussetzt, erst dadurch inneren Halt, dass er das menschliche Ich im göttlichen Du verankert sieht. Andernfalls würde „ein Mensch zum Schöpfer der ethischen Person des anderen“. (DBW 1, 33) Das Du des anderen Menschen ist zwar echtes Du, dieses aber doch nur als „abgeborgte Eigenschaft Gottes“. (DBW 1, 33) Bonhoeffer äußert sich: „*Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du hinzu, nur durch sein Wirken wird der andere mir zum Du, an dem mein Ich entspringt, m.a.W. jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du.* Du-Charakter ist ganz eigentlich die Form, unter der das Göttliche erlebt wird, jedes menschliche Du trägt seinen Charakter nur durch das Göttliche. Nicht dass es also eigentlich doch kein Du wäre, sondern eine abgeborgte Eigenschaft Gottes.“ (DBW 1, 33) So wie es also tatsächliche Beziehung nur durch das Hinzutreten Gottes oder des Heiligen Geistes gibt, wird der Mensch wiederum durch jede dieser Begegnung zwischen Mensch und Mensch auch mit der Person Gottes konfrontiert.

Bonhoeffer betont: „Der andere Mensch ist ‚Du‘ nur, sofern Gott ihn dazu macht.“ (DBW 1, 33) Altenähr merkt an: „Aus diesen negativen Äußerungen ist bereits andeutungsweise zu erkennen, wie sich Bonhoeffers Gottesbild von seiner positiven Seite her ausnimmt. Gott ist ein echtes Gegenüber für den Menschen. Insofern das gilt, müssen alle vorherigen Aussagen als primär von Gott bzw. vom menschlich-göttlichen Verhältnis geltende Bestimmungen betrachtet werden. d. h. Gott kann nur in der ethischen Sphäre als absolutes Gegenüber erfahren werden.“<sup>179</sup> Der Mensch ist das Geschöpf Gottes. Da das Anerkennen Gottes aber nur im Glauben überhaupt möglich ist, bleiben menschliche Personen ohne Glauben von Gott genauso isoliert wie sie von anderen Menschen isoliert bleiben. Aus dieser

---

<sup>179</sup> A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets, 62.

Isolierung des Menschen von Gott ergibt sich also die Isolierung des Menschen auch von anderen menschlichen Personen. (vgl. DBW 1, 32f) Diese Isolierung ist nach Bonhoeffer als eine „Schranke“ (DBW 1, 29) aufzufassen. Diese Schranke wiederum muss also überwunden werden, um eine Beziehung zwischen Gott und Mensch und darauf aufbauend auch eine Beziehung zwischen Menschen zu ermöglichen.

Bonhoeffer stellt nun folgende These auf: „Für *christliche Philosophie entsteht menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen [Person]*, in Widerspruch gegen sie und in Überwältigung durch sie“ (DBW 1, 29) Honecker kommentiert: „Die sozialphilosophischen Erwägungen leitet Bonhoeffer über in eine theologische These: Menschliche Person entsteht und besteht nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen Person. Gott oder der Heilige Geist treten zum konkreten Du hinzu und so wird durch deren Wirken jedes menschliche Du Abbild des göttlichen Du.“<sup>180</sup> Es gibt also nur eine anerkennende Beziehung zwischen Gott und Mensch oder eine durch den Menschen abgebrochene Beziehung, die durch den Widerspruch des Menschen gegen Gott entsteht. Daraus leitet sich dann wiederum auch die nicht vorhandene Beziehung von Mensch zu Mensch ab. Hier wird die Schranke deutlich, die durch die Nichtanerkennung der göttlichen Person entsteht. Umgekehrt bedeuten diese Überlegung jedoch auch, dass durch die Überwindung dieser Schranke sowohl eine Beziehung des Menschen zu Gott entstehen kann als auch daraus resultierend Beziehungen unter Menschen. Die Anerkennung dieser Schranke wird damit zur Voraussetzung des Aufbaus neuer und gerechter Beziehungen. Erst mit der Erkenntnis dieser Schranke ist Verantwortung möglich, die wiederum Voraussetzung für Beziehungen ist.

Bei Bonhoeffer lesen wir: „Nur aus der absoluten Zweiheit von Gott und Mensch entspringt die christliche Person; nur im Erlebnis der Schranke entspringt die

---

<sup>180</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, Chr. Kaiser: München 1963, 126.

christliche Person; nur im Erlebnis der Schranke entspringt die Selbsterkenntnis der ethischen Person. Je deutlicher die Schranke erkannt wird, desto tiefer tritt die Person in den Stand der Verantwortung.“ (DBW 1, 29) Nicht nur die Beziehung mit einem Gegenüber – sei es mit Gott oder Mensch – wird durch die Überwindung der Schranke möglich, sondern auch das Entstehen der eigenen Person als ethische Person. Erst als ethische Person aber kann die Person auch als „christliche Person“ bezeichnet werden. Bonhoeffers „christlicher Personbegriff“ wurzelt also letztlich in einem voluntaristischen Gottesbegriff. Die Ich-Du-Beziehung ist Verwirklichung der von der göttlichen Transzendenz geforderten Verantwortung, welche der menschlichen Selbstentfaltung als Schranke gesetzt ist. Diese göttliche Transzendenz ist für Bonhoeffer die in Jesus Christus geschehene Offenbarung der Liebe Gottes. (vgl. DBW 1, 34. 108ff)

Es wird deutlich, dass eine wichtige Frage der Verbindung zwischen Gott und Mensch bei Bonhoeffer durch den Begriff der „Schranke“ erläutert wird. Wie können vor dem Hintergrund dieser Schranke die Gottesliebe und die Person Gottes von den Menschen anerkannt werden? Bonhoeffer führt diesbezüglich eine weitgehend zeitgenössische Theorie zum Ich-Du-Verhältnis ein, um diese Frage zu beantworten. Mit der Einbeziehung des Personbegriffs in das Ich-Du-Verhältnis stellt Bonhoeffer eine der wichtigsten Voraussetzungen seiner Ekklesiologie auf. Dabei geht es vor allem um die Schlagworte „Anerkennung“ des Gegenüber und „christlicher Personbegriff“, (vgl. DBW 1, 29ff) die im Folgenden zu diskutieren sind.

### **3.1.4 Der Personbegriff und das Ich-Du-Verhältnis**

Es wurde bereits deutlich, dass sowohl die Person Gottes als auch das menschliche Du als auch letztlich das eigene Ich als ethische Person erst durch die Überwindung der Schranke anerkannt werden können. Wie aber kann diese Schranke sowohl zwischen Gott und Mensch als auch unter den Menschen überwunden werden? Um

diese Frage zu klären, bezieht sich Bonhoeffer in seine Überlegungen auf eine weitere Theorie der Beziehung, nämlich den Ich-Du-Personalismus.

Bethge ist der Meinung, dass das Ich-Du-Verhältnis Bonhoeffers keine Verbindung mit dem Denken Ferdinand Ebners aufweist. (vgl. DB, 114) Die meisten Forscher vertreten ebenfalls den Standpunkt, dass der Ich-Du-Personalismus Bonhoeffers stärker mit dem Denken seines Doktorvaters, R. Seeberg zu tun hat und weniger oder sogar gar nicht durch Martin Buber beeinflusst ist.<sup>181</sup> Green jedoch bemerkt, dass Bonhoeffers Personbegriff den Äußerungen verschiedener Theologen und Philosophen ähnelt, so auch den Äußerungen Martin Bubers, Eberhard Grisebachs, Friedrich Gogartens und Emil Brunners.<sup>182</sup> Sowohl der Personbegriff als auch die Ich-Du-Beziehung, wie sie von diesen Denkern entwickelt werden, spielen meines Erachtens eine wesentliche Rolle im Denken Bonhoeffers.

Zunächst jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass diese Einbeziehung des Personbegriffs und des Begriffs des Ich-Du-Verhältnisses für Bonhoeffer dem Ziele dient, das Wesen der Person und ihrer sozialen Grundbeziehung zu analysieren. Dies geschieht letztlich, um die christliche Person und die Kirche als christliche

---

<sup>181</sup> Es könnte sein, dass Bonhoeffer das Ich-Du-Verhältnis Bubers – zumindest vermittelt durch die Arbeiten Karl Heims - aufgegriffen hat, obwohl er weder in *Sanctorum Communio* noch in *Akt und Sein* ausdrücklich auf Buber Bezug nimmt. Bethge geht davon aus, dass Bonhoeffer während seiner Studienzeit an der Universität Tübingen eine gute Kenntnis der Heimschen Theologie erlangte. (vgl. DB, 82) „(During the time of study in Tübingen, he) formed a lasting impression of the great theologian Karl Heim.“ J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 20.

<sup>182</sup> „In Bonhoeffers Interpretation ist Person – und das zu verstehen ist wichtig – ein sowohl korporativer als auch individueller Begriff. Das unterscheidet seine Position klar von Philosophen und Theologen wie Martin Buber, Eberhard Grisebach, Friedrich und Emil Brunner. Diese Denker machten viel Wesens vom Personbegriff und von der Ich-Du-Beziehung; letztere benutzt auch Bonhoeffer. Aber der Personbegriff in ihrem Werk bleibt ein individueller Begriff; sein Locus ist ja die Beziehung zwischen Individuen als Ich und Du. Daher könnte man die Position dieser Denker als ‚Interpersonalen Personalismus‘ bezeichnen. Über diesen Sprachgebrauch geht Bonhoeffer in ganz origineller Weise hinaus durch den Aufweis der Fruchtbarkeit des Personbegriffs für das Verständnis korporativer menschlicher Gemeinschaften und der Beziehung von Individuen zu ihnen. Ein wichtiger Impetus in diese Richtung kommt daher, dass Hegel den Begriff Geist sowohl für korporatives als auch für individuelles Leben benutzt hatte; da Bonhoeffer Geist durch Person interpretiert, tut er das im korporativen wie im individuellen Leben.“ C. J. Green, *Freiheit zur Mitmenschlichkeit*, 40.

Kollektivperson zu erklären. Dabei wird wiederum deutlich, wie stark die innere Struktur und die Beziehungen zwischen Gott und Mensch so wie zwischen Mensch und Mensch mit den oben genannten Begriffen zusammenhängen.

Bei Bonhoeffer heißt es diesbezüglich: „In diesem allgemein geistigen Personbegriff muss der idealistische durch einen den individuell konkreten Personcharakter als endgültig, gottgewollt bewahrenden Personbegriff überwunden werden.“ (DBW 1, 25) In seiner Habilitationsschrift *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers* analysiert Prüller-Jagenteufel: Bei Bonhoeffer ist „das ‚Du‘ nicht als Abstraktum, als bloßes ‚Nicht-ich‘, zu verstehen – das würde erst recht wieder in den Idealismus führen –, sondern als ‚individuell konkrete[r] Personcharakter‘.“<sup>183</sup> Bonhoeffer schreibt: „So ist die Du-Form zu definieren als der mich in ethische Entscheidung setzende Andere. Mit diesem Ich–Du–Verhältnis als der christlichen Grundbeziehung ist nun aber prinzipiell über das erkenntnistheoretische Subjekt–Objekt–Verhältnis hinweggeschritten.“ (DBW 1, 32) Das „Du“ ist als konkretes, leiblich und geschichtlich verfasstes „Du“ zu verstehen, nicht als ein bloßes „Nicht-ich“. Das „Ich“ konstituiert sich vom „Du“ her. Die Ich–Du–Beziehung geht über eine reine Subjekt–Objekt–Beziehung hinaus, indem die Person als echter Einzelner definiert wird, der immer schon in Bezug zu einem Anderen als ein gesondertes „Du“ wahrgenommen werden muss, das nicht nur ein anderes „Ich“ ist. (DBW 1, 33) Prüller-Jagenteufel kommt zu dem Schluss: „Die Relationalität der Person ruht jedoch nicht nur in der Dialektik von Ich und Du, sondern konstituiert größere soziale Strukturen, die ihrerseits wiederum der Einzelperson dialektisch gegenübertreten. Wenngleich das Du als Person auch ein Ich ist, so sind doch in der ethischen Sphäre beide Ich-Formen – das Ich des Du und mein Ich – streng zu scheiden.“<sup>184</sup> Es wird also deutlich, dass es Bonhoeffer darum geht, dass neben

---

<sup>183</sup> G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 61.

<sup>184</sup> G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 71.

„Ich“ und „Du“ etwas Größeres tritt, durch welches ein „Ich“ einem „Du“ erst tatsächlich begegnen und dieses als ein anderes „Ich“ wahrnehmen kann, ohne es in sein eigenes Ich mit hineinzunehmen.

Durch die Analyse des Personbegriffs und die Untersuchung der Ich-Du-Beziehung gewinnt Bonhoeffer eine der wichtigsten theoretischen Voraussetzungen seiner Ekklesiologie: Die Person Christi steht in der Liebe und Offenbarung Gottes als das „Ich“ anstelle des „Du“ sowohl für den einzelnen Christ als auch für die Gemeinschaft ein. Bonhoeffer weist ausdrücklich darauf hin, dass sich erst aus diesen Überlegungen der Kirchenbegriff entwickelt kann: *„Wie ich aber Gottes ‚Ich‘ erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen, hier hat der Kirchenbegriff einzusetzen.* Dann wird es klar werden, dass christliche Person ihr eigentliches Wesen erst erreicht, wenn Gott ihr nicht als *Du* gegenübertritt, *sondern als Ich in sie ‚eingeht‘.*“ (DBW 1, 34) Bonhoeffer bleibt hinsichtlich der Begegnung des Menschen mit Gott nicht bei einem Dualismus von erkennendem Ich und Gottes Du stehen, sondern geht weiter, indem er darauf hinweist, dass durch diese tatsächliche Begegnung mit Gott, die nur dem glaubenden Ich möglich ist, Gott als ein Ich in diesen eingeht und nicht als ein Du stehenbleibt. Hier wird wie schon oben aufgezeigt deutlich, dass hinter diesen soziologisch-philosophischen Überlegungen der Einbeziehung des Personbegriffs in ein Ich-Du-Verhältnis ein deutlich paulinisches Verständnis der Soteriologie bzw. der neuen Menschheit in Christus steht. *„Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“* (Gal 2,20) Dieser paulinische Rückbezug wird im Kapitel *„Gemeinschaft in Christus und Stellvertretung der Christen“* weiter zu erläutern sein.

Die ausgeführten Gedanken lassen sich folgendermaßen zusammenzufassen: Bonhoeffer geht davon aus, dass *„die soziale Grundkategorie das Ich-Du-Verhältnis ist. Das Du des anderen Menschen ist das göttliche Du“.* (DBW 1, 33) Deswegen hebt Bonhoeffer die Transzendenz als Grenze hervor, die als Anspruch und Forderung, d.h. in Verantwortung bzw. in Stellvertretung erfahren wird. (DBW 1,

32) Diese Grenze ist personaler Art. Erst in ihrer Anerkennung ist ein wirkliches Verhältnis zu Gott möglich, indem jedes Du als Ich in die christliche Person einget. (DBW 1, 33) Die Grenze zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch als ist nur durch ihre Anerkennung zu überwinden.

### 3.1.5 Der christliche Personbegriff

Die gesamte Argumentation Bonhoeffers in *Sanctorum Communio* läuft auf den christlichen Personbegriff und den Gemeinschaftsbegriff hinaus, aus denen heraus er seine Ekklesiologie entwickelt. Green betont: „Die gesamte Argumentation von *Sanctorum Communio* ist um den christlichen Personbegriff herum aufgebaut.“<sup>185</sup>

Im kritischen Dialog sowohl mit den Schemata des historisch-philosophischen Personbegriffs als auch mit dem Personalismus Eberhard Grisebachs, dem Begriff der Kollektivperson Max Schelers und dem Existentialismus Martin Heideggers definiert Bonhoeffer den „christlichen Personbegriff“ folgendermaßen: „Für christliche Philosophie entsteht menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen [Person], im Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie. [...] Die christliche Person ist nicht Träger höchster Werte, sondern der Wertbegriff ist allein auf ihre Personhaftigkeit, d. h. auf ihre Geschöpflichkeit zu beziehen.“ (DBW 1, 29) Hinsichtlich der Voraussetzungen des Menschen als Person geht es Bonhoeffer folglich um zwei wichtige Begriffe: 1. den Mensch als Geschöpf nach dem Abbild Gottes und 2. den Begriff der Relation. So kann der christliche Personbegriff – im Gegensatz z. B. zum Epikureismus – nicht an sich entstehen, sondern immer nur in Relation zu einer weiteren Person, die

---

<sup>185</sup> C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, 40. Green führt weiter aus: „Ja, dieser Personbegriff kehrt unverändert in jedem Text der frühen Theologie Bonhoeffers wieder; er findet sich ebenfalls in wesentlich gleicher Interpretation in seiner Theologie des ‚nicht-religiösen Christseins‘. Überdies benutzt Bonhoeffer den Personbegriff, um sein Ziel zu erreichen, eine christliche Sozialphilosophie an die Stelle der idealistischen Philosophie des immanenten Geistes zu setzen. Das geschieht nicht durch eine hochtrabende Abfuhr der idealistischen Emphase auf dem Geist qua Bewusstsein und Vernunft, sondern der Geist erhält seinen Sitz innerhalb des christlichen Verständnisses der menschlichen Person. Mit anderen Worten: durch ‚Person‘ wird ‚Geist‘ interpretiert, nicht umgekehrt. Diesem Verfahren folgt die Argumentation Bonhoeffers durch alle Stadien von *Sanctorum Communio*.“

zunächst immer die transzendente göttliche Person ist. Der christliche Personbegriff besteht also nur in Relation von Mensch und Gott. Nur durch Gott, das Tun Gottes bzw. in der Beziehung mit Gott wird der Mensch Person. Dieses aber geschieht wiederum in der Gemeinschaft mit Christus. Im Gegensatz zu Scheler weist Bonhoeffer darauf hin, dass die christliche Person nicht durch höchste Werte aufgestellt wird oder Träger dieser Werte ist. Im Vergleich mit der Person Christi ist die menschliche Person beschränkt, da der Mensch ein nach dem Abbild Gottes geschaffenes Geschöpf darstellt, nicht aber selbst Gott ist. (vgl. DBW 1, 29)

Jeder Mensch ist nach dem Abbild Gottes geschaffen. Diese Aussage ist die weitere Voraussetzung, um die es Bonhoeffer geht, wenn er den christlichen Personbegriff entwickelt. Diese Voraussetzung ist jedoch nur in Verbindung mit der bereits erläuterten Voraussetzung des relationalen Entstehens der Person zu betrachten. Deswegen kommt Bonhoeffer zu dem Schluss: „*Jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du*“. (DBW 1, 33) Honecker macht deutlich: Der Personbegriff geht „phänomenologisch gesehen weiter als die herkömmliche Definition des Menschen als animal rationale. Denn die Deutung der Person als eines erkenntnistheoretischen Phänomens, als Subjekt vor einem Objekt, verobjektiviert die Wirklichkeit und erschließt ein Verständnis des Anderen als des Konkreten.“<sup>186</sup>

Dem Menschen sollen seine Grenzen also von außen her aufgezeigt werden. Trotz seiner Kritik an der erkenntnistheoretischen Vorgehensweise wird die nachkantische ethische Wende darin offenbar, dass Bonhoeffer die „Grenze“, die den Einzelnen zum Einzelnen macht, ethisch bestimmt sieht, indem er sie mit dem Begriff der Verantwortung zusammen denkt. Als Zielbestimmung gilt, die „rein ethische Transzendenz“ (DBW 1, 31) auf echte Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Person muss also wirklich von außen durch ein Gegenüber, nicht vom „erkenntnistheoretischen Subjekt“ aus definiert werden. (vgl. DBW 1, 25f. 29)

---

<sup>186</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 125.

Bonhoeffer schreibt: „Indem die konkrete ethische Schranke der Person anerkannt bzw. die Person zur Anerkennung derselben genötigt wird, haben wir grundsätzlich Zutritt erlangt zu einer konkreten Erfassung *der sozialen ontisch-ethischen Grundbeziehung der Person.*“ (DBW 1, 30) Hier wird deutlich, dass Bonhoeffer den Begriff der Person vor allem ethisch bestimmt sieht. Altenähr macht deutlich wie folgt: „Am Du erlebt der Mensch seine Schranke. Jedes Du aber scheint ein Ich vorauszusetzen. Bonhoeffer lehnt die Rückführung des Du auf ein ‚anderes Ich‘ ab, indem er darauf hinweist, dass es neben der erkenntnistheoretischen Sphäre die Sphäre der sozialethischen Erkenntnis, d.h. die der Anerkennung gibt.“<sup>187</sup> Das Du ergibt sich also nicht erst durch das Ich, sondern beide – das Du und das Ich – werden durch etwas Größeres, durch Gott konstituiert.

Bonhoeffer kommt hinsichtlich der Beziehung zwischen „Ich und Du“ zu dem Schluss: „Das Du als Wirklichkeitsform trägt prinzipiell selbständigen Charakter gegenüber dem Ich in dieser Sphäre.“ (DBW 1, 31) Das „Du“ ist nicht dem Geist des Subjekts immanent, sondern es ist wesentlich „Anspruch“, absolute „Forderung“, die in Verantwortung ruft. Bonhoeffer äußert sich dazu folgendermaßen: „Nur am Du entspringt Ich, nur auf den Anspruch hin entsteht Verantwortung -. ‚Du‘ sagt über das Sein seiner selbst nichts aus, nur über seine Forderung. Diese Forderung ist absolut.“ (DBW 1, 32) Bonhoeffer übt hier wiederum Kritik am idealistischen Individualismus. Er weist darauf hin, dass „ein ‚Für-sich-sein‘ des Geistes im Sinne des idealistischen Individualismus unchristlich ist, denn es schreibt der menschlichen Person die absolute Wertfülle zu, die nur dem göttlichen Geist zugeschrieben werden kann.“ (DBW 1, 29) Das heißt, bereits zu Beginn seiner Dissertation hat Bonhoeffer dadurch das „Für-einander-da-sein“ bzw. „Frei-für-Andere-da-sein“ als das Wesen des christlichen Personbegriffs durch die Kritik am Idealistischen Individualismus ausdrücklich ausgeführt. Das „Für-einander-da-sein“ statt des „Für-sich-seins“ hat eine konkrete Form, nämlich

---

<sup>187</sup> A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets, 63.

die Form der Verantwortung. Aus dieser Form heraus ergibt sich für die Kirche die Implikation, dass ihr Wesen definiert werden kann als die Gemeinschaft christlicher Personen.<sup>188</sup> Bonhoeffer äußert sich dazu folgendermaßen: „Nur aus der absoluten Zweiheit von Gott und Mensch entspringt die christliche Person; nur im Erlebnis der Schranke entspringt die Selbsterkenntnis der ethischen Person. Je deutlicher die Schranke erkannt wird, desto tiefer tritt die Person in den Stand der Verantwortung.“ (DBW 1, 29) Darauf wird im späteren Verlauf der Arbeit weiter einzugehen sein.

Der christliche Personbegriff spielt demnach eine entscheidende Rolle als Voraussetzung der Ekklesiologie in Bonhoeffers Werk *Sanctorum Communio*. Die Überlegungen machen deutlich, dass der christliche Gemeinschaftsbegriff bzw. die Kirche als Kollektivperson nur aus dem christlichen Personbegriff heraus zu gewinnen ist. Darüber hinaus hängt das gesamte Wesen der Kirche von diesem Begriff ab.

### **3.1.6 Die Sozialität der Person und die Kollektivperson**

Die wesentliche Struktur der Gottesgemeinschaft und der Menschengemeinschaft hängt mit dem Begriff der Kollektivperson zusammen. Ott hält fest, dass die Struktur der *communio sanctorum* bei Bonhoeffer der Gedanke der Kollektivperson ist. Er äußert sich dazu wie folgt: „Eine wesentliche, ja vielleicht die entscheidende Struktur im ganzen Gedankenkomplex um die ‚*communio sanctorum*‘, ist die der Kollektivperson.“<sup>189</sup> Aus dem kritischen Dialog heraus sowohl mit den historisch-philosophischen Schemata des Personbegriffs als auch mit den Gedanken hinsichtlich der Ich-Du-Beziehung entwickelt Bonhoeffer den Gemeinschaftsbegriff bzw. den Begriff der christlichen Kollektivperson.

„*Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit*“, im „*Angesprochenwerden*“, in der „*Verantwortung*“, (DBW 1, 28) und zwar „für

---

<sup>188</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 3.1.7: Kirche als Kollektivperson.

<sup>189</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 181.

*christliche Philosophie in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen (Person)“.* (DBW 1, 29) Erst mit der göttlichen Realität gibt es einen Zutritt zu den „*sozialen ontisch-ethischen Grundbeziehungen der Personen*“. (DBW 1, 30) Bonhoeffer betont: „*Die Person ist in ihrer konkreten Lebendigkeit, Ganzheit und Einzigartigkeit als letzte Einheit von Gott gewollt. Die sozialen Beziehungen müssen somit als rein interpersonal aufbauend vorgestellt werden. Es gibt keine Überwindung der Person durch apersonalen Geist, keine ‚Einheit‘, die die Personenvielheit aufhebe. Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis. [...] Der Einzelne wird im ‚Augenblick‘ immer wieder Person durch den ‚anderen‘.*“ (DBW 1, 33f) Hier wieder wiederum deutlich, was bereits angeklungen ist: Person entsteht nicht durch das Anerkennen einer anderen menschlichen Person. Vielmehr entstehen beide, Du und Ich, erst durch die göttliche Realität. Durch die Person Gottes aber ist wiederum die Begegnung zwischen Ich und Du möglich, die beide nicht miteinander verschmelzen, sondern sie nebeneinander als Ich und Du bestehen lässt.

Durch diese Gedanken kommt Bonhoeffer hier Kierkegaard nahe und setzt sich zugleich doch entschieden von ihm ab: Auch Kierkegaards ethische Person besteht nur in der konkreten Situation, aber sie steht nicht in notwendiger Beziehung zu einem konkreten Du. Sie setzt sich „selbst“ in den ethischen Entscheidungsstand, „nicht wird sie gesetzt durch das Du“. So bleibt Kierkegaard letzten Endes im Idealismus stecken und begründet einen „extremen Individualismus“, weshalb er sich letztlich deutlich von den Bonhoefferschen Überlegungen zum Personbegriff unterscheidet. (DBW 1, 34 Fußnote 12)

Die andere Seite der Person ist ihre „strukturelle Offenheit“. (DBW 1, 39) Der Mensch ist auf Sozialität hin angelegt. Diese entsteht in der Begegnung mit dem Anderen, hinter dem wiederum das „Du“ Gottes steht. „*Jedes menschliche Du ist Abbild des göttlichen Du.*“ (DBW 1, 33) Die menschliche Person existiert immer in Beziehung zu einem Anderen. „Der Einzelne ist nur durch einen anderen; der

Einzelne ist nicht der ‚alleinige‘. *Um der Einzelne sein zu können, müssen vielmehr wesensnotwendig andere da sein.*“ (DBW 1, 30)<sup>190</sup> Ohne andere (das „Du“) bzw. ohne Beziehung ist der Mensch (das „Ich“) sinnlos. (vgl. DBW 1, 30) Die Beziehung zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen ist die Grundlage der Existenz eines jeden Geschöpfes. In ethischer Beziehung existieren Menschen nicht unmittelbar durch sich selbst als Geist; menschliche Existenz ist vielmehr vermittelt, durch die „Anerkennung“ bzw. durch den „Glauben“, denn wir existieren in Verantwortung, in der Begegnung mit einem anderen. Der Mensch ist also wesensnotwendig relational und sozial, da er von Gott als Gottesabbild geschaffen wurde;<sup>191</sup> Menschsein bedeutet, eine auf andere in menschlichen Gemeinschaften bezogene Person zu sein. (vgl. DBW 1, 30ff)

Kommunikation, Sozialität und Begegnung sind von grundsätzlicher Bedeutung für die menschliche Geistigkeit. (vgl. DBW 1, 39) Über den Zusammenhang von individueller und gemeinsamer Verantwortung heißt es Bonhoeffer: *„Die gesamte Geistigkeit des Menschen ist in die Sozialität hineinverwoben und ruht auf der Grundbeziehung von Ich und Du. Alle Geistigkeit des Menschen wird erst aneinander offenbar; das ist das Wesen des Geistes: Selbstsein durch Sein im anderen.“* (DBW 1, 45) Dazu die Beobachtung Prüller-Jagenteufels: „Bonhoeffer erweitert in *Sanctorum Communio* die individuelle Verantwortung, die sich stets im Gegenüber auf andere bezieht, zur Gemeinsamkeit in sozialen Zusammenhängen und betont die konstitutive wechselseitige Verwiesenheit von Personalität.“<sup>192</sup> Ist diese Urverfassung der Personalität die soziale Relation, so ergibt sich daraus, dass

---

<sup>190</sup> „Zunächst scheint jedes Du ein Ich vorauszusetzen, das dem Du immanent ist, und ohne das ein Du von einer Gegenstandsform gar nicht unterschieden werden könnte. Damit wäre Du gleich dem anderen Ich. Das ist jedoch nur bedingt richtig. Es gibt über die Erkenntnisgrenze, die der Erkenntnistheorie gesetzt ist, hinaus eine weitere, die der ethisch-sozialen Erkenntnis bzw. Anerkennung gesetzt ist. Der andere ist vom Ich schlechthin nur als Du zu erleben, nicht aber selbst als Ich, d.h. im Sinne des Ich, das erst durch den Anspruch eines Du zum Ich geworden ist.“ (DBW 1, 30f)

<sup>191</sup> Vgl. M. Honecker, *Die Kirche als Gestalt und Ereignis*, 125.

<sup>192</sup> G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 71.

menschliche Sprache, menschliches Denken und menschliches Wollen nur in der Sozialität ursprünglich zu Hause sind und nur in dieser Relation recht gedacht werden können. Nur in der Wechselwirkung zwischen Ich und Du entspringen Sprache, Denken und Willen, denn sowohl Sprache als auch Denken und der Wille stehen immer in Beziehung zu einem Gegenüber. Moltmann äußert sich dazu folgendermaßen: „So ist mit der Sprache ein System sozialer Geistigkeit in den Menschen hineingelegt, ist als objektiver Geist in der Geschichte wirksam geworden“<sup>193</sup>

Die Gedanken Bonhoeffers hinsichtlich Person und Personengemeinschaft hat von Hase in folgender Weise zusammengefasst. Dabei geht er vor allem auf die Hintergründe ein, vor denen Bonhoeffers Überlegungen entstanden sind: „Bonhoeffer weiß sich dem monadischen Bild Leibnizens nahe. Zudem übernimmt er von R. Seeberg den Begriff der Willensgemeinschaft, der aber für seinen eigenen Personbegriff zu eng ist. Endlich findet er Hilfe bei Hegels Begriff des ‚objektiven Geistes‘, der das Folgende bestimmt, aber wiederum eine Anleihe bei einem ihm wesensfremden System darstellt. Die Entfaltung eines formalen Gemeinschaftsbegriffes im Vorhinein wird denn auch für seine Aussagen über die Kirche eher eine Belastung sein.“<sup>194</sup>

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Personbegriff in *Sanctorum Communio* ein individueller- und ein allgemeiner Begriff ist. (DBW 1, 30) Außerdem wurde deutlich, dass jede Person erst dann Person ist, indem sie die Person Gottes anerkennt. Dadurch ist der Mensch mit der Person Gottes verbunden. Bonhoeffer macht in diesem Kontext deutlich, dass die „Kollektivperson“ die gleiche Struktur wie die Einzelperson hat. (DBW 1, 48) Daraus aber ergibt sich wiederum, dass auch die Kollektivperson weder nur personal oder nur apersonal

---

<sup>193</sup> J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, 16f.

<sup>194</sup> Vgl. H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), Die Mündige Welt I, 29f.

gedacht werden kann, sondern als transpersonale Größe von ethischer Relevanz zu verstehen ist. (vgl. DBW 1, 128ff) Prüller-Jagenteufel äußert sich dazu folgendermaßen: „Im Begriff der Kollektivperson geht es also keineswegs um einen Kollektivismus, der die Verantwortung des Einzelnen auflöst; im Gegenteil wird die Verantwortung des Einzelnen geschärft, indem ihm nicht nur Verantwortung für sich selbst zukommt, sondern – vermittelt über den Begriff der ‚Repräsentanz‘ – zugleich für die Gemeinschaft.“<sup>195</sup> Moltmann charakterisiert Bonhoeffers Gebrauch des Begriffs „Kollektivperson“ als „unsicher tastend und suchend“, aber er hält ihn doch für unaufgebbbar, denn der Kirchenbegriff erfordere einen Gemeinschaftsbegriff, „nach welchem das soziale Sein sich nicht in interpersonalen Ich-Du-Beziehungen der Individuen erschöpft.“<sup>196</sup>

### **3.1.7 Kirche als Kollektivperson**

Nachdem Bonhoeffer sich mit dem Begriff der Kollektivperson zunächst im Zusammenhang mit dem Personbegriff beschäftigt hat, kommt er anschließend auf die ekklesiologische Dimension des Begriffs zu sprechen. Kirche stellt nach Bonhoeffer eine Gemeinschaft christlicher Personen, eine ethische Kollektivperson dar. (DBW 1, 179) Sie kann deshalb nicht als Verein verstanden werden. Bonhoeffer übt aber auch Kritik an dem durch Max Weber und Troeltsch konstruierten Begriff der Kirche als Anstalt, als „Fideikommiss-Stiftung“. Im Gegensatz dazu liegt für Bonhoeffer der Schwerpunkt darauf, dass das Wesen der Kirche von der Gemeinschaft von Person ausgemacht wird. (vgl. DBW 1, 175f) Als Kollektivperson stellt Bonhoeffer die Kirche in einen größeren geschichtlichen

---

<sup>195</sup> G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 74.

<sup>196</sup> Moltmann schreibt: „Bonhoeffer betone einseitig die kollektive Dimension und sei infiziert vom kollektiven Wahn, dass er seinen Personbegriff – und somit auch Geistigkeit und Selbstbewusstsein – zwar von der Sozialität des Menschen her entwickelt, d.h. auf der Sozialität des Menschen ruhend und auf der strukturellen Offenheit personalen Seins aufbauend. Dennoch versteht Bonhoeffer die Person zugleich in struktureller Geschlossenheit, also geschieden von einer Grundsynthese zwischen sozialem und individuellem Sein aus, einer dynamischen Gleichgewichtslage, die erst durch die Sünde gestört und zerstört wird. Einzelperson und Gemeinschaft (Kollektivperson) sind somit gleichursprünglich und im Urstand als im Gleichgewicht befindlich zu verstehen.“ J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 16f.

Zusammenhang: Dieser Zusammenhang umfasst sowohl die „alte Menschheit“, die in die Zeit nach dem Sündenfall und vor Christus einzuordnen ist, als auch die „neue Menschheit“, die Kollektivperson „Adam“ und die Kollektivperson „Christus als Gemeinde existierend“. Dabei verschränkt er diesen Zusammenhang insofern, als dass Christus zwar aus der alten Menschheit eine neue erweckt, die alte jedoch in der neuen weiterlebt.<sup>197</sup>

Für Bonhoeffer ist die Kirche im Besitz des objektiven Geists.<sup>198</sup> Der objektive Geist, in dem der Einzelne in der Gemeinschaft sich objektiviert gegen über steht, hat personalen Charakter; (vgl. DBW 1, 63) er macht die Kirche zur Kollektivperson. (vgl. DBW 1, 66) Deswegen ist die Kirche eine Gemeinschaft anstelle einer Gesellschaft, da die Gesellschaft keinen personalen Charakter hat (vgl. DBW 1, 66) und dar über hinaus zeitbegrenzt ist. (DBW 1, 64)

Bonhoeffer macht seinem Doktorvater Seeberg folgend einen weiteren Aspekt deutlich: Kirche ist als Willensgemeinschaft nach dem Willen Gottes gegründet.<sup>199</sup> Denn „die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen“. (DBW 1, 87) Für ihn ist Gemeinschaft der Kirche also wesentlich „Willensgemeinschaft“, innerhalb derer die Personen mit ihren unterschiedlichen Willen oft im Widerstreit

---

<sup>197</sup> Bonhoeffer schreibt: „Wie jede Person ist auch sie imstande, in ethischem Anruf zu stehen, wie er für die gesamte Menschheit in der Geschichte Jesu Christi zu hören ist. Es gibt ein Herz der Menschheitsperson. Die Teilnahme an derselben als ethischer dokumentiert der Einzelne durch jeden Akt der Reue, der Schuldkenntnis. Dort, wo der Einzelne sich als solcher als Geschlecht erkennt und unter die Forderung Gottes beugt, schlägt das Herz der Kollektivperson. Hier ist die sittliche Einheit derselben gewahrt, sie hat wirklich ein Gewissen, insofern jeder Mensch Adam ist. Es ist die eigenartige Struktur der adamitischen Menschheit, dass sie ebenso in viele isolierte Einzelne zerfällt, wie sie dennoch als Menschheit, die als Ganze gesündigt hat, eine ist; sie ist ‚Adam‘, eine Kollektivperson, die nur durch die Kollektivperson ‚Christus als Gemeinde existierend‘ abgelöst werden kann; das Zeichen der Zugehörigkeit zur alten Menschheit, zum ersten Adam liegt in der Sünde, und das Bewusstsein der Schuld offenbart dem Einzelnen seinen Zusammenhang mit allen Schuldigen.“ (DBW 1, 76).

<sup>198</sup> Bonhoeffer schreibt nach Hegel: „In Doppeltem Sinne redet man vom objektiven Geist, Geist ohne darum zu wissen: 1. Als von dem objektiviert Geistigen im Gegensatz zum ungeformten Geist, 2. als von dem sozial Geistigen im Gegensatz zum subjektiv Geistigen. [...] Objektiver Geist ist wirksamer Wille über die Glieder der Gemeinschaft.“ (DBW 1, 62f)

<sup>199</sup> Bethge weist darauf hin: dass bei Seeberg die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Gemeinde als absoluter Wille ist. (vgl. DB, 113)

miteinander liegen. (DBW 1, 19f. 51ff) Ihre Einheit findet diese Willensgemeinschaft in dem Gewolltem.<sup>200</sup> Als Willensgemeinschaft stellt Gemeinschaft für Bonhoeffer ein Sinngefüge dar - im Gegensatz zur Gesellschaft, die eine reine Zweckgemeinschaft ist und damit zugleich das definitive Ende des von Gott geschaffenen Menschen. (vgl. DBW 1, 51ff) Bei Bonhoeffer heißt es: „Daraus geht hervor, dass Gesellschaft und Gemeinschaft eine verschiedene Zeitintention in sich tragen. Nennen wir die Zeitintention der Gemeinschaft grenzzeitlich, so wäre die der Gesellschaft zeitbegrenzt. Mit dem Charakter der Grenzzeitlichkeit, den die Gemeinschaft mit der Geschichte gemeinsam hat, ist der tiefste Sinn derselben als ‚von Gott zu Gott‘ gegeben. [...] In dieser Erkenntnis liegt der Grund dafür, dass nur eine Gemeinschaft, ‚Kirche‘ werden kann und es werden soll, nicht aber nur eine Gesellschaft.“ (DBW 1, 64f) Als Gesellschaft nämlich wäre die Kirche endlich. Als von und durch Gott gestiftete Gemeinschaft aber kann die Kirche die Grenzen der Zeit überwinden.

Kirche als kann nur Gemeinschaft sein. Unter seiner wichtigen Formel „Christus als Gemeinde existierend“, die sich wiederholt in seiner Dissertation findet, versteht Bonhoeffer, dass Christus die Gesamtperson der christlichen Gemeinde ist. Voraussetzung aber dafür ist, dass jedes Mitglied der Kirche die Person Christi anerkannt hat. Oder umgekehrt: Die Person Christi ist die Lebensquelle der Kirche. Christus ist Stellvertreter, Mittler und Mitte. Ihren grenzzeitlichen Charakter als kann die Kirche nur deshalb weiter erhalten, weil in ihr Christus als Gemeinde existiert. Im späteren Verlauf der Arbeit ist darauf näher einzugehen.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Bonhoeffer schreibt: „Willens-einheit‘ zu verstehen; sie ruht auf der Geschiedenheit der Personen; also nicht ‚Gemeinsamkeit‘ ist das Wesen der Gemeinschaft – sie ist zwar als formal in jeder Gemeinschaft gegeben – sondern der viceverse Wille konstituiert die Gemeinschaft: Gemeinschaften, die wirklich nur auf formaler Übereinstimmung, auf Gemeinsamkeit aufgebaut sind, sind keine Willensgemeinschaften und sind dem soziologischen Begriff der Masse bzw. des Publikums unterzuordnen. Willens-Einheit bedeutet somit Identität des gemeinten und gewollten Inhalts.“ (DBW 1, 53)

<sup>201</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 4.3.2: Christus als Stellvertreter.

Kirche ist sowohl eine von Gott gestiftete Gemeinschaft als auch eine empirische Gemeinschaft. (DBW 1, 173) Deswegen findet sich Kirche Christi in „Geistform“ (die von Gott gestiftete Liebesgemeinschaft) und in „Naturform“ (die empirische Gemeinschaft). (DBW 1, 68) Kirche stellt also immer ein Doppeltes dar: eine geschichtliche Realität und zugleich eine „*Offenbarungsrealität*“. (DBW 1, 80) Mit dieser Bestimmung der Kirche wehrt Bonhoeffer ein doppeltes Missverständnis ab, nämlich das historische Missverständnis der Kirche als einer religiösen Gemeinschaft und das religiöse Missverständnis der Kirche als das Reich Gottes. Das Wesen der Kirche wird vielmehr ausgemacht durch die Gemeinschaft der christlichen Personen. (DBW 1, 79. 175f) Das heißt, die Kirche ist auf die erneuerte Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch gegründet. Kirche ist – das ergibt der neutestamentliche Exkurs – „Christus als Gemeinde existierend“.

Kirche stellt also nach Bonhoeffer als Kollektivperson eine echte Gemeinschaft von christlichen Personen dar. (DBW 1, 175f) Dadurch, dass aber die Verantwortung des Einzelnen durch diese Kollektivperson nicht aufgelöst ist, sondern vielmehr gerade herausgestellt wird, ist Kirche immer auch eine ethische Kollektivperson. (DBW 1, 178f) Das heißt, Kirche ist nach Bonhoeffer als Kollektivperson bzw. durch seine Formel „Christus als Gemeinde existierend“ zu verstehen. Darum ist die Kirche als Ort der Gegenwart Christi die Voraussetzung seiner Theologie und als solche das Bindeglied zwischen Dogmatik und Ethik.

### **3.1.8 Fazit**

Die philosophische Einordnung des Personbegriffs leistet Bonhoeffer durch die Einordnung und Abgrenzung in und von vier philosophischen Systemen. Er diskutiert das metaphysische System des Aristoteles, der Stoa, bei Demokrit und Epikur und wendet sich schließlich dem erkenntnistheoretischen Personbegriff zu, wie er durch die Frage nach der Erkenntnis von Descartes neu gesehen von Kant ausgebildet und dann für den Deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert maßgeblich wurde. In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Schemata des philosophischen Personbegriffs entwirft Bonhoeffer einen theologischen

Personalismus: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch ist die Grundlage der Person. Dabei geht er vor allem auch auf die „Schranke“ ein, die dadurch entsteht, dass ohne Anerkennung der Person Gottes durch den Menschen eine Beziehung sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch nicht möglich ist. Diese Schranke ergibt sich aus der Sünde, die wiederum zur Beziehungslosigkeit führt.

Um dieses Problem zu lösen, tritt Bonhoeffer in einen Dialog auch mit zeitgenössischen Überlegungen zum Thema „Beziehung“. Zu nennen seien hier vor allem Überlegungen zum Ich-Du-Verhältnis. Dieses Ich-Du-Verhältnis wird für Bonhoeffer grundlegend für die Entwicklung des christlichen Personbegriffs. Auf diese Weise versucht er, das Subjekt-Objekt-Schema zu überwinden. In Abgrenzung zu anderen Personbegriffen sieht Bonhoeffer das Entstehen der Person in der Begegnung mit dem Du. Diese Begegnung aber ist immer durch die Beschränkung gekennzeichnet, die durch das Du erfahren wird. (DBW 1, 33f) Zugleich wird auch deutlich, dass mit der Anerkennung und dem Glauben an die Person Gottes, das Ich Gottes für das Du des Menschen entsteht. Die Bezogenheit auf Gott wird so zur Grundlage des Entstehens der Person. Hinter diesen vor allem auch soziologisch-philosophischen Überlegungen kommt deutlich das paulinische Verständnis der Soteriologie bzw. der neuen Menschheit Christi zum Tragen. „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20) ) Dieses interdisziplinäre Vorgehen Bonhoeffers dient vor allem einem Zweck: der Ekklesiologie bzw. der Kirche Christi.

Im Anschluss an die Untersuchung des philosophischen Personbegriffs, des christlichen Personbegriffs und der Ich-Du-Beziehung analysiert Bonhoeffer den Begriff „Kollektivperson“ und die Beziehung zwischen Kollektivperson und dem Begriff der Verantwortung. Auf diesem Wege führt Bonhoeffer schließlich auch die Kirche als Kollektivperson ein. Durch diese Herleitung stehen für Bonhoeffer vor allem theologisch-ethische Begriffe als Voraussetzung seiner Ekklesiologie im Vordergrund: Verantwortung und Stellvertretung. Das heißt, im kritischen Dialog mit den philosophischen Personbegriffen führt Bonhoeffer das „Für-einander-da-sein“ bzw. „Frei-für-andere-da-Sein“ als das Wesen des christlichen Personbegriffs aus. Darüber hinaus weist er auf den konkreten Stand des

christlichen Personbegriffs hin: die Verantwortung. Daraus ergibt sich, dass auch das „Für-einander-da-sein“ ebenso als das Wesen der christlichen Kollektivperson bestimmt werden muss, da „Kollektivperson“ die gleiche Struktur wie die Einzelperson hat“. (DBW 1, 48)

Erst im Anschluss an diese theoretischen Vorüberlegungen und Grundlagen entwickelt Bonhoeffer seine inhaltliche Ekklesiologie. Es ist davon auszugehen, dass das zweite Kapitel seiner Dissertation – wie von Soosten bemerkt – als Prolegomena von *Sanctorum Communio*<sup>202</sup> verstanden werden kann: als philosophische- und methodische Voraussetzungen der Theologie bzw. der Ekklesiologie in Bonhoeffers Doktorarbeit.

Es bleibt folglich festzuhalten, dass die Überlegungen zum Personbegriff, zum Ich-Du-Verhältnis und zur Kollektivperson eine zentrale Rolle im Rahmen der philosophisch-theologischen Voraussetzungen der Ekklesiologie Bonhoeffers spielen. Auf diesem Wege gewinnt Bonhoeffer die Begriffe „christliche Person“, „Gemeinschaft“, „Verantwortung“, „Kirche als Kollektivperson“ und den Begriff der „Beziehung“ sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch als Fundament für die folgenden inhaltlichen Ausführungen der Ekklesiologie.

### ***3.2 Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung***

Das Ziel der Untersuchung des Personbegriffs in *Sanctorum Communio* liegt darin, dass Bonhoeffer durch die Klärung der Frage des Personbegriffs das Wesen der christlichen Person und dasjenige der Kirche als christliche Kollektivperson herausarbeiten kann. Erst durch die Klärung dieser Frage können Bonhoeffers Überlegungen und seine Herleitung des Wesens der Kirche verstanden werden, da die Kirche als Gemeinschaft von Personen ausgemacht wird. (vgl. DBW 1, 175f)

---

<sup>202</sup> Vgl. J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche, 46.

Indem Bonhoeffer nach der Wesenhaftigkeit der christlichen Person fragt, kommt er notwendigerweise auf die Begriffe „Stellvertretung“ und „Verantwortung“ zu sprechen. Beide Begriffe leitet er als Anspruch der neuen Menschheit in Christus her. Erst vor dem Hintergrund dieser Begriffe können die Überlegungen hinsichtlich christlicher Person und Kollektivperson verstanden werden. Aus diesem Grund wendet sich dieses Kapitel im Folgenden den zusammenhängenden Begriffen „Stellvertretung“ und „Verantwortung“ zu.

### 3.2.1 Verantwortung

Bonhoeffer stellt zunächst die Frage, „wie sich Person, Gott und soziales Sein zueinander verhalten.“ (DBW 1, 32) Seine Antwort lautet: „Nur am Du entspringt Ich, nur auf den Anspruch ihn entsteht *Verantwortung*.“ (DBW 1, 32) In ihrer Beziehung zur Person, zu Gott und zum sozialen Sein hat die neue Menschheit Verantwortung, die wiederum direkt mit dem Begriff der Stellvertretung zusammenhängt. Bonhoeffers Argumentation lautet diesbezüglich: Nachdem die Person des zweiten Adam bzw. Christi als „Ich“ in die menschliche Person eingegangen ist, hat die christliche Person Verantwortung, indem sie sich an der Person Christi als ihrem Stellvertreter orientiert. (vgl. DBW 1, 34) Bonhoeffer definiert die Verantwortung in seiner *Ethik* noch deutlicher wie folgt: Verantwortung ist „dieses Leben bzw. dieses ganze Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi“ (*Ethik*, DBW 6, 254).<sup>203</sup> Verantwortung ist folglich die Antwort des Menschen auf die Stellvertretung Jesu Christi.

---

<sup>203</sup> Bonhoeffer schreibt weiter: „Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi (als Ja und Nein über unser Leben) nennen wir ‚Verantwortung‘. In diesem Begriff der Verantwortung ist die zusammengefasste Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit gemeint um Unterschied zu den Teilantworten, die wir zum Beispiel aus der Erwägung der Nützlichkeit oder aus bestimmten Prinzipien heraus geben könnten. Angesichts des Lebens, das uns in Jesus Christus begegnet, kommen wir mit solchen Teilantworten nicht aus, kann es vielmehr nur um die ganze und eine Antwort unseres Lebens gehen. Verantwortung bedeutet daher, dass die Ganzheit des Lebens eingesetzt wird, dass auf Leben und Tod gehandelt wird.“ (*Ethik*, DBW 6, 254)

Im Vergleich mit anderem religiösen- und philosophischem Denken<sup>204</sup> definiert die christliche Philosophie den Verantwortungsbegriff vor allem unter dem Aspekt des „Anspruchs“, der sich dadurch an das christliche Leben stellt. (DBW 1, 33) Bonhoeffer betont: „Die christliche Person, freilich nur diese, besteht eben nur in immer erneutem Entstehen.“ (DBW 1, 35) Verantwortung ist nach Bonhoeffer nicht ein Selbstbewusstsein, sondern eine Fähigkeit der neuen Person. Sie ist kein Besitz, sondern entsteht immer wieder neu in der Begegnung mit anderem Leben. Realisierbar aber ist die Verantwortung erst deshalb, weil die neue Menschheit in Christus bzw. durch die Stellvertretung Christi die Freiheit erfährt, „frei für den Anderen zu sein“.<sup>205</sup> Green äußert sich dazu folgendermaßen: „In this formative book [*Sanctorum Communio*] Bonhoeffer articulates the concept of ‘Person’ in ethical relation to the ‘other’, Christian freedom as ‘being-free-for’ the other, the reciprocal relationship of person and an anthropological-ethical concept, the exercise by individual persons of responsibility for human communities, social relations as analogies of divine-human sociality.“<sup>206</sup>

Der Ursprung des Verantwortungsbegriffs wird von Knapp und Kobusch in ihrem Buch *Religion-Metaphysik(Kritik): Theologie Im Kontext Der Moderne/Postmoderne* wie folgt definiert: Der Verantwortungsbegriff ist „ursprünglich ein Begriff der christlichen Eschatologie.“<sup>207</sup> Es lässt sich zeigen,

---

<sup>204</sup> Picht hat darauf hingewiesen, dass es im hellenistischen Denken keinen der Verantwortung entsprechenden Begriff gibt. Vgl. G. Picht (Hrsg.), *Theologie. Was ist das?* Kreuz: Stuttgart 1977, 25ff.

Das gilt ebenso für das buddhistische und das daoistische Denken. Für beide Traditionen gibt es nur die ethische Verpflichtung der Menschen zum besseren Leben nach dem heutigen Leben. Vgl. J. M. He, *Dialogue between Christianity and Taoism*, in: M. Ruokanen and P. Huang (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010, 124ff. Vgl. auch P. C. Lai, *Reflections on the History of Buddhist-Christian Encounter in Modern China*, in: M. Ruokanen and P. Huang (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, 145ff.

<sup>205</sup> Picht summiert: „Verantwortung ist (nach christlichen Philosophie) etwas anderes als die Rechenschaftspflicht gegenüber einer zuständigen Instanz. Und Verantwortung ist immer Verantwortung ‚für... (frei zu...)‘.“ G. Picht, *Theologie*, 35.

<sup>206</sup> C. J. Green, Editor’s Introduction to the English Edition of *Sanctorum Communio*, in: DBWE 1, 1.

<sup>207</sup> M. Kanpp, T. Kobusch, *Religion-Metaphysik(Kritik): Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, de Gruyter: Berlin 2000, 355.

dass die Erinnerung an diese geschichtliche Herkunft auch im alltäglichen Gebrauch dieses Wortes noch wirksam ist. Verantwortung impliziert zugleich die Forderung, dass man für die Konsequenzen seines Handelns einstehen. Wir werden also durch das Bewusstsein der Verantwortung in die Weite eines Bereiches verwiesen, der außerhalb unserer selbst liegt. Verantwortung richtet sich immer auf ein Gegenüber.

