

# Zum evangelischen Kirchenverständnis

## Unerledigte Fragen im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer

### 1. Einleitung:

#### *Zum Kirchenbegriff der Barmer Theologischen Erklärung*

Als die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche am 31. Mai 1934 in Barmen die »Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche« verabschiedete, da ging es ihr nicht zuletzt darum, »angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deutschen Christen und der [...] Reichskirchenregierung« das evangelische Kirchenverständnis wieder in Erinnerung zu rufen. Daher formulierte man in der dritten These: »Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt.«<sup>1</sup> Es ist üblich geworden und politisch natürlich auch ganz korrekt, bei der »Gemeinde von Brüdern« die Schwestern zu ergänzen. Doch sollte im Sinne historischer Korrektheit nicht vergessen werden, dass die in Barmen begründete Bekenntnende Kirche mit ihren Bruderräten als Leitungsorganen eine männlich dominierte Kirche war.

Hans Asmussen hatte diesen Satz über die »Gemeinde von Brüdern« am Vortag der Verabschiedung in seinem Einbringungsvortrag so erläutert:

»Wenn in der Gemeinschaft der Brüder, die nicht aus Geburt, sondern aus Wiedergeburt Brüder sind, Jesus Christus als der Herr verkündigt wird, so geschieht etwas grundsätzlich anderes, als wenn eine weltanschauliche oder kulturelle Gemeinschaft sich die Pflege ihrer Überzeugungen angele-

---

1 ALFRED BURGSMÜLLER/RUDOLF WETH (Hrsg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983, 33 u. 36.

gen sein läßt. [...] Wir verstehen sehr wohl, daß man die Wünsche unserer Zeitgenossen und den Wechsel ihrer Überzeugungen als kirchenbildende Macht in den Raum der Kirche hineinziehen möchte. Man möchte der Welt deutlich machen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, kirchlich und christlich zu sein, um auf diese Weise die Welt zu missionieren. Aber gerade dagegen müssen wir protestieren. [...] Es muß die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken.«<sup>2</sup>

Das sind Sätze, die nachdenklich machen könnten, wenn evangelische Kirchen heute »missionarische Volkskirche« sein wollen. Ich würde – ohne darauf jetzt näher eingehen zu können – als Gegenthese in den Raum stellen: Die Kirche kann nur Kirche bleiben, wenn sie »semper reformanda« ist.

Jedenfalls deutet sich in Asmussens Satz »Kirche muß Kirche bleiben«, der schnell zur Kurzformel für das zentrale Anliegen der Bekennenden Kirche im Kirchenkampf avancierte, eine Problematik an, über die sich die Bekenner nicht einigen konnten: Soll die Bekennende Kirche sich angesichts der Übergriffe des Nazistaats im Wesentlichen auf die »Selbstverteidigung« konzentrieren, wie Asmussen es offenbar meinte, oder ist Kirche nur Kirche, »wenn sie für andere da ist«, wie Dietrich Bonhoeffer es im August 1944 in der Haft formulieren würde?<sup>3</sup> Der Wortlaut der Barmer Theologischen Erklärung war für beide Interpretationen offen.

## *2. Dietrich Bonhoeffers Wiederentdeckung der Kirche als Sanctorum Communio*

Die Selbstverständigung über den evangelischen Kirchenbegriff auf der Barmer Bekenntnissynode steht einerseits am Anfang des evangelischen Kirchenkampfes während der Nazi-Zeit, auf dessen Erkenntnisse sich heute die Evangelische Kirche in Deutschland beruft. Andererseits kön-

---

2 HANS ASMUSSEN, Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: BURGSMÜLLER/WETH (Hrsg.), Die Barmer Theologische Erklärung, 51f.

3 Vgl. DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. CHRISTIAN GREMMELS u.a. (DBW 8), Gütersloh 1998, 560 [Entwurf für eine Arbeit].

nen die Formulierungen der Barmer Erklärung aber auch als der Höhepunkt einer Entwicklung innerhalb der evangelischen Theologie gesehen werden, die sich seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts angedeutet hatte.

Hatte Adolf Harnack um 1900 noch das *Wesen des Christentums* auf die Kurzformel bringen können: »Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott«,<sup>4</sup> so hat sein Schüler Dietrich Bonhoeffer in den zwanziger Jahren die Kirche als »Gemeinschaft der Heiligen« wiederentdeckt, genauer: als »Geistgemeinschaft«.<sup>5</sup> Sein Buch *Sanctorum Communio*, im Jahr 1930 veröffentlicht, erhob den Anspruch, einen evangelischen Begriff vom »Wesen der Kirche« für die Gegenwart herauszuarbeiten. Dem Buch lag Bonhoeffers Dissertation aus dem Jahr 1927 zugrunde, die für den Druck allerdings erheblich überarbeitet wurde.

### 3. Zur Entstehungsgeschichte von *Sanctorum Communio*

Für Bonhoeffers Interesse am Kirchenbegriff ist nicht zuletzt sein »Rom-Erlebnis« aus dem Jahr 1924 verantwortlich gemacht worden: Anders als für Martin Luther im 16. Jahrhundert hat das katholische Rom auf Bonhoeffer nicht etwa abstoßend, sondern faszinierend gewirkt. Nach dem Besuch eines Hochamtes in Sankt Peter »inmitten einer Menge von Seminaristen, Mönchen und Priestern verschiedenster Hautfarbe« notiert er im Tagebuch das Stichwort »Universalität der Kirche« und schreibt: »ich fange an, glaube ich, den Begriff Kirche zu verstehen«. Im Vergleich dazu erscheint ihm »die eigene evangelische Kirche in der Heimat« plötzlich »provinziell, nationalistisch und kleinbürgerlich befangen«.<sup>6</sup>

Zwar schloss die Faszination durch Rom nicht aus, kritische Fragen an die katholische Theologie zu richten - mehr noch werden jedoch kritische Reflexionen über den deutschen Protestantismus angeregt, die nicht auf

---

4 Vgl. ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 22.

5 DIETRICH BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg. v. JOACHIM VON SOOSTEN (DBW 1), München 1986, 106.

6 EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse*, München 1967 [DB], 87; vgl. DIETRICH BONHOEFFER, *Italienisches Tagebuch*, in: DERS., *Jugend und Studium 1918-1927*, hg. v. HANS PFEIFER u. a. (DBW 9), Gütersloh 1986, 88 f.

