

Diplomarbeit:
zur Erlangung des Magistergrades
an der Theologischen Fakultät
der Leopold-Franzen-Universität
Innsbruck

Das Kirchenverständnis bei Dietrich Bonhoeffer

in seinem Leben und Werk

Vorgelegt von Beat Grögli
Begutachtet von Prof. Dr. L. Lies SJ
Innsbruck, am 20. März 1996
[2., verbesserte Auflage – 28. Juli 2014]

Meinen Eltern
in Dankbarkeit

Inhaltsverzeichnis

A Vorwort	5
B Vorgehen	6
1 Theologie und Biographie	6
2 Dialektische oder kontinuierliche Entwicklung?.....	7
2.1 Dialektische Entwicklung	8
2.2 Kontinuierliche Entwicklung	9
2.3 Drei Perioden.....	10
C Geistes- und theologiegeschichtlicher Kontext	14
1 Die liberale Theologie	14
1.1 Adolf von Harnack (1851-1930).....	14
1.2 Harnack und Bonhoeffer	17
2 Neuorientierungen der evangelischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg. 21	
2.1 Die dialektische Theologie.....	21
2.1.1 Karl Barth (1886-1968).....	23
2.1.2 Barth und Bonhoeffer	27
2.2 Karl Holl (1866-1926).....	32
2.2.1 Holl und Bonhoeffer.....	33
2.2.2 Luther und Bonhoeffer	34
D Das Kirchenverständnis Bonhoeffers	36
1 Die Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927).....	36
1.1 Notwendige Neubesinnung auf die „Kirche“ nach 1918/19	36
1.2 Bonhoeffers Romerlebnis.....	38
1.3 Die Methode: Verknüpfung von Theologie und Soziologie	39
1.4 Durch Christus realisierte – durch den Geist aktualisierte Kirche	41
1.5 Die empirische Gestalt der Kirche	44
2 Die Zeit des Kirchenkampfes	47
2.1 Die evangelische Kirche und Hitlers Machtergreifung.....	47
2.2 Der Weg nach Barmen und zur Bekennenden Kirche.....	48
2.3 Bonhoeffers Stellungnahmen im Kirchenkampf.....	51

2.3.1	Zur Judenfrage.....	51
2.3.2	Zur Frage der Kirchengemeinschaft	54
2.4	Bonhoeffers Engagement in der Ökumene.....	57
2.5	„Gemeinsames Leben“ in Finkenwalde	61
2.6	Die „Nachfolge“ (1937)	67
2.6.1	Christus – der Mittler	67
2.6.2	Die Kirche als „Leib Christi“	69
2.6.3	Die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“	72
3	Im politischen Widerstand.....	74
3.1	Die Bekennende Kirche unter der Ära Werner (1937-45)	74
3.2	Die Fragmente der „Ethik“ (1940-1943).....	76
3.2.1	Entstehung	76
3.2.2	Christus – <i>der Wirkliche</i>	78
3.2.3	Das göttliche Mandat der Kirche.....	80
3.2.4	Die Kirche – stellvertretend für die Welt	82
3.3	Die „theologischen“ Briefe aus dem Tegeler Gefängnis (1944).....	85
3.3.1	Bonhoeffers Erfahrungen von „Kirche“ im Gefängnis	85
3.3.2	Die mündig gewordene Welt.....	87
3.3.3	Jesus, der Mensch für andere – Kirche für andere	89
3.3.4	Die Kirche im Arkanum	90
4	Versuch einer Zusammenfassung	92
4.1	Der cantus firmus der Theologie Bonhoeffers: Konkretion der Offenbarung Gottes.....	92
4.2	Christus und die Kirche.....	93
4.3	Kirche und Welt	94
E	Anhang	96
1	Abkürzungen.....	96
2	Literatur	97
2.1	Arbeiten Bonhoeffers	97
2.2	Zum geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext.....	98
2.3	Zu Bonhoeffer	100

A Vorwort

Die Fragen rund um die Kirche, ihre Strukturen und deren theologische Begründung sowie ihr Platz in der Gesellschaft sind in der katholischen Kirche in Europa allgegenwärtig. Wenig Freude an der „Braut Christi“, am „Licht auf dem Berg“, am „Leib Christi“ ist dabei zu spüren. Vielmehr grassiert heute die Not: der pastorale Notstand, die persönliche Glaubensnot, der theologische Begründungsnotstand ... Ich meine, dass hier weder die Rückkehr zu den „Selbstverständlichkeiten“ früherer Generationen, noch ein rein pragmatisches Vorgehen weiterhelfen werden. Gefordert ist eine *theologische* Besinnung auf die „Kirche“!

Deshalb wollte ich ein bisschen in die Schule gehen bei einem Theologen und Christen, der sich die Sache der Kirche in glaubwürdiger Weise zur eigenen gemacht hat: Dietrich Bonhoeffer. Dem Thema der „Sanctorum Communio“ widmet er bereits seine Dissertation, wo er die Sache allerdings noch reichlich abstrakt und theoretisch angeht. Das ändert sich 1933 mit dem beginnenden Kirchenkampf: Als Theologe nimmt er klar und sachgemäss Stellung in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen und in der Ökumene; als Christ verbindet er überzeugend politisches Engagement und eine *praxis pietatis*; in der *vita communis* des Predigerseminars in Finkenwalde versucht er, Kirche im Kleinen zu leben. Seine christliche Überzeugung führt Bonhoeffer in den aktiven politischen Widerstand, der ihm schliesslich das Leben kosten wird.

Bonhoeffer steht als Theologe in der evangelischen Tradition und orientiert sich – wenn auch durchaus kritisch – an den „typisch“ evangelischen Kategorien wie Rechtfertigung und Wort. „Katholisch“ scheint mir Bonhoeffers Anliegen, wenn er nach der Konkretion der Offenbarung in der *sichtbaren* Kirche und in einer *praxis pietatis* fragt. Um einen Vergleich mit der katholischen Ekklesiologie oder um eine Kritik an Bonhoeffers Kirchenverständnis von dort her geht es in dieser Arbeit jedoch *nicht*.

Im Teil D halten kurze Zusammenfassungen (mit einem vertikalen Balken versehen) jeweils am Schluss jedes Kapitels die wesentlichen Punkte noch einmal fest. Als Frucht dieser Einzeluntersuchungen möchte dann das abschliessende Kapitel „Versuch einer Zusammenfassung“ einige grosse Linien und zentrale Anliegen in Bonhoeffers Kirchenverständnis nachzeichnen.

Allen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken. Ein besonderer Dank geht an Michael Utz, der mich mit seinem Interesse und seinen Korrekturhinweisen begleitet hat sowie an Frau Dr. S. Hell und Herrn Prof. Dr. L. Lies SJ, die die wissenschaftliche Betreuung der Arbeit übernommen haben.

Innsbruck, im März 1997

B Vorgehen

1 Theologie und Biographie

Der enge Zusammenhang zwischen Theologie und Biographie wird in der neueren Theologie wieder stärker beachtet und mitberücksichtigt. Zwar kann die Theologie nicht auf eine Rekonstruktion der Biographie dessen eingeschränkt werden, der sie treibt, „hat aber biographischen Charakter, insofern sie im Kontext des persönlichen Glaubens vollzogen wird“¹. In diesem Sinn gibt es keine „anti-biographischen“ Theologen, ihre Texte erklären sich immer im Kon-text ihrer Zeit und ihres Lebens.

In ganz besonderem Mass gilt das für Dietrich Bonhoeffer. Zahlreich sind in seinem eigenen Werk die Hinweise, dass der Mensch ein „unteilbares Ganzes“² ist, der „*ein* Leben lebt und nicht zwei oder besser: ein halbes“³. Der Theologe soll „als Theologe wahrhaftig ein ganzer Mensch sein“⁴. Bonhoeffer geht es um den ἄνθρωπος τέλειος, den *ganzen* Menschen, der auf *ein* Ziel, nicht auf zwei hin (δίψυχος) ist.⁵ Theorie und Praxis, *actio* und *contemplatio* bilden bei ihm eine untrennbare Einheit.

Während der vergangenen Jahrzehnte wurde versucht, die enge Verbindung von Leben und Werk Bonhoeffers in prägnante Kurzformeln zu fassen: Bonhoeffer ist ein „intensiver“⁶, „dialogischer“⁷ Mensch; er ist ein „theologischer Praktiker“⁸. „Er wollte, was er dachte. Und er dachte scharf und konsequent.“⁹ Bonhoeffers Theologie ist eine „Theologie im Vollzug“¹⁰. „Das wechselseitige Verhältnis von Leben und Denken, von Praxis und Theorie, von Glaube und Theologie hat von Anfang an Bonhoeffers Leben und Werk bestimmt.“¹¹ „Bonhoeffer hat die Nachfolge als Zentrum des

1 ³LThK 2, „Biographie“ 474. Dieses Stichwort wurde in der dritten Auflage neu aufgenommen.

2 E 48.

3 In einem Brief 1928 aus Barcelona, DBW 10, 90.

4 In seinem Aufsatz „Was soll der Student der Theologie heute tun?“ für das Vorlesungsverzeichnis der Universität Berlin (Wintersemester 1933/34), GS III, 244.

5 Vgl. N 149, WE 185 (8.7.44 an Bethge). Die Gegenüberstellung von τέλειος und δίψυχος lehnt sich an Jak 1,4-8 an: „Die Ausdauer [ὑπομονή] aber soll zu einem vollendeten Werk [ἔργον τέλειον] führen; denn so werdet ihr vollendet [τέλειοι] und untadelig sein, es wird euch nichts mehr fehlen. ... Wer bittet, soll aber voll Glauben bitten und nicht zweifeln. ... [Wer zweifelt] ist ein Mann mit zwei Seelen [δίψυχος], unbeständig auf all seinen Wegen.“

6 Wind, Speichen 123.

7 Vgl. Zimmermann, Bonhoeffer 7.

8 Zimmermann, Bonhoeffer 112.

9 Wind, Speichen 135.

10 Wind, Speichen 176.

11 Feil, Theologie 13.

Glaubens in ihrem unmanipulierbaren Charakter erfahren und bedacht, um sich jeweils erneut dem nachfolgenden Tun zuzuwenden.“¹²

Es ist also weitgehend unbestritten, dass zum Verständnis Bonhoeffers sein Leben und Werk – auch theologisch – als Einheit aufzufassen sind. Doch welcher Art ist diese Einheit? Feil unterscheidet zwei grundsätzlich verschiedene Richtungen in der Interpretation Bonhoeffers: Die eine geht von einer dialektischen, die andere von einer kontinuierlichen Entwicklung aus.

2 Dialektische oder kontinuierliche Entwicklung?

Die Beantwortung dieser Frage steht zusätzlich vor der Schwierigkeit, dass Bonhoeffers Werk hinsichtlich der Art der Texte sehr unterschiedlich ist.

Das gilt bereits für die zu Lebzeiten Bonhoeffers veröffentlichten Werke: 1930 erschien seine Dissertation „Sanctorum Communio“, 1931 seine Habilitation „Akt und Sein“ und nach diesen wissenschaftlichen Frühwerken 1934 „Schöpfung und Fall“, eine theologische Auslegung von Genesis 1-3, die aus einer Vorlesung des Wintersemesters 1932/33 hervorging. Daneben finden sich die mehr geistlich ausgerichteten Bücher „Nachfolge“ (1937), „Gemeinsames Leben“ (1939) und „Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen“ (1940).

Postum veröffentlicht wurden die Ethik-Fragmente (1949), die Briefe aus dem Tegel-Gefängnis an seine Eltern und vor allem an Eberhard Bethge („Widerstand und Ergebung“, 1952) sowie schliesslich in den „Gesammelten Schriften“ (1958–74) ein Grossteil seiner Briefe, Vorträge, katechetischen Arbeiten, Aufsätze, Vorlesungen und Predigten. Die bis heute unübertroffene Bonhoeffer-Biographie Bethges erschien erstmals 1967. Seit 1986 ist eine neue Gesamtausgabe der „Dietrich Bonhoeffer Werke“ im Gange. Erst 1992 erschienen auch die Brautbriefe Bonhoeffers und seiner Verlobten Maria von Wedemeyer aus der Zeit der Haft.

Besonders umstritten ist die Interpretation von „Widerstand und Ergebung“, insbesondere der „theologischen“ Briefe von April bis August 1944. Im Hinblick auf die „mündig gewordene Welt“ bedenkt Bonhoeffer seine Theologie noch einmal neu in Begriffen wie „religionsloses Christentum“, „nicht-religiöse Interpretation theologischer Begriffe“ und „Arkandisziplin“. Leider kommt er nicht mehr dazu, konkreter darzulegen, was er unter diesen Begriffen im Einzelnen versteht. Sein „Entwurf für eine Arbeit“¹³ kann von ihm nicht weitergeführt werden. Die Interpretation steht also vor zwei Schwierigkeiten: Was ist der genauere *Inhalt* dieser neuen Ansätze und was ist so *neu* daran, das heisst: In welchem Verhältnis stehen sie zur sonstigen Theologie

12 Feil, Theologie 128.

13 Vgl. WE 204-207.

Bonhoeffers?¹⁴ Die „theologischen Briefe“ stellen quasi den Testfall dar, wie die Einheit der Theologie Bonhoeffers zu denken ist.

2.1 *Dialektische Entwicklung*

Der grundsätzlichen Einheit des Lebens widerspricht auch die Annahme einer dialektischen Entwicklung in der Theologie Bonhoeffers nicht. „Dialektisch“ wird hier insbesondere das Verhältnis der „neuen“ theologischen Ansätze während der Haft zur früheren Theologie Bonhoeffers verstanden.