Bonhoeffer schreibt: Mit der kantischen ethischen Pflicht „war man aus der ethischen Transzendenz in die Immanenz einer Geistphilosophie hinübergetreten.“ (DBW 1, 27) Wenn also Kant die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis stellt, so untersucht er, wie die Vernunft durch ihre eigene Konstitution allem menschlichen Denken und Handeln das Gesetz gibt und es dadurch zugleich an ihre Grenzen bindet: „Du kannst, denn Du sollst“. (DBW 1, 27) Die ethische Sphäre aber muss nicht immer praktisch, sondern kann auch rein intellektueller Art sein. So können auch im Streit ethische Erkenntnisse erfahren werden. Das Erlebnis der Schranke – die gebrochene Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch – ist jedoch immer realer, spezifischer ethischer Art. Dieses Erlebnis bezieht Bonhoeffer auf den Begriff der Zeit und geht davon aus, dass es der Mensch hier mit einem „Zeitproblem“ zu tun hat. (DBW 1, 27) Hier fügt Bonhoeffer eine Kritik an dem Deutschen Idealismus ein. Dieser sagt „Du kannst, denn du sollst“ und vermische damit Transzendenz und Immanenz. Gleichzeitig bezieht er die Ethik auf die zeitlose Vernunftperson statt auf die konkrete Person in der Zeit (vgl. DBW 1, 27). Im Zuge dieser Kritik am Personbegriff des Deutschen Idealismus äußert sich Bonhoeffer diesbezüglich wie folgt: „*Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit*. Sie ist nicht ein zeitlos Bestehendes, sie hat nicht statischen, sondern dynamischen Charakter, sie besteht immer nur, wenn der Mensch in ethischer Verantwortung steht.“ (DBW 1, 28) Verantwortung ist demnach etwas, das sich immer wieder in der Zeit realisiert und konkretisiert. Nur indem die Person dynamischen Charakter hat, kann und muss sie immer wieder auch Verantwortung wahrnehmen. Ebenso wie die Person ist also auch die

Verantwortung kein einmaliges Geschehen, sondern muss sich immer wieder neu realisieren. Die dynamische Realität der Person ist daher das wichtige Element der christlichen Person. Bonhoeffer äußert sich diesbezüglich folgendermaßen: „Die wesentliche Realität ist für ihn [sc. den Begriff der Realität] der sich selbst wissende und selbsttätige Geist, der mithin Wahrheit und Wirklichkeit involviert. Die Person verfügt über ihren eigenen ethischen Wert, sie besitzt die Würde, ethisch sein zu können und, soweit sie Person ist, zu müssen.“ (DBW 1, 26)

### **3.2.2 „Christentum bedeutet Entscheidung“: Entscheidung als Kulminationspunkt der Verantwortung der Person**

„Christentum bedeutet Entscheidung“, mit diesen Worten beginnt Dietrich Bonhoeffer am Sonntag, den 18. 10. 1925, kurz nachdem er sich für das Thema seiner Doktorarbeit entschieden hat,<sup>208</sup> seine erste Predigt. (DBW 9, 485ff) Bonhoeffer betont in dieser Predigt: „Christ sein, kann man nur ganz oder gar nicht, heißt das; und ob man es ist, entscheidet sich daran, ob man bereit ist, seinem Bekenntnis die entsprechenden Taten folgen zu lassen, koste es, was es wolle.“ (Predigt für Sonntag den 18.10.1925, DBW 9, 485) Auch dieses Zitat macht den dynamischen Charakter der Verantwortung deutlich. Verantwortung ist ein immer wieder sich realisierendes Geschehen, das in Taten seinen Ausdruck findet. Das bedeutet wiederum, dass der Mensch jeweils neu die Möglichkeit hat, sich zu diesem Geschehen zu entscheiden. Entscheidung ist somit die Aufgabe der verantwortlichen Person.

Bonhoeffer schreibt: „Person besteht immer nur, wenn der Mensch in ethischer Verantwortung steht.“ (DBW 1, 28) und „nur auf den Anspruch hin entsteht Verantwortung“. (DBW 1, 32) Wie von Bonhoeffer selbst geäußert, ging er von einer anderen Fragestellung als Kant und Fichte aus. Er betont die Absolutheit der ethischen Forderung und bezieht diese nun auf die Person, an die sie herantritt. „Im Augenblick des Angesprochenwerdens steht die Person im Stand der *Verantwortung*

---

<sup>208</sup> Vgl. M. Welker, Theologische Profile, 83. Vgl. auch DB, 111.

oder anders gesagt, der Entscheidung.“ (DBW 1, 27f) Dazu eine kleine Beobachtung: Im Brockhaus hieß es früher, dass Entscheidungen mit Angst verbunden sein können und darum häufig umgangen oder vertagt werden.<sup>209</sup> Die neueren Ausgaben wissen davon nichts mehr. Auch Bonhoeffer wird von der „unendlichen Angst vor der Entscheidung“ (DBW 1, 29) sprechen. Deswegen kommentiert Kodalle, dass „Entscheidung“ also fortan zu einem der Schlüsselworte der Theologie und des Lebens Bonhoeffers wird.<sup>210</sup> Diese Schlüsselposition des Begriffs der Verantwortung wird auch in *Sanctorum Communio* deutlich. Aus Leben der Gemeinschaft der heiligen bzw. der empirischen Kirche ist dieser Begriff nicht wegzudenken, sondern notwendig zur Konstitution einer tatsächlichen Gemeinschaft. Fortan ist folglich Glauben für Bonhoeffer gleichbedeutend mit der Entscheidung, in die Nachfolge Christi zu treten. (*Nachfolge*, DBW 4)

Bonhoeffer schreibt: „Die Person [ist] in konkreter Lebendigkeit und Besonderheit, nicht die in sich gespaltene, sondern die ganze angesprochene Person; nicht ist sie da in zeitloser Wertfülle und Geistigkeit, sondern sie ist im Stande der Verantwortung mitten in der Zeit, und nicht in deren kontinuierlichem Verlauf, sondern im wertbezogenen – nicht werterfüllten! - Augenblick“ (DBW 1, 28). Das heißt, Verantwortung ist nach Bonhoeffer konkrete Aufgabe in der Zeit und in der Welt bzw. Entscheidung des Christen in einem konkreten Kontext. Die Entscheidung zum verantwortlichen Handeln ist folglich immer Entscheidung der ganzen Person, nicht nur eines Teils, die sich in einem konkreten Kontext auf ein Gegenüber bezieht. Hier

---

<sup>209</sup> F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer, 52.

<sup>210</sup> Kodalle schreibt: „Für seine [Bonhoeffers] mutige Entscheidung gegen den nationalsozialistischen Terrorismus (und gegen die überwältigende Mehrheit seines Volkes!) verdient Dietrich Bonhoeffer wie nur wenige andere Deutsche tiefen Respekt. Die bleibende Anerkennung findet heute vielfach ‚zivilreligiösen‘ Ausdruck: Straßen, Schulen und selbstverständlich auch Kirchen werden nach ihm benannt. Hier soll der Frage nachgegangen werden, ob Bonhoeffer durch seine Theologie zu dieser radikalen Entscheidung, die ihn das Leben kostete, disponiert oder gar ermuntert worden ist. [...]Der individuelle christliche Glaube Bonhoeffers ist zwar von seiner Theologie nicht zu trennen.“ K. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, 7.

wird die Notwendigkeit einer *kontextualisierenden Theologie* deutlich, die im späteren Verlauf der Arbeit zu behandeln ist.<sup>211</sup>

### 3.2.3 Verantwortung und Stellvertretung

Es wurde bereits deutlich, dass Verantwortung mit dem Begriff der Stellvertretung untrennbar zusammenhängt. Über diese Beziehung zwischen Verantwortung und Stellvertretung äußert sich Ott folgendermaßen: „Verantwortung ist demnach (nach *Ethik*, DBW 6, 257f) eigentliche Stellvertretung. Wenn das Existential der Kollektivperson und der Stellvertretung nicht gegeben wäre, so könnte wohl der Einzelne etwas für den Einzelnen tun. Es könnte aber nicht zureichend gedacht werden, inwiefern der Einzelne, noch bevor er etwas tut, für andere verantwortlich ist, so dass, was er tut, nur als Vollzug, als Realisierung solchen Verantwortlichseins erscheint.“<sup>212</sup> Für-den-anderen-Handeln erhält also erst im Kontext des Stellvertretungsbegriffs den Charakter der Verantwortung. Das Handeln im Blick auf ein Gegenüber geschieht aus der Stellvertretung heraus immer als Realisierung der Verantwortung.

Um die genaue Verbindung zwischen den beiden Begriffen „Verantwortung“ und „Stellvertretung“ zu klären, geht Bonhoeffer auf weitere wichtige Begriffe ein. Er sieht das verantwortliche Leben durch eine Doppelstruktur gekennzeichnet, Bindung und Freiheit: die Bindung des eigenen Lebens an die anderen Menschen und an Gott sowie die Freiheit des eigenen Lebens. Der Begriff der Bindung kann näher konkretisiert werden durch den Begriff der Stellvertretung. Die Stellvertretung bindet den Stellvertretenden an denjenigen, den er vertritt. Freiheit wiederum wird greifbar in der freien Schuldübernahme und in dem Wagnis der konkreten Entscheidung. Auch in diesem Handeln wird wiederum der Stellvertretungsbegriff konkret. (DBW 1, 27f) Stellvertretung realisiert sich demzufolge in der Doppelstruktur des verantwortlichen Lebens – sowohl in der

---

<sup>211</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 8.3: Bonhoeffers Ekklesiologie in ihrem konkreten Kontext.

<sup>212</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 187.

Bindung (zu der Stellvertretung führt) als auch in der Freiheit (aus der Stellvertretung erwachsen kann) menschlichen Daseins.

Bonhoeffer konkretisiert zwischenmenschliche Stellvertretung unter den Begriffen „Miteinander-Sein“ und „Füreinander-Sein“ (DBW 1, 117ff). Als Leitlinie des Miteinander-Seins und des gemeinsamen Tragens von Lasten und Leiden des Mitmenschen gilt Gal 6,2: „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ (siehe auch 2 Kor 11,29) „Füreinander-Sein“ wiederum ist zu verstehen als „Tat der Liebe“, wie beispielweise die „entsagungsvolle, tätige Arbeit für den Nächsten, [...] und das Fürbittengebet.“ (DBW 1, 121) Wirklichkeitsgemäßheit hingegen zeichnet sich durch ein an der einen Christuswirklichkeit orientiertes Handeln aus. Schließer kommentiert: „Wieder betont Bonhoeffer den holistisch-existentiellen Charakter dieser Art von Handeln. Es umgreift den gesamten Menschen – nicht nur in seiner geistlichen Dimension – und fordert ihn zum praktischen Dienst an Gott und dem Nächsten heraus. ‚Christi pro-nobis-Sein‘ spiegelt sich in unserem ‚pro-aliis-Sein‘ wider.“<sup>213</sup> Inwieweit jedoch Stellvertretung, Wirklichkeitsgemäßheit, Schuldübernahme und das Wagnis der konkreten Tat noch heute als konstituierende Elemente der Verantwortung gelten können, müsste für jeden Aspekt einzeln untersucht werden.

Der Begriff der Stellvertretung aber hängt wiederum untrennbar mit dem Glauben zusammen. Als christliche Person kann Stellvertretung nur durch die Stellvertretung Christi erfahren werden. Diese Stellvertretung Christi aber kann nur im Glauben erfahren werden. Hinter diesen Überlegungen steht der Paulinische Satz: „Christus ist mein Leben.“ (Phil 1,20)

---

<sup>213</sup> C. Schließer, Verantwortung nach Dietrich Bonhoeffer. Armut als Fallbeispiel, in: J. W. De Gruchy, S. Plantz, u.a. (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffers Theologie heute, 296.

### 3.2.4 Fazit

Stellvertretung ist nach Bonhoeffer eigentlich Verantwortung der christlichen Person in den konkreten Situationen. So kommt auch Ott zu dem Schluss, dass „der Gedanke der Stellvertretung – ein entscheidendes Moment des Communion-Gedankens – eine wichtige Rolle spielt“.<sup>214</sup> Dies hängt damit zusammen, dass das stellvertretende Handeln Jesu Christi in der Gestalt des Lebens der Christen und der Gemeinschaft der Christen weiterhin existiert. Die Kirche stellt diese lebendige Gemeinschaft der Christen in der Welt dar. Durch den Glauben wiederum wird das Wirken der Person Christi in dieser Gemeinschaft anerkannt. (DBW 1, 34) Die Person Christi aber geht in das „Ich“ anstelle des „Du“ in den einzelnen Christen und die Gemeinschaft der Christen ein. Das Ergebnis dieser theoretischen Überlegungen kann als Bonhoeffers Begegnungstheologie bezeichnet werden. Hier wird deutlich, dass nach Bonhoeffer der Personbegriff sowohl eine individuelle als auch eine korporative Komponente hat. (vgl. DBW 1, 30. 48)

Seinen Verantwortungsbegriff gewinnt Bonhoeffer vor allem im kritischen Dialog mit dem Deutschen Idealismus. In der Beziehung von Person, Gott und sozialem Sein entsteht die Verantwortung der Person in Christus. Der Mensch ist Geschöpf Gottes nach dem Abbild Gottes. Für den Menschen ist Gott ein „Du“. Erst aus Glauben heraus aber, das heißt in der Anerkennung der Person Gottes bzw. Christi entsteht Verantwortung und damit die Fähigkeit des „Frei-für-Andere-Seins“. (vgl. DBW 1, 34f)

Verantwortung ist deshalb in der Theologie Bonhoeffers ein Begriff, der das gesamte Leben des Menschen in Christus erfasst. „Mitfühlen, Mitwollen, Mitverantwortlichsein“ sind die Kräfte innersten Zusammenhaltes: „gegenseitiges

---

<sup>214</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 169.

Schließer kommentiert: „Nicht nur in der Theologie und Ethik Bonhoeffers, sondern auch in seinem eigenen persönlichen Leben hat diese weit reichende existentielle Deutung von Verantwortung eine tragende Rolle gespielt.“ C. Schließer, Verantwortung nach Dietrich Bonhoeffer, in: J. W. De Gruchy, S. Plant, u.a. (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffers Theologie heute, 294.

*inneres Interesse*“. (DBW1, 58) Dieses holistische und christologische Verständnis von Verantwortung ist eines der prägenden Merkmale von *Sanctorum Communio* bis hin zur *Ethik* Bonhoeffers.

Es ist zusammenzufassen: Die christliche Person hat Verantwortung, die Wirklichkeit der Stellvertretung durch Glauben an Christus zu realisieren. Die Möglichkeit der Realisierung der Verantwortung hat sie durch Christus. In ihm kann sie „Frei-für-andere-Dasein“. Daraus wiederum ergibt sich, dass Verantwortung eigentlich Stellvertretung ist. Und diese Verantwortung ist immer als konkrete Entscheidung in der konkreten Zeit und in der konkreten Situation zu verstehen. Es wird also deutlich, dass mit Bonhoeffer die Wirklichkeit der Stellvertretung immer die verantwortliche Entscheidung des Glaubenden ist.

## **4. Das stellvertretende Handeln Christi als Begründung der Kirche: „Christus als Gemeinde existierend“**

### ***4.1 Die Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie***

In Kapitel 3 konnte gezeigt werden, dass Bonhoeffer durch die Einbeziehung des Personbegriffs und des Ich-Du-Verhältnisses die wichtigsten theoretischen Voraussetzungen seiner Ekklesiologie gewinnt. Das Ergebnis dieser theoretischen Überlegungen kann auch als Bonhoeffers Begegnungstheologie bezeichnet werden. Er geht hier maßgeblich um die Begegnung zwischen Mensch und Mensch, die wiederum die Begegnung des Menschen mit Gott zur Bedingung hat. (vgl. DB, 113) In den Kontext dieser Überlegungen sind auch die für Bonhoeffers Ekklesiologie so wichtigen Begriffe „Verantwortung“ und „Stellvertretung“ einzuordnen, die ebenfalls bereits im letzten Kapitel behandelt wurden.

Zentrale philosophisch-theologische Voraussetzung dieser Begegnungstheologie aber ist die Person Christi, aus dessen Stellvertretung Bonhoeffer sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft ethische Konsequenzen zieht. Als einer Gemeinschaft christlicher Personen ist in der Kirche das Leben Christi weiterhin gegenwärtig Tautologie. (vgl. DBW 1, 90ff) Aus diesem Grund spielt für Bonhoeffer die Christologie eine zentrale Rolle hinsichtlich der Fragestellung der Ekklesiologie. Er urteilt sogar: „Christus hat nicht die Kirche ermöglicht, sondern für die Ewigkeit realisiert.“ (DBW 1, 100)

Honecker äußert sich zu diesem deutlich christologischen Bezug der wichtigen theologischen Begriffe Bonhoeffers folgendermaßen: „Der formale Personbegriff der Ich-Du-Philosophie ist bei ihm von vornherein konkret christologisch gefüllt. Der Personalismus ist nur die formale Kategorie für das ekklesiologische Denken Bonhoeffers, nicht dessen Gestaltungsprinzip.“<sup>215</sup> Der interdisziplinäre Charakter

---

<sup>215</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 126f.

des Vorgehens Bonhoeffers wurde bereits deutlich. Bonhoeffer bleibt jedoch nicht bei der Übernahme verschiedener philosophischer Begriffe stehen. Vielmehr kommt es bei ihm zu einer christologischen Interpretation dieser Begrifflichkeiten. Zusammenfassend ist zu bemerken, dass die interdisziplinär-philosophischen Überlegungen in der Dissertation Bonhoeffers das strukturell-methodische Vorgehen darstellen, wohingegen die theologischen Gedanken diesen Rahmen inhaltlich füllen.

„Die Kirche ist Gegenwart Christi.“ (DBW 1, 87) Der Ausgangspunkt der Dissertation Bonhoeffers bleibt die Frage nach der Kirche. Dieser Ausgangspunkt kann nun nach Bonhoeffer wiederum nicht ohne christologischen Bezug behandelt werden. Deshalb spielt die Christologie als Voraussetzung für die Ekklesiologie in *Sanctorum Communio* eine hervorgehobene Rolle. Verschiedene Theologen teilen diese Einschätzung des Zusammenhangs von Christologie und Ekklesiologie. So gehen auch Müller, von Soosten und Kröcke davon aus, dass Bonhoeffers Ekklesiologie christologisch ist.<sup>216</sup> Die Ekklesiologie ist deshalb hier deutlich auf der Christologie aufgebaut und christologisch gefüllt.

G. L. Müller urteilt auch, dass das zentrale Thema Bonhoeffers Theologie Christologie ist. Trotzdem ist die Christologie Bonhoeffers nicht systematisch entfaltete Lehre Christi. Er äußert sich hinsichtlich der Bedeutung von Ekklesiologie und Christologie für die Theologie Bonhoeffers folgendermaßen: „Das Zentrum der Theologie Bonhoeffers ist sicherlich die Christusanschauung. Es ist keine durchstrukturierte Christologie nach den Maßstäben des systematisch-dogmatischen Traktats [zur] Christologie, die Bonhoeffer entwirft, sondern eher der Versuch, die

---

<sup>216</sup> Vgl. G. L. Müller, Für Andere Da. Christus–Kirche–Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Bonifatius: Paderborn 1980, 219f. Vgl. auch J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche, 64ff. Vgl. auch W. Kröcke, Barmen – Barth – Bonhoeffer, 9ff.

menschliche Enge zu überwinden und die Welt unter die Herrschaft Christi zu stellen.<sup>217</sup>

Im Gegensatz dazu meint Feil, dass es sich in *Sanctorum Communio* eher um eine „Ekklesiozentrik“<sup>218</sup> handelt. Feil stellt Ekklesiologie und Christologie folglich in einen genau umgekehrten Zusammenhang und nimmt an, dass in der Ekklesiologie der Ausgangspunkt auch für Bonhoeffers Christologie zu sehen ist. Diese Annahme begründet er folgendermaßen: „Schauen wir auf die methodische Grundlegung der Dissertation sowie auf wichtige Aussagen in ihrer Durchführung, so dürfen wir – gewiss vereinfachend – vom Vorrang einer ‚Ekklesiozentrik‘ sprechen, insofern die christologischen Implikationen in der Grundlegung gar nicht und in der weiteren Durchführung nicht durchgängig entfaltet sind. Jedenfalls brauchten wir, hätte Bonhoeffer seine Argumentation nicht variiert, nach dem Befund der Erstlingsschrift nicht explizit und direkt von Jesus Christus zu sprechen, um von der Welt sprechen zu können; eher müssten wir dann von der Kirche sprechen, denn *in der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert*“.<sup>219</sup> Es wird deutlich, dass es sich nach Feil in Bonhoeffers Dissertation um ein ekklesiozentrisches Vorgehen handelt.

Wenn jedoch in *Sanctorum Communio*, wie Feil und G. L. Müller richtig bemerken, die Christologie nicht in Gänze und systematisch entfaltet ist, muss diese wiederholt und an wesentlichen Stellen durchscheinende christologische Voraussetzung in *Sanctorum Communio* festgehalten werden, dass die Absicht der Promotionsarbeit Bonhoeffers nicht in der Christologie, sondern der Ekklesiologie besteht. Insofern ist Feil Recht zu geben und es handelt sich tatsächlich nicht um die systematische Ausführung einer Christologie.

---

<sup>217</sup> G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 14f.

<sup>218</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 148.

<sup>219</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 148.

Dem ist hinzuzufügen, dass Zielpunkt der theologischen Untersuchung in *Sanctorum Communio* vielmehr die Lehre von der Kirche ist (vgl. DBW 1, 85), in deren Dienst die Christologie hier entwickelt wird. Deswegen entwickelt Bonhoeffer seine christologischen Bezüge nicht an sich, sondern stellt die Christologie hier in den Dienst der Ekklesiologie. Trotzdem ist auch durch die Diskussion der Ekklesiologie die Christologie besser zu verstehen. Bonhoeffer hat ausdrücklich fest, dass seine Untersuchung von der Lehre der Kirche handelt und es ihm darum geht, die innere Struktur der Kirche dogmatisch besser zu erfassen. (vgl. DBW 1, 85) Erst im Zuge dessen werden die Christologie und Ekklesiologie für Bonhoeffers Theologie untrennbar zusammen sein, da sie also die gleiche thematische Bedeutung in *Sanctorum Communio* haben.

Aus diesem Grund ist es notwendig, diese Verwobenheit von Christologie und Ekklesiologie in diesem Kapitel näher zu erläutern. So wendet sich das Kapitel zunächst der Person und dem Werk Christi zu, um anschließend mittels dieser Ausführungen zu verdeutlichen, wie Bonhoeffer Christologie und Ekklesiologie aufeinander bezieht.

#### ***4.2 Die Adam-Christus-Typologie***

Die Adam-Christus-Typologie spielt in den Untersuchungen Bonhoeffers eine bedeutende Rolle. Hinsichtlich Jesus Christus als zweiten Adam äußert er sich wie folgt: „Denn Adam ist ‚der Mensch‘, Christus ist der Herr seiner neuen Menschheit. [...] In der alten Menschheit fällt mit jedem schuldigwerdenden Menschen die Menschheit gleichsam aufs Neue, während in Christus ein für allemal – die Menschheit in die Gottesgemeinschaft gesetzt ist.“ (DBW 1, 91) Nach seinen einleitenden und grundlegenden Überlegungen zum Personbegriff und dem Begriff der Kollektivperson kommt Bonhoeffer nun auf die paulinische Theologie zu sprechen, genauer auf die Adam-Christus-Typologie, wie sie sich im Römerbrief findet. Dieser Typologie kommt hinsichtlich seiner ekklesiologischen

Ausführungen eine bedeutende Rolle zu, da Christus hier als der neue, zweite Adam bezeichnet wird. (Röm 5,12ff)<sup>220</sup> Ohne diesen offenbarten Christus aber ist Kirche nicht vorstellbar. Der Begriff der Kirche kann nach Bonhoeffer erst dann wirklich verstanden werden, wenn die Kirche als „Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus“ aufgefasst wird. (DBW 1, 80) „Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff.“ (DBW 1, 84) Das heißt, der christliche Kirchenbegriff ist nicht nur – wie bereits aufgezeigt – ein wissenschaftlich-sozialer Begriff, sondern ein Begriff, der sich erst vor dem Hintergrund der Offenbarung und „durch und in Christus“ verstehen lässt. (DBW 1, 88)

Stellt man die Adam-Christus-Typologie in den Kontext der bereits unternommenen philosophischen und theologischen Überlegungen zum Begriff der „Kollektivperson“, zeigt sich, dass Bonhoeffer durch diese Verknüpfung die Kirche als Kollektivperson der neuen Menschheit in Christus ableiten kann. Als Stellvertreter des Einzelnen und der Gemeinschaft nimmt Jesus Christus als der neue Adam die Kirche mit hinein in das neue Sein, wie er auch jeden Einzelnen mit hinein nimmt in dieses neue Sein. Die neue Menschheit bekommt so korporative Bedeutung für alle Glaubenden in Christus.

Bonhoeffer versteht Gemeinde nach Röm 5,12f und 19f sowie 1 Kor 15,22. 45 als „die neue Menschheit in dem neuen Adam, nämlich in Christus“ (DBW 1, 85). Gemeinde sind demnach die Glaubenden als Kollektivperson in Christus, dem neuen Adam. In und durch Christus wird die alte Menschheit, die infolge der Wirklichkeit der Sünde von Gott getrennt ist, wiederum mit Gott vereint. Dieses aber kann nur deshalb geschehen, weil sie durch Christus mit Gott versöhnt wurde. (vgl. Eph 1,3ff) Es wurde bereits gezeigt, dass die Beziehungen zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch für Bonhoeffer direkt miteinander

---

<sup>220</sup> Die chinesische Auflage von Bonhoeffers Vorlesung *Christologie und Schöpfung und Fall* ist betitelt *Der erste und zweite Adam*. D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus? Der erste und zweite Adam*, Xinhua: Beijing 2004. (Chinesisch).

zusammenhängen. Daraus ergibt sich nun, dass durch die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des Menschen auch die zerrissene Gemeinschaft zwischen den Menschen wieder rekonstruiert wird. Aus vereinzelt Menschen entsteht so wirkliche Gemeinschaft. (vgl. DBW 1, 76. 90ff) „Zerfällt die alte Menschheit in zahllose isolierte Einzelheiten, Adame, die als Gesamtheit nur durch jeden Einzelnen hindurch aufgefasst werden, so ist die neue Menschheit ganz zusammengezogen auf den einen historischen Ort, auf Jesus Christus, und nur in ihm wird sie als Gesamtheit begriffen.“ (DBW 1, 91) Gemeinschaft und damit auch Gemeinde entstehen also durch ihren Bezug auf Jesus Christus, den neuen Adam. Im Gegensatz dazu müssen die Menschen unter der Sünde mit dem alten Adam verglichen werden. Gemeinschaft ist unter diesen isolierten Individuen nicht möglich und kann erst durch den einen neuen Adam gestiftet werden, der alle Individuen in sich vereint und die Isolation dadurch auflöst. Die paulinischen Ausführungen der Adam-Christus-Typologie werden folglich von Bonhoeffer direkt mit dem bereits bekannten Gedanken der Stellvertretung verknüpft. Gerlach kommentiert in seiner Dissertation *Bekenntnis und Bekennen der Kirche bei Bonhoeffer. Entscheidungen für sein Leitbild von Kirche und den Jahren 1935-1936*: So „wird die Kirche analog zu der ‚Adam-Christus‘-Unterscheidung interpretiert als die Grundgestalt sozialen Lebens. Die Christologie fungiert als Ätiologie des Kirchenbegriffs.“<sup>221</sup> Aus der Adam-Christus-Typologie also ergibt sich, dass Christus – im Gegensatz zu Adam – durch sein Werk aus der gebrochenen Gesellschaft eine neue gerechte neue gerechte Gemeinschaft gründet. Die neue Menschheit in Christus wie auch die Gemeinschaft der versöhnten Menschen wird im folgenden Kapitel auszuführen sein.

---

<sup>221</sup> G. Gerlach, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer. Entscheidungen für sein Leitbild von Kirche in den Jahren 1935-36, LIT: Münster 2003, 20.

## **4.3 Für andere da sein: Christi Werk und die Bestimmung der Kirche**

### **4.3.1 Das Werk Christi: kein Selbstzweck**

Das Wesen der christlichen Person ist wie bereits gezeigt das „Für-einander-da-Sein“ bzw. „Frei-für-einander-da-Sein“. (vgl. DBW 1, 29) Dieses Wesen ergibt sich, wie Bonhoeffer im Kapitel 2 seiner Dissertation erläutert, aus dem Wesen der Person Christi.<sup>222</sup> Bonhoeffer weist in diesem Kapitel darauf hin, dass das Werk Christi nicht das „Für-sich-Sein“, nämlich nicht Selbstzweck, sondern immer auf den anderen ausgerichtet ist als „Für-andere-da-Sein“. (vgl. DBW 1, 29) Dieses Werk muss als stellvertretendes Werk für die neue Menschheit verstanden werden.

Bonhoeffer geht davon aus, dass Christus als „Christus *pro me* und *pro nobis*“ aufzufassen ist.<sup>223</sup> Als dieser Christus *pro me* und *pro nobis* spricht er den Menschen in seiner konkreten Situation an. (vgl. DBW 1, 99f ) Nur durch das gnadenhafte Werk Christi kann die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die durch die Sünde des Menschen zerstört wurde, wieder neu entstehen. Bonhoeffer schreibt: „Weil aber wirklich in Jesus Christus die ganze neue Menschheit gesetzt ist, stellt er *in seinem geschichtlichen Leben die gesamte Geschichte der Menschheit dar.*“ (DBW 1, 92) Durch sein geschichtliches Lebens also repräsentiert Christus sowohl die „*communio peccatorum*“ als auch die *communio sanctorum*“ (DBW 1, 77f. 91f) Während sich in seinem Weg an das Kreuz die alte Menschheit zeigt, wird diese Adamsmenschheit durch das stellvertretende Auf-sich-Nehmen von Kreuz und Auferstehung zur neuen Menschheit. Hier wird die Kraft der Stellvertretung Christi deutlich. Kraft der Möglichkeit der Stellvertretung kann die neue Menschheit in eine erneuerte Beziehung sowohl zu Gott als auch zum menschlichen Gegenüber treten.

---

<sup>222</sup> Siehe oben Kap. 3.1.5: Der christliche Personbegriff.

<sup>223</sup> In seiner Vorlesung *Christologie* äußert Bonhoeffer sich darüber noch deutlicher. „Christus ist die Gemeinde kraft seines Pro-me-Seins. Er handelt als die neue Menschheit. Die Gemeinde zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft ist seine Gestalt.“ (DBW 12, 305)

### 4.3.2 Christus als Stellvertreter

Der Begriff der Stellvertretung wurde in dieser Arbeit bereits erl äutert zwischen den Überlegungen zum Personbegriff und zur Kollektivperson. Hier soll nun noch stärker auf die christologische und ekklesiologische Dimension eingegangen werden.

Feil weist darauf hin, dass in Bonhoeffers Überlegungen Christus zugleich „Mitte und Mittler“ ist.<sup>224</sup> Er ist Stellvertreter Gottes vor dem Menschen und gleichzeitiger Stellvertreter des Menschen vor Gott. (Hebr 8,6ff)<sup>225</sup> Durch das Geschehen der Stellvertretung wird der Mensch hinausgenommen aus der durch die Sünde entstandenen Isolation und hineingestellt in die Gemeinschaft mit Gott. Da Christus ein für allemal die Schuld aller getragen hat, ist er der Stellvertreter und stellt die Menschheit in die Gottesgemeinschaft. Bonhoeffer äußert sich dazu folgendermaßen: „In Christus [ist] ein für allemal – das liegt eben im Wesen der *wirklichen* Stellvertretung – die Menschheit in die Gottesgemeinschaft gesetzt.“ (DBW 1, 92)

Zu der durch die Stellvertretung Christi entstehenden Gemeinde äußert sich Bonhoeffer wie folgt: „Nur in ihm [Jesus Christus] wird sie [die Gemeinde] als Gesamtheit begriffen; denn in ihm als Fundament und Leib des Baues seiner Gemeinde vollzieht und vollendet sich das Werk Gottes; und zwar in einer Funktion, die die grunds ätzliche Verschiedenheit zwischen Adam und Christus ins hellste Licht setzt, in der *Funktion als Stellvertreter*.“ (DBW 1, 91) Durch Christi Stellvertretung kann aus vereinzelter Individuen eine Gemeinde werden. Das begonnene Werk Gottes, das durch die Sünde Adams und der Menschheit immer wieder in Frage gestellt wird, kann durch diese Stellvertretung vollendet werden. Indem Christus durch sein Kreuz und seine Auferstehung diese Stellvertretung

---

<sup>224</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 184.

<sup>225</sup> In seiner Vorlesung *Christologie* beschreibt Bonhoeffer Christus als der Stellvertreter, die Mitte und der Mittler noch deutlicher. (vgl. DBW 12, 279-348).

möglich macht, wird seine Verschiedenheit von Adam auf den Punkt gebracht. (vgl. DBW 1, 94ff) In diese Verschiedenheit aber wird die Menschheit durch die Stellvertretung mit hineingenommen und so zur Christumenschheit. Als diese Christumenschheit steht der Mensch in neuer Beziehung zu Gott.

Wie aber kann die Adamsmenschheit in diese neue Beziehung mit Gott treten? In diesem Zusammenhang spielt Bonhoeffers Bezug auf die Soteriologie eine bedeutende Rolle. Durch Christi Menschwerdung und seinen Tod am Kreuz nimmt Christus zugleich Schuld und Strafe stellvertretend für die Adamsmenschheit auf sich. „Als Unschuldiger nimmt Jesus Schuld und Strafe der Anderen auf sich, und indem er selbst als Verbrecher stirbt, ist er verflucht, denn er trägt die Sünden der Welt und ist für sie gestraft; am Verbrecherkreuz aber triumphiert die stellvertretende Liebe, der Gehorsam gegen Gott über die Schuld, und damit ist Schuld tatsächlich gestraft und überwunden.“ (DBW 1, 99) Am Kreuz Christi kommt die Sünde der Menschheit auf einen Punkt zusammen. Aber gerade hier trifft die Strafe Gottes nicht die Menschheit. Vielmehr nimmt Christus diese Strafe stellvertretend von der Menschheit auf sich. Diese Tat verwandelt den Verbrechertod Christi in einen Akt der Liebe. Durch diesen Akt der Liebe aber, in dem sich das „Für-andere-da-Sein“ in seiner reinen Form realisiert, wird die Schuld der Menschheit von einem anderen getragen und damit zugleich überwunden. So wird die Menschheit frei, sich Gott und dem Anderen zuzuwenden. Paulus fasst dieses Kreuzesgeschehen wie folgt zusammen: „Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt.“ (1 Kor 5,21) Gott also versöhnt den Menschen mit sich, indem er seinen eigenen Sohn und damit sich selbst auf die Stufe des Menschen stellt. Durch den stellvertretenden Akt von Kreuz und Auferstehung aber wird der Mensch frei von der Strafe, die er für seine Sünden trägt. (vgl. DBW 1, 90ff)

Scheel macht dar über hinaus deutlich: „Hierin liegt die Stellvertretung Christi, dass er eben nicht nur Sündenfolgen auf sich nimmt, wie das auch im ethischen Leben

denkbar wäre.<sup>226</sup> Er wird durch die Sünde selbst ans Kreuz gebracht und nimmt so auch die Sünde selbst auf sich. Sein Tun ist nicht nur ethisches Handeln, das sich auch bei anderen Menschen finden kann. In seinem stellvertretenden Handeln realisiert sich die stellvertretende Liebe Gottes. Das führt dazu, dass die Menschen zur neuen Menschheit in Christus werden: Sie sind nicht mehr geprägt von Isolation und Egoismus, sondern von liebender Gemeinschaft sowohl mit Gott und auch mit ihrem Nächsten. (vgl. DBW 1, 98ff) Bonhoeffer kommt zu dem Schluss: „Im Licht der Auferstehung wird die Kreuzgemeinde als *eine* in Christus gerechtfertigt und geheiligt.“ (DBW 1, 100)

### **4.3.3 In Christus Sein heißt: in der Gottesgemeinschaft Sein**

Es wurde bereits gezeigt, dass Christus als Stellvertreter Gottes und der Menschheit gleichzeitig der Mittler und die Mitte zwischen Gott und Mensch ist. Die Person Christi fasst jeden einzelnen Menschen in sich zusammen und steht stellvertretend für sie vor Gott. Die „*paradoxe Wirklichkeit der Kreuzgemeinde*“ (DBW 1, 95), in welcher der Stellvertreter Christus in „äußerster Einsamkeit und innigster Gemeinschaft“ (DBW 1, 95) mit den von ihm stellvertretend vor Gott vertretenen Einzelnen leidet, ist die Realisierung der Kirche: „Der Menschenleib [ist] zum Auferstehungsleib, die Menschheit Adams zur Kirche Christi geworden“. (DBW 1, 96)

Christi Handeln realisiert sich immer in der christlichen Gemeinde, deren Gemeinschaft wiederum nur möglich ist, weil sie im stellvertretenden Handeln Christi gründet. Durch die Stellvertretung ist deshalb wahre Gottesgemeinschaft möglich. Bei Bonhoeffer heißt es, es kann „die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hineingezogen“ werden, nur wenn sie in Christus ist. (DBW 1, 91) Dieses Geschehen des stellvertretenden Handelns Gottes aber realisiert sich durch die Gnade Gottes.

---

<sup>226</sup> M. Scheel, Die theologische Bedeutung der drei Stellvertretungsebenen in der Stellvertretungslehre Dietrich Bonhoeffers, GRIN: München 2006, 12.

Die Beziehung von Christus und Gemeinde fasst Bonhoeffer in einem Satz zusammen: „Wer aber in Christus ist, ist in der Gemeinde, der vollendeten und der aktualisierten.“ (DBW 1, 102) Gemeinde zeichnet sich aus durch die Realisierung tatsächlicher Gemeinschaft, wie sie unter der Sünde nicht möglich wäre. Sein in Christus also realisiert sich immer als Gemeinschaft und Gemeinschaft ist wiederum nur durch Christus möglich. Notwendige Voraussetzung aber ist, dass die Gemeinde Christi stellvertretendes Handeln anerkennt. (vgl. DBW 1, 91f) Bonhoeffer fasst wie folgt zusammen: „Sein Tod isoliert die Einzelnen, jeder trägt seine Schuld, hat sein Gewissen; im Lichte der Auferstehung wird die Kreuzgemeinde als eine in Christus gerechtfertigt und geheiligt. Die neue Menschheit wird in einem Punkt, in Jesus Christus zusammenschaut; wie jedoch die Liebe Gottes in der Stellvertretung Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder herstellt, so ist auch die menschliche Gemeinschaft wieder wirklich geworden in der Liebe.“ (DBW 1, 100)

Christsein bedeutet folglich: Teilhaben an Christi Kämpfen, Leiden, Sterben und an seiner Auferstehung. (vgl. DBW 1, 94f) Es ist deutlich, dass Bonhoeffer die Soteriologie direkt und eng mit dem Leben eines jeden Christen verknüpft sieht. Prüller-Jagenteufel äußert sich dazu wie folgt: „Im personalen Ansatz Bonhoeffers wird auch die Stellung und Eigenart Jesu Christi nicht in einer metaphysisch-ontologischen Denkfigur, sondern personal-relational gefasst.“<sup>227</sup> Bonhoeffer betont Christi Menschlichkeit immer wieder. Nur dadurch lässt sich die Gemeinschaft Christi mit den Menschen fassen, indem er tatsächlich in Beziehung zum Menschen tritt. Gleichzeitig aber tritt er in diese Beziehung als Gottes Sohn. Nur als Sohn Gottes kann es zum Akt der Stellvertretung kommen, der schließlich zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft führt. Indem der Mensch die

---

<sup>227</sup> „Einen wesentlichen Punkt in der heilsgeschichtlichen Christologie stellt die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu Christi dar, die Bonhoeffer nicht als beliebige Aussage, sondern als den ‚zentralen Punkt, an dem sich alles entscheidet‘, qualifiziert. Denn darin erweist sich tatsächlich die vollständige Annahme des Menschen und die Überwindung der Sünde durch Gott. [...] Bonhoeffer macht zunächst klar: ‚Der Satz von der Sündlosigkeit Jesu ist kein moralischer Satz, sondern eine Erkenntnis des Glaubens (DBW 12, 345).“ G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 160.

Stellvertretung Christi und damit auch dessen „Frei-für-andere-da-Sein“ anerkennt,<sup>228</sup> geht dieses Dasein auf ihn über. So wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch im neuen Sein wieder Realität. (vgl. DBW 1, 92) Gremmels und Pfeifer fassen die Beziehung zwischen Christus und Gemeinde bei Bonhoeffer wie folgt zusammen: „Kirche muss verstanden werden als Form, Gestalt des lebendigen Jesus Christus selbst!“<sup>229</sup>

Bonhoeffer selbst fasst seine Überlegungen wie folgt zusammen: „Gottes Gemeinschaft gibt es nur durch Christus, dieser aber ist nur gegenwärtig in seiner Gemeinde, daher es Gottesgemeinschaft nur in der Kirche gibt.“ (DBW 1, 101) Sein in Christus und die Gemeinde bzw. Kirche hängen also bei Bonhoeffer unmittelbar zusammen, indem die Gottesgemeinschaft der Gemeinde erst in und durch Christus realisiert werden kann, Christi Wirken aber wiederum immer auf das Entstehen von Gemeinschaft zielt.

#### ***4.4 Die Kirche: Gegenwart Christi***

Wie bereits gezeigt versteht Bonhoeffer die Kirche als Kollektivperson der neuen Menschheit. Im letzten Kapitel wurde verdeutlicht, dass die Kirche erst durch Christi Wirken besteht. (DBW 1, 85) Deswegen ist „die Kirche Gegenwart Christi, wie Christus Gegenwart Gottes ist.“ (DBW 1, 87) Indem Christus die Gegenwart Gottes ist, kann es durch das Sein in Christus wahre Gottesgemeinschaft geben. So wie außerhalb des Seins in Christus die wirkliche Gemeinschaft der Kirche nicht möglich ist, ist außerhalb von Christus auch keine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch denkbar. Indem Gemeinde aber immer Sein in Christus bedeutet, ist die Kirche der Ort der Gegenwart Christi. Insofern hängt die Existenz der Gemeinde bzw. der christlichen Kirche von ihrem Haupt Jesus Christus ab. Die Beziehung Christi zur christlichen Gemeinschaft ist deshalb „gemeinschaftlich und

---

<sup>228</sup> Siehe oben Kap.3.1.5: Der christliche Personbegriff.

<sup>229</sup> C. Gremmels, H. Pfeifer, Theologie und Biographie, 33.

herrschaftlich“ (DBW 1, 92) „Herrschaftlich“ aber bedeutet in diesem Kontext, dass Christus nicht nur das Fundament, sondern auch das Haupt der Kirche ist. Christi Wirken zielt zwar auf Gemeinschaft und er selbst ist Teil derselben. Zugleich jedoch ist er das Haupt der Gemeinschaft als derjenige, durch den diese Form des Miteinanders erst möglich gemacht wurde. Die damit einhergehenden Implikationen sollen im Folgenden erläutert werden.

#### **4.4.1 Christus: das Fundament und Haupt der Kirche**

Indem die Gemeinschaft und damit auch die Kirche erst durch das Handeln Christi entstehen konnte, ist die Gründung der Kirche das Wirken Christi selbst. Kirche ist also in der Offenbarung Gottes gegründet, die wiederum von der Gemeinde anerkannt werden muss. Bonhoeffer äußert sich dazu wie folgt: „In Christus und durch ihn ist die Kirche real gesetzt. Nicht so, als ob er selbst dabei wegzudenken wäre, vielmehr er selbst ‚ist‘ die Kirche.“ (DBW 1, 100) Christus also ist nicht nur der Vermittler der Kirche. So ist derjenige, der in der Kirche ist und sich zu ihrem Sein durch Christus bekennt, immer auch in Christus.

Doch auch umgekehrt schreibt Bonhoeffer: „Wer nicht in der Kirche ist, hat keine Lebensgemeinschaft mit Christus; wer aber in Christus ist, ist in der Gemeinde, der vollendeten und der aktualisierten.“ (DBW 1, 102) Nur in der Gemeinschaft, die sich in der Kirche realisiert, kann auch die Gemeinschaft mit Christus realisiert werden. Christusgemeinschaft findet sich demnach nicht außerhalb der Kirche. „Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist von der Gemeinde erkannt als die fleischgewordene Liebe Gottes zu den Menschen; als der Wille Gottes zur Erneuerung des Bundes, zur Aufrichtung der Gottesherrschaft und damit zur Gemeinschaft.“ (DBW 1, 98) In der Person Christi erneuert Gott seinen Willen zur Gemeinschaft mit dem Menschen. Diese Gemeinschaft aber ist an die Person Jesu Christi und damit auch an die Kirche gebunden, die Ort der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch ist. Nur in Christus kann der Mensch

neues Leben finden, aus dem sich wahre Gemeinschaft ergibt. So existiert die Gemeinschaft der neuen Menschheit in Christus als Gemeinschaft der Kollektivperson bzw. der Kirche.

#### **4.4.2 Die Kirche: Leib Christi**

Aus dem konsequent christologischen Bezug, in welchen Bonhoeffer die Kirche stellt, ergibt sich, dass die Kirche von Bonhoeffer in Anlehnung an Paulus als „Leib Christi“ bezeichnet wird. Diesen Begriff verwendet Bonhoeffer sowohl, wenn es um die Kirche allgemein geht (vgl. DBW 1, 86. 87. 127. 133. 141. 142. 144. 149. 152. 159. 191), als auch in Bezug auf einzelne konkrete Gemeinden. (vgl. DBW 1, 87. 127. 153f. 166f. 169. 191) Der Begriff wird jedoch in der Regel nicht entfaltet, wenn er auch gelegentlich mit der bereits behandelten Formel „Christus als Gemeinde existierend“ gleichgesetzt wird. Auch wenn Bonhoeffer hinsichtlich der Gemeinde als „Leib Christi“ konkreter werden könnte, soll versucht werden nachzuvollziehen, was Bonhoeffer unter dieser Formel genau versteht. Es geht dabei nicht um das Verständnis der universellen Kirche als mystischem Leib Christi, sondern vielmehr darum, inwieweit die in der einzelnen Gemeinde sichtbare empirische Kirche als Leib Christi begriffen werden kann.

„Die Kirche ist sichtbar als soziales Gemeinwesen im Kultus wie im Füreinanderwirken. Sie ist unsichtbar als eschatologische Größe, als Leib Christi“ (DBW 1, 87). Das „Für-andere-da-Sein“, das die Gemeinschaft in Christus kennzeichnet, wurde bereits erwähnt. Mit der Gemeinde als „Leib Christi“ greift Bonhoeffer ein zentrales Symbol der paulinischen Theologie auf. Paulus verdeutlicht mit der Beschreibung der Gemeinde als „Leib Christi“, dass dort, „wo

Gemeinde Christi ist, Christus selbst ist“ (DBW 1, 86)<sup>230</sup> „Die Kirche“, so schreibt Bonhoeffer, „ist Gegenwart Christi, wie Christus Gegenwart Gottes ist. Das Neue Testament kennt eine Offenbarungsform, ‚Christus als Gemeinde existierend‘. So besagt der paulinische Indikativ: Ihr seid der Leib Christi (1 Kor 3,16; 6,19; 12,27; 2 Kor 6,16; Eph 5,30)“ (DBW 1, 87)

Wie aber realisiert sich die Gemeinde als Leib Christi? In der Eucharistie wird der Gemeinde der Leib Christi gegeben. Gleichzeitig wird sie dadurch zum Leib Christi gemacht. So ist das Abendmahl der immerwährende Entstehungsort der Kirche. An allen Orten wird die Kirche immer wieder zu einer Kirche im Abendmahl vereint.<sup>231</sup> Wie auch Christus nur einer ist, so ist die Kirche nur eine.

#### ***4.5 Christus als das Lebensprinzip der Gemeinde***

Es wurde bereits erwähnt, dass Bonhoeffer seine Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie zuspitzt in der Formel: „Christus als Gemeinde existierend“. Darauf aufbauend schreibt er: „Er [sc. Christus] stellt sie in die Gottesgemeinschaft hinein. In Christus selbst aber ist die Kirche gesetzt.“ (DBW 1, 106) Kirche als Gemeinschaft entsteht in und durch Christus. (vgl. DBW 1, 100) Kirche aber wiederum ist als Gemeinschaft von Personen definiert. Diese Gemeinschaft von Personen kommt wiederum nur zusammen durch die bereits erläuterte Stellvertretung Christi für den Menschen vor Gott. Aus dem Gedanken der

---

<sup>230</sup> Bonhoeffer schreibt dazu wie folgt: „Christus und Gemeinde werden von Paulus mehrfach identifiziert. (1 Kor. 12,12; 6,15; 1,13) Wo Christi Leib ist, da ist Christus, Christus ist in der Gemeinde, wie die Gemeinde in ihm ist. (1 Kor. 1,30; 3,16; 2 Kor. 6,16; 13,5; Kol. 2,17; 3,11) ‚In Christus sein‘ ist gleichbedeutend mit ‚in der Gemeinde sein‘. Hiermit hängt die Idee der Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit zusammen, wobei diese auch wieder Christus genannt werden kann.“ (DBW 1, 86)

<sup>231</sup> Bonhoeffer äußert sich dazu folgendermaßen: „Eine genauere Erwägung ergibt, dass die einzelnen Amtshandlungen, die von der sanctorum communio getragen werden, verschiedene Auswirkungen auf die soziologische Struktur der jeweilig betroffenen Gemeinde haben. Predigt-, Tauf- und Abendmahlsgemeinde sind deutlich zu scheiden. [...] Der evangelische Sakramentsbegriff steht in notwendigem Zusammenhang mit dem Wort, und schon hieraus folgt die Unmöglichkeit der Anwendung des Massenbegriffs. Sakramente sind Handlungen der Gemeinde und verbinden in sich, wie die Predigt, den objektiven Geist der Gemeinde und den durch ihn wirksamen heiligen Geist.“ (DBW 1, 163f)

Stellvertretung ergibt sich für den Menschen die Implikation der Verantwortung gegenüber seinem Nächsten und gegenüber Gott. (vgl. DBW 1, 28ff, 87ff) Verantwortung aber realisiert sich im Füreinander-Wirken: „Die Kirche ist sichtbar als soziales Gemeinwesen im Kultus wie im Füreinanderwirken.“ (DBW 1, 87). So erklärt Bonhoeffer die Stellvertretung Christi zum „neu[en] Lebensprinzip seiner Gemeinde“. (DBW 1, 92) Gemeindeleben, das Sein der Kirche also ist ohne Christus nicht möglich. Feil fasst diese Gedanken folgendermaßen zusammen: „Von diesem Menschen [Jesus Christus] sagen wir: Dieser ist Gott für uns. Leben, Tod und Auferweckung Jesu gelten also nicht nur je für mich, vielmehr für uns; ‚die Stellvertretung Jesu Christi ist selbst sozial verfasst‘.“<sup>232</sup> Indem sich die Stellvertretung nicht nur als Werk für einen ganz bestimmten Menschen vollzieht, sondern prinzipiell für alle Menschen geschehen ist, kann sich in der Kirche die Gemeinschaft dieser Menschen realisieren. Stellvertretung zielt somit darauf, den Menschen aus der Isolation in die Gemeinschaft zu führen. So wird sie zum Lebensprinzip von Kirche und Gemeinde.

Huber analysiert die enge Verbindung von Christologie und Ekklesiologie, die durch den Gedanken der Stellvertretung entsteht, und ihre soziale Bedeutung in *Sanctorum Communio* wie folgt: „Die enge Verbindung der beiden Themen nötigt von Anfang an dazu, nicht nur die Kirche im Blick auf die Gegenwart Jesu Christi, sondern zugleich Jesus Christus im Blick auf die mit seinem Dasein gegebene Form der Sozialität auszulegen.“<sup>233</sup> Dieses deutet sich in *Sanctorum Communio* durch die Formel von Christi „Für-andere-da-Sein“ an. Bonhoeffer überführt die klassische theologische Formel des „pro me“ Christi in ein „pro nobis“. (vgl. DBW 1, 91f) Das heißt, die Kirche ist von dem „Für-andere-da-Sein“ charakterisiert. Zwar richtet sich das Geschehen der Stellvertretung an jede einzelne Person, die darauf mit Glauben

---

<sup>232</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 175.

<sup>233</sup> W. Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 4, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1983, 173.

antwortet. Durch dieses Werk aber entsteht aus dieser Einzelperson eine Gemeinschaft, so dass hier von einem „pro nobis“ gesprochen werden kann. Aus der Stellvertretung ergibt sich notwendigerweise Sozialität.