eine Annäherung an die katholische Kirche hinzielen, sondern auf eine Unterstreichung der Differenz:

»Vielleicht hätte der Protestantismus nie landeskirchliche Absichten haben sollen, sondern große Sekte bleiben [...]. Nun, wo das offizielle Band des Staates und der Kirche gefallen ist, steht die Kirche vor der Wahrheit [...]. Vielleicht liegt hier ein Weg zur Abhilfe der schrecklichen Not der Kirche.«

Jedenfalls müsse sich die Kirche, »so bald wie möglich, ganz vom Staat trennen, vielleicht sogar mit Aufgeben des Rechts des Religionsunterrichtes.«<sup>7</sup>

Eine wichtige Rolle dürfte für Bonhoeffers frühes Interesse am Kirchenbegriff auch die Entdeckung der Theologie Karl Barths gespielt haben. Sie lässt sich auf den Winteranfang 1924 datieren. Mehrere Grippeanfalle verschafften ihm »die Muße«, Ibsens Dramen (*Brand* und *Peer Gynt*) abwechselnd mit dem soeben erschienenen ersten Aufsatzband Karl Barths, *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924), zu lesen. Aus Göttingen ließ er sich die Leitsätze kommen, die Barth im Sommer 1924 und im Winter 1924/25 den Hörern seiner ersten Dogmatik-Vorlesung (*Unterricht in der christlichen Religion*) diktiert hatte.<sup>8</sup> Die Begegnung mit der dialektischen Theologie bedeutete für Bonhoeffer »eine Befreiung«. Ihn überzeugte »der Wille, das Daseinsrecht der Theologie allein und ganz aus ihr selbst zu gewinnen«. Die Glaubensgewissheit wurde »statt im Menschen in der Majestät Gottes verankert«. Wo Bonhoeffer »mit Barths Akzent auf der Unverfügbarkeit und freien Majestät Gottes« jedoch »die irdische Konkretion und Betroffenheit bedroht und verflüchtigt währte«, machte er Alternativvorschläge.<sup>9</sup>

Bonhoeffer stellte die Dissertation in gut anderthalb Jahren fertig. Bereits im Juli 1927 reichte er – von »wahnsinnige[m] Ehrgeiz« getrieben, wie er später selbstkritisch bemerkte – die abgeschlossene Arbeit der Berliner theologischen Fakultät ein, von der sie am 1. August 1927 angenommen wurde.<sup>10</sup> Nach der öffentlichen Verteidigung seiner Promotionsthe-

---

7 BETHGE, DB, 89f.; vgl. BONHOEFFER, Italienisches Tagebuch, in: DBW 9, 109 f.

8 Vgl. BETHGE, DB, 102 f.

9 BETHGE, DB, 104f.

10 Vgl. JOACHIM VON SOOSTEN, Vorwort des Herausgebers, in: DBW 1, 1; vgl. DIETRICH BONHOEFFER, Brief an Elisabeth Zinn [Januar 1936], in: DERS., Illegale Theologenausbildung:

sen erwarb Bonhoeffer am 17. Dezember 1927 den Grad eines Lizentiaten der Theologie mit der an der Berliner Fakultät damals seltenen Bestnote »summa cum laude«. <sup>11</sup>

Reinhold Seeberg, der Betreuer der Dissertation, hatte die Arbeit in seinem Gutachten gelobt:

»Der Verf. ist nicht nur auf theologischem Gebiet gut orientiert, sondern hat sich auch mit Verständnis in die Soziologie eingearbeitet [...]. Er bemüht sich seine Wege selbständig zu finden [...]. Auch wenn man seine Urteile nicht immer zu teilen vermag, wird man doch das wissenschaftliche Interesse und die Energie der Beweisführung gern anerkennen. Charakteristisch für die Stellung des Verf. ist seine starke Betonung des christlich ethischen Elementes.«

Neben Anklängen an Karl Heim fänden sich »auch Berührungen mit Barth, wie schon die Terminologie [...] zeigt«. Aber »diese Einwirkungen« würden »von anderen durchkreuzt« und seien »nicht maßgebend für die Gedankenbildung des Verf.«. »Die dialektischen Beweise des Autors« findet Seeberg allerdings »nicht immer überzeugend«. So stört ihn etwa »der wunderliche Beweis, daß ein Ich nur auf dem Umweg über Gott zur Erkenntnis eines Du kommen könne«. Ebenso möchte Seeberg »nicht alles unterschreiben, was der Verf. über die Struktur der empirischen Kirche dialektisch deduziert, z. B. ob der Typus ›Gesellschaft‹ wirklich eine notwendige Ergänzung zu dem ›Gemeinschafts‹typus in der Kirche bildet.« <sup>12</sup>

#### 4. Zur Rezeption von *Sanctorum Communio*

Das Buch *Sanctorum Communio* fand zunächst nur wenig Aufmerksamkeit. <sup>13</sup> Erst nach Bonhoeffers Tod nahm das Interesse an seiner Dissertati-

---

Finkenwalde 1935–1937, hg. v. OTTO DUDZUS u. a. (DBW 14), Gütersloh 1996, 112.

11 Vgl. VON SOOSTEN, Vorwort, in: DBW 1, 3.

12 REINHOLD SEEBERG, Gutachten zur Dissertation, in: DBW 9, 175 f.

13 Die Theologische Literaturzeitung brachte 1931 eine Besprechung, die nach Bethges Urteil die Intention Bonhoeffers jedoch missverstand. In der Reformierten Kirchenzeitung kritisierte Wilhelm Niesel die nach seiner Meinung »ungeeigneten« soziologischen Werkzeuge Bonhoeffers, hob aber lobend hervor, dass die Arbeit erkennen lasse,

on zu: 1954 gab Ernst Wolf das Buch beim Chr. Kaiser-Verlag in München neu heraus. In seinem Vorwort zur Neuausgabe schreibt Wolf, Bonhoeffers 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«. Wolf gab der Neuauflage die Hoffnung mit auf den Weg, dass die Arbeit

»in Zusammenschau mit dem, was Bonhoeffer auch später zu der ihn immer stärker bedrängenden Frage nach der ›Kirche für die Welt‹ bewegt und beunruhigt hat, dazu beitragen [möge], eine evangelische Lehre von der Kirche aus dem Ansatz reformatorischer Theologie heraus und doch ganz gegenwärtig, der Welt von heute zugewandt, unter uns wirksam werden zu lassen.«<sup>14</sup>