So schreibt zum Beispiel Hanfried Müller in seiner Dissertation „Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung“¹⁵:

„[Es] sollen also die deutlichen Zäsuren, an denen eine sprunghafte Entwicklung die kontinuierliche Linie des ‚Zulernens‘ durchbricht, nicht als sein Werk mechanisch auseinanderreissende, sondern als verbindende, wesentliche Etappen einer dialektischen Entwicklung begriffen werden.“¹⁶

Der *cantus firmus*, die gleichbleibende Frage dieser dialektischen Entwicklung sei die Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas*, wie das Wort Gottes den Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit treffe.¹⁷ Doch erst in „Widerstand und Ergebung“ komme diese Frage, zum Ziel: Erst hier bedenke Bonhoeffer, wie das Wort Gottes den Menschen trifft, „in seiner Diesseitigkeit, denn der Mensch ist ganz und gar diesseitig [sic!] – von Erde genommen, zum Herrn der Erde berufen.“ „Man sollte mit Bonhoeffer sehen, dass der mündigen Welt die immanente Zukunft gehört und dass diese Zukunft eine helle und klare Zukunft ist.“¹⁸ Müller legt also an Bonhoeffer ein Generalthema an, das er konsequent vom Ziel, vom Durchbruch in „Widerstand und Ergebung“ her durchdenkt. Dabei ist er der marxistischen Methode verpflichtet¹⁹ und trifft von daher klare Optionen: Erst eine mündige Welt mit einer immanenten Zukunft passt ihm ins eigene Konzept. Ob er dafür Bonhoeffer in Anspruch nehmen

14 Die Bezeichnung „theologische Briefe“ stammt von mir und sagt noch nichts aus über ihr Verhältnis zur sonstigen Theologie Bonhoeffers und den früheren Briefen aus der Haft. Unter die Bezeichnung fallen jene Briefe, die Bonhoeffer zwischen dem 30. April und seiner Verlegung an die Prinz-Albrecht-Strasse am 8. Oktober 1944 an Bethge geschrieben hat (vgl. WE 137-212).

15 Die Dissertation wurde 1956 in der DDR eingereicht und ist die erste grosse Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers.

16 Müller, Welt 32.

17 Vgl. Müller, Welt 426 (Nachwort zur 1. Auflage).

18 Müller, Welt 423 (Nachwort zur 1. Auflage).

19 Vgl. Müller, Welt 429 (Nachwort zur 2. Auflage).

darf? „Bonhoeffer [wird] zuweilen schulmeisterlich kritisiert ..., wogegen man eigentlich nie den Eindruck hat, dass M. sich von Bonhoeffer her korrigieren liesse.“²⁰

Auch Reiner Mayer ist, obwohl er mit seiner evangelikalen Orientierung aus einem ganz anderen Lager als Müller kommt, der dialektischen Interpretationsrichtung zuzurechnen. Als roten Faden in Bonhoeffers Werk ortet er ein „System einer christologischen Ontologie, welches ihm erlaubt, Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit in Beziehung zu setzen.“²¹ Dieser Ansatz werde in den Frühschriften „Sanctorum Communio“ und „Akt und Sein“ entwickelt und erfahre in einer zweiten Phase, die durch die „Nachfolge“ bestimmt ist, eine Konzentration auf die Kirche. In der „Ethik“ versuche Bonhoeffer noch einmal eine Ausdehnung der Christuswirklichkeit auf die Weltwirklichkeit, aber trotzdem breche nun das System der christologischen Ontologie zusammen.

„Aus den Trümmern der christologischen Ontologie versucht er [Bonhoeffer], eine Theologie zu formen, die mit der Wirklichkeit Christi ernst macht und zugleich der Mündigkeit der Welt gerecht wird. Für den Zusammenhang von ‚Widerstand und Ergebung‘ mit den früheren Werken Bonhoeffers bedeutet dies: Es gibt wohl einen Zusammenbruch des ontologischen Systems, aber es gibt keinen ‚Bruch‘ in Bonhoeffers Theologie. Die Situation ändert sich, nicht aber das Ziel und die theologische Methode.“²²

Soosten urteilt in „Die Sozialität der Kirche“ über Mayers Versuch: „Bonhoeffer schenkt ... in seinen Schriften der von Mayer konstatierten christologischen Ontologie als System oder gar als christologischer Ontologie überhaupt keine Aufmerksamkeit. Sie ist ein Konstrukt und von Mayer in die Theologie Bonhoeffers hineingelesen.“²³

2.2 *Kontinuierliche Entwicklung*

Die grösste Zahl der Bonhoeffer-Interpreten – darunter besonders Bethge – vertritt die These von der Einheit seiner Theologie im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung.²⁴

„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 aber auch eine Einheit der Theologie ist, indem sich Ansatz und Grundstruk-

20 Feil, Standpunkte 6.

21 Vgl. Mayer, Christuswirklichkeit 42.

22 Mayer, Christuswirklichkeit 227.

23 Soosten, Sozialität 22.

24 Vgl. die Literaturangaben bei Feil, Theologie 128 (Anm. 6) und 412-415 („Das Problem der Zäsur“ im Nachwort zur 4. Auflage).

...tur der theologischen Reflexion gleich bleiben und gerade so ermöglichen, das Sich-Ereignende zur Sprache zu bringen.“²⁵

Entsprechend dieser Einheit gibt es zahlreiche Versuche, ein Grundthema für die gesamte Theologie Bonhoeffers anzugeben: zum Beispiel die Christologie bei Feil, den historisch-gesellschaftlichen Kontext bei Peters.²⁶ Ein solches Grundthema tragen selbst Müller und Mayer an Bonhoeffer heran, obwohl sie dann – innerhalb dieses *cantus firmus* – von einer dialektischen Entwicklung ausgehen: Bei Müller ist es die Beziehung des Wortes Gottes auf die Gesellschaft, bei Mayer die Christuswirklichkeit.

Soosten moniert in seiner Untersuchung über „Sanctorum Communio“, dass die so gewählten Perspektiven der Interpretation jeweils auch das Urteil über die einzelnen Schriften steuern: „Die vorangegangenen Überlegungen kamen zu dem Urteil, dass die Interpretation von ‚Sanctorum Communio‘ in den Arbeiten, die das Gesamtwerk der Theologie Bonhoeffers in den Blick nehmen, über wichtige Einzelbeobachtungen hinaus weitgehend dominiert wird von dem jeweils leitenden Untersuchungsinteresse.“²⁷ Auch diese vorliegende Arbeit wählt eine Perspektive und hat ein Untersuchungsinteresse, denn sie will das Kirchenverständnis Bonhoeffers aus seinem Werk erheben. Trotzdem hofft der Verfasser, nichts Fremdes in die Theologie Bonhoeffers hineinzutragen, wenn er so vorgeht. *Erstens* gehört die Frage nach der Kirche zu den zentralen Fragen, die Bonhoeffer – theologisch und biographisch – zeitlebens umgetrieben haben. *Zweitens* geht es nicht so sehr darum, die verschiedenen Aspekte des bonhoefferschen Kirchenverständnisses zu kritisieren, sondern dieses zuerst einmal positiv aus den Texten zu erheben. *Drittens* soll dabei aufgezeigt und mitbedacht werden, in welchen Zusammenhängen Bonhoeffer innerhalb seiner theologischen Überlegungen auf die Kirche zu sprechen kommt.

2.3 *Drei Perioden*

Bethge, der von einer Einheit als kontinuierlicher Entwicklung ausgeht, führt in seiner grossen Biographie²⁸ innerhalb dieser Einheit drei verschiedene Perioden an:

Die erste Periode überschreibt er mit dem Stichwort „Theologe“. Sie umfasst die Zeit des Studiums in Tübingen (1923-24) und in seiner Heimatstadt Berlin (1924-27; als Assistent 1929-30) sowie sein Vikariatsjahr in Barcelona in der deutschen Auslandsgemeinde (1928). In diese Zeit fallen seine wissenschaftlichen Frühwerke: die Dissertation „Sanctorum Communio“ und die Habilitation „Akt und Sein“.

Im September 1931 verlässt Bonhoeffer Europa, um ein Jahr lang am Union Theological Seminary in New York zu studieren. Hier begegnet er dem *social gospel*, das

25 Feil, Theologie 131.

26 Angaben zu weiteren Versuchen bei Feil, Theologie 129, Anm. 6.

27 Soosten, Sozialität 24.

28 Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München⁵1983.

nach den konkreten ethischen und politischen Konsequenzen des Evangeliums fragt, und dem amerikanischen kirchlichen Pazifismus, der den einfachen Gehorsam gegen das Friedensgebot der Bergpredigt fordert. So bedeutet die Rückkehr aus den USA das Ende des unverbindlichen Studierens; der Theologe ist politischer geworden.

Die nun folgende zweite Periode bezeichnet Bethge mit dem Stichwort „Christ“. An ihrem Beginn steht eine Wendung des „Theologen zum Christen“²⁹, die Bonhoeffer in einem Brief Anfang 1936 selbst so beschreibt:

„Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher und undemütiger Weise. Ein wahnsinniger Ehrgeiz, den manche an mir gemerkt haben, machte mir das Leben schwer ...

Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel ...

Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden.

Ich weiss, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst ... gemacht. ... Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anderes geworden. ... Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit es so sein muss.“³⁰

Bonhoeffer geht jetzt regelmässig zur Kirche, pflegt einen bewusst meditativen Umgang mit der Bibel und spricht von der Beichte nicht mehr nur theologisch, sondern als von einem Akt, der auch tatsächlich zu vollziehen sei. Immer häufiger spielt er auch auf ein gemeinschaftliches Leben in Gehorsam und Gebet an.

Äusserlich ist diese zweite Periode ganz geprägt vom Kirchenkampf³¹ gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik, an dem Bonhoeffer aktiv beteiligt ist. In diese Zeit fallen seine Tätigkeit als Privatdozent an der Berliner Fakultät (1931-33), sein Engagement in der Ökumene, sein Pfarramt in einer deutschen Auslandsgemeinde in London (1933-35) und seine Aufgabe, das Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde zu leiten (1935-37). Die „Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“

29 Vgl. DB 246–250.

30 Brief vom 27.1.36 aus Finkenwalde an eine Bekannte, DBW 14, 112f.

31 Vgl. zum Begriff „Kirchenkampf“: Siegele, Kirchen 11:

Siegele unterscheidet drei Bedeutungen von „Kirchenkampf“: 1. das vielschichtige Verhältnis zwischen dem nationalsozialistischen Staat, der NSDAP und den christlichen Kirchen zwischen 1933 und 1945; 2. die weltanschauliche Polemik gegen Kirche und Christentum von neuen religiösen Gruppen und Vereinigungen, die den christlichen Glauben durch einen deutschen, völkischen, arteigenen Glauben zu ersetzen suchen; 3. die Differenzen, die zwischen Gruppierungen innerhalb der evangelischen Kirche bestanden und ausgefochten wurden (etwa zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche).

stammen aus dieser Finkenwalder Zeit. Im Herbst 1937 versiegelt die Polizei das Finkenwalder Seminar und zwingt Bonhoeffer dazu, die Ausbildung in Form von Sammelvikariaten fortzuführen.

1939 denkt Bonhoeffer noch einmal daran, Deutschland Richtung England oder Amerika zu verlassen: Die Bekennende Kirche befindet sich in ihrer grössten Schwäche, was sich zum Beispiel in ihrer Haltung bei der Eidesfrage zeigt.³² Deutschland rüstet sich zum Krieg, während der aktive Widerstand, zu dessen Mitwissern Bonhoeffer bereits gehört, Rückschläge erleidet. Im persönlichen Bereich macht ihm das ruhelose Leben im Sammelvikariat zu schaffen; zudem droht seine Einberufung. Am 2. Juni 1939 reist Bonhoeffer nach Amerika ab, ohne über die Art und Dauer einer Tätigkeit dort schon Klarheit zu haben. Schon bald quälen ihn Selbstvorwürfe und am 20. Juni lehnt er ein entscheidendes Angebot, im Auftrag des *American Committee for Christian German refugees in the City of New York* deutsche Emigranten zu betreuen, ab. Am 22. Juni schreibt Bonhoeffer in sein Tagebuch: „Während einer Katastrophe hier zu sein, ist einfach undenkbar, wenn es nicht so gefügt wird. Aber selbst daran schuld sein, sich selbst Vorwürfe machen zu müssen, unnötig herausgegangen zu sein, ist gewiss vernichtend. Wir können uns von unserem Schicksal nicht trennen; hier draussen erst recht nicht ...“³³ Aus dem Tegeler Gefängnis wird er seinem Freund Bethge schreiben: „Ich habe auch noch nie meine Entscheidung im Sommer 39 bereut.“³⁴

Die Rückkehr aus Amerika leitet die dritte Periode ein, die bei Bethge unter dem Stichwort „Zeitgenosse“ steht. Mit der Invasion Deutschlands am 1. September 1939 in Polen beginnt der Zweite Weltkrieg. Trotzdem führt Bonhoeffer vorerst die Ausbildung in den Sammelvikariaten weiter, bis die Gestapo im März 1940 das Haus versiegelt. Von der Bekennenden Kirche für die wissenschaftliche Arbeit freigestellt, geht Bonhoeffer jetzt – nach einer ersten Phase der Mitwisserschaft – endgültig in den aktiven politischen Widerstand. Auf die Vermittlung seines Schwagers Hans von Dohnanyi hin wird er im Oktober 1940 der Abwehrstelle in München zugeordnet. Diese Tarnung als Mitarbeiter der Abwehr ermöglicht ihm mehrere Reisen im Dienste der Konspiration. Dazwischen arbeitet er an seiner „Ethik“, die allerdings Fragment bleiben wird. Im Januar 1943 verlobt sich der 37jährige Bonhoeffer mit der knapp 19jährigen Maria von Wedemeyer. Am 5. April 1943 wird er jedoch verhaftet und ins Wehrmachtsgefängnis Berlin-Tegel gebracht, wo er die nächsten eineinhalb Jahre zubringen wird. Aus dieser Zeit stammen die Briefe und Aufzeichnungen, die Bethge später in „Widerstand und Ergebung“ zusammengestellt hat. Der Fall Bonhoeffer scheint bereits am Versanden, als die Gestapo im September 1944 nach Stauffenbergs missglücktem Attentat in Zossen bei Berlin wichtige belastende Dokumente findet. Damit ist Bonhoeffers Schicksal besiegelt: Er wird in den Gestapokeller an der Prinz-Albrecht-Strasse gebracht und schliesslich, nach einem Transport quer

32 Vgl. dazu mehr im Kapitel C 2.1.2 (S. 30).

33 GS I, 306.

34 11.4.44 an Bethge, WE 135.

durch Deutschland, am 9. April im KZ Flossenbürg gehängt. Einen Monat später kapituliert die deutsche Wehrmacht.

Die vorliegende Arbeit wird diesen drei Perioden „Theologe – Christ – Zeitgenosse“ entlanggehen. Welches Kirchenverständnis Bonhoeffer hat, zeigt sich dabei nicht nur in seinen Werken, sondern auch in seinem Leben. Theologie und Biographie sollen „zusammengelesen“ werden. Eine allgemeine Hinführung zum geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext wird zudem ein wenig ausleuchten, in welchem Umfeld Bonhoeffer denkt. Dieses Umfeld ist – zeitlich gesehen – zuerst geprägt durch seine Herkunft aus dem liberalen Bildungsbürgertum, dessen Werte er auch später nie ganz ablegen wird. Die liberale Theologie, entstanden aus der Begegnung zwischen dem Liberalismus und der evangelischen Theologie, lernt er vor allem bei Adolf von Harnack kennen.