Honecker schreibt in diesem Zusammenhang: „Bonhoeffer bezeichnet also mit dem Christusprinzip die Geschichte Jesu Christi mit ihrer Fortsetzung in der Geschichte der an ihn glaubenden und ihn bezeugenden Gemeinde.“<sup>234</sup> Die christologische Zentrierung von Bonhoeffers Ekklesiologie bezeichnet Honecker hier zurecht als „Christusprinzip“. Gemeint ist damit die Gegenwart Christi in der Kirche. Heimbucher summiert hinsichtlich des Zusammenhangs von Christologie und Ekklesiologie: „Bonhoeffer stellte hier die christologisch begründeten Lebensprinzipien der Kirche – ihre ‚Stellvertretung‘ und ihr ‚vollmächtiges Wort‘ – grundsätzlich in den Horizont der gesamten Menschheit.“<sup>235</sup> Das heißt, die Kirche existiert als soziale Gestalt, deren Leben durch Christus als Lebensprinzip erst möglich ist.

#### **4.6 Fazit**

Aus seiner Beschreibung der christlichen Person und der Kirche als Kollektivperson ergibt sich für Bonhoeffer, dass sein Kirchenbegriff kein allgemeiner Religionsbegriff ist, sondern ein Gemeinschaftsbegriff. (vgl. DBW 1, 79ff) Dieser Gemeinschaftsbegriff ergibt sich wiederum aus der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Jesus Christus. (vgl. DBW 1, 84) Es wurde deutlich, dass diese Überlegung eine Entfaltung der „Begegnungstheologie“ Bonhoeffers ist. In der Kirche begegnen wir der Botschaft und der Person Jesu Christi. Mit den Worten Bonhoeffers: „In Christus selbst aber ist die Kirche gesetzt.“ (DBW 1, 106) Auf diese Weise gewinnt er unter Einbeziehung der Christologie eine theologische Voraussetzung seiner Ekklesiologie, die er mit dem Satz „Christus als Gemeinde

---

<sup>234</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 133.

<sup>235</sup> M. Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden, 31.

existierend“ zusammenfasst. Die Christologie und damit auch die Soteriologie werden somit zur Voraussetzung von Bonhoeffer Begründung der Gemeinschaft. Aus dem stellvertretenden Werk Christi ergibt sich als Konsequenz die Kirche.

Die Kirche als Kollektivperson ist also von der Person Christi selbst konstituiert. (vgl. DBW 1, 86. 90ff. 175f) In der Kirche ist Christi Gegenwart realisiert. (DBW 1, 100) Hinter diesen Überlegungen Bonhoeffers stehen paulinische Theologie und Begrifflichkeiten. Deutlich rekurriert Bonhoeffer auf die paulinische Adam-Christus-Typologie und gibt seinen theologischen Gedanken so ein biblisches Fundament. Auch auf Gal 2,20 verweist Bonhoeffer, wenn er davon ausgeht, dass Christus selbst in seiner Kirche und in jedem einzelnen Christen lebt. Auch wenn er hier keine systematisierte biblische Theologie entwickelt, ist in diesen Gedanken dennoch ein deutlich biblischer Bezug zu erkennen.

Das Lebensprinzip der christlichen Gemeinschaft ist deswegen auch als Jesus Christus selbst, als seine Stellvertretung zu fassen. Im Glauben an Jesus Christus wird der Einzelne so über sich selbst hinausgehoben und zu verantwortlichem Handeln befähigt. Das verantwortlich Handeln und damit auch die Beziehung von Menschen aber hängt ab von ihrer Gemeinschaft mit Christus, die sich nur in der Kirche findet. „Verantwortung“ und „Stellvertretung“ werden so für Bonhoeffer zu den wichtigsten theoretischen Begriffen, die er im Verlaufe seiner Ekklesiologie gewinnt.

## 5. Die neue Menschheit und ihre Stellvertretung für die Welt

In seiner Dissertation wendet Bonhoeffer die grundlegend herausgearbeiteten Überlegungen zur Soziologie und Sozialphilosophie in einem zweiten Schritt auf die Kirche an. Kirche äußert sich nach Bonhoeffer in zwei Entitäten: einer „Naturform“ und einer „Geistform“. (DBW 1, 68) In ihrer Naturform manifestiert sich die Kirche als eine sichtbare empirische soziale Gemeinschaft; die Geistform der Kirche zeigt sich dagegen in einer Form, die über das Sein der empirischen Kirche hinausgeht: Sie ist gekennzeichnet als Ort der „Gegenwart Christi“. (DBW 1, 87) Auch die gegenwärtige Kirche liegt demnach sowohl in Geist- als auch in Naturform vor. (vgl. DBW 1, 68) Diese beiden Formen aber sind keine Gegensätze, sondern gehören im Sein der Kirche untrennbar zusammen: *„Die Geistform, d.h. eben diese Liebesgemeinschaft und die Naturform, d.h. die empirische Gemeinschaft [sind] ineinander ruhend geschaffen.“* (DBW 1, 67f)

In diesem Zusammenhang werden anthropologische Überlegungen Bonhoeffers relevant. Die für Bonhoeffer so wichtige Gemeinschaft, die sich in der Kirche manifestiert, lässt sich durch anthropologische Begriffe näher beschreiben. Soziologische und theologische Reflexionen hinsichtlich des Menschen innerhalb dieser Gemeinschaft wurden vor allem in den Ausführungen zur Begegnungstheologie Bonhoeffers diskutiert. Um nun das Wesen der neuen Menschheit und deren „gesetzte neue soziale Grundbeziehungen“ (DBW 1, 69) aufdecken zu können, geht Bonhoeffer zunächst auf die Urstandslehre, die Sünde und die Versöhnung ein. (vgl. DBW 1, 36. 69) Auf die Urstandslehre kommt Bonhoeffer vor allem deshalb zu sprechen, weil anhand dieser das gefallene Wesen des Menschen expliziert werden kann. Das ist wiederum wichtig, um die Gemeinschaft der Kirche zu charakterisieren: *„[D]ie Behandlung des Sündenproblems [ist] für das Verständnis der sanctorum communio unerlässlich.“*

(DBW 1, 69) Mit diesem Vorgehen macht Bonhoeffer deutlich, dass es ihm hinsichtlich seiner anthropologischen Gedanken innerhalb seiner Doktorarbeit nicht um ein System einer allgemein einsichtigen Anthropologie geht. Die hier entwickelten anthropologischen Gedanken stehen vielmehr im Kontext der Ekklesiologie und zeichnen ein Bild vom Sein des Menschen aus der Perspektive der Gemeinschaft der Kirche.

## **5.1 Die „Adamsmenschheit“: die gebrochene Gemeinschaft**

### **5.1.1 Adam als Repräsentant aller Sünder**

Um das Wesen der neuen Menschheit und deren Gemeinschaft mit Christus erläutern zu können, geht Bonhoeffer zunächst auf die Urstandslehre und explizit auf die Gestalt Adams ein. Bonhoeffer sieht dabei den Einzelnen in direktem Zusammenhang mit Adam: „Jeder [ist] schuldig aus eigener Kraft und Schuld, weil er selbst Adam ist“. (DBW 1, 91) In diesem Ausspruch kommen aktives Handeln und passives Geschehen zusammen. Der Mensch wird durch sein Handeln aktiv schuldig. Neben seinem eigenen wiederholten aktiven Schuldig-Werden steht der Mensch aber immer auch als Teil der soziologischen Einheit „Menschheit“ in „gemeinsamer Sündhaftigkeit“. (DBW 1, 73) Der Menschheit als Ganzer wird somit von Bonhoeffer ein eigenes „Aktzentrum“ verliehen. Sie wird als Ganze von Gott angesprochen. (vgl. DBW 1, 74) Menschheit und Individualität stehen aber nicht unverbunden nebeneinander. Durch die Sünde werden vielmehr beide miteinander verschränkt. Das individuelle Begehen der Sünde wird durch diese Verschränkung so immer auch zu einer Tat der gesamten Menschheit.

Es wurde bereits auf die doppelte Bedeutung des Personbegriffs in *Sanctorum Communio* hingewiesen. Diese zeigt sich in der korporativen und der individuellen Auslegungen des Begriffs. Dass Bonhoeffer diese doppelte Bedeutung auch auf den Begriff der Sünde überträgt, zeigt sich nun im Kontext der Urstandslehre bzw. der Sünde. Auch der Begriff der Sünde muss sowohl hinsichtlich des einzelnen

Menschen als auch hinsichtlich der gesamten Menschheit expliziert werden: „Von dem christlichen Begriff des Geschlechts, der Menschheit aus muss die Idee der Geschlechts- und der Einzelsünde erörtert werden.“ (DBW 1, 71f) Hinter diesen Überlegungen steht für Bonhoeffer der Gedanke, dass „*der Mensch [...], indem er Einzelner ist, Geschlecht [ist].*“ (DBW 1, 72) Es wird deutlich, dass aus der doppelten Bedeutung des Personbegriffs für Bonhoeffer somit auch die Verschränkung von Individualität und Menschheit hinsichtlich des Sündenbegriffs hervorgeht. Bonhoeffer fasst die Konsequenzen daraus folgendermaßen zusammen: „Die Schuld des Einzelnen und die Allgemeinheit der Sünde sollen zusammengedacht werden, d. h. der individuelle Schuldakt und die Schuld des Geschlechts müssen gedanklich verknüpft werden.“ (DBW 1, 71) Wie die Sünde sowohl durch den Einzelnen als auch durch die Menschheit hervorgebracht wird, findet auch hinsichtlich ihrer Konsequenz, der Schuld, eine Verschränkung von Menschheit und Individuum statt.

„Die Welt der Sünde ist die Welt des ‚Adam‘, die alte Menschheit“ (DBW 1, 69), so schreibt Bonhoeffer am Anfang des vierten Kapitels seiner Dissertation. Bonhoeffer spricht also auffällig nicht von dem einen Individuum Adam, sondern von der adamitischen Menschheit und der Welt, die in der Sünde gefangen ist. (vgl. DBW 1, 93)<sup>236</sup> Bonhoeffer sieht folglich in Adam nicht nur den einen ersten konkreten

---

<sup>236</sup> Prüller-Jagenteufel analysiert: „Vertritt man wie Bonhoeffer eine relationale Anthropologie, so liegt es auf der Hand, dass Verantwortung als personale Realität zugleich auch eine soziale Dimension aufweist. Daraus ergibt sich, dass auch die Sünde eine kollektive Dimension hat; und zwar nicht nur derart, dass jeder an der Tat des andern Schuld ist, sondern auch so, dass Gemeinschaften als solche Schuld auf sich laden können. Diese Schuld ergibt sich insbesondere dort, wo eine Kollektivperson, d.h. eine Gemeinschaft als Akteinheit ihrer ethischen Verpflichtung nicht nachkommt, einer Verpflichtung, die nicht nur in ihren Gliedern, sondern der Gemeinschaft als solcher von Gott her zukommt. Weil nun – aufgrund der fundamentalen wechselseitigen Bezogenheit von Einzelperson und Gemeinschaft über die Stellvertretung und Repräsentanz – stets ein innerer Zusammenhang zwischen den Handlungen einzelner und den Gemeinschaften gegeben ist, stehen alle Menschen als Einzelpersonen in solchem überindividuellen Verantwortungs- und Schuldzusammenhängen. Eine so geartete Gesamtschuld einer Gemeinschaft ist jedoch strikt zu unterscheiden von der Summe der schuldhaften Taten der einzelnen Glieder oder auch von der Schuld als sozialer Erscheinung innerhalb einer Gemeinschaft.“ G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 142.

Menschen, sondern bezieht ihn sogleich auf die gesamte Menschheit. Damit einher geht auch, dass er sein Augenmerk zunächst nicht auf die individuelle Sünde Adams legt. Vielmehr wird Adam bei Bonhoeffer als Repräsentant der gesamten Menschheit auch zum Repräsentanten für die Universalität der Sünde.<sup>237</sup>

Diese Sünde aber zeigt sich bei Adam und in der Menschheit im Sich-Erheben wider Gott und durch widergöttliche Taten. (DBW 1, 72) In diesem „status corruptionis“, (DBW 1, 70) in dem jeder Einzelne und die gesamte Menschheit unweigerlich verharren, wird durch die Erbsünde eine untrennbare Gemeinschaft der Menschen geschaffen, in der „jeder einzelne er selbst und Adam ist“. (DBW 1, 76) Adam aber ist immer schon der Einzelne, indem er Teil der schuldigen Menschheit ist.

### **5.1.2 Die adamitische Menschheit: die gebrochene Gemeinschaft**

Vor dem Hintergrund seiner Begegnungstheologie legt Bonhoeffer im Zusammenhang mit seinem Verständnis der Sünde keine traditionelle Hamartologie vor. Konsequenterweise stellt er die Bedeutung und Konsequenzen der Sünde unter sozialphilosophischen und soziologischen Gesichtspunkten dar. (vgl. DBW 1, 36) Als Konsequenz fasst er die Sünde als „ethischen Atomismus“ (DBW 1, 70) auf und weist zugleich auf die Paradoxie der *communio peccatorum* hin: „Mit der Sünde tritt der ethische Atomismus in die Geschichte. Das gilt wesentlich für die Geistform. Alle Naturform der Gemeinschaft bleibt bestehen, aber sie ist im innersten Kern korrupt.“ (DBW 1, 70) Unter „Atomismus“ versteht Bonhoeffer folglich das, was er bereits als Vereinzelung des Menschen beschrieben hat. Die in der Welt trotz der Sünde bestehenden Gemeinschaften sind demnach in ihrem Inneren von Isolation und Zerstörung gekennzeichnet. Auch innerhalb der Gemeinschaft entsteht Isolation, weil sich der Einzelne selbst absolut setzt und sich darin mit seinem Handeln gegen sein Gegenüber und gegen Gott richtet.

---

<sup>237</sup> Vgl. M. Welker, *Theologische Profile*, 93f.

Die bereits beschriebene Schranke zwischen Gott und Mensch charakterisiert auch die Adamsmenschheit und bekommt im Lichte der Sünde neue Bedeutung. Sie belässt die Adamsmenschheit in Zerstörung und Isolation. Diese Beschreibung der Menschheit aber ergibt sich zwingend aus der Sünde. Mit der Sünde ist ein Bruch, eine Schranke sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch entstanden. (vgl. DBW 1, 29. 38) Isolation und Zerstörung machen aus der Gemeinschaft der Menschen die bereits erwähnte gebrochene Gesellschaft. Hegel fasst diesen Zustand der gebrochenen Gemeinschaft als „Entfremdung und Entzweiung des Menschen“.<sup>238</sup> Diese Entfremdung, die nicht nur eine des Menschen von Gott ist, sondern auch zur völligen Vereinzelung des Menschen innerhalb der Gesellschaft führt, ist der Grundtenor der Hamartologie Bonhoeffers. Bonhoeffer äußert sich dazu wie folgt: „Die Wirklichkeit der Sünde stellt, so erkannt wir, den Einzelnen in die äußerste Einsamkeit, in die radikale Trennung von Gott und Mensch.“ (DBW 1, 90)

Zugleich aber – und hier zeigt sich die Paradoxie des Charakters der Adamsmenschheit – wird der Mensch durch sein sündhaftes Handeln in einen untrennbaren Sündenzusammenhang mit allen anderen Individuen gestellt, die genauso handeln wie er selbst. So entsteht wiederum eine scheinbare Gemeinschaft, die tatsächlich jedoch dadurch gekennzeichnet ist, dass echte Gemeinschaft nicht möglich ist, weil jeder Teilhaber an dieser Gesellschaft durch die Sünde, die ihn mit den anderen verbindet, stets auf sich zurückgeworfen ist: „Der tiefste Grund für die Annahme der Apokatastasis aber scheint mir zu sein, dass jeder Christ sich bewusst sein muss, die Sünde in die Welt gebracht zu haben, somit der ganzen Menschheit in Schuld verbunden zu sein, die Schuld auf seinem Gewissen zu haben.“ (DBW 1, 196) Der Mensch handelt nun immer schon deshalb sündhaft, weil er in diesem untrennbaren Zusammenhang gefangen ist. (vgl. DBW 1, 70f. 75f. 91f)

---

<sup>238</sup> J. Ringleben, Hegels Theorie der Sünde, de Gruyter: Berlin 1976, 57.

Bonhoeffer aber bleibt beim Aufzeigen der Sündhaftigkeit von Individuum und Menschheit nicht stehen. Diese Überlegungen werden bei Bonhoeffer zu einer Folie, vor deren Hintergrund er die Kirche als Form der wahren Gemeinschaft entwickeln kann. Honecker macht die Bedeutung der Urstandslehre für Bonhoeffers Ekklesiologie deutlich: „Bonhoeffers Zuordnung der sozialphilosophischen und soziologischen Überlegungen zur Urstandslehre soll zum Ausdruck bringen, dass alle die besprochenen Gemeinschaftsbeziehungen im Stande der Integrität vorgestellt werden können.“<sup>239</sup> Dem „status corruptionis“ setzt Bonhoeffer folglich den „status integrationis“ diametral gegenüber. Unter diesem versteht er die in und durch Christus erneuerte Gemeinschaft von Gott und Mensch. Im Stande der Integrität sind Einheit und Gemeinschaft der Menschen möglich. Für die Verdeutlichung dieses Standes aber sind die Überlegungen Bonhoeffers zur Sünde und zur *communio peccatorum* unabdinglich. Um das Wesen der Gemeinschaft in Christus zu verstehen und auf diese Weise auch das Wesen der Kirche zu erfassen, ist das grundlegende Problem der „gebrochene[n] Gemeinschaft“ (DBW 1, 69) nachzuvollziehen.

## ***5.2 Die „Christusmenschheit“: die versöhnte Gemeinschaft***

### **5.2.1 Die Stellvertretung Christi als Versöhnungsgeschehen**

Wie es eine Adamsmenschheit gibt, so auch eine Christusgemeinschaft. Der Christusmenschheit werden die Menschen zugerechnet, welche die Person Jesu Christi anerkennen bzw. an Christus glauben. Sie gehören zu der von Christus versöhnten Gemeinschaft. (vgl. DBW 1, 90ff) Während durch Adams Handeln, das Bonhoeffer als „höchst egozentrisch“ charakterisiert (DBW 1, 91), die Adamsmenschheit entsteht, wird nur durch die Stellvertretung Christi die Christusmenschheit möglich. Die Voraussetzung dieser Möglichkeit der Veränderung der Adamsmenschheit zur Christusmenschheit ist die Gnade Gottes:

---

<sup>239</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 129.

„Jeder wird versöhnt ohne eigene Kraft und eigenes Verdienst, weil er selbst nicht Christus ist.“ (DBW 1, 91) Im Glauben an Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes kann folglich *communio sanctorum* entstehen. Als *sanctorum communio* wird die Menschheit somit wieder zu einer Einheit im Gegensatz zur vorgetäuschten Gemeinschaft der Sünde, hinter der eigentlich Isolation und Zerstörung stehen. Dies aber geschieht nur durch und in Christus, dem zweiten Adam. (vgl. DBW 1, 90f) „Denn Adam ist ‚der Mensch‘ und Christus ist der Herr seiner neuen Menschheit.“ (DBW 1, 91)

Die Differenz und fundamentale Entgegensetzung von Adam und Christus zeigt sich auch in ihren jeweiligen Werken: Während Adam den Menschen in das unlösliche Band der Sünde mit all ihren die Menschheit als Gemeinschaft zerstörenden Folgen stellt, versöhnt Christus die Menschheit mit Gott und macht dadurch das Entstehen einer Gemeinschaft unter den Menschen erst möglich, indem er Zerstörung und Isolation des Einzelnen von Gott und untereinander aufhebt. Diese Aufhebung der Sünde aber geschieht nicht durch menschliche Taten und ethisches Handeln, wie es im Fall der Sünde geschieht, sondern durch göttlichen Willen, der sich in Christi Stellvertretung realisiert. Es zeigt sich hier demnach eine gewisse Parallelität von Adams- und Christumenschheit: Wie die Sünde des Einzelnen zugleich der gesamten Menschheit zugerechnet werden muss, nimmt das stellvertretende Handeln Christi die Menschheit mit hinein in das neue Sein. (vgl. DBW 1, 92ff)

Von Soosten äußert sich in diesem Zusammenhang wie folgt: „Besteht die Adamsmenschheit kraft menschlicher Möglichkeit, so löst die Christumenschheit die alte Menschheit einzig und allein kraft der Liebe Gottes ab, die die sündige Menschheit in Christus zusammenschließt.“<sup>240</sup> Wären Adam und Christus symmetrisch gegenübergestellt, so müsste der menschliche Ungehorsam Adams durch das Handeln Christi gemäß allgemein-menschlichem Vermögen oder durch

---

<sup>240</sup> J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 71.

moralische Taten des Menschen aufzuheben sein, wie auch der Mensch sich selbst durch seine Taten in die Sphäre der Sünde stellt. Bonhoeffer aber fasst die Stellvertretung Christi als ein Versöhnungsgeschehen auf, das über jede ethisch-menschliche Möglichkeit hinausgeht. Im Gegensatz zu Adam verkörpert Christus die Realität der göttlichen Liebe zur Gemeinde. Bonhoeffer äußert sich folgendermaßen: „Weil aber wirklich in Jesus Christus die ganze neue Menschheit gesetzt ist, stellt er *in seinem geschichtlichen Leben die gesamte Geschichte der Menschheit dar*. Seine Geschichte ist dadurch qualifiziert, dass in ihr die Adamschheit zur Christuschheit umgebildet wird.“ (DBW 1, 99) Die neue Menschheit ist also nicht nur eine Folge der versöhnenden Liebe Gottes, die durch Christus offenbart wird, sondern sie kann – sofern sie in Christus als Kollektivperson zusammengefasst ist – als in und durch Christus selbst konstituiert gelten. (vgl. DBW 1, 91f. 100f)

### **5.2.2 Die Christuschheit: die erneuerte Gemeinschaft**

Die Trennung und Isolation zwischen Mensch und Gott sowie die Zerstörung der Beziehung zwischen Mensch und Mensch werden wie bereits gezeigt in und durch Christus aufgehoben: „*Die Menschheit der Sünde*‘ [...] *wird erst durch die Einheit der neuen Menschheit in Christus aufgehoben*.“ (DBW 1, 76) Nur in und durch Christus ist es möglich, dieser Adamschheit das neue Sein entgegenzusetzen. Wird das Verhältnis der Menschheit zu Gott, dessen Zerbrechen Adam repräsentiert, (vgl. DBW 1, 72) durch Christus wiederhergestellt, liegt es nahe, den Gegensatz zwischen Adam und Christus im Blick auf die Sozialität des Menschen in analoger Weise zu thematisieren: „Weil aber wirklich in Jesus Christus die ganze neue Menschheit gesetzt ist, stellt er *in seinem geschichtlichen Leben die gesamte Geschichte der Menschheit dar*.“ (DBW 1, 92)

In diesem Zusammenhang nun wird Bonhoeffers Intention hinsichtlich der Entfaltung der Urstandslehre deutlich. Er entfaltet seine soziologischen,

sozialphilosophischen und theologischen Gedanken konsequent im Zusammenhang mit der Urstandslehre, um im Anschluss daran die Menschwerdung als Wiederherstellungsgeschehen der zerbrochenen Einheit thematisieren zu können. Kirche wird bei Bonhoeffer folglich zu dem Ort, an dem durch Christus und das Wirken des Heiligen Geistes die neue Menschheit immer wieder aktualisiert wird. (vgl. DBW 1, 90ff) In Christus ist folglich die erneuerte soziale Gemeinschaft der Menschen wieder hergestellt. Bonhoeffer fasst dieses Geschehen vor dem Hintergrund der Person des Adam zusammen: „Die Welt des Adam aber ist die Welt, die Christus versöhnte und zu einer neuen Menschheit, zu seiner Kirche machte.“ (DBW 1, 69) Er geht davon aus, dass Christus die neue Menschheit in sich birgt, und kann auf Grund dessen diese neue Gemeinschaft mit den Worten „Christus als Gemeinde existierend“ beschreiben. „[D]ie Kirche ist Gegenwart Christi“ (DBW 1, 87), die unmittelbar aus dem Versöhnungsgeschehen existiert und von Bonhoeffer in diesem stehend verankert wird.

Im Gegensatz zu Isolation und Zerstörung zielt also Gottes Handeln in Christus auf Integrität. Aus der Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christi Handeln ergibt sich konsequenterweise auch die Versöhnung des Menschen mit seinem Mitmenschen, wodurch im Gegensatz zur Adamsmenschheit nun „echte“ Beziehungen als Christumenschheit möglich werden. Wie die Adamsmenschheit durch die Sünde zu einem Kollektiv zusammengeschlossen wird, ohne dass dadurch aber die Isolation des Individuums aufgehoben wird, gehört durch die Stellvertretung der Christus anerkennende Mensch zu einer Kollektivperson, zur neuen Menschheit bzw. zur Gemeinschaft in Christus. Welker kommt zu dem Schluss: „In Christus zieht Gott die Menschheit real in die Gemeinschaft hinein.“<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> M. Welker, Theologische Profile, 95.

### **5.3 Leben mit Christus: Stellvertretung der christlichen Gemeinschaft**

Die Anerkennung der Person Christi durch den Einzelnen und durch die Gemeinschaft realisiert sich in der neuen Gemeinschaft der Kirche. (vgl. DBW 1, 33f) In seiner Behandlung der neutestamentlichen Ekklesiologie beschreibt Bonhoeffer die Kirche als das Wirken Christi durch die neue Menschheit.<sup>242</sup> Sofern in der neuen Menschheit die Intention der Schöpfung – die Versöhnung durch und in Christus – zum Ziel (Eph 1,10) kommt, ist die Kirche der Archetyp der Einheit aller in Christus. (vgl. DBW 1, 193ff. Vgl. auch Eph. 1,9f) Bonhoeffer macht deutlich, dass die von Christus vollendete neue Gemeinschaft, deren Beginn Bonhoeffer in der gegenwärtigen empirischen Kirche sieht, nicht zeitlos ist, sondern in der konkreten Zeit und an konkreten Orten entsteht. (vgl. DBW 1, 29ff)

Pannenberg äußert sich in seinem Buch *Anthropologie in theologischer Perspektive* folgendermaßen zur Bedeutung des Seins in Christus bzw. zur Gemeinschaft in Christus: „Der Christ wird durch die Gemeinschaft mit Christus, die ihn mit allen anderen Christen verbindet, aus den Banden dieser unerlösten Welt befreit, allerdings auch zum Dienst an anderen in den Ordnungen dieser Welt berufen. Der so befreite und berufene Christ ist nun nicht mehr nur Glied dieser Welt, ihrer Lebensordnungen und ihrer Kultur, sondern Bürger einer anderen Welt, der Welt Gottes, und ihm dient er, indem er an den Ordnungen dieser gegenwärtigen Welt und ihrer Kultur arbeitet.“<sup>243</sup> Aus dieser Charakterisierung des Seins in Christus

---

<sup>242</sup> „Die Gemeinde besteht durch Christi Wirken. Sie ist in ihm von Ewigkeit her erwählt.“ (Eph 1,4ff.; 2 Thess 2,13) Sie ist die neue Menschheit in dem Neuen Adam. (1 Kor 15,22 und 45, Röm 5,12f. Und 19f.) Der Tod Christi hat sie erst recht eigentlich geschaffen. (Eph 2,15 und 5,25) Die Stellung Christi zur Kirche ist eine doppelte. Er ist das Fundament, der Eckstein, der Anfänger, der Baumeister, er ist aber auch jederzeit der Kirche real gegenwärtig, denn sie ist sein Leib, und die Menschen sind Glieder an diesem Leibe (1 Kor 12,2ff.; Röm 12,4ff.; Eph 1,23; 4,15f.; Kol 1,18) bzw. an Christus selbst (1 Kor 6,15; Röm. 6,13 und 19); d.h. Die Kirche ist einerseits schon vollendet, andererseits noch im Wachstum begriffen. Die Verwirklichung geschieht durch den Christusgeist und den Heiligen Geist. Was jener für die Gesamtheit ist, ist dieser für den Einzelnen. Der Heilige Geist bringt den Einzelnen Christus (Röm. 8,14; Eph. 2,22); der stiftet unter ihnen Gemeinschaft (2 Kor 13,13ff. Phil 2,1), d. h. er macht sich die soziale Art des Menschen zunutze, während der Christusgeist sich auf das geschichtliche Werden des Gesamtlebens richtet.“ (DBW1, 85f)

<sup>243</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 467.

wird deutlich, dass sich daraus sowohl für jeden einzelnen Christ als auch für die Gemeinschaft eine doppelte Aufgabe ergibt: In Christus werden sie mit hineingenommen in eine andere Welt. (vgl. DBW 1, 193f) Das bedeutet aber nicht völlige Loslösung von der gegenwärtigen Welt. Vielmehr sind der erlöste Christ wie auch die Gemeinschaft zum Dienst am Nächsten und zum Mitwirken an der Gemeinschaft der hiesigen Welt berufen. Nur so ist ein Leben als Antwort auf das Wirken Jesu Christi möglich.

Sein in Christus und Sein in der Kirche sind also nicht gleichzusetzen mit einem Rückzug aus der Welt. Vielmehr steht der Christus anerkennende Einzelne in der Verantwortung, sich in seinem Wirken auf die gegenwärtige Welt zu konzentrieren und auf diese Weise etwas vom „Letzten“<sup>244</sup> in die durch Sünde zerstörten Beziehungen hineinzutragen. Aus der neuen, gerechten Beziehung, in welcher Einzelner und Gemeinschaft mit Christus im Glauben stehen, entsteht folglich keine Trennung von Gott und Welt.<sup>245</sup> Bonhoeffer stellt die Kirche in die Verantwortung von „Mitfühlen, Mitwollen, Mitverantwortlichsein“. (DBW 1, 58)

## **5.4 Fazit**

Bonhoeffer stellt die Gemeinschaft der Kirche als neue Menschheit in Christus dar. (vgl. DBW 1, 69, 176f) Anthropologische Grundlagen wie das Verständnis des Einzelnen, die Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie die Beziehung der Menschen untereinander sind deshalb wichtige Voraussetzungen, um Bonhoeffers Überlegungen zu Wesen und empirischer Gestalt der Kirche nachvollziehen zu können.

---

<sup>244</sup> Das „Letzte“ ist ein wichtiger Begriff der *Ethik* Bonhoeffers. Bonhoeffer hat den Begriff schon in seiner Dissertation verwendet. Beispielsweise schreibt Bonhoeffer in *Sanctorum Communio*: „Somit ist für ihn [Stoiker] die Person doch etwas an sich Abgeschlossenes, Fertiges, Letztes.“ (DBW 1, 21) und „Wirkliche Heilung ist nur ein Vorzeichen der letzten Dinge.“ (DBW 1, 143)

<sup>245</sup> Siehe auch vorliegende Arbeit Kap. 7.2: Die Funktionen der Kirche als Geschehen ihrer Stellvertretung.

In diesem Kapitel wurde deutlich, dass nach dem soziologischen und sozialphilosophischen Vorgehen die anthropologischen Gedanken zur gefallen „alten Menschheit“ ebenso wie die Ausführungen hinsichtlich der „neuen Menschheit“ in *Sanctorum Communio* im Dienst des Verständnisses der Naturform der Kirche, die sich in der empirischen Kirche äußert, stehen. Hinter dieser empirischen Kirche jedoch steht die Geistform der Kirche: die Gegenwart Christi. Auch zum Verständnis dieser Geistform der Kirche sind die dargestellten Ausführungen notwendig. Zugleich sind sie auf Grund der engen Verwobenheit von Christologie und Ekklesiologie bei Bonhoeffer nicht ohne ein tieferes Verständnis christologischer Gedanken möglich. Der Schwerpunkt der anthropologischen Ausführungen in *Sanctorum Communio* aber liegt auf der Verbindung von Naturform und Geistform der Kirche: Das Sein in Christus, das ohne Sein in der Kirche nicht möglich ist, ermöglicht eine Veränderung der Beziehungen sowohl zwischen Gott und Mensch als auch unter den Menschen. So kann aus Trennung und Isolation wirkliche Gemeinschaft entstehen.

Wichtige Begriffe in den Ausführungen Bonhoeffers sind in diesem Zusammenhang die „Adamsmenschheit“ und die „Christusmenschheit“, die einander diametral gegenüberstehen. Als Teil der Adamsmenschheit steht der Mensch unter der Sünde und ist somit Teil der gebrochenen Gesellschaft, in der keine Gemeinschaft möglich ist. Deutlich wird das an der Schranke, die Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch trennt und den Menschen in die Isolation und Zerstörung führt. Dem entgegengesetzt ist die Christusmenschheit. Durch die Anerkennung der Person und des Werkes Jesu Christi wird der Mensch Teil der Gemeinschaft mit Christus und dadurch auch mit Gott und seinem Mitmenschen. Verbunden aber werden Adams- und Christusmenschheit nicht durch menschliche Taten oder ethisches Handeln, sondern durch den Willen Gottes bzw. die Tat Gottes selbst, die sich in Christi Stellvertretung äußert. Der Entwurf der Adamsmenschheit ist für Bonhoeffer insofern entscheidend, als dass die *sanctorum communio* und damit auch seine

Ekklesiologie erst vor dem Hintergrund der *peccatorum communio* verständlich werden.

Die Ausführungen zeigen erneut, dass die Stellvertretung Christi der entscheidende Wendepunkt ist, an dem das Übergehen von der Adamsmenschheit in die Christumsmenschheit möglich wird. Stellvertretung wird so zum Lebensprinzip der neuen Menschheit. Im stellvertretenden Leben und Sterben Jesu Christi äußert sich die göttliche Liebe. So ist „Stellvertretung“ nach Bonhoeffer „*kein ethischer, sondern ein theologischer Begriff*“. (DBW 1, 99) Durch den göttlichen Akt der Stellvertretung steht Christus auch zum scheinbar stellvertretenden Handeln Adams im Gegensatz. Während Adam mit seinem Werk in der Sphäre der Sünde steht, jeder Mensch so Teil der Adamsmenschheit wird und nicht anders kann als selbst immer wieder zu fallen, wird er durch die Stellvertretung in die Sphäre der göttlichen Liebe gestellt.

Aus dem Sein in göttlicher Liebe aber ergibt sich für den Menschen die Verantwortung der Zuwendung zu seinem Nächsten und zum Mitwirken an der gegenwärtigen Welt. Sein in Christus bedeutet nicht Abgeschiedenheit und neue Isolation, sondern die Weitergabe der göttlichen Liebe und des Empfangenen. Vor dem Hintergrund des Letzten steht der Mensch in der Verantwortung, sich dem Vorletzten zuzuwenden.

Zusammenfassend wird deutlich, dass die Kirche sich vor dem Hintergrund der Adamsmenschheit auf die in Christus offenbarte Liebe gründet, die wahre Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott möglich macht. Im Glauben an Christus geht dessen neues Leben auf den Menschen über. Mit dem neuen Leben aber geht auch die damit einhergehende Verantwortung auf den Menschen über. Nach Christi Himmelfahrt wird der Mensch daher zum Träger der christlichen Stellvertretung und ist aufgerufen, im Gedanken der Stellvertretung zu leben und zu handeln. „*Darum kann das Prinzip der Stellvertretung grundlegend für die Gemeinde Gottes in und durch Christus werden.*“ (DBW 1, 92) Das neue Leben

in Christus wird so zum Beginn des neuen Lebens der Christen mit dem Ziel der Einheit in Christus anstelle von Isolation und Trennung. (vgl. Gal 2,19f; Phil 2,2-18; Eph 1,10) Was das für das Leben und Handeln des Christen in der Gemeinschaft der Kirche bedeutet, hängt mit den Funktionen der Kirche zusammen, die im Folgenden behandelt werden.

Kirche wird von Bonhoeffer folglich als Gemeinschaft in Christus versöhnter Menschen, als Christumenschheit bezeichnet. (vgl. DBW1, 69) Dies ist ein zentraler, entscheidender Gedanke der Ekklesiologie Bonhoeffers, der den bereits ausgeführten Begriff der Kollektivperson bzw. seiner Begegnungstheologie anthropologisch vertieft. Die Ausführungen machen deutlich, dass Ekklesiologie, Christologie und Anthropologie in der Theologie Bonhoeffers, wie sie sich in *Sanctorum Communio* äußert, als ein gleichseitiges Dreieck zu verstehen sind, da sie in seiner Ekklesiologie die gleiche thematische Bedeutung haben.

## 6. Die Kirche: Gemeinschaft von Gott und Mensch

Es wurde bereits gezeigt, dass die Begegnungstheologie, d. h. Bonhoeffers Theologie, die auf die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander abzielt, die grundlegende theoretische Voraussetzung der Ekklesiologie und der Theologie in *Sanctorum Communio* ist. Daraus ergibt sich für Bonhoeffer zugleich, dass eine einseitige Betonung entweder der Person Gottes oder von Welt und Mensch nicht zulässig ist. Mit der Entfaltung seiner Begegnungstheologie übt Bonhoeffer Kritik an zwei typischen Missverständnissen der Kirche: „Es gibt grundsätzlich *ein historisierendes und ein religiöses Missverständnis der Kirche; im ersten wird Kirche verwechselt mit der religiösen Gemeinschaft, im zweiten mit dem Reiche Gottes.*“ (DBW 1, 79) Moltmann kommentiert: „Darum ist sowohl das historisierende als auch das religiöse Missverständnis der Kirche abzuwehren. Die ‚Offenbarungsrealität‘ der Kirche Christi kann nicht als geschichtliches Gemeinschaftsphänomen sachgemäß erfasst werden. Sie wird nicht historisch, vielmehr nur als in der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung begründet verständlich. Das religiöse Missverständnis wäre dagegen die Gleichsetzung der Kirche mit dem eschatologischen Reiche Gottes.“<sup>246</sup> Beiden Charakterisierungen der Kirche verweigert Bonhoeffer die Anerkennung. Er geht vielmehr davon aus, dass „die Wirklichkeit der Kirche[,] die geschichtliche Gemeinschaft und gottgesetzt zugleich ist.“ (DBW 1, 79) Mit dieser Beschreibung der Kirche führt er die beiden dargelegten Einseitigkeiten zusammen. Kirche ist weder rein weltlich, noch rein göttlich zu verstehen, sondern als Gemeinschaft in der Welt ist die Kirche ein Ort der Gemeinschaft von Menschen, die Gottes Offenbarung vernehmen. Wahre menschliche Gemeinschaft kann es folglich in der Kirche nur deshalb geben, weil sie Offenbarungsrealität ist und somit zum Ort der Gemeinschaft von Gott und Mensch wird. Bonhoeffer kommt deshalb zu dem Schluss: Die Kirche ist „Gottes- und Menschengemeinschaft“. (DBW 1, 91)

---

<sup>246</sup> J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit* nach Dietrich Bonhoeffer, 8.

## **6.1 Die Kirche als der neue Wille Gottes mit den Menschen**

Die grundlegende Bestimmung der Kirche bei Bonhoeffer ist folglich die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Möglich aber werden diese Begegnungen erst vor dem Hintergrund, dass sich in der Kirche der Wille Gottes realisiert, weil Kirche erst durch den Willen Gottes entstehen kann. So heißt es bei Bonhoeffer: „Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen.“ (DBW 1, 87)

„Die Kirche ist der neue Wille **Gottes** mit den Menschen.“ Bonhoeffer verdeutlicht diesen grundlegenden ekklesiologischen Gedanken: Die Kirche ist „Kirche Gottes, [...die] in der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung begründet“ ist. (DBW 1, 80) Auch wenn die empirische Kirche repräsentiert wird durch den geschichtlichen Menschen, ist die Entstehung der Kirche keine Entscheidung des Menschen. „Der Begriff der Kirche ist nur denkbar in der Sphäre der gottesgesetzten Realität, d. h. er ist nicht deduzierbar. *Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen es gehört, entweder geglaubt oder geleugnet zu werden.*“ (DBW 1, 80) Die Wirklichkeit der Offenbarung ist es, der die Kirche entstammt. Kirche kann daher nicht auf eine „Gesinnungsgemeinschaft“ reduziert werden. Ebenso wenig handelt es sich bei ihr um eine freundschaftliche Gemeinschaft oder um eine durch ein Verwandtschaftsverhältnis von Menschen gekennzeichnete Gemeinschaft. (DBW 1, 156) Damit wird sie zur „Glaubensgemeinschaft“. Bonhoeffer bezeichnet diese Glaubensgemeinschaft als „Liebesgemeinschaft“ – ist sie doch auf die Liebe Gottes gegründet. (DBW 1, 185) Aus diesem Grund bekommt der Offenbarungsbegriff für Bonhoeffer hier grundlegende Bedeutung: „*Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff.*“ (DBW 1, 84) Gebildet vom geschichtlichen Menschen, geht die Kirche folglich aus Gott selbst hervor. Bonhoeffer bezeichnet sie auch als „*die Offenbarung des Herzens Gottes*“. (DBW 1, 91) Damit wird die Kirche nicht nur zu einem Zeichen des göttlichen Willens, sondern zur „Vollendung“ der Offenbarung Gottes in der Zeit bzw. in der Geschichte. (DBW 1, 89)

„Die Kirche ist der neue **Wille** Gottes mit den Menschen.“ Was aber ist der Wille Gottes? Paulus fasst den Willen Gottes wie folgt zusammen: „Welcher [sc. Gott] will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“ (1 Tim 2,4) Zu Beginn der Arbeit wurde bereits gezeigt, dass Bonhoeffer „Person“ immer in der konkreten Zeit verankert sieht statt in der Zeitlosigkeit des Personbegriffs des Deutschen Idealismus. (vgl. DBW 1, 28f) Diese konkrete zeitliche Verankerung gilt auch für die Kirche in der Welt. Indem sich der Wille Gottes aber in der Kirche realisiert, die sich in der Welt in der Gemeinschaft des geschichtlichen Menschen mit Gott zeigt, ist Gottes Wille immer auf den konkreten geschichtlichen Menschen gerichtet. So kann Bonhoeffer schreiben: „Er [sc. Christus] nimmt seinen Anfang *in der Geschichte*“. (DBW 1, 87) So wird die konkrete Realisierung des Willens Gottes in der Geschichte zum Ausgangspunkt der Kirche als „*Offenbarung des Herzens Gottes*“. (DBW 1, 91) Als Wirklichkeit der Offenbarung aber ist die Kirche die Realisierung des Wortes Gottes in der Zeit: „das Geschichtegewordensein seines Wortes“. (DBW 1, 89) Das Wort Gottes jedoch ist mehr als eine reine Information, sondern äußert sich in der konkreten geschichtlichen Gegenwart. Es ist das konkrete Wirken Gottes „in und durch Christus“. (DBW 1, 100) Diese Konkretheit zeigt sich darin, dass sich Gottes Wille nicht nur auf den Menschen an sich richtet, sondern die einzelne geschichtliche Existenz in den Blick nimmt. „Nicht auf die Völker sieht Gott, sondern er hat seinen Willen mit jeder kleinsten Gemeinschaft, mit jeder Freundschaft, jeder Ehe, jeder Familie. Und in diesem Sinn hat Gott seinen Willen auch mit der Kirche.“ (DBW 1, 74)

Gott hat bereits einmal seinen Willen mit den Menschen in der „Ursprungsgemeinschaft“ realisiert. (DBW 1, 88) Die Kirche als „der **neue** Wille Gottes mit den Menschen“ wird als der in Jesus Christus geoffenbarte neue Wille Gottes verstanden. (vgl. DBW 1, 88) Neu ist dieser Wille Gottes deshalb, weil der ursprüngliche Wille Gottes, der sich in der geschöpflichen Ursprungsgemeinschaft

mit dem Menschen realisiert hat, durch die Sünde des Menschen zerstört wurde. Bonhoeffer fasst diese erste Gemeinschaft als „gebrochene Gemeinschaft“ auf, (DBW 1, 69) „weil die Ursprungsgemeinschaft [...] zerrissen ist“ (DBW 1, 88) „In und durch Christus“ aber richtet Gott eine neue Gemeinschaft auf – die Kirche, in der „Gott selbst sprechen und tun“ will. (DBW 1, 88) So zeigt sich auch hier wieder deutlich die christologische Grundlegung der Ekklesiologie Bonhoeffers: „Damit ist man auf die Tatsache, die diese Kirche als die sie konstituierende anerkennt, auf die Christus-Tatsache bzw. auf das ‚Wort‘ gewiesen.“ (DBW 1, 80) Kim fasst diese Gedanken folgendermaßen zusammen: „Kirche existiert dort, wo solche neue lebendige Beziehung in und durch Christus zwischen Gott und den Menschen immer wieder entsteht.“<sup>247</sup> Deshalb versteht Bonhoeffer die Kirche als „eine neue Schöpfung“ Gottes. (DBW 1, 88) Der Wille Gottes zur Erneuerung des Bundes mit der gefallenen Menschheit zielt ab auf die Aufrichtung der Gottesherrschaft und der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Diesem neuen Willen Gottes aber steht nach Bonhoeffer zweierlei entgegen: „[d]ie Zeit und der böse Wille.“ (DBW 1, 98) Die Implikationen, die mit dem „bösen Willen“, der als ein Produkt der Sünde des Menschen angesehen werden muss, einhergehen, wurden bereits im Zusammenhang mit der Adamsmenschheit ausgeführt. Darüber, dass die Zeit dem Willen Gottes entgegenstehe, äußert sich Bonhoeffer folgendermaßen: „Das erste [sc. die Zeit] bedeutet, dass das einmal Geschehene geschehen bleibt. Das ist der auf uns lastende Ernst der Zeit, den es so erst gibt, seit es Tod und Schuld gibt.“ (DBW 1, 98) Selbst durch die Stellvertretung Christi wird die Sünde des Menschen nicht ungeschehen gemacht. Sünde und Tod werden zwar überwunden, aber die einmal begangene Sünde bleibt bestehen und widerspricht als solche dem Willen Gottes. Das Wort und die Tat Gottes sind aber durch Gott selbst und in Christus in der Zeit geschehen. Denn die Heilsgeschichte geschieht in der linearen Zeit. Darüber hinaus verfolgt Gott durch seine Tat und sein Wort in und durch Christus sowie die Kirche einen

---

<sup>247</sup> S. H. Kim, *Frieden stiften als Aufgabe der Kirche*, 66.

höheren Zweck am Ende der Geschichte. (vgl. DBW 1, 193ff) Bonhoeffer kann deshalb davon sprechen, dass das Werk Christi „nicht durch Umkehrung der Zeit, sondern durch göttliche Strafe und Neuschaffung des guten Willen [geschieht].“ (DBW 1, 98) Diese Neuschaffung des guten Willens Gottes aber realisiert sich in der Kirche als „neue Schöpfung“ Gottes und in der Erneuerung des Menschen. (DBW 1, 88) G. L. Müller kommt zu einem Schluss: „Die Zeit und der böse Wille, d. h. der historische Abstand und die Sündhaftigkeit des Menschen sind die von der Gemeinde in ihrer Beziehung zu Christus zu überwindenden Widerstände.“<sup>248</sup> Überwunden werden können Zeit und böser Wille nur durch das Handeln und das Wort Gottes an seinem Sohn Jesus Christus. (vgl. DBW 1, 88ff. 100ff)

„Die Kirche ist der neue Wille Gottes *mit den Menschen*.“ Wie Gott seinen eigenen Sohn Mensch werden lässt als „das Geschichtegewordensein seines Wortes“ (DBW 1, 89) und ihn als Inkarnation Christi auf die Erde sendet, so richtet sich auch der Wille Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen auf die Errichtung einer geschichtlich realen Kirche. Als sein Gegenüber zieht Gott den Menschen dadurch hinein in eine lebendige Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft erwächst aus der menschlichen Gemeinschaft in und mit Christus.<sup>249</sup> Gott hat den Menschen auserwählt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Daran hält er erneut fest, auch nachdem der alte Bund durch den Menschen gebrochen wurde. „Wird in der Offenbarung in Christus von dem Willen Gottes gesprochen, [wird] aus der alten Menschheit Adams eine neue Menschheit Christi, d. h. die Kirche“ geschaffen. (DBW 1, 36)

Kirche als der neue Wille Gottes mit den Menschen wird, wie gezeigt, durch Christi Wirken realisiert. (DBW 1, 87) Der neue Wille Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen ist also insofern durch die Liebe Gottes charakterisiert, als er bereit ist,

---

<sup>248</sup> G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 14ff.

<sup>249</sup> Siehe oben Kap. 5: Die neue Menschheit und ihre Stellvertretung für die Welt.

aus Liebe seinen Sohn unter die Menschen zu schicken. Durch diese Sendung wiederum wird es möglich, dass sich in der gefallenen Menschheit der neue Wille Gottes mit den Menschen realisiert: in der Kirche. Kim kommt zu dem Schluss: „Gottes neuer Wille mit den Menschen wird durch die Offenbarung in Jesus Christus in seiner Kirche konkret, sichtbar und verständlich.“<sup>250</sup> Bonhoeffer also versteht die Kirche als Gegenwart Christi (DBW 1, 87) und als das sichtbare, sich in der konkreten Zeit ä u ß ernde Werk Gottes in der Welt.

## **6.2 Die Kirche: christliche Gemeinschaft**

Indem Bonhoeffer die Kirche als Ort der Gegenwart Christi begreift, bezeichnet er sie als *communio sanctorum*, als Gemeinschaft der Heiligen. Bonhoeffer ä u ß ert sich hinsichtlich der Relation zwischen Gott und Mensch und der Gemeinschaft als „Eigenform“ der Kirche wie folgt: „*In der notwendigen Verkn üpfung der Grundbeziehung mit der empirischen Gemeinschaftsform als Eigenform liegt formal gesprochen das Wesen der Kirche.*“ (DBW 1, 79) Unter „Grundbeziehung“ versteht Bonhoeffer in diesem Kontext die Begegnung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Möglich wird diese Grundbeziehung im Glauben an die „Tatsache Christi“ (DBW 1, 80), d. h. der Anerkennung der Person Jesus Christi. (vgl. DBW 1, 79ff) Als „Eigenform“ der Kirche bezeichnet Bonhoeffer dagegen das Zusammentreffen von Offenbarungsrealit ä t und geschichtlicher Realit ä t, wie es sich in der Kirche realisiert. Honecker fasst diesen Gedankengang folgenderma ß en zusammen: Bonhoeffers Formeln „Kirche ist die Gesamtperson“ und „Christus als Gemeinde existierend“ bezeichnen die „Verkn üpfung empirischer Gemeinschaftsformen der Kirche mit der Wesensstruktur sozialer

---

<sup>250</sup> S. H. Kim, *Frieden Stiften als Aufgabe der Kirche*, 19.

Grundbeziehungen“.<sup>251</sup> Indem in diesen Überlegungen beides zusammenkommt – die reale empirische Gestalt der Kirche und das Wesen von Sozialität an sich – wird deutlich, dass im Zentrum von Bonhoeffers Kirchenbegriff der Gemeinschaftsbegriff steht, der sich auf eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und daraus abgeleitet auf eine Gemeinschaft von Mensch und Menschen bezieht: *communio*. Es zeigt sich demnach, dass auch in diesem Zusammenhang wiederum der Grundgedanke der Begegnungstheologie leitend ist.

Bonhoeffer führt das Wesen und die Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft noch genauer aus: Kirche als christliche Kollektivperson ist „*Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft*. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden.“ (DBW 1, 185) Hier klingen wieder die bereits angesprochenen grundlegenden soziologischen Überlegungen an, die Bonhoeffer eigen sind. Während soziologisch zwischen „Gesellschaft“, „Gemeinschaft“ und dem stärker hierarchisch definierten „Herrschaftsverband“ unterschieden werden muss, geht Bonhoeffer davon aus, dass alle diese Begriffe im Sein der Kirche aufeinandertreffen, zugleich aber im Gemeinschaftsbegriff aufgehoben sind. Die Kirche ist eine Gemeinschaft anstelle einer Gesellschaft, da die Gesellschaft keinen personalen Charakter hat (vgl. DBW 1, 66) und darüber hinaus zeitbegrenzt ist. (DBW 1, 64)<sup>252</sup> Diese Gemeinschaft beschreibt er näher als Geist- und Liebesgemeinschaft und drückt damit den über die Naturform der empirischen

---

<sup>251</sup> Daran kritisierte Honecker: „Die philosophische Analyse des christlichen Personbegriffs und der sozialen Beziehungsbegriffe einerseits und die theologischen Ausführungen über die *Sanctorum communio* andererseits stehen jedoch in Bonhoeffers Werk in nicht restlos ausgeglichener Spannung. Denn die philosophische Analyse kommt ohne einen theologischen Vorgriff nicht aus, die sozialphilosophischen Grundbegriffe wiederum reichen nicht zu, das Wesen der *sanctorum communio* theologisch eindeutig zu begreifen. Das Gespräch zwischen Sozialphilosophie und Soziologie auf der einen Seite und der Theologie auf der anderen Seite steht somit vor einer sachlichen Differenz, die in der begriffliche Aporie zum Vorschein kommt, obwohl Bonhoeffer trotz seines theologisch-axiomatischen Ansatzes zunächst eine sozialphilosophische, von theologischer Wertung freie Grundlegung anstrebt.“ M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 124.

<sup>252</sup> Siehe oben Kap. 3.1.7: Kirche als Kollektivperson.