Zu den ersten Reaktionen auf die Neuausgabe zählte Karl Barths Lob der Arbeit im Rahmen der Versöhnungslehre seiner *Kirchlichen Dogmatik*. Voller Bewunderung lässt er sich dort hören:

»Wenn es eine Rechtfertigung von Reinhold Seeberg gibt, dann mag sie darin bestehen, daß aus seiner Schule nun doch auch dieser Mann und diese Dissertation hervorgehen konnte, die mit ihrer weiten und tiefen Sicht nicht nur im Rückblick auf die damalige Lage tiefsten Respekt erregt, sondern heute noch instruktiver, anregender, einleuchtender, wirklich ›erbaulicher‹ zu lesen ist, als allerlei Berühmteres, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde. [...] Ich gestehe offen, daß es mir selbst Sorge macht, die von Bonhoeffer damals erreichte Höhe hier wenigstens zu halten, 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.«<sup>15</sup>

---

»wieviel ein Schüler Seebergs von Gogarten und Barth gelernt hat« (vgl. BETHGE, DB, 165 f.).

14 ERNST WOLF, Vorwort, in: DIETRICH BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (4. Aufl. = TB 3), München 1969, 5 f.

15 KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. Die Lehre von der Versöhnung, 4/2, Zollikon-Zürich 1955, 725.

Schon bald sah sich der Verlag zu einer dritten, erweiterten Neuausgabe der Arbeit veranlasst, die nun von Eberhard Bethge besorgt wurde. Dieser hatte inzwischen das 1927 eingereichte Manuskript mit der Druckfassung verglichen und war auf erhebliche Differenzen gestoßen. Die wesentlichen der Kürzung zum Opfer gefallenen Partien wurden der Neuausgabe von 1960 als Anhang hinzugefügt und damit erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die inhaltlich brisantesten Stücke dieses Anhangs sind die Abschnitte über »Volks- und Freiwilligkeitskirche« sowie über »Kirche und Proletariat«.

Nach einer vierten, um ein Nachwort von Bethge ergänzten Auflage erschien zum 4. Februar 1986, an dem Bonhoeffer seinen 80. Geburtstag hätte feiern können, als Band 1 der kritischen Ausgabe der Werke Dietrich Bonhoeffers (DBW) das theologische Erstlingswerk *Sanctorum Communio*, nunmehr neu herausgegeben von Joachim von Soosten.<sup>16</sup> Im Anmerkungsapparat werden nun die Abweichungen der ursprünglichen Textfassung von der Druckfassung vollständig dokumentiert. Damit wurde erkennbar, dass Bonhoeffer nicht nur Kürzungen vorgenommen hat; vielmehr ist ein Abschnitt erst nachträglich hinzugefügt worden, nämlich der über »Autorität und Freiheit in der empirischen Kirche«.

## 5. Zum Inhalt von *Sanctorum Communio*

### 5.1 Theologisch-sozialwissenschaftliche Interdisziplinarität

Bonhoeffers Dissertation ist eine interdisziplinäre Pionierarbeit mit allen Stärken und Schwächen, die sich beim Betreten von Neuland einstellen können. »Halb historisch, halb systematisch« sollte die Arbeit nach Bonhoeffers Absicht werden. Das kommt in programmatischen Sätzen zum Ausdruck wie: »Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen. Gottes Wille ist stets gerichtet auf den konkreten geschichtlichen Menschen« (DBW 1, 87); oder auch in der Kurzformel, wonach Kirche

---

<sup>16</sup> Von dieser kritischen Neuausgabe ist übrigens ein Jahr später (1987) in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin eine textidentische Lizenzausgabe für die DDR und das sozialistische Ausland erschienen. Die Seitenzahlen in Klammern im folgenden Abschnitt beziehen sich auf diese Ausgabe.

»Christus als Gemeinde existierend« sei (DBW 1, 76 u. ö.). Mit dem Herausgeber der kritischen Neuausgabe kann man sagen:

»In einem für die damalige Zeit [...] einzigartigen Unternehmen« versucht Bonhoeffer »von der Theologie aus in ein Verhältnis zur Soziologie zu treten. Ohne Scheu und theologisches Ressentiment, ja geradezu respektlos eröffnet er den Dialog mit der Sozialphilosophie und Soziologie seiner Zeit.«<sup>17</sup>

Oder wie Bonhoeffer selber im Vorwort formuliert:

»Sozialphilosophie und Soziologie« sollen »in den Dienst der Dogmatik gestellt« werden, da nur mit Hilfe der Sozialwissenschaften »die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche« systematisch erschlossen werden könne (DBW 1, 13).

Als Theologe will Bonhoeffer jedoch keine Religionssoziologie betreiben, die die Kirche gleichsam von außen betrachten würde, sondern durchaus Dogmatik (DBW 1, 13). Denn: »Das Wesen der Kirche [...] kann nur von innen heraus *cum ira et studio* verstanden werden, nie hingegen von unbetelligter Seite« (DBW 1, 18). Es geht aber, wie der Untertitel der Arbeit verdeutlicht, um »eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche«. Es sei nämlich, wie es im Vorwort heißt, eine »echt dogmatische« Aufgabe, eine »christliche Sozialphilosophie und Soziologie« zu entwickeln, da bei näherem Hinsehen »sämtliche christlichen Grundbegriffe« eine »soziale Intention« hätten (DBW 1, 13).<sup>18</sup> Bonhoeffers Vetter Hans-Christoph von Hase kommentierte dieses interdisziplinäre Projekt in einem Brief vom 13.10.1930 treffend: »Es werden nicht viele die Sache wirklich begreifen, die Barthianer wegen der Soziologie und die Soziologen wegen Barth.«<sup>19</sup>

---

17 JOACHIM VON SOOSTEN, Nachwort des Herausgebers, in: DBW 1, 314.

18 Für CLIFFORD J. GREEN ist die Rede von der »Sozialität« theologischer Begriffe der Schlüssel zum Verständnis der Theologie Bonhoeffers überhaupt. Vgl. GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, Gütersloh 2004, 13, 32–35 u. ö.