C Geistes- und theologiegeschichtlicher Kontext

1 Die liberale Theologie¹

Das zentrale Anliegen der liberalen Theologie ist die Versöhnung des christlichen Glaubens mit der Kultur. Ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen sind die Aufklärung, der Idealismus und der Spätromantik. Ihre historischen Vorgänger finden sich in der Religionsphilosophie Hegels und in der Theologie Schleiermachers. Dabei handelt es sich bei der liberalen Theologie nicht um eine klar umgrenzte Schule, sondern um eine vielgestaltige Bewegung, in der sich verschiedene Linien des Denkens ausbilden konnten.

„Liberale Theologie“ im engeren Sinn meint die Arbeit des Göttinger Theologen Albrecht Ritschl (1822-89) und seiner Schule, die sich in der Zeitschrift *Christliche Welt* (1877 in Berlin gegründet) ein Forum schuf. Eine spekulative Interpretation des Christentums wird abgelehnt zugunsten des historischen Zugangs mittels der historisch-kritischen Methode. Die Religion wird vorwiegend gesehen in ihrer Kulturfunktion, in ihrer zentralen Rolle für das Freiheits- und Selbstbewusstsein der „gebildeten“ Persönlichkeit. Die liberale Theologie spiegelt so den Optimismus des national-liberalen Bürgertums wider. Das Christentum gerät dabei in Gefahr, zu einer allgemeinen Sittlichkeit zu verflachen.

Ihren hervorragendsten Vertreter hat die Ritschl-Schule im Historiker Adolf von Harnack gefunden, dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ zu einer Grundschrift des religiösen Liberalismus geworden ist.

1.1 *Adolf von Harnack (1851-1930)*

Ins Rampenlicht der Theologenwelt tritt Adolf Harnack (den Adelstitel erhält er erst 1914) mit seinem dreibändigen „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (1886-89), in dem das Dogma der Kirche als Ergebnis des Hellenisierungsprozesses der christlichen Botschaft betrachtet wird. Weniger gegen diese Darstellung als gegen seine Werturteile wurden Bedenken erhoben: „Harnack wollte die Dogmengeschichte als Prozess der Entstehung und Entwicklung des Dogmas darlegen und gerade so das geeignetste Mittel bieten, um die Kirche von dem dogmatischen Christentum als Ballast zu befreien und den unaufhaltsamen Prozess der Emanzipation, der mit Augustin begonnen habe, zu beschleunigen.“² 1888 wird er – trotz Bedenken des Evangelischen Oberkirchenrats – auf den kirchenhistorischen Lehrstuhl der theologischen Fakultät in Berlin berufen. Bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1921 und darüber hinaus in Privatseminaren und Vorlesungen prägt er dort eine ganze Generation von

1 Vgl. Gibellini, Handbuch 11-18; Jacobs, „Liberale Theologie“, TRE 21, 47-68.

2 Kantzenbach, „Adolf von Harnack“, TRE 14, 455.

Theologen. Dabei reicht die Spannweite seines Schülerkreises von Martin Rade, Otto Dibelius bis zu Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer. Am 10. Juni 1930 stirbt Harnack in seinem 80. Lebensjahr.

Harnacks Interessen reichen weit über die Theologie hinaus: Er ist unter anderem Mitglied und schliesslich Präsident der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Generaldirektor der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin und Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. Seine dreibändige „Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften“ erscheint 1900 und ist als eine der grössten Leistungen auf dem Gebiet der Geschichte wissenschaftlicher Institutionen anzusehen. Das grosse Anliegen der liberalen Theologie, die Vermittlung von reformatorischer Tradition und moderner Kultur, ist bei ihm in Fleisch und Blut übergegangen. „Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte sich Harnack zu einem Universalgelehrten und einzigartigen Organisator entwickelt, der als Mensch wie Wissenschaftler höchsten Respekt genoss.“³

Die Kirche verschmäht allerdings seine Mitarbeit – nie ist Harnack Mitglied einer theologischen Prüfungskommission gewesen. Durch seine schwankende Haltung im sogenannten Apostolikumstreit (1892)⁴ wird – zur Korrektur Harnacks – eine zweite, „positive“ Professur errichtet, die erstmals mit Adolf Schlatter, später mit Reinhold Seeberg besetzt wird.⁵

Trotz seiner vielfältigen Aufgaben ist Harnack zuerst und vor allem Kirchenhistoriker. Als Frucht langjähriger Forschungsarbeit erscheint in den Jahren 1893 bis 1904 seine „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius“ in drei Bänden, 1902 „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ und schliesslich 1921 „Marcion“.

Breitesten Kreisen bekannt geworden ist Harnack mit seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“, entstanden aus einer öffentlichen Vorlesung, die er im Wintersemester 1899/1900 an der Berliner Universität vor etwa 600 Hörern gehalten hat. Das Buch erlebte bis 1927 im ganzen 14 Auflagen und wurde in 14 Sprachen übersetzt. Worum geht es?

3 Kantzenbach, „Adolf von Harnack“, TRE 14, 454.

4 Im Zuge des Liberalismus werden einzelne Inhalte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, wie die Jungfrauengeburt, die Höllen- und Himmelfahrt und die Auferstehung des Fleisches kritisiert. Einige Pfarrer wehren sich gegen den „Symbolzwang“ und verweigern den Gebrauch des Apostolikums in der Liturgie, worauf die Kirchenleitungen mit Disziplinarverfahren reagieren. Im Fall Schrempf kommt es auch zu einer Intervention von Harnack. Dieser plädiert zwar nicht für die Abschaffung, aber für die Kritik der Inhalte des Apostolikums und ruft damit eine Flut von Streitschriften hervor. Vgl. ³LThK 1, „Apostolikumstreit“ 868f. Dieses Stichwort fehlt noch in der zweiten Auflage des LThK.

5 Die „positiven Theologen“ entwickeln ihre Theologie nicht im Dialog mit der modernen Kultur, sondern in enger Anlehnung an das konfessionell-kirchliche Bekenntnis.

„Was ist Christentum? – lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen, d.h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus gelebter Geschichte erworben ist.“⁶

Damit folgt er dem Historismus und der anti-spekulativen Haltung seines Lehrers Ritschl. Was das Christentum, was die Kirche ist, lässt sich nur aus der Geschichte selbst erheben.

Harnack spricht nun zuerst vom Evangelium Jesu Christi und zeichnet dann den Eindruck nach, den Jesus selbst und seine Verkündigung auf die erste Generation der Jünger gemacht hat. Schliesslich verfolgt er die Hauptwandlungen des Christlichen in der Geschichte und sucht die grossen Typen zu erkennen:

„Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert am Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evangeliums kontrolliert an der Geschichte, werden uns, so dürfen wir hoffen, dem Kerne der Sache nahebringen.“⁷

Von „Kern“ und „Schale“ spricht Harnack bereits in seiner grossen Dogmengeschichte. Hinter dem Dogma, das Produkt eines Hellenisierungsprozesses ist, muss der „Kern der Sache“ wieder freigelegt werden.

Die Vermittlung zwischen der modernen Kultur und dem christlichen Glauben, die ein zentrales Anliegen der liberalen Theologie ist, sieht Harnack differenziert. Er wehrt sich gegen eine verkürzte Sichtweise der christlichen Religion, die das Christentum entweder als in sich geschlossenen Bereich oder lediglich als Funktion der Kultur sieht:

„Gewiss, die Religion lebt nicht nur für sich, sondern in einer innigen Gemeinschaft mit allen Tätigkeiten des Geistes und ebenso mit den sittlichen und wirtschaftlichen Zuständen. Aber sie ist doch nicht nur eine Funktion oder ein Exponent derselben, sondern ein mächtiges Wesen, das hemmend oder fördernd, verwüstend oder befruchtend eingreift.“⁸

Zur Grundschrift des Liberalismus wird „Das Wesen des Christentums“ dadurch, dass Harnack in der Bewertung der Geschichte des Christentums klare Werturteile fällt. Die Reformation des 16. Jahrhunderts, „die grösste und segenreichste Bewegung“⁹ der Kirchengeschichte, habe das „Evangelium wirklich wieder erreicht ... in der Innerlichkeit und der Geistigkeit“. Sie habe den Menschen befreit durch den Grundgedanken von dem „gnädigen Gott, in dem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft des Glau-

6 Harnack, Wesen 18.

7 Harnack, Wesen 22.

8 Harnack, Wesen 19.

9 Harnack, Wesen 159.

bens.“ „Dass die Innerlichkeit und der Individualismus, welche die Reformation entbunden hat, der Eigenart des Evangeliums entsprechen, ist gewiss.“¹⁰ Indem Harnack dies so sagt, sieht er in der Reformation die Wegbereiterin des modernen Liberalismus und erteilt dessen zentralen Werten die göttliche Sanktion.

Zwar sei die Reformation nicht überall zum Ziel gekommen, und es seien auch Rückschritte zu verzeichnen, zum Beispiel „in der trüben Zeit der lutherischen Orthodoxie“¹¹. Aber trotzdem gelte: „In der Geschichte der christlichen Religion haben wir seit der Reformation keine neue Stufe erlebt.“¹²

Harnacks Schrift hat sowohl ungeteilte Zustimmung als auch vehemente Kritik erfahren. Von konfessionell-kirchlicher Seite wird vor allem Kritik geäußert an Harnacks Frontalangriff auf jede christliche „Lehre“, insbesondere die traditionelle kirchliche Christologie.

Nach dem Urteil von Ernst Troeltsch, dem Exponenten der Religionsgeschichtlichen Schule innerhalb der liberalen Theologie, sei Harnacks Vorhaben, das Wesen auf dem historischen Weg zu erkennen, im grossen und ganzen gelungen. Er kritisiert lediglich, dass Harnack sich ausschliesslich entlang des christlichen Geschichtsverlaufs bewegt, ohne sich auf das viel umfassendere Feld der Religionsgeschichte vorzuwagen. Zudem vermisst er bei Harnack jede eschatologische Dimension des Jesusbildes.¹³

Viel fundamentaler wird nach dem Ersten Weltkrieg die Kritik der dialektischen Theologie ausfallen: Sie lehnt das Anliegen und die Methoden der liberalen Theologie und damit auch Harnacks Schrift „Das Wesen des Christentums“ überhaupt ab.

1.2 Harnack und Bonhoeffer¹⁴

Als am 15. Juni 1930 im Goethesaal des Berliner Harnackhauses eine grosse Gedächtnisfeier für Adolf von Harnack stattfindet, spricht Bonhoeffer im Namen des letzten Schülerkreises des Heimgegangenen:

*„Er wurde unser Lehrer, und er kam uns nahe wie ein echter Lehrer dem Schüler nahekommt. Er trat uns fragend an die Seite und in überlegenem Urteil gegenüber. ...
Aber Adolf von Harnack – und das war uns das Grösste – war Theologe, bewusster Theologe, und wir glaubten, nur von hier aus ihn ganz verstehen zu können.“¹⁵*

10 Harnack, Wesen 168.

11 Harnack, Wesen 169.

12 Harnack, Wesen 177.

13 Vgl. Gibellini, Handbuch 13.

14 Vgl. dazu besonders: Staats, Harnack; Kaltenborn, Harnack.

15 DBW 10, 346f.

Harnack gehört – neben Barth – zu jenen, die Bonhoeffers Theologie am nachhaltigsten beeinflusst haben. Diese Beziehung spielte sowohl auf privater als auch auf universitärer Ebene.

Die private Seite dieser Beziehung ergibt sich durch die Nachbarschaft in Grunewald, dem noblen Professorenviertel Berlins. Die Wohnhäuser der Familien Harnack und Bonhoeffer stehen dicht beieinander, und spätestens seit 1923 gehören die Bonhoeffers auch zum Harnackschen Haus-Kränzchen. Der Einfluss der vielen privaten Gespräche, die Dietrich Bonhoeffer mit Harnack geführt hat, ist kaum hoch genug zu veranschlagen. Im letzten Brief des grossen Gelehrten an Bonhoeffer vom 22. Dezember 1929 heisst es: „Hoffentlich lassen Sie sich öfters bei mir sehen, darum bitte ich Sie.“¹⁶

Als Bonhoeffer ab Juni 1924 sein Theologiestudium in Berlin fortsetzt, nimmt er mehrere Semester lang¹⁷ an Harnacks Seminar teil, am letzten im Sommersemester 1929 als Senior. „Bei keinem anderen theologischen Lehrer hat Bonhoeffer ebenso anhaltend studiert!“¹⁸ Zum 75. Geburtstag Harnacks fertigen dessen Sodalen auf Bonhoeffers Vorschlag und unter seiner Redaktion eine gemeinsame Untersuchung zum Begriff „χαρά“ im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern an. Bonhoeffer korrigiert jeden Beitrag und schreibt schliesslich den zusammenfassenden Artikel „Freude im Urchristentum. Versuch einer Zusammenfassung“. Bei seinem vorübergehenden Abschied von der Fakultät nach seiner Promotion richtet er an Harnack die Dankesworte: „Zu eng mit meiner ganzen Person verbunden ist das, was ich in Ihrem Seminar gelernt und verstanden habe, als dass ich es je vergessen könnte.“¹⁹

Doch obwohl Bonhoeffer Harnack so nahe steht, schreibt er seine Dissertation bei Reinhold Seeberg, dem Berliner Ordinarius seines Lieblingsfaches, der Systematik. Seinem Seminar gehörte er vom Sommersemester 1925 bis 1927 an. Bei ihm, „dem grossen Vermittler zwischen den kritischen Historikern und den sogenannten ‚Positiven‘“²⁰, sind Bonhoeffer Schleiermacher, Hegel und Ritschl, aber auch Augustin, Thomas von Aquin, die Scholastiker, Melanchthon und Luther (neben Holls Luthervermittlung) bekannt geworden. Seeberg lehrt ihn, die Kategorie des Sozialen ernst zu nehmen. Die Frage nach der Sozialität der Kirche wird Bonhoeffer in „Sanctorum Communio“ von diesem fundamentalen Ansatz her angehen: Er zeigt darin auf, „dass die gesamte theologische Begrifflichkeit beziehungsweise deren Gehalte erst durch die Entfaltung der sozialen Dimension vollständig bestimmt sind.“²¹

Die mehr systematisch-philosophischen Neigungen haben Bonhoeffer zu Seeberg geführt, während Harnacks Interesse an der historischen Begründung der Theologie

16 DBW 10, 161.

17 Nach Staats, Harnack 105, handelte es sich um sechs Semester. Dagegen spricht Bethge lediglich von „mindestens drei Semestern“ (DB 95).