Kirche hinausgehenden Aspekt seines Kirchenbegriffs aus. Beziehungen innerhalb der Kirche werden so zu geistgemeinschaftlichen – im Gegensatz zu gesellschaftlichen Beziehungen. Im Gegensatz zu den „Kräfte[n] [des] innersten Zusammenhaltes“ der Gemeinschaft – die Anerkennung Christi – macht jeder „sich für die Gesellschaft nur in eigenem Interesse verantwortlich. Gesellschaft ist prinzipiell traditionslos.“ Gesellschaftlich wäre nach Bonhoeffer nur die objektive Konstituierung der „Kirche durch einen letzten Zweck“. (DBW 1, 185) Obwohl eine Gesellschaft einen Zweck hat, besteht er nicht in den Eschata, wie es in der Kirche der Fall ist. (vgl. DBW 1, 193ff)

Es sei noch erwähnt, dass die Kirche eine Gemeinschaft ist, weil sie nicht nur eine Gemeinschaft von Menschen, sondern auch die Gemeinschaft von Gott und Menschen ist. Langenbacher beschreibt in seinem Buch *Firmung als Initiation in Gemeinschaft* die zwei Dimensionen der *communio* wie folgt: Nach der biblischen Lehre umfasst der Begriff der „Gemeinschaft immer eine zweifache Dimension: [...] die vertikale [sc. Gemeinschaft des Menschen mit Gott] und die horizontale [sc. Gemeinschaft der Menschen untereinander]“.<sup>253</sup> Ähnlich findet sich dieser Gedanke auch in den ekklesiologischen Gedanken Bonhoeffers. Die Dimensionen der kirchlichen Gemeinschaft, die sich aus Bonhoeffers Überlegungen nach seiner Begegnungstheologie ergeben, werden im Folgenden zu erläutern sein.

---

<sup>253</sup> J. Langenbacher, *Firmung als Initiation in Gemeinschaft. Theologie von Firmlingen – eine Herausforderung und Bereicherung für die Lebens- und Glaubenskommunikation in der Kirche*, LIT: Münster 2010, 550.

Doyle ist der ähnlichen Meinung in seinem Buch *Communion Ecclesiology*: “Communion Ecclesiology is an approach to understanding the Church. It represents an attempt to move beyond the merely juridical and institutional understandings by emphasizing the mystical, sacramental, and historical dimensions of the Church. It focuses on relationship, whether among the persons of the Trinity, among human beings and God, among the members of the Communion of Saints, among members of a parish, or among the bishops dispersed throughout the world. It emphasized the dynamic interplay between the Church universal and the local churches. Communion ecclesiology stresses that the Church is not simply the receiver of revelation, but as the Mystical Body of Christ is bound up with relation itself.” D. M. Doyle, *Communion Ecclesiology. Vision and Versions*, Orbis Books: Maryknoll/New York 2000, 12.

### 6.2.1 Die Kirche als Glaubensgemeinschaft

Indem Bonhoeffer den Kirchenbegriff eng mit dem Begriff der Stellvertretung,<sup>254</sup> also mit dem Werk Gottes in Christus verbindet, muss Kirche primär verstanden werden als Gemeinschaft zwischen Christus und denen, die an ihn glauben. Kirche bekommt in Bonhoeffers Ausführungen folglich nicht die Aufgabe der Vermittlung zwischen Christus und Christen, sondern wird selbst zum Ort, an dem sich diese Vermittlung als Gemeinschaft bereits realisiert hat. (vgl. DBW 1, 152) Damit ist Kirche jeglichem menschlichem Handeln immer schon vorgängig, indem sie durch Gott in Christus offenbart ist. (vgl. DBW 1, 88, 100)

Es wird von Bonhoeffer betont: „Wo aber die Gemeinde ist, da ist Gottes Wille und Ziel, da ist Gottesgemeinschaft. Und wenn der Einzelne gleich nichts davon spürt, es ist in Wirklichkeit dennoch so, und so soll er denn glauben, und so wahr er Glied der Gemeinde ist, wird er glauben.“ (DBW 1, 120) Die Kirche ist die Gemeinschaft der Menschen, die an die Vergebung ihrer Sünden um Christi Willen glauben. Christus und sein Werk sind die Voraussetzungen der Realisierung der Kirche: „Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist von der Gemeinde erkannt als die fleischgewordenen Liebe Gottes zu den Menschen; als der Wille Gottes zur Erneuerung des Bundes, zur Aufrichtung der Gottesherrschaft und damit zur Gemeinschaft.“ (DBW 1, 98) Die Realisierung der Kirche als „Christus als Gemeinde existierend“ ist realisiert im Glauben bzw. in der Anerkennung Christi. (vgl. DBW 1, 34) Deswegen gibt Bonhoeffer 2 Kor. 5,7 wieder: „Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen.“ (DBW 1, 193)

Kirche offenbart sich folglich in der Person Christi, sie aktualisiert sich aber immer wieder durch den Heiligen Geist. Auch in diesem Zusammenhang sind sozialphilosophische Überlegungen für Bonhoeffer grundlegend. So geht er davon aus, dass die Aktualisierung der Kirche durch den Heiligen Geist in dreifacher

---

<sup>254</sup> Vgl. H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 192.

Weise geschieht: als „Geistvielheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit“ (DBW 1, 103).<sup>255</sup> In der durch den Heiligen Geist realisierten Gemeinschaft sind folglich Vielheit und Einheit keine Gegensätze, sondern werden vereint in der Realität der Gemeinschaft. Auf Grund der engen Verwobenheit von Geist und Gemeinschaft, durch die das eine nicht ohne das andere denkbar ist, ist eine Trennung von Geist und Gemeinde ebenso unvorstellbar, wie es unzulässig ist, Wort und Gemeinde voneinander zu trennen: „Man nähme der Offenbarung Gottes das Entscheidende: Das Geschichtegewordensein seines Wortes.“ (DBW 1, 89) Bonhoeffer geht folglich davon aus, dass die Gemeinschaft in Christus gesetzt ist und gleichzeitig durch das Wort geschaffen wird: „Aufbauprinzip der gesamten Kirche ist das Wort. Am Wort ‚erbaut‘ sich die Kirche intensiv und extensiv. Christus ist der Grund, auf dem und demgemäß der Bau (*oikodome*) der Kirche ausgeführt wird (1 Kor 3; Eph 2,20).“ (DBW 1, 169)

Um die Kirche als Glaubensgemeinschaft fassen zu können, geht Bonhoeffer also zunächst auf die Rolle des Heiligen Geistes ein. Während die Kirche in Gottes stellvertretendem Handeln an Jesus Christus gründet, wird dieses Handeln erst durch den Heiligen Geist vermittelt. Die Kirche wird durch Wort und Geist aktualisiert. Bonhoeffer äußert sich dazu wie folgt: „Das Wort aber ist qualifiziertes Wort, indem es Wort Christi selbst ist, wirkungskräftig durch den Geist ans Herz der Hörenden gebracht.“ (DBW 1, 101) Nur wenn sie sich aus dem Wort Gottes und durch das Wirken des Heiligen Geistes realisiert, kann sich die Kirche Christi aktualisieren. (vgl. DBW 1, 106ff) „Realisierte Kirche“, „aktualisierte Kirche“ und „empirische

---

<sup>255</sup> Gerlach analysiert: „Bei der Frage nach dem Glaubensbekenntnis wenden wir uns nun dem Kapitel der pneumatologischen Aktualisierung des ‚Christus als Gemeinde existierend‘ näher zu, deren geschichtliche Verwirklichung das Credo zum Inhalt hat. [...] Das Wirken des Heiligen Geistes wird gemäß der hegelschen Logik dreifach unterschieden (von Hegel behaupteten trichotomischen Struktur des Geistes als Allgemeinheit, Einzelheit und Besonderheit), aber ausdrücklich komplementär verstanden, d.h. die begrifflichen Aussagen sind wesensgemäß in der Kirche Gottes gegenseitig aufeinander bezogen: Geistvielheit – Geistgemeinschaft – Geisteinheit.“ G. Gerlach, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer, 21f. Vgl. auch W. Huber, Folgen christlicher Freiheit, 174.

Kirche“ sind deshalb nach Bonhoeffer für den Glauben identisch. (DBW 1, 89f) Kirche als Glaubensgemeinschaft hängt bei Bonhoeffer demnach untrennbar zusammen mit dem Wirken des Heiligen Geistes als aktiver Verwirklichung des Werkes Gottes.

Was aber heißt: die Kirche glauben? „Nicht eine unsichtbare Kirche wird geglaubt, nicht das Reich Gottes in der Kirche als *coetus electorum*, sondern, dass Gott die konkrete empirische Kirche, in der Wort und Sakrament verwaltet werden, zu seiner Gemeinde gemacht hat, dass sie Leib Christi, d. h. Gegenwart Christi in der Welt sei, dass nach der Verheißung der Geist Gottes in ihr wirksam werde. [...] Geglaubt wird die Kirche nicht als unerreichbares bzw. noch zu vollendendes Ideal, sondern als gegenwärtige Realität.“ (DWB 1, 191) Auch hinsichtlich des Glaubens weist Bonhoeffer das Missverständnis zurück, es handelt sich bezüglich des Gegenstandes des Glaubens um das ferne und unerreichbare Reich Gottes. Vielmehr bedeutet Glauben, von der Gegenwart dieses Reiches Gottes in der empirischen Kirche und allen damit verbundenen Implikationen auszugehen. Glauben also bedeutet für Bonhoeffer, von der Kirche in soziologischen Kategorien sprechen zu können. Nur wenn Kirche wesentliche Formen der menschlichen Sozialität umfasst, kann sie zum Ort des Glaubens werden. Nur so kann der Glaube überdies in der Auseinandersetzung mit anders begründeter Sozialphilosophie und Soziologie diskutabel sein.

Es bleibt folglich festzuhalten, dass Kirche als Glaubensgemeinschaft bei Bonhoeffer von zwei Parametern abhängt: vom Wirken des Heiligen Geistes und von der Beschreibbarkeit der sichtbaren Kirche mittels soziologischer Kategorien. Während durch den Heiligen Geist Glauben überhaupt erst vermittelt werden kann, indem er Gottes Handeln in Christus aktualisiert, kann der Glaubende als Mitglied der empirischen Kirche sich hinsichtlich seines Glaubens äußern, weil sein Glaube sich nicht auf etwas Unsichtbares, sondern auf Gottes Gegenwart in der sichtbaren

Kirche bezieht. Im Glauben tritt der Christ folglich in die Gemeinschaft mit Christus und wird auch mit seinen Mitgläubenden versöhnt.

### **6.2.2 Die Kirche als Liebesgemeinschaft**

Die Aktualisierung der Glaubensgemeinschaft geschieht durch die durch den Heiligen Geist vermittelte Liebe Gottes. So kommt es bei Bonhoeffer zu einer engen Verknüpfung der Begriffe „Glaubens-“ und „Liebesgemeinschaft“. Glaubensgemeinschaft ist nach Bonhoeffer immer auch Liebesgemeinschaft. Diese Liebesgemeinschaft ist ebenso wie die Glaubensgemeinschaft eine „*Geistform der Kirche*“. (DBW 1, 68) Bonhoeffer äußert sich zu dieser Verbindung folgendermaßen: „Nur im Glauben an Christus verstehen wir unsere Liebe als die vom heiligen Geist uns ins Herz gegebene Liebe Gottes, sehen wir unsern Willen als von Gott bezwungenen, seinem Willen mit dem Nächsten gehorsamen.“ (DBW 1, 108) Hier wird deutlich, dass die Liebe des Menschen keine zunächst vom Menschen ausgehende Liebe ist. Diese Liebe ist vielmehr die Liebe Gottes, die dem Menschen durch den Heiligen Geist vermittelt wird. Anerkannt werden aber kann diese Liebe nur im Glauben. Im Glauben muss der Mensch erkennen, dass diese Liebe nicht die Realisierung seines eigenen Willens ist, sondern sich hier der Wille Gottes mit dem Menschen realisiert. Dieser Wille Gottes aber ist es, der den Menschen in der Liebe auf seinen Nächsten hin ausrichtet und dadurch schließlich zu einer wahren Gemeinschaft führen kann, wie sie sich im Gegensatz zu einem Gesellschaftsbegriff von der Kirche befindet.

Liebe ohne Glauben ist folglich nach Bonhoeffer nicht möglich. Insofern handelt es sich bei der Kirche um eine Liebesgemeinschaft, die nur deshalb so bezeichnet werden kann, weil sie zugleich immer auch Glaubensgemeinschaft ist. Kirche aber ist Liebesgemeinschaft „durch und in Christus“. (DBW 1, 100) Ziel der Argumentation Bonhoeffers ist hier die Negation einer Liebe als „*menschliche Möglichkeit*“ (DBW 1, 108). Diesen Gedanken entwickelt Bonhoeffer analog zu

seinem Kirchenbegriff. Wie die Kirche keine menschliche Möglichkeit ist und nicht durch den Willen des Menschen realisiert werden kann, ist auch die Liebe „*keine menschliche Möglichkeit*“. (DBW 1, 108) Vielmehr ist es immer die Liebe Gottes, die sich in der Liebe zu seinem Sohn zeigt und durch den Heiligen Geist dem Menschen vermittelt wird. „*Sie [die christliche Liebe] ist nur möglich aus dem Glauben an Christus und aus dem Wirken des heiligen Geistes.*“ (DBW 1, 108)

Die göttliche Liebe kann in diesem Zusammenhang auch als Agape, d. h. als Liebe ohne Voraussetzungen der Liebenswürdigkeit bezeichnet werden, die allein möglich ist, indem sie aus Gottes Gnade realisiert wird. Aus diesem Grund kann auch die christlich-menschliche Liebe nur von dieser Agape ausgehen. Die Liebe, die Christus durch sein Werk im Herzen der Menschen geschaffen hat, wird nach Bonhoeffer als das neue Herz, als guter Wille geschenkt. Beide, der Glaube und die Liebe, werden von Christus durch den Heiligen Geist geschaffen. So wird der Glaube in diesem Zusammenhang für Bonhoeffer zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, wohingegen er die Liebe als das Ziel des Glaubens fasst. Zugleich aber entsteht Glaube erst als Reaktion auf die göttliche Liebe, so dass Gottes Liebe – realisiert in Christus und vermittelt durch den Heiligen Geist – immer schon vorgängig ist. „Die Liebe ist Zweck des Reiches, sie will herrschen und siegen. Das Reich selbst aber soll der Sieg der Liebe Gottes sein, und so ist das Reich Selbstzweck als Reich der liebenden Gemeinschaft, d. h. Gottes Liebe dient der Verwirklichung des Reiches und herrscht in ihr.“ (DBW 1, 183f)

Die Liebe Gottes aber richtet sich nicht nur an einen Einzelnen, sondern zielt auch auf Gemeinschaft. Die göttliche Liebe stellt den Einzelnen in die Gottesgemeinschaft, in der er wiederum seinen Mit-Glaubenden begegnet. Gemeinsam aber können sie in dieser Gemeinschaft „*tätige Arbeit für den Nächsten, das Fürbittegebet, schließlich das gegenseitige Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes*“ leben. (DBW 1, 121) Im Hintergrund steht auch hier wieder die Beziehung der wahren Gemeinschaft als „Lebensgemeinschaft“ und deren

Abgrenzung zur Gesellschaft: „Ist Gemeinschaft wesentlich Lebensgemeinschaft, so ist Gesellschaft Verband rationalen Handelns“. (DBW 1, 58) Gerlach fasst diesen Gedankengang folgendermaßen zusammen: So wird der Heilige Geist zum Mittler des Werkes Christi und schafft dadurch „die neue Ordnung der Kirche“.<sup>256</sup> Die Miteinander-Glaubenden haben die gleiche Lebensquelle: Jesus Christus. Durch seine Liebe lebt Christus in den Herzen der Glaubenden. Die neue Ordnung der Kirche, von der Gerlach spricht, kann inhaltlich folglich konkretisiert werden durch das „christologische Prinzip“<sup>257</sup>, der Stellvertretung aus Liebe, die wiederum in christliche Liebe mündet.<sup>258</sup>

### **6.2.3 Die Kirche als Hoffnungsgemeinschaft**

Aus der Erläuterung der beiden Missverständnisse der Kirche wurde deutlich, dass Bonhoeffer die gegenwärtige Kirche nicht mit dem Reich Gottes gleichsetzt. (DBW 1, 79) Weil er diese Gleichsetzung ablehnt, versteht er die kirchliche Gemeinschaft als Hoffnungsgemeinschaft. Als Hoffnungsgemeinschaft aber ist Kirche der auf die Aufrichtung des Reiches Gottes gerichtete Wille Gottes. Auch der Begriff „Hoffnungsgemeinschaft“ ist wie bereits die Liebegemeinschaft untrennbar mit der Kirche als Glaubensgemeinschaft verbunden: „Reich Gottes ist ein rein eschatologischer Begriff, der von Gott aus gesehen jeden Augenblick in der Kirche da ist, für uns aber Gegenstand der Hoffnung bleibt, während die Kirche ein Gegenstand der aktuellen Gegenwart des Glaubens ist.“ (DBW 1, 98) Im Glaubensbegriff können so die beiden Pole des „noch nicht“ und „schon jetzt“ verbunden und als in der empirischen Kirche gleichzeitig existent verstanden werden.

Indem Bonhoeffer den Begriff des Reiches Gottes für die gegenwärtige Kirche ablehnt, schlägt er zugleich einen passenderen Begriff vor: Kirche als „Reich

---

<sup>256</sup> G. Gerlach, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer, 22f.

<sup>257</sup> G. Gerlach, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer, 22.

<sup>258</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 7.3: Die gekreuzigte Liebe als Prinzip: das Miteinander und Füreinander der Christen.

Christi“ (DBW 1, 148. 198) Mit diesem Begriff kritisiert er indirekt die Ausführungen Hofmanns, der von der „Kirche als Reich Gottes“ spricht. (vgl. DBW 1, 148) Bonhoeffer argumentiert in diesem Zusammenhang mittels der Zahl der Glieder der Kirche: „Sie umfasst in ihrer historischen Erscheinung viele Glieder mehr, ihrem Wesen nach aber kein Glied mehr als das Reich Gottes. (Vielmehr viele Glieder weniger. Das nehmen wir im Gegensatz etwa zu Hofmann auch für die Zeit seit Christus an.“ (DBW 1, 148) Es wird deutlich, dass Mitglieder der empirischen Kirche nicht alle als die Glieder des Reiches Gottes gelten können. (vgl. Mt 13,24-30; 36-43) Darüber hinaus dürften manche Glieder des Reiches Gottes sein, obwohl sie nicht Glieder der empirischen Kirche sind. (vgl. Joh 10,16) Trotz der engen Beziehung ist das Reich Gottes also nicht deckungsgleich mit der Kirche. Eschatologische und gegenwärtige Kirche unterscheiden sich demnach vor allem durch die Zahl ihrer Glieder. Daher muss hinsichtlich der empirischen Kirche zwischen ihrer geschichtlichen Erscheinungsform und ihrer Wesensform unterschieden werden. Während die Wesensform der Kirche mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden kann, unterscheidet sich die empirische Kirche durch ihr geschichtliches Verhaftetsein deutlich vom Reich Gottes.

Charakteristisch für Bonhoeffer ist nun, dass er die Verheißung des Reiches Gottes nicht nur auf die Kirche oder die Glaubenden bezieht, sondern eine eschatologische Verheißung für weitere Bereiche der Welt annimmt: „Christliche Eschatologie ist wesentlich *Gemeindeeschatologie*; es handelt es sich um die Vollendung der Kirche und der Einzelnen in ihr. Der Begriff des Reiches Gottes freilich umfasst nicht nur die Vollendung der Kirche, sondern zugleich die Probleme der ‚neuen Welt‘, d. h. die Eschatologie von Kultur und Natur.“ (DBW 1, 193f) Eschatologie wird von Bonhoeffer folglich auf die Welt als ganze bezogen. Im Hintergrund steht hier die neutestamentliche Tradition: Der Herr hat das Ziel, dass alle Geschöpfe eine Einheit mit Christus sein sollen. (vgl. Gal 2,19f; Phil 2,2ff; Eph 1,10) Aus diesem Grund kann sich die Verheißung nicht auf die Kirche allein beziehen und Kirche kann

daher nicht schon jetzt als „Reich Gottes“ bezeichnet werden. Trotzdem ist die Kirche ein Symbol der Wirklichkeit des Beginns der Realisierung des Reiches Gottes.

Das Ziel der Kirche in der gegenwärtigen Welt formuliert Bonhoeffer zu Beginn des dritten Kapitels seiner Dissertation wie folgt: „So gehört zum urständlichen Sein die ungebrochene soziale Gemeinschaft hinzu, wie wir sie in der Kirche von den Eschata erhoffen.“ (DBW 1, 37) Die Aufhebung der durch die Sünde entstehende Isolation und Vereinzelung ist nach Bonhoeffer folglich das Ziel der Kirche. Eschatologie zielt demnach auf das Entstehen von Gemeinschaft, wie sie in der gegenwärtigen Kirche bereits angedeutet ist. Deshalb kann Bonhoeffer sagen: „Christliche Eschatologie ist wesentlich Gemeindegeschichte; es handelt sich um die Vollendung der Kirche und der Einzelnen in ihr.“ (DBW 1, 193) Diese Vollendung der Gemeinschaft ist gegenwärtig noch Gegenstand der Hoffnung, gerade weil die empirische Kirche nicht mit dem Reich Gottes gleichzusetzen ist.

### ***6.3 Die empirische Kirche: Gegenwart Christi in der Welt***

#### **6.3.1 Die empirische Kirche**

Von außen betrachtet, kann Kirche nur als „religiöse Gemeinschaft“ dargestellt und eingeordnet werden, als eine religiöse Gemeinschaft neben weiteren. Bonhoeffer jedoch ruft in diesem Zusammenhang zu einer differenzierteren Sicht auf: „Doch würde man sich hier das Verständnis von vornherein verbauen. Empirische Kirche ist keinesfalls identisch mit religiöser Gemeinschaft. Sondern sie ist als konkrete geschichtliche Gemeinschaft in der Relativität ihrer Formen, in der Unvollkommenheit und Unscheinbarkeit ihres Auftretens Leib Christi, Gegenwart Christi auf Erden, denn sie hat sein Wort.“ (DBW 1, 141) Kirche ist nach Bonhoeffer folglich mehr als die soziologische Form einer religiösen Gemeinschaft. Trotz ihres weltlichen Gewandes und der damit einhergehenden Unvollkommenheit bezeichnet Bonhoeffer auch die empirische Kirche, d. h. die Naturform der Kirche

als „Gegenwart Christi“ in der Welt. Begründung wird das mit der Bindung an das „Geschichtegewordensein“ des Wortes Gottes. (DBW 1, 89) Kirche ist somit Gegenwart Christi auf Erden, weil Gott sie durch sein Wort bzw. durch Jesus Christus dazu macht.

Als Ort der Gegenwart Christi wird Kirche dennoch nicht zu einem zeitlosen Ort. Bonhoeffer betont das zeitliche Verhaftetsein der Kirche in der konkreten Geschichte im Gegensatz zur zeitlosen Darstellung des Deutschen Idealismus. Die Geschichte der Kirche beginnt mit dem Geschehen der Auferstehung Christi. (vgl. DBW 1, 92. 96. 100) Bonhoeffer äußert sich dazu wie folgt: „Es gibt aber nur eine Kreuzgemeinde durch die Osterbotschaft; in der Auferstehung Jesu Christi ist sein Tod als des Todes Tod offenbar gemacht, da mit die Grenze der Geschichte aufgehoben, die durch den Tod gesetzt ist, ist der Menschenleib zum Auferstehungsleib, die Menschheit Adams zur Kirche Christi geworden.“ (DBW 1, 96) Das geschichtliche Ereignis der Auferstehung, das selbst eine Aufhebung der Endlichkeit darstellt, wird somit der geschichtliche Entstehungsort der Kirche und bringt der Kirche die Verhaftung in der Zeit. Daub analysiert die Überlegungen Bonhoeffers hinsichtlich der Kirche in der konkreten Zeit wie folgt: „Jesus Christus steht durch den Heiligen Geist in einem doppelten Verhältnis zur Kirche: Die Kirche ist vollendet in ihm, die Zeit ist aufgehoben. Die Kirche soll auf ihm als dem festen Grund aufbauen in der Zeit. Er ist das historische Prinzip der Kirche.“<sup>259</sup> Tod und Auferstehung Christi sind die historischen Werke Jesu Christi. Durch sie wird die empirische Kirche als Gegenwart Christi in der Welt konstituiert.

Mit seinen Gedanken zur empirischen Kirche nimmt Bonhoeffer auch auf seinen Doktorvater Seeberg Bezug. Die empirische Kirche ist nach Seeberg „der ‚geschichtliche Erfolg des Wirkens Jesu‘“. (DBW 1, 140) Deswegen muss sich an der empirischen Kirche der Wirklichkeitsgehalt theologischer Rede erweisen lassen.

---

<sup>259</sup> H. F. Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi, 154.

Wie bereits gezeigt, unterlegt Bonhoeffer die dogmatischen Grundbegriffe seiner Arbeit mit grundlegenden soziologischen Überlegungen und verfolgt damit eine soziale Intention. Der Rahmen, in dem diese Intention zum Ziel kommt, ist aber die Sozialgestalt der empirischen Kirche, wie Bonhoeffer sie hier entwirft. Erst vor dem Hintergrund dieses zwischenmenschlichen Geschehens bekommen diese dogmatischen Grundbegriffe bei Bonhoeffer tatsächliche Relevanz. Lange kommt in seinem Aufsatz *Kirche für Andere* in diesem Zusammenhang zu folgendem Schluss: „Bonhoeffers Grundmotiv ist von Anfang an die Frage nach der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Wirklichkeit dieser Welt. Diese Wirklichkeit identifiziert er mit der Realität der empirischen Kirche.“<sup>260</sup> Bonhoeffer zielt folglich mit seinen ekklesiologischen Überlegungen nicht auf die Errichtung eines schöpfenden dogmatischen Gedankengebäudes über Gott. Vielmehr geht es ihm darum, die Kirche als einen Ort der tatsächlichen Gegenwart Gottes aufzuzeigen. So wird die empirische Kirche bei Bonhoeffer zum Ort der Offenbarung Gottes in der Welt. Huber schreibt in diesem Zusammenhang: „Die Dissertation Bonhoeffers ist von dem Interesse geleitet, die empirische Gemeinschaft der Kirche dogmatisch darzustellen.“<sup>261</sup> Ausgangspunkt für jegliche dogmatische Untersuchung aber ist die empirische Kirche.

Als eine geschichtliche Kirche wird Kirche somit zum Ort des sich in der Geschichte ereignenden Willens Gottes, der sich auf den einzelnen Menschen richtet: „Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen. Gottes Wille ist stets gerichtet auf den konkreten geschichtlichen Menschen.“ (DBW 1, 87) Hier zeigt sich wiederum, dass Bonhoeffers Interesse nicht darin besteht, spekulativ und metaphysisch vorzugehen. Vielmehr orientiert er sich in jedem Schritt seiner Ekklesiologie an der Realität der empirischen Kirche und zeigt ihren Zusammenhang mit elementaren Fragen der Wirklichkeit Gottes auf. Die

---

<sup>260</sup> E. Lange, „Kirche für andere“, in: EvTh 27, 1967, 523.

<sup>261</sup> W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit*, 174.

empirische Kirche ist deshalb bei ihm Gottes Offenbarung in der Wirklichkeit der Welt bzw. sein Wille mit der Welt. Mit der empirischen Kirche ereignet sich der Wille Gottes in der konkreten Zeit.

### **6.3.2 Zusammentreffen der Gemeinschaft der Heiligen und der Gemeinschaft der Sünder**

In der empirischen Kirche treffen *communio peccatorum* und *communio sanctorum* aufeinander, denn Bonhoeffer geht davon aus, dass die Sünde auch in der Gemeinde Gottes noch weiter als Realität bestehen bleibt. *„Die durch den Heiligen Geist aktualisierte Kirche Jesu Christi ist gegenwärtig wirklich Kirche. Die dargestellte Gemeinschaft der Heiligen ist ‚mitten unter uns‘. An diesem Satz entspringt das Problem der empirischen Kirche in der doppelten Frage nach ‚Geschichte und Gemeinde der Heiligen‘ und nach der ‚communio peccatorum‘ innerhalb der sanctorum communio.“* (DBW 1, 140) Bonhoeffer löst folglich das Problem der Sünde nicht einfach auf, indem er die *communio peccatorum* im Raum der Kirche nahtlos in die *communio sanctorum* übergehen ließe. Vielmehr stellt er in diesem Kontext die Frage, wie das gleichzeitige Bestehen von *communio sanctorum* und *communio peccatorum* möglich ist.

Es wurde oben bereits erläutert, dass das „Reich Gottes“ nach Bonhoeffer „ein rein eschatologischer Begriff“ ist. (DBW 1, 98) Dieses „Reich Gottes“ bleibt folglich für den Menschen zunächst Gegenstand der Hoffnung. Kirche wird somit bei Bonhoeffer nicht als Reich Gottes verstanden, sondern als Ort der aktuellen Gegenwart Gottes durch seinen Sohn. Zum Reich Gottes aber wird die Kirche erst durch die Wiederkunft Christi werden. Dann aber wird sie eine Kirche „ohne Flecken noch Runzeln“ sein. (Eph 5,27) Bonhoeffer stemmt sich gegen eine Idealisierung dieser Realität, da eine solche das Wesen der erfahrbaren Kirche verschleierte. Vor diesem Hintergrund ist es ihm auch möglich zu sagen, dass die Kirche auch als *communio sanctorum* keine Gemeinschaft ethisch vollkommener

Menschen ist.<sup>262</sup> Bonhoeffer betont: „Die Kirche ist deshalb einerseits schon vollendet, andererseits noch im Wachstum begriffen.“ (DBW 1, 86) Aus diesen Überlegungen aber ergibt sich notwendigerweise, dass die *communio peccatorum* in der irdischen Kirche nicht einfach in eine *communio sanctorum* überführt werden kann. Die Gemeinschaft der Heiligen bleibt auch als Kirche als Kollektivperson in der Welt sündig. Bonhoeffer konkretisiert diesen Gedanken folgendermaßen: „Weil nun auch bei veränderten ethischen Grundbeziehungen die Sünde bleibt, d. h. aber auch die alten ontischen Beziehung nicht radikal aufgehoben sind, so wird jede empirische Gestaltung unter der Zweideutigkeit allen menschlichen Handelns stehen müssen.“ (DBW 1, 78) Die Zweideutigkeit, die das Sein des irdischen Menschen kennzeichnet, bleibt folglich auch innerhalb der empirischen Kirche bestehen. Die tatsächliche Aufhebung dieser Zweideutigkeit kann erst durch die Wiederkunft Christi erfolgen und ist dadurch eine zukünftige und somit Gegenstand der Hoffnung. Obwohl im Leben der Kirche das „zweideutig[e], zerstörerisch[e], dämonisch[e]“ Leben „im Prinzip“ überwunden ist,<sup>263</sup> existiert die Spannung zwischen „geistlich und fleischlich“ (vgl. Röm 8) noch weiter in der empirischen Kirche. Aus diesem Grund richtet sich der Blick Bonhoeffers auf die sozialen Strukturen der Kirche: „Es gibt kein reines, organisches Gemeinschaftsleben der Menschen. Es lebt in der *sanctorum communio* die *peccatorum communio* weiter.“

---

<sup>262</sup> Bonhoeffer äußert sich folgendermaßen: „Augustin war es, der dies Geschehen nur in der Gemeinschaft der Heiligen als möglich anerkannt hat. Auf sie allein bezieht sich die Verheißung Joh. 20,23, denn nur bei ihr ist der Geist. Sünden vergeben kann niemand, als der sie selbst auf sich nimmt, trägt und tilgt, kann also nur Christus, d.h. aber für uns seine Gemeinde als die *sanctorum communio*. Der Einzelne kann es nur kraft seiner Gliedschaft an der Gemeinde. Als solche soll er es auch. Er nimmt dem anderen seine Schuld vom Gewissen und legt sie auf sich, kann das aber doch nur, indem er sie wieder auf Christus legt. Sein Tun ist also nur in der Gemeinde möglich; d.h. allerdings nicht, dass es notwendig in seiner Wirksamkeit an eins ihrer Glieder gebunden sei. Aber dass es doch nur möglich ist dadurch, dass überhaupt eine Gemeinde existiert. Luther hat den augustinischen Gedanken wieder aufgenommen, dass die *sanctorum communio* die Schuld ihrer Glieder trägt.“ (DBW1, 126f)

<sup>263</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Evangelisches Verlagswerk: Stuttgart 1966, 203f. Über die „Zweideutigkeit“ in der heutigen Kirche macht Tillich in seiner *Systematische Theologie* deutlich: „Wo Kirchen sind, da ist ein Ort, an dem die Zweideutigkeiten der Religion erkannt und bekämpft werden, auch wenn sie nicht beseitigt können.“ P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 204.

(DBW 1, 144) Das heißt, die aktualisierte Kirche Jesu Christi als die gegenwärtig wirkliche Kirche hat die *communio peccatorum* nicht schon vollständig hinter sich gelassen, sondern bleibt der Gleichzeitigkeit von *communio sanctorum* und *communio peccatorum* verhaftet. (vgl. DBW 1, 77f)

Dennoch kann Bonhoeffer davon sprechen, dass es sich bei der Kirche um die *communio sanctorum* handelt, um die Gemeinschaft der Heiligen. Heilig aber ist die Kirche nach Bonhoeffer nur im Blick auf Christi Heiligkeit. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus dem christologischen Ansatz Bonhoeffers. Weil die Kirche „in und durch Christus“ überhaupt erst besteht, kann sie auch als empirische Kirche „heilig“ genannt werden, ohne doch zugleich schon Reich Gottes zu sein. (DBW 1, 176) Bonhoeffer geht davon aus, dass sich Gottes Augenmerk in der Kirche nicht auf die *communio peccatorum* richtet, sondern auf Christus: „Die Kirche aber ist präsent in Christus für Gottes Augen.“ (DBW 1, 100) Christus heiligt die Kirche durch sein Wort und seinen Geist.

Heiligkeit und Sündhaftigkeit der Kirche stehen bei Bonhoeffer demnach in einer Spannung zueinander. Bonhoeffer selbst drückt diese Spannung folgendermaßen aus: „Dass sie [sc. die Kirche] aber als Schuldige noch die Heilige ist, vielmehr in dieser Welt nie die Heilige ist, ohne die Schuldige zu sein.“ (DBW 1, 144). Kirche wird so zu einem Raum, in dem Schuldigkeit und Heiligkeit zugleich existieren können. Kirche ist folglich weder nur Heilige noch nur Schuldige.

In diesem Zusammenhang behandelt Bonhoeffer auch das Thema der Buße. Indem Kirche immer auch *communio peccatorum* ist, wird ihr durch das Wort Gottes in Christus immer auch ihre Unvollkommenheit aufgezeigt: „Obwohl also die *sanctorum communio* immer wieder fällt, immer von neuem wird und vergeht und wieder wird, [...] vollzieht sich diese ihre Bewegung, ihre Buße und ihr Glaube an einem festen Punkt: am [*sic*] Wort zerbricht die Kirche in die Gemeinde des Kreuzes und am Wort ‚erbaut‘ sie sich zur Ostergemeinde.“ (DBW 1, 144) Buße und

gleichzeitige Erneuerung der Gemeinde werden folglich bei Bonhoeffer in einen engen Zusammenhang gestellt. Das Kreuz konfrontiert den Menschen mit seiner eigenen Schuld. Zugleich aber ist es der Ort der Sündenvergebung, da Christus die Strafe der Menschen auf sich nimmt. So wird am Kreuz die *communio peccatorum* zur Ostergemeinde. „Ostergemeinde“ steht bei Bonhoeffer für eine lebendige kirchliche Gemeinschaft, für die „Erneuerung des Menschen“. (DBW 1, 98) Notwendig aber ist in diesem Kontext die Buße: „Die Kirche (muss) Buße tun und Rechtfertigung erfahren.“ (DBW 1, 74) In der Buße der Kirche wird deshalb etwas von ihrer Heiligkeit sichtbar.

An der Spannung von Heiligkeit und Sündhaftigkeit der empirischen Kirche zeigt sich der Realismus der Theologie Bonhoeffers. Es geht ihm um die empirische Kirche in der konkreten Zeit an einem konkreten Ort, die zugleich immer die Kirche Christi ist. Als eine solche aber ist es möglich, sie als Gemeinschaft von gerechtfertigten und doch zugleich sündhaften Menschen zu bezeichnen. Die Charakterisierung der Kirche als ein Zusammentreffen von *communio sanctorum* und *communio peccatorum* ist besonders für die Gestaltung der gegenwärtigen Kirche eine hilfreiche Beschreibung. Was diese Charakterisierung für die gegenwärtige christliche Kirche in China bedeutet, ist am Ende der Arbeit näher zu konkretisieren. Deutlich wurde aber bereits: „Bonhoeffers Theologie lehrt uns, was es bedeutet, die geschichtlich-empirische Kirche wirklich zu lieben. Es heißt dies: Ihr in der Liebe und mit der Wahrheit zu begegnen.“<sup>264</sup>

## **6.4 Fazit**

„Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen.“ Unter diesem Leitsatz entwickelt Bonhoeffer in seiner Dissertation eine Ekklesiologie, die auf seiner Begegnungstheologie aufbaut und Kirche als Ort der Gemeinschaft zwischen Gott

---

<sup>264</sup> J. Liguš, Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Ethik und zum christlichen Leben, in: A. Schönherr und W. Kröke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien, 113.

und Mensch sowie zwischen Menschen beschreibt. Mit dem Anspruch, jedem Idealismus entgegen zu treten, spannt Bonhoeffer den Begriff der Kirche einerseits in der Dialektik zwischen „Reich Gottes“ und „empirischer Gemeinschaft“ und andererseits in der Dialektik von „communio sanctorum“ und „communio peccatorum“ auf. Seine ekklesiologischen Überlegungen basieren dabei sowohl auf der Anthropologie als auch vor allem auf der Christologie. So wie sich in Jesus Christus der Schöpfer und das Geschöpf bzw. Gott und Mensch begegnen, so stellt die Kirche für Bonhoeffer eine „Schnittstelle der Welt“<sup>265</sup> dar, in der die Verkündigung des neuen Willens Gottes konkret wird. Bonhoeffer kommt deshalb zu dem Schluss: Kirche muss als „eine neue Schöpfung“ Gottes verstanden werden. (DBW 1, 88) Ihren Fluchtpunkt findet die Dialektik der Kirche in ihrer christologischen Grundlegung. Kirche als Gegenwart Christi umfasst sowohl die Hoffnung auf das Reich Gottes als auch das geschichtliche Verhaftetsein der Kirche. Kreuz und Auferstehung machen deutlich, dass in der Kirche die Gleichzeitigkeit von communio peccatorum und communio sanctorum möglich ist. Mit diesem Entwurf einer Ekklesiologie, dessen Beschreibung der Kirche auf Sozialphilosophie und Soziologie fußt und in der Christologie sein Zentrum hat, geht Bonhoeffer seinen eigenen Weg.

---

<sup>265</sup> S. Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, 175.

## 7. Die Funktionen der Kirche

„Bonhoeffer würde nicht eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche bieten, wenn er nicht abschließend die empirische Gestalt der Kirche reflektieren würde.“<sup>266</sup> Wie aber äußert sich diese empirische Gestalt der Kirche? In ihren Versammlungen, Veranstaltungen, Handlungen und ihren öffentlichen Meinungen zeigt sich die Kirche als Gegenwart Christi in der heutigen Welt. Welker macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass der Kirchenbegriff bei Bonhoeffer erst dann vollständig ausgeführt ist, wenn auch die mit der theologischen Reflexion eng zusammenhängende empirische Gegenwart der Kirche mit in den Blick genommen wird. Die empirische Gegenwart der Kirche aber zeigt sich in ihrer soziologischen Gestalt bzw. in den Funktionen der Gemeinde.

Wie Person und Werk Christi untrennbar miteinander verbunden sind, weil sie voneinander abhängen,<sup>267</sup> gehören auch das Wesen und die empirische Gestalt der Kirche bzw. ihre Funktionen untrennbar zusammen und hängen voneinander ab: „[S]ind wir sein Leib, so ist an die Bestimmung des Leibes als Funktionsbegriff zu erinnern; d. h. wir werden von ihm regiert, wie ich meinen Leib regiere. Der uns regierende Christus aber führt uns zu dem Dienst aneinander.“ (DBW 1, 87) Das Wesen der Kirche aber ergibt sich aus der Liebe Gottes, und so stehen auch die Funktionen der Kirche in dem Dienst. Schon zu Beginn dieser Ausführungen macht

---

<sup>266</sup> M. Welker, *Theologische Profile*, 98.

<sup>267</sup> Migliore schreibt: „*The doctrines of the person and work of Christ are inseparable*. On the one hand, ‚to know Christ means to know his benefits‘, as Philip Melancthon rightly insisted. On the other hand, to know Christ’s benefits, we must know who he is. While the traditional distinction of person and work is used in Christology for convenience, it can be seriously misleading. We cannot speak meaningfully of anyone’s identity, and certainly not of Jesus’ identity, apart from that person’s life act. Personal identity is constituted by a Person’s history, by his or her life story. The early church proclaimed who Jesus is in gospel narratives. It is by telling the story of Jesus, by narrating the whole gospel – his message, ministry, passion, and resurrection – that we are able to hold together the person and work of Jesus. That the New Testament does not split apart his person and work is evident in its interpretation of his name: ‚Call his name Jesus, for he will save his people from their sins‘ (Matt 1, 21).“ D. L. Migliore, *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*, Eerdmans: Grand Rapids 2004, 168.

Bonhoeffer hier deutlich, dass Kirche unter keinen Umständen Selbstzweck sein darf.<sup>268</sup> Vielmehr entwickelt Bonhoeffer eine Ekklesiologie, nach deren Vorstellung die Kirche als *communio sanctorum* sich nur als dienende Kirche erweisen kann.<sup>269</sup> Die Kirche ist demnach bei Bonhoeffer durch ihren Dienst am Nächsten und an der Welt charakterisiert. (vgl. DBW 1, 121ff. 158f. 198f) Noch in seinem *Entwurf für eine Arbeit*, den Bonhoeffer 1944 im Gefängnis Berlin-Tegel verfasst, äußert er sich hinsichtlich dieses dienenden Wesens der Kirche wie folgt: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ (DBW 8, 560) Dieses Wesen der Kirche und des einzelnen Christen, das im Dienst am Nächsten und an der Welt besteht, leitet Bonhoeffer aus seinen christologischen Grundlegungen ab: „Ein solcher [sc. ein Glied der Kirche] kann und soll handeln wie Christus. Er soll die Lasten und Leiden des Nächsten tragen.“ (DBW 1, 117) Dieses Dienstwesen aber gilt für eine einzelne christliche Person genauso wie auch für die Kirche als christliche Kollektivperson. (vgl. DBW 1, 48)<sup>270</sup>

### **7.1 Der Zusammenhang von Gabe und Aufgabe der Kirche**

Hinsichtlich des Zusammenhangs von Gabe und Aufgabe sowohl des Einzelnen als auch der Kirche als Kollektivperson äußert sich Bonhoeffer wie folgt: „Die verschüttete Erkenntnis, dass jeder, der vom Geist bewegt ist, in der Kirche steht als Gabe und Aufgabe, gilt es lebendig zu machen; der viel berufene ‚Wille zur Kirche‘ in der modernsten Entwicklung ist nur soweit zu begrüßen, als sich in ihm nicht der Wille, Kirche zu machen, sondern sich als vom heiligen Geist bewegte Kirche zu erkennen und zu betätigen, ausdrückt.“ (DBW 1, 189) Bereits hier wird deutlich,

---

<sup>268</sup> Siehe oben Kap. 4.3: Für andere da sein: Christi Werk und die Bestimmung der Kirche.

<sup>269</sup> *Communio*, Gemeinschaft ist ein Wesensmerkmal der Kirche. Dennis M. Toyle beschreibt in seinem Buch *Communion Ecclesiology. Vision and Versions* die drei unterschiedene Tendenzen der Ekklesiologie wie folgt:

1. Mystical Body of Christ: People of God;
  2. Bride of Christ: Pilgrim Church;
  3. Communion of Saints: Servant Church.
- D. M. Toyle, *Communion Ecclesiology*, 11ff.

<sup>270</sup> Siehe oben Kap. 3.1.7: Kirche als Kollektivperson.

dass Gabe und Aufgabe der Kirche untrennbar zusammenhängen. Es ist dabei ein besonderes Interesse Bonhoeffers zu betonen, dass sich diese Gabe und Aufgabe nicht durch das Wirken des Menschen ergeben, sondern vom Heiligen Geist ausgehen. Durch den Heiligen Geist aber wird wiederum die in Christus offenbarte Liebe Gottes an den Menschen herangetragen. Es ist folglich nicht der Mensch, der durch sein Wirken und die Erfüllung seiner Aufgabe Kirche entstehen lassen kann, sondern es sind Christus und der Heilige Geist, auf deren Fundament die Kirche baut.

Indem Bonhoeffer sich mit dem Thema der „Gabe“ auseinandersetzt, geht es ihm zugleich um die „Ursprünge“ (DBW 1, 16) bzw. den „Anspruch“ der Kirche (DBW 1, 18). Die „Gabe“ der Kirche ist ihre Daseinsberechtigung und relative Autorität. Mit der „Gabe“ der Kirche ist zugleich ihre „Aufgabe“ verbunden. Dadurch, dass Kirche erst entsteht, indem sie nach dem Willen Gottes durch den Heiligen Geist die Person Christi anerkennt, wird Christus zum Fundament und Haupt der Kirche. (vgl. DBW 1, 34. 90ff. 100ff)<sup>271</sup> Aus diesem Ursprung der Kirche aber ergeben sich Implikationen für ihre Funktion.

Das Wesen der Kirche äußert sich folglich in der Erfüllung ihrer konkreten empirischen Funktionen, d. h. ihrer „Aufgabe“, die durch das „Für-andere-da-Sein“ charakterisiert ist. Vollständig Kirche Christi wird die Kirche demnach erst dann, wenn sie sich in ihrem Handeln an Christus orientiert und ihr Leben deshalb als „Hingabe“ versteht. (DBW 1, 113) Dann erfüllt sie das „Gebot der restlosen Hingabe an den Nächsten.“ (DBW 1, 122) Diese „Gabe und Aufgabe“ sind der Kirche von Christus gegeben und gehören dadurch untrennbar zum Wesen der Gemeinschaft Gottes. (vgl. DBW 1, 166. 189)

---

<sup>271</sup> Siehe oben Kap. 4: Das stellvertretende Handeln Christi als Begründung der Kirche: „Christus als Gemeinde existierend“.

## **7.2 Die Funktionen der Kirche als Geschehen ihrer Stellvertretung**

Welche Rolle das begriffliche Instrumentarium der Soziologie, Sozialphilosophie und sozialpragmatischen Theologie seiner Zeit für Bonhoeffer bei der Entwicklung seiner Ekklesiologie spielt, wurde bereits gezeigt. Darüber hinaus spielt die Christologie und mit ihr vor allem der Gedanke der Stellvertretung für die Ekklesiologie Bonhoeffers die wichtigste Rolle: „Im Zentrum der von Bonhoeffer entfalteten ekklesiologischen Konzeption steht die Lehre von der Stellvertretung Christi.“<sup>272</sup> Nachdem die Bedeutung der Stellvertretung bereits in Kap. 5.3 aus anthropologischer Perspektive behandelt wurde, wird sie hier bereiter in ekklesiologischer Hinsicht entfaltet.

Nach Honecker verbinden sich die beiden Ansätze in Bonhoeffers Denken – „Christus als Gemeinde existierend“ und „Kirche als Kollektivperson“ – wie folgt: „[Bonhoeffers *Sanctorum Communio*] strebt eine Überwindung des soziologischen und historischen Relativismus der rein religionssoziologischen Betrachtung der Kirche und einer darauf sich gründenden sozialpragmatischen Theologie an. Bonhoeffer stellt dagegen axiomatisch die theologische These auf, dass die Kirche ‚Christus als Gemeinde existierend‘ sei.“<sup>273</sup> Auch hier zeigt sich wieder Bonhoeffers Dialektik: Zum einen wird Kirche von Bonhoeffer charakterisiert als ethische Kollektivperson. (vgl. DBW 1, 74. 99) Zum anderen geht Kirche immer auch darüber hinaus, indem sie deren Aufhebung ist. Anders nämlich als jede soziologisch fassbare Gemeinschaft ist Kirche durch den „Auferstehungsleib“ Christi konstituiert. (DBW 1, 92f) Daraus leitet Bonhoeffer die Grundbestimmung seiner Ekklesiologie ab: „Christus als Gemeinde existierend“. (DBW 1, 87) Indem die Gemeinde in und durch Christus existiert, hat sie ebenso auch Teil an seinem Werk. Ott äußert sich dazu folgendermaßen: „Solche Stellvertretung, welche als existentiell erfahrene Wirklichkeit das Existential der Kollektivperson ermöglicht

---

<sup>272</sup> J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 269.

<sup>273</sup> M. Honecker, *Die Kirche als Gestalt und Ereignis*, 125.

und bedingt, wird nun von Bonhoeffer noch in besonderer Weise als das Geschehen in der Gemeinde ins Auge gefasst: Die christliche Gemeinde ist in besonderer Weise konstituiert durch die Stellvertretung.<sup>274</sup>

Die konkrete Sozialgestalt der Kirche ist folglich durch die mit der Stellvertretung einhergehende neue menschliche Wirklichkeit charakterisiert.<sup>275</sup> Aus der Stellvertretung ergibt sich, dass der in der Gemeinde gegenwärtige Christus der Mittler des neuen Menschseins für alle Menschen ist. Daraus folgt wiederum, dass das Leben der Kirche zuallererst auf das Leben des ganzen Menschengeschlechts bezogen ist. Von Hase kommentiert: „Die Kirche ist der Ort, an dem die Stellvertretung Christi für die Menschheit in der Stellvertretung der Glaubenden aneinander und an der Welt vollzogen wird.“<sup>276</sup> Das bedeutet unter anderem, dass die Kirche ihre konkrete Gestalt in der Welt haben muss. Die Stellvertretung äußert sich also nicht nur in der Stellvertretung Christi für seine Gemeinde, sondern auch in der Stellvertretung der Gemeinde und des Einzelnen für seinen Nächsten bzw. für die Welt. In dieser Betonung der Verantwortung der Kirche und des Einzelnen ist für Bonhoeffer der christologische Grundsatz unüberhörbar ausgedrückt. Kirche als Kollektivperson und als Christumenschheit ist demnach wie die einzelne christliche Person durch die Verantwortung bzw. die Stellvertretung charakterisiert. (vgl. DBW 1, 28ff. 87ff) Vollständig christliche Kirche ist Kirche folglich erst,

---

<sup>274</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 192.

<sup>275</sup> „Die Kirche war ständig Thema von Bonhoeffers theologischen Überlegungen. Bereits der Untertitel seiner Dissertation ‚*Sanctorum Communio* – Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche‘ – wirft eine Fragestellung auf, die nichts an Aktualität verloren hat. Bonhoeffer wendet sich dagegen, die Kirche als eine um ihrer selbst willen existierende Institution anzusehen, wenn er nach der empirischen Gestalt der Kirche fragt. Nachdrücklich stellt er heraus, dass die Kirche Leib Christi ist; diesen Bezug auf den gegenwärtigen Christus wird er nicht müde, immer wieder zu betonen. Zugleich bemüht sich Bonhoeffer bereits in seiner Dissertation darum, den Menschen in seiner Eigenpersönlichkeit wie in seiner Zuordnung zu seinen Mitmenschen voll zur Geltung kommen zu lassen. In dieser theologischen Periode, die bis in das Jahr 1933 dauert, sucht Bonhoeffer vor allem die Gegenwärtigkeit Christi in der Volkskirche und in der Ökumene.“ W. Pabst, Kirche für Andere. Vorträge und Ansprachen im Bonhoeffer Gedenkjahr, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1974, 7.

<sup>276</sup> H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge (Hrsg.), Die Mündige Welt I, 26.

indem sich ihre Gestalt als Stellvertretung für die Welt realisiert: „So wird hier denn die eigentümliche und durchaus wesenhafte durch Stellvertretung bestimmte Sozialstruktur der Gemeinde Christi einsichtig, verstehbar im Lichte der empirisch begegnenden, erfahrbaren, soziologisch und existential-analytisch ein Stück weit analysierbaren Struktur verantwortlicher Existenz.“<sup>277</sup>

Diese Charakterisierung der Kirche zeigt sich nach Bonhoeffer vor allem im Geschehen des Gottesdienstes, der Sakramente, der Fürbitte und der Sündenvergebung im Namen Gottes in der Gemeinde, aber auch in der „entsagungsvollen, tätigen Arbeit für den Nächsten“. (DBW 1, 121) Die konkrete Sozialgestalt der Kirche – sowohl durch ihre gottesdienstlichen Versammlungen, Veranstaltungen, Handlungen als auch durch ihre öffentliche Meinung – kann so dazu beitragen, in ihren unterschiedlichen Funktionen den Willen Gottes zur Einheit mit Christus und zur Einheit unter den Menschen bzw. zum Bau des Leibes Christi zu realisieren. Hier wird deutlich, dass die inneren und äußeren Funktionen der Kirche, d. h. das Entstehen für die Gemeinde und das dienende Handeln für den Nächsten und die Welt, beide als Realisierung der Stellvertretung aufgefasst werden müssen.

