

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Una Sancta* 57 (2002). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pinggéra, Karl

Kommunitäres Leben als Herausforderung für die Kirche: Basilius der Große und Dietrich Bonhoeffer

in: *Una Sancta* 57 (2002), pp. 246–256

Münster: Aschendorff 2002

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Una Sancta* 57 (2002) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

Kommunitäres Leben als Herausforderung für die Kirche: Basilius der Große und Dietrich Bonhoeffer

in: *Una Sancta* 57 (2002), S. 246–256

Münster: Aschendorff 2002

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Karl Pinggéra

Kommunitäres Leben als Herausforderung für die Kirche:
Basilius der Große und Dietrich Bonhoeffer

I.

Unter den Vorgängern, denen sich Benedikt bei der Abfassung seiner Regel verpflichtet wußte, wird im Schlußkapitel dieser Richtschnur für eine „dominici scola servitii“ nur *ein* Mönchsvater mit Namen genannt: Basilius der Große. Nicht zuletzt deswegen, weil Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums, ihm eine bleibende Bedeutung für das monastische Leben zumißt¹, ist es reizvoll, Erneuerungsbewegungen des kommunitären Lebens in westlichen Kirchen mit Basilius in Beziehung zu setzen². Die folgende Skizze versucht, eine solche Beziehung herzustellen zwischen Basilius und Dietrich Bonhoeffer, dessen Bemühungen um ein gemeinschaftliches Leben einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf den kommunitären Aufbruch in der evangelischen Christenheit des 20. Jahrhunderts ausgeübt haben³. Dabei wird vor allem die ekklesiologische Dimension des Mönchtums in den Vordergrund treten. In dieser Perspektive kann und wird freilich keine direkte Traditionslinie Basilius-Bonhoeffer gezeichnet werden. Basilius und Bonhoeffer nebeneinanderzustellen soll vielmehr den Blick schärfen für eine Dimension, die dem monastischen bzw. kommunitären Leben von seinen Wurzeln her innewohnt: Herausforderung für die Kirche zu sein.

¹ Vgl. RB 73, 5-7 (zitiert nach: Regula Benedicti – Die Benediktusregel lateinisch/deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron o.J. [1992], 240): „Necnon et collationes patrum et instituta et vitas eorum, sed et regula sancti patris nostri Basili, quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum? Nobis autem desidiosis et male viventibus atque negligentibus rubor confusionis est.“ – Zum (durchaus begrenzten) Ausmaß des Einflusses von Basilius auf Benedikt siehe A. de Vogüé, Von der „Regel des heiligen Basilius“ zur Regel Benedikts, EuA 66 (1990) 180-192. Es ist in der Forschung umstritten, ob Benedikt von den Originalschriften des Basilius mehr kannte als das sog. „kleine Asketikon“ in der lateinischen Übersetzung Rufins; vgl. dazu die Bemerkungen bei Chr. Joest, Benedikt von Nursia und der Stellenwert gegenseitiger brüderlicher Liebe bei Pachom († 346), Horsiesi († nach 387) und Basileios d. Großen († 379), EuA 68 (1992) 312-326 (hier 321f.).

² Vgl. Chr. Joest, Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute, Göttingen 1995. Joest ordnet darin die spirituelle Prägung einzelner evangelischer Kommunitäten jeweils einem bestimmten Mönchsvater zu, auch dann, wenn in den beschriebenen Gemeinschaften keine unmittelbare Beeinflussung durch das altkirchliche Erbe erkennbar ist. Es geht ihm also primär nicht um traditionsgeschichtliche Abhängigkeitsverhältnisse, sondern um die Konstanz von Formen und Motiven des monastischen Lebens. So wird Basilius unter dem Stichwort „Radikal das Evangelium leben“ als „unerkannter Verbündeter“ der Kommunität Adelshofen ausgemacht (ebd., 344ff., bes. 377-385).

³ Vgl. J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (KKTS 42), Paderborn 1978, 203f.

II.

Basilius⁴, der aus einer aristokratischen christlichen Familie stammte, hatte das im vierten Jahrhundert aufblühende asketische Leben auf einer Bildungsreise zu den Mönchen Syriens, Mesopotamiens, Palästinas und Ägyptens in den Jahren 356/7 kennengelernt. Obwohl ihm als Mitglied der gesellschaftlichen Oberschicht eine glänzende Karriere möglich gewesen wäre, begeistert er sich für das asketische Lebensideal und zieht sich völlig aus dem öffentlichen Leben zurück. Dabei ist er nicht der erste in seiner Familie, der diesen Bruch mit der Welt vollzieht. Seine Mutter Emmelia hatte sich schon 352 mit ihrer ältesten Tochter Makrina auf eines der Familiengüter in Annesi am Ufer des Iris-Flusses zurückgezogen, um ein asketisches Leben der Einfachheit und des Gebetes zu führen. Dazu gehörte es auch, daß die Sklavinnen als gleichberechtigte Schwestern behandelt wurden, wie uns Gregor von Nyssa, einer der Brüder des Basilius, in seiner Lebensbeschreibung Makrinas überliefert hat⁵. Auch Basilius zieht es in diese Einsamkeit, in der er allerdings nicht lange verbleibt. Die verworrene kirchliche Situation seiner Zeit, namentlich das Vordringen des vom Kaiserhaus begünstigten Arianismus, zwingen ihn in die kirchenpolitische Arena: 364 läßt er sich in Caesarea zum Presbyter weihen, leistet erbitterten Widerstand gegen die homöische Politik unter Kaiser Valens, wird 370 Bischof dieser Stadt und der maßgebliche Propagator der neunizänischen Orthodoxie. Das Konzil von Konstantinopel 381, den endgültigen Triumph seiner Bemühungen, hat der etwa zwei Jahre zuvor Verstorbene nicht mehr erleben dürfen.