18 Staats, Harnack 105.

19 Zitiert nach DB 97.

20 DB 99.

21 Soosten, Sozialität 17.

durch die intensive Begegnung Bonhoeffers mit Barth 1931 bis 1933 und in der Zeit des Kirchenkampfes mehr in den Hintergrund tritt. Bonhoeffers theologisches Denken bewegt sich in den Dreissigerjahren in anderen Bahnen. Und doch führt er zum Beispiel in seiner Vorlesung „Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ im Wintersemester 1931/32 über „Das Wesen des Christentums“ aus: „Grosse innere Wärme und echtes Wahrheitsstreben bei Harnack.“²² Ebenso klar sieht er jedoch die Grenzen der historischen Methode: „Harnacks Versuch ist also nur eine Wesensgestaltung neben anderen, mit demselben Recht wie z.B. Luther. Objektive Wesensbestimmung aus der Geschichte ist als unmöglich erkannt.“²³ Im Einzelnen macht Bonhoeffer drei Vorbehalte: „1.) bei Harnack bleibt nur ethische Maxime. ... 2.) Es ist nicht einzusehen, warum eine sittliche Anweisung Eu-angelion heisst; dort gibt es keine Freude, sondern Gesetz und Ideal. ... 3.) Christentum wird als Lehre angesehen. Man kann diese Lehre weitergeben, ohne dass Gott unbedingt mit dabei ist.“²⁴

Als Bonhoeffer Anfang April 1944 verhaftet wird, versucht er seine eigene Vergangenheit, auf die er in den langen und einsamen Stunden zurückgeworfen wird, lesend und vor allem schreibend zu bewältigen: „Das meiste, was er 1943 in Tegel schrieb, galt der Klärung oder Systematisierung des ... Phänomens, dass er seine eigene Welt unaufhaltsam zurückfliehen sah.“²⁵

Im ersten Brief an seinen Freund Bethge aus dem Gefängnis schreibt Bonhoeffer über sein Unternehmen, einen Roman zu schreiben: „Ich begann, die Geschichte einer bürgerlichen Familie unserer Zeit zu schreiben. ... kurz eine Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unserer Familie kennen, und zwar gerade vom Christlichen her.“²⁶ Der Roman, der ein Fragment bleiben wird, enthält zahlreiche autobiographische Züge, so auch die Erinnerung an einen „alten Gelehrten“ – Adolf von Harnack.

Am Reformationsfest schreibt er an seine Eltern: „Man fragt sich, warum aus Luther's Tat Folgen entstehen mussten, die genau das Gegenteil von dem waren, was er wollte, und die ihm selbst seine letzten Lebensjahre verdüstert haben und ihm manchmal sogar sein Lebenswerk fraglich werden liessen.“²⁷ Staats meint dazu: „Dieser Gedanke über die ‚steckengebliebene Reformation‘ ist nun für Harnack ganz typisch. Er findet sich bei ihm breit gestreut, ist bei ihm ... Ausdruck einer ökumeni-

22 DBW 11, 169.

23 DBW 11, 167.

24 DBW 11, 169f. Gegen ein „Christentum als Lehre“ verwehrt sich Bonhoeffer auch in der „Nachfolge“ (N 47, vgl. Kapitel D 2.6.1 „Christus – der Mittler“) und in der „Ethik“ (vgl. E 85f).

25 DB 942.

26 18.11.43 an Bethge, WE 73.

27 31.10.43 an seine Eltern, WE 55.

schen Hoffnung auf die neue Gestalt der Kirche zwischen evangelisch und katholisch, das ‚tertium genus ecclesiae‘.²⁸

Im Brief vom 2. Februar 1944 – also noch vor den eigentlich „theologischen“ Briefen ab Ende April 1944 – schreibt Bonhoeffer seinem Freund Bethge, dass er „das 19. Jahrhundert in Deutschland möglichst gründlich kennen lernen“²⁹ wolle. So liest er ausgiebig Belletristik des 19. Jahrhunderts, besonders Gotthelf und Stifter, und vertieft sich in Dilthey. Über die Lektüre von Harnacks „Geschichte der Preussischen Akademie“ schreibt er an seine Eltern: „Die Harnacksche Akademiegeschichte hat mich sehr beeindruckt und mich teils glücklich teils wehmütig gestimmt. Es gibt heute so wenige Menschen, die an das 19. und 18. Jahrhundert noch innerlich und geistig Anschluss suchen.“³⁰ Als „ein ‚moderner‘ Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt“³¹, fühlt sich Bonhoeffer verpflichtet, die Fragen der liberalen Theologie neu aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen.³²

Taucht Harnack in Bonhoeffers „theologischen“ Briefen aus der Haft irgendwo auf? Staats verweist auf den Begriff „Arkandisziplin“: „Bonhoeffer hat ... sehr wahrscheinlich den Sachverhalt bei Harnack kennengelernt, ist aber in der theologischen Aktualisierung des Begriffs weit über Harnack hinausgegangen.“³³ Unter „Arkandisziplin“ versteht Harnack die frühchristliche Praxis, die noch nicht Wissenden, noch ungetauften Katechumenen vom zweiten eigentlichen Teil des Gottesdienstes auszuschliessen, in welchem das Mahl gefeiert und das Apostolicum gesungen wurde. Bonhoeffer greift nun diesen Begriff aus der Kirchengeschichte auf, um zu fragen, wie wir heute in einer mündig gewordenen Welt das unaufgebbare Geheimnis Christus bewahren können: „Es muss eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens von Profanierung behütet werden.“³⁴ Die Frage nach dem „Raum der Kirche“³⁵ und nach dem „echten Kultus“³⁶ gehört hierher.³⁷

28 Staats, Harnack 109. Vgl. auch: Karl Heinz Neufeld, Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 41). Paderborn 1977. Besonders: „Tertium genus ecclesiae“ (23f); „Tertium genus ecclesiae – Kirche in der Welt von heute“ (342-354).

29 2.2.44 an Bethge, WE 111.

30 2.3.44 an seine Eltern, WE 64.

31 3.8.44 an Bethge, WE 202.

32 Vgl. WE 174 (8.6.44 an Bethge)

33 Staats, Harnack 117.

34 5.5.44 an Bethge, WE 143.

35 8.6.44 an Bethge, WE 174; vgl. auch WE 191.

36 8.6.44 an Bethge, WE 173; vgl. auch WE 140.

37 Vgl. dazu mehr im Kapitel D 3.3.4 „Die Kirche im Arkanum“.

2 Neuorientierungen der evangelischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg

Der liberale Fortschrittsoptimismus erfährt durch die Katastrophe des Ersten Weltkrieges einen empfindlichen Schlag; das Ende des deutschen Kaiserhauses und die schwache Demokratie der Weimarer Republik erschüttern das soziale Gefüge.

In der Theologie versuchen verschiedene Richtungen, Antworten auf die daraus entstehenden neuen Fragen zu geben. Allen voran rechnet die dialektische Theologie am deutlichsten mit der liberalen Theologie ab. Von Karl Barth, einem ihrer Hauptvertreter, hat Bonhoeffer vieles, wenn auch kritisch, aufgenommen.

In einem neuartigen Rückgriff auf Luther versucht der Berliner Professor Karl Holl, die liberale Theologie zu überwinden. Seine Lutherinterpretation hinterlässt bei seinem Studenten Bonhoeffer einen nachhaltigen Eindruck.

2.1 *Die dialektische Theologie*³⁸

Der Terminus „dialektische Theologie“ hat sich eingebürgert zur Kennzeichnung für jene Bewegung, die in der Zeit von 1920 bis 1933 insbesondere durch Karl Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und Emil Brunner vertreten wurde.

Wenngleich Barth der Hauptexponent dieser neuen Theologie ist, geht der entscheidende Durchbruch auf Gogarten zurück. In seinem Manifest „Zwischen den Zeiten“, das 1920 in der *Christlichen Welt* veröffentlicht wird, rechnet er gründlich mit seinen eigenen Wurzeln, der liberalen Theologie, ab. Der Titel des Manifests gibt 1922 dem gemeinsamen publizistischen Organ der dialektischen Theologen seinen Namen und hat programmatischen Charakter: Die Situation „zwischen den Zeiten“ ist sowohl kulturgeschichtlich als auch theologisch zu verstehen – als Abbruch der kulturellen Tradition des 19. Jahrhunderts und als Gericht Gottes über alles Zeitliche.

„Das ist das Schicksal unserer Generation, dass wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? ... So stehen wir mitten dazwischen. In einem leeren Raum. ... Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still. Einen Augenblick? Eine Ewigkeit? Müssen wir nun nicht Gottes Wort hören können?“³⁹

Die dialektische Theologie versteht sich also in erster Linie als Protestbewegung gegen die liberale Theologie und als „Korrektiv“, weniger als neue Schule, Richtung oder Position. Sie ist „Theologie der Krise“ insofern sie Gott als *Krisis* alles Mensch-

38 Vgl. Härle, „Dialektische Theologie“, TRE 8, 683-696; Gibellini, Handbuch 16-23.

39 Gogarten, Zwischen 95, 100.

lichen versteht und den „unendlichen qualitativen Unterschied“⁴⁰ zwischen Gott und Mensch klar hervortreten lässt. An einer Vermittlung zwischen Glaube und Kultur, wie es die liberale Theologie hauptsächlich angestrebt hat, ist ihr nicht gelegen. Ihr geht es als „Theologie des Wortes Gottes“ vielmehr darum, das Wort Gottes als Thema der Theologie zurückzugewinnen.⁴¹

Beim theologischen Nachwuchs und in weiten Kreisen der deutschen Pfarrerschaft feiert die dialektische Theologie einen wahren Siegeszug. „In diesem raschen Erfolg lag freilich auch ein Grund für ihre Kurzlebigkeit, denn mit der alsbaldigen Durchsetzung gegenüber den bisher herrschenden Richtungen, insbesondere der liberalen Theologie, verlor die dialektische Theologie zugleich einen sie zusammenhaltenden Widerpart.“⁴² Tatsächlich machen sich schon bald erhebliche Differenzen vor allem bezüglich der theologischen Deutung und Beurteilung der Wirklichkeit bemerkbar. So nimmt Gogarten in der Mitte der Zwanzigerjahre eine Umakzentuierung seiner Theologie vor: Er lehnt den Gedanken ab, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott dialektisch sei, und begrenzt sich auf eine innerweltliche Dialektik von Gesetz und Evangelium. Dabei identifiziert er Gottes Gesetz im geschichtlich-politischen Lebenszusammenhang mit dem Volksgesetz und steht dem Stapelschen Theologumenon zumindest nahe: Das Gesetz Gottes ist für den Deutschen identisch mit dem Nomos des deutschen Volkes.⁴³ In der kirchenpolitisch veränderten Lage nach der Machtergreifung Hitlers ist für Barth deshalb eine weitere Zusammenarbeit mit Gogarten ausgeschlossen. In der letzten Nummer ihrer Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* (6/1933) begründet er seine Haltung:

„In einer Zeit wie der jetzigen, wo das Feld der Theologie und Kirche aus einem blossen Manöverfeld zum Kriegsschauplatz geworden ist ... müsste ich für den theologisch-kirchlichen Inhalt einer Zeitschrift, für die ich mich als Mitbegründer dem Inland und Ausland gegenüber haftbar fühle, die Verantwortung voll übernehmen kön-

40 Vgl. Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage XIV.

41 Vgl. den Vortrag Barths (Oktober 1922) „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“.

42 Härle, „Dialektische Theologie“, TRE 8, 685.

43 Wilhelm Stapel ist politischer Schriftsteller und Verfasser des Buches „Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus“ (1932), das jene Lehre vom Volksnomos enthält (vgl. Bonhoeffers Besprechung in der Vorlesung „Jüngste Theologie. Besprechungen systematisch-theologischer Neuerscheinungen“ im WS 1932/33; GS V, 331-334):

Jedes Volk hat seinen eigenen nomos. Es gibt also auch einen nomos germanikos. Der israelitische nomos hat ausschliesslich religiöse Bedeutung und ist für uns nicht verpflichtend. Er wurde von Christus erfüllt. Ebenso sind alle nomoi auf die Erlösung durch Christus angelegt. Der deutsche nomos ist die Idee des „Reiches“; das Imperium Teutonicum ist die Vorbedingung der Wiederkunft Christi (wie das Imperium Romanum die Vorbedingung der Erscheinung Christi war). Bonhoeffer kritisiert vor allem, das Stapels These auf die radikale Autonomie alles biologisch Daseienden zielt: „Er erneuert die Idee von den ungebrochenen, eindeutigen Schöpfungsordnungen.“ (GS V, 333).

nen. Das kann ich aber nicht, wenn nur ein einziger von den Deutschen Christen oder den ihnen Nahestehender fernerhin ebenfalls an dieser Zeitschrift mitarbeitet.“⁴⁴

„Die dialektische Theologie war damit ... insofern an ein definitives Ende gelangt, als sich alle an ihr Beteiligten in der Folgezeit um der Kontinuität ihrer je eigenen Intention willen veranlasst sahen, eine Neuorientierung und Neubegründung ihrer theologischen Konzeption vorzunehmen.“⁴⁵

2.1.1 Karl Barth (1886-1968)⁴⁶

Barth, 1886 in Basel geboren und aufgewachsen in Bern, ist väterlicher- und mütterlicherseits mit dem Basler theologischen Milieu verbunden. In seinem Theologiestudium, das er 1908 abschliesst, lernt er die liberale Theologie und die historisch-kritische Methode gründlich kennen. Insbesondere Kant und Schleiermacher machen einen starken Eindruck auf ihn. In Berlin hört er Harnack und versteht sich als dessen Schüler. 1911 wird er Pfarrer von Safenwil (Kanton Aargau / Schweiz), wo er durch die Konfrontation mit der sozialen Notlage der Arbeiter dazu veranlasst wird, sich theoretisch und praktisch der sozialen Frage zuzuwenden. Durch Hermann Kutter (1863-1931) kommt er so der Bewegung der religiösen Sozialisten nahe. Die Haltung der europäischen Sozialdemokratie als auch die Stellungnahmen seiner liberalen Lehrer zum Ersten Weltkrieg irritieren ihn und es kommt schliesslich zum Bruch mit beiden Richtungen. Ebenso drängt ihn seine „Predigtnot“ zu einer neuen theologischen Grundlegung und führt zu einer Neuentdeckung der Bibel.⁴⁷ 1916 beginnt er mit der Arbeit an einer Römerbriefauslegung, die 1919 erscheint. Die Absage an die religiösen Sozialisten erteilt Barth mit aller Deutlichkeit bei seinem Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919): Christus kann nicht direkt für ein politisches Programm in Anspruch genommen werden; es verbietet sich, „Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren“⁴⁸. Der Vortrag gilt als „Initialzündung“⁴⁹ der dialektischen Theologie: Barth verkündet Gott als den „totaliter aliter“⁵⁰, als die absolute Krisis über alles Menschenwesen: „Positiv ist die *Negation*, die von Gott ausgeht und Gott meint, während alle *Positionen*, die nicht auf Gott gebaut sind, negativ sind.“⁵¹

44 Barth, Abschied 317f.

45 Härle, „Dialektische Theologie“, TRE 8, 686.

46 Vgl. Jüngel, „Karl Barth“, TRE 5, 251–268; Gibellini, Handbuch 16-29.

47 Vgl. Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage, XIIIff: „Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen [als die sogenannten historisch-kritischen Exegeten].“

48 Barth, Christ 6.

49 Härle, „Dialektische Theologie“, TRE 8, 684.

50 Barth, Christ 35.

51 Barth, Christ 17.

1922 erscheint in der zweiten, völlig überarbeiteten Auflage Barths „Römerbrief“, der als Hauptdokument der dialektischen Theologie gilt. Barth möchte darin zur eigentlichen Aufgabe der Theologie zurückkehren: zum Wort Gottes. Dabei ist ihm gelegen an einer möglichst „sachlichen“ Bearbeitung des Textes⁵²: „Tunlichst weitgehend muss die Beziehung auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden. Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann.“⁵³ Dabei ist für Barth *die* dialektische Prämisse leitend, dass „Gott Gott ist“⁵⁴. Das heisst: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.“⁵⁵ So muss sich die Theologie beschränken auf den Hinweis, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus die „äusserste Grenze menschlichen Bemühens und Gelingens“⁵⁶ ist.