### ***7.3 Die gekreuzigte Liebe als Prinzip: das Miteinander und Füreinander der Christen***

Stellvertretung ist nach Bonhoeffer „keine ethische Möglichkeit oder Norm“, sondern „ein theologischer Begriff“. (DBW 1, 99) Damit hebt Bonhoeffer implizit auf die christologische Begründung des Begriffes der Stellvertretung ab. Stellvertretung wird so zur der „in Christus geoffenbarte[n] Gottesliebe“. (DBW 1, 108) In dieser Liebe steht demnach auch die durch Stellvertretung entstandene Gemeinschaft der Kirche. Aus der Stellvertretung, die zunächst keine menschliche Möglichkeit ist, ergibt sich aber wiederum die Möglichkeit der christlichen Liebe und des christlichen Handelns. In diesen Taten kann Stellvertretung zur Realität der

---

<sup>277</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 194.

göttlichen Liebe in der Gemeinde und über die Gemeinde in der Welt werden. „Die neue Menschheit wird in *einem* Punkt, in Jesus Christus zusammenschaut; wie aber die Liebe Gottes in der Stellvertretung Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder herstellt, so ist auch die menschliche *Gemeinschaft wieder wirklich geworden in der Liebe.*“ (DBW 1, 100)

Angenommen werden kann die göttliche Liebe auf der Seite des Menschen durch den Glauben. Sie wurzelt somit im Glauben an Christus. (vgl. DBW 1, 106ff) Hinter den Ausführung Bonhoeffers über die sich in der Stellvertretung zeigenden und im Glauben des Menschen weiter gegebene Liebe stehen implizit verschiedene neutestamentliche Textstellen: Die Liebe ist die größte, d. h. nur die christliche Liebe reicht bis in Ewigkeit und die Gottesliebe ist die Grundursache der Hoffnung und des Glaubens. (vgl. 1 Thes 1,3; 1 Joh. 4,16) „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ (1 Kor 13,13) Bonhoeffer konkretisiert die göttliche Liebe noch weiter und weist darauf hin, „dass Christus für die Gemeinde starb, damit sie ein Leben führe, *miteinander* und *füreinander.*“ (DBW 1, 121) Feil führt diese Gedanken aus, indem er noch stärker die Rolle der Gemeinde betont. Er macht deutlich, dass „Stellvertretung auch ein [verbindliches] Handeln der an Christus Glaubenden untereinander und füreinander“ ist.<sup>278</sup>

Diese Ausführungen zeigen, dass ein Schwerpunkt Bonhoeffers darauf liegt, christliche Nächstenliebe direkt aus der durch Christus vermittelten Gottesliebe abzuleiten. Daher können Gottes- und Nächstenliebe nicht voneinander getrennt werden. (vgl. DBW 1, 109f) „*Nächstenliebe ist der Wille des Menschen zum Willen Gottes mit dem andern Menschen.*“ (DBW 1, 111) Durch sein Handeln in Nächstenliebe kann der Mensch folglich die Liebe Gottes weiter in die Welt hinein tragen. Meines Erachtens werden hier die Implikationen der sich am Kreuz auf

---

<sup>278</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 185.

ihrem Höhepunkt gezeigten christlichen Liebe, die sich auch im Leben des einzelnen Christen und der Kirche zeigen soll, deutlich. Diese Liebe verbindet nicht nur Gott mit dem Menschen, sondern auch die Menschen untereinander. Als Gemeinde ist es die Aufgabe der Christen, in ihrem gegenseitigen Handeln aneinander nach dem durch Christus gegründeten Lebensprinzip zu leben. Das ist das neue Gebot von dem Herrn der Kirche und ist das Symbol der christlichen Gemeinde. (vgl. Joh 13,34f)

Bonhoeffer entwickelt in diesem Zusammenhang zwei Argumentationslinien: „1. *Das gottgesetzte strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied.* – 2. *Das tätige Füreinander der Glieder und das Prinzip der Stellvertretung.*“ (DBW 1, 117) Zum Zusammenhang der beiden Schwerpunkte äußert sich Bonhoeffer folgendermaßen: „Faktisch freilich ist eines nur durch das andere möglich, ruhen beide ineinander.“ (DBW 1, 117) Die Verschränkung und Wechselwirkung beider Gedankenlinien ist im Folgenden aufzuzeigen.

In seinem ersten Punkt geht Bonhoeffer auf das menschliche Miteinander innerhalb der Gemeinde ein. Dabei geht es ihm auch um das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinde. Bonhoeffer beschreibt dies so: „Die Möglichkeit dieses ‚Miteinanders‘ ist keine menschlich gewollte, sondern nur in der Gemeinde der Heiligen gegeben, in ihrem über profanes Miteinander erhabenem Sinne; sie gehört zur soziologischen Struktur der Gemeinde.“ (DBW 1, 118) Wieder betont Bonhoeffer den nicht menschlichen oder ethischen Ursprung dieses in der göttlichen Liebe wurzelnden Miteinanders. Diese Form des Miteinanders begrenzt er zugleich ausschließlich auf die soziologische Struktur der Gemeinde. Innerhalb der Gemeinde kann der Einzelne zu jeder Zeit in diese Gemeinschaft treten. Dabei umfasst Gemeinschaft innerhalb der christlichen Gemeinde sämtliche Lebenssituationen. Selbst in der Extremsituation des eigenen Sterbens weiß sich der Christ in dieser Gemeinschaft. (vgl. DBW 1, 119)

Diese Gemeinschaft ist jedoch nicht nur Gabe, die es im Glauben anzuerkennen gilt. Aus ihr erwächst mit der Verantwortung auch eine Aufgabe. Zwar weiß sich der Christ jederzeit innerhalb einer Gemeinschaft mit Gott und seinem Nächsten. Die Verantwortung für sein eigenes Handeln kann ihm diese Gemeinschaft jedoch nicht abnehmen. Trotz der Tiefe der Gemeinschaft, die in einer bloß menschlich begründeten Gesellschaft nicht denkbar wäre, muss der Einzelne weiterhin verantwortlich für sein Handeln eintreten: „Tatsächlich steht der Einzelne in Tod und Leid als Einzelner-Einsamer Gott gegenüber, sein Glaube und sein Gebet vollziehen sich in dieser Einzel-Einsamkeit. Der ganze Ernst des Gottesverhältnisses wird dem Einzelnen nicht von der Schulter genommen.“ (DBW 1, 119) Aus dem Gottesverhältnis des Einzelnen ergibt sich zwar auch die Möglichkeit echter menschlicher Gemeinschaft. Im Angesicht des Todes aber steht der Mensch als Einzelner in der Verantwortung vor Gott. „Miteinander“ ist daher nicht als das völlige Aufgehen des Einzelnen in der Gemeinschaft misszuverstehen. Es ist vielmehr die Aufgabe aller Mitglieder der Gemeinde, das sie zugleich jedoch nicht von der eigenen Verantwortung befreit. Bonhoeffer rekurriert in diesem Zusammenhang auch auf Luther: „Selbstverständlich denkt Luther auch an das bewusste tätige Mitleiden, Mitfreuen, Mitschuldigsein, mit bis in den Tod Betrübtsein; und dieses empirische Gemeindeleben muss geübt werden; das ist aber nur Folge des Gemeindeseins, nicht wird hierdurch die Gemeinde erst konstituiert.“ (DBW 1, 120) Im Hintergrund ist hier auch Paulus zu vermuten, der nicht nur darauf hinweist, dass „einer [...] des andern Last [trage], so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“, sondern der darüber hinaus auch betont: „Denn ein jeglicher wird seine Last tragen.“ (Gal 6,2. 5)

In seiner zweiten Argumentationslinie macht Bonhoeffer deutlich, dass die göttliche, sich in der Gemeinde niederschlagende Liebe nicht nur Ausdruck im gegenseitigen „Miteinander“, sondern auch im „Füreinander“ findet. „Das Füreinander ist nun zu aktualisieren durch die Tat der Liebe“, heißt es bei

Bonhoeffer. (DBW 1, 121) Den Begriff des „Füreinander“ leitet Bonhoeffer aus den Schriften des Johannes ab: „Christus [ist] Maß und Norm unseres Handelns (Joh 13,15. 34f.; 1 Joh 3,10)“. (DBW 1, 120) Da „unser Tun ein Tun eines Glieds am Leibe Christi“ ist. (DBW 1, 121) Wie Christi Handeln stets ein Handeln *für* ein Gegenüber war, so soll auch das Handeln der Gemeindeglieder im Füreinander bestehen. In diesem Zusammenhang denkt Bonhoeffer zunächst an die konkrete materielle Hilfeleistung. Im Füreinander sind darüber hinaus der „Verzicht auf Glück“ und die „entsagungsvolle tätige Arbeit für den Nächsten“ inbegriffen. (DBW 1, 122) Dafür findet Bonhoeffer zwei große Beispiele in der Bibel: Mose (Ex. 32,32) und Paulus (Röm 9,1ff), da sie „an die Stelle der Brüder treten, wie Jesus an unsere Stelle trat“. (DBW 1, 122) In diesem Füreinander wird folglich zugleich auch immer die Stellvertretung deutlich, die der Christ durch sein Handeln auf der Erde fortführen kann. (vgl. DBW 1, 122f)

In seinem Aufsatz *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer* äußert sich Liguš folgendermaßen: „Mit dem Gedankens der Stellvertretung knüpft Bonhoeffer an reformatorisches Erbe an. [...] Mit dem Begriff der christlichen Liebe als Miteinander und Füreinander nahm Bonhoeffer ein drittes wesentliches Merkmal der reformatorischen Auffassung der wahren Kirche Christi auf und aktualisierte es: Die Gemeinschaft.“<sup>279</sup> Es wird deutlich, wo Bonhoeffer von „Miteinander und Füreinander“ redet, sprach Luther von den „merita“ Christi, d. h. dem Verdienst Christi und der in und durch Christus waltenden Liebe Gottes, die um der Brüder willen auf ihre Gerechtigkeit vor Gott zu verzichten bereit ist. Bonhoeffer macht deutlich: „Nichts kann die Gemeinde tragen, wenn nicht Christus sie trüge; nur im Blick auf das meritum Christi kann darum Luther von den merita der anderen, die mir helfen, reden. Wie aber Christus überall ist, wo Not und Tod den Menschen einsam vor Gott stellen, so ist auch die Gemeinde da.“ (DBW 1, 120)

---

<sup>279</sup> J. Liguš, *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Ethik und zum christlichen Leben*, in: A. Schönherr und W. Kröke (Hrsg.), *Bonhoeffer-Studien*, 120.

Zusammengefasst wird wieder einmal deutlich, welche bedeutende Rolle der Begriff der Stellvertretung für die Ekklesiologie in Bonhoeffers *Sanctorum Communio* spielt. Grundlegung der Stellvertretung ist die göttliche Liebe, die inhaltlich durch das „Miteinander“ und das „Füreinander“ charakterisiert werden muss. So werden die Begriffe „Miteinander“ und „Füreinander“ zu den konkreten Inhalten des Lebens der Christen in der Kirche. Darüber hinaus hängen „Miteinander“ und „Füreinander“ eng miteinander zusammen. Kirche kann sich nur realisieren in der Form des Miteinanders. Das „Füreinander“ gehört aber wesentlich zum Inhalt der Kirche. „Füreinander“ lässt sich nach Bonhoeffer konkret so formulieren: „Einer trägt den andern in tätiger Liebe, Fürbitte und Sündenvergebung in der völligen Stellvertretung, die nur in der Gemeinde Christi möglich ist, die als Ganze auf dem Prinzip der Stellvertretung, d. h. auf der Liebe Gottes ruht; alle aber werden sie von der Gemeinde getragen, die in eben diesem Füreinander der Glieder besteht. In dem strukturellen Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied und dem tätigen Füreinander in Stellvertretung und in [der] Kraft der Gemeinde besteht der soziologische spezifische Charakter der Liebesgemeinschaft.“ (DBW 1, 128).

#### ***7.4 Die Versöhnung in Christus als Grund der versöhnten menschlichen Gemeinschaft***

„Wie aber mit der urständlichen Gottesgemeinschaft auch die menschliche Gemeinschaft zerriss, so ist dort, wo Gott die Gemeinschaft des Menschen mit sich wieder herstellt, die Gemeinschaft unter den Menschen wieder hergestellt, gemäß unserem Satze von dem Wesenszusammenhang zwischen Gottes- und Menschengemeinschaft“, heißt es bei Bonhoeffer hinsichtlich der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen. (DBW 1, 90) Die Versöhnung durch und in Christus versetzt die durch die Sünde vereinzelt Menschen wieder zurück in die Gemeinschaft mit Gott. (vgl. Röm 5,10f) So sind wir bei der Suche nach dem, was die Kirche begründet, auf Gottes Offenbarung und Versöhnung und damit auf den stellvertretenden Tod Jesu am Kreuz verwiesen.

Es wurde bereits gezeigt, dass Kirche erst durch das Kreuz, d. h. durch das „meritum“ Christi, möglich geworden ist. (vgl. Eph 2,15; 5,25) Daraus leitet Bonhoeffer die Wichtigkeit auch der Aufgaben der Christen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche ab. Jeder Christ wird daher durch Gott, der durch das Kreuz seines eigenen Sohnes die Kirche erst ermöglicht hat, zu einem „Diener der Versöhnung“ eingesetzt. (vgl. Eph 2,14ff) Der Akt der Versöhnung wird folglich weiter getragen, indem sich Gott seiner Kirche bedient und sie einsetzt, sein Werk weiter zu wirken. Dieser „Dienst der Versöhnung“ vollzieht sich als „Wort der Versöhnung“, d. h. als Verkündigung. Heilsgeschichtlich wurde dieser Dienst zunächst den Aposteln anvertraut, von denen Paulus in 2. Kor 5,20 sagt, sie erfüllten ihre Sendung *hyper Christou*, also „an Stelle Christi“.<sup>280</sup>

Um von Versöhnung sprechen zu können, muss aber zunächst die Sünde des Menschen behandelt werden: „Soll der Mensch Gottes Gemeinschaft haben, so muss beides irgendwie beseitigt werden: der Mensch muss Vergebung der Sünden haben, das Geschehene muss durch Machtspruch Gottes als ungeschehen gewertet werden.“ (DBW 1, 98) Denn „in der Auferstehung ist das Herz Gottes durch Schuld und Tod hindurchgebrochen.“ (DBW 1, 96) Sündenvergebung und Stellvertretung sind folglich untrennbar miteinander verknüpft. Indem jedes Gemeindeglied durch die Stellvertretung in die versöhnte Gemeinschaft mit Gott hineingestellt wird, ist es ihm möglich, zum Botschafter für diesen Akt der Versöhnung zu werden und die Vergebung der Sünden in die Welt zu tragen, wie es bereits der Missionsbefehl vom Menschen fordert. (vgl. Joh 20,23) Bonhoeffer steht damit weiterhin, wie bereits gezeigt, in der lutherischen Tradition des „Priestertums aller Gläubigen“, wenn es bei ihm heißt, „*dass der eine dem anderen in priesterlicher Vollmacht seine Sünden vergeben kann.*“ (DBW 1, 126) In der Sündenvergebung tritt nämlich jeder Einzelne an die Stelle des andern. Einer nimmt die Schuld des andern auf sich. Hier wird deutlich, wie weit sich die Stellvertretung auswirkt. Möglich aber ist dies, weil das

---

<sup>280</sup> Auch Martin Luther übersetzte mit „an Christi statt“.

Gemeindeglied nicht mehr allein ist, vielmehr ganz und gar in der Gemeinde Christi, eingebettet in sie, partizipierend an ihrem Leben. Bei Bonhoeffer heißt es dazu: „Man beachte das durchgängige *en*, „nicht bloß durch ihn [Christus] sind wir versöhnt, sondern in *ihm*‘. [...] Sollen wir, die Glieder der christlichen Gemeinde, glauben, dass Gott in Christus uns, die christliche Gemeinde, mit sich versöhnt hat, so muss in dem Mittler der Versöhnung nicht bloß die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam gesetzt sein.“ (DBW 1, 88) Es ist folglich die ganze neue Menschheit, die hier in das Handeln Gottes an Christus mit hinein genommen wird, damit die in Christus erneuerte Gemeinschaft entsteht. (vgl. DBW 1, 98) Der Gemeinde wird diese Versöhnung nicht bloß zugesprochen, sondern sie wird selbst mit hinein genommen in das Neue Sein. Ott geht in diesem Zusammenhang auf Kadolle und Harms ein: „Verbunden mit der Stellvertretung entsteht eine Kette: So stehe ich stellvertretend an der Stelle des anderen, die Gemeinde stellvertretend an meiner Stelle, und Jesus Christus stellvertretend an der Stelle der Gemeinde.“<sup>281</sup> Durch das Kreuz weiß sich der Mensch nun nicht nur der Sphäre der Sünde und damit der Vereinzelung enthoben, sondern in einer Kette der Stellvertretung stehend. Wie Jesus Christus für die Gemeinde einsteht, ist es die Verantwortung des Einzelnen, für seinen Nächsten einzustehen.

Trotz dieser Kette der Stellvertretung weist Bonhoeffer darauf hin, dass gegenwärtig noch nicht die ganze Welt durch die versöhnende Liebe Gottes ergriffen ist: „[s]o wenig wie der *iustus-peccator* aktuell vollendet ist, obschon er es real ist.“ (DBW 1, 97f) Dass in Christus die neue Menschheit bzw. die erneuerte Gemeinschaft real begründet und vollendet ist (vgl. DBW 1, 97), bedeutet allerdings nicht, dass die Welt schon ganz zur Kirche Christi geworden ist. „Denn Kirche ist nicht gleich

---

<sup>281</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 194. Klaus-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, 103. K. Harms, Vor Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Sartre. Ein Beitrag zur politischen Ethik, LIT: Berlin 2009, 243.

Reich Gottes.“ (DBW 1, 97) Vielmehr geht es darum, dass die für die ganze Welt wirkliche Versöhnung nun auch von jedem Einzelnen angenommen wird. Kirche bezieht sich dabei zunächst nur auf diejenigen, die glaubend die göttliche Versöhnung annehmen. (vgl. DBW 1, 98. 128)

Die Voraussetzungen der Versöhnung und der Sündenvergebung aber liegen in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aus seiner Gottebenbildlichkeit entsteht jedem Menschen die Möglichkeit zu einer Beziehung zu Gott durch die Liebe Gottes. (vgl. DBW 1, 29ff) Jüngel bezeichnet die Gottebenbildlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen als die „höchste Würde des Menschen.“<sup>282</sup> Mit der Sünde allerdings stellt der Mensch seine „Gottebenbildlichkeit“ und damit auch seine Würde in Frage.<sup>283</sup> Trotzdem bezeichnet Bonhoeffer die Kirche als eine Gemeinschaft der mit Gott Versöhnten.

## **7.5 Die Fürbitte**

Aus dem bereits aufgezeigten „Miteinander“ und „Füreinander“, das die göttliche Liebe inhaltlich charakterisiert, ergibt sich auch die Rolle der Fürbitte innerhalb der Gemeinde. Bonhoeffer versteht Kirche als die „Gottes- und Menschengemeinschaft“ (DBW 1, 91). Darum hat das Gemeindegebet eine große Bedeutung für die Gemeinde. Es wird von Bonhoeffer als „eine der Hauptquellen für die Kraft zur Sammlung und Einigung der Gemeinden“ bezeichnet. (DBW 1, 135) Bonhoeffer verdeutlicht die Funktion des Betens innerhalb der Gemeinde folgendermaßen: „Als die Gemeinde, die sich als in der Einheit des Geistes stehende versteht, die aus *einem* Leben lebt, betet sie nun auch das große Kirchengebet und beugt sie sich unter das Gebet, das nach alter Überlieferung (Luk 11,1ff) der Herr seiner Gemeinde gab, das Vaterunser.“ (DBW 1, 134f) Neben dem „Vaterunser“

---

<sup>282</sup> E. Jüngel, Entsprechungen. Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen 2, Mohr Siebeck: Tübingen 2002, 300. Vgl. auch E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: H. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie 6., Georg Thieme: Stuttgart, 1975, 341ff.

<sup>283</sup> E. Jüngel, Entsprechungen. Gott-Wahrheit-Mensch, 306.

aber spielt die Fürbitte eine herausragende Rolle. Diese Rolle ergibt sich notwendigerweise aus den obigen Überlegungen zum „Füreinander“ und zur „Stellvertretung“, die sich beide unter anderem im Geschehen der Fürbitte konkretisieren. Ott fasst dieses Geschehen der Fürbitte wie folgt zusammen: „[I]n der Fürbitte trete ich an die Stelle des andern.“<sup>284</sup>

Wie bereits gezeigt, äußert sich Kirche nach Bonhoeffer im Miteinander von den Gemeindegliedern. Aus diesem Miteinander erwächst ein liebendes und tätiges Füreinander, das im Dasein für den anderen, im „*Fürbittengebet und in der gegenseitigen Sündenvergebung*“ seinen Ausdruck findet. (DBW 1, 121) Dem Gemeindegebet misst Bonhoeffer deshalb entscheidende Bedeutung zu, weil in diesem die priesterliche Vollmacht zur Sündenvergebung und das Prinzip der Stellvertretung zutage treten. Kirche wird so durch das „Für-andere-da-Sein“ charakterisiert, aus dem die liebevolle und lebendige Gemeinschaft erwächst. Die Fürbitte aber ist das stärkste Zeugnis der gegenseitigen Liebe in der Kirche. „Es ist verkehrter Individualismus, sich nur auf sein eigenes Gebet zu verlassen, als ob Gott eine Fürbitte nicht ebenso ernst nehmen könnte wie jedes andere Gebet; es dokumentiert nur die Auffassung vom Gebet als einem frommen Werk des Einzelnen und die Verständnislosigkeit für den Gedanken, dass die Gemeinde in Christus *ein* Leben führt“ (DBW 1, 124), schreibt Bonhoeffer und mahnt zugleich, das Fürbittengebet und seine Bedeutung für die Gemeinschaft nicht gering zu achten.

Hinsichtlich des Wertes und Sinns des Fürbittengebets äußert sich Bonhoeffer folgendermaßen: „Hier zeigt sich die Liebe, die sich freiwillig unter Gottes Zorn begeben will um der Brüder willen, die sich den Zorn Gottes wünscht, wenn nur die Brüder seine Gemeinschaft haben, die an die Stelle der Brüder tritt, wie Christus an unsere Stelle trat.“ (DBW 1, 122) Im Fürbittengebet konkretisiert sich demnach

---

<sup>284</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 194.

Christi Stellvertretung auch zwischen Mensch und Mensch. Mit seiner Fürbitte tritt der Mensch für seinen Nächsten ein und macht ihn so zu seinem Bruder und seiner Schwester, sogar wenn er selbst negative Konsequenzen befürchten müsste. „Hiermit ist im Grunde gesagt, in welchen Abgrund die *Fürbitte* den Einzelnen führen kann.“ (DBW 1, 123) Der Christ tut dies, um an der Gemeinschaft mitzuwirken, für welche Gott in Christus den Grund gelegt hat. Die Bedeutung der Fürbitte in Bonhoeffers Theologie erklärt Altenähr wie folgt: „Unter den vielen Hinweisen auf die persönliche Frömmigkeit Bonhoeffers nehmen diejenigen auf die Fürbitte einen besonderen Platz ein. Bonhoeffer kann sehr heftig reagieren, wenn die Fürbitte nicht in rechter Weise geschätzt wird. Bereits in der Dissertation wehrt er sich gegen den selbstgenügsamen Christen, der ohne die Fürbitte anderer auszukommen meint.“<sup>285</sup> Altenähr geht im Zusammenhang mit der Fürbitte vor allem auch auf die persönliche Prägung ein, die dieser Seite der Theologie Bonhoeffers zugesprochen werden muss. Die Fürbitte wird bei Bonhoeffer zu einem zentralen Geschehen innerhalb der Gemeinschaft – parallel zur Stellvertretung, welche diese Gemeinschaft erst ermöglicht und mit der sie untrennbar verknüpft ist. Bonhoeffer schätzt das fürbittende Gebet so hoch, dass er in Versuchung gerät, ihm gerade zu soteriologischer Bedeutung zuzuschreiben. Die Stellvertretung eines für den anderen vor Gott hat bei ihm einen so hohen Stellenwert, dass es schließlich möglich wird, dass „ein Bruder den anderen erlösen“ kann, (DBW 1, 125) jedoch nur innerhalb der *communio sanctorum*, in der „Kraft der Gemeinde“. (DBW 1, 125) Weil er die Fürbitte als realisierte Stellvertretung des Menschen versteht, kann Bonhoeffer davon sprechen, dass dadurch jeder Christ „dem anderen ein Christus werden darf und soll (1 Kor 12,12; Röm 12,4ff. Eph 4,4. 12ff. Kol 3,15)“. (DBW 1, 121).

---

<sup>285</sup> „Unter den vielen Hinweisen auf die persönliche Frömmigkeit Bonhoeffers nehmen diejenigen auf die Fürbitte einen besonderen Platz ein. Bonhoeffer kann sehr heftig reagieren, wenn die Fürbitte nicht in rechter Weise geschätzt wird. Bereits in der Dissertation (*Sanctorum communio*) wehrt er sich gegen den selbstgenügsamen Christen, der ohne die Fürbitte anderer auszukommen meint.“ A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets, 47.

„Jede Fürbitte zieht den Gemeinten potentiell in die Gemeinde hinein“ (DBW 1, 123) Durch die Fürbitte ist es möglich, auch Menschen, die noch außerhalb der Kirche stehen, an ihrer Gemeinde teilhaben zu lassen: „Betrachten wir nun die Fürbitte von Gott aus, so ist sie das Sichorganisieren des Einzelnen zur Verwirklichung des göttlichen Willens am anderen, zum Dienen an der Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Gemeinde.“ (DBW 1, 125) Die Fürbitte wird bei Bonhoeffer somit tatsächlich soteriologisch relevant. In ihr und durch sie kann der einzelne Christ dazu beitragen, den göttlichen Willen zur Gemeinschaft mit dem Menschen zu verwirklichen. Bonhoeffer verweist aber auch in diesem Zusammenhang wieder auf die Christologie. Gebete und somit auch das Fürbittengebet sind zwar der Weg zu Gott. Dieser Weg aber führt einzig über Christus. Somit wird Christus bei Bonhoeffer der ausschließliche Weg zum Heil des Menschen. „Er kann dem Nächsten in seiner Fürbitte ein Christus werden.“ (DBW 1, 125) Gleichzeitig will Bonhoeffer aber auch weiterhin jeden Anschein vermeiden, als könne der Mensch selbst sein Heil hervorbringen, und betont auch in diesem Zusammenhang wieder, dass menschliches Tun allein dafür nicht ausreicht. Auch im Gebet und in der Fürbitte müssen deshalb Gott und Mensch zusammenwirken. Bonhoeffer weist daher explizit darauf hin, „die Fürbitte von zwei Seiten zu betrachten als *menschliches Tun und als göttlicher Wille*“. (DBW 1, 124) Dabei rekurriert er deutlich auf das Neue Testament, das ebenso Grenzen kennt, die niemand durch menschliches Gebet oder Tun überschreiten kann. (Hebr 6,18; Mt 12,32; 1 Joh 5,16 u.a.)

Es bleibt festzuhalten, dass die Fürbitte bei Bonhoeffer in das Zentrum eines lebendigen christlichen Glaubens, der von der Stellvertretung ausgeht und auf Gemeinschaft zielt, gestellt wird. In ihr kommen menschlicher Glaube und christliche Liebe zusammen und lassen die Gemeindeglieder zu Brüdern und Schwester zu einer Einheit in Christus werden. Durch die Fürbitte führt „die Gemeinde in Christus *ein* Leben“. (DBW 1, 124) Die Fürbitte hält den christlichen

Glauben lebendig und lässt christliche Gemeinschaft wachsen, indem durch sie jeder Glaubende „in der Gemeinde der Heiligen steht.“ (DBW 1, 123) Ott äußert sich über die Wichtigkeit der Fürbitte für die Kirche bei Bonhoeffer folgendermaßen: „Die Fürbitte hat soziale Struktur und ist nur aus der Stellvertretung zu denken.“<sup>286</sup> Wie Bonhoeffer Kirche und Gemeinde mit sozialphilosophischen Begriffen zu erfassen versucht, wird folglich auch der Fürbitte diese soziale Funktion zugeschrieben. Ohne die Fürbitte kann die Kirche als *communio sanctorum* nicht existieren. Die Fürbitte stellt die sich aus ganz unterschiedlichen Menschen zusammensetzende Gemeinde als eine Einheit in Christus vor Gott. In dieser Gemeinschaft können Starke und Schwache zugleich existieren und Brüder und Schwester in Christus sein. Für diejenigen, die in der Gefahr stehen, aus der Gemeinschaft mit Gott und aus der Kirche herauszufallen, tritt die Gemeinde in der Fürbitte vor Gott ein und zieht sie dadurch wieder in die Gemeinschaft hinein, dass sie ihnen beisteht und in der Fürbitte heilvoll für sie wirkt. (vgl. DBW 1, 122f) Bonhoeffer gibt deshalb die würdige Bedeutung der Fürbitte von Chomjakov wieder: „Es betet in dir der Geist der Liebe ... Bist du ein Glied der Kirche, so ist dein Gebet notwendig für alle ihre Glieder. ... Das Blut aber der Kirche ist das Gebet füreinander.“ (DBW 1, 123)

### ***7.6 Die inneren Funktionen der Kirche: Kirche als die sich versammelnde Gemeinschaft***

Nachdem Bonhoeffer die inhaltliche Verfasstheit der kirchlichen Gemeinschaft näher ausgeführt hat, kommt er auch auf die Funktionen dieser Gemeinschaft zu sprechen: „Die dargestellte Gemeinschaft der Heiligen ist ‚mitten unter uns‘. [...] Die empirische Kirche ist die organisierte Heilsanstalt, in deren Mittelpunkt die Kultur mit Predigt und Sakrament, soziologisch ausgedrückt, die ‚Versammlung‘ der Glieder steht. Sie ist rechtlich verfasst, sie bindet die Erteilung ihrer Güter an die von ihr festgesetzten gottesdienstlichen Ordnungen.“ (DBW 1, 140) R. Wagner macht in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Wort und Sakrament deutlich:

---

<sup>286</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 192.

„Aber sie [sc. die Kirche] ist auch ‚qualifizierte Welt‘, jener Teil der Welt, in dem Gott durch sein Wort und Sakrament gegenwärtig ist.“<sup>287</sup> Die Funktionen der Kirche werden folglich deutlich, wenn man den Blick auf ihre Versammlungen und ihre Handlungen richtet. Diese sollen im Folgenden erläutert werden.

### 7.6.1 Nachfolge

Viele der theologischen Ansätze, mit denen Bonhoeffer sich erstmals in *Sanctorum Communio* auseinandersetzt, finden sich auch in seinen späteren Werken: „Bonhoeffers Leitmotiv aus *Sanctorum Communio*, das in *Akt und Sein* ebenfalls eine Rolle gespielt hat, taucht nämlich auch in der *Nachfolge* auf (DBW 4, 232): ‚die Kirche ist der gegenwärtige Christus selbst. Damit gewinnen wir einen sehr vergessenen Gedanken über die Kirche zurück‘.“<sup>288</sup> Obwohl der von Bonhoeffer später viel zitierte Terminus der „Nachfolge“ in *Sanctorum Communio* selbst noch nicht erscheint, ist das Prinzip der Nachfolge auch bereits in diesem ersten Werk angelegt und deutlich spürbar. Indem Bonhoeffer die Kirche auf der Stellvertretung Jesu Christi aufbaut, führt diese stark christologisch geprägte Ekklesiologie notwendigerweise zu der Forderung, das eigene Leben konkret in den Dienst Jesu

---

<sup>287</sup> R. Wagner, Erfahrung mit D. Bonhoeffer im Leben eines Christen in der DDR, in: A. Schönherr und W. Krücke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien, 133.

<sup>288</sup> S. Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, 100f.

Christi zu stellen. Hier klingt folglich bereits der Gedanke der Nachfolge an.<sup>289</sup> Bonhoeffer äußert sich zu dieser Zentrierung auf Christus folgendermaßen: „In Christus liebt Gott die Menschen, schenkt er sein Herz, und weil er sich dem sündigen Menschen schenkt, macht er ihn zugleich neu und macht so die neue Gemeinschaft möglich und wirklich, d. h. aber *Gottes Liebe will die Gemeinschaft*.“ (DBW 1, 112) Der sich daraus ergebenden Anspruch an die neue Menschheit wurde bereits erläutert. In diesem Anspruch klingen wiederum deutlich spätere Gedanken zur *Nachfolge* an.

Auch Kim sieht in den ekklesiologischen Ausführungen Bonhoeffers zum „Miteinander“ und „Füreinander“ bereits deutlich den Zusammenhang mit Gedanken zur *Nachfolge*: „Stets geht es Bonhoeffer um Konkretisierung: Durch Gottes konkretes Gebot und durch das Vorbild von Gläubigen werden Menschen zu einem Leben vor Gott geführt. Dieses Leben vor Gott vollzieht sich nicht im Denken oder in einer frommen Sonderexistenz, sondern im alltäglichen Leben – in der Nachfolge Christi.“<sup>290</sup> Zwar erwähnt Bonhoeffer die Nachfolge im Zusammenhang seiner ekklesiologischen Überlegungen noch nicht direkt, durch seine konkreten und realistischen Gedanken zur Aufgabe eines Christen, die sich aus der Gabe der

---

<sup>289</sup> G. L. Müller schreibt: „So fragt er 1933 in seiner Vorlesungen ‚Wer ist und wer war Jesus Christus?‘ - Christologie war keine kühle, rein rationale Schau eines Objekts, sondern der Versuch einer persönlichen Begegnung mit Christus – ‚Wer bist Du, Christus?‘ und 1944, bereits in Tegel inhaftiert, fragt er ‚Wer ist Christus für uns heute‘ - gemeint sind die Christen, die auf der einen Seite in der Erbfolge der gesamten christlichen Tradition stehen und die zugleich die nicht leichte Erblast der Aufklärung auf ihren Schultern tragen. Hier konsequent Christus zu begegnen, benötigt den Mut zu einer direkten Konfrontation mit der Person des Erlösers (Wer ist Christus) und eine existentielle Überantwortung an diesen Christus in der Nachfolge unseres Lebens. Nicht zufällig lautet der Titel des von Bonhoeffer am intensivsten vorbereiteten Buches: ‚Nachfolge‘ (DBW 4): Wenn die Heilige Schrift von der Nachfolge Jesu spricht, so verkündigt sie damit die Befreiung des Menschen von allen Menschensatzungen, von allem, was drückt, was belastet, was Sorge und Gewissensqual macht. In der Nachfolge kommen die Menschen aus dem harten Joch ihrer eigenen Gesetze unter das sanfte Joch Jesu Christi. (DBW 4, 23) Eberhard Bethge hat die Zentrierung auf Christus in Bonhoeffers Theologie einmal mit den schönen Worten umschrieben: ‚Die Sehnsucht, in Christus der Wahrheit und der Wirklichkeit zu begegnen, steht hinter Bonhoeffers Werk vom Anfang bis zum Ende.‘“ G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 14f.

<sup>290</sup> S. H. Kim, Frieden stiften als Aufgabe der Kirche, 5.

Stellvertretung ergibt, scheinen seine späteren Ausführungen der Nachfolge aber fortwährend hindurch.

Auch Prüller-Jagenteufel stellt hier einen deutlichen Bezug her: „Christliche Existenz in der Kirche bestimmt sich gleichzeitig wesentlich praktisch als Nachfolge Christi, d.h. in der Realisierung seines Daseins pro nobis: in der und für die Welt.“<sup>291</sup> Alles das, was Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* mit Gedanken wie dem „Miteinander“ und „Füreinander“ beschreibt, kann er später mit dem Begriff der Nachfolge zusammenfassen. Wendet man den Begriff der Nachfolge aber bereits auf seine Ekklesiologie an, wird deutlich, dass der einzelne Christ und die Kirche als Kollektivperson durch die in Christus geoffenbarte göttliche Liebe in die Nachfolge gestellt werden. So muss auch der Begriff der Nachfolge, wendet man ihn auf Bonhoeffers ekklesiologische Gedanken an, sowohl individual als auch korporativ verstanden werden.

## **7.6.2 Die Geisteinheit in Christus: die Kirche als Haugenossin**

### **Gottes**

Bevor Bonhoeffer die einzelnen Funktionen der Kirche genauer ausführt, kommt er noch einmal auf ihren gemeinsamen Grund zu sprechen: „[Es] steht niemand in der Gemeinde, der noch nicht vom Geist ergriffen wäre; woraus denn folgt, dass der Geist *die in der in Christus gesetzten Gemeinde Erwählten in demselben Akt, in dem er sie bewegt, in die aktualisierte Gemeinde hineinführt.*“ (DBW 1, 101). Es ist folglich der Heilige Geist, der die von Gott in Christus möglich gemachte Einheit Wirklichkeit werden lässt. „Die Einheit der christlichen Kirche gründet [...] auf göttlicher Geisteinheit.“ (DBW 1, 132) Vereint aber sind die Gemeindeglieder durch das Wirken des Heiligen Geistes in ihrem Glauben an Jesus Christus. Im Glauben wird Jesus Christus zu ihrem „Ich“ (vgl. DBW 1, 32. 34. 102. 143). Alle Gemeindeglieder haben demnach die gleiche Lebensquelle: Jesus Christus, nämlich

---

<sup>291</sup> G. M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, 54.

„Christus als Gemeinde existierend“. (DBW 1, 133) Diese Einheit aber ist vermittelt durch den Heiligen Geist.

Da die wesentlich auf Christus bezogen und durch den Heiligen Geist konstituiert wird, kann Bonhoeffer schreiben: „Die Einheit der Kirche als Struktur *ist* hergestellt ‚vor‘ allem Wissen und Wollen der Glieder, sie ist nicht Ideal, sondern Wirklichkeit.“ (DBW 1, 133) Die Geisteinheit ist Wirken bzw. Geschenk des Heiligen Geistes. Auch hier betont Bonhoeffer zum wiederholten Male das Gegründet Sein der Kirche nicht in menschlichem Werk, sondern im Willen Gottes. „Die Einheit der christlichen Kirche gründet *nicht auf menschlicher Geisteinheit*, sondern auf *göttlicher Geisteinheit*, und beides ist zun ächst *nicht* identisch.“ (DBW 1, 132) Der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Wirken wird hier somit deutlich. Auch die Geisteinheit der Kirche ist Gabe Gottes.

Paulus spricht in diesem Zusammenhang von der Hausgenossenschaft. (vgl. Eph 2,19) Während Paulus diesen Begriff zun ächst nur auf das einzelne Mitglied in der Gemeinde bezieht, um jedoch zugleich die Einheit der Gemeinde zu betonen, geht Bonhoeffer in seinem Verständnis dieser Textstelle noch weiter: „Paulus konnte auch sagen, Christus selbst sei die Kirche.“ (DBW 1, 133) Fasst man diese Gedanken zusammen, kann die Einheit der Gemeinde und damit auch die ganze Kirche, weil ihre Einheit in Jesus Christus gründet, als ein „Hausgenosse Gottes“ bezeichnet werden.

Diese Einheit wird der Gemeinde auch aufgrund des Gebetes zugesprochen, das den Gemeindegliedern durch ein und denselben Geist eingegeben wird – dem Heiligen Geist, der die ganze Kirche erfüllt und eint.

### **7.6.3 Die autoritative Verkündigung des Gotteswortes**

„Die Kirche ruht auf dem Wort.“ (DBW 1, 172) Neben der klassischen ekklesiologischen Formel von der Gegenwart Christi in Wort und Sakrament spricht Bonhoeffer ausdrücklich auch von der Gegenwart Christi in der Gemeinde.

Gegründet aber ist die Kirche im Wort Gottes. (vgl. DBW 1, 87. 172ff) Darum heißt es bei Bonhoeffer: „Die christliche Kirche ist Kirche des Wortes, d.h. des Glaubens.“ (DBW 1, 143) Auch für die christologisch bestimmte Gemeinde hat das Wort grundlegende Bedeutung: „In Christus aber ist der Mensch durch das Wort der Gemeinde.“ (DBW 1, 102) Honecker erläutert die Bedeutung des Wortes für die Gemeinde genauer: „Diese in Christus als dem Stellvertreter der neuen Menschheit bereits realisierte Kirche wird in dem durch das Wort vermittelten Geist aktualisiert. Ein unvermitteltes Geistwirken würde den Kirchengedanken individualistisch auflösen. Das Wort dagegen ist seinem Ursprung wie seinem Ziele nach sozial bestimmt. Das Wort als qualifiziertes Wort schafft die gegenwärtige Gemeinde, indem es das Wort Christi selbst ist. Zur sozialen Bestimmtheit des Wortes kommt seine christologische Bezogenheit hinzu.“<sup>292</sup> Die beiden Grundparameter der Ekklesiologie Bonhoeffers treffen also auch hinsichtlich des Wortes Gottes zusammen: Es zielt auf das Entstehen einer sozial bestimmten Gemeinschaft, die aber ohne christologische Grundlegung nicht vorstellbar wäre. Darüber hinaus weist Bonhoeffer darauf hin, dass es sich um das durch den Heiligen Geist vermittelte Wort Gottes handelt. Damit will er jeglichem individualistischen Missverständnis der Gemeinde vorbeugen. So wird das Wort bei Bonhoeffer zur Lebensquelle der Gemeinschaft der Kirche, zu ihrer Ursache und trägt zugleich zur steten Erneuerung einer lebendigen Gemeinschaft bei. Bonhoeffer fasst die Bedeutung des Wortes Gottes für die Gemeinde wie folgt zusammen: „Obwohl also die *sanctorum communio* immer wieder fällt, immer von neuem wird und vergeht und wieder wird, ein Sachverhalt, wie wir ihn oben als zum Wesen jeder ethischen Person gehörig erkannten, vollzieht sich diese ihre Bewegung, ihre Buße und ihr Glaube an einem festen Punkt: am Wort zerbricht die Kirche in die Gemeinde des Kreuzes und am Wort ‚erbaut‘ sie sich zur Ostergemeinde.“ (DBW 1, 144)

---

<sup>292</sup> M. Honecker, Die Kirche als Gestalt und Ereignis, 134.

Wort Gottes und Wort der Gemeinde aber werden nun miteinander verschränkt. Bonhoeffer sieht die Kraft des Wortes der Kirche in ihrer Verschränkung mit der Autorität des Wortes Gottes: „Es ist die in der Kirche präsente absolute Autorität, die präsent ist freilich nur im Wort der Kirche. [...] Das Wort Gottes wird im Worte der Kirche von uns gehört, das qualifiziert die Autorität der Kirche.“ (DBW 1, 172) Vollmacht erlangt das Wort der Kirche also nicht als menschliches Wort, sondern indem sich in ihm die Autorität des göttlichen Wortes widerspiegelt. Indem in der Kirche aber Gott im Wort wirkt, verkündigt sie es kraft des Heiligen Geistes. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist folglich unmittelbar mit der Verkündigung des Wortes Gottes verknüpft. So stellt Bonhoeffer die Verkündigung mitten hinein in das Zentrum der Gemeinde und Lebens der Kirche. Die Verkündigung wird so zu einem wesentlichen Merkmal der wahren Kirche Christi. Über das Wort aber erhält die Kirche Zugang zu Gott.<sup>293</sup>

Vermittelt durch das Wort Gottes stellt Bonhoeffer hier einen Zusammenhang zwischen der absoluten Autorität des Wortes Gottes und der Autorität der empirischen Kirche her. (vgl. DBW 1, 172f) Robert-Stützel fasst die Gedanken Bonhoeffers zur Autorität der Kirche folgendermaßen zusammen: „Bonhoeffer folgt in seinem Autoritätsverständnis der reformatorischen Rückbesinnung der dialektischen Theologie auf das reformatorische Verständnis der Schrift als absoluter Autorität.“<sup>294</sup> Im Vordergrund der Argumentationslinie Bonhoeffers steht

---

<sup>293</sup> Bonhoeffer äußerte sich 1932 in seinem Seminar „Gibt es eine christliche Ethik?“ folgendermaßen: „Zusage des Evangelium. [...] dem der nicht glaubt, wird das [...]. Wichtigstes Gebot ist Glauben an Christus, der für dich gestorben ist! Konkrete Erklärung, was das heißt, ist [...] zu Liebe. Ich muss das solange tun, bis es geglaubt wird. Dabei muss man bis in [die] konkreteste Situation geben. [...] Konkrete Zusage im Sakrament. [...] Gebot: ‚Du sollst lieben‘. Vergebung der Sünden durch das Sakrament, das stellt vor Glauben oder Gereicht. [...] [Das] Sakrament des Gebotes ist die konkrete Wirklichkeit. Jeder Pastor sagt im konkreten Fall Gottes Willen anders. Aber immer mit der Forderung der Wahrheit. [...] Weil das Evangelium konkret ist, muss [das] Gebot konkret sein. [...] Ein Ungläubiger muss erst im Gebot [die] Forderung hören und seinem Unglauben folgen. [Das] Gebot [wird] konkret durch den Verkündigenden. [Das] Wort (Evangelium) [wird] konkret bei dem Hörenden.“ (*Gibt es eine christliche Ethik?* DBW 11, 310f)

<sup>294</sup> S. Robert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoral Theologie, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995, 32f.

hier folglich nicht die Autorität der Kirche, sondern vielmehr der Ursprung dieser Autorität, der in der absoluten Autorität des Wortes zu suchen ist. So äußert sich Bonhoeffer hinsichtlich des Wortes der Kirche sehr differenziert: Die Kirche sei gezwungen, in der Ausrichtung des Wortes Gottes „nicht nur zu predigen, sondern autoritativ zu sprechen“ (DBW 1, 172), vor allem über Bekenntnis, Lehre und Ritus, dann aber auch – auf dies Erste gründend – „über ihre Stellung zur den Ereignissen der Zeit und der großen Welt“ (DBW 1, 172). Die Gemeinschaft ist wirklich im Gotteswort, das „die Einheit von wesentlicher und empirischer Kirche“ ist. (DBW 1, 154) Dies kann als eine der Voraussetzungen der ekklesiologischen Essenz der Theologie Bonhoeffers gelten.<sup>295</sup>

#### **7.6.4 Der Gottesdienst, die Predigt und die Sakramente**

Nachdem das Verhältnis von Gottes Wort und dem Wort der Kirche entfaltet wurde, stellt sich die Frage, *wie* die Kirche das Wort Gottes verkündigen kann. Bonhoeffers Antwort darauf lautet: durch die kultischen Handlungen der Kirche: Gottesdienst, Predigt und Sakramente. „[D]ie konkrete Funktion der empirischen Kirche ist der *Predigt- und Sakramentsgottesdienst*.“ (vgl. DBW 1, 163) Predigt, Taufe und Abendmahl sind also die Mittel, durch die der Heilige Geist die Gegenwart Gottes in der Kirche erfahrbar macht. Durch die Erfahrung dieser Gegenwart aber entsteht

---

<sup>295</sup> Siehe vorliegende Arbeit Kap. 8.2: Die ekklesiologische Essenz der Theologie Bonhoeffers.

immer wieder aufs Neue *communio sanctorum*.<sup>296</sup> Die verbindende Funktion des Wortes fasst Bonhoeffer folgendermaßen zusammen: „Eine christliche Gemeinde als politische Einzelgemeinde oder Hausgemeinde ist zusammengehalten durch ihre *Versammlung ums Wort*.“ (DBW 1, 154) Der Gottesdienst bekommt somit von Bonhoeffer die Hauptfunktion der Kirche zugesprochen. Die Begründung dieser Funktion liegt im Wort, wie von Soosten verdeutlicht: „Die *sanctorum communio* ist durch das bestimmende Wirken Gottes im stellvertretenden Handeln Christi begründet und bringt sich kraft der Vergewärtigung Christi im heiligen Geist in Wort und Sakrament in der empirischen-geschichtlichen Gestalt der Kirche unter den Menschen zur Darstellung.“<sup>297</sup> Die Funktion des Gottesdienstes führt einerseits zum Bau der Gemeinde, andererseits immer wieder zu deren Erneuerung, indem in Gottesdienst, Predigt und Sakramenten das Wort Gottes durch das Wirken des Heiligen Geistes verkündigt wird: „*Das Wort, das die Gemeinde schafft, ruft diese immer von neuem zusammen zur konkreten Versammlung*.“ (DBW 1, 155)

Die beiden Hauptbestandteile des Gottesdienstes, die Bonhoeffer hier besonders hervorhebt, sind Predigt und Sakramente. Ihre Grundlegung haben beide im Wort: „Das Wort ist die Einheit von wesentlicher und empirischer Kirche, von heiligem und objektivem Geist.“ (DBW 1, 154) Beide zielen, wie oben bereits gezeigt, auf

---

<sup>296</sup> In seiner Vorlesung über die Christologie formuliert es Bonhoeffer noch deutlicher: „Als Wort und Sakrament ist Christus gegenwärtig als Gemeinde. Die Gegenwart Christi als Wort und Sakrament verhält sich zu Christus als Gemeinde wie Realität und Gestalt. Christus ist die Gemeinde kraft seines Pro-me-Seins. Er handelt als die neue Menschheit. Die Gemeinde zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft ist seine Gestalt. Was heißt das, dass Wort und Sakrament Gemeinde sind? Wort ist als Wort Gottes Gemeinde, d. h. es hat zeit-räumliche Existenz. Es ist nicht nur das schwache Wort menschlicher Lehre, sondern machtvolles Schöpferwort. Es schafft sich die Gestalt der Gemeinde, indem es spricht. Gemeinde ist Wort Gottes, sofern Wort Gottes Offenbarung Gottes ist. Nur weil die Gemeinde selbst Wort Gottes ist, kann sie Wort Gottes allein verstehen. Offenbarung versteht man nur aufgrund von Offenbarung. Wort ist in der Gemeinde, sofern die Gemeinde Empfängerin des Wortes ist. Auch das Sakrament ist in der Gemeinde und als Gemeinde da. Es hat über das Wort hinaus an sich schon eine leibliche Gestalt. Diese Gestalt seiner Verleiblichung ist der Leib Christi selbst und ist als solcher zugleich die Gestalt der Gemeinde. Sie ist kein bloßes *Bild*, die Gemeinde *ist* Leib Christi. Sie ist es wirklich. Der Begriff des Leibes auf die Gemeinde angewandt, ist nicht ein Funktionsbegriff, der sich auf die Glieder beziehe, sondern er ist ein Begriff der Existenzweise des gegenwärtigen, erhöhten und erniedrigten Christus.“ (*Vorlesung: Christologie*, DBW 12, 305f)

<sup>297</sup> J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 271.

das Entstehen und die Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft. Insofern kann Bonhoeffer die Predigt auch als „eine gottverordnete Tätigkeit der Gemeinde für die Gemeinde“ bezeichnen (DBW 1, 155), deren Bedeutsamkeit die Sakramente in ihrer sozialen Funktion entsprechen. (DBW 1, 163ff). Hübner erläutert die Bedeutung von Predigt und Sakrament für die Gemeinschaft wie folgt: Bonhoeffer sieht „die Kirche, die ‚*Sanctorum Communio*‘, die ‚*Gemeinschaft der Heiligen*‘ als ‚Typus der christlichen Liebesgemeinschaft‘ [...] in deren Zentrum darum die Predigt und das Sakrament von der Versöhnung mit Gott stehen.“ Es „wird das ‚eigene Ich‘, das den Weg zum ‚Bruder‘ ‚versperrt‘, durchbrochen und echte, nüchterne ‚Gemeinschaft‘, ‚christliche Bruderschaft‘ möglich.“<sup>298</sup> Im Wort wird folglich die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, die direkt mit der Stellvertretung zusammenhängt, in der Gemeinde real. Das Wort trägt daher direkt zum Entstehen von Gemeinschaft bei. Bonhoeffer fasst die Bedeutung des Gottesdienstes, in dessen Zentrum die Verkündigung des Wortes in Predigt und Sakrament steht, wie folgt zusammen: „Gottesdienstliche Versammlung gehört zum Wesen der Gemeinde.“ (DBW 1, 157)

#### **7.6.4.1 Die Predigt**

Eine Grundfunktion der Kirche ist nach Bonhoeffer die Verkündigung, durch die, neben der Austeilung der Sakramente, auch der christliche Gottesdienst maßgeblich bestimmt ist. Das gepredigte Wort die Gegenwart Gottes. „Das Wort aber ist qualifiziertes Wort, indem es Wort Christi selbst ist, wirkungskräftig durch den Geist ans Herz des Hörenden gebracht. Christus selbst ist im Wort, der Christus, in dem die Gemeinde vollendet ist, wirbt durch seinen Geist um das Herz, um es in die aktualisierte Gemeinde Christi einzufügen.“ (DBW 1, 101) Auch die Predigt wird folglich von Bonhoeffer in einen direkten christologischen Zusammenhang gestellt. Das Wort Christi wird so zur Verheißung der Gegenwart Gottes. Es „ist das Wunder der göttlichen Verheißung, dass dort, wo Gottes Wort gepredigt wird, dasselbe sich selbsttätig eine Gemeinde schafft, sei es, wo es sei.“ (DBW 1, 187) Das Wort zielt

---

<sup>298</sup> E. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*, 223.

als Verwirklichung des Willens Gottes direkt auf das Entstehen von Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft aber kann nur deshalb entstehen, weil das Wort die Gegenwart Christi zum Inhalt hat. Robert-Stützel geht auf Bonhoeffers christologische Interpretation des Wortes Gottes ein: „Bonhoeffer bestimmt das Wesen der Predigt, indem er gedanklich von der Selbstvergegenwärtigung des Christus Präsens in der Kirche ausgeht. Damit wird für seine Homiletik charakteristisch, was bereits ein Spezifikum seiner Christologie war: die Verankerung aller Aussagen in der ekklesiologischen Grundlage. Andererseits muss nach seiner Auffassung die Christologie ihrerseits vom Christus Präsens in der Predigt, den Sakramenten und der Gemeinde ausgehen.“<sup>299</sup>

Die Predigt wird so zu einem Ort, an dem die Gemeinde in die Gegenwart Christi und dadurch auch in die Gemeinschaft mit Gott mit hineingezogen wird. Das Wort der Predigt richtet sich an die gesamte Gemeinde und zugleich an jeden einzelnen Hörer. Es spricht ihn an, indem es das Heil jedes einzelnen verkündet. Auch wenn Bonhoeffer die Verkündigung des Wortes an die Gemeinschaft der Kirche bindet, knüpft er es nicht vollkommen an die räumliche Präsenz des Christen im Gottesdienst, indem er davon ausgeht, dass das Wort und damit auch Christi Gegenwart – etwa in Krankheitsfällen – den Christen auch in dessen Abwesenheit vom Gottesdienst erreichen kann. (vgl. DBW 1, 155) Den Ausnahmecharakter dieses Falls betont Bonhoeffer jedoch deutlich. An sich ist der Ort der Ereignung des Wortes und der Gegenwart Christi die Gemeinde.