Diese Eckdaten seines Lebenslaufes zeigen schon, daß Basilius nur in einem uneigentlichen Sinn „Mönchsvater“ genannt werden kann, wenn man darunter einen Kloostervorsteher verstehen will, dem es fern von den Händeln in Kirche und Welt hauptsächlich um die Vervollkommnung seiner Mönchsgemeinde zu tun ist. Bei Basilius führt der Weg aus der Abgeschiedenheit privater Askese geradewegs hinaus in die Verantwortung für die Gesamtkirche. Diese Verantwortung, die sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk des kappadozischen Kirchenvaters zieht, ist nun auch in seinen „monastischen“ Schriften mit Händen zu greifen.

Das älteste Werk dieses *Corpus asceticum*⁶ bilden dabei die *Regulae morales (RM)*, kurz auch als *Moralia* bezeichnet⁷. Allein diese Schrift aus den Jahren 359/60 hat Basilius „Regeln“ genannt. Den Schlüssel zum Verständnis dieses Werkes bildet die Frage nach

⁴ Zum Lebenslauf des Basilius vgl. etwa W.-D. Hauschild, Basilius von Caesarea, TRE 5 (1980) 301-313; Ph. Rousseau, Basil of Caesarea (The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994 (zur Askese bei Basilius S. 190-232). Zur familiären Hintergrund von Basilius' Werdegang und besonders zur Askese, wie sie in seiner Familie gelebt wurde, siehe ferner die einfühlsame Skizze bei F. van der Meer, Makrina. Porträt einer Familie, in: GK 2 (Alte Kirche II), Stuttgart-Berlin-Köln ²1994, 37-49.

⁵ Vgl. Vita Macrinae 7 und 11 (SC 178, 164. 174f. Maraval).

⁶ Die Echtheit und eine stimmige Chronologie von insgesamt sieben Werken dieses Corpus hat J. Gribomont in seinen Forschungen herausgearbeitet; vgl. dazu den zusammenfassenden Überblick bei K. S. Frank, Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981, 39ff. Eine davon abweichende chronologische Reihenfolge hat P. J. Fedwick vorgeschlagen (danach wären die *Moralia* in ihrer Endgestalt erst 376 vorgelegen); vgl. dazu die kritische Diskussion bei A. M. Ritter, Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismenverständnisses, in: ders., Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Göttingen 1993 [= in: P. J. Fedwick (Hrsg.), Basil of Caesarea. Christian – Humanist – Ascetic, Bd. 1, Toronto 1981, 411-436], 69-91 (hier 75-79).

⁷ PG 31, 692 D - 869 C.

dem Adressatenkreis⁸. Denn Basilius will damit keineswegs nur Asketen ansprechen, die sich vom Leben der Gemeinde separiert haben, sondern vielmehr jeden Christen, egal in welchem Stand er sich befindet. Der „Ständespiegel“ am Ende der *Moralia* (RM 70-79)⁹ läßt daran keinen Zweifel aufkommen. Es handelt sich dabei um nichts weniger als ein umfassendes kirchliches „Reformprogramm“¹⁰.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund, der ein solches Programm notwendig werden läßt, wird von Basilius in dem den *Moralia* vorangestellten *Sermo de iudicio Dei*¹¹ mit drastischen Farben geschildert. Es sind die Irrlehren, die unseligen Streitereien und Trennungen, die die Kirche Gottes zerreißen. Für Basilius verbirgt sich dahinter eine tiefe geistliche Krise, in die die Kirche seiner Zeit geraten ist: die Abkehr von den Weisungen der Heiligen Schrift und vor allem vom Lebensideal der Urgemeinde, wie sie in Apg 4,32 geschildert wird¹². So bestehen die *Moralia* auch in der Hauptsache aus Bibelzitat, denen Basilius 80 knappe, regelhafte Anweisungen zur Seite stellt. Mit allem Nachdruck insistiert er darauf, daß ausnahmslos alle ethischen Weisungen Christi erfüllbar und deswegen auch von allen Christen zu erfüllen seien¹³. Diesen Glaubensgehorsam ohne Abstriche einzufordern, hält Basilius deswegen auch für die Pflicht der Prediger¹⁴, denen er im übrigen nicht mehr Besitz zubilligen will, als sie unbedingt zum Leben nötig haben¹⁵. Eine zweistufige Ethik, die den „Laien“ weniger zumuten möchte als den Asketen, wird radikal abgelehnt. Das Vorbild der ersten christlichen Gemeinde ist gerade auch dort für Basilius richtungsweisend, wo es um den Umgang der Christen miteinander geht. Er schärft die Verantwortung füreinander ein, wenn er fordert, daß man den Sündern gegenüber nicht gleichgültig sein dürfe, sondern um sie trauern und weinen müsse, aber auch, daß man nicht dazu schweigen dürfe, wenn einer sündige (u.a. mit Verweis auf Lk 17,3 und Eph 5,11)¹⁶. Darin konkretisiert sich für Basilius jene gegenseitige Liebe, die nach Joh 13,35 das Kennzeichen der Christen ausmacht¹⁷. Es ist bezeichnend, daß er in diesem Text – und auch nicht in seinen übrigen asketischen Werken – niemals den Begriff „Mönch“ verwendet.