1923 stellt Harnack in der *Christlichen Welt* „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“, in denen er in prägnanter Kürze die liberalen Anfragen an die dialektische Theologie formuliert.⁵⁷ Darauf antwortet sein ehemaliger Schüler Barth, der kurz zuvor einen Lehrstuhl für Theologie in Göttingen erhalten hat, mit einem ebenso bündigen Text: „Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack“.⁵⁸

Bereits die erste Frage beziehungsweise Antwort führt zum Kern der Auseinandersetzung: Harnack hält „geschichtliches Wissen“ und „kritisches Nachdenken“ für unaufgebar zur „Feststellung des Inhalts des Evangeliums“, das heisst: der „Religion der Bibel“, der „Offenbarungen in der Bibel“.⁵⁹ Barth formuliert in seiner Antwort noch einmal den zentralen Angriff auf die liberale Theologie: „Der Einwand lautet dahin, *diese* Theologie möchte sich mehr als gut ist von ihrem (zuletzt durch die Reformation deutlich gestellten) Thema entfernt haben.“⁶⁰ Als Thema der Theologie

52 Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage XII.

53 Vgl. Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage XIII.

54 Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage XV.

55 Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage XIV.

Vgl. auch sein Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (Oktober 1922): „Ich möchte ... unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: *Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides*, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben.*“ (199).

56 Barth, Römerbrief 408.

57 Vgl. Barth, Briefwechsel 7-9.

58 Vgl. Barth, Briefwechsel 9-13.

59 Barth, Briefwechsel 7 (Hervorhebung vom Verfasser).

60 Barth, Briefwechsel 9.

kommen nicht die „Religion“ und die „Offenbarungen“ der Bibel in Betracht, sondern die *eine Offenbarung Gottes*. Während Harnack die Theologie der Predigt vorordnet, ist für Barth die Aufgabe der Theologie gerade mit der Aufgabe der Predigt eins: „Sie [diese Aufgabe] besteht darin, das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben.“⁶¹ Das ist weder „unkontrollierbare Schwärmerei“ noch schliesst es „geschichtliches Wissen“ und „kritisches Nachdenken“ als vorbereitende Dienste aus. Für Harnack kann es nur eine Theologie geben, die „in fester Verbindung und Blutsverwandtschaft steht mit der Wissenschaft überhaupt“⁶². Barth hingegen geht es allein darum, dass die „Theologie wieder den Mut zur Sachlichkeit bekäme, den Mut, Zeuge des Wortes von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe Gottes zu werden“⁶³. „Oder sollte die heutige zufällige opinio communis der Andern wirklich die Instanz sein, von der wir unserem Tun ‚Überzeugungskraft‘ und ‚Wert‘ zusprechen lassen müssen?“⁶⁴

Nach einem weiteren „offenen Brief“ Harnacks⁶⁵ beendet Barth schliesslich die Auseinandersetzung mit der konsternierenden Feststellung, dass Harnack „nicht nur für andere Antworten als die, die er selbst sich geben würde, sondern auch für andere Fragen als seine eigenen ... keine Zeit und kein Ohr mehr hat“⁶⁶. Die Fragestellungen der beiden Richtungen könnten tatsächlich verschiedener nicht sein: Die dialektische Theologie will ausschliesslich handeln von der einen Offenbarung Gottes, die alles Menschliche in die Krisis stürzt; die liberale Theologie hingegen bemüht sich um die Vermittlung des „schlichten Evangeliums“ mit der vorfindlichen Kultur und den anderen Wissenschaften.

Die „Christliche Dogmatik im Entwurf“, deren erster Band, die Prolegomena, 1927 erscheint, zeigt „Barths Wende zur dogmatischen Theologie“⁶⁷ an. Äusserlich ist diese Wende vorbereitet durch die Art seines Lehrauftrags, sachlich durch seine Forderung nach einem Denken und Reden, das dem Bibeltext gerecht wird.⁶⁸ Die „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ ist noch eng mit der dialektischen Periode verbunden und erweist sich schnell als revisionsbedürftig. Barth will jeden Rest „existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie“⁶⁹ ausgeschieden wissen. Das erkenntnistheoretische Werkzeug dafür holt er sich beim Studium von Anselms „Proslogion“. In seiner Schrift „Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes“ (1931) schreibt er: „*Intellegere* kommt zustande durch *Nachdenken* des vorgesagten und vorbejahten *Credo*. ... Der

61 Barth, Briefwechsel 10 (zur 3. Frage).

62 Barth, Briefwechsel 9 (15. Frage).

63 Barth, Briefwechsel 13 (zur 15. Frage).

64 Barth, Briefwechsel 13 (zur 15. Frage).

65 Vgl. Barth, Briefwechsel 13-17.

66 Barth, Briefwechsel 18.

67 Jüngel, „Karl Barth“, TRE 5, 261.

68 Vgl. seine Forderung nach einer „*sachlichen* Bearbeitung des Textes“ im „Römerbrief“ (Vorwort zur 2. Auflage, XII).

69 KD I/1, VIII.

Theologie fragt, *inwiefern* es so ist, wie der Christ glaubt, dass es ist.⁷⁰ Theologie ist für Barth deshalb auslegende Darstellung der christlichen Botschaft und trägt stark „konfessorischen Charakter“⁷¹. 1932 setzt Barth dann nicht die fünf Jahre zuvor begonnene „Christliche Dogmatik im Entwurf“ fort, sondern nimmt den ersten Band der „Kirchlichen Dogmatik“ in Angriff.

Wie kommt es zu dieser Namensänderung? – „Wenn im Titel des Buches an die Stelle des Wortes ‚christlich‘ das Wort ‚kirchlich‘ getreten ist, so bedeutet das einmal: dass ich hinsichtlich des Verzichts auf den von mir bekämpften leichtfertigen Gebrauch des grossen Wortes ‚christlich‘ mit dem guten Beispiel vorangehen möchte – aber doch auch das Sachliche: dass ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine ‚freie‘, sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft.“⁷²

Die „Kirchliche Dogmatik“ steht in dem Sinne jenseits der dialektischen Theologie, dass sie auf die Anwendung der dialektischen Methode verzichtet, lebt aber insofern von der dialektischen Periode, als auch sie der Theologie ihr eigenes Objekt mit aller Kraft zurückerobern will.⁷³ Barth legt seine Dogmatik auf fünf Bände an: Die ersten beiden Teile „Die Lehre vom Wort Gottes“ (I/1,2) und „Die Lehre von Gott“ (II/1,2) erscheinen bis 1942. Nach dem Krieg folgen bis zum Tod Barths am 10. Dezember 1968 noch „Die Lehre der Schöpfung“ (III/1-4) und der unvollendet gebliebene Teil über „Die Lehre von der Versöhnung“ (IV/1-4). Der geplante fünfte Teil über die Erlösung und die Eschatologie ist nie zur Ausführung gelangt.

Die gebotene Kürze erlaubt hier kein näheres Eingehen auf den Inhalt und den Aufbau der „Kirchlichen Dogmatik“, sondern nur den Hinweis auf zwei ihrer Grundzüge: die *analogia fidei* und die christologische Konzentration.⁷⁴ *Analogia fidei* besagt, dass wir von Gott nur aufgrund seiner Offenbarung sprechen können, und diese Offenbarung zeigt zugleich an, *wie* wir von ihm sprechen müssen. Barth wendet sich damit einerseits gegen eine „existentialphilosophische Begründung der Theologie“, wie sie die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts aufweise. Andererseits lehnt er die *analogia entis* ab, so wie sie von der katholischen Theologie eingesetzt wird, denn diese müsse notwendigerweise zur Errichtung einer natürlichen Theologie führen. Das von der Heiligen Schrift bezeugte und von der Kirche verkündigte offenbarte Wort Gottes ist also das eine und einzige Kriterium einer kirchlichen Dogmatik. Da dieses offenbarte Wort mit Jesus Christus identisch ist, muss eine Dogmatik im Ganzen und in allen ihren Teilen christologisch bestimmt sein:

70 Barth, *Fides quaerens* 26.

71 Jüngel, „Karl Barth“, TRE 5, 262.

72 KD I/1, VIII.

73 Vgl. Gibellini, Handbuch 25.

74 Vgl. zum Folgenden: Gibellini, Handbuch 25-27.

„Die Christologie muss im Ganzen und das heisst: sie muss schon in den Grundsätzen einer kirchlichen Dogmatik herrschend und erkennbar sein, oder sie ist es gar nicht.“⁷⁵

2.1.2 Barth und Bonhoeffer⁷⁶

„Bonhoeffer hat sich keinem zeitgenössischen Geist so geöffnet wie Karl Barth.“⁷⁷ Trotzdem ist Bonhoeffer nicht einfach der Richtung der dialektischen oder Barth'schen Theologie zuzurechnen, sondern die Begegnung mit Barth erfolgt sehr selbstständig und kritisch. Dabei verläuft deren Beziehung in vier unterschiedlichen Stadien.⁷⁸

Erstens: Das Stadium einer einseitigen literarischen Kenntnissnahme Barths durch Bonhoeffer, die im Jahr 1925 ihren Anfang nimmt

Im Winter 1924/25 liest Bonhoeffer die erste, bei Chr. Kaiser 1924 erschienene Vortragssammlung von Barth „Das Wort Gottes und die Theologie“, wohl auch zum ersten Mal Nummern der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* und Nachschriften der Vorlesung Barths in Göttingen, „Diktatsätze zum ‚Unterricht in der christlichen Religion‘“, eine kurzgefasste Vorform der dann erweitert als erster Band seiner „Christlichen Dogmatik“ erschienenen Prolegomena von 1927. Im übrigen wird Bonhoeffer – als er sich zum ersten Mal am Seminar von Harnack beteiligt – auch hineingezogen worden sein in das Streitgespräch zwischen diesem und Barth in der *Christlichen Welt* von 1923. Durch Vorlesungsmitschriften nimmt Bonhoeffer Anteil an der langsam entstehenden Dogmatik Barths und vertieft sich in den „Römerbrief“.

Mit der Entdeckung der Theologie Barths „trat bei Bonhoeffer an die Stelle eines gewissen ruhelosen Schweifens eine selbstgewissere Bestimmtheit. ... [Es] überzeugte ihn ... der Wille, das Daseinsrecht der Theologie allein und ganz aus sich selbst zu gewinnen. ... Hier wurde die Gewissheit, um die es ihm ging, statt im Menschen in der Majestät Gottes verankert.“⁷⁹ Wie gross der Einfluss Barths auf Bonhoeffer im einzelnen zu veranschlagen ist, bleibt umstritten. So meint zum Beispiel Staats – im Gegensatz etwa zu Bethge, dass Luther, Kierkegaard, Gogarten, Brunner und andere damals für Bonhoeffer auf gleichem Rang gestanden hätten wie Barth: „Für die letzten Fragen fühlte er [Bonhoeffer] sich bei seinen Berliner Lehrern – trotz enger Kontakte – allein gelassen. – Aber er liess sich auch nicht zureden, die neuen Propheten in Münster (Barth), Marburg (Bultmann) oder Jena (Gogarten) aufzusuchen.“⁸⁰

75 KD I/2 (1938) 135.

76 Vgl. DB 102–107, 216–228, 978f.

77 DB 228.

78 Vgl. DB 219.

79 DB 104.

80 Staats, Harnack 98, Anm. 9. Vgl. dagegen DB 228: „Bonhoeffer hat sich keinem zeitgenössischen Geist so geöffnet wie Karl Barth.“

Ganz als Barthianer wird Bonhoeffer allerdings im Union Theological Seminary angesehen, wo er auch einen Vortrag über Barth hält. John Baillie, der Professor jenes Seminars, erzählt in einem Festvortrag von 1956: „Bonhoeffer studierte bei mir in diesem Seminar im Jahr 1930/31 und war damals der überzeugteste Schüler Barths, der bis zu jenem Zeitpunkt unter uns gewesen war, obendrein auch ein so kräftiger Gegner des Liberalismus, wie nur je einer meinen Weg gekreuzt hat.“⁸¹ Freilich wird auch dieses Zeugnis von Staats relativiert mit dem Hinweis, den Leuten im Union Theological Seminary sei damals – nach Bonhoeffers eigenem Urteil – eine differenzierte Sicht der systematischen Theologie abgegangen. Ethische und praktische Fragen beherrschten das Angebot.