Wie aber verhält sich das Wort Gottes zur Schrift und zur Verkündigung durch den predigenden Menschen? Besonders auf der Auslegung des Wortes liegt hier Bonhoeffers Augenmerk. Das liegt vor allem daran, dass es Menschen sind, die die

---

<sup>299</sup> „Bonhoeffer bestimmt das Wesen der Predigt, indem er gedanklich von der Selbstvergegenwärtigung des Christus Präsens in der Kirche ausgeht. Damit wird für seine Homiletik charakteristisch, was bereits ein Spezifikum seiner Christologie war: die Verankerung aller Aussagen in der ekklesiologischen Grundlage. Andererseits muss nach seiner Auffassung die Christologie ihrerseits vom Christus Präsens in der Predigt, den Sakramenten und der Gemeinde ausgehen.“ S. Robert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoral Theologie, 211.

Botschaft des Wortes Gottes ausrichten. So ist es unmöglich, dass sie der Verkündigung nicht stets auch etwas von ihrem eigenen Geist beimischen. Das ist dem Wort Gottes aber oft nicht zuträglich. Dennoch bewirkt in diesem Zusammenhang der Heilige Geist, dass das Wort Gottes auch in der menschlichen Predigt gehört werden kann. Vermittelt wird dieses Wort Gottes durch den Heiligen Geist, der sich für diese Vermittlung der Predigt des Menschen bedient. (vgl. DBW 1, 100ff. 140ff)

Mit der Bindung des Wirkens des Heiligen Geistes an das gepredigte Wort des Menschen sieht sich Bonhoeffer in der Tradition der Reformation. Ein Wirken des Heiligen Geistes auch direkt und ohne Vermittlung durch das Wort steht für ihn in der Gefahr eines unbiblischen und unreformatorischen Individualismus: „Nur durch dieses Wort vermag der Geist zu wirken. Gäbe es ein unvermitteltes Geistwirken, dann wäre der Kirchengedanke schon im Ursprung individualistisch aufgelöst.“ (DBW 1, 100f) Auch das Geistwirken zielt somit nach Bonhoeffer auf das Entstehen von Gemeinschaft und gerade nicht auf die Individualisierung des Menschen. Er folgt damit Luther, der gleichfalls auf der Verknüpfung von Geist und Wort beharrte: „Gott gibt niemandem seinen Geist oder seine Gnade, es sei denn mit dem äußerlichen Wort.“ (DBW 1, 101)

Peters äußert sich in seinem Buch *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers* hinsichtlich der Predigt wie folgt: „Das Lesen der Bibel und die Predigt sind bei Luther untrennbar mit der Gemeinschaft der Gläubigen verbunden. Diese reformatorische Erkenntnis vertritt auch Bonhoeffer auf Entschiedenste. Zu seiner Zeit war die Kirche von religiösem Individualismus bedroht. Diesem gegenüber betont Bonhoeffer, dass die Bibel in die Gemeinschaft der Kirche gehört.“<sup>300</sup> Auf die Predigt bezieht Bonhoeffer auch die Verheißung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter

---

<sup>300</sup> T. R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Kaiser: Grünewald 1976, 20ff.

ihnen. (Mt. 18,20)“ (DBW 1, 156) Bonhoeffer grenzt hier die Gemeinschaft mehrerer Christen mit Gott deutlich von einer individuellen Gottesgemeinschaft ab. Während der christlichen Gemeinschaft eine besondere Segensverheißung innewohnt, hat das individuelle Bibellesen diese Verheißung nicht: „Bonhoeffer will darauf aufmerksam machen, dass der Auslegung der Bibel in der Gemeinde der ganz besondere Segen Gottes verheißen ist.“<sup>301</sup> Die Predigt eines anderen und die Gemeinschaft vieler unter Gottes Wort verhelfen dem einzelnen Christen zu einer Glaubensgewissheit, die er aus privatem Bibellesen nicht schöpfen kann.

#### **7.6.4.2 Die Sakramente: Taufe und Abendmahl**

Bonhoeffer beschreibt die konkrete empirische Kirche als „Gegenwart Christi in der Welt“. (DBW 1, 87) Deshalb heißt es bei ihm: „Nicht eine unsichtbare Kirche wird geglaubt, nicht das Reich Gottes in der Kirche als *coetus electorum*, sondern, dass Gott die konkrete empirische Kirche, in der Wort und Sakrament verwaltet werden, zu seiner Gemeinde gemacht hat, dass sie Leib Christi, d. h. Gegenwart Christi in der Welt sei, dass nach der Verheißung [der] Geist Gottes in ihr wirksam werde. [...] Geglaubt wird die Kirche nicht als unerreichbares bzw. noch zu vollendendes Ideal, sondern als gegenwärtige Realität.“ (DBW 1, 191) Während hier die Bedeutung von Wort und Sakrament nur anklingt, äußert sich Bonhoeffer in seiner Vorlesung *Christologie* hinsichtlich der Bedeutung des Wortes und der Sakramente für die Kirche als Gegenwart Christi deutlicher: „Als Wort und Sakrament ist Christus gegenwärtig als Gemeinde. Die Gegenwart Christi als Wort und Sakrament verhält sich zu Christus als Gemeinde wie Realität und Gestalt.“ (DBW 12, 305) Das bedeutet, dass Bonhoeffer hier Taufe und Abendmahl als Ort der Gemeinschaft mit Christus versteht. Dennoch behandelt Bonhoeffer im Rahmen seiner Ekklesiologie die Sakramente nur am Rande und im Zusammenhang mit dem Wort: „Der

---

<sup>301</sup> „Bonhoeffer weist dem Glaubensbekenntnis in seiner Dissertation einen ganz bestimmten, notwendigen Platz im Abschnitt ‚Die Geisteinheit der Gemeinde – Die Kollektivperson‘ zu. Dieser schließt die Erörterung der Wesensbestimmung von Kirche ab.“ G. Gerlach, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer, 19.

evangelische Sakramentsbegriff steht in notwendigem Zusammenhang mit dem Wort.“ Seine Begründung lautet: „Sakrament sind Handlungen der Gemeinde und verbinden in sich, wie die Predigt, den objektiven Geist der Gemeinde und den durch ihn wirksamen Heiligen Geist.“ (DBW 1, 164) Wie das Wort stehen also auch die Sakramente inmitten der Gemeinschaft und zielen auf ihre Erneuerung.

Hinsichtlich der Taufe setzt Bonhoeffer zunächst die in der evangelischen Kirche geübte Praxis der Säuglingstaufe voraus: „Nur eine Gemeinschaft, nicht eine Gesellschaft, vermag Kinder zu tragen. Kindertaufe ist in einem Verein sinnwidrig.“ (DBW 1, 177) Mit der Taufe wird folglich der Säugling in die Gemeinschaft hinein getauft. Aus diesem Grund kann Bonhoeffer die Praxis dieses Sakraments in einer soziologischen Form, die nicht der Form der Gemeinschaft entspricht, ausschließen. Darüber hinaus bezeichnet Bonhoeffer die Taufe als Gnadengabe und verknüpft mit ihr zugleich in der für Bonhoeffer typischen Zweifelt die Aufgabe des Getauften: „So ist die Taufe einerseits wirksames göttliches Handeln in der Gnadengabe, durch die das Kind in die Gemeinde Christi hineingestellt wird, sie involviert aber zugleich den Anspruch, dass das Kind in der christlichen Gemeinde bleibe. So trägt die Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen ihre Kinder, wie eine Mutter, als ihr heiligstes Gut; nur kraft ihres ‚gemeinschaftlichen Lebens‘ vermag sie das; wäre sie ‚Verein‘, so wäre der Akt der Taufe sinnlos.“ (DBW 1, 164f) Das Tragen des Getauften durch die Gemeinschaft aber kann in der Fürbitte der Gemeinde geschehen. Durch ihre Fürbitte erneuert die Gemeinde immer wieder ihre Gemeinschaft mit dem Täufling und unterstützt ihn in seinem Glauben. (vgl. DBW 1, 165, Anm. 109)

Deshalb geht Bonhoeffer davon aus, dass es dort, „wo die Gemeinde nicht mehr ernsthaft daran denken kann, das Kind zu ‚tragen‘, wo die Kirche innerlich zerrüttet ist“ (DBW 1, 165), besser ist, auf die Kindertaufe zu verzichten. Gabe und Aufgabe sind folglich bei Bonhoeffer auch hier untrennbar verbunden. Im Falle der Taufe bedeutet das, dass die Gnade Gottes und das stellvertretende Handeln der Kirche

direkt miteinander verknüpft sind. Hinsichtlich dieser Verbundenheit, die auch zum aktiven Schließen der Kirchentore führen kann, äußert sich Bonhoeffer folgendermaßen: „Die Kirche soll jedem offen sein, aber sie soll sich währenddessen ihrer Verantwortung bewusst bleiben. Nur ihre Verantwortung vor Gott darf sie die Tore schließen lassen.“ (DBW 1, 165)

Die Verschränkung von Gabe und Aufgabe gilt für Bonhoeffer auch hinsichtlich des zweiten Sakramentes, des Abendmahls. (vgl. DBW 1, 167). Aus diesem Grund ergeben sich für das Abendmahl zwei wesentliche Gedanken: Es ist erstens „*eine Gabe Gottes an jeden Einzelnen*“ (DBW 1, 166) und fordert deshalb „eine persönliche Entscheidung“ (DBW 1, 166).<sup>302</sup> Zweitens ist es „*noch viel mehr Gabe an die Gemeinde*. Christi geistige Gegenwart wird nicht nur symbolisiert, sondern real geschenkt.“ (DBW 1, 166f) Im Abendmahl schenkt „*Christus sich selbst*, seine Gemeinschaft, d. h. sein stellvertretendes Todesleiden kommt mir zugute“. Damit aber schenkt er zugleich, setzt Bonhoeffer fort, „*die Gemeinde*, d. h., er lässt sie neu werden und schenkt sie so ihr selbst.“ (DBW 1, 166) So ist im Abendmahl auf Stärkste das, was die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ausmacht – Christi Tod und das Getragen-Werden der Einzelnen durch die Gemeinde – zusammengefasst.

### 7.6.5 Die Seelsorge

Das Hauptaugenmerk der Bonhoeffers Begegnungstheologie – die Relation zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch – gilt auch für die Bedeutung der Seelsorge. Vor dem Hintergrund der Verknüpfung von Ekklesiologie und Anthropologie, auf die bereits eingegangen wurde, spielen in Bonhoeffers Dissertation nicht nur das Amt und die Gemeinde als Subjekte der Seelsorge eine

---

<sup>302</sup> Der Begriff „Entscheidung“ spielt also eine wichtige Rolle im Leben der *communio sanctorum* – der Gemeinschaft der Heiligen bzw. der empirischen Kirche. Über den Höhepunkt christlichen Lebens, nämlich das Abendmahl, sagt Bonhoeffer: „*Das Abendmahl ist (1.) Gabe Gottes an jeden Einzelnen*. Seine sinnenfällige Art kann nicht unbeachtet bleiben. Sie verlangt so deutlich, wie sie auf den Menschen eindringt, eine persönliche Entscheidung und verspricht ebenso deutlich eine Gabe. Die Struktur der taktilen Sinnesempfindung vergewissert den Einzelnen der auf ihn persönlich (nicht nur geist-, sondern auch leibpersönlich) gerichteten Gabe und Aufgabe.“ (DBW 1, 166)

Rolle. Vielmehr widmet Bonhoeffer auch den Seelsorgepartnern breite Aufmerksamkeit, obwohl in *Sanctorum Communio* dieser Frage nur wenig Raum eingeräumt ist. (DBW 1, 170-171) So fasst Robert-Stützel zusammen: „Bonhoeffer sieht das jeweilige Seelsorgeverständnis von zwei Determinanten bestimmt: der *Ekklesiologie* und der *Anthropologie*.“<sup>303</sup>

Indem Kirche als *communio sanctorum* beschrieben wird, kann auch der Begriff der Bruderschaft in Christus auf ihre Mitglieder angewendet werden.<sup>304</sup> Weil die Kirche in der Welt sowohl „Gottesgemeinschaft“ als auch „Menschengemeinschaft“ ist, (DBW 1, 91) ist nach Bonhoeffer auch die Stellung des Seelsorgers zum Gemeindeglied eine doppelte: „[E]in Seelsorger ist auf der einen Seite Glied der Gemeinde Christi, mit allen priesterlichen Rechten und Pflichten ausgestattet, auf der anderen Seite ist er ein ‚anderer Gläubiger‘, der im Grunde über mich nichts Entscheidendes zu sagen vermag.“ (vgl. DBW 1, 170)

Bonhoeffer teilt Luthers Auffassung der Seelsorge und beschreibt sie deshalb analog zur doppelten Stellung des Seelsorgers aus zwei Perspektiven: „*So scheidet sich die evangelischen Seelsorge in ‚priesterliche‘ und ‚beratende‘.*“ (DBW 1, 170) Während sich der priesterliche Aspekt der Seelsorge besonders auf ihren kirchlichen Hintergrund bezieht, zeigt sich in der beratenden Seelsorge stärker der Aspekt der Sozialität,<sup>305</sup> der sich aus der geschichtlichen Existenz des Menschen ergibt: „Es gilt also streng zu scheiden zwischen den beiden genannten Typen seelsorgerlichen Verkehrs: Im ersten ist die *absolute Bedeutung des Einen für den Anderen* dargestellt, wie sie durch den Kirchengedanken begründet ist. Im zweiten ist von der *relativen Bedeutung des Einen für den Anderen* die Rede, wie sie durch die Geschichtlichkeit des Menschen begründet ist.“ (DBW 1, 171) Diese

---

<sup>303</sup> S. Robert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995, 254.

<sup>304</sup> Vgl. G. Bazing, Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens, Paulinus: Trier 1996, 211.

<sup>305</sup> Vgl. R. Mayer, Seelsorge zwischen Humanwissenschaften und Theologie. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der gegenwärtigen Seelsorgediskussion, in: theologische Beiträge 14, 1983, 20f.

Unterscheidung hängt von dem Wesen der Kirche ab. Das heißt, die Kirche ist im Sinne des christlichen Personbegriffs bzw. durch die Stellvertretung Christi charakterisiert. Nur die Kirche kann die priesterliche Seelsorge leisten, da die Kirche kein religiöses Institut, sondern Gottes- und Menschengemeinschaft ist.

Auch in der Kirche kann es vorkommen, dass Christen sich, verlassen fühlen. Sie stehen allein in ihren Lebensproblemen, allein in ihren Sünden. Doch in der priesterlichen Seelsorge vergibt ein Christ dem anderen im Glauben die Sünden: „[I]n das Wunder der Gemeinde [gewährt] tiefsten Einblick, dass der eine dem anderen in priesterlicher Vollmacht seine Sünden vergeben kann“. (DBW 1, 126) Damit können die Christen Anteil am Leben der Versöhnung – sowohl zwischen Gott und Mensch als auch unter den Menschen – gewinnen. Das ist als das erste Ziel der Seelsorge.<sup>306</sup> Darüber hinaus kennt einer in der priesterlichen Seelsorge des anderen Nöte und weiß, welche Lasten dieser zu tragen hat. Aus diesem Wissen folgt dann auch die Bereitschaft zur Hilfeleistung. (vgl. Gal 6,1ff) Im Gegensatz zur „Einzel-Einsamkeit“ können dadurch die Christen das „Miteinander und Füreinander“ zusammen erleben. (vgl. DBW 1, 119)

In der beratenden Seelsorge geht es nach Bonhoeffer ferner um das Beispiel und Vorbild im Glauben. (vgl. DBW 1, 170) Indem es bei der priesterlichen Seelsorge vor allem um Sündenvergebung, aber auch um Hilfe bei der rechten Entscheidung nach dem Willen Gottes geht (vgl. DBW 1, 171), ist sie damit eindeutig von höherer Dignität als die beratende Seelsorge, die aber gleichwohl einen nicht zu vernachlässigenden Aspekt der Seelsorge darstellt.

### ***7.7 Die äußeren Funktionen der Kirche: Kirche als zerstreute Gemeinschaft***

Bonhoeffer sieht in der dienenden Kirche ihren prophetischen Auftrag verwirklicht: „Ein [sc. Glied] solcher kann und soll handeln wie Christus. Er soll die Lasten und

---

<sup>306</sup> R. J. Hunter, An Introduction to Pastoral Care, Nanjing Theological Review Nr. 63, Nanjing Theological Seminary: Nanjing 2005, 16ff.

Leiden des Nächsten tragen.“ (DBW 1, 117) Dabei erwächst für ihn aus der dienenden Funktion der Kirche sogar eschatologische Bedeutung, nämlich „[d]as Schauen der ewigen Wahrheit – ehemals das Glauben – und die nun vollendete Liebe, der vollendete Dienst des Geistes. Die Richtung nach oben ist nicht zu trennen von der zum Nächsten hin. Beide gehören unlöslich zusammen.“ (DBW 1, 198) Unter dienender Kirche versteht Bonhoeffer nicht das, was für viele – auch noch bei uns – eine Versuchung sein könnte, dass nämlich „dienende Kirche“ eine Beschränkung des Dienstes der Kirche auf den Bereich der Seele bedeute. Vielmehr hat die Kirche dem Willen Gottes nach in der Geschichte das Ziel, „dass Gott sie als Mittel zu seinem Zwecke benutzt – für all das fehlt der Sinn, fehlt die Liebe, die allein das zu schauen vermag.“ (DBW 1, 151) Daraus erwächst folglich die Aufgabe der dienenden Kirche, die sich weit über den Bereich der Seele hinaus auch auf Fragen des alltäglichen Lebens bezieht: „Stellvertretendes Eintreten für den anderen in Alltäglichkeiten ist gefordert, Verzicht auf Güte, Ehre, ja auf das ganze Leben.“ (DBW 1, 122) Eintreten für den Nächsten und die Gemeinschaft bedeutet folglich, das ganze Leben in diesen Dienst zu stellen – trotz möglicher Nachteile für das eigene Leben.

Deutlich macht Bonhoeffer darüber hinaus, dass sich diese dienende Kirche als Konsequenz der Gottesliebe nicht nur nach innen auf ihre eigenen Mitglieder richtet. Vielmehr gehört zum Wesen der Kirche auch ihr Blick nach außen: auf den Nächsten. (vgl. DBW 1, 121) Hinsichtlich der konkreten äußeren Funktionen äußert sich Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* nicht so deutlich, wie er es zu den inneren Funktionen getan hat. Dennoch werden zwei Dimensionen immer wieder erwähnt: Mission und Diakonie.

### **7.7.1 Die Mission**

Für Bonhoeffer ist Mission im grenzenlosen Heilswillen Gottes begründet. (vgl. DBW 1, 185) Seine Begründung lautet, dass „*die christliche Liebe keine Grenzen*

kennt. Sie will die Verwirklichung der Gottesherrschaft all-überall.“ (DBW 1, 110) Kirche zielt folglich bei Bonhoeffer nicht darauf, unter sich zu bleiben, sondern vielmehr darauf, die Gottesgemeinschaft in der ganze Welt zu verbreiten – über die Grenzen der bisher bestehenden Kirche hinaus.

Der Gedanke der Mission ergibt sich bei Bonhoeffer folglich vor allem vor dem Hintergrund des Willens und der Liebe Gottes mit allen Menschen: „Der Zweck der Liebe ist bestimmt ausschließlich durch Gottes Willen mit dem anderen. Dieser Wille ist, den andern seiner Herrschaft zu unterwerfen.“ (DBW 1, 109) Herrschaft ist demnach direkt mit der Nächstenliebe verbunden und hier meines Erachtens zu verstehen als der Glaube an Gott, der in die Welt getragen werden will. Durch den Glauben kann der Mensch Teil der Gemeinschaft Gottes werden. (vgl. DBW 1, 109ff) Bonhoeffer kann Kirche daher auch als „Missionskirche“ bezeichnen. (DBW 1, 165) Dem Begriff der Mission kommt somit eine wichtige Bedeutung zu: Sie ist das Handeln Gottes durch die Gemeinde – in der Kirche und über die Kirche hinaus. Denn „Gott ist Einer, und sein Reich soll die ganze Welt sein, so ist Universalität der christlichen Botschaft in ihrem Kern angelegt. Mission ist Handeln Gottes durch die Gemeinde.“ (DBW 1, 185) Entsprechend der Universalität Gottes geht Bonhoeffer davon aus, dass sich auch sein Reich nicht allein auf die Kirche beschränkt, sondern die gesamte Welt und Menschheit umfasst. Aus diesem Grund ist es die Aufgabe der Kirche, diesen Willen Gottes in der Welt zu verbreiten. Das heißt, Mission entspringt dem unbedingten „Herrscherwillen Gottes“. (vgl. DBW 1, 116)

„[D]ie christliche Liebe [hat] keine Grenzen. [...] und das Gebot der Nächstenliebe, d. h. des Gehorsams, ist uneingeschränkt gegeben, so ist seine Liebe grenzenlos. Nächstenliebe ist der Wille des Menschen zum Willen Gottes mit dem anderen Menschen. [...] Als Wille zum konkreten Anderen liegt es im intentionalen Wesen der Liebe, Gemeinschaft bilden zu wollen.“ (DBW 1, 110f) Währenddessen geht es in der geistigen Liebe für Bonhoeffer nicht nur um Innerkirchliches. Sie hat missionarische Bedeutung und richtet sich damit nach außen.

Das Ziel der Mission liegt darin, die Gemeinschaft der Heiligen zu vergrößern. Mission wird so zur Antwort der Kirche auf ihre Begründung in Gottes Liebe und zielt auf ihr Wachsen und Lebendig-Sein. (vgl. DBW 1, 79) Bonhoeffer kommt zu dem Schluss: „*Gottes Liebe will die Gemeinschaft.*“ (DBW 1, 112)

### **7.7.2 Das Prinzip des diakonischen Handelns**

Die Kirche existiert in und durch Christus. Ziel des Lebens Christi war der Dienst an der Welt, am Nächsten aus dem Gedanken des „Für-andere-da-Seins“ heraus und nicht als Selbstzweck.<sup>307</sup> Kirche als Kirche Christi muss daher ebenfalls zum Ziel haben, für andere da zu sein, wenn sie wahre Gottesgemeinschaft sein will. Nur so kann sie auch als „Menschengemeinschaft“ existieren und sich im Namen der Menschen dem Menschen zuwenden. (vgl. DBW 1, 91)

Kirche muss gerade in der heutigen Welt immer wieder neu „Kirche für andere“ sein. „Kirche-für-andere-Sein“ aber bedeutet, nicht nur für die Starken, sondern vor allem auch für die Schwachen da zu sein. Kirche in der Welt kann kein abgeschlossener Kreis sein, so verlockend dies auch in Zeiten der Krise sein mag, in denen sich Kirche zur Zeit Bonhoeffers befand. Als Kirche in der Welt steht sie im Austausch mit Politik und Staat. Ihre Aufgabe ist es, dem Staat seine Grenzen aufzuzeigen, wenn das Recht der Schwachen geschützt werden muss. Dramm drückt diese Spannung, in der Kirche als Kirche Christi in ihrer Zuwendung zur Welt steht, so aus: „Sie [die Kirche] muss in der Dialektik des ‚in der Welt‘ und des ‚nicht von der Welt‘ leben.“<sup>308</sup>

Aus dieser Spannung nun ergibt sich das diakonische Handeln der Kirche. Hier stellt sich nun die Frage, nach welchen Grundlagen dieses Handeln geschieht und wie es sich zwar auf die Welt richten kann, jedoch nicht von der Welt allein bestimmt wird. „*Die erste Antwort* könnte sein: Das *biblische Gesetz*, die *Bergpredigt*, ist die

---

<sup>307</sup> Siehe oben Kap. 4.3.1: Das Werk Christi: Kein Selbstzweck.

<sup>308</sup> S. Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, 178.

absolute Norm für unser Handeln. Wir haben einfach die Bergpredigt ernst zu nehmen und zu realisieren. Das ist unser Gehorsam gegen das göttliche Gebot. [...] Die *zweite Antwort* will das Gebot Gottes in der *Schöpfungsordnung* finden [... obwohl] die Völker verschieden geschaffen seien. So sei ein jeder jedoch verpflichtet, seine Eigenart zu erhalten und zu entfalten. Das ist Gehorsam gegen den Schöpfer. [...] *Das Gebot kann nirgends anders herkommen, als von dem Ort, von dem Verheißung und Erfüllung herkommen, von Christus.* Von Christus allein her müssen wir wissen, was wir tun sollen.“ (*Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit*, DBW 11, 335f) So wird bei Bonhoeffer auch das diakonische Werk der Kirche christologisch begründet. Wie die Kirche in Christus gründet, so muss auch ihr Werk aus dem Gehorsam gegen über Christus resultieren.

Obwohl und gerade weil Kirche ihren Ursprung im Willen Gottes hat, muss sie sich dennoch in ihrem Handeln auf die Welt richten und steht somit in der Spannung zwischen ihrem eigenen Ursprung und dem Ziel ihres Handelns: „Das Dilemma ruft die Kirche in ihre politische Verantwortung und Entscheidung.“ (*Was ist Kirche?* DBW 12, 239) So kann nach Bonhoeffer Kirche als öffentliche Meinung der diakonischen Kirche in der Welt verstanden werden, die auch politische Stellung bezieht, wenn dies erforderlich ist. Eine Kirche für andere kann sich nicht nur um ihren Selbsterhalt kümmern oder sich in „Weltflucht“ verstecken. (*Nachfolge*, DBW 4, 33) Eine solche Kirche in der Welt und für die Welt muss Verantwortung übernehmen und in Situationen der Krise entweder bewusst schweigen oder sich vorwagen und entschiedene Position ergreifen. Laut Bonhoeffer muss beides, das Schweigen und das Handeln, von der Kirche verantwortet werden, gerade angesichts dessen, dass die Kirche sich in jeder Zeit auch falsch positionieren könnte, da die Kirche in der Welt auch von „Sündhaftigkeit, historische[r] Zufälligkeit, Irrtumsfähigkeit“ geleitet werden kann. (DBW 1, 146) Bonhoeffer beschreibt die Gefahr, dass die Angst vor Fehlern in einer Krisensituation die Kirche dazu verleiten kann, sich durch zu langes Diskutieren, Abwarten und Verdrängen

ihrer politischen Verantwortung zu entziehen. Dieser Gefahr setzt er die Verheißung der Rechtfertigung entgegen: Auch die Kirche steht, wie jeder einzelne Mensch, mit ihren Fehlern und Fehlentscheidungen unter der Vergebung Gottes. So wird auch in Bonhoeffers Behandlung der Funktionen der Kirche die doppelte Bestimmtheit der Kirche und des Gemeindegliedes deutlich. Aus ihrem Ursprung, ihrer Gabe folgt unmittelbar ihre Aufgabe und ihre Verantwortung.

### **7.8 Fazit**

Kirche ist als Gabe und Aufgabe charakterisiert. Die Gabe der Kirche verwirklicht sich im Geschehen der Stellvertretung. Die Aufgabe der Kirche muss sich in ihrer Übernahme von Verantwortung zeigen. Die dienenden Funktionen der Kirche sind also von großer Bedeutung für die Ekklesiologie Bonhoeffers. Dabei geht es um die empirische Kirche bzw. die Gestalt der Kirche: sowohl das innere tägliche Leben der Gemeinschaft als auch die äußeren dienenden Funktionen der Kirche. Eng verknüpft aber sind diese Funktionen mit der Grundlegung der Kirche, welche die Kirche zum Ort der Gegenwart Christi werden lässt. Indem Kirche auf Grund ihrer Gabe ihrer Aufgabe nachkommt, realisieren sich in ihr Gottes- und Menschengemeinschaft immer wieder neu. So bleibt Kirche lebendige Gemeinschaft und existiert als Kirche Christi inmitten der Welt – nicht von der Welt abgeschlossen, sondern verantwortlich in diese hinein wirkend.

Aus dem Verständnis des „Für-andere-da-Seins“ Christi entwickelt Bonhoeffer seine Ekklesiologie, die auf einem Verständnis der grundlegenden Bezogenheit des Menschen auf Gott fußt. Von dieser Beziehung aus wird auch wiederum die existentielle Begegnung zwischen Mensch und Mensch begründet. Dieser Gedanke führt zu einer Sicht der Stellvertretung, die die Kirche als Gemeinschaft im Tun für andere definiert. Nur wenn die Kirche nicht um sich selbst und ihren eigenen Erhalt kreist, vielmehr „Kirche für andere“ ist, kann sie den ihr von Gott gegebenen Auftrag erfüllen. Die geschenkte Gnade des Christus pro nobis trägt Frucht im Tun

des Gerechten in der Gemeinschaft. Die Bezogenheit des Menschen auf Gott und die Mitmenschen ist Voraussetzung und Ausgangspunkt für die weltoffene Begegnungstheologie bzw. die Ekklesiologie Bonhoeffers.

So kann von den Funktionen der Kirche, die sich auf die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch richten, ein deutlicher Bogen geschlagen werden zu Bonhoeffers Begegnungstheologie. Die dogmatischen Ausführungen Bonhoeffers dienen deutlich dem Ziel des Dienstes an der christlichen Lebenspraxis. Theologie und Lebenspraxis bzw. Glaube und ethisches praktisches Leben sind bei Bonhoeffer immer untrennbar miteinander verknüpft. Verantwortliches Verhalten gegenüber anderen Menschen erweist sich als Konkretisierung des Glaubensbezuges zu Gott als Nachfolge. Ebenso verweist jedes ethisch verantwortliche Verhalten – zumindest implizit – auf die göttliche Wirklichkeit. (vgl. Luk 10,25-37)

## 8. Würdigung des Werkes *Sanctorum Communio*

### 8.1 *Der Beitrag von Sanctorum Communio zur Ekklesiologie*

#### 8.1.1 Das interdisziplinäre Vorgehen der Ekklesiologie Bonhoeffers

In den methodischen Vorüberlegungen zur seiner Doktorarbeit beschäftigt sich Bonhoeffer mit der Art des zu behandelnden Themas. Dabei soll es sich um ein Thema handeln, „das halb historisch, halb systematisch ist“.<sup>309</sup> Diese Prämisse ergibt sich deutlich aus seiner sowohl stark kirchengeschichtlich als auch systematisch orientierten Studienzeit, während der Bonhoeffer auf diese beiden Fächer besondere Schwerpunkte legte.<sup>310</sup> Sein interdisziplinäres Interesse geht aber noch deutlich weiter und über die Grenzen der Theologie hinaus. „Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit der Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen.“ (DBW 1, 18) Auch auf diesen Gebieten der Sozialphilosophie und Soziologie hat Bonhoeffer während seines Studiums Erfahrungen gesammelt und führt diese Erfahrungen nun in seinem ersten großen akademischen Werk zusammen.<sup>311</sup> Bezüglich des Inhalts seiner Dissertation legt er daher den Schwerpunkt auf historische und dogmatische Ausführungen. Dies alles geschieht jedoch im Gespräch mit Soziologie und Sozialphilosophie. Durch diese interdisziplinäre Bündelung seiner verschiedenen Studieninhalte betritt er mit *Sanctorum Communio* Neuland und es entsteht das, was als Bonhoeffers „Begegnungstheologie“ zu bezeichnen ist.

---

<sup>309</sup> Bonhoeffer schreibt am 21. 09. 1925 in einem Brief an seiner Eltern: „Ich hatte mir inzwischen die Sache so überlegt: zu Holl oder Harnack mit der Arbeit zu gehen, hat insofern eigentlich keinen Sinn, als ich auch bei Seeberg mit einer dogmatisch-historischen Arbeit gar keine Widerstände haben werde, als es ziemlich gleich ist, ob ich mit einer solchen zu dem einen oder anderen gehe, da ich glaube, dass auch Seeberg im Ganzen wohlwollend ist; so blieb ich also bei Seeberg für alle Fälle und schlug ihm nun ein Thema vor, das halb historisch, halb systematisch ist, und mit dem er sehr einverstanden war.“ (Brief vom 21.09.1925, DBW 9, 156)

<sup>310</sup> Vgl. „Bonhoeffers Lebenslauf“, Berlin, 1927 (DBW 9, 174); Von Bonhoeffer belegte Vorlesungen und Seminare. Eine Übersicht 1923-1927 (DBW 9, 640ff).

<sup>311</sup> Siehe oben Kap. 2.3: Die theologischen Lehrer Bonhoeffers.

Die Begegnungstheologie mit der Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Individuum und Gemeinschaft wird so zum Ausgangspunkt und zugleich zum Fluchtpunkt der theologischen Ausführungen Bonhoeffers. Das Ziel der interdisziplinären Ausführungen ist nichts Geringeres als die Darstellung des ekklesiologischen Dogmas und zugleich die soziologische Erläuterung des Wesens der Kirche. Grundlegende Bedeutung kommt dabei der Christologie zu. Ausgangspunkt bleibt dabei aber stets die empirische Kirche, wie Bonhoeffer sie in seiner Gegenwart vorfindet, wenn auch der Weg nur über die Klärung verschiedener theologischer, soziologischer und philosophischer Grundbegriffe führt. Bonhoeffer lässt sich bei seinem Vorhaben von den ihm wohl bewussten Gefahren der natürlichen Theologie und des Historismus nicht schrecken, die bei einer Einbeziehung von Soziologie und Sozialphilosophie auftreten können. Vielmehr sieht er im soziologischen Denken eine notwendige Hilfe für eine theologische Interpretation der Kirche.<sup>312</sup> Seine Begründung lautet: „Die Frage nach einer christlichen Sozialphilosophie und Soziologie ist, weil sie nur vom Kirchenbegriff aus beantwortet werden kann, eine echt dogmatische.“ (DBW 1, 13) Theologie und Sozialphilosophie bzw. Soziologie sind somit für Bonhoeffer weder Gegensätze noch stellen sie eine Gefahr für sein theologisches Denken dar. Durch sein Vorgehen erschließt sich Bonhoeffer sowohl die philosophisch-theologischen Voraussetzungen als auch die wichtigsten Begriffe für seine Ekklesiologie: „christlicher Personbegriff“, „Kollektivperson“, „Für-andere-Dasein“,

---

<sup>312</sup> „Die Kirche ist eine gesellschaftliche Größe in dieser Welt, eine Persongemeinschaft, kurz ein soziologisches Phänomen. Man muss deshalb von ihr in sozialphilosophisch geklärten Begriffen reden und sie als soziologischen Tatbestand darstellen können. Zu verstehen ist die Kirche freilich nicht als Exemplar in der Gattung der Sozialgebilde, auch nicht als eine historisch gewordene religiöse Sozialgestalt, sondern nur aus dem sie gestaltenden ‚Prinzip‘, aus der Offenbarung in Jesus Christus. Darum muss die Untersuchung eine dogmatische sein, welche die in der Offenbarung gesetzte Wirklichkeit Kirche nach ihren eigenen Gesetzen soziologisch darstellt. Damit unterscheidet sich Bonhoeffer von Troeltsch. Denn bei diesem ‚steht im Vordergrund die Betrachtung der historisch zufällig gewordenen Sozialgebilde, nicht aber der sozialen Wesensstruktur christlicher Art‘ (DBW 1, 18).“ H. C. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: E. Bethge, Die Mündige Welt I, 28.

„Verantwortung“ und „Stellvertretung“.<sup>313</sup> Dass sich die verschiedenen Gebiete, die Bonhoeffer für seine Ekklesiologie heranzieht, wechselseitig ergänzen und keines zu Lasten der anderen dominiert, wird deutlich, wenn man sich Bonhoeffers Überlegungen zur inhaltlichen Fassung des Kirchenbegriffs vor Augen führt: Kirche ist nach Bonhoeffer weder eine rein soziale Institution noch „Reich Gottes“, (DBW 1, 79) sondern „Gottes- und Menschengemeinschaft“. (DBW 1, 91)

Welker spricht hinsichtlich der Methode der Dissertation Bonhoeffers nicht von Interdisziplinarität, sondern von „Multidisziplinarität“ und verweist dabei über die bereits ausgeführten Gebiete hinaus auch auf Bonhoeffers biblische Exegese: „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.“<sup>314</sup> Bonhoeffer selbst betont, dass er seine Arbeit auf dem Gebiet der Dogmatik verortet sieht. Obwohl soziologische und sozialphilosophische Überlegungen aus *Sanctorum Communio* nicht wegzudenken seien, ordnet er seine Arbeit nicht der Disziplin der Religionssoziologie zu.<sup>315</sup> So erklärt er schon zu

---

<sup>313</sup> Siehe oben Kap. 3: Kirche als Kollektivperson und die Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung der Christen.

<sup>314</sup> M. Welker, Theologische Profile, 85.

<sup>315</sup> „Diese beide Erkenntnisbereiche (Sozialphilosophie und Soziologie) will nun Bonhoeffer mit der Dogmatik, der dogmatischen Ekklesiologie, zu einer Art Kontinuum der Fragestellung zusammenschließen: Freilich darf die Ekklesiologie, die Frage nach dem Wesen der spezifischen Gemeinschaft, welche Kirche heißt und als *Communio Sanctorum* zu bestimmen ist, nicht zur Religionssoziologie werden, zur neutralen wissenschaftlichen Analyse, welche das gesellschaftliche Phänomen ‚Kirche‘ ausschließlich mit denselben soziologischen Gesichtspunkten und Methoden untersucht, die für die Analyse jedes andern Gesellschaftsphänomens zur Verfügung stehen.“ H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 172f.

Beginn des Vorwortes der ersten Auflage von 1930: „Sozialphilosophie und Soziologie sind in der vorliegenden Untersuchung in den Dienst der Dogmatik gestellt. Nur mit dieser Hilfe schien sich die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche dem systematischen Verständnis erschließen zu lassen.“ (DBW 1, 13) Vor diesem Hintergrund wird eine Verortung seiner Ekklesiologie auf dem Gebiet der Dogmatik unmittelbar nachvollziehbar.

### **8.1.2 Sanctorum Communio: Ekklesiologie in neuer Perspektive**

Wenigstens zwei Brennpunkte in der Diskussion der Kirche lassen sich in der Zeit Bonhoeffers fokussieren.<sup>316</sup> Deswegen betritt Bonhoeffers mit der Untersuchung zur Kirche nach dem Dialog zwischen theologische und die soziologisch-sozialphilosophische Überlegungen Neuland. Ott äußert sich die Methode der Dissertation Bonhoeffers wie folgt: „Die Methode, die wir meinen, hat also Bedeutung für das ganze Denken Bonhoeffers in seinen verschiedenen thematischen Horizonten, Hier wird sie auf ein bestimmtes großes Thema hin entfaltet und angewendet, und so versuchen wir – im Bewusstsein ihrer allgemeineren Bedeutung – sie in diesem Rahmen nachzuzeichnen: Bonhoeffer unterscheidet, in Anlehnung [korr. Anlehnung] an zeitgenössische Soziologen, zwischen Sozialphilosophie und Soziologie.“<sup>317</sup> In der theologieinternen Perspektive Bonhoeffers steht also die Klärung der erfahrbaren sozialen Verfasstheit

---

<sup>316</sup> J. Moltmann urteilt: „Bonhoeffer tritt in die noch heute (1959) bewegende Diskussion ein mit einer ‚dogmatischen Untersuchung zur Soziologie der Kirche. ‚*Sanctorum Communio*‘ die trotz ihrer, von der heutigen Theologie weithin verlassen, idealistischen Begrifflichkeit von einer imponierenden ‚Höhenlage‘ ist. Es ist die Entdeckung der sozialen Intention sämtlicher dogmatischer Grundbegriffe, die Bonhoeffer zu einer neuen soziologischen Entfaltung des Kirchenbegriffs führt. ‚Der Begriff der Kirche ist nur denkbar in der Sphäre gottgesetzter Realität, d.h. er ist nicht deduzierbar. Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen es gehört, entweder geglaubt oder geleugnet zu werden.‘ (DBW 1, 62) Die Kirche Christi erschließt ihr Wesen niemals einer Betrachtung unter allgemein soziologischen oder religionssoziologischen Gesichtspunkten. Das Wesen der Kirche kann nur aus ihr selber von innen her recht und sachgemäß verstanden werden. Dennoch wird eine Ekklesiologie die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit der Kirche sozialphilosophisch und soziologisch in ihren Strukturen zu entfalten haben und in dieser Entfaltung die Bedeutung der soziologischen Kategorien für die Theologie fruchtbar machen.“ J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, 5.

<sup>317</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 172.

des christlichen Glaubens zur Verhandlung. Zum anderen wartet das Problem der Verknüpfung des theologischen Begriffs der Kirche mit theologieexternen Perspektiven, wie sie von der zeitgenössischen Sozialphilosophie und Soziologie bereitgestellt werden, auf eine Antwort.<sup>318</sup>

Bonhoeffer untersucht folglich von Beginn an die Kirche in einer interdisziplinären Perspektive, die sich aus seinem interdisziplinären Vorgehen und aus dem Ansatz seiner Begegnungstheologie ergibt. Darüber hinaus bewegt er sich mit seinem Ansatz zwischen den von ihm abgelehnten Extremen der Kirche als rein geschichtlich religiöser Gesellschaft und Kirche als Reich Gottes. Stattdessen behandelt er die Ekklesiologie sowohl unter der Behandlung von „vertikalen“ als auch von „horizontalen“ Dimensionen.<sup>319</sup> Das heißt, Bonhoeffers Theologie fragt immer nach den Relationen zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch und darüber hinaus auch nach der Relation zwischen Kirche und Welt. (vgl. DBW 1, 158f. 191. 193f) Bonhoeffers *Sanctorum Communio* bringt zwei Brennpunkte – „theologische und weltliche Methode“<sup>320</sup> – zusammen. Aus diesem Grund urteilt von Soosten: „Schon die Anlage der Arbeit selbst bekundet die ehrgeizige Intention ihres jungen Autors, mit einem eigenständig verantworteten systematischen Entwurf in die theologische Diskussion um den Begriff der Kirche einzutreten.“<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> Vgl. H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 172 und 175.

<sup>319</sup> J. Langenbacher, Firmung als Initiation in Gemeinschaft. Theologie von Firmlingen, 550.

Doyle vertritt in seinem Buch „Communion Ecclesiology“ eine ähnliche Meinung: „Communion Ecclesiology is an approach to understanding the Church. It represents an attempt to move beyond the merely juridical and institutional understandings by emphasizing the mystical, sacramental, and historical dimensions of the Church. It focuses on relationship, whether among the persons of the Trinity, among human beings and God, among the members of the Communion of Saints, among members of a parish, or among the bishops dispersed throughout the world. It emphasized the dynamic interplay between the Church universal and the local churches. Communion ecclesiology stresses that the Church is not simply the receiver of revelation, but as the Mystical Body of Christ is bound up with relation itself.“ Dennis M. Doyle, Communion Ecclesiology, 11ff.

<sup>320</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 175.

<sup>321</sup> J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche, 13.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer Ekklesiologie, Christologie und Anthropologie in seiner Theologie wie ein gleichseitiges Dreieck behandelt.<sup>322</sup> Der christologische Weg von Gott zum Menschen aus der Gnade Gottes bzw. der anthropologische Weg des Menschen zu Gott aus dem Glauben heraus, hängen beide eng mit der Stellvertretung Christi zusammen, die in seiner Ekklesiologie somit zum Mittelpunkt seiner Ausführungen wird. Der Gedanke der Stellvertretung prägt dabei nicht nur seinen ekklesiologischen Entwurf, sondern auch das gesamte Werk Bonhoeffers. Dalferth bezeichnet diesen Zugang, der das Zentrum der Theologie Bonhoeffers bildet, als „inkarnationschristologischen Weg“<sup>323</sup>: Gott selbst spricht und handelt durch und in Christus. (vgl. DBW 1, 88f. 100f) Bonhoeffer geht davon aus, dass der Mensch nur durch die „Tat Gottes“ und die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in der Welt in Gemeinschaft hineingestellt werden kann. (DBW 1, 88) „Das denkende Ich“ ist dann nicht mehr Mittelpunkt der Welt: „Christliches Denken muss sich seiner besonderen Voraussetzung bewusst sein, d. h. der Voraussetzung der Realität Gottes, die vor und über allem Denken ist.“ (*Akt und Sein*, DBW 2, 10) Diese Konzentration auf die Christologie hat jedoch auch Auswirkungen auf das Verständnis des ethischen Lebens in der Welt: Ethik kann nur als praktische Konsequenz des Handelns und der Liebe Gottes verstanden werden und nicht als Möglichkeit des Menschen, selbst mit Gott in Gemeinschaft zu treten. In seiner *Nachfolge* prägt Bonhoeffer dafür den Ausdruck der „teuren Gnade“. (vgl. *Nachfolge*, DBW 4, 29ff)

Die Entwicklung einer Ekklesiologie in der skizzierten offenen und neuen Perspektive ist meines Erachtens eine der herausragenden originalen Leistungen der Dissertation Bonhoeffers. Der Dialog zwischen theologischen,

---

<sup>322</sup> Später (1932) erklärt Bonhoeffer in „Was ist Kirche“: „Was Kirche ‚ist‘, lässt sich nur sagen, wenn man zugleich sagt, was sie vom Menschen her ist und was sie von Gott her ist. Beides gehört unlöslich zusammen. In dieser Doppelheit besteht ihr Wesen. Also nicht, was Kirche sein soll, und das heißt doch soviel als was wir heute aus der Kirche machen sollen, sondern was sie [ist], so wie sie nun einmal ‚ist‘. Darauf kommt es an.“ (*Was ist Kirche?* DBW 12, 235)

<sup>323</sup> I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Mohr Siebeck: Tübingen 1994, 10.

sozialphilosophischen und soziologischen Gesichtspunkten ist daher charakteristisch für das „Denk-Modell“ Bonhoeffers zu betrachten.<sup>324</sup> Ott kommt zu dem Schluss: „Diese Integration oder Konvergenz ‚rein-theologischer‘ und ‚weltlicher‘ Methoden in einen umfassenderen Begriff von Theologie ist als die *methodologische Konsequenz der Inkarnation*. Sie gilt darum nicht nur für das Thema ‚Kirche‘, sondern für alles, was mit der Offenbarung zusammenhängt, also für jedes theologische Thema überhaupt.“<sup>325</sup> Diese Methode der Integration hält sich bis in die späten Werke Bonhoeffers durch, und seine Begegnungstheologie ist ohne sie nicht denkbar. So zeigt sich, dass diese Methode für das ganze weitere Denken Bonhoeffers zentral ist und in ganz unterschiedlichen thematischen Horizonten immer wieder eine grundlegende Rolle spielt.

## **8.2 Die ekklesiologische Essenz der Theologie Bonhoeffers**

### **8.2.1 Die Verknüpfung des Wortes mit der Lebenswirklichkeit in der Gemeinde**

Bonhoeffer ist als ein moderner, weltoffener Theologe zu bezeichnen, für den jedoch zugleich eine kritische Analyse seiner Zeit kennzeichnend ist. Geleitet wird er dabei von dem Interesse, die Perspektive derer, die in der christlichen Tradition stehen, mit einer Kenntnis der konkreten Lebenswirklichkeit zu verknüpfen, weil es für ihn nur die eine Wirklichkeit in Christus gibt.<sup>326</sup> Ausgangspunkt Bonhoeffers ist daher nicht nur die konkrete Lebenswirklichkeit an sich, sondern vor allem auch der konkrete Charakter der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Christus. (vgl. DBW 1, 28ff. 100. 193ff) „Dass der gekreuzigte Christus heute lebt, ist Beweis dafür, dass

---

<sup>324</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 172.

<sup>325</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 175.

<sup>326</sup> „The test of the community is whether or not it will obey the command and thus proclaim it further to the world. Thus is theology at the service of the real life of concrete Christian community in the world. This means for Bonhoeffer that reflection on the community as church, i.e., as called forth, ekklesia, should be theology’s first order of business, and moreover, that all theological reflection should be pursued consciously within the context of the church-community.“ T. I. Day, Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense, 3.

die konkrete Situation des Menschen nur die eine ist, auf die Christus die Antwort ist.“ (*Homiletik*, DBW 14, 485)

Mit seiner auf das Wort konzentrierten Theologie knüpft Bonhoeffer zum einen deutlich an die Philosophie, zum anderen an die Theologie des Wortes Gottes an.<sup>327</sup> So wird das Wort bei Bonhoeffer zum einzigen bis heute angemessenen Korrektiv aller frommen Erfahrung und zur Grundlage aller reifen Entscheidungsfähigkeit. Dieses Wort geschieht „aus dem Herrschaftsanspruch seiner selbst oder Christi heraus“. (DBW 1, 163). Es ist das Wort der Bibel. Es handelt sich gleichzeitig um kein supranaturales Reden Gottes, vielmehr schlicht um die Bibelauslegung in der Kirche. In der Gemeinde wird die Bibel zum Wort Gottes. Pointiert heißt dies: „Das Wort ist Predigtwort der Gemeinde, also nicht die Bibel? Doch, auch die Bibel, aber nur in der Gemeinde. Folglich macht die Gemeinde die Bibel erst zum ‚Wort‘. Gewiss, nämlich sofern die Gemeinde erst durch das Wort geschaffen ist und besteht.“ (DBW 1, 159)

Mit dem provokanten Satz, erst die Gemeinde mache die Bibel zum Wort Gottes, will Bonhoeffer weder behaupten, die Kirche schaffe sich eine Bibel, noch, die Autorität der Kirche stehe über der Autorität der Schrift. Bonhoeffer will vielmehr darauf aufmerksam machen, dass der Auslegung der Bibel in der Gemeinde der besondere Segen Gottes verheißen ist. So bezieht Bonhoeffer auf die Predigt die Verheißung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Mt 18,20).“ (DBW 1, 156) Diese besondere Segensverheißung hat das individuelle Bibellesen nicht. Deswegen kommt er zum Schluss: „Soziologisches Aufbauprinzip der gesamten Kirche ist das Wort. Am Wort ‚erbaut‘ sich die Kirche intensiv und extensiv. [...] Der gesamte Bau geht von Christus zu Christus, sein Einheitspunkt ist das Wort.“ (DBW 1, 169) Durch das Wort kann der

---

<sup>327</sup> Siehe oben Kap. 6.2.1: Kirche als Glaubensgemeinschaft und Kap. 7.6.3: Die autoritative Verkündigung des Gotteswortes. Vgl. auch „Gutachten zur Dissertation Bonhoeffers“ von Reinhold Seeberg. (DBW 1, 2)

Glaube des Menschen an Christus bzw. die Anerkennung der Person Christi entstehen. Das heißt, das Wort Gottes ist nach Bonhoeffer nicht nur Objekt der Theologie, sondern wird verstanden als Offenbarung Gottes mit der Kraft des Lebens und der Wahrheit.

## 8.2.2 Die Kirche als Voraussetzung der Theologie

„Wenn am Ende der Dogmatiken der Kirchenbegriff als notwendig aus dem evangelischen Glauben folgend dargestellt wird, so darf damit nichts anderes gemeint sein als der innere Zusammenhang von der Wirklichkeit der Kirche mit der gesamten Offenbarungswirklichkeit.“ (DBW 1, 85) Feil macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass zunächst der in der empirischen Kirche gelebte Glaube das religiöse Leben des Christen prägt. Erst im Anschluss daran und daraus erwachsend kann passive<sup>328</sup> oder aktive<sup>329</sup> Reflexion dieses Lebens geschehen, die dann in ausformulierte Theologie mündet. Die Theologie ist dem Glauben also nicht vorgängig. Vielmehr kann sie ihren Ausgangspunkt nur im konkreten religiösen Leben nehmen.<sup>330</sup> Kirche ist als Ort des praktischen religiösen Lebens somit der Theologie immer vorgängig. Und trotzdem gilt: „Kirche bleibt aber auch Gegenstand der Theologie.“ (*Das Wesen der Kirche*, DBW 11, 260). Für Bonhoeffer erwächst daraus die Implikation, dass christliche Theologie immer auch ekklesiologisch sein muss. (vgl. DBW 1, 85) Hier findet sich folglich eine

---

<sup>328</sup> Z. B. die Apologetik gegen H äresien, nämlich die apologetische Funktion der Theologie.

<sup>329</sup> Z. B. Verkündigung des Evangeliums, Missionswissenschaft oder Erklärung des Glaubens.