19 Vgl. BETHGE, DB, 113.



## 5.2 Ich-Du-Philosophie

Das begriffliche Instrumentarium für die Darstellung der Soziologie der Kirche fand Bonhoeffer in der Sozialphilosophie der zwanziger Jahre, genauer: im Personalismus der Ich-Du-Philosophie. Dabei griff er jedoch nicht auf Martin Bubers Schrift *Ich und Du* aus dem Jahr 1923 zurück, an die wir heute vor allem denken würden, sondern auf die Bücher *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung* des Jenaer Philosophen Eberhard Grisebach und *Individuum und Gemeinschaft* des Leipziger Pädagogen Theodor Litt.<sup>20</sup>

Bonhoeffer sucht in der Ich-Du-Philosophie nach einer Möglichkeit, die »Kategorie des Allgemeinen« in der idealistischen Erkenntnistheorie aufzusprengen, da man vom Allgemeinen nie zum »realen Vorhandensein fremder Subjekte« kommen könne. So fragt er: »Welchen Weg gibt es nun, um zum fremden Subjekt zu kommen?« Antwort: »Es gibt überhaupt keinen Erkenntnisweg dahin, wie es keinen Weg der reinen Erkenntnis zu Gott gibt« (DBW 1, 25). Im idealistischen Denken bleibe der Gegenstand der Erkenntnis notwendigerweise Objekt, er könne »nie Subjekt, »fremdes Ich« werden. Dies sei nur möglich in der »sozialen Sphäre«; und in diese trete ich erst ein, »wenn meinem Geiste an irgendeiner Stelle eine prinzipielle Schranke gewiesen ist« (DBW 1, 26). Für die »christliche Philosophie« entstehe »menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie« (DBW 1, 29). »Die Ich-Du-Relation fungiert« hier »als Gegenmodell zum neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Schema.«<sup>21</sup>

Der durchaus positiv besetzte Begriff der »Schranke« wird von Bonhoeffer aber nicht nur in der Gottesbeziehung verwendet, sondern zugleich auf der sozialen Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen: »Ethisch bezogen ist der Mensch nicht »unmittelbar« durch sich selbst qua Geist, sondern nur unter der Verantwortung gegenüber einem »anderen.« So könne »vom einzelnen nicht geredet werden, ohne den »anderen« notwendig mit zu denken [...]. Der Einzelne ist nur durch einen »anderen«; der

20 EBERHARD GRISEBACH, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Halle/Saale 1924. THEODOR LITT, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, 3. durchgearb. u. erw. Aufl., Leipzig 1926.

21 VON SOOSTEN, Nachwort, in: DBW 1, 315.

Einzelne ist nicht der ›alleinige‹. *Um der Einzelne sein zu können, müssen vielmehr wesensnotwendig ›andere‹ da sein.* [...] Nenne ich den Einzelnen das konkrete Ich, so ist der andere *das konkrete Du*« (DBW 1, 30).

Von hier aus gelangt Bonhoeffer zum Kirchenbegriff:

»Der andere Mensch gibt uns dasselbe Erkenntnisproblem auf wie Gott selbst. Mein reales Verhältnis zum anderen Menschen ist orientiert an meinem Verhältnis zu Gott. Wie ich aber Gottes ›Ich‹ erst kenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen; hier hat der Kirchenbegriff einzusetzen. [...] Der Einzelne gehört mit dem anderen irgendwie wesentlich, absolut zusammen, nach dem Willen Gottes, obwohl oder gerade weil beide völlig getrennt voneinander sind« (DBW 1, 34).

Die Kirche kann demnach sozialphilosophisch als »die Wirklichkeit einander begegnender Menschen« verstanden werden.<sup>22</sup>

Die Begegnung mit dem »anderen« als Merkmal der Kirche bleibt für Bonhoeffer ein zentrales Thema. Es ist noch präsent in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, wenn im »Entwurf für eine Arbeit« aus dem August 1944 Jesus als der »Mensch für andere« verstanden wird, gleichzeitig aber auch von der Kirche gesagt wird: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist« (DBW 8, 560).

### 5.3 Kirche als Gemeinschaft: Christus als Gemeinde existierend

Doch zurück zu *Sanctorum Communio*: »Der Mensch«, schreibt Bonhoeffer,

»ist von der Allperson Gottes nicht gedacht als isoliertes Einzelwesen, sondern in naturgegebener Kommunikation mit anderen Menschen. [...] Gott schuf Mann und Weib aufeinander angelegt. Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen« (DBW 1, 50 f.).

Zentral für Bonhoeffers Umschreibung der Kirche als »soziologischer Typus« ist daher der Begriff der »Gemeinschaft«, und zwar im Unterschied zur »Gesellschaft«.

---

22 VON SOOSTEN, Nachwort, in: DBW 1, 315.

Terminologisch bezieht Bonhoeffer sich hier auf Ferdinand Tönnies, für den »Gemeinschaft [...] das dauernde und echte Zusammenleben« bedeutete, während »Gesellschaft nur ein Vorübergehendes und Scheinbares« sei.<sup>23</sup> Bonhoeffer kommentiert:

»Daraus geht hervor, daß Gesellschaft und Gemeinschaft eine verschiedene Zeitintention in sich tragen«. In der Anlage auf Dauer liege die »Heiligkeit« menschlichen Gemeinschaftslebens begründet«, wobei Bonhoeffer an biologische Abstammung, an die geschichtlich gewachsene Volksgemeinschaft, aber auch an Ehe und Freundschaft denkt. Demgegenüber reiche »die Idee der Gesellschaft mit nichts über die Idee des sie konstituierenden Zweckes hinaus. [...] In dieser Erkenntnis« liege »der Grund dafür, daß nur eine Gemeinschaft »Kirche« werden kann und es werden soll, nie aber eine Gesellschaft« (DBW 1, 64 f.).

Man kann fragen, ob dies nicht eine methodische Sackgasse ist, schärfer noch: ob Bonhoeffer mit der Betonung des Gemeinschaftsdenkens im Unterschied zur Gesellschaft nicht der Zerstörung der Vernunft vorgearbeitet habe, die sich in der Ideologie von der »Volksgemeinschaft« Ausdruck schuf. Entsprechend ist er für diese terminologische Entscheidung kritisiert worden, weil er sich dadurch den Zugang zu einer kritischen Analyse der empirischen Kirche als einer gesellschaftlichen Gruppierung verbaue.<sup>24</sup> Bonhoeffer stellt jedoch klar, dass die Kirche einen »selbständigen soziologischen Typus« (DBW 1, 173) darstelle, der doch nicht einfach im Gemeinschaftsbegriff aufgehe:

»Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden« (DBW 1, 185).

---

23 FERDINAND TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Berlin 1887, 5; zitiert bei BONHOEFFER, DBW 1, 64, Anm. 30.