Zweitens: Das Stadium der heftig gesuchten Begegnungen zwischen 1931 und 1933

Im Juli 1931 kommt es zur ersten direkten Begegnung zwischen den beiden Theologen, als Bonhoeffer kurz nach seiner Rückkehr aus Amerika zwei Wochen in Bonn verbringt. Ein mehrstündiges Gespräch mit Barth am 23. Juli 1931 hinterlässt bei ihm einen nachhaltigen Eindruck. Er schreibt darüber an den Schweizer Erwin Sutz, den er im Union Theological Seminary als Freund gewonnen hat: „Es ist da eine Offenheit, Bereitschaft für den Einwand, der auch auf die Sache zielen soll und dabei eine derartige Konzentration und ein ungestümes Drängen auf die Sache, der zuliebe man stolz oder bescheiden, rechthaberisch oder völlig unsicher reden kann, wie es sicher nicht der eigenen Theologie in erster Linie zu dienen bestimmt ist. ... Mehr noch als von seinem Schreiben und Vortragen bin ich von seiner Diskussion beeindruckt. Da ist er wirklich ganz da. Ich habe so etwas vorher nie gesehen noch für möglich gehalten.“⁸² Diese Bonner Begegnung leitet einen sporadischen Briefwechsel und häufigere Kontakte mit Barth ein, bis Bonhoeffer 1933 nach London zieht. Dabei ist die Ausgangslage bei jener ersten Begegnung für beide ziemlich verschieden: Bonhoeffer kennt Barth literarisch recht gut, dieser hat dagegen keine Vorstellungen von seinem Gegenüber und kann sie auch nicht haben, denn die Dissertation „Sanctorum Communio“ liegt nicht auf seinem Schreibtisch und die Habilitation „Akt und Sein“ existiert erst in Korrekturbögen.

In den 1931 einsetzenden Universitätsvorlesungen ist Bonhoeffer sehr darum bemüht, die grosse theologische Wende durch Barth auf dem Berliner Forum so positiv wie möglich darzustellen. Seine Vorlesung „Jüngste Theologie. Besprechungen systematisch-theologischer Neuerscheinungen“ im Wintersemester 1932/33 beginnt er zum Beispiel mit jener Frage, die Barth schon vor zehn Jahren mit seinem „Römerbrief“ an die Theologie gestellt hat. „Seine Frage ist immer noch offen. Sie lässt sich in fünf Punkten entfalten:

1. Nur Gott selbst kann sein Wort sagen. Deus dixit. Es geht um den Anfang, den Gott gemacht hat. ...

81 Zitiert nach: DB, Beiheft (Übersetzungen) 5.

82 DBW 11, 19.

2. *Gott ist nur in derjenigen Offenbarung, die er will. Er will in Jesus Christus sein. Eine Begründung von uns aus für Jesus Christus ist unmöglich. ... Den einzigen ‚Beweis‘ gibt es im Glauben. ...*
3. *Menschliches Reden von Gott muss deshalb dialektisch sein. Es muss dem Weg Gottes von oben nach unten angemessen sein. Ich muss in meinem Denken Bezug nehmen auf dies von oben nach unten. ...*
4. *Gottes vertikales Wort ist Gericht über den Menschen, über die Natur, die Geschichte, auch über des Menschen Innerlichkeit und Frömmigkeit. ... So ist Gottes Kommen die Kritik aller Religion. ...*
5. *Das gesamte theologische Denken Barths ist eschatologisch. Es geht ihm zentral um das Kommen Gottes. Nur der kommende Gott ist nicht verfügbar.*⁸³

Persönlich haben sich für Bonhoeffer die Fragen allerdings schon wieder verschoben. Der Aufenthalt in den USA, die Begegnung mit dem *social gospel*, hat ihn wie nie zuvor auf die ethische Frage gestossen. Ausserdem beschäftigt ihn, nicht zuletzt im Zusammenhang mit seiner eigenen Ordination, die Frage nach der vollmächtigen Proklamation der Gebote durch die Kirche Christi: „Alles spitzt sich also auf die Frage nach der Kirche und ihrer Verkündigung zu. Kann die Kirche Gottes Gebot verkündigen? Als das gegenwärtige Wort zu dieser gegenwärtigen konkreten Situation des Menschen, des Volkes?“⁸⁴

Während Barth aus Sorge vor falschen Autoritäten die eschatologische Komponente in Ekklesiologie und Ethik stark macht, wittert Bonhoeffer „darin doch wieder eine Ausweichmöglichkeit und eine letzte Unverbindlichkeit der Gnade.“⁸⁵ So sagt er in seiner Vorlesung im Wintersemester 1932/33 über die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts: „Die Barthsche Auffassung der Ethik als Demonstration schliesst jede konkrete und jede Prinzipienethik aus ... Den konkreten Christus verkündigen heisst auch stets in eine konkrete Situation verkündigen. Welches ist die wissenschaftliche Basis, auf der die Ethik aufzubauen ist? Wo ist das Prinzip der Konkretion der Gehorsamsforderung?“⁸⁶ In diesen Fragen glaubt Bonhoeffer bei Barth doch nichts Hilfreiches zu finden, und dies zwingt ihn zu selbständigem Suchen.

Drittens: Die Zeit theologischer Distanz bei engster kirchenpolitischer Bundesgenossenschaft

In der Zeit des Kirchenkampfes ab dem Jahre 1933 sucht Bonhoeffer den Artikel von Rechtfertigung und Heiligung unabhängig von Barth neu zu durchdringen. So schreibt er mitten aus seiner Arbeit an der „Nachfolge“ an Barth: „Im Grunde war die

83 GS V, 303.

84 GS V, 307.

85 DB 224.

86 DBW 11, 212f.

ganze Zeit eine andauernde stillschweigende Auseinandersetzung mit Ihnen.“⁸⁷ Barth antwortet ihm, ohne dass er schon etwas Handfestes von Bonhoeffer zu Gesicht bekommen hat: „Und nun höre ich also auch von Ihnen selbst, dass Sie theoretisch und praktisch in besonderer Weise mit dem unerschöpflichen Thema Rechtfertigung und Heiligung beschäftigt sind. ... Sie werden es nicht anders von mir erwarten, als dass ich der Sache offen, aber auch nicht ohne Sorge entgegensehe.“⁸⁸ Barth fürchtet eine „Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens“, wenn allzu schnell einer Verwirklichung der Rechtfertigung „in einem dem Menschen eigenen Raum“⁸⁹ das Wort geredet würde.

Die theologische Distanz mindert aber nicht die enge kirchenpolitische Bundesgenossenschaft. Beide sehen den Kirchenkampf von Anfang an als Frage des rechten Bekenntnisses und arbeiten mit an entsprechenden Bekenntnistexten gegen die Deutschen Christen; Barth an einer „Theologischen Erklärung zur Gestalt der Kirche“ (Mai 1933), Bonhoeffer am Betheler Bekenntnis (August 1933).

Beide verurteilen – allerdings als Nichtbetroffene – deutlich die Eidesleistung, als im April 1938 der neue starke Mann in der Kirchenkanzlei, Friedrich Werner, an die geistlichen Amtsträger einen Aufruf zum Treueeid erlässt.⁹⁰ Die Bekennende Kirche hingegen versäumt es in dieser Zeit ihrer grössten Schwäche, klar Stellung zu beziehen, sondern beschliesst die Freigabe des Eides.

Wie sehr Barth und Bonhoeffer im Kirchenkampf in die gleiche Richtung und ebenso weitsichtig denken, zeigt auch der Abschiedsbrief Barths, als er Deutschland im Sommer 1935 verlässt und den Ruf nach Basel annimmt: „Die Bekennende Kirche hat für Millionen von Unrechtleidenden noch kein Herz. Sie hat zu den einfachsten Fragen der öffentlichen Redlichkeit noch kein Wort gefunden. Sie spricht – wenn sie redet – noch immer nur in ihrer eigenen Sache.“⁹¹ Bereits im April 1933 sagt Bonhoeffer in seinem Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“: „Es geht auch keinesfalls um die Frage, ob unsere deutschstämmigen Gemeindeglieder heute die kirchliche Gemeinschaft mit den Juden noch tragen können. Vielmehr ist es die Aufgabe christlicher Verkündigung, zu sagen: hier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht.“⁹²

Viertens: Die Zeit indirekter neuer Anfragen in den Gefängnisbriefen von 1944.

Bonhoeffers Kenntnis der Schriften Barths reicht bis zur „Lehre von Gottes Gnadenwahl und Gottes Gebot“ (KD II/2), die er sich im Dezember 1943 / Januar 1944 ins

87 Brief vom 19.9.36 (seit dem letzten Briefwechsel sind fast drei Jahre vergangen!), DBW 14, 235.

88 DBW 14, 250.

89 DBW 14, 251.

90 Vgl. zur Ära Werner das Kapitel D 3.1.

91 Barth, Juni 1935. Zitiert nach DB 496.

92 GS II, 52f.

Gefängnis bringen lässt. Wie jedoch Bonhoeffer die Prädestinationslehre Barths aufgenommen hat, darüber findet sich leider keine Äusserung.

Auf dem Hintergrund der neuen theologischen Ansätze erfährt Barth noch einmal Kritik *und* Zustimmung durch Bonhoeffer: „Barth erkannte als erster den Fehler aller dieser Versuche [Heim, Althaus, Tillich] – die im Grunde alle noch im Fahrwasser der liberalen Theologie segelten, ohne es zu wollen – darin, dass sie alle darauf ausgingen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen. Er führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld, πνεῦμα gegen σάρξ. Das bleibt sein grösstes Verdienst ... Durch seine spätere Dogmatik hat er die Kirche instandgesetzt, diese Unterscheidung prinzipiell auf der ganzen Linie durchzuführen. ... aber in der nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, ‚Offenbarungspositivismus‘, wie ich mich ausdrückte.“⁹³

1952 wird Barth zu den Gefängnisbriefen sagen: „Nun hat er [Bonhoeffer] uns mit den ängstlichen Äusserungen seiner Briefe allein gelassen – ... Ohne ihn selbst fragen zu können, werden wir uns damit abfinden müssen, etwas verwirrt zurückzubleiben.“⁹⁴ In seiner „Kirchlichen Dogmatik“ hat er nach 1945 jedoch an verschiedener Stelle Bezug genommen auf frühere Werke Bonhoeffers.⁹⁵ Betont positiv schreibt er über die „Nachfolge“: „Mit Abstand das Beste, was dazu [Ruf in die Nachfolge] geschrieben ist, scheint mir in dem Buch ‚Nachfolge‘ von Dietrich Bonhoeffer (1937) vorzuliegen.“⁹⁶ Während die Resonanz in der theologischen Fachwelt auf die Publikation der Ethik-Manuskripte Bonhoeffers durch Bethge 1949 gering bleibt, erkennt Barth mit scharfem Blick die Nähe zu seinen Intentionen: „Dieselbe Ausrichtung auf den dogmatischen Zusammenhang [wie bei seiner eigenen Ethik innerhalb der KD] ist aber auch der geistvollen ‚Ethik‘ von Dietrich Bonhoeffer ... nachzurühren.“⁹⁷ Lobend erwähnt Barth auch die frühe Dissertation Bonhoeffers „Sanctorum Communio“, „die mit ihrer weiten und tiefen Sicht nicht nur im Rückblick auf die damalige Lage tiefsten Respekt erregt, sondern heute noch instruktiver, anregender, erleuchtender, wirklich ‚erbaulicher‘ zu lesen ist, als allerlei Berühmteres, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde.“⁹⁸

93 8.6.44 an Bethge, WE 172f. Vgl. auch WE 140, 143.

94 Brief an P.W. Herrenbrück vom 21.12.52. Zitiert nach Feil, Theologie 24, Anm. 7. ängstlich = rätselhaft.

95 Vgl. KD III/4 zur „Ethik“; IV/2 zur „Nachfolge“ und zu „Sanctorum Communio“. Zu Lebzeiten Bonhoeffers äussert sich Barth nur zu „Schöpfung und Fall“ (KD III/1).

96 KD IV/2, 604.

97 KD III/4, 372.

98 KD IV/2, 725.

2.2 Karl Holl (1866-1926)

Karl Holl (1866-1926) wird 1906 als ordentlicher Professor nach Berlin berufen, wo er, lange Zeit im Schatten des grossen Harnack, Kirchengeschichte lehrt. Das Erlebnis des Ersten Weltkriegs entfernt ihn von der liberalen Theologie, der er sich bis dahin, wenn auch nicht uneingeschränkt, zugerechnet hat. Trotz Vermeidung jedes Bruches tritt er zu Harnack in immer stärkeren Gegensatz und kommt dem konservativen Lutheraner Seeberg nahe, ohne sich jedoch dem konfessionellen Luthertum anzuschliessen.

Den Durchbruch in die Öffentlichkeit schafft Holl im Jahre 1921 mit seinem „Luther“, einer Sammlung einzelner Aufsätze, in denen er einen neuen Luther zeigt – jenseits des Konfessionalismus wie auch der Lutherinterpretation von Troeltsch. Dabei lässt er Luther in reichem Masse selbst zu Wort kommen – die Hälfte bis zwei Drittel der Seiten nehmen Lutherzitate ein. Systematisch steht die Rechtfertigungslehre Luthers – nach der Interpretation Holls bereits beim jungen Luther zwischen 1512 und 1517 ausformuliert – im Mittelpunkt. So „lenkte Holl den Blick der Forschung für Jahrzehnte auf den frühen Luther.“⁹⁹

Bezüglich der Kirche ist es der Gemeinschaftsgedanke, den Holl in seinen Lutherstudien kräftig herausstreicht.¹⁰⁰ Einerseits vermag er damit der ekklesiologischen Frage, die nach dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments 1918/19 aufbricht, neue Impulse zu geben, andererseits wendet er sich gegen die individualistische Lutherinterpretation von Troeltsch.

„Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“¹⁰¹ besteht nach Troeltsch darin, dass mit Luther der religiöse Individualismus ins Recht gesetzt ist und so die Reformation den modernen Individualismus erst ermöglicht hat. Troeltsch beurteilt diese Entwicklung sehr positiv: „Ohne den religiösen Personalismus, welchen Prophetismus und Christentum uns eingeimpft haben, wäre die Autonomie, der Fortschrittsglauben, die allumfassende Geistesgemeinschaft, die Unzerstörbarkeit und Kraft unserer Lebenszuversicht und unseres Arbeitsdranges ganz unmöglich.“¹⁰² Holl teilt zwar die Diagnose der Moderne mit Troeltsch, bewertet aber den Individualismus als deren Signum genau entgegengesetzt, insofern er diesen als Verhängnis einstuft. Gegen Troeltsch versteht Holl Luther nicht nur als Befreier der Subjektivität und des Gewissens von religiöser Bevormundung, sondern auch als Erneuerer eines genuin christlichen Gemeinschaftsbegriffes. Er meint, dies zeige sich in besonderer Weise an Luthers Kirchenbegriff.