<sup>330</sup> „Was ergibt sich daraus für die Theologie als Wissenschaft? Einerseits ist das Offenbarungsgeschehen ein existentielles Angesprochen-Sein. Andererseits muss der Verkündiger den Inhalt ‚wissen‘, den er nur in Worten und Sätzen aus dem Gedächtnis an die ergangene Offenbarung weiterträgt: Theologie ist eine Funktion der Kirche; denn Kirche ist nicht ohne Predigt, Predigt nicht ohne Gedächtnis, Theologie aber ist das Gedächtnis der Kirche. Das theologische Wissen ist positives Wissen. Es findet seinen Gegenstand im konkreten Inhalt der in der Memoria der Kirche bewahrten Verkündigung, wie sie sich konkret in der Heiligen Schrift, der Predigt, den Sakramenten, im Gebet und im Bekenntnis niederschlägt. Dieses positive Element, die Inanspruchnahme von objektiven Gegebenheiten beschreibt Bonhoeffer mit dem Axiom: Am Anfang der Theologie steht darum ein Akt der Anerkennung.“ (DBW 11, 200) G. L. Müller, *Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute*, in: J. Außermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, 13.

gegenseitige Verschränkung: Einerseits kann Bonhoeffer Theologie als das Nachdenken der christlichen Gemeinde bezeichnen. Zugleich ist die christliche Gemeinde selbst Voraussetzung und Subjekt der Theologie, da sie die Realität der Offenbarung Gottes ist.<sup>331</sup>

Die Theologiegeschichte untermauert Bonhoeffers These, dass Theologie nicht nur in den akademischen Studierstuben ausgebildet wird, sondern dass stets ein Bezug zur Gegenwart und empirischen Gemeinde notwendig ist, soll diese Theologie Relevanz für das christliche Leben haben. Theologie in ihrer wahren Bedeutung muss folglich in enger Verbindung zum einzelnen Gläubigen stehen und zugleich auch der kollektiven Glaubensrealität verbunden sein. Erkenntnis Gottes fordert nicht nur rationales Nachdenken, sondern stärker auch spirituelle Erfahrung. So kann Theologie meines Erachtens durchaus mit Chen als „Denken der Kirche“ bzw. „Nachdenken der Kirche“<sup>332</sup> bezeichnet werden. Solches Nachdenken sucht einerseits in jeder Epoche nach einem angemessenen Verständnis und Ausdruck des christlichen Glaubens, andererseits legt es konstruktive oder kritische Standpunkte zur Glaubensrealität der Kirche vor und sorgt auf diese Weise dafür, dass diese die

---

<sup>331</sup> „Die Theologie selbst kann nicht existenzbetreffend sein, da im Glauben als solchem schlechthin keine Reflexion möglich ist; jede Reflexion erweist sich in diesem Sinne als vernichtend. Nur im Glauben gibt es daher keine selbstgesetzte Grenze des sich selbst durchsichtigen Ich. Daher ist die Theologie im Grunde retrospektiv, memorativ, in die Vergangenheit gerichtet: ihr Gegenstand ist das gesprochene Wort, wie der Gegenstand des Glaubens das lebendige Wort Christi, Gegenstand der Predigt das eben jetzt zu sprechende Wort der Verkündigung an die Gemeinde ist. Jedoch weiß die Theologie darum, weil sie dem zukünftig-gegenwärtigen Heil nachdenkt und damit ihre Grenze ständig bei sich hat. Allein im Glauben wird Ungleiches durch Ungleiches erkannt. Indem die Theologie als Funktion und Gedächtnis der Kirche den direkten Bezug auf Christus, den *actus directus* bedenkt, ist sie nicht mehr System, autonomes Selbstverständnis. Nur in der Kirche selbst, in der des Wortes Christi gedacht wird, und in der die lebendige Christusperson wirkt, wird verstanden, dass eine Theologie, die der konkreten Kirche dienen will, auch als autonomes Denken in Wirklichkeit dem *Nomos Christi* dient. [...] Fassen wir unser vorläufiges Ergebnis zusammen: Die Theologie ist für Bonhoeffer ‚positive Wissenschaft‘, d.h. eine Wissenschaft, die einen bestimmten Gegenstand hat, nämlich das im Gedächtnis bewahrte Geschehen in der Gemeinde, in Bibel, in Predigt und Sakrament, Gebet, Bekenntnis, im Worte der Christusperson, das als Seiendes in der geschichtlichen Kirche ja aufbewahrt wird. Damit ist die Theologie die Wissenschaft, die ihre eigenen Voraussetzungen zum Gegenstand hat.“ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 50f.

<sup>332</sup> Z. M. Chen, *Die Pflicht der chinesischen Kirche zur Entwicklung einer Theologie*, in: *Theologische Zeitschrift der Jinling Kirchlichen Hochschule, Nanjing 1957*, Nr. 5. 56. (Chinesisch)

Wahrheit des Evangeliums nicht verlässt. Hiermit wird die Wichtigkeit der Theologie für die Kirche deutlich.

### **8.2.3 Zwei Brennpunkte der Theologie Bonhoeffers**

Es wurde bereits deutlich, dass Bonhoeffers Theologie im Rahmen seiner Begegnungstheologie immer von zwei Bezugspunkten ausgeht: von Gott und zugleich vom Menschen bzw. vom Schöpfer und seiner Schöpfung. Zu diesen beiden Ausgangspunkten kommt ein weiteres Charakteristikum von Bonhoeffers Theologie hinzu: Bonhoeffer bezieht sein gesamtes theologisches System auf die empirische Wirklichkeit, die Welt.

Damit eng verknüpft sind die beiden von Bonhoeffer verwendeten Begriffe „Gabe“ und „Aufgabe“.<sup>333</sup> Durch diese Begriffe führt Bonhoeffer die Verantwortung und Stellvertretung des Christen aus, die sich beide auf die gegenwärtige empirische Welt richten. So wird die Aufgabe zur Erfüllung der Funktion der Kirche in der Welt und für den Nächsten. Der Bezug der Theologie Bonhoeffers auf die empirische Gegenwart wird dadurch deutlich aufgezeigt.

Seine beiden Bezugspunkte – Gott und Mensch – verdeutlicht Bonhoeffer in Kapitel zwei seiner Dissertation. Um die Begegnung zwischen Gott und Mensch zu beschreiben, führt er den Begriff der christlichen Person ein. Notwendiges Kriterium für die Konstitution der christlichen Person ist die Anerkennung Christi bzw. der Glaube des Menschen. Darüber hinaus betont er, dass im Gegensatz zum Deutschen Idealismus die christliche Person nicht zeitlos ist, sondern verhaftet in der Zeit und der Geschichte der Welt. (vgl. DBW 1, 29ff. 88ff) Aus diesem Grund erklärt Bonhoeffer die Kirche zur Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Zeit und Geschichte. (vgl. DBW 1, 98ff) So werden Glaube und Theologie bei Bonhoeffer in einen untrennbaren Zusammenhang gestellt. Der Glaube nötigt zur Theologie und

---

<sup>333</sup> Siehe oben Kap. 7.1: Der Zusammenhang von Gabe und Aufgabe der Kirche.

ist gleichzeitig die durch und in Jesus Christus eröffnete Erfahrung von Zeit und Geschichte.<sup>334</sup>

Aus seinem Verständnis der Theologie als auf die Welt bezogen, ergibt sich für Bonhoeffer auch die folgende Implikation: „Kirche in der Welt kann nicht bevorzugte Orte als den eigentlichen Ort angeben. [...] Bedeutsamkeit der Kirche ist so deutlich, wo Kirche vor der Klammer steht. Nicht [eine] isolierte Theologie kann [eine] Privatmeinung über Gott, Christus und [den] Heiligen Geist bilden; weil vorher reales Bezeugen drinnen in der Kirche [geschehen ist]; darum kann man Kirche [nicht] in die Klammer setzen.“ (*Das Wesen der Kirche*, DBW 11, 252f)

Auch wenn sich die Theologie auf die Welt, das konkrete Individuum und die konkrete Gemeinschaft richtet, d. h. nicht nur als „Lehre von Gott“ zu verstehen ist, bedeutet das zugleich doch nicht, dass die Welt durch ihre Rede von Gott auch über ihn verfügen könnte. Vielmehr muss Theologie als ehrlicher Versuch einer Antwort auf die Frage verstanden werden, die sich auf das Verständnis des Menschen in der Welt richtet.<sup>335</sup>

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass die theologischen Gedanken Bonhoeffers nicht wie in einem „Zirkel“ um einen einzelnen Brennpunkt verlaufen, wie Feil es

---

<sup>334</sup> „Der Glaube ist Ergriffensein von der Zukunft und deshalb Erfahrung der Zeit. Wir müssen deshalb umfassender formulieren: Der Zeitbezug des Glaubens nötigt zur Theologie. Wir verdeutlichen uns diesen Satz, indem wir ihn in vier Hinsichten entfalten, die allerdings nicht klar voneinander zu trennen sind, sondern einander vielfältig überschneiden. 1. Der Wahrheitsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie; 2. Der Gemeinschaftsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie; 3. Der Weltbezug des Glaubens nötigt zur Theologie; 4. In Bezug auf alle drei genannten Fragerichtungen gilt zugleich: Der Geschichtsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie.“ W. Huber, Die Spannung zwischen Glaube und Lehre, in: G. Picht, *Theologie*, 241f.

<sup>335</sup> „Der Kirchenkampf legte Reflexionen über die Theologie nahe, da sie in der konfliktreichen Zeit – vor allem intern – als Kampfmittel gebraucht und missbraucht wurde. ‚Die Theologie liefert der ganzen Armee die Waffen, damit sie jederzeit und an jedem etwaigen Ort schlagbereit ist.‘“ (*Kirchengemeinschaft*, DBW 14, 664) Der Theologe hat nach Bonhoeffer seine theologische Arbeit insbesondere in vier Hinsichten zu verantworten:

- im Zusammenhang von Lehre und Wandel;
- zur eigenen Bewahrung vor Irrlehren;
- gegenüber der Not der Reflexion;
- als Maßstab der Verkündigung.

S. Bobert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, 189.

beschreibt hat,<sup>336</sup> sondern eher einer „Ellipse“ gleichen,<sup>337</sup> da die Theologie bei Bonhoeffer immer zwei Brennpunkte hat: Gott und Mensch. Theologie beginnt folglich mit dem Glauben des konkreten Individuums,<sup>338</sup> der sich aus der Begegnung des Menschen mit Gott in der Geschichte, in der Welt ergibt.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 55.

<sup>337</sup> „Philip Melancthon called his systematic Theological Work *Loci Communes Rerum Theologicarum*. [...] We find that the locus we explore shows a certain pattern an unlimited wisdom and unfathomable love are guiding us, His will is the pattern of the locus, and this locus appears to be an ellipse. The moving point endlessly orbits around two foci – God and humanity – the focal points of theological thought over thousands of years. [...] But history and experience tell us that the relationship between God and humanity involves both repulsion and attraction. God’s love of the world and human dependence on God draw the two foci toward each other, but God’s holiness and human sin prevent them from uniting and becoming one. This causes religion to become a necessary part of real life, and makes theology possible. [...] However, this ellipse is not stationary. [...] these two foci are not equal and symmetrical. God is always active, and humankind is always passive, though only relatively so.“ Z. M. Chen, Die Pflicht der chinesischen Kirche zur Entwicklung einer Theologie, in: Theologische Zeitschrift der Jinling Kirchlichen Hochschule, Nanjing 1956, 63f. (Chinesisch)

<sup>338</sup> „Was ist Glauben? Unter Glauben verstehe ich die Gewissheit, die mein Leben trägt. Diese Gewissheit bezieht sich auf Gott und die Welt zugleich. Sie äußert sich in einem Vertrauen auf Gott, in dem alle Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel haben; und sie äußert sich in einem Vertrauen auf die Welt, in der ich zu Hause sein kann, weil ich mich auf Gott verlasse. Unter Glauben verstehe ich zuallererst nicht ein Gebäude von Lehren, sondern einen Lebensvollzug. Denn zu der Gewissheit, die mein Leben trägt, muss eine Zuversicht treten, die mir hilft, mit der Endlichkeit meines Lebens umzugehen. Und schließlich brauche ich eine Kraft, von der mein Verhältnis zu mir selbst wie zu meinen Mitmenschen, zu der Welt, in der ich lebe, wie zu Gott bestimmt ist.“ W. Huber, Der Christliche Glaube. Eine Evangelische Orientierung, Gütersloher: Gütersloh 2008, 10.

<sup>339</sup> „Das christliche Denken hat seit der altkirchlichen Apologetik einerseits an die philosophische Theologie der Antike angeknüpft. So hat z.B. Augustin die Auffassung vertreten, dass die Philosophie des Neuplatonismus mit der christlichen Lehre im Grundsatz übereinstimmt. Andererseits hat die christliche Theologie behauptet, dass es neben der vernunftgeleiteten wissenschaftlichen Erkenntnis, auf der die philosophische Theologie der Antike beruhte, noch eine zweite Quelle wahrer Gotteserkenntnis gibt, nämlich die göttliche Offenbarung, deren Aussagen die menschliche Vernunftfähigkeit übersteigen (weshalb sie im Glauben anzunehmen sind) und die Erkenntnisse der philosophischen Gotteslehre überbieten. Diese in der Bibel enthaltene, in den Glaubensbekenntnissen zusammengefasste und in den kirchlichen Dogmen näher erläuterte sowie schließlich in der theologischen Tradition bewahrte und vertiefte Offenbarung Gottes galt als Grundlage einer theologischen Erkenntnis, die auf den Heilswillen Gottes ausgerichtet ist, während sich die richtigen Einsichten der philosophischen Theologie auf die Existenz und das Wesen Gottes beschränkten. – Dieser für das christliche Denken von Anfang an leitende Orientierung am Heilswillen Gottes steht im Hintergrund, dass systematische Theologie den auf Offenbarung beruhenden christlichen Glauben [...] denkend entfaltet und aktualisiert, als auf die jeweilige Situation bezieht.“ R. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 137f.

## 8.2.4 Theologie als Hilfsmittel

Den Anspruch der Untersuchungen Bonhoeffers in *Sanctorum Communio* fasst Boff folgendermaßen zusammen: Bonhoeffer setzt mit seinem interdisziplinären Vorgehen auch für sein Spätwerk Maßstäbe, die zu einer echten „sozialanalytischen Vermittlung“<sup>340</sup> innerhalb der Theologie führen. Dadurch habe Bonhoeffer eine interdisziplinäre Ekklesiologie mit wissenschaftlich anspruchsvollem Sinn – also ohne, dass die kooptierten Disziplinen in „eine apologetische Rolle“<sup>341</sup> gezwungen würden – überhaupt erst möglich gemacht. Bonhoeffers Theologie der Kirche hat demnach das Ziel, zum einen die „wahre Kirche“ zu verstehen, und zum anderen, darauf aufbauend die gegenwärtige Kirche als Kirche nach dem Willen Gottes zu bauen. (DBW 1, 188)

„Theologie ist eine Funktion der Kirche.“ (*Das Wesen der Kirche*, DBW 11, 251)

Der Theologie wird von Bonhoeffer deshalb vor allem eine Dienstfunktion für die christliche Praxis zugesprochen:<sup>342</sup> Es handelt sich nach Feil um „Theologie im Dienste christlicher Praxis.“<sup>343</sup> Die Besonderheit dieser Herangehensweise Bonhoeffers wird von Feil ebenfalls hervorgehoben: „Die Bedeutung Bonhoeffers zeigt sich also erst darin, dass für ihn diese beiden Aspekte, nämlich praktisches Weltverhältnis und theoretisches Weltverständnis, untrennbar zusammengehören. Diese unlösbare Verbindung einer bestimmten Praxis mit der ihr zugeordneten Reflexion ist nicht selbstverständlich. [...] Das wechselseitige Verhältnis von Leben und Denken, von Praxis und Theorie, von Glaube und Theologie hat von Anfang an

---

<sup>340</sup> C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Chr. Kaiser: München/Mainz 1983, 33f.

<sup>341</sup> Dazu vgl. T. R. Peters, „Der andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart“, in: C. Gremmels und I. Tödt (Hrsg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes*, Chr. Kaiser: München 1987, 173.

<sup>342</sup> „For Bonhoeffer, theology was ever more consciously a function of the church, the Christian community. It is the community’s reflection on its belief in and obedience to the concrete, gracious command of God. Its purpose is to articulate the command and its implications, first for the community.“ T. I. Day, *Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense*, 3.

<sup>343</sup> E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 7.

Bonhoeffers Leben und Werk bestimmt.<sup>344</sup> Diese Verbindung wurde bereits des öfteren verdeutlicht: Bonhoeffer betont weder einseitig allein die Praxis des Glaubens noch allein die theologische Reflexion, sondern weist immer wieder auf die Wechselwirkung zwischen beiden Polen hin. So bezeichnet Bonhoeffer auch selbst die Theologie als „ein Hilfsmittel, ein Kampfmittel, nicht Selbstzweck“. (*Theologie und Gemeinde*, DBW 16, 496) Wendet man diese Wechselseitigkeit von Praxis und Theologie nun auf sein eigenes Leben an, heißt das, den Dienstcharakter seiner eigenen Theologie besonders zu betonen.

In diesem Zusammenhang stellen sich zwei Fragen: Theologie als Hilfsmittel wofür und als Kampfmittel wogegen? Über Bonhoeffers Motto, „Theologie als ein Hilfsmittel zum Kampf“, schreibt Duchrow: „Das heißt, die Theologie muss aus theologischen Gründen auf der Hut sein, dass sie nicht als Deckmantel, als Ideologie zur Legitimierung falscher kirchlicher Sicherheit oder gar der falschen Kirche fungiert oder missbraucht wird. Hilfsmittel zum Kampf ist die Kirche Jesu Christi darüber hinaus nur, wenn sie sich bewusst ist, dass sie selbst Teil des Kampfplatzes Kirche ist und als solche auch nur in der täglichen Buße existieren kann.“<sup>345</sup> Duchrow macht hier folglich gleich auf mehrere Missverständnisse dieses Mottos aufmerksam. Theologie als Hilfs- und Kampfmittel bedeutet weder die Ideologisierung der Kirche noch richtet sich dieser Kampf nur auf die Welt außerhalb der Kirche. Als Ort der Theologie wird die Kirche bei Bonhoeffer selbst zum Platz, auf dem dieser Kampf ausgefochten werden muss, und kann sich nicht in Sicherheit wiegen. Das bedeutet für die Theologie als Funktion der Kirche, dass sie weder idealistisch noch neutral sein darf, wenn sie sich der Kirche als ihrem Gegenstand und durch ihre Teilnahme an der Kirche dem christlichen Glauben und Handeln als ganzem nähert.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 13.

<sup>345</sup> U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der Ökumenischen Bewegung?* Chr. Kaiser: München 1980, 37.

<sup>346</sup> U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene*, 37.

Theologie ist also ein mehrfaches Kampfmittel: Zum einen ist sie Hilfsmittel für den Kampf um den Bau der Kirche und um die Heiligung. „Das Streben nach der wahren Kirche und der reinen Lehre ist notwendig.“ (DBW 1, 188) Sie ist also im extremen Fall ein Mittel, die falsche, die antichristliche Kirche innerhalb der Kirche zu identifizieren und die Kirche in ihrem geistlichen Kampf zu unterstützen.<sup>347</sup> Sie ist zudem auch ein Instrument, irrende Kirchen zur Wahrheit aufzurufen. Darüber hinaus kann Theologie zum anderen am guten Willen Gottes die menschliche Selbstkritik schulen und die Aufgabe bzw. die Verantwortung und Stellvertretung für die Menschen anerkennen und tragen. (vgl. 29ff. DBW 1, 74f)

### ***8.3 Bonhoeffers Ekklesiologie in ihrem konkreten Kontext***

Jedes Denkmodell ist Produkt seines geschichtlichen Umfeldes und somit weder ortlos noch zeitlos gültig. Das gilt auch und besonders für die Theologie Bonhoeffers, mit ihrem besonderen Anspruch, von der zeitgenössischen empirischen Kirche auszugehen.<sup>348</sup> Die Theologie hat immer mit der konkreten Gesellschaft der Kirche zu tun. Soziale, aber auch politische, ökonomische und

---

<sup>347</sup> „Bonhoeffers Verständnis von Theologie stellt, wenn wir das Vorherige kurz zusammenfassen, das theoretische Bemühen in den Dienst kirchlicher Praxis. Verkündigung und glaubens-gehorsame Nachfolge Christi können als Eckpfeiler seiner Theologie gesehen werden, die sich in den sich anschließenden Einzelaspekten ebenso wiederfinden lassen wie in der Beschreibung der Theologie als reflexives und deskriptives Nachzeichnen der vorgegebenen Glaubensinhalte.“ G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute, in: J. Aufermeier und G. M. Hoff (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, 36.

<sup>348</sup> „Theology is contextualizing theology. The emergence and development of Christian theology have always been closely connected with its social and historical background. Christianity exists in and through history, not transcends history. The structure of Christian thought is closely intertwined with culture. Contextuality and contextualization are the internal demands of theology, and the construction of theological thought in the churches must be carried out along the process of contextualization.

It is important to declaim that the nature of theology and its inseparable connection with and dependence on its historical and cultural context, and that the development of theology must unavoidably be “marching forward along with time” in a process of contextualization. Then follow a working definition of contextualization, together with its connotation, nature and characteristics.“ J. X. An, On Contextualization Theology in the Context of China, Nanjing Theological Seminary: Nanjing 2005, 1f.

kulturelle Elemente nehmen daher eine wichtige Rolle für die Theologie ein.<sup>349</sup> Diese Konkretheit zeigt sich auch in Bonhoeffers sozialem Begriff der Person, hinsichtlich dessen Bonhoeffer von dem Begriff der „konkreten Zeit“ ausgeht. (vgl. DBW 1, 27f)<sup>350</sup> Das erkenntnistheoretische Verständnis der Zeit als reiner Anschauungsform bleibt unberührt, wenn er sagt: „Im Augenblick des Angesprochenwerdens steht die Person im Stande der Verantwortung, oder anders gesagt, der Entscheidung; und zwar ist die Person hier nicht die idealistische Geist- oder Vernunftperson, sondern die Person in konkreter Lebendigkeit und Besonderheit – im Augenblick.“ (DBW 1, 27f) Theologie und Leben sind also bei Bonhoeffer nicht zu trennen, was sich auch an seiner eigenen Biographie zeigt, die deutlich macht, dass eigene Erfahrungen und seine Theologie schon in seinem frühesten akademischen Werk, seiner Doktorarbeit eng miteinander verwoben sind.<sup>351</sup>

Im Gegensatz zum Deutschen Idealismus findet sich bei Bonhoeffer eine besondere Betonung der Person in der Geschichte bzw. in der Zeit. Indem er aus diesen Grundüberlegungen seinen Kirchenbegriff ableitet, kann er auch die Kirche als Kollektivperson in der Geschichte bzw. der Zeit bezeichnen. (vgl. DBW 1, 97. 149) Kirche ist folglich immer an konkrete Orte gebunden. (DBW 1, 152f) Von seiner ersten theoretischen Grundlegung an ist es Bonhoeffers Ziel, eine Sozialgestalt der

---

<sup>349</sup> Vgl. S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Orbis: New York 1992. Vgl. auch H. Küng, *Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung*, in: *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, H. Küng, D. Tracy (Hrsg.), *Ökumenische Theologie* 11, Benziger: Zürich 1984, 37ff. „Paradigmenwechsel in der Theologie: Der Paradigmenbegriff geht zurück auf den Physiker und Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn. Nach Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962) ist ein Paradigma „eine ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden.“ Der Paradigmenbegriff ist ein Verstehensmodell, mit dem Kuhn denkerische Entwicklungen in der Naturwissenschaft analysiert hat. Kuhn zeigte auf, wie sich in der Naturwissenschaft die verschiedenen Paradigmen bzw. Weltbilder auseinander heraus entwickelt haben, inwiefern Zusammenhänge bestehen, inwiefern es zu Umbrüchen kam. Hans Küng hat Kuhns Paradigmenbegriff in den Raum von Theologie und Religionswissenschaft übertragen. Er hat gezeigt, wie Religionsgeschichte als Abfolge von Paradigmenwechseln zu erklären und zu verstehen ist.“

<sup>350</sup> Siehe auch oben Kap. 3.1.2.4: Der Personbegriff des Deutschen Idealismus.

<sup>351</sup> Siehe oben Kap. 2: Der biographische Hintergrund von Bonhoeffers Ekklesiologie in *Sanctorum Communio*.

Gemeinde Christi zu entdecken, zu entwickeln und zu verteidigen, die der Ort der Offenbarung von Gabe und Aufgabe ist,<sup>352</sup> und dadurch zum Ort der Nachfolge werden kann.<sup>353</sup>

„Das öffentliche Handeln der Kirche ist durch Rollenunsicherheit geprägt.“<sup>354</sup>

Bonhoeffer nimmt das Wesen und die Sozialgestalt der Kirche in der Gesellschaft mit in seinen Ansatzpunkt hinein. Auch bei der Frage nach dem Wesen der Kirche verliert Bonhoeffer den empirischen Bezugspunkt nicht aus den Augen: „Die Frage nach der Kirche ist die Frage nach ihrem Wesen und ihrem Auftrag, dennoch auch die Frage nach ihrem Standort und ihrer Gestalt.“<sup>355</sup> Hier zeigt sich demnach, dass die Ekklesiologie Bonhoeffers von jeher von der Weltlichkeit bzw. der sozialen Gestalt der Kirche bestimmt ist.<sup>356</sup> Von Soosten äußert sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen: „Das systematische Interesse konzentriert sich bei Bonhoeffer demnach auf die Herausstellung der Sozialstruktur, die der Kirche ihrem theologischen Verständnis nach eignet. Im Mittelpunkt steht deshalb die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche. [...] Die Grundlage einer Theorie der Kirche bildet demzufolge eine Theologie, die den sozialen Gehalt ihrer Grundbegriffe durchdekliniert hat.“<sup>357</sup>

Die Kirche ist sowohl die Voraussetzung als auch das Subjekt der Theologie Bonhoeffers. Nun lassen es sich die Schwerpunkte seiner Ekklesiologie insgesamt jedoch nicht in einem Satz zusammenfassen, vielmehr verändert er sich im Laufe seines Lebens und seines Arbeitens, wird tiefer und zugleich konkreter.<sup>358</sup> In den

---

<sup>352</sup> Siehe oben Kap. 7.1: Der Zusammenhang von Gabe und Aufgabe der Kirche.

<sup>353</sup> Siehe oben Kap. 7.6.1: Nachfolge.

<sup>354</sup> W. Huber wie bei M. Welker, Kirche im Pluralismus, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995, 11.

<sup>355</sup> R. Wagner, Erfahrung mit Bonhoeffer, in: A. Schönherr und W. Krötke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien, 133.

<sup>356</sup> Vgl. R. Wagner, Erfahrung mit Bonhoeffer, in: A. Schönherr und W. Krötke (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien, 133.

<sup>357</sup> J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche, 17.

<sup>358</sup> Vgl. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 27-52. „Bonhoeffers Verständnis der Theologie als Wissenschaft in seinen ersten Schriften“.

Werken Bonhoeffers findet sich jedoch deutlich folgende Hauptlinie: Wie sollen Christen für Jesus Christus in der heutigen Welt leben? Bonhoeffers Grundfrage zielt auf das Zentrum des christlichen Glaubens: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist“, so schreibt Bonhoeffer am 30. April 1944 an Bethge. (DBW 8, 402)

Der Glaube ist dem Menschen durch die Gnade Gottes und durch die Kraft und das Werk des Heiligen Geistes gegeben (vgl. Rom. 8, 9ff). Weil aber die Lebenszusammenhänge und der konkrete Kontext des Menschen einem stetigen Wandel unterworfen sind, ist die Situation der Kirche genauer zu untersuchen. Nur so kann es gelingen, die christliche Botschaft tatsächlich auf die „Lebenswelt“<sup>359</sup> der Menschen zu beziehen.

Bonhoeffers Interesse am Leben der Gemeinschaft und der Christen zeigt sich in fast allen seinen Schriften. Das verantwortliche Leben als Geschehen der Stellvertretung für die Welt speist sich aus dem Christusglauben und der Gemeinschaftsstruktur der Kirche, wie er sie entwickelt hat. Vor diesem Hintergrund wird die Wichtigkeit der Behandlung der Kirche in Bonhoeffers Dissertation für seine Theologie deutlich.

#### ***8.4 Sanctorum Communio als Schlüssel zur Theologie Bonhoeffers***

Im Laufe seines kurzen Lebens hat Bonhoeffer eine Reihe bleibend bedeutungsvoller Werke verfasst und publiziert. Das Interesse sowohl an seinem Leben als auch seiner Theologie hat eine Fülle verschiedenster Forschungsarbeiten

---

<sup>359</sup> „Von Bischof Dr. Martin Kruse, dem Vorsitzenden des Rates der Evangelische Kirche in Deutschland, ist die Gretchenfrage verallgemeinert und aktualisiert worden: ‚Wir müssen uns fragen, was die Menschen heute Wesentliches bestimmt, was ihre Religion ist, in welche Situation also unsere Mission trifft. Nur wenn wir dies verstehen, kann es uns gelingen, die christliche Botschaft den Menschen zu vermitteln, ihren Zuspruch, ihren Anspruch und ihren Einspruch geltend zu machen.‘ Wie hast du es mit der Religion? Was bestimmt die Menschen heute wesentlich? Was ist ihre Religion? Die Studie ‚Christsein gestalten‘ soll diese Frage präzisieren und beantworten helfen. Die ‚Studie zum Weg der Kirche‘ setzt es sich zum Ziel zu klären, in welche Situation die christliche Mission heute trifft, damit es gelingt, die christliche Botschaft mit der Lebenswelt der Menschen zu vermitteln.“ M. Welker, Kirche ohne Kurs? Aus Anlass der EKD-Studie „Christsein gestalten“, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1987, 7.

hervorgebracht.<sup>360</sup> Besonders deutlich wird dieses Interesse an der im Jahr 1999 fertiggestellten siebzehn-bändigen kritischen Ausgabe der gesammelten Werke Bonhoeffers: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW). Zur Lösung des Problems einer gewissen Systematisierung von Bonhoeffers Theologie und als unerlässliche Voraussetzung zur Interpretation und zum grundlegenden Verständnis seines Werkes muss jedoch auch weiterhin sein eigenes jeweiliges theologisches Verständnis herangezogen werden. Vor dem Hintergrund dieser Ausgabe nun ist ein verantwortliches Weiterdenken seiner Fragen und Thesen möglich.

*Sanctorum Communio* kann meines Erachtens als ein Schlüssel zur gesamten weiteren Theologie Bonhoeffers betrachtet werden. Obwohl von einigen Wissenschaftlern eher eine fortlaufende, sich vertiefende Gedankenentwicklung in Bonhoeffers Schriften postuliert wird,<sup>361</sup> ist meines Erachtens vielmehr von einer Einheit und Kontinuität sowohl der Theologie als auch der theologischen Methode

---

<sup>360</sup> Die von E. Feil in Zusammenarbeit mit B. E. Fink publizierte Bibliographie (1998) zählte schon bis 1998 ungefähr 4000 wissenschaftliche Beiträge zur Bonhoeffer-Forschung. E. Feil, B. E. Fink, Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer, Gütersloher: Gütersloh 1998.

<sup>361</sup> Vgl. E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit, 206ff.

Green schreibt: „Wahrscheinlich das ärgerlichste Beispiel für dieses schwere Methodenproblem liegt vor in John A. Phillips' *Christus for Us in The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Phillips macht kein Geheimnis aus seiner Ansicht, dass die Briefe aus der Haft und die Ethik Bonhoeffers ‚produktivste‘ Theologie seien; dass die Ekklesiologie der frühen Theologie geradezu ein Gefängnis sei, dem zu entfliehen Bonhoeffer die meiste Zeit seines Lebens widme; dass er sich mit der *Nachfolge* einen Rückschritt leiste, der Beschränkungen auferlegte, die ‚sich auf seinen künftigen Kurs verheerend auswirkten‘. Und dass Bonhoeffer schließlich ausbrach aus seiner untraktierbaren ekklesiologischen Theorie, um die Wirklichkeit der Offenbarung in Christus im säkularen, weltlichen Leben zu erkunden.“ C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, 19f.

Im Jahr 1967 schreibt Bethge: „Das Geheimnis von Bonhoeffers Leben und Werk lässt sich von zwei Wendungen seines Weges her verstehen. Die erste kann um die Jahre 1932/33 datiert werden. Sie könnte als Wende des Theologen Dietrich Bonhoeffer zum Christen bezeichnet werden. Die zweite setzte 1939 ein. Der Christ Bonhoeffer wurde ein Zeitgenosse, ein Mann seiner besonderen Zeit und seines spezifischen Ortes. Die Formeln der beiden Wendungen klingen selbstverständlich; aber sie sind nicht selbstverständlich. Die Reihenfolge Theologe, Christ, Zeitgenosse ist wichtig - nicht die umgekehrte. Und die Kombination ist selten.“ E. Bethge, Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers in: E. Bethge (Hrsg.), Glauben und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, 16.

Bonhoeffers auszugehen.<sup>362</sup> Diese Kontinuität macht schon seine Dissertation deutlich. Bereits hier wird der Ausgangspunkt seiner Theologie entwickelt, der auch in seinen späteren Schriften kontinuierlich eine wichtige Rolle spielt: Die Relation zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch. Um diese Relationen in ihrer Fülle erfassen zu können, entwirft Bonhoeffer einen christlichen Personbegriff, der einen Gemeinschaftsbegriff erst möglich macht und aus dem sich ebenfalls die Struktur der empirischen Gemeinschaft ableiten lässt.<sup>363</sup> Durch seine grundlegenden Überlegungen wird der Personbegriff zur theoretisch-sozialen Grundkategorie der christlichen Gemeinschaft, aus der sich wiederum die für Bonhoeffer so wichtigen Begriffe der „Verantwortung“ und „Stellvertretung“ des Menschen für die Welt ableiten lassen.<sup>364</sup> Diese grundlegenden Parameter seiner Theologie finden sich auch in späteren Werken Bonhoeffers immer wieder. Zusammenfassen lassen sich diese Parameter unter dem Stichwort der „Begegnungstheologie“.

Ein weiterer Schwerpunkt seiner Theologie, der schon zu Beginn seines akademischen Arbeitens deutlich zu Tage tritt, ist die Konzentration Bonhoeffers auf die Christologie. So beschreibt er die Kirche als „Gottes- und Menschengemeinschaft“ und zugleich als „Gegenwart Christi“. Der prägende Satz „Christus als Gemeinde existierend“ wird zum Zentrum seiner Ekklesiologie.<sup>365</sup> Entsprechend diesem Verständnis bezeichnet Bonhoeffer die Kirche mit ihren verschiedenen Funktionen als Leib Christi.<sup>366</sup> Diese theologischen Grundlagen, die

---

<sup>362</sup> Vgl. H. Ludwig, Von der Kirche als Leib Christi zur „Kirche für andere“. Die Wandlung des Bildes der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Schmitz, Florian und Tietz, Christiane (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffers Christentum, Gütersloher: Gütersloh 2011, 176ff. Vgl. auch W. Huber, Was das Christentum für uns heute eigentlich ist, in C. Gremmels und I. Tödt (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, 90.

<sup>363</sup> Siehe oben Kap. 3: Kirche als Kollektivperson und die Stellvertretung als verantwortliche Entscheidung des Christen.

<sup>364</sup> Siehe oben Kap. 4: Das stellvertretende Handeln Christi als Begründung der Kirche: „Christus als Gemeinde existierend“ und Kap. 5: Die neue Menschheit und ihre Stellvertretung für die Welt.

<sup>365</sup> Siehe oben Kap. 6: Die Kirche: Gemeinschaft von Gott und Mensch.

<sup>366</sup> Siehe oben Kap. 7: Die Funktionen der Kirche.

sich bereits in seiner Dissertation zeigen und auf den Bonhoeffer eigenen Zugang zur Theologie verweisen, erweisen sich als unentbehrlich, wenn es um seine theologische Entwicklung und seine späteren Arbeiten geht, in die meines Erachtens auch seine Arbeit im Widerstand und schließlich seine Gefängnisbriefe einzubeziehen sind, wobei letzteren zunächst im theologischen Diskurs relativ weniger Beachtung geschenkt wurde.<sup>367</sup> So schließe ich mich der Meinung Karttunens an, der davon ausgeht, das *Sanctorum Communio* bereits die philosophisch-theologischen Grundentscheidungen Bonhoeffers enthält.<sup>368</sup> Diese Konstanten sind auch für die Interpretation der aktuellen Bedeutung seines Denkens wesentlich.<sup>369</sup>

Zu den immer wiederkehrenden theologischen Grundbegriffen Bonhoeffers gehören, wie Moltmann und Green aufzeigen, vor allem der Personbegriff, der Begriff der „Stellvertretung“, das „Für-andere-da-Sein“, das Bonhoeffer direkt aus der Stellvertretung ableitet, und nicht zuletzt die „Kirche als Gegenwart Christi“.<sup>370</sup> Auch wenn sich im Laufe seines theologischen Schaffens der Schwerpunkt seiner Themen immer wieder verlagert und Bonhoeffer neben dem Gebiet der Ekklesiologie auch viele weitere theologische Themen behandelt, spielen auch in diesen von Bonhoeffer neu erschlossenen Gebieten grundlegende Begriffe aus seiner Ekklesiologie immer eine tragende Rolle. „Wir erkennen hier bereits Elemente, die in der vom Gehorsam geprägten Periode des mittleren Bonhoeffer tragend werden. Aber auch die späte Periode Bonhoeffers, welche die

---

<sup>367</sup> Vgl. C. J. Green, Preface of the English version of *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*, in DBWE 1, 1-20; zu dieser und zu den weiterführenden Bestimmungen siehe C. J. Green, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther, in: C. Gremmels (Hrsg.), *Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*, Chr. Kaiser: München 1983, 94.

<sup>368</sup> Vgl. T. Karttunen, *Die Polyphonie der Wirklichkeit*, 19.

<sup>369</sup> C. Hennecke, *Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündung*. *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* 66, Bonifatius: Paderborn 1997, 165.

<sup>370</sup> Vgl. J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 5. Vgl. auch C. J. Green, Editor's Introduction to the English Edition of *Sanctorum Communio*, in: DBWE 1, 1. und 7ff.

Verantwortung und das Dasein-für-andere betont, nimmt Elemente aus dem Gedankengut von ‚*Sanctorum Communio*‘<sup>371</sup>.

Aber nicht nur für sein eigenes theologisches Denken aber spielt *Sanctorum Communio* eine bedeutende Rolle. Auch für den ekklesiologischen Diskurs kommt der Dissertation Bonhoeffers eine wegweisende Bedeutung zu. Auch Bethge und Ebeling erkennen in der Ekklesiologie Bonhoeffers nicht nur ein Generalthema seiner eigenen theologischen Arbeit, sondern auch generell eines der bedeutendsten Werke über den Kirchenbegriff.<sup>372</sup>

Und schließlich ist über sein eigenes Werk und die Beeinflussung des generellen theologischen Diskurses hinaus auch sein eigenes Leben von den Gedanken seiner Arbeit tief beeinflusst. Hier ist meines Erachtens von einer Wechselwirkung zwischen Werk und Leben Bonhoeffers auszugehen, denn in welcher Form sein Leben Themen wie z. B. seine Ekklesiologie beeinflusst, wurde in den vorangegangenen Kapiteln deutlich.<sup>373</sup>

Es konnte folglich gezeigt werden, dass Bonhoeffers Dissertation einen wichtigen Beitrag zur Erforschung seines grundlegenden theologischen Ansatzes leistet. Unter diesen Werken nimmt *Sanctorum Communio* als der Beginn seines akademischen Schreibens eine herausragende Rolle ein. Sein theologisches Frühwerk muss deshalb meines Erachtens als seine theologische Basis und zugleich als Schlüssel zum Verständnis seiner späteren Schriften verstanden werden, wenn auch damit eine theologische Entwicklung Bonhoeffers nicht ausgeschlossen wird und seine

---

<sup>371</sup> A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets, 65.

<sup>372</sup> Vgl. D. 112ff. Vgl. auch G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. 1, 296ff.

<sup>373</sup> Siehe oben Kap. 3.2.2: „Christentum bedeutet Entscheidung“: Entscheidung als Kulminationspunkt der Verantwortung der Person. „Christentum bedeutet Entscheidung“: Mit diesen Worten beginnt im Jahr 1925 die erste Predigt Dietrich Bonhoeffers. (DBW 9, 485) Fast zur gleichen Zeit fing Bonhoeffer mit der Arbeit an seiner Dissertation an.

theologischen Reflexionen sich immer stärker auch in seiner eigenen Lebenswirklichkeit niederschlagen.<sup>374</sup>

## **8.5 Fazit**

In *Sanctorum Communio* legt Bonhoeffer die systematische Grundlage für seine gesamte Ekklesiologie und Theologie. Es ist daher unverzichtbar, sich vor der Auseinandersetzung nicht nur mit seiner Ekklesiologie in seiner Dissertation, sondern auch mit seinem gesamten theologischen System die Grundaussagen seines Gesamtwerkes zu vergegenwärtigen. Außerdem stellt Bonhoeffers Dissertation in der deutschsprachigen evangelischen Theologie einen wichtigen Versuch dar, eine multidisziplinäre Untersuchung zur Ekklesiologie und Theologie vorzulegen und kann zudem als Beginn der Beschäftigung mit der Ekklesiologie im 20. Jahrhundert verstanden werden.

Bonhoeffer hat uns in seiner Doktorarbeit kein geschlossenes theologisches System hinterlassen. Theologie ist bei Bonhoeffer eine Wissenschaft, die sich weder von einer Anerkennung des sich in Jesus Christus endzeitlich offenbarenden Gottes noch von dem konkreten Kontext und den Herausforderungen der Gegenwart – auf gesellschaftlicher wie auch auf personal-existentialer Ebene – trennen lässt. Sie gehört zugleich immer in den Raum der Kirche, der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Theologie, die unabhängig von der Gemeinschaft der Glaubenden nur darauf bedacht ist, sich selbst zu genügen, wird nie eine Antwort auf die

---

<sup>374</sup> Godsey urteilt: „Bonhoeffers Bücher *Sanctorum Communio* und *Akt und Sein* waren wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten, die der Theologischen Fakultät der Humboldt Universität vorgelegt wurden. Sie zeichnen sich durch den komprimierten Stil und die ausführlichen Fußnoten aus, die für solche Arbeiten charakteristisch sind. Darüber hinaus ist der Gegenstand jeder der beiden Arbeiten komplex und erfordert für sein Verständnis Kenntnisse in der Theologie, Philosophie und Soziologie der Zeit. Trotzdem sind diese beiden Arbeiten, die Dissertation und die Habilitationsschrift, abgeschlossen im Alter von einundzwanzig und vierundzwanzig Jahren, grundlegend für die weitere Entwicklung von Bonhoeffers Denken. Sie sind wahrscheinlich als seine brilliantesten und intellektuell anspruchsvollsten Werke zu betrachten.“ J. D. Godsey, Dietrich Bonhoeffer, in: D. D. Ford (Hrsg.), *Theologen der Gegenwart. Ein Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 1992, 55.

grundlegenden Fragen des Glaubens geben können, sondern bloß ein selbstgefälliges Spiel des menschlichen Geistes bleiben. Es ist allseits bekannt, dass lebendige verantwortliche theologische Gedanken nicht geschlossene Systeme sind. Im Gegenteil besteht Theologie nicht aus *kontextualisierten* Gedanken sondern aus *kontextualisierenden* Gedanken bzw. aus einer Glaubensgemeinschaft, die in einem eigenen lebendigen Kontext steht. Daraus ergibt sich, dass der Glaube und das Leben – „Tat“ und „Wort“ (DBW 1, 88) – in diesen Kontext einbezogen werden müssen.

Einheit und Geschlossenheit im Werk Bonhoeffers ergeben sich aus der Verflechtung und gegenseitigen Bedingung von Glauben, Denken, Handeln und Leben. Bonhoeffers außergewöhnliche Leistung besteht darin, dass er die konkrete Situation seiner Zeit als Ort der Offenbarung Gottes verstand, die theologisch und ethisch zu bewältigen ist. So werden, aus der historischen Rückschau nach 86 Jahren, Bonhoeffers Impulse einerseits als geschichtswirksam, andererseits als Untersuchung und Zeugnis der Christen in der gegenwärtigen Welt einzuordnen sein.

## 9. Theologische Reflexion der Ekklesiologie

### Bonhoeffers im Kontext der protestantischen Kirche

#### Chinas

##### ***9.1 Die Beziehung zwischen Gemeinschaft und Einzelnem***

Im Folgenden sind einige der Prämissen und Grundbegriffe der Ekklesiologie Bonhoeffers mit der Situation der christlichen Kirche in China ins Gespräch zu bringen. Dabei ist vor allem auf die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Kollektivperson“ einzugehen, mit denen die Begegnungstheologie Bonhoeffers arbeitet. Bonhoeffer beschreibt die Kirche in *Sanctorum Communio* einerseits als Kollektivperson (vgl. DBW 1, 74ff. 128ff)<sup>375</sup> und andererseits als „Gottes- und Menschengemeinschaft“ (DBW 1, 91).<sup>376</sup> Durch diese beiden Begriffe, die, wie oben herausgearbeitet, zu den wichtigsten Begriffen der Theologie Bonhoeffers zählen, wird die Kirche in ihren Grundbeziehungen beschrieben.

Der Begriff der Kollektivperson gewinnt für Bonhoeffer vor allem vor dem Hintergrund an Wichtigkeit, dass er die Kirche „zu seiner Zeit [...] von religiösem Individualismus bedroht“<sup>377</sup> sieht. Diesem Individualismus setzt er seinen Gemeinschaftsbegriff und den Begriff der Kollektivperson diametral entgegen. Allerdings plädiert er auch nicht für einen Kollektivismus. Christen sind für Bonhoeffer Teil der Gemeinschaft im Glauben. (vgl. DBW1, 175ff) Auch will er durch die Verwendung dieser Begriffe vor dem Irrglauben warnen, Kirche als religiöses Institut, religiöse Stiftung oder gar als das Reich Gottes misszuverstehen. Im Gegensatz dazu beschreibt Bonhoeffer die Kirche basal als Gemeinschaft von Gott und Mensch. (vgl. DBW 1, 79. 90ff. 175f) Im Kampf gegen das individualistische Missverständnis der Kirche sieht Bonhoeffer sich mit Paulus

---

<sup>375</sup> Siehe oben Kap. 3.1.7: Kirche als Kollektivperson.

<sup>376</sup> Siehe oben Kap. 6: Die Kirche: Gemeinschaft von Gott und Mensch.

<sup>377</sup> T. R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 20ff.

vereint: „Für Paulus ist nur Christus ‚vor‘ und ‚über‘ den Einzelnen da. Er sieht die Kirche von der Gesamtperson, dem ‚Christus als Gemeinde existierend‘ aus an.“ (DBW 1, 87)

Trotz der Betonung der Gemeinschaft von Gott und Mensch, aus der sich unweigerlich auch die Gemeinschaft von Mensch und Mensch ergibt, verliert Bonhoeffer dennoch nicht den einzelnen Christen aus den Augen. Vielmehr kann es Gemeinschaft nur dort geben, wo viele einzelne Christen zusammenkommen und bereit sind, persönlich Teil der Gemeinschaft zu werden. Durch das Werk des Heiligen Geistes wird es dem Einzelnen möglich, an der Gemeinschaft teil zu haben und so das neue Leben zu erlangen: „So ist der Einzelne nur möglich als Glied der Gemeinde und das nicht nur als historische Vorbereitung für das höhere individuelle Leben, sondern nur *in der Gemeinde ist persönliches Leben möglich.*“ (DBW 1, 102) Der Glaube als Entscheidung des Einzelnen und auch die Verantwortung, die für den Einzelnen mit dem Glauben einhergeht, wurden bereits diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass beides Akte jedes einzelnen Christen sind, die gerade nicht von der Gemeinschaft übernommen werden können. Dennoch ist beides unmittelbar auf die Gemeinschaft bezogen – führt doch der Glaube den Einzelnen in die Gemeinschaft hinein und richtet sich die Verantwortung auf das Verbleiben in dieser Gemeinschaft. Im Glauben bekommt folglich der Einzelne das Leben Christi zugesprochen und wird somit Teil der *communio sanctorum*. (vgl. DBW 1, 34. 48f. 90ff. 123ff. Vgl. auch Joh 1,12ff; Röm 8,9ff; Gal 2,19ff; Eph 2,14ff) Bonhoeffer äußert sich in *Nachfolge* dazu folgendermaßen: „Die Kirche ist Eine, sie ist der Leib Christi, aber sie ist zugleich die Vielheit und Gemeinschaft der Glieder (Röm 12,5; 1 Kor 12,12ff).“ (*Nachfolge*, DBW 4, 234) Ott geht auf diese Beziehung zwischen Gemeinschaft und Einzelnem näher ein und führt dabei auch zum Begriff der Kollektivperson aus: „Es ist für Bonhoeffer klar, dass die Kollektivperson nur in den Einzelnen, durch die Einzelnen wirklich ist und sich in ihrer Verantwortlichkeit

aktualisiert. Der Einzelne muss in seiner eigenen Existenz die kollektive Verantwortung und die kollektive Schuld wahrnehmen und anerkennen.<sup>378</sup>

Kirche als Kollektivperson ist folglich gerade nicht jeglicher Verantwortung entbunden. Vielmehr trägt jeder einzelne Teil von ihr – verbunden in der Gemeinschaft des Glaubens – mit an ihrer Verantwortung gegenüber dem Nächsten und gegenüber der Welt: „Ich partizipiere als geschichtlich existierender Einzelner an einer (oder an mehreren) Kollektivperson[en].“<sup>379</sup> Durch die Existenz der Kirche als Gemeinschaft also wird die Verantwortung des Einzelnen nicht aufgelöst, und zugleich kann die Kirche trotz dieser Gemeinschaft als Kollektivperson aufgefasst werden. Gemeinschaft und Einzelperson stehen folglich bei Bonhoeffer in dialektischer Verknüpfung zueinander, wobei Kirche als *„Gemeinschaft als Kollektivperson aufgefasst werden kann, mit derselben Struktur wie die Einzelperson“*. (DBW 1, 48)

Aus dieser dialektischen Bestimmung der Kirche lässt sich nun weder ein Kollektivismus noch ein Individualismus ableiten. Vielmehr bleiben Einzelperson und Gruppe stets aufeinander bezogen. Einzelne Personen machen die Gemeinschaft der Kirche aus. (vgl. DBW 1, 175f) In ihrem Dienst sind Individuum und Gemeinschaft aufeinander bezogen. Als Gemeinschaft dient die Kirche dem Einzelnen: „Die Kirche dient dem freien Genießen jedes Einzelnen.“ (DBW 1, 174) Zugleich trägt der Einzelne jedoch das Seine zur Gemeinschaft bei.

Bonhoeffers wiederholte Hervorhebung, die Kirche sei dialektisch bestimmt durch Individuum, Kollektivperson und Gemeinschaft, weist auf die Balance hin, um die es Bonhoeffer in diesem Zusammenhang geht. Seine Ekklesiologie will weder von Seiten des Kollektivismus noch des Individualismus instrumentalisiert werden. Indem Bonhoeffer zur Bestimmung der Gemeinschaft den Personbegriff bemüht

---

<sup>378</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 184.

<sup>379</sup> H. Ott, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 185.

und darüber hinaus auf das Individuum zu sprechen kommt, wird auch das soteriologische Anliegen seiner Ekklesiologie deutlich: In der Gemeinschaft richtet sich das stellvertretende Handeln Christi an jeden Einzelnen und wird so zur Rettung jedes Christen. Kirche als Leib Christi kann bei Bonhoeffer folglich nicht anders bestimmt sein als in der Balance der Pole „Kollektivperson“ und „Individuum“, „Sozialität“ und „Personalität“. Das bestätigt auch seine Christologie-Vorlesung: „Sofern die Gemeinde Gemeinde ist, sündigt sie nicht mehr. Aber sie bleibt in der Welt des alten Adam. Und als solche ist sie noch unter dem Äon der Sünde. Christi Sein als Gemeinde ist wie sein Sein als Wort ein Sein in der Gestalt des Ärgernisses.“ (*Vorlesung: Christologie*, DBW 12, 306) Dem entspricht, dass die Gemeinde keinem weltlichen Ideal gehorcht. Sowohl der Individualismus als auch der Kollektivismus müssen mit Bonhoeffer als unbiblisch und unrealistisch abgelehnt werden.<sup>380</sup>

Indem sowohl der extreme Kollektivismus als auch gleichzeitig der extreme Individualismus unterjochende Auswirkungen mit sich bringen oder verfolgen, treten diese beiden extremen Spielarten häufig zusammen auf. Beide ermöglichen die Verbreitung von Korruption, richten sich in ihrem extremen Wesen gegen die Menschenrechte und unterstützen durch ihr Wesen die Herrschaft von Tyrannen. Während diese Gefahren im Fall des Kollektivismus deutlicher vor Augen stehen dürften, ist zum radikalen Individualismus zu bemerken, dass auch er die effiziente Abwehr von Gefahren für Gemeinschaft und Freiheit untergraben kann. Beide Formen können sich sowohl kirchliche als auch politische Systeme zu eigen machen und in ihren Dienst stellen. So herrscht im Festland Chinas als offizielles, staatlich legitimes politisches System der Kollektivismus. Ausgerichtet ist dieser

---

<sup>380</sup> „Die Folgen der Sünde [haben] das Leben des Menschen auf allen Ebenen in Unordnung gebracht. [...] Die blutige Geschichte der Menschheit ist geprägt von dem Kampf um Macht, und dies ist der wichtigste einzelne Erklärungsfaktor für den Aufstieg und den Niedergang der verschiedenen Reiche in der Weltgeschichte. Nach dem Sündenfall kann das gesellschaftliche Leben nicht auf das Ideal der Gerechtigkeit gegründet werden.“ M. Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1993, 6.