24 Vgl. u.a. HANFRIED MÜLLER, *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig 1961, 72 ff.; vgl auch PETER L. BERGER, *The Social Character of the Question Concerning Jesus Christ: Sociology and Ecclesiology*, in: MARTIN E. MARTY (Hrsg.), *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in his Thought*, London 1963, 51 ff.

Anders als in der völkischen Gemeinschaftsideologie soll der Einzelne nicht etwa im Ganzen aufgehen. Denn:

»Gott will [...] nicht eine Gemeinschaft, die den Einzelnen in sich aufsaugt, sondern eine Gemeinschaft von *Menschen*. Für seinen Blick sind Gemeinschaft und Einzelner im selben Augenblick und ineinander ruhend da« (DBW 1, 51).

Schließlich die berühmt gewordene Formel »Christus als Gemeinde existierend« (DBW 1, 76 u. ö.): auch sie ist der Absicht entsprungen, Theologie und Soziologie zusammenzudenken. Bonhoeffer hat die Formel aus Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen gewonnen, wo es vom »Reich des Geistes« heißt, es sei »die Gemeinde selbst, der existierende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existierend«.<sup>25</sup> Bonhoeffer spitzt dies christologisch zu, indem er – in Anknüpfung an die paulinische Rede von der Gemeinde als »Leib Christi« – formuliert: »Christus als Gemeinde existierend«.<sup>26</sup> Die Formel hat bei Bonhoeffers Kritikern den Verdacht erregt, er lasse »unter der Vehemenz seiner Entdeckung den Unterschied zwischen Christus und Gemeinde bis zur Identität verschwinden, und mit der kritischen Funktion der Eschatologie auch den Vorläufigkeitscharakter der Kirche verflüchtigen [...]«. Es ist jedoch zu beachten, »daß Bonhoeffer seine Formel vom »Christus als Gemeinde existierend« nie umgekehrt oder in Umkehrung verstanden hat«.<sup>27</sup> Die Identifikation geht von Christus zur Gemeinde, nicht von der Gemeinde zu Christus.

Allerdings finden sich auch Sätze, wonach »[d]er in Liebe stehende Mensch [...] in bezug auf den Nächsten [...] Christus« sei. Christus »als Gemeinde existierend« meine eben, dass das Ich geöffnet werde, um mit und für den anderen zu sein (DBW 1, 117 f.). »Ausgerüstet mit der Kraft Christi« dürfe und solle »jeder dem anderen ein Christus werden«. Bonhoeffer räumt ein, dass er sich mit solchen Sätzen »bedenklich der katholischen Lehre [...] von der *sanctorum communio*« nähere; er meint aber, dass er

---

25 Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes, 2, hg. v. PHILIPP MARHEINEKE, Berlin 1832, 261. Vgl. BONHOEFFER, DBW 1, 133, Anm. 68.

26 Vgl. VON SOOSTEN, Nachwort, in: DBW 1, 312.

27 BETHGE, DB, 114.

sich dafür auf Luthers Sakraments- und Kirchenverständnis berufen könne (DBW 1, 121). Im Hintergrund steht hier zugleich eine Anknüpfung an Karl Barths Satz aus dessen *Römerbrief*-Kommentar, wonach »[d]er Mitmensch [...] die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage« ist.<sup>28</sup> Bonhoeffer stimmt zu: »Das kann man durchaus so sagen.« Er protestiert aber gegen die Konsequenzen für das Verständnis der Nächstenliebe, die Barth daraus zieht:

»Woher nimmt *Barth* das Recht zu sagen, der andere sei »an sich unendlich gleichgültig« [...], wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den »Nächsten an sich« unendlich wichtig gemacht [...]« (DBW 1, 109 f., Anm. 109).

#### 5.4. Kirche als Kollektivperson: Volk Gottes

Für das »Ineinander« von Einzelem und Gemeinschaft verwendet Bonhoeffer auch den Begriff »Kollektivperson«. Er behauptet, »daß die Gemeinschaft als Kollektivperson aufgefaßt werden kann, mit derselben Struktur wie die Einzelperson« (DBW 1, 48). Ihm ist der Begriff »Kollektivperson« wichtig, um die »soziale Einheit« der Gemeinschaft wie die Einzelperson als »Aktzentrum« verstehen zu können, »aus dem heraus sie handelt«. Sie sei »sich ihrer selbst bewußt«, habe »einen eigenen Willen, freilich nur in Gestalt ihrer Glieder«. Eine Gemeinschaft sei »konkrete Einheit«, die vom »individualistischen Ansatzpunkt« aus nicht verstanden werden könne, eben: »Kollektivperson« (DBW 1, 49).

Bezeichnenderweise sieht Bonhoeffer den Begriff der »Kollektivperson« biblisch im »israelitischen Begriff des »Volkes Gottes« vorgebildet, der aus dem »Angerufensein durch Gott« entsprungen sei,

»angerufen durch die Propheten, durch den Lauf der Geschichte, durch fremde Völker. Nicht dem Einzelnen, sondern der Kollektivperson gilt der Anruf. Das Volk soll Buße tun als Volk Gottes. Nicht die Einzelnen hatten sich versündigt, sondern das Volk. So muß auch das Volk getröstet werden (Jes 40,1). [...] Es gibt einen Willen Gottes mit dem Volk genau so wie mit dem Einzelnen. [...] Und in diesem Sinne hat Gott seinen Willen auch mit

---

28 KARL BARTH, *Der Römerbrief*. Neue Bearbeitung, München 1922, 437.

der Kirche. Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Deutschen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Deutschlands und eine Schuld der Kirche. [...] Deutschland und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren« (DBW 1, 74).

Auch für den Begriff der »Kollektivperson« ist Bonhoeffer gescholten worden, als huldige er einem »kollektiven Wahn«.<sup>29</sup> Hier wäre allerdings zu fragen, ob nicht antikollektivistische Ideologie den Kritiker treibt. Erstaunlich ist, dass Bonhoeffer zu diesem Zeitpunkt von einer Schuld Deutschlands und der Kirche redet, auch wenn er nicht konkret sagt, worin diese besteht. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Anspielung auf die Diskussion um die Kriegsschuld im Rückblick auf den Ersten Weltkrieg. Jedenfalls schreibt Bonhoeffer dies lange vor der Formulierung von kirchlichen Schuldbekennnissen, die nach dem Zweiten Weltkrieg dann prompt zu einer Debatte über die Frage einer Kollektivschuld geführt haben.<sup>30</sup> Im Übrigen hätte sich das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem neuen Verständnis der Kirche als »Volk Gottes«<sup>31</sup> auf Bonhoeffer berufen können.