99 Wallmann, „Karl Holl“, TRE 15, 517.

100 Vgl. z.B. seinen Aufsatz „Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens“ (1917).

101 Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, Berlin²1911.

102 Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus 22, zitiert nach Soosten, Sozialität 141f.

Nach Holl wächst Luthers Kirchenbegriff konsequent aus seiner Rechtfertigungslehre heraus. Die Grundlage der Kirche als wirklicher Gemeinschaft bildet das Wort Gottes: Es begründet zuerst die unsichtbare Kirche der Gläubigen, die das Wort von der Gnade in ihrer Seele, in ihrem Gewissen annehmen. Ausgehend von Luthers eigenem Rechtfertigungserlebnis siedelt Holl das Rechtfertigungsgeschehen ganz am anthropologischen Ort des individuellen Gewissenserlebnisses an. „Religion ist *Gewissensreligion*, weil die sittliche Pflicht, Gott zu lieben, im Gewissen vernommen wird und die Qual des Gewissens, dieser Pflicht nicht genügen zu können, den Umschwung zur Einsicht in die Vergebungsgnade Gottes einleitet. ... Rechtfertigung wird als persönlicher, bewusstseinsmässiger Vorgang im Menschen ausgelegt, in dem unter der Strenge der Pflicht der Mensch von Gott gebeugt wird.“¹⁰³ Die sichtbare Kirche sammelt sich dann um die Verkündigung des Evangeliums – als „Produkt der Realisation der im persönlichen Gottesverhältnis eingestifteten sittlichen Programmatik“¹⁰⁴.

Soosten wendet in seiner Untersuchung „Die Sozialität der Kirche“ gegen Holls Lutherinterpretation kritisch ein: „Holls Darstellung des Kirchenbegriffs [leidet] an einer für Luther sachlich unzutreffenden Gegenüberstellung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Holl kann darüber hinaus den von ihm gezeichneten Individualismus nicht vollständig überwinden, da die sichtbare Kirche als Ergebnis der faktisch sittlichen Tätigkeit des im individuellen Verhältnis zu Gott stehenden Einzelnen aufgefasst werden muss. ... Gänzlich unberücksichtigt bleibt bei Holl der für Luther wichtige, *christologisch qualifizierte Gemeinschaftsbegriff* des Leibes Christi [vgl. Luthers Abendmahlssermon von 1519], der als eigentliche Überwindung des Individualismus im Kirchenbegriff bei Luther gewertet werden müsste.“¹⁰⁵

2.2.1 Holl und Bonhoeffer¹⁰⁶

1925 verbringt Bonhoeffer zwei Semester in Holls kirchenhistorischem Seminar und schreibt zwei umfangreiche Arbeiten: „Luthers Stimmung gegenüber seinem Werk in seinen letzten Lebensjahren. Nach seinem Briefwechsel von 1540–1546“ und „Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist“. Die Arbeiten zeigen Bonhoeffer noch ganz der Lutherinterpretation seines Lehrers verhaftet. Holls Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre nimmt er begierig auf und denkt zeitweilig sogar daran, bei Holl weiter zu arbeiten. Dessen Tod im Mai 1926 hat es nicht mehr dazu kommen lassen.

In „Sanctorum Communio“ wirkt sich zwar der durch Holl gestiftete Zugang zu Luther in der Aufnahme reformatorischer Theologie fruchtbar aus. Luther selbst aber wird in ein eigenständiges Konzept eingearbeitet, das die Hollschen Kategorien erheblich modifiziert. So fehlt in „Sanctorum Communio“ der Begriff des Gewissens-

103 Soosten, Sozialität 150, 152.

104 Soosten, Sozialität 158.

105 Soosten, Sozialität 158f.

106 Vgl. DB 97f; Soosten, Sozialität 159-172.

erlebnisses, der bei Holl von zentraler Bedeutung ist; der Begriff der Sittlichkeit tritt zurück. Das hängt damit zusammen, dass die Gemeinschaftsgestalt der Kirche nicht im Anschluss an das individuell-persönliche Rechtfertigungserlebnis in den Blick kommt, sondern christologisch entwickelt wird.

2.2.2 Luther und Bonhoeffer

Weit über Holls direkten Einfluss hinaus bleibt Luther für Bonhoeffer *der* bestimmende Theologe. Keinen Autor zitiert er häufiger; in seiner Bibliothek ist kein Theologe – neben Adolf Schlatter, den er in Tübingen hört – vollständig vertreten. Eine umfassende Studie zum Einfluss Luthers auf Bonhoeffer fehlt jedoch noch.¹⁰⁷ Einige Blitzlichter können trotzdem genannt werden: Als Dozent verfasst Bonhoeffer zusammen mit seinem Freund Franz Hildebrandt einen kleinen Katechismus. Der „Versuch eines lutherischen Katechismus“ hat zum Ziel, „zu formulieren, was der Lutherische Glaube heute sagt.“¹⁰⁸ Im Kirchenkampf steht Bonhoeffers Lutherrezeption im Dienst einer Kritik am konfessionellen Luthertum. Höhepunkt dieser Auseinandersetzung ist dann die „Nachfolge“ mit ihrer Gegenüberstellung von „billiger“ und „teurer Gnade“, in der allein Bonhoeffer Luthers Anliegen verwirklicht sieht: Die Rechtfertigungsgnade ist nicht so zu verstehen, dass sie von der Nachfolge entbindet. Eine solche Gnade wäre billige Gnade, „verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament, ... Gnade als Lehre, als Prinzip, als System, ... Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus.“¹⁰⁹ Im Nachwort zur Neuherausgabe der „Nachfolge“, erschienen nach dem Zweiten Weltkrieg, schreibt Bethge: „Theologiegeschichtlich stellte diese ‚Nachfolge‘ ... einen epochalen genialen Angriff auf den denkerischen und gestalterischen Missbrauch der Reformation [dar], d.h. auf die nachreformatorische Gnadenkonzeption und – in engem Zusammenhang damit – auf die protestantischen konkreten Kirchengestalten, deren Versagen nun so fatal wirksam geworden war.“¹¹⁰

Die „Ethik“ ist ein Frontalangriff auf ein Denken in „zwei Räumen“ und eine missbrauchte Zwei-Reiche-Lehre, der Bonhoeffer seine Auffassung einer „polemischen Einheit“ entgegenhält:

„Eine Welt, die für sich bestehend dem Gesetz Christi entnommen ist, verfällt der Bindungslosigkeit und Willkür. Eine Christlichkeit, die sich der Welt entzieht, verfällt der Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür.“¹¹¹

107 Vgl. jedoch: Gremmels, Bonhoeffer; Krumwiede, Luther-Rezeption; Peters, „Kritische Luther-Rezeption“. In: ders., Präsenz 93-118.

108 DBW 11, 228.

109 N 29f. Vgl. „Die teuere Gnade“ (N 29-43).

110 Zitiert nach Gremmels, Bonhoeffer 10.

111 E 46f.

Gegen eine Schöpfungstheologie mit ihren theologisch-affirmativen Kategorien greift Bonhoeffer öfters auf die *theologia crucis* des jungen Luthers zurück.¹¹² In den Gefängnisbriefen dient sie ihm dazu, das Verhältnis Gottes zur mündig gewordenen Welt und die Aufgabe des Menschen darin zu bestimmen:

„Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns. ...

Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. ... Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.“¹¹³

Zum Reformationstag 1943 schreibt Bonhoeffer (angesichts des massiven aktuellen Missbrauchs Luthers) an Bethge: „Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, dass Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat. Ich glaube, das ist richtig – cum grano salis.“¹¹⁴ Ganz in diesem Sinne eignet sich Bonhoeffer – angefangen bei seiner Dissertation „Sanctorum Communio“ – die Theologie Luthers sehr selbständig und kritisch an.

112 Vgl. zum Beispiel N 90, 113 (vgl. Kapitel D 2.6.1 „Christus – der Mittler“).

113 16. und 18.7.44 an Bethge, WE 191, 192f.

114 31.10.43 an Bethge, WE 56.

D Das Kirchenverständnis Bonhoeffers

1 Die Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927)

1.1 *Notwendige Neubesinnung auf die „Kirche“ nach 1918/19¹*

Die Frage nach einer der Kirche eigenen und theologisch begründeten Sozialgestalt ist ein Grundproblem protestantischer Theologie: Einerseits hat die Reformation der Subjektivität des Glaubens zu ihrem Recht verholfen, indem sie das Verständnis der Kirche der Kritik unterzog. Andererseits hält das Augsburger Bekenntnis in seinem siebten Artikel „De Ecclesia“ (CA VII) lediglich ein „kirchliches Minimalprogramm“ fest:

„Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas ...“²

CA VII ist bewusst orientiert an der Frage der Einheit der Kirche und beschränkt sich somit auf die notwendigen Grundbestimmungen des reformatorischen Kirchenverständnisses. CA VII enthält nicht einen konstruktiven, sondern einen regulativen Kirchenbegriff. Dabei wird eine theologische Legitimation der Institutionalität der Kirche allein aus ihr selbst heraus ausgeschlossen: CA VII hat einen eminent institutionenkritischen Sinn.³

Durch die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments im Zuge der Reformation übernimmt der Staat die Gestaltung der kirchlichen Rechtsverhältnisse. Er entbindet damit die evangelische Kirche von der Aufgabe, auf eine theologisch verantwortbare Weise diese Gestaltung selbst vorzunehmen. Das landesherrliche Kirchenregiment bestimmt also in immer stärkerem Masse praktisch das evangelische Kir-

1 Vgl. Soosten, Sozialität („Das Problem“).

2 BSLK 61. Deutsche Übersetzung (revidierter Text, S. 26f): „Es wird auch gelehrt, dass allezeit die eine, heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäss gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäss gefeiert werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten“

3 Vgl. zum Ganzen: Soosten, Sozialität 14.

chenverständnis, was „seinen Grund eben auch in der theologischen Unklarheit über Wesen und Auftrag der Ecclesia vera“⁴ hat.

Der Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments 1918/19 wirft die evangelische Kirche zurück auf die Frage nach ihrem Selbstverständnis. Die Klärung der Ekklesiologie erfolgt dabei in zwei Richtungen: ekklesiologischer Pragmatismus oder theologische Kirchenkritik.

Ein Vertreter der ersten Richtung ist *Otto Dibelius* (1880-1967), ab 1925 Generalsuperintendent der Kurmark, dessen Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ 1927 erschien. In prächtigen Farben malt er das kommende Zeitalter: „Es unterliegt gar keinem Zweifel: wir gehen einem Jahrhundert der Kirche entgegen! ... Die evangelische Kirche steht am Anfang einer neuen Epoche. Ungeheure Möglichkeiten stehen vor uns! Ungeheure Aufgaben! Die christlichen Kirchen sammeln ihre Kraft. ... Es ist etwas Herrliches darum, sich dem Strom entgegenzuwerfen, die Fahne hochzuhalten!“⁵ Nur wenige Jahre später werden solche Töne auch von den Deutschen Christen zu hören sein, die durch den Machtwechsel Hitlers eine einzigartige volksmissionarische Chance gekommen sehen: Die Zweiheit von Thron und Altar, die 1918/19 wegfiel, wird ersetzt durch das Begriffspaar Volk und Kirche. Otto Dibelius widersteht allerdings der nationalsozialistischen Kirchenpolitik und schliesst sich dem Bruderrat der Bekennenden Kirche an, dem er bis 1945 angehören wird.

Gegen eine solche *ecclesia triumphans* geht Barth ausgehend von seinem dialektischen Ansatz hart ins Gericht. Sein theologisches Leitmotiv, dass „Gott Gott ist“⁶, hält die absolute Andersartigkeit Gottes gegenüber allem Menschlichen fest: Gott lässt sich nicht verzeitlichen oder verdinglichen. Auch der Kirche kommt hinsichtlich des unendlichen qualitativen Unterschieds von Mensch und Gott keine Ausnahmestellung zu. Barth denkt die „Kirche“ wie alle anderen theologischen Sachverhalte paradoxal: „Der Mensch weiss, dass geglaubt, gerufen, gebetet werden muss ... Er weiss aber auch die Unmöglichkeit des religiös-kirchlichen Unternehmens.“⁷ Die sichtbare Kirche hat lediglich den Charakter eines Hinweises auf die die erwählende Gnade Gottes und nimmt teil an der Not des von Gott getrennten Menschen:

„Mit dem lebendigen Gott hat es die Kirche zu tun, die in der Not ist und die weiss, dass sie es ist, die sich in der ganzen Breite ihrer geschichtlichen Erscheinung von Gott verworfen weiss und sich nur daran klammert, dass dieser furchtbare Gott dennoch Gott ist: derselbe Gott, der noch viel mehr, noch ganz anders erwählen kann und erwählen will.“⁸

4 Scholder, Bedeutung 451.

5 Zitiert nach Kupisch, Kirchengeschichte V, 91.

6 Barth, Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage, XV.

7 Barth, Römerbrief 319.

8 Barth, Römerbrief 337.

Die Kirche des Evangeliums gibt es also nur als demütige Kirche, als „ganz auf die Predigt des Kreuzes konzentrierte Kirche“⁹. Demgemäss hat die Kirche ihren Ort „vor der Auferstehung“ bei den Leiden des verworfenen Christus. „Die Souveränität Gottes wird gerade darin anerkannt, dass die wahrhaftige und demütige Kirche Jesu Christi als Kirche des Kreuzes auf die Unanschaulichkeit der Auferstehung Christi hinweist.“¹⁰ Die Kirche hofft, indem sie ihren „Blick fest auf die hoffnungslose Wirklichkeit“¹¹, auf die *Krisis* alles Menschlichen richtet. Das göttliche Erbarmen ereignet sich erst dort, wo alle menschlichen Möglichkeiten an ihr Ende gelangen, und ist allein Gottes Werk: „das reine absolute vertikale Wunder“¹², das „Wunder des absoluten Moments“¹³. Jeder Versuch der qualifizierten Gestaltung der Kirche wäre in den Augen Barths nichts anderes als eine Prolongation des menschlichen Schuldzusammenhangs. Deshalb „fehlt dem Kirchenverständnis im ‚Römerbrief‘ notwendigerweise jegliche Konstruktivität“¹⁴.