Allerdings muß eingeräumt werden, daß die *Moralia* neben ihrem universalen Anspruch durchaus spezifische Adressaten hatten, wie aus *De iudicio dei* 7 hervorgeht. In den dort genannten „Kämpfern der Frömmigkeit“¹⁸ wird man die asketischen Gesinnungsgenossen des Basilius erblicken dürfen, die seine reformerischen Anliegen teilten und denen er sich auch im kirchlichen Amt noch lebhaft verbunden wußte. Bei ihnen fiel die

⁸ Vgl. dazu und zum folgenden K. Koschorke, Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (Par. 32), Freiburg/CH 1991, 39ff. Zur gesamten Thematik vgl. außerdem R. M. Hübner, Rubor confusionis (RB 73,7). Die bleibende Herausforderung des Basilius von Caesarea für Mönchtum und Kirche, EuA 55 (1977) 327-343; K. S. Frank, Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea, in: R. Bäumer (Hrsg.), Reformatio Ecclesiae (FS E. Iserloh), Paderborn 1980, 35-49; E. Chr. Suttner, Das basilianische Mönchtum – Lebenszelle der Kirche, in: A. Rauch/P. Imhof (Hrsg.), Basilius. Heiliger der Einen Kirche, München 1981, 109-126, sowie Joest, Benedikt von Nursia (wie Anm. 1), 321-325 („Die Regeln des heiligen Basileios“).

⁹ PG 31, 816 D - 860 B.

¹⁰ Koschorke, Spuren (wie Anm. 8), 39.

¹¹ PG 31, 653 A -676 C.

¹² De iudicio Dei 4 (PG 31, 660 B - 661 C; das Schriftzitat 660 C).

¹³ Siehe beispielsweise RM 8 (PG 31, 712 C - 716 B).

¹⁴ RM 70,12 (PG 31, 826 D - 827 A).

¹⁵ RM 70,27 (PG 31, 840 B).

¹⁶ RM 52,1f. (PG 31, 776 C - 777 A).

¹⁷ RM 5,2 (PG 31, 709 A).

¹⁸ PG 31, 676 A. Vgl. dazu Koschorke, Spuren (wie Anm. 8), 50.

Radikalität seines Programmes am ehesten auf fruchtbaren Boden. Diesen Kreisen gelten nun auch die übrigen Schriften, die zu seinem *Corpus asceticum* gerechnet werden: vor allem die sogenannten „längeren“ und „kürzeren Regeln“ (*Regulae fusius tractatae [RF]; Regulae brevius tractatae*)¹⁹, die weniger einen regelhaften Charakter besitzen, sondern die Gespräche widerspiegeln, die sich während der Zusammenkünfte ergeben hatten, die der Presbyter und auch noch der Bischof Basilius nicht selten mit den Asketengruppen des Pontus abhielt. Dabei werden die Fragen einzelner, namentlich nicht genannter Asketen zusammen mit den oftmals sehr ausführlichen Antworten des Basilius mitgeteilt. Natürlich handelt es sich dabei nicht um exakte Gesprächsprotokolle, doch spürt man bei aller Stilisierung noch den ursprünglichen Sitz im Leben dieser Texte heraus: die Sorge des Kirchenvaters um ein gemeinschaftliches Leben, das den wesentlichen Forderungen der *Moralia* – und das heißt für Basilius: des Evangeliums selbst – gerecht wird.

Besonders aufschlußreich ist dabei, daß Basilius dem koinobitischen Leben den entschiedenen Vorzug vor dem Eremitentum gibt. In *RF 3* stellt er im Zusammenhang mit dem Gebot der Nächstenliebe fest, daß nichts unserer menschlichen Natur mehr entspreche, als miteinander Gemeinschaft zu haben, wobei dieser philosophische Allerweltstopos mit biblischen Aufforderungen zu Liebe und Verantwortung füreinander untermauert wird (darunter wieder Joh 13,35!)²⁰. Daß sich dieses Gebot am besten in Gemeinschaft erfüllen lasse, wird sodann in *RF 7* breit entfaltet. Nur in Gemeinschaft gebe es überhaupt jenen Nächsten, dem der Christ in Liebe dienen kann; nur durch ihn würde er davor bewahrt werden, sich lediglich um seine eigenen Bedürfnisse zu kümmern. Auch böte die Gemeinschaft die Möglichkeit gegenseitiger Zurechtweisung, während es in der Einsamkeit schwierig sei, eigene Fehlhaltungen zu entdecken, wobei Basilius die Selbstzufriedenheit als besondere Gefahr herausstreicht. Außerdem könnten nur in Gemeinschaft die unterschiedlichen Charismen zusammenwirken, die ein jeder vom Heiligen Geist empfangen habe²¹. In scharfer Rhetorik stellt Basilius seinen Hörern die Fußwaschung des Herrn vor Augen und fragt: „Wen willst du waschen? Wen willst du bedienen? Vor wem willst du der letzte sein, wenn du für dich allein lebst? Wie kann in der Einsamkeit jene Schönheit und Freude erreicht werden, die das Zusammenleben von Brüdern bringt, das nach dem Wort des Hl. Geistes dem Salböl gleicht, das vom Haupt des Hohenpriesters niederrinnt (vgl. Ps 132,1-2)?“²² Man ermißt die Originalität dieser Aussagen erst, wenn man in Rechnung stellt, daß damals die *Vita Antonii* des Athanasius mit ihrer Propagierung des eremitischen Lebensideals schon ihren Siegeszug durch die gesamte christliche Welt angetreten hatte.