Kollektivismus, der jedes Menschenleben nur als Teil der „Organisation“ begreift, auf die „Chinesische Kommunistische Partei“.<sup>381</sup> Und gleichzeitig blüht inmitten dieses Kollektivismus, wie oben gezeigt, der Individualismus durch Korruption in unfassbaren Ausmaßen. Viele wichtige Stellen des Systems sind mit Beamten besetzt, die im Volksmund als „die einsamen Beamten“ (naked officials) bezeichnet werden: Ihre Familien haben zumeist ausländische Staatsangehörigkeit, und durch Korruption und Kollaboration wird von diesen Beamten ein Vermögen gesammelt, das sogleich im Ausland in Sicherheit gebracht wird. Dieser Individualismus geschieht vor dem Schutzschild des Kollektivismus, der nach außen offiziell nach einer geschlossenen harmonischen Gesellschaft strebt, der sich jedes Individuum unterzuordnen hat und nach innen von individualistischem Machtstreben zerfressen ist. So wird China zu einem typischen Beispiel für das Paradoxon von Kollektivismus und Individualismus.

Gerade aber für die christliche Gemeinschaft, die in einer solchen Gesellschaft lebt, die sich des kollektiven Zwangs bedient, hat die Balance von christlicher Kollektivperson und Individuum eine außergewöhnlich große Bedeutung. Der Bestand dieser dialektischen Bestimmung ihrer Gemeinschaft inmitten von Korruption und Zwang zum Kollektiv kann so zur tragenden Hoffnung werden – zunächst für jeden einzelnen Christen, schließlich aber auch für die ganze Gesellschaft in ihrem Kampf gegen Kollektivismus und Individualismus.

## ***9.2 Das Wesen der Hauskirche im Kontext der Situation der protestantischen Kirche in China***

In seiner Dissertation behandelt Bonhoeffer im Rahmen der Geschichte der Kirche auch das Hauskirchenwesen, grenzt seinen eigenen Kirchenbegriff allerdings

---

<sup>381</sup> In China finden sich schon im alltäglichen Leben viele Beispiele für die Schwierigkeiten und Entbehrungen, die Folgen des extremen Kollektivismus sind. So besitzt prinzipiell niemand wirkliches Eigentum. Die Einzelkind-Politik erfordert es, verschiedene Erlaubnisse von ganz unterschiedlichen Behörden zu besorgen, wenn man sich für die Gründung einer Familie entscheidet. Ein zweites Kind zu bekommen, ist auf Grund des großen bürokratischen Aufwandes fast unmöglich. Bezeichnenderweise lassen sich zu diesen Schwierigkeiten keine öffentlichen Dokumente finden, da eine Behandlung dieser Themen in China verboten ist.

kritisch von diesem ab. Seine Kritik setzt dabei an der Abgrenzung der Hauskirchen und ihrer Konzentration auf einen kleinen Kreis von Christen an. Seiner Meinung nach ist in diesen Hauskirchen insofern keine echte christliche Gemeinschaft möglich, weil deren Kennzeichen ist, dass sie als Geistgemeinschaft „über alle menschenmögliche Gemeinschaft hinausgreift“. (DBW 1, 180)

Unumstritten ist, dass das Hauskirchenwesen nicht die alleinige Form von Kirche darstellt und dass gerade in Bonhoeffers Kontext die Öffnung der Kirche für alle Menschen notwendig ist. Dennoch wurde meines Erachtens auch deutlich, dass christliche Rituale und Gebräuche, die im Alltag und damit auch zu Hause stattfinden, eine wichtige Rolle in Bonhoeffers eigenem Leben gespielt haben. Während dem Gottesdienstbesuch in der Familie Bonhoeffer kaum Bedeutung zugemessen wurde, kann man dennoch sagen, dass Bonhoeffer in einem christlichen Kontext aufgewachsen ist. Dies hatte vor allem seine Mutter zu verantworten, die ihren Kindern christliche Tradition und Sitten näher brachte. (vgl. DB, 58ff)<sup>382</sup> Wenn auch christliche Traditionen, wie Bonhoeffer in seiner Ekklesiologie deutlich macht, Kirche und christliche Gemeinschaft nicht ersetzen können, so spielte dennoch die private christliche Prägung eine bedeutende Rolle für die Familie Bonhoeffers und führte dazu, den Kontakt zur Kirche nicht abreißen zu lassen. (vgl. DBW 1, 158)

Darüber hinaus wächst Bonhoeffer in einer Gesellschaft auf, in der abendländische Kultur und christliche Prägung zumindest äußerlich selbstverständlich sind. Christliche Weltanschauung und Traditionen stehen, besonders in den intellektuell geprägten Kreisen Berlin-Grunewalds, noch im Hintergrund des täglichen Lebens und Denkens. So konnten Bonhoeffer und alle anderen Christen in Deutschland selbst mit Beginn des Nationalsozialismus zunächst weiterhin von religiöser Freiheit ausgehen, die zumindest das Christsein an sich nicht verbot, obwohl Kollaborateure

---

<sup>382</sup> Siehe oben Kap. 2.1.1: Die Familie Bonhoeffers.

das Christ-Sein mit der äußeren Gestalt der Kirche zunehmend verzerrten und pervertierten. Führt man sich dagegen die Geschichte der Kirche in China zwischen 1949 und 1979 vor Augen,<sup>383</sup> öffnet sich damit ein Kontext, in dem abendländisch-christliche Traditionen keinerlei Verankerung haben und von religiöser Freiheit nur schwerlich die Rede sein kann. Unter diesen extremen Umständen muss auch dem Hauskirchenwesen mit seinen geheimen Gottesdiensten und häuslichen Versammlungen eine neue Bedeutung zugeschrieben werden. Für die Kirche in China spielten diese Versammlungen mit häufig privatem Charakter eine entscheidende Rolle.<sup>384</sup> In der Zeit der großen Kulturrevolution existierte keine öffentliche Religionsausübung. Wollte Kirche in dieser extremen Zeit weiterhin Bestand haben, musste sie sich auf Formen des Hauskirchenwesens beschränken. So besuchten Christen in China auch während der Kulturrevolution weiterhin Gottesdienste, die nun allerdings geheim sowohl in den Städten als auch auf dem Land stattfanden. Weder die Orte noch die Zeiten der Gottesdienste waren

---

<sup>383</sup> „In der Kulturrevolution geriet die pragmatische Haltung der Partei den Religionen gegenüber unter den Beschuss der Roten Garden. Sie versuchten, die ‚Vier Alten‘ (Ideen, Kultur, Sitten, Gebräuche) auszulöschen, und in diesem Zusammenhang zerstörten sie einfach alles, was mit Religion zu tun hatte. Harte Verfolgung wurde zur Regel. Die wenigen noch geöffneten Kirchen und Tempel wurden gestürmt und geplündert, Kultgegenstände geraubt und vernichtet. Die katholischen Laien, Ordensfrauen, Mönche und Geistlichen wurden verhöhnt, geschlagen, bespuckt, Moslems gezwungen, in Kommunen mit Nicht-Moslems zu leben und zu arbeiten und die gleiche Nahrung (Schweinefleisch) zu sich zu nehmen. Die systematische Ausrottung des lamaistischen Buddhismus in Tibet zu dieser Zeit ist ein weiteres Beispiel für die Erfahrungen, die Gläubige jedweder Konfession gemacht haben. Selbst das Büro für religiöse Angelegenheiten wurde geschlossen. Keine andere Religion scheint aber auf so systematische Art eliminiert worden zu sein wie das Christentum.“ R. Malek, Das Tao des Himmels, 201f.

<sup>384</sup> Aus politischen Gründen wurden von Anfang bis Mitte der 1950er Jahre alle ausländischen Missionare ausgewiesen, zu diesem Zeitpunkt handelte es sich um etwa 6200 Missionare. Den Kirchen in China wurde der Kontakt zu Institutionen und Vereinigungen im Ausland untersagt. Während der Kulturrevolution (1966-76) waren die christlichen Kirchen wie alle Religionen verboten. Ihr Eigentum wurde verstaatlicht und eine ausländische Kontakt verboten. Während dieser Zeit wurde die Religionsausübung aller Religionen vollkommen unterdrückt. Es gab nur eine evangelische Kirche in Beijing für die Ausländer, die in den ausländischen Botschaften oder Konsulaten arbeiteten. Die Kulturrevolution endete im Jahr 1976, aber die öffentliche Religionsausübung der Protestanten begann erst wieder ab 1979 von neuem. Trotzdem ist der Einfluss, den die Kulturrevolution auf die (protestantische) Religion ausgeübt hat, auch heute noch in vielen Gebieten zu spüren. So finden sich viele Regionen, die als „Gebiete ohne Religion“ bezeichnet werden müssen, obwohl viele Christen in diesen Regionen leben. Dazu vgl. R. Malek, Das Tao des Himmels, 197ff.

institutionalisiert. Sie fanden in verschiedenen Häusern oft auch um Mitternacht statt. Die versammelten Christen lasen gemeinsam in der Bibel und beteten. Diese Formen von Kirche ermöglichten die unglaubliche Zahl von 4 Millionen Protestanten in China bereits nach Ende der Kulturrevolution im Jahre 1976 (im Vergleich zu 750.000 Protestanten im Jahre 1949).<sup>385</sup> Das Hauskirchenwesen ermöglichte den Christen während der Zeit der chinesischen Kulturrevolution also nicht nur weiterhin ein Leben des Glaubens, sondern trug dazu bei, den Leib Christi zu vergrößern und die Kirche für viele Menschen zu öffnen. Hier kam es gerade nicht zu individualistischen Abgrenzungen, zum Ausschluss und zur Privatisierung des Christentums. Vielmehr war das Hauskirchenwesen die einzig mögliche Form einer christlichen Kirche zur Zeit der Kulturrevolution. Die in diesem extremen Kontext angelegten Formen von Gemeinde leben bis heute in der christlichen Tradition Chinas weiter, indem sich viele Christen auch heute noch mit anderen Christen zu Gebet, Bibelkreis und Gottesdienst in ihren eigenen Häusern treffen.

Aus diesem Grund ist dem ersten Teil der Formulierung Bonhoeffers über die Beziehung von öffentlichen und privaten gottesdienstlichen Versammlungen zuzustimmen, in der es heißt: „Beide sind Darstellungen der *sanctorum communio*, beide an sich völlig gleichwertig.“ (DBW 1, 158) Bonhoeffer betont jedoch auch – und vor dem Hintergrund seiner oben dargelegten Ekklesiologie wird diese Fortsetzung verständlich –, dass „die Notwendigkeit der ersten vor der zweiten betont werden“ (DBW 1, 158) muss. Dem ist meines Erachtens zuzustimmen. Öffentliche gottesdienstliche Versammlungen und christliche Hauskirche spielen beide eine bedeutende Rolle und wirken gegenseitig aufeinander ein. Dass dabei vor allem die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen sowohl nach außen als auch nach innen eine bedeutende Rolle spielen, bleibt unbestritten. Dennoch zeigt das Beispiel der chinesischen protestantischen Kirche während der extremen

---

<sup>385</sup> M. Ruokanen, Y. T. Chen, R. M. Liu, Is “Post-denominational” Christianity possible? Ecclesiology in the Protestant Church of China” (bisher unveröffentlicht).

Situation der chinesischen Kulturrevolution, wie auch durch das Hauskirchenwesen Kirche nicht nur am Leben erhalten, sondern zugleich noch vergrößert werden kann. So können die privaten gottesdienstlichen Haussitten chinesischer Christen in dieser Zeit als Beispiel für offene und auf weitere Teile der Menschheit ausgerichtete Versammlungen gelten, die trotz ihres privaten Charakters in einer Extremsituation nicht zu einer Individualisierung der Kirche, sondern zu einer sich vergrößernden Gemeinschaft geführt haben.

### ***9.3 In Christus, in der Kirche?***

Die Kirche wird von Bonhoeffer auch als der Ursprung aller christlichen Versammlungen beschrieben: „Die Versammlung der Gläubigen bleibt unsere Mutter.“ (DBW 1, 156)<sup>386</sup> Darüber hinaus spricht Bonhoeffer sogar vom „Glauben an die Kirche“. (DBW 1, 80)

Diese große Bedeutung der Kirche ergibt sich für Bonhoeffer aus dem Wort Gottes, das sich an die Gemeinde richtet, in der Kirche Wirklichkeit wird und durch die Versammlung der Gläubigen weiter getragen wird. Bonhoeffer äußert sich zu diesem Zusammenhang folgendermaßen: „Die Frage, was zuerst war, Wort oder Gemeinde, ist darum sinnlos, weil es Wort als vom Geist getrieben nur gibt, wo Menschen hören und darum die Gemeinde das Wort macht, wie das Wort die Gemeinde zur Gemeinde macht. Bibel ist nur in der Gemeinde Wort, d. h. in der *sanctorum communio*.“ (DBW 1, 159) Entscheidend für das Wort Gottes ist folglich die Gemeinschaft. Auch hier zeigt sich eine dialektische Struktur von Wort und Gemeinschaft, in der das eine nicht ohne das andere zu denken ist. Insofern Kirche

---

<sup>386</sup> Bonhoeffer hielt im Jahre 1928, kurz nach seiner Promotion in Barcelona eine Predigt mit folgendem Inhalt: „Gott hat uns zu seinen Kindern berufen, er will unser lieber Vater sein, Gott unser Vater, die Kirche unsere Mutter, die uns trägt und liebt. Kirche, das ist unser Glaube - ich glaube an eine heilige Kirche. Kirche, das ist der Sinn unserer menschlichen Gemeinschaft. Kirche, das ist unsere Hoffnung für diese und jene Zeit. Mit den Worten eines alten Kirchenvaters gesungen: Gott unser Vater, die Kirche unsere Mutter, Jesus Christus unser Herr - das ist unser Glaube.“ (*Predigt zu I Korinther 12,27-28* am 29.07.1928, DBW 10, 492)

diese Gemeinschaft darstellt, wird sie zum Ort des Wortes Gottes in der heutigen Welt.

Bonhoeffer verknüpft nun die Gemeinschaft eng mit seinen christologischen Grundgedanken: „Wer nicht in der Kirche ist, hat keine Lebensgemeinschaft mit Christus; wer aber in Christus ist, ist in der Gemeinde, der vollendeten und der aktualisierten.“ (DBW 1, 102) Unumstritten ist, dass derjenige, der in Christus ist, zur wahren Kirche gehört. „Wahre Kirche“ kann hier allerdings nicht nur die sichtbare empirische Kirche bezeichnen, sondern muss vielmehr darüber hinaus auch auf die unsichtbare Kirche angewandt werden. Christus als Grund der Kirche nämlich umfasst nicht nur die Glieder der empirischen Kirche, sondern ist sogar Grund und Ziel der gesamten Schöpfung. (vgl. Kol 1,15ff) So sagt Jesus über die Beziehung zwischen Glaubenden und der sichtbaren empirischen Kirche: „und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle.“ (Joh 10,16)

Als ein Beispiel für den Zusammenhang von sichtbarer und unsichtbarer Kirche können so genannte chinesische „Wissenschaftler-Christen“ oder „Kulturchristen“<sup>387</sup> gelten. Diese zeigten zunächst häufig vor allem aus der philosophischen Perspektive Interesse für das Christentum als Teil westlicher Philosophie. Später dann wurden viele von ihnen Glaubende, obwohl die meisten von ihnen den Gottesdienst aus politischen Gründen nicht besuchen.<sup>388</sup>

Auch Bonhoeffer äußert sich zu dem Verhältnis von unsichtbarer Kirche und den sichtbaren Mitgliedern der Kirche: „Dieses Reich Christi oder die Kirche ist uns nun aber in konkreter geschichtlicher Gestalt gegenwärtig, und zwar in einer Weise, dass mit Mitläufern gerechnet werden muss.“ (DBW 1, 149) Unter „Mitläufern“ müssen

---

<sup>387</sup> Vgl. R. Malek, Das Tao des Himmels, 204ff. Vgl. auch X. Tan, Culture-Christians on the China Mainland, in: Tripod 6, 1990, 47ff.

<sup>388</sup> Dazu vgl. P. Y. Li, How Do Social and Psychological Needs Impact the Existence and Growth of Christianity in Modern China? in: M. Ruokanen and P. Huang (Hrsg.), Christianity and Chinese Culture, 222ff. Vgl. auch X. C. Wang, Eliminating five Misunderstandings about Christianity in Chinese Academic Circle, in: M. Ruokanen and P. Huang (Hrsg.), Christianity and Chinese Culture, 234ff.

hier diejenigen Menschen verstanden werden, die zwar nominell Mitglied der sichtbaren Kirche, aber dennoch nicht Teil der geistlichen Glaubensgemeinschaft sind.<sup>389</sup> Dieses Phänomen der „Mitläufer“ ist auch der protestantischen Kirche in China nicht fremd. Es ist ein offenes Geheimnis, dass sogenannte „Kontaktpersonen“ als Vermittler zwischen Kirche und öffentlichen Behörden eingesetzt werden. Sie arbeiten zwar in kirchlichen Organisationen und besuchen den Gottesdienst. Dies aber nur aus politischen Gründen. Sie laufen zwar in der Kirche mit, dürften aber in der Mehrheit nicht zu den Glaubenden zu rechnen sein. Sie sind in der empirischen Kirche, aber nicht in Christus. Vor dem Hintergrund, dass Bonhoeffer die Kirche als ein „Zusammentreffen der Gemeinschaft der Heiligen und der Gemeinschaft der Sünder“<sup>390</sup> bezeichnet hat, wird folglich deutlich, dass es auch innerhalb der sichtbaren empirischen Kirche Mitglieder geben kann, die nicht zu den „wahren“ Christen gezählt werden können.

Bonhoeffers Auffassung des Wesens der Kirche bzw. der unsichtbaren Kirche ist meines Erachtens problemlos nachvollziehbar und durchdacht. Wird allerdings die heutige empirische Kirche im Kontext von Bonhoeffers „Glauben an die Kirche, unsere Mutter“ betrachtet, tritt Bonhoeffers optimistische Meinung hinsichtlich der Kirche in der heutigen Welt, d. h. der sichtbaren Kirche zu Tage. Deutlicher sollte in diesem Zusammenhang meines Erachtens aber noch die Differenzierung des Kirchenbegriffs in der empirischen Kirche einerseits und der geglaubten Kirche andererseits gemacht werden.

#### ***9.4 Kriterien für die Ausübung der Funktionen der Kirche***

Was ist die Kirche? „Für-andere-da-Sein“ ist nach Bonhoeffer ein wesentliches Kriterium der Kirche in der heutigen Welt. Wie aber kann die Kirche in der heutigen globalisierten Welt existieren? Wie kann sie in der gegenwärtigen Welt ihre

---

<sup>389</sup> R. Krauss und N. Lukens übersetzen den Begriff „Mitläufer“ im Englischen mit „nominal members“. DBWE 1, 219.

<sup>390</sup> Siehe oben Kap. 6.3.2: Zusammentreffen der Gemeinschaft der Heiligen und der Gemeinschaft der Sünder.

Funktionen ausüben? Bonhoeffer bezeichnet die Kirche wiederholt als „Liebesgemeinschaft“ und begründet die Existenz dieser Liebe mit der Bezeichnung „Christus als Gemeinde existierend“. Er äußert sich dazu noch deutlicher im Jahr 1932: „Die Kirche ist die Gegenwart Christi auf Erden, die Kirche ist der Christus praesens.“ (*Zur theol. Begründung der Weltbundarbeit*, DBW 11, 331) Er geht zugleich davon aus, dass Kirche nach dem Lebensprinzip der Stellvertretung für den Menschen auch das stellvertretende Handeln ausüben muss. (vgl. DBW 1, 90ff)<sup>391</sup>

In diesem Zusammenhang stellt sich die auch von Bonhoeffer nicht vollständig gelöste Frage, was Kirche als Leib Christi für diese Gesellschaft eigentlich bedeuten muss. Hinsichtlich der paulinischen Ekklesiologie geht er dieser Frage zwar auf den Grund, bezieht seine Gedanken aber weniger auf den konkreten geschichtlichen Hintergrund seiner Zeit. Welker bietet eine zusammenfassende Antwort auf die Frage, was Kirche als Leib Christi in der heutigen Welt bedeutet und was ihre Aufgaben sind, in *Kirche im Pluralismus* an:

*„Die evangelische Kirche sollte sich darum bemühen, sich in allen ihren Teilen deutlicher als Leib Christi zu verstehen und darzustellen. [...] Die Kirche ist Leib Christi, d.h., sie ist Leib des Gekreuzigten, des Auferstandenen, des erhöhten Menschensohnes, der ‚nicht ohne die Seinen‘ ist. [...] Christus ist nicht ohne seine Zeuginnen und Zeugen. [...] In der Vielfalt des Leibes Christi ist die Kirche lebendig, in der Vielfalt des Leibes Christi gewinnt sie ihre Sachlichkeit. Diese Sachlichkeit überwindet die Resignation, aber auch die bloße Rhetorik des ‚Zur-Sache-Kommens‘, die religiösen Floskeln und den bloßen Moralismus.“<sup>392</sup>*

Als Christ zur Kirche zu gehören, bedeutet folglich nach Welker, Zeugin oder Zeuge zu sein für die Gegenwart Christi und die Vielfalt seines Leibes. Nur in der Ausübung ihrer Funktionen kann Kirche in der gegenwärtigen Welt existieren, denn „[d]er Wille Gottes richtet sich nicht nur auf die Neuschaffung des Menschen,

---

<sup>391</sup> Siehe oben Kap. 7.2: Die Funktionen der Kirche als Geschehen ihrer Stellvertretung.

<sup>392</sup> M. Welker, *Kirche Im Pluralismus*, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995, 105-107.

sondern auch auf die Neuschaffung der Zustände[ ...] Wir können die Schöpfung nicht restituieren, aber wir sollen unter Gottes Gebot solche Zustände schaffen – und darauf liegt die ganze Schwere des göttlichen Gebotes – die in [B]ezug auf das, was der heute gebietende Gott einst selbst tun wird, in [B]ezug auf die Neuschöpfung durch Christus, gut sind.“ (*Zur theol. Begründung der Weltbundarbeit*, DBW 11, 341f) Explizit spricht sich Welker dafür aus, die Kirche wieder stärker als Leib Christi zu verstehen und daraus die Aufgaben der Kirche abzuleiten, statt hier im bloßen Reden zu verharren. Erstes Kriterium für die Aufgaben des Christen aber muss die Liebe sein, die Jesus bereits in der Bergpredigt lehrt. (vgl. Mt 5,38ff) Ebenso wichtig ist die Gerechtigkeit, wenn es um Gemeinschaft und Beziehung zu anderen geht. (vgl. Mt 5,17ff; Ex 21ff) Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind also die Kriterien, nach denen die christliche Gemeinde ihre verschiedenen Funktionen in der globalisierten pluralistischen bzw. pluralischen Welt ausführen muss.

## **9.5 Fazit**

Es wurde bereits gezeigt, dass es Bonhoeffer hier darum geht, Theologie nicht als *kontextualisierte* Theorie zu entwickeln, sondern vielmehr als *kontextualisierende* Theorie. Abgeleitet werden kann diese Prämisse aus der Christologie, denn Christus ist der Herr des freien lebendigen Geistes. (vgl. Mk 12,17; 2 Kor 3,17) Weil die gegenwärtige Kirche in einer Zeit des „Pluralismus“<sup>393</sup>, in der Zeit einer multikulturellen Gesellschaft, der Globalisierung und der Postmoderne existiert, muss sie fähig sein, mit verschiedenen Kontexten der Gesellschaft in einen Dialog zu treten und mit ihnen an den Stellen zu kooperieren, an denen es für die Ausübung ihrer Funktionen notwendig ist.

Als moderner und weltoffener Theologe war für Bonhoeffer zugleich eine kritische Analyse der Gegenwart und eben jener Modernität kennzeichnend. Dieser kritische

---

<sup>393</sup> M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, 11.

Geist, der sich der gegenwärtigen Welt nicht verschließt, sondern sie durch seine Kritik in einen Dialog einbezieht, zeigt sich bereits in seinem ersten akademischen Werk *Sanctorum Communio*. Auch wenn einige theologische Fragen der Dissertation Bonhoeffers weiter zu bearbeiten und zu vertiefen sind, kann sie dennoch als eine wegweisende theologische Arbeit der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden. Ihr Hauptthema – die Kirche – ist ein Thema, das nicht nur zu Beginn des 20. Jahrhunderts einer dringenden Behandlung bedürfte, sondern noch immer nicht minder große Relevanz und Bedeutung hat. Für diese Auseinandersetzung in der Gegenwart bietet Bonhoeffers Dissertation wegweisende und weiterführende Gedanken. Vor allem auch für die gegenwärtige Kirche auf dem chinesischen Festland<sup>394</sup> können die ekklesiologischen Ausarbeitungen Bonhoeffers große Spannkraft entwickeln.

Obwohl die protestantische Kirche in China sogar während der Extremsituation der Kulturrevolution wachsen konnte, ist ihre Situation heute vor allem unübersichtlich und verworren.<sup>395</sup> Hier gilt es, die protestantische Kirche auch in China zu einer „gepflegten“<sup>396</sup> Gemeinschaft aufzubauen, die sowohl mit der Bibel ihre Grundlage ernst nimmt, als auch die Tradition ihrer Theologie pflegt und nicht zuletzt ihre

---

<sup>394</sup> Aus den unterschiedlichen Auswirkungen, die die von der Hauptstadt ausgehende Politik in den verschiedenen Gebieten hat, steht auch die Kirche in den unterschiedlichen Regionen vor immer wieder neuen und anderen Herausforderungen.

<sup>395</sup> Die offiziellen Organisationen haben auf die Gemeinden selbst aber nur beschränkten Einfluss. Jede lokale Gemeinde ist, auch finanziell, für sich selbst verantwortlich. Einen Einfluss haben die staatlichen Kirchenorganisationen bei der Ausbildung der Pfarrer und Priester und bei der Bereitstellung von Arbeitsmaterialien. Religiöse Amtsträger dürfen religiöse Aktivitäten nur nach der Bestätigung durch die staatlich anerkannten religiösen Organisationen und nach Registrierung bei den staatlichen Abteilungen für religiöse Angelegenheiten ausüben.

Auf evangelischer Seite gibt es die Gemeinden und „Versammlungsstätten“, die zum Chinesischen Christenrat und der Drei-Selbst-Bewegung gehören. Außerdem bestehen halb-unabhängige Gemeinden, die in loser Verbindung zum Chinesischen Christenrat und der Drei-Selbst-Bewegung stehen. Außerdem gibt es völlig selbständige, sogenannte Hauskirchen.

Die Kirchen der Drei-Selbst-Bewegung und ihre Versammlungsstätten sind offiziell anerkannt und staatlich registriert. Ihre religiösen Versammlungsstätten befinden sich meist in den Städten beziehungsweise in deren Nähe. Die halb unabhängigen ländlichen Kirchen sind nur teilweise staatlich registriert, gehören aber nicht zur Drei-Selbst-Bewegung.

<sup>396</sup> M. Welker, „Vorwort zur erweiterten chinesischen Ausgabe“ von Kirche im Pluralismus, 10.

Verantwortung in der gegenwärtigen Welt nach innen und auch außen wahrnimmt. Im Mittelpunkt müssen dabei ebenso gottesdienstliche und kirchliche Versammlungen stehen wie die Aufgaben der Diakonie. Dabei gilt es, auch die Aufgabe der Mission wahrzunehmen und in der Öffentlichkeit Position zu beziehen. Im Hintergrund kann dabei eine wichtige Bemerkung Bonhoeffers paraphrasiert werden: Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Chinesen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Chinas und eine Schuld der Kirche vor Gott, dem Schöpfer. Hier schaffen nicht die Bußfertigkeit und Rechtfertigung der Einzelnen Abhilfe, sondern China und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren. (vgl. DBW 1, 74)<sup>397</sup> Dieser Satz macht jedem Christen seine Verantwortung und seine Stellvertretung für die Welt deutlich bewusst. Die Kraft Christi und des Heiligen Geistes aber sind es, die es jedem Einzelnen ermöglichen, in der Welt als Zeuge und Zeugin Christi verantwortlich zu leben.

---

<sup>397</sup> Verschiedene Gruppen haben auch in der Zeit der chinesischen Kulturrevolution das politische Herrschaftssystem und dessen gesellschaftliche Auswirkungen kritisiert. Darunter befanden sich fast alle andere religiösen Gruppen, auch die katholische Kirche. Protestantische Gruppierungen traten dagegen in diesem Zusammenhang nicht hervor.

Bonhoeffer schreibt in seiner *Ethik*: „Sie [sc. die Kirche] war stumm, wo sie hätte schreien müssen. [...] Die Kirche bekennt, an dem Zusammenbruch der elterlichen Autorität schuldig zu sein. [...] Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Hass, Mord, gesehen zu haben ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi.“ (*Ethik*, DBW 6, 129f)

# Literaturverzeichnis

## a) *Dietrich Bonhoeffer*

- DBW: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1-17, herausgegeben von Eberhard Bethge, Ernst Feil u.a., Chr. Kaiser: München 1986-1991, Gütersloher: Gütersloh 1992-1999.
- DBW 1: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, herausgegeben von Joachim von Soosten, Chr. Kaiser: München 1986.
- DBWE 1 Dietrich Bonhoeffer, translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens, *Sanctorum Communio*. A Theological Study of the Sociology of the Church, Fortress Press: Minneapolis 1996.
- DBW 2: *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie (1931), herausgegeben von Hans-Richard Reuter, Chr. Kaiser: München 1988.
- DBW 3: *Schöpfung und Fall*. Theologische Auslegung von Genesis 1-3 (1933), herausgegeben von Martin Rüter und Ilse Tödt, Chr. Kaiser: München 1989.
- DBW 4: *Nachfolge* (1937), herausgegeben von Martin Rüter und Ilse Tödt, Chr. Kaiser: München 1989.
- DBW 5: *Gemeinsames Leben* (1938). Das Gebetbuch der Bibel, herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr, Chr. Kaiser: München 1987.
- DBW 6: *Ethik*, herausgegeben von Ernst Feil, Clifford J. Green u.a., Chr. Kaiser: München 1992.

- DBW 7: Fragmente aus Tegel, herausgegeben von Renate Bethge und Ilse Tödt, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1994.
- DBW 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge und Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1998.
- DBW 9: Jugend und Studium 1918-1927, herausgegeben von Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford J. Green und Carl-Jürgen Kaltenborn, Chr. Kaiser: München 1986.
- DBW 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931, herausgegeben von Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Roggelin und Matthias Wünsche, Chr. Kaiser: München 1991.
- DBW 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932, herausgegeben von Eberhard Amelung und Christoph Strohm, Chr. Kaiser: München 1994.
- DBW 12: Berlin 1933, herausgegeben von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albret Scharffenorth, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1997.
- DBW 13: London 1933-1935, herausgegeben von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1994.
- DBW 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937, herausgegeben von Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1996.
- DBW 15: Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940, herausgegeben von Dirk Schulz, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1998.

- DBW 16: Konspiration und Haft 1940-1945, herausgegeben von Jørgen Glenmthøj, Ulich Kabitz und Wolf Krücke, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1996.
- DBW 17: Register und Ergänzungen, herausgegeben von Herbert Anzinger und Hans Pfeifer unter Mitarbeit von Waltraud Anzinger und Ilse Tödt unter Mitarbeit von Waltraud Anzinger und Ilse Tödt, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1999.
- GS I - VI Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Eberhard Bethge, Chr. Kaiser: München 1958-1974.

## ***b) Literatur zu Bonhoeffer in Auswahl***

*Adler, Rolf*, Die Finkenwalder Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Eine theologisch-praktische Anwendung systematischer Grundentscheidungen. Zum 60. Jahrestag der Schließung des Predigerseminars Finkenwalde, in: *Evangelische Theologie* 33, 1998, 177-205.

*Altenähr, Albert*, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer, Echter: Würzburg 1976.

*An, Jingxia*, On Contextualization Theology in the Context of China, Nanjing Theological Seminary: Nanjing 2005.

*Aristoteles*, Metaphysik, herausgegeben von *H. Seidel*, Felix Meiner: Hamburg 1984.

*Außenmeier, Joseph* und *Hoff, Gregor Maria* (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008.

*Barth, Karl*, Brief an Eberhard Bethge, in *Evangelische Theologie* 28, 1968, 555-556.

*Bätzing, Georg*, Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens, Paulinus: Trier 1996.

*Beckmann, Klaus-Martin*, Christus als Gemeinde existierend. Der Begriff der Kirche in Dietrich Bonhoeffers Sanctorum Communio im Blick auf die Ökumene, in: *Evangelische Theologie* 21, 1961, 327-338.

*Bethge, Eberhard*, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, in: *Bethge, Eberhard* (Hrsg.), Die Mündige Welt I. Den Denken Dietrich Bonhoeffers – Vorträge und Briefe, Chr. Kaiser: München 1959, 7-25.

\_ (Hrsg.) Die Mündige Welt Bd. I – VI, Chr. Kaiser: München 1959-1969.

\_, Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse, Eine Biographie, Gütersloher: Gütersloh 2004. (zit.: DB).

- \_, Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers, in *Bethge, Eberhard* (Hrsg.), *Glauben und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, Calwer: Stuttgart 1969, 11-35.
- \_, Zeittafel zu Bonhoeffer, in: *GS II*, Chr. Kaiser: München 1959.
- Bethge, Renate*, Bonhoeffers Familie und ihre Bedeutung für seine Theologie. Überarbeiteter Text eines Vortrages in der Gedenkstätte Deutscher Widerstand im November 1985.
- Bevans, Stephan B.*, *Models of Contextual Theology*, Orbis: New York 1992.
- Robert-Stützel, Sabine*, *Dietrich Bonhoeffers Pastoral Theologie*, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995.
- Boff, Clodovis*, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Chr. Kaiser: München 1983.
- Bosse-Huber, Petra*, Die Gestalt der Kirche. Gedanken zu Dietrich Bonhoeffers Theologie und Leben als Herausforderung für die Kirche im 21. Jahrhundert, in: *Lehnert, Volker* (Hrsg.), *Inspiriert vom Gemeinsamen Leben*, Foedus: Wuppertal 2009, 35-45.
- Chen, Zemin*, Die Pflicht der chinesischen Kirche zur Entwicklung einer Theologie, in: *Theologische Zeitschrift der Jinling Kirchlichen Hochschule*, Nanjing 1957, Nr. 5, 50-90. und Nr. 6, 35-50. (Chinesisch)
- Clements, Keith*, *Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung*, Pahl-Rugenstein: Bonn 1991.
- Dalferth, Ingolf Ulrich*, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Mohr Siebeck: Tübingen 1994.
- Daub, Hans Friedrich*, *Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Bonhoeffer*, LIT: Berlin 2006.
- Day, Thomas I.*, *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer*, Union Theological Seminary: New York 1975.

\_, Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense, Edwin Mellen: New York/Toronto 1983.

*De Gruchy, John W., Plant, Stephen* u.a. (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus? Gütersloher: Gütersloh 2009.

*De Jonge, Marinus*, Christology in Context. The earliest Christian Response to Jesus, The Westminster Press: Philadelphia 1988.

*Dinger, Jörg*, Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1998.

*Doyle, Dennis M.*, Communion Ecclesiology. Vision and Versions, Orbis Books: Maryknoll/New York 2000.

*Dramm, Sabine*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloher: Gütersloh 2001.

*Duchrow, Ulrich*, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden? In: *Frey, Christofer* und *Huber, Wolfgang* (Hrsg.), Schöpferische Nachfolge. FS für Heinz Eduard Tödt, FEST: Heidelberg 1978, 389-417.

\_, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? Chr. Kaiser: München 1980.

\_, Moloch Globalisierung – Zur Aktualität von Bonhoeffers Schuldbekenntnis und Mandatenlehre, Tagung der Ev. Akademie Bad Boll 3.-5. 2. 2006 zum 100. Geburtstag von D. Bonhoeffer: Widerspruch und Verehrung – Bonhoeffers Aktualität. (bisher unveröffentlicht)

*Ebeling, Gerhard*, Wort und Glaube, Bd. 1, Paul Siebeck: Tübingen 1960.

*Ebeling, Rainer*, Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie, Brunnen: Gießen/Basel 1996.

*Feil, Ernst* und *Fink, Barbara E.* (Hrsg.), Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer, Gütersloher: Gütersloh 1998.

- und *Tädt, Ilse* (Hrsg.), *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, Chr. Kaiser: München 1980.
- , *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Chr. Kaiser: München 1971.
- , *Orte einer Ökumenischen Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: *Außermeier, Joseph und Hoff, Gregor Maria* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008, 19-30.
- , *Standpunkt der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung*, in *Theologische Revue* 64, 1968, 1-14.
- Floyd, Wayne Whitson*, *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, in: *Frick, Peter* (Hrsg.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 83-120.
- Frick, Peter* (Hrsg.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Mohr Siebeck: Tübingen 2008.
- Gerlach, Gernot*, „Bekenntnis und Bekennen der Kirche“ bei Dietrich Bonhoeffer. *Entscheidungen für sein Leitbild von Kirche in den Jahren 1935-36*, LIT: Münster 2003.
- Gestrich, Christof*, *Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des wunderbaren Tausches und der Sündenvergebung*, in *Una Sancta* 46, 1991, 229-244.
- Godsey, John Drew*, *Dietrich Bonhoeffer*, in: *Ford, David Frank* (Hrsg.), *Theologen der Gegenwart. Ein Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 1992, 45-55.
- , *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, SCM: London 1960.
- Green, Clifford James*, *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, Eerdmans: Grand Rapids 1999.
- , *Editor's Introduction to the English Edition of Sanctorum Communio*, in: *DBWE* 1, 1-20.

- \_, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, Gütersloher: Gütersloh 2004.
- \_, Preface of the English version of *Sanctorum Communio*. A Theological Study of the Sociology of the Church, Fortress: Minneapolis 1996, 1-20.
- \_, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther, in: *Gremmels, Christian* (Hrsg.), *Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*, Chr. Kaiser: München 1983, 93-128.
- Gremmels, Christian* und *Pfeifer, Hans*, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser: München 1983.
- \_ und *Tädt, Ilse* (Hrsg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes*, Chr. Kaiser: München 1987.
- Grözinger, Albrecht*, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Gütersloher: Gütersloh 2008.
- Hainz, Josef*, *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 1992.
- Hampe, Johann Christoph*, *Dietrich Bonhoeffer. Von guten Mächten. Gebete und Gedichte*, Gütersloher: Gütersloh 2011.
- Harms, Klaus*, *Vor Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Sartre. Ein Beitrag zur politischen Ethik*, LIT: Berlin 2009.
- Von Hase, Hans Christoph*, *Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: *Bethge, Eberhard* (Hrsg.), *Die Mündige Welt I. den Andenken Dietrich Bonhoeffers – Vorträge und Briefe*, Chr. Kaiser: München 1959, 26-46.
- \_, *Die Kirche muss gewagt werden. Zu Dietrich Bonhoeffers Gedanken über die Aufgabe der Kirche als Institution*, in: *Die Innere Mission* 52, 1962, 37-47.
- He, Jianming*, *Dialogue between Christianity and Taoism*, in: *Ruokanen, Miikka*, and *Huang, Paulos* (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010, 124-144.

- Heimbucher, Martin*, Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1997.
- Hennecke, Christian*, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 66, Bonifatius: Paderborn 1997.
- Hofmeister, Heimo*, Überlegungen zu Hegels Begriff der „Gemeinde“, in Evangelische Theologie 41, 1981, 300-309.
- Hohmann, Martin*, Das Wirklichkeitsverständnis des Christen, in: *Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf* (Hrsg.), Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 11-24.
- Holm, Jacob*, G. W. F. Hegel's Impact on Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, in: Studia Theologica – Nordic Journal of Theology 56, 2002, 64-75.
- Holz, Heinrich* (Hrsg.), The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology, LWF Documentation 42, The Lutheran World Federation: Geneva 1997.
- Honecker, Martin*, Die Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, Chr. Kaiser: München 1963.
- Huber, Wolfgang*, Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion, in: Berliner Theologische Zeitschrift 23, 2006, 313-322.
- \_, Der Christliche Glaube. Eine Evangelische Orientierung, Gütersloher: Gütersloh 2008.
- \_, Die Spannung zwischen Glaube und Lehre, in: *Picht, Georg* (Hrsg.), Theologie. Was ist das? Kreuz: Stuttgart 1977, 217-246.
- \_, Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger, in: Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer. Vorbild im Glauben. Text und Predigten anlässlich des 100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer, Hannover 2006, 6-12.

–, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 4, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1983.

–, Sozialethik als Verantwortungsethik, in: Wolfgang Huber, Konflikt und Konsens, Studien zur Verantwortungsethik, Chr. Kaiser: München 1990, 135-157.

–, Was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist, in: *Gremmels, Christian und Tädt, Ilse* (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, Chr. Kaiser: München 1987, 87-100.

*Hübner, Eberhard*, Evangelische Theologie in unser Zeit, Carl Schünemann: Bremen 1969.

*Huntemann, Georg*, Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, R. Brockhaus: Wuppertal/Zürich 1989.

*Hunter, Rodney J.*, An Introduction to Pastoral Care, Nanjing Theological Review Nr. 63, Nanjing Theological Seminary: Nanjing 2005, 16-32.

*Jüngel, Eberhard*, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: *Zeichen der Zeit* 37, 1983, 16-23.

–, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *Gadamer, Hans Georg und Vogler, Paul* (Hrsg.), Neue Anthropologie 6, Georg Thieme: Stuttgart, 1975, 341-372.

–, Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen 2, Mohr Siebeck: Tübingen 2002.

*Kaltenborn, Carl-Jürgen*, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1973.

*Kanpp, Markus und Kobusch, Theo*, Religion-Metaphysik(Kritik): Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, de Gruyter: Berlin 2000.

*Kärkkäinen, Veli-Matti*, An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives, Inter Varsity Press: Downers Grove 2002.

*Karttunen, Tomi*, Die Polyphonie der Wirklichkeit. Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Faculty of Theology of the University of Joensuu: Joensuu 2004.

–, Die Bedeutung der Berliner Zeit für das Denkmodell Dietrich Bonhoeffers, in: *Außnermeier, Joseph und Hoff, Gregor Maria* (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008, 45-60.

*Käsemann, Ernst*, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Paul Siebeck: Tübingen 1933.

*Kim, Sung Ho*, Frieden stiften als Aufgabe der Kirche. Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie und Friedensethik und ihre Wirkungsgeschichte in Südkorea, LIT: Berlin 2012.

*Kröcke, Wolf*, Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie, Luther-Verlag: Bielefeld 2009.

–, Dietrich Bonhoeffer als „Theologe der DDR“, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37, 1993, 94-105.

–, Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther, in: *Frick, Peter* (Hrsg.), Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theologie and Philosophy in His Thought, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 53-82.

*Küng, Hans*, Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung, in: *Küng, Hans und Tracy, David* (Hrsg.), Theologie–wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Ökumenische Theologie 11, Benziger: Zürich 1984, 37-75.

*Lai, Pan-chiu*, Reflections on the History of Buddhist-Christian Encounter in Modern China, in: *Ruokanen, Miikka und Huang, Paulos* (Hrsg.), Christianity and Chinese Culture, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010, 145-160.

*Lange, Ernst*, Kirche für andere, in Evangelische Theologie 27, 1967, 513-546.

*Langenbacher, Jesaja*, Firmung als Initiation in Gemeinschaft. Theologie von Firmlingen – eine Herausforderung und Bereicherung für die Lebens- und Glaubenskommunikation in der Kirche, LIT: Münster 2010.

- Lehnert, Volker* (Hrsg.), *Inspiriert vom Gemeinsamen Leben*, Foedus: Wuppertal 2009.
- Leibholz-Bonhoeffer, Sabine*, *Weihnachten im Hause Bonhoeffer*, Gütersloher: Gütersloh 2005.
- Leonhardt, Rochus*, *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008.
- Lessing, Eckhard*, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, Bd. 1: 1870-1918, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2000.
- Li, Pingyue*, *How Do Social and Psychological Needs Impact the Existence and Growth of Christianity in Modern China?* in: *Ruokanen, Miikka and Huang, Paulos* (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010, 211-227.
- Liguš, Ján*, *Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Ethik und zum christlichen Leben*, in: *Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf*, (Hrsg.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 113-122.
- Löhr, Christian*, *Das Verständnis des Friedens in Dietrich Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt*, in: *Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf* (Hrsg.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 98-112.
- Ludwig, Hartmut*, *Von der Kirche als Leib Christi zur „Kirche für andere“*. Die Wandlung des Bildes der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: *Schmitz, Florian und Tietz, Christiane* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Christentum*, Gütersloher: Gütersloh 2011, 176-193.
- Malek, Roman*, *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*, Herder: Freiburg/Basel u.a. 1996.
- Marsh, Charles*, *Dietrich Bonhoeffer*, in: *Ford, David Frank*, *The Modern Theologians*, Blackwell: Oxford 1997, 37-53.

- Mayer, Rainer*, Seelsorge zwischen Humanwissenschaften und Theologie. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der gegenwärtigen Seelsorgediskussion, in: *Theologische Beiträge* 14, 1983, Heft 1, 6-21.
- Metaxas, Eric*, Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy, Thomas Nelson: Nashville/Dallas u.a. 2010.
- Migliore, Daniel L.*, Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology, Eerdmans: Grand Rapids 2004.
- Möller, Christian*, Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1990.
- Moltmann, Jürgen*, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, Chr. Kaiser: München 1959.
- , Theologie mit Dietrich Bonhoeffer, Die Gefängnisbriefe. In: *De Gruchy, John W., Stephen Plant, u.a.* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* Gütersloher: Gütersloh 2009, 17-31.
- Müller, Gerhard Ludwig*, Bonhoeffers Theologie der Sakramente, Knecht: Frankfurt am Main 1979.
- , Bonhoeffers Theologie. Ein Ort Katholischer Theologie heute, in: *Außermeier, Joseph und Hoff, Gregor Maria* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008, 11-18.
- , Für Andere da. Christus–Kirche–Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Bonifatius: Paderborn 1980.
- Müller, Hanfried*, von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Herbert Reich Evangelischer Verlag: Hamburg 1966.
- Ott, Heinrich*, Wirklichkeit und Glaube. Bd. 1: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Vandenhoeck & Ruprecht: Zürich 1966.
- Pabst, Walter*, Kirche für Andere. Vorträge und Ansprachen im Bonhoeffer Gedenkjahr, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1974.

- Pangritz, Andreas*, Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung, Alektor: Berlin 1989.
- Pannenberg, Wolfhart*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1983.
- Pelikan, Herbert Rainer*, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers: Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung, Herder: Freiburg 1982.
- Peters, Tiemo Rainer*, „Der andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart“, in: *Gremmels, Christian und Tädt, Ilse* (Hrsg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, Chr. Kaiser: München 1987, 166-184.
- Peters, Tiemo Rainer*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Kaiser: Grünewald 1976.
- Pfeifer, Hans und Gremmels, Christian*, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, Chr. Kaiser: München 1983.
- Picht, Georg* (Hrsg.), Theologie. Was ist das? Kreuz: Stuttgart 1977.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.*, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Bonhoeffers, LIT: Münster 2004.
- Ringleben, Joachim*, Hegels Theorie der Sünde, de Gruyter: Berlin 1976.
- Roberts, J. Deotis*, Bonhoeffer and King. Speaking Truth to Power, Westminster John Knox: Louisville 2005.
- Robertson, Edwin H.*, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1989.
- Rohls, Jan*, Protestantische Theologie der Neuzeit. Das 20. Jahrhundert, Mohr Siebeck: Tübingen 1997.
- Rumscheidt, Martin*, The Significance of Adolf von Harnack and Reinhold Seeberg for Dietrich Bonhoeffer, in: *Frick, Peter* (Hrsg.), Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought, Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 201-224.

*Ruokanen, Miikka and Huang, Paulos* (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010.

\_, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1993.

\_, *Chen, Yongtao und Liu, Ruomin*, Is "Post-denominational" Christianity possible? Ecclesiology in the Protestant Church of China." (bisher unveröffentlicht)

*Schirmacher, Thomas* (Hrsg.), *Die vier Schöpfungsordnungen Gottes. Kirche, Staat, Wirtschaft und Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer*, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg 2001.

*Schließer, Christine*, Verantwortung nach Dietrich Bonhoeffer. Armut als Fallbeispiel, in: *De Gruchy, John W., Plant, Stephan und Tietz, Christine* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* Gütersloher: Gütersloh 2009, 292-304.

*Schlingensiepen, Ferdinand*, *Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945. Eine Biographie*, C. H. Beck: München 2005.

\_, Rom, Ziel Lebenslanger Sehnsucht, in: *Außermeier, Joseph und Hoff, Gregor Maria* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie*, Schöningh: Paderborn/München u.a. 2008, 31-44.

*Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf* (Hrsg.), *Bonhoeffer–Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985.

\_, Dietrich Bonhoeffer und der Weg der Kirche in der DDR, in: *Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf* (Hrsg.), *Bonhoeffer–Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 148-156.

*Seeberg, Reinhold*, „Gutachten“ zur Dissertation Bonhoeffers, in: *Bonhoeffer, Dietrich, Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, herausgegeben von Joachim von Soosten, Chr. Kaiser: München 1986, 2-3.

*von Soosten, Joachim*, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“*, Chr. Kaiser: München 1992.

- , Nachwort des Herausgebers, in: Bonhoeffer, Dietrich, *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, herausgegeben von *von Soosten, Joachim* Chr. Kaiser: München 1986, 306-324.
- , Vorwort des Herausgebers, in: Bonhoeffer, Dietrich, *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, herausgegeben von *von Soosten, Joachim*, Chr. Kaiser: München 1986, 1-11.
- Tan, Xing*, Culture-Christians on the China Mainland, in: *Tripod* 6, 1990, 47-55.
- Tavard, George H.*, *The Church. Community of Salvation. An Ecumenical Ecclesiology*, The Liturgical Press: Collegeville 1992.
- Tillard, Jean-Marie Roger*, *Church of Churches. The Ecclesiology of Communion*, The Liturgical Press: Collegeville 1992.
- Tillich, Paul*, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Evangelisches Verlagswerk: Stuttgart 1966.
- Tödt, Heinz Eduard*, „Zur Neuauflage von Dietrich Bonhoeffers Werken“, in: *DBW* 1, IX-XXI.
- , *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser: München 1993.
- Tödt, Ilse und Feil, Ernst*, *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, Chr. Kaiser: München 1980.
- Vogel, Bernd*, *Glauben Lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2006.
- Wagner, Rainer*, Erfahrung mit D. Bonhoeffer im Leben eines Christen in der DDR, in: *Schönherr, Albrecht und Kräke, Wolf* (Hrsg.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Chr. Kaiser: München/Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1985, 128-136.
- Wang, Xiaochao*, Eliminating five Misunderstandings about Christianity in Chinese Academic Circle, in: *Ruokanen, Miikka and Huang, Paulos* (Hrsg.), *Christianity and Chinese Culture*, Eerdmans: Grand Rapids/Cambridge 2010, 234-253.

Welker, Michael, „Vorwort zur erweiterten chinesischen Ausgabe“ von Kirche im Pluralismus, Chinesischer Sozialer Wissenschaftlicher Verlag: Beijing 2010, 10-19.

–, Kirche im Pluralismus, Chr. Kaiser/Gütersloher: Gütersloh 1995.

–, Kirche ohne Kurs? Aus Anlass der EKD-Studie „Christsein gestalten“, Neukirchener: Neukirchen-Vluyu 1987.

–, Theologische Profile. Schleiermacher, Barth, Bonhoeffer, Moltmann, Hansisches Druck- und Verlagshaus: Frankfurt 2009.

Wind, Renate, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Gütersloher: Gütersloh 2011.

Wolf, Ernst, Vorwort der zweiten Auflage von *Sanctorum Communio*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Chr. Kaiser: München 1954, 5-6.

Zizioulas, John D., Being as Communion, St. Vladimir's Seminary: Crestwood 1985.

Zuo, Qiuming, Chunqiu Zuozhuang (Der Zuos Kommentar von Chunqiu. Frühlings- und Herbstannalen), Beijing-Universität-Verlag: Beijing 1999.

## **Erklärung**

### **Erklärung gemäß §7 Absatz 1 Ziffer 1.5 der Promotionsordnung der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg**

Hiermit erkläre ich, dass ich die Dissertation *Kirche. Gegenwart Christi in der Welt – eine Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers Werk Sanctorum Communio* selbständig angefertigt, die benutzten Quellen und Hilfsmittel vollständig angegeben und im einzelnen nachgewiesen und die Arbeit weder einer anderen Fakultät vorgelegt noch in der vorliegenden Form für eine andere Prüfung benutzt habe.

Heidelberg, den 10.04.2013

Liu, Ruomin

## **Erklärung**

### **Erklärung gemäß §7 Absatz 1 Ziffer 1.6 der Promotionsordnung der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg**

Hiermit erkläre ich, dass ich bei keiner anderen Hochschule den Antrag auf Promotion zum Dr. theol. gestellt habe.

Heidelberg, den 10.04.2013

Liu, Ruomin