---

29 Vgl. KLAUS-MICHAEL KODALLE, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991, 35–87 [Fataler Vorrang des Kollektiven]; vgl. a. a. O., 36: »Die – und sei es alttestamentlich abgesicherte – These, Gott rufe Völker an, so wie er sich an Einzelne wendet, ist [...] infiziert vom kollektiven Wahn.«

30 Vgl. MARTIN GRESCHAT (Hrsg.), Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennnis, eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985.

31 Vgl. Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche (1964), in: KARL RAHNER U. HERBERT VORGRIMLER, Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg i. Br. 1966, Zweites Kapitel: Das Volk Gottes (§§ 9–17), 132–143.

## 6. Die Überarbeitung von *Sanctorum Communio*

Reinhold Seebergs Einwände haben Bonhoeffer zu erheblichen Kürzungen seiner Dissertation veranlasst, aber auch zu einer nachträglichen Ergänzung.

### 6.1 Volks- und Freiwilligkeitskirche

Kaum je ist bemerkt worden, dass Bonhoeffer gegen Ende der Arbeit in dem Abschnitt »Die Kirche als selbständiger soziologischer Typus und ihre Einordnung in die soziologische Typologie« (DBW 1, 173–188) im Zusammenhang seiner Ausführungen zu den Kirchensteuern (DBW 1, 179) eine bedeutsame Klammerbemerkung gestrichen hat, die da lautete: »Daß staatlich zwangsmäßige Eintreibung der Steuern ein Mißstand ist, ist wohl unzweifelhaft« (DBW 1, 287, Anm. 385). Man könnte meinen, dass es sich dabei nur um eine periphere Frage handelt.<sup>32</sup> Liest man Bonhoeffers Bemerkung aber im Zusammenhang mit seiner den Abschnitt beschließenden Kritik der Unterscheidung von »Kirche und Sekte« (DBW 1, 185–188),<sup>33</sup> insbesondere aber mit der im Druck ebenfalls gestrichenen Zuspitzung dieser Kritik auf die Frage nach dem Verhältnis von Volks- und Freiwilligkeitskirche (DBW 1, 288–290, Anm. 410), dann kommt man zu der Erkenntnis, dass es gewiss keine sachlichen Gründe waren, die die Streichung veranlassten.

Am Ende des Abschnitts »Kirche und Sekte« war nämlich ursprünglich zu lesen: »Wenn Kirche wesentlich Freiwilligkeitskirche ist, wie verhält sich dann hierzu ihre volkskirchliche Art?« Es sei zwar »göttliche Gnade,

---

32 Auch noch in BETHGES Neuausgabe von 1960, die die größeren Streichungen im Anhang dokumentiert, sucht man einen Hinweis auf diese Klammerbemerkung vergeblich.

33 Bonhoeffer setzt sich hier mit »Webers und Troeltschs berühmte[r] Unterscheidung« (DBW 1, 185) auseinander. Vgl. MAX WEBER, »Kirchen« und »Sekten« in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze (1906), in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, 1, Tübingen 1920, 211; ERNST TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 967 u. 362.

daß wir eine in der Geschichte des Volkes tief verwurzelte Kirche haben«, die »von der Augenblickslage der Menschen relativ unabhängig« sei. Die Kirche solle aber auch »Gegenwartskirche« sein, die »alle Kräfte, die ihr aus dem gegenwärtigen Leben zuwachsen«, aufnimmt und prüft. »Ich habe als heutiger Christ das Recht und die Pflicht der Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Gestaltung des Evangeliums für die Gegenwart; jede Einzelgemeinde hat diese Pflicht gegenüber der Gesamtkirche.« Damit sei »für das evangelische Verständnis ein Ausgleich zwischen *retardierendem und progressivem Element* gegeben« (DBW 1, 288 f., Anm. 410). Obwohl »in jeder Volks- und jeder Freiwilligkeitskirche beide Mächte tätig« seien, könne man »im ganzen sagen [...], daß in der volksskirchlichen Art der Kirche mehr die Tendenz auf das geschichtlich Gewordene, in dem Freiwilligkeitscharakter mehr auf das Neue, Fortschrittliche gerichtet ist«. Und Bonhoeffer kommt zu dem Urteil, »daß Volks- und Freiwilligkeitskirche zueinander gehören«, warnt aber:

»daß eine Kirche, die aus der Volkskirche nicht immer wieder zur Bekenntnisgemeinde hindrängt, innerlich in größter Gefahr ist, ist heute nur allzu offenbar. Es gibt einen Augenblick, in dem die Kirche nicht mehr Volkskirche sein darf, dieser Augenblick ist dann gekommen, wenn die Kirche in ihrer volksskirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen (siehe [...] Taufe und Konfirmation), vielmehr völliger Erstarrung und Inhaltsleere im Gebrauche ihrer Formen entgegengeht, die auch den lebendigen Gliedern schädlich wird.« Daraus folgt für Bonhoeffer: »Wir stehen heute an einem Punkte, wo sich derartige Fragen entscheiden müssen. Wir danken für die Gnade der Volkskirche heute mehr denn je, aber wir halten auch mehr denn je die Augen offen vor der Gefahr ihrer völligen Entehrung« (DBW 1, 289 f., Anm. 410).

Man kann wohl sagen, dass Bonhoeffer in diesen Warnungen bereits die Erkenntnisse der Barmer Bekenntnissynode präludiert.