¹⁹ Die beiden Regeln (PG 31, 901 A - 1305 B) werden zusammen mit einem Proömium (PG 31, 889 A - 901 A) als das Asketikon des Basilius bezeichnet, wobei eine erste, nur in der lateinischen Übersetzung Rufins und in einer syrischen Version erhaltene Redaktion seit J. Gribomont als „kleines Asketikon“ bezeichnet wird, während eine spätere von Basilius vorgenommene Überarbeitung, die aus den oben genannten *Regulae fusius et brevius tractatae* besteht, den Namen „großes Asketikon“ erhalten hat; vgl. Frank, *Mönchsregeln* (wie Anm. 6), 39ff., sowie (mit weiteren asketischen Texten des Basilius) die Überblicke bei Rousseau, *Basil of Caesarea* (wie Anm. 4), 354-359 („The Formation of the Asceticon“) und bei J. Pauli, *Basilius von Cäsarea*, in: S. Döpp/W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 99-105 (hier 101f.).

²⁰ PG 31, 916 C - 917 D (das Schriftzitat 917 B).

²¹ Vgl. dazu Ritter, *Theologie des Basileios* (wie Anm. 6), bes. 83-87.

²² *RF 7,4* (PG 31, 933 B; Übersetzung nach Frank, *Mönchsregeln* [wie Anm. 6], 104).

Es ist kein Zufall, sondern Programm, wenn der ganze Abschnitt mit Apg 4,32 beschlossen wird²³. Was für die Gesamtheit der Gläubigen in den *Moralia* gefordert wurde, dem Beispiel der Urgemeinde nachzuleben, wird hier also auf die besonderen Verhältnisse asketischer Gemeinschaften hin ausgelegt. Einen prinzipiellen Unterschied im Ethos von Asketen und Nichtasketen konzidiert Basilius allerdings auch in diesen Schriften nicht. Schon die Vermeidung des Wortes „Mönch“ belegt dies. In *RF 20,2*, wo Basilius auf die Pflicht der Gästebewirtung zu sprechen kommt, hebt er ausdrücklich hervor: „Das Leben des Christen ist von einer Art; es hat auch nur ein Ziel: Die Verherrlichung Gottes.“²⁴ Selbst bei den Unterredungen mit den Asketen hält der Bischof von Caesarea an seinem Programm dieses „monotropos bios“ fest²⁵.

„Naturgemäß“, so ist man vielleicht versucht zu sagen, gelang Basilius ebensowenig wie seinem Zeitgenossen Johannes Chrysostomos die Verchristlichung der Christenheit, wenn man darunter ein Leben nach der Bergpredigt ohne jede Abstriche versteht. Fast zwangsläufig konzentrierten sich die Reformideen des Basilius deshalb mehr und mehr auf asketische bzw. mönchische Kreise. Umso bemerkenswerter ist es, daß er dennoch die eklatante Spannung zwischen dem Anspruch des Evangeliums, wie er es verstanden hatte, und der Wirklichkeit des kirchlichen Christentums, innerhalb derer er als Bischof zu agieren hatte, nie nach einer Seite hin aufgelöst hatte: weder „durch Rückzug in monastische Abgeschiedenheit“, noch durch „schismatische Abspaltung“ (K. Koschorke)²⁶. Insofern (aber auch nur insofern!) Basilius keine dieser beiden Optionen gewählt hat, läßt sich von einer „kirchlichen Integration“ des Mönchtums bei Basilius sprechen²⁷.

Das kirchenreformerische Potential des urgemeindlichen Ideals darf dabei nicht unterschätzt werden. Was auf dem Boden des „basilianischen“ Mönchtums gelebt wurde und eigentlich aus dem an alle Christen gerichteten Reformprogramm der *Moralia* erwachsen war, das strahlte wenigstens partiell auf die Gesamtkirche zurück. Als Beispiele²⁸ lassen sich etwa die Ausbildung des Beichtinstituts nennen, das aus der Praxis der monastischen *mutua correptio fratrum* hervorging. Ferner die Klosterschulen, die als erste Ansätze eines christlichen Elementarunterrichts gelten dürfen, wie auch die gewaltige soziale Tätigkeit des Basilius und seiner Mönche, die zur Gründung eines eigenen neuen Stadtteils vor den Toren Caesareas, „Basilias“ genannt, führte²⁹. Auch das Institut des Sklavenasyls im Kloster gehört hierher, da es weltliches Recht in den Fällen begrenzte, in denen der Gehorsam gegen Gottes Gebot und derjenige gegen den Sklavenbesitzer kollidierten³⁰.