1.2 *Bonhoeffers Romerlebnis*¹⁵

Im Frühling 1924, nach zwei Semestern in Tübingen, unternimmt Bonhoeffer zusammen mit seinem Bruder Klaus eine dreimonatige „Bildungsreise“ nach Rom, von der ein Tagebuch erhalten ist.¹⁶ Mehr noch als vom antiken Rom ist Bonhoeffer beeindruckt vom katholischen, dem er trotz seiner protestantischen Herkunft mit „unbefangenen Interesse“¹⁷ begegnet. Intensiv verfolgt er die Liturgie der Kar- und Ostertage mit. Am Palmsonntag besucht er am Morgen die Messe in St. Peter und abends die Vesper in Trinità dei Monti. Im Tagebuch schreibt er darüber:

*„Der Tag war herrlich gewesen, der erste Tag, an dem mir etwas Wirkliches vom Katholizismus aufging, nichts von Romantik usw., sondern ich fange, glaube ich, an, den Begriff ‚Kirche‘ zu verstehen.“*¹⁸

Am folgenden Tag verbringt er Stunden in Santa Maria Maggiore, wo er vom tiefen Ernst und der wirklichen Inbrunst der Beichtenden beeindruckt ist. Vor dem Hintergrund der Beichtvergessenheit im liberalen Protestantismus hält er fest:

9 Barth, Römerbrief 352.

10 Soosten, Sozialität 213.

11 Barth, Römerbrief 398.

12 Barth, Römerbrief 35.

13 Barth, Römerbrief 350.

14 Soosten, Sozialität 227. Soosten spricht deshalb von der „Dekonstruktion der Ekklesiologie in Karl Barths zweitem ‚Römerbrief‘“ (Kapitelüberschrift 201).

15 Vgl. DB 83-93.

16 Vgl. DBW 9, 81-112.

17 DB 90.

18 Eintrag vom 13.4.24, DBW 9, 89.

„Sie [die Beichte] ist noch nicht nur Pädagogium, sondern für primitive Menschen die einzige Möglichkeit, mit Gott sprechen zu können, für religiös Weiterblickende die Vergegenständlichung der Idee der Kirche, die sich in Beichte und Absolution vollzieht.“¹⁹

Das katholische Erlebnis veranlasst Bonhoeffer zu Reflexionen über seine eigene Heimatkirche, bezeichnenderweise aber noch nicht unter dem Stichwort „Kirche“, sondern unter „Protestantismus“. „Dieser Begriff hatte in jener liberalen Sphäre [seines Elternhauses] mehr Ansehnlichkeit und Relevanz.“²⁰

„Vielleicht hätte der Protestantismus nie landeskirchliche Absichten haben sollen, sondern grosse Sekte bleiben, die es immer einfacher haben, und wäre so vielleicht nicht in der jetzigen Kalamität. ... Denn nicht der Inhalt des Reformationsevangeliums stösst so ab, sondern die Form, in der man noch immer zu verstaatlichen sucht.“²¹

Die in Rom eingefangenen Eindrücke von der lebendigen Kirche sind für Bonhoeffers dogmatisches Interessen wirksam geblieben: Sie haben die Themenwahl für seine Dissertation mitbeeinflusst, die Frage nach der Konkretion der Offenbarung nimmt hier ihren Anfang.

1.3 *Die Methode: Verknüpfung von Theologie und Soziologie*

„Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“: So lautet der Untertitel von Bonhoeffers Dissertation „Sanctorum Communio“.²² Bonhoeffer spricht von einer „theologischen Methode“²³, mit der er sowohl den Kirchenbegriff entfalten, als auch Sozialphilosophie und Soziologie in seine Untersuchung integrieren möchte.

Theologisch ist die Methode, insofern Bonhoeffer konsequent von der Offenbarung Gottes ausgeht: „Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff.“²⁴ „Nicht von aussen her wollen wir Massstäbe zur Beurteilung der Kirche herantragen, sondern aus sich selbst, aus ihrem eigenen Anspruch wird sie voll verstanden, lassen sich sachgemäss kritische Massstäbe zu ihrer Beurteilung finden.“²⁵ „Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen es

19 Eintrag vom 14.4.24, DBW 9, 90.

20 DB 87.

21 Eintrag vom 29.5.24, DBW 9, 109f.

22 In der Druckfassung von 1930. In der Fassung, die Bonhoeffer an der Berliner Fakultät eingereicht hat, heisst es noch schlicht: „Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung“ (vgl. Soosten, Sozialität 229, Anm. 1).

23 SC 39.

24 SC 84.

25 SC 80.

gehört, entweder geglaubt oder geleugnet zu werden.“²⁶ Da die Kirche aber auch eine empirische Realität darstellt, möchte Bonhoeffer für das *strukturelle* Verständnis der „in der Offenbarung in Christus gegebenen Wirklichkeit einer Kirche Christi“²⁷ dann die Sozialphilosophie und die Soziologie hinzuziehen. Aus der Wirklichkeit der Kirche selbst ergebe sich die methodische Verknüpfung von Theologie und Soziologie, insofern die Kirche geschichtliche Gemeinschaft *und* gottgesetzt zugleich sei.²⁸

Auffällig ist allerdings, dass die Darstellungslogik von „Sanctorum Communio“ nicht dieser Logik der methodischen Grundlegung folgt.²⁹ Einerseits hält sich Bonhoeffer an den klassischen *ordo docendi* der Dogmatik: Urstand (Kapitel 3) – Sünde (Kapitel 4) – Versöhnung (Kapitel 5/A und B I-III) – Eschatologie (Kapitel 5/B IV). Andererseits kommt er zur theologischen Entfaltung des Kirchenbegriffs erst im Kapitel 5, nachdem er in den Kapiteln 2 und 3 eine sozialphilosophisch-soziologische Theorie der Sozialität vorgelegt hat. „So entsteht der Eindruck der Abhängigkeit der theologischen Entfaltung des Kirchenbegriffs von der sozialphilosophisch-soziologischen Argumentation.“³⁰ Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass in allen Kapiteln und Abschnitten von „Sanctorum Communio“ eine dreigliedrige Struktur wiederkehrt, mit deren Hilfe die Struktur der Sozialität angegangen wird. Die „Struktur der Gemeinschaft“ ist nach Bonhoeffer erst dann vollständig bestimmt, wenn drei Elemente berücksichtigt werden: die „Personeneinheiten als Aktzentren“, die „Beziehungen oder Wechselwirkungen“ zwischen den Personen und die „Einheit“ der Gemeinschaft als „Gebilde“.³¹

Der vorliegenden Arbeit ist es nicht möglich, die methodische Verknüpfung von Theologie und Soziologie weiter zu verfolgen und schliesslich kritisch zu beurteilen. Eine ausführliche Darlegung und Kritik an Bonhoeffers Dissertation bietet Soosten in seinem Buch „Die Sozialität der Kirche“.³² In mehreren Punkten beurteilt er Bonhoeffers Bemühen und Ergebnis als problematisch:

Die Rezeption der zeitgenössischen Soziologie hält Soosten für „zuweilen äusserst eklektisch“³³: „In manchen dubiosen Verknüpfungen verleibt sich Bonhoeffer diejenigen Argumente ein, die er gerade für sein Konzept benötigt.“³⁴ Zentrales Anliegen Bonhoeffers ist es, eine Aufgabenteilung der Disziplinen zu vermeiden, in der die Theologie von der wesentlichen, die Soziologie von der empirischen Kirche handelt. Das eindrucksvolle Ergebnis von Bonhoeffers Bemühungen findet sich schliesslich im

26 SC 80.

27 SC 18.

28 Vgl. SC 79.

29 Vgl. Soosten, Sozialität 44.

30 Soosten, Sozialität 45.

31 Vgl. SC 16.

32 Die Kritik an Bonhoeffer findet sich zusammengefasst im Kapitel B/1.3 „Fazit“ (49-51) und im Kapitel D/5 „Kritische Würdigung“ (263-268).

33 Soosten, Sozialität 50.

34 Soosten, Sozialität 50.

Kapitel „Die Kirche als selbständiger soziologischer Typus“ (5/B III e)³⁵: „Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis ... In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden.“³⁶ Soostens Hauptvorwurf geht nun dahin, dass Bonhoeffer zu diesem Resultat nur kommt, indem er die Aufgabenteilung zwischen Theologie und Soziologie einseitig zugunsten der Theologie aufhebt: „Die soziologischen Kategorien [werden] der innertheologischen Betrachtungsweise in einer Weise unterworfen, in der sie ihren eigenständigen Status einbüßen.“³⁷ Oder in paradoxer Redeweise: „Die dogmatische Untersuchung der Soziologie der Kirche endet in der theologischen Aufhebung der Soziologie.“³⁸

Das Ziel, Theologie und Soziologie zu verknüpfen, hat Bonhoeffer nach Soosten also verfehlt. Trotzdem attestiert Soosten der *theologischen* Entfaltung des Kirchenbegriffs „eine aus sich heraus verständliche Plausibilität“³⁹ – auch wenn sie sich gelegentlich inspirieren lässt von der zeitgenössischen Sozialphilosophie und Soziologie. Ohne auf die methodische Verknüpfung noch weiter einzugehen, wird im Folgenden vornehmlich das *theologische* Kirchenverständnis Bonhoeffers in seiner Dissertation beleuchtet.

1.4 *Durch Christus realisierte – durch den Geist aktualisierte Kirche*

Seine theologische Sicht der Kirche eröffnet Bonhoeffer mit „Leitsätzen über die Anschauung des Neuen Testaments von der Kirche“⁴⁰, wo er in knappester Weise den paulinischen Kirchenbegriff skizziert. Die eigene theologische Darstellung gliedert Bonhoeffer in zwei Teile:⁴¹ „Zum ersten ist zu fragen nach der in Christus durch Gottes Tat gesetzten vollendeten Gemeinde, der Gemeinde Gottes. ... So ist *das zweite* die Betrachtung des Wirkens des heiligen Geistes als des Willens Gottes zur geschichtlichen Aktualisierung der Kirche Jesu Christi.“⁴² Um jedem Missverständnis vorzubeugen, betont Bonhoeffer, dass „der *Aktualisierung* durch den heiligen Geist nicht die *Potentialität* in Christus gegenübersteht, sondern die *Realität* in der Offenbarung in Christus“⁴³.

35 SC 173–188.

36 SC 185.

37 Soosten, Sozialität 263.

38 Soosten, Sozialität 263.

39 Soosten, Sozialität 51.

40 Vgl. SC 85-87.

41 Vgl. SC 87-140 („5/B. Positive Darstellung“: I. „Die in und durch Christus gesetzte Kirche – Die Realisierung“; II. „Der heilige Geist und die Kirche Jesu Christi – Die Aktualisierung der wesentlichen Kirche“).

42 SC 89.

43 SC 89. Hervorhebungen vom Verfasser.

Die *Realisierung* der Kirche in und durch Jesus Christus entwickelt Bonhoeffer anhand einer *sozialen* Interpretation der Adam-Christus-Typologie: „Adam steht nicht so sehr für ein Urverhängnis, sondern als Repräsentant aller Sünder steht er für die Universalität der Sünde des Gattungsobjektes Menschheit.“⁴⁴ Wenn sich der Einzelne in der sündigen Tat wider Gott erhebt, so tut er damit die Tat, die zugleich Tat des menschlichen Geschlechts in seiner Person ist.⁴⁵ „Mit jeder Sünde [fällt] die ganze Menschheit, und keiner von uns unterscheidet sich prinzipiell von Adam, d.h. aber auch jeder ist ‚erster‘ Sünder.“⁴⁶ Die *menschliche* Sünde zerbricht die Gemeinschaft mit Gott und damit auch die Gemeinschaft untereinander. *Gott* stellt durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi die Gemeinschaft mit sich und damit auch die Gemeinschaft unter den Menschen wieder her. Weil Jesus Christus *stellvertretend* für uns Schuld und Strafe getragen hat, ist Stellvertretung das „Lebensprinzip der neuen Menschheit“⁴⁷.

Die zeitliche Aktualisierung der in Christus real gesetzten Kirche geschieht nicht durch „unvermitteltes Geistwirken“⁴⁸, sondern „durch das vom Geist getriebene Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde“⁴⁹. Ein unvermitteltes Geistwirken würde nämlich den Kirchengedanken schon im Ursprung individualistisch auflösen. „Im Worte aber ist der tiefste soziale Zusammenhang von vornherein gesetzt.“⁵⁰ Andererseits gelingt es Bonhoeffer durch die Identifizierung von heiligem Geist und Wort Christi, die bleibende Bedeutung Christi für die Kirche festzuhalten: „Christus hat nicht die Kirche ermöglicht [um dann quasi von der Bühne abzutreten], sondern für die Ewigkeit realisiert.“⁵¹

Bonhoeffer unterscheidet nun drei verschiedene Wirkensarten, in denen das Wort tätig ist, und zwar analog den drei soziologischen Grundverhältnissen (Personenvielfheit, Gemeinschaft, Einheit): Geistvielfheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit.⁵²

Das richtende und versöhnende Wort Christi tritt an jede Person in ihrer Einzelheit heran, und er führt sie in die „Einsamkeit“: „Jeder glaubt und erfährt seine Rechtfertigung und Heiligung in Einsamkeit, jeder betet in Einsamkeit, jeder ringt sich in Einsamkeit zur Gewissheit der ewigen Erwählung durch, jeder ‚besitzt‘ den heiligen

44 Soosten, Sozialität 70. Vgl. Bonhoeffers Revision der Erbsündenlehre in Kapitel 4 (SC 69-76).

45 Vgl. SC 72.

46 SC 72.

47 SC 92. Das Stichwort „Stellvertretung“ taucht in Bonhoeffers Werk öfters auf (vgl. Feil, Theologie 184–186): in der „Nachfolge“ (stellvertretendes Leiden, N 84, 236), in der „Ethik“ (vgl. Kapitel D 3.2.4 „Die Kirche – stellvertretend für die Welt“), in „Widerstand und Ergebung“ (vgl. Kapitel D 3.3.3 „Jesus, der Mensch für andere – Kirche für andere“).

48 SC 100.

49 SC 100.

50 SC 101.

51 SC 100.

52 Vgl. auch N 234: „Die Kirche ist Einer, sie ist der Leib Christi, aber sie ist zugleich die Vielheit und Gemeinschaft der Glieder.“

Geist und Christus in ihm ganz ‚für sich‘.⁵³ Das scheint zu einem individualistischen *prädestinatianischen Kirchenbegriff* und zur „Auflösung der Gemeinde in eine Mehrzahl einzelner Prädestinierter“⁵⁴ zu führen. Insofern aber das Wort von Christus ist, das im Menschen die Prädestination verwirklicht, ist der Einzelne immer nur als Glied der Gemeinde gemeint und erwählt: „Gott sieht die Gemeinde Christi und den Einzelnen in *einem Akt*.“⁵⁵ Diese „Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität“⁵⁶ hält Soosten für die zentrale These in der Ekklesiologie von „Sanctorum