## 6.2 Kirche und Proletariat

Die umfangreichste Streichung betrifft den ganzen Abschnitt »Kirche und Proletariat« (DBW 1, 290–293, Anm. 411), der hier ursprünglich folgte. Hier hatte Seeberg offenbar eine Neigung Bonhoeffers zum religiösen Sozialismus gewittert, so dass sich seine kritischen Randnotizen häuften. So



fragte er gleich bei der Überschrift: »Gehört das wirklich in den Rahmen dieser Studie?«, und gab zur Antwort: »Jedenfalls nur kurz oder Neufassung« (DBW 1, 290, Anm. 411). In seinem Gutachten monierte er, »die kritischen Bemerkungen über [...] die Hoffnungsfreudigkeit bezüglich des Proletariats sowie die Geringschätzung des Bürgerlichen« seien »überflüssig, da sie nicht aus den Prinzipien der Arbeit herkommen, sondern nur subjektive Werturteile bringen«. <sup>34</sup>

Bonhoeffer hatte in dem Abschnitt »Kirche und Proletariat« formuliert, die »Zukunft und Hoffnung unserer ›bürgerlichen‹ Kirche« bestehe »in einer Blutauffrischung« durch das Proletariat, das für die Kirche gewonnen werden müsse; denn es sei nicht zu übersehen, »daß die Kirchlichkeit der heutigen Bourgeoisie fadenscheinig und daß ihre Lebenskraft in der Kirche am Ende ist« (DBW 1, 291, Anm. 411). Dagegen liege »im Sozialismus eine gewisse ›Affinität‹ zur christlichen Gemeindeidee« (DBW 1, 293, Anm. 411), denn das »lebendige Proletariat« kenne »nur eine Not, die Isolierung, und nur einen Schrei, den nach Gemeinschaft« (DBW 1, 291, Anm. 411). Seeberg überhäufte das Manuskript an diesen Stellen mit Fragezeichen, die sein Unverständnis zum Ausdruck brachten. Wenn Bonhoeffer meinte, das Evangelium stelle uns, da es »konkret in der Geschichte verkündigt sein« wolle, »heute eben vor das Problem des Proletariats«, dann wandte Seeberg ein: »Das hat doch nicht nur mit dem Proletariat zu tun« (DBW 1, 291, Anm. 411). Die Annahme Bonhoeffers, dass die Hoffnung des Proletariats eine Antwort auf das Ende der bürgerlichen Kirche bieten könne, war für Seeberg unerträglich.

Eine kritische Lektüre von Bonhoeffers Ausführungen wird zu dem Ergebnis kommen, dass sich das Thema »Kirche und Proletariat« für Bonhoeffer – anders als Seeberg meinte – notwendig aus den »Prinzipien« seiner Arbeit über die *Sanctorum Communio* ergab. Wenn die Kirche »Christus als Gemeinde existierend« ist, dann ist ihr damit zugleich eine kritische Norm gegeben: Jesus Christus als »der Mensch für andere« (DBW 8, 559), wie Bonhoeffer ihn später nennen würde, stellt die empirische Kirche in ihrer real existierenden Bürgerlichkeit und Selbstzufriedenheit in Frage. So meint Bonhoeffer in einer zunächst begonnenen Neufassung des Abschnitts,

---

34 Vgl. SEEBERG, Gutachten, in: DBW 9, 176.

»daß gegenwärtig für die Kirche alles darauf ankommt, an die Massen, die sich ihr abgewandt haben, wieder heranzukommen und das derart, daß die Kirche das Evangelium mit der gegenwärtigen Lage des Proletariats sachlich in Berührung bringt und daß sie ihre Ohren schärft für das, was aus den kirchenabgewandten Massen dem entgegentzukommen scheint« (DBW 1, 290, Anm. 411).

Dieser dann allerdings aufgegebene Ansatz präzisiert und verschärft noch, was ursprünglich eher volksmissionarisch geklungen hatte. Auf Druck Seebergs und des Verlegers hat Bonhoeffer es schließlich jedoch vorgezogen, das umstrittene Thema ganz wegfallen zu lassen – auf die Gefahr hin, dass ohne den soziologischen Vorbehalt gegen die verbürgerlichte Kirche das Missverständnis entstehen konnte, mit der Formel »Christus als Gemeinde existierend« solle die empirische Kirche in ihrer Bürgerlichkeit theologisch verklärt werden.

Tatsächlich ist Bonhoeffers Interesse für das Proletariat keineswegs so peripher gewesen, wie aufgrund seiner Herkunft aus dem bürgerlichen Grunewaldviertel erwartet werden könnte. Während seines Aufenthalts am Union Theological Seminary in New York (1930/31) entdeckte er voller Staunen »die Negerkirchen« als »Proletarierkirchen«, in denen im Gegensatz zu den bürgerlichen »weißen« Kirchen wirklich das Evangelium, und zwar »der ›black Christ‹ mit hinreißender Leidenschaftlichkeit und Anschauungskraft gepredigt« werde.<sup>35</sup> Seinen Konfirmanden im Berliner Osten erzählte er dann im Winter 1931/32 »ganz einfach biblischen Stoff [...] in aller Massivität, und besonders eschatologische Stellen. Wobei übrigens«, wie er einem Freund schreibt, »auch die Neger herhalten mußten«. <sup>36</sup> Und in der »Christologie«-Vorlesung des Sommersemesters 1933 kann Bonhoeffer sogar davon reden, dass Jesus für die Proletarier »in den Fabrikräumen als der Arbeiter« gegenwärtig sein könne, »im Leben [...] als der gute Mensch«. Er könne hier als »der erste Sozialist oder Kommunist

---

35 DIETRICH BONHOEFFER, Studienbericht für das Kirchenbundesamt (1931), in: DERS., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, hg. v. REINHART STAATS u. a. (DBW 10), Gütersloh 1992, 274.

36 DIETRICH BONHOEFFER, Brief an Erwin Sutz vom 25. 12. 1931, in: DERS., *Ökumene, Universalität, Pfarramt 1931–1932*, hg. v. EBERHARD AMELUNG u. a. (DBW 11), Gütersloh 1994, 50.

angesehen« werden, der »in den Reihen des Proletariats« solidarisch mitkämpfe »gegen den Feind, den Kapitalismus«. <sup>37</sup>

### 6.3 *Autorität und Freiheit in der empirischen Kirche*

Bonhoeffer hat bei der Überarbeitung seiner Dissertation nicht nur Streichungen vorgenommen, sondern auch einen ganzen Abschnitt neu hinzugefügt: »Autorität und Freiheit in der empirischen Kirche« (DBW 1, 172f.). Dieser Abschnitt beginnt mit dem Leitsatz: »Die Kirche ruht auf dem Wort« (DBW 1, 172). In einer Fußnote wird dieser Satz mit dem pauschalen Verweis auf die §§ 21 und 22 der *Christliche[n] Dogmatik im Entwurf* von Karl Barth begründet, die erst nach Fertigstellung von Bonhoeffers Dissertation erschienen war. <sup>38</sup> Aus Barths Überschriften zu den beiden Paragraphen – »Die Autorität der Kirche« und »Die Freiheit des Gewissens« – macht Bonhoeffer »Autorität und Freiheit in der empirischen Kirche« (DBW 1, 172).