²³ RF 7,4 (PG 31, 933 C).

²⁴ PG 31, 973 A; Übersetzung nach Frank, Mönchsregeln (wie Anm. 6), 133.

²⁵ Vgl. dazu Koschorke, Spuren (wie Anm. 8), 56, und Frank, Monastische Reform (wie Anm. 8), 49.

²⁶ Koschorke, ebd., 37.

²⁷ So etwa H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg-Basel-Wien 1994, 301.

²⁸ Vgl. dazu Koschorke, Spuren (wie Anm. 8), 327f.

²⁹ Vgl. die Schilderung bei Gregor von Nazianz, or. 43,63 (SC 384, 260-264 Bernardi; Übersetzung von Auszügen in A. M. Ritter, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd.1: Alte Kirche, Neukirchen/Vluyn 1994, 174f.). – Wie die Verweigerung einer speziellen Mönchsethik und das diakonische Wirken bei Basilius zusammenhängen, zeigt A. M. Ritter, Basilius der Große als „Diakoniker“, in: A. Götzelmann/V. Herrmann/J. Stein (Hrsg.), Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung (FS Th. Strohm), Stuttgart 1998, 79-93 (zu „Basilias“ siehe S. 85; zur Ethik des Basilius S. 90: „Mönchsethik ist aber für ihn schlicht Christenethik!“).

³⁰ Vgl. dazu schon RM 75 (PG 31, 856 A). Wie unselbstverständlich eine solche Verbindung von Mönchtum und Kirche war, läßt sich im Gegensatz dazu gut an den radikalen eustathianischen Asketen ablesen, die konsequent den Weg in das kirchliche Schisma gingen. Im Vergleich zur Sozialarbeit in Basilias ist der Fall

Wenn wir nach diesen wenigen Hinweisen die Frage nach der ekklesiologischen Dimension des Mönchtums bei Basilius beantworten wollen, so ist ein Doppeltes festzuhalten: Zum einen verwirklichen die Mönche jenes urchristliche Gemeindeideal, das eigentlich Maß und Richtschnur für die ganze Kirche bildet. In dieser Hinsicht stellt das Mönchtum eine bleibende Herausforderung, eine kritische Anfrage an das Leben der Weltchristen dar. Es wird zum beunruhigenden Stachel im Fleisch der – modern gesprochen – „Volkskirche“. Zum andern verharret das Mönchtum nicht in der „splendid isolation“ einer weltentfremdeten Kaste, sondern wirkt im Geist des Evangeliums wenigstens ansatzweise in das großkirchliche Leben hinein.

III.

Kaum einem anderen Werk Dietrich Bonhoeffers dürfte ein solch bleibendes Interesse beschieden gewesen sein wie seinem Buch „Gemeinsames Leben“. Mit seiner Herausgabe im Rahmen der "Dietrich Bonhoeffer Werke" (DBW) war 1987 bereits die 23. Auflage erreicht³¹. Es handelt sich dabei um den Entwurf zu einem verbindlichen kommunitären Leben, dem Bonhoeffers Erfahrungen im Predigerseminar Finkenwalde zugrunde lagen, das er 1935 ins Leben gerufen hatte³². Nur zwei Jahre später war es von der Geheimen Staatspolizei geschlossen worden, da es der „Bekennenden Kirche“ zuzurechnen war. Daß Bonhoeffers Experiment eines gemeinsamen Lebens auf protestantischem Boden in die Zeit des Kirchenkampfes fiel, erscheint mir als eine nicht unwesentliche Parallele zur kirchlichen Situation, wie sie hinter Basilius' *De iudicio Dei* steht. Ging es für die evangelische Christenheit in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft auch nicht um Fragen der Christologie, so stand für sie gleichwohl ihre Treue zum Bekenntnis auf dem Spiel, wie die Barmer Theologische Erklärung unmißverständlich deutlich machte. Nicht weniger als die Reichskirche im vierten Jahrhundert bot auch der deutsche Protestantismus in den Jahren nach 1933 der Welt das traurige Schauspiel einer zerrissenen und sich in internen Auseinandersetzungen selbst zerfleischenden Kirche.

Bonhoeffers Kritik am bestehenden Kirchenwesen, die ihn die Partei der „Bekennenden Kirche“ ergreifen ließ, reicht freilich in die Zeit vor Hitlers Machtergreifung zurück. Schon in seiner 1930 erschienenen Dissertation „Sanctorum Communio“³³ traten die

des Presbyters Aetius in Sebaste besonders aufschlußreich. Vom Bischof mit der Leitung des Armenhospizes betraut, sah der Presbyter in dieser Aufgabe nichts weniger als den Verrat an seinen asketischen Prinzipien und zog es vor, mit seiner Anhängerschaft in unbehausten Gegenden umherzuschweifen, als die Armen und Kranken der Stadt zu betreuen. Daß uns in diesen Kreisen des kappadokischen Mönchtums möglicherweise Vorformen des späteren Messalianismus mit seiner Betonung des immerwährenden Gebetes begegnen, sei nur am Rande erwähnt; vgl. dazu Hübner, *Rubor confusionis* (wie Anm. 8), 331-333; Frank, *Monastische Reform* (wie Anm. 8), 38-43, sowie besonders J. Gribomont, *Le Monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, *StPatr* 2 (1957) 400-415. – K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (FKDG 71), Göttingen 1998, 138-142, meint dagegen, Beziehungen zwischen Eustathianern und Messalianern seien erst in späteren Quellen nachträglich konstruiert worden.

³¹ DBW 5, 13-102.

³² Zur Geschichte Finkenwaldes vgl. das neunte Kapitel in E. Bethges *monumentaler Biographie: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München ²1967, 481-662 (zur Auflösung des Seminars vgl. 652ff.).

³³ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1), München 1986.

konkrete Verfaßtheit der Kirche, wie sie etwa mit dem Instrumentarium der Religionssoziologie zu erheben sei, und die Kirche als Offenbarungsrealität schroff auseinander³⁴. Inhaltlich bestimmte Bonhoeffer letztere, die im eigentlichen Sinne Kirche sei, mit dem Stichwort „Christus als Gemeinde existierend“, worunter er eine „Offenbarungsform“ verstand, von der her alle Gestalten der empirischen Kirche und der ihr entsprechenden Sozialformen zu kritisieren seien³⁵.

Was Bonhoeffer hier sehr theoretisch entwickelt hatte, nahm in seinen Berliner Predigten, die er einige Jahre nach der Veröffentlichung seiner Dissertation hielt, deutlichere – kirchenkritische – Konturen an. So wendet er sich in seiner Predigt zum Reformationsfest 1932 zunächst vehement gegen die an diesem Tage übliche Selbstbeweihräucherung des Protestantismus. Die Schärfe seiner Kritik steht dem basilianischen *De iudicio Dei* in nichts nach: „Die Kirche der Reformation, die heimlich um den Abgrund weiß, der sie von der Reformation trennt, die bereits unter der Nähe des Todes erschauert, singt verzweifelt mutig: ‘Ein feste Burg ist unser Gott ... er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott’ – und sieht gar nicht, daß jedesmal, wenn sie ‘Gott’ sagt, dieser Gott sich gegen sie selbst wendet.“³⁶

Nicht nur, daß die Kirche Gottes Wort gründlich vergessen habe, sondern auch, daß die zur Tat schreitende Liebe der ersten Christen verloschen sei, wirft Bonhoeffer der evangelischen Christenheit seiner Zeit vor. Und ganz ähnlich wie Basilius stellt er das urchristliche Lebensideal der Apostelgeschichte den Zuständen der eigenen Zeit entgegen: „Wo ist die Zeit, von der es heißt: und ‘es war die Gemeinde ein Herz und eine Seele; auch sagte keiner von den Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein. Und mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesu und war große Gnade bei ihnen allen’ (Apostelgeschichte 4,32ff.)? Wo ist diese Gemeinde, die, weil sie um die Auferstehung vom Tod zum Leben wußte, alles für möglich hielt für den, der glaubt, in der Kraft der Gnade, in der Kraft der Liebe zu Gott; sogar das, daß der eine den anderen liebt, daß er in die Not des anderen herabsteigt und demütig hilft? Wo ist die Gemeinde der ersten Liebe, die einem Leuchter gleich vom Licht Gottes in der Welt redet?“³⁷

Die so markierte Spannung von Ideal und Wirklichkeit hat Bonhoeffer in den kommenden Jahren nicht mehr losgelassen. Seine Sehnsucht nach einem evangeliumsgemäßen Leben führte ihn zur Entdeckung der monastischen Tradition im Christentum. Von Anfang an verknüpft er dabei den Gedanken des kommunitären Lebens als Verwirklichung des urgemeindlichen Ideals mit der Reform der Kirche als ganzer. Als Keimzelle einer solchen Reform entsteht in ihm der Plan zur Errichtung eines Predigerseminars. Was er darüber in einem Brief aus London vom 11.9.1934 äußert, ist bezeichnend: „Ich bin wieder zurück in unserer Gemeinde und quäle mich damit ab, einen Entschluß zu fassen, ob ich als Leiter eines neu zu errichtenden Predigerseminars nach Deutschland zurückgehen soll ... Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen werden ...“³⁸ Noch

³⁴ Vgl. ebd., besonders deutlich auf S. 77-85.

³⁵ Siehe ebd., 87 (u.ö.). Vgl. dazu auch W. Huber, Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei D. Bonhoeffer, in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (NBST 4), Neukirchen/Vluyn 1983, 169-204. (bes. 174).

³⁶ Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften (hg. von E. Bethge), Bd. 4, München 1961, 94.

³⁷ Ebd., 97.

³⁸ DBW 13, 204.

deutlicher formuliert er das in ihm erwachende Reformprojekt in einem Brief an seinen älteren Bruder Karl-Friedrich vom 14.1.1935: „Ich glaube zu wissen, daß ich eigentlich erst innerlich klar und wirklich aufrichtig sein werde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfangen, Ernst zu machen. ... Die Restauration der Kirche kommt gewiß aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist Zeit, hierfür Menschen zu sammeln.“³⁹ Nur wenige Monate nach der Niederschrift dieser Zeilen unternimmt Bonhoeffer, der zu dieser Zeit noch seine Pfarrstelle in London innehat, ausgedehnte Besuchsreisen zu anglikanischen Klöstern und Seminaren, um vor Ort die Tradition kommunitären Lebens zu studieren⁴⁰.