Offenbar hat die Lektüre von Barths *Dogmatik*-Entwurf Bonhoeffer dazu gebracht, die weitgehende Identifizierung von Christus und Kirche, wie sie die Formel »Christus als Gemeinde existierend« suggerieren konnte, im Blick auf den gegenüber der Kirche geforderten Gehorsam zu relativieren. Der Satz »Die Kirche ruht auf dem Wort« ist nicht als fundamentalistische Formel misszuverstehen, sondern schließt die Freiheit der Christenmenschen ein. Im Unterschied zur »absoluten Autorität« des Wortes, auf dem die Kirche ruht, kommt der Kirche selbst immer nur »relative Autorität« zu; sie kann daher auch nur »relativen Gehorsam« fordern, der dem Einzelnen zugleich eine »relative Freiheit« einräumt (DBW 1, 172).

Bonhoeffers Absicht ist es einerseits, die Autorität der empirischen Kirche – er denkt hier insbesondere an die kirchlichen Synoden – zu stärken: »Die Belastung [...] durch das Wort« zwingt der Kirche eine große Verantwortung auf. Sie solle ja nicht nur predigen, sondern auch »autoritativ sprechen«, und zwar »vor allem über all das, was zur Reinerhal-

---

37 DIETRICH BONHOEFFER, Vorlesung »Christologie« (Nachschrift), in: DERS., Berlin 1932–1933, hg. v. CARSTEN NICOLAISEN u. a. (DBW 12), Güterlsoh 1997, 287 mit Anm. 11.

38 Vgl. KARL BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Die Lehre vom Worte Gottes*, 1, *Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), hg. v. GERHARD SAUTER, Zürich 1982, 473 u. 506.

tung des Wortes, der Predigt, dient: über Bekenntnis, Dogmatik, Exegese, Gottesdienstordnung usw. [...].« Dann aber soll die Kirche »autoritativ sprechen« auch »über ihre Stellung zu den Ereignissen der Zeit und der großen Welt«, d. h. zur Politik (DBW 1, 172). In diesem Einschub zu seiner Dissertation formuliert Bonhoeffer eine große Erwartung an die Kirche und ihre Synoden, auch ethische Weisung zu erteilen.<sup>39</sup> Auch hierin kann man bereits eine Vorwegnahme des Kirchenverständnisses der Barmer *Theologischen Erklärung* sehen, insbesondere auch was den Zusammenhang von Dogmatik (Barmen I) und Ethik (Barmen II) betrifft.

Andererseits will Bonhoeffer gegenüber der Autorität der Kirche eine »relative Freiheit« der einzelnen Christen betonen. So kann man die Schlusssätze des Abschnitts über »Autorität und Freiheit« geradezu als Vorwegnahme seiner eigenen späteren Entscheidung für die politische Verschwörung ohne kirchliche Rückendeckung lesen, wenn es dort heißt:

»Wann der Augenblick gekommen ist, wo der Einzelne in der Kirche sich gegen ihre Autorität auflehnen muß, das bleibt Gott vorbehalten; jedenfalls kann die Wendung gegen die Autorität der Kirche nur eine Tat des vollendeten, in der tiefsten Gebundenheit an die Kirche und das Wort in ihr lebenden Gehorsams, nie aber der spielenden Willkür sein« (DBW 1, 173).

Der von Barth übernommene dogmatisch-eschatologische Vorbehalt vom »Worte Gottes« her gegenüber der Autorität der Kirche sollte möglicherweise eine ähnlich relativierende Rolle in der Gesamtkonzeption spielen wie ursprünglich der soziologische Vorbehalt im Blick auf das Proletariat. Im Kontext einer »dogmatischen Untersuchung zur *Soziologie* der Kirche« leistet dieser Vorbehalt jedoch nicht dasselbe, weil ihm die gesellschaftliche Konkretion fehlt.

---

39 Hier finden wir auch zum ersten Mal die für BONHOEFFER typische Alternative: »Vermag die Kirche aber nicht autoritativ zu sprechen, so gibt es für sie noch ein qualifiziertes Schweigen, das von dem unqualifizierten Beiseitelassen und Darüberhinweggehen wesentlich unterschieden ist« (DBW 1, 172). Zum »qualifizierten Schweigen« vgl. auch DIETRICH BONHOEFFER, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit (Ciernohorské Kúpele, 26. Juli 1932), in: DERS., DBW 11, 327–344; 330.

## 7. Fazit

In Bonhoeffers Ausführungen deutet sich schon vor der Gründung der Bekennenden Kirche eine theologische Konzeption an, die einen starken evangelischen Kirchenbegriff beinhaltet, der gegenüber dem theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts ein Novum darstellt. Es ist jedoch zu konstatieren, dass dieser Kirchenbegriff in den gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen seither kaum zum Tragen gekommen ist: Einerseits beschränkte sich der evangelische Kirchenkampf in der NS-Zeit weitgehend auf die »Selbstverteidigung« (DBW 8, 560), die Verteidigung überkommener kirchlicher Strukturen gegenüber den staatlichen Eingriffen. Andererseits stellte der Kirchenkampf den Protestantismus außerhalb Deutschlands vor die Frage, wie er sich dazu verhalten solle. Die Frage nach dem Verhältnis der Ökumene zur Bekennenden Kirche ist aus Bonhoeffers Sicht nie befriedigend gelöst worden.

Auch in den gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen, die mit der Überwindung des Nazi-Regimes, der Gründung zweier deutscher Staaten vor siebzig Jahren und schließlich deren Vereinigung vor nunmehr dreißig Jahren verbunden waren, hat Bonhoeffers Kirchenverständnis keine erkennbare Rolle gespielt. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat die Gelegenheit versäumt, bei ihrer Gründung auf Bonhoeffers Kirchenverständnis zurückzugreifen. Auch aus Anlass ihrer Wiedervereinigung wurde es nicht aufgegriffen – mit merkwürdigen Folgen: So hört man heute aus kirchenleitendem Mund mit einer gewissen Regelmäßigkeit, das evangelische Kirchenverständnis unterscheide sich vom römisch-katholischen darin, dass es in der evangelischen Kirche kein Lehramt gebe. Wenn das wahr wäre, dann könnte man mit der römischen Erklärung *Dominus Iesus* (2000) tatsächlich fragen, ob die evangelischen Kirchen überhaupt »Kirchen im eigentlichen Sinn« sein wollen. Schließlich: Wozu treiben wir dann evangelische Theologie?