Schon im Sommer desselben Jahres kann Bonhoeffer in einem ehemaligen Gutshaus im Landstädtchen Finkenwalde den Lehrbetrieb des auf seine Initiative hin gegründeten Predigerseminars aufnehmen⁴¹. Hier kann er nun seine Idee eines „gemeinsamen Lebens“ verwirklichen. Denn neben dem Kreis der wechselnden Seminarbesucher richtet er als innere Mitte des Seminars ein „Bruderhaus“ ein, das aus den älteren, ständig anwesenden Seminaristen bestand, die sich verbindlich zu einer Bruderschaft zusammenschlossen. Dazu gehörte vor allem ein fester Tagesablauf, der durch Meditation und Andacht gegliedert war.

Das oben genannte Buch „Gemeinsames Leben“, in dem Bonhoeffer über sein Finkenwalder Experiment Rechenschaft abgelegt hat, läßt sich zu Recht als „ein Modell alternativen Lebens und ein authentisches Zeugnis für das Praktischwerden“⁴² seiner Theologie ansprechen. Zugleich wird man das Buch aber auch als theologische Apologie begreifen müssen, mit der Bonhoeffer dem Verdacht einer katholisierenden Werkgerechtigkeit begegnete⁴³.

Es ist in diesem Rahmen völlig unmöglich, den theologischen und spirituellen Reichtum dieser Schrift zu entfalten. Noch weniger können wir der wichtigen Frage nachgehen, wie sich die Radikalität des Bonhoefferschen Nachfolgegedankens zum reformatorischen *sola gratia* verhält. Wir beschränken uns deswegen auf die ekklesiologische Dimension der in Finkenwalde gemachten Erfahrungen mit dem kommunitären Leben. Ich greife dabei zwei Aspekte heraus:

– *Gemeinschaft als unverzichtbare Struktur christlichen Lebens*⁴⁴: Einer der Kernsätze, mit denen Bonhoeffer seine Darlegungen einleitet, lautet: „... daß ein Christ den andern

³⁹ DBW 13, 272f.

⁴⁰ Vgl. Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 32), 474f.

⁴¹ Vgl. dazu neben Bethge, Bonhoeffer (wie Anm. 32), 481ff., auch den Erfahrungsbericht von W.-D. Zimmermann, Finkenwalde, in: ders. (Hrsg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1964, 98-102, sowie H. R. Pelikan, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung*, Wien-Freiburg-Basel 1982, 152-160; H. Rügger, *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie* (EHS.T 469), Bern 1992, 67-72 („Hier sollte in gemeinsam eingeübtem Gehorsam gegenüber Gottes Gebot der Weg der Nachfolge in der von der Bergpredigt geforderten Kompromißlosigkeit gegangen werden, von dem allein sich Bonhoeffer noch eine Erneuerung der in eine tiefe Krisis geratenen Kirche erhoffte. In diesem Sinne muß die Finkenwalder Bruderschaft als exemplarische Antwort auf die Grundfrage der ganzen Kirche verstanden werden“, S. 72 – vgl. zu diesem Aspekt auch ders., *Bruderschaftliche Existenz nach Dietrich Bonhoeffer*, ThBeitr 13 [1982] 101-120, bes. 110f.).

⁴² G. Krause, Bonhoeffer, Dietrich, TRE 7 (1981) 60f.

⁴³ Krause bezeichnet die massive Kritik Karl Barths an Finkenwalde geradezu als „geheim[n] Anlaß“ (ebd., 61) für die Abfassung von „Gemeinsames Leben“.

⁴⁴ Vgl. dazu Rügger, *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft* (wie Anm. 41), 97-105 (zum „diakonischen“ und zum „seelsorgerlichen“ Aspekt bruderschaftlichen Lebens unter den Stichworten „praktische Hilfe“ und „bruderschaftliche Aussprache“).

braucht um Jesu Christi willen.“⁴⁵ Tiefsinnig wird dieses Angewiesensein auf den Nächsten mit der Kondeszendenz der göttlichen Offenbarung im Wort, und zwar im Menschenwort, begründet: „Dieses Wort aber hat Gott in den Mund von Menschen gegeben, damit es weitergesagt werde unter den Menschen ... darum braucht der Christ den Christen, der ihm Gottes Wort sagt ...“⁴⁶

Später kommt Bonhoeffer noch auf den Dienst zu sprechen, den sich die Brüder in Ermahnung, Vergebung und Fürbitte gegenseitig schulden: „Wir reden einander auf die Hilfe an, die wir beide brauchen. Wir ermahnen einander zu dem Weg, den Christus uns gehen heißt. Wir warnen einander vor dem Ungehorsam, der unser Verderben ist. Wir sind sanft und wir sind hart gegeneinander, denn wir wissen von Gottes Güte und von Gottes Ernst.“⁴⁷ Damit spricht Bonhoeffer dieselbe grundlegende Einsicht aus, die wir schon bei Basilius kennengelernt haben: Daß nur im Miteinander der Gemeinschaft Fehlhaltungen des einzelnen erkannt und korrigiert werden können⁴⁸. Es ist wohl keine zufällige Parallele, die sich hier zu Basilius ziehen läßt, wenn Bonhoeffer gerade durch die Praxis kommunitären Lebens den Wert der (im evangelischen Bereich außer Übung gekommenen) Einzelbeichte entdeckt⁴⁹.

– *Die bleibende gesamtkirchliche Bedeutung des urgemeindlichen Lebensideals:* Grundlegend für das Verständnis von „Gemeinsames Leben“ scheint mir zu sein, daß Bonhoeffer Abstufungen im Gemeinschaftsbezug christlicher Existenz kennt: das „Maß, in dem Gott die Gabe der sichtbaren Gemeinschaft schenkt“⁵⁰, sei unterschiedlich. Wenngleich sich seine Darlegungen auf den Spezialfall kommunitären Lebens beziehen, kommt ihnen damit gleichwohl eine darüber hinausreichende, exemplarische Bedeutung zu.

Daß Kommunität und Kirche bei Bonhoeffer nicht in theoretische Diastase zueinander treten, läßt sich gut an zwei Texten aus der Finkenwaldener Zeit ablesen: Im Aufsatz „Sichtbare Kirche im Neuen Testament“⁵¹, einer Rundbriefbeilage aus der Seminar-Vorlesung 1935/36, orientiert sich Bonhoeffer vor allem an Apg 2,42ff. und 4,32ff., den Schilderungen der Urgemeinde. Die pneumatische Realität der Kirche müsse „Gestalt annehmen“, wobei er unter anderem auch den „Raum der christlichen Gebote, der Nachfolge und der Gütergemeinschaft“ nennt⁵² – in einem Text, der von Kirche schlechthin und gerade nicht nur vom Leben im Brüderhaus spricht! Wie exakt sich die gelebte Gemeinschaft von Christen, die Bonhoeffer erstrebt und in Finkenwalde schließlich realisiert hatte, und seine ekklesiologische Konzeption entsprachen, macht der Schlußabschnitt dieses Textes schon terminologisch deutlich, wenn innerhalb weniger Sätze die Ausdrücke „Gemeinde“, „Koinonia“ und „brüderliche Gemeinschaft“ bzw. „Bruderschaft“ völlig synonym gebraucht werden⁵³.

Noch prägnanter wird dieser Zusammenhang im Entwurf eines neuen Katechismus für den Konfirmandenunterricht von 1936 greifbar. Auf die Frage „Wie lebt diese Gemeinschaft [sc. die Gemeinschaft der Heiligen/Kirche]?“ wird mit der biblischen

⁴⁵ DBW 5, 18.

⁴⁶ DBW 5, 19.

⁴⁷ DBW 5, 89.

⁴⁸ Vgl. dazu etwa auch die Schlußpassagen von Bonhoeffers 1935 in Finkenwalde gehaltener Predigt über das Vergeben (DBW 14, 910f.).

⁴⁹ Siehe dazu Rügger, Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft (wie Anm. 41), 103f.

⁵⁰ DBW 5, 18.

⁵¹ DBW 14, 422-434.

⁵² DBW 14, 431.

⁵³ DBW 14, 433.

Belegstelle Apg 2,42ff. folgende Antwort gegeben: „Alle leben miteinander und füreinander. Sie sind eins am Wort Gottes und am Sakrament, sie beten füreinander, sie ermahnen, trösten und vergeben einander, sie lieben und dienen einander in allem was sie haben und sind. Sie wissen, daß sie in Ewigkeit zusammen sein sollen.“⁵⁴ Die Parallelen zum Gemeinschaftsbezug bruderschaftlichen Lebens in „Gemeinsames Leben“ sind augenfällig, wenn von wechselseitiger Ermahnung, Tröstung und Vergebung die Rede ist.

Was im Bruderhaus praktiziert wurde, verdankte sich und färbte seinerseits wieder ab auf ein gesamtkirchliches Ideal, das Bonhoeffer, wie hier mit einem neu entworfenen Katechismus, auch über die Mauern seines Seminars hinaus propagieren wollte. Nicht nur die äußerst beschränkten Wirkungsmöglichkeiten unter den Bedingungen des Kirchenkampfes dürften dafür verantwortlich zu machen sein, daß seinen Bemühungen kein durchschlagender Erfolg beschieden war. Doch ähnlich wie Basilius war auch Bonhoeffer nicht bereit, die Spannung zwischen kirchlicher Faktizität und neutestamentlichem Ideal einseitig aufzulösen. Selbst Bonhoeffers Suche nach einer radikal anderen, religionslosen Form des Christentums in seinen letzten Jahren, die in vielerlei Hinsicht einen Bruch mit seinem bisherigen Denken markierte, läßt sich noch als Reflex dieser Spannung begreifen.

Wie auch Basilius stellt der „basilianisch gelesene“ Bonhoeffer der 30er Jahre die komunitären Gemeinschaften, sicher auch die Prediger- und Priesterseminare als solche Gemeinschaften auf Zeit, gleichwohl vor die Frage, ob sie die Herausforderung für die Gesamtkirche, die in ihrer gemeinschaftlichen Lebensform beschlossen liegen könnte, heute noch erkennen und annehmen wollen.

⁵⁴ DBW 14, 812. Damit wird prägnant zusammengefaßt, was Bonhoeffer schon in *Sanctorum Communio* entfaltet hatte (siehe DBW 1, 121-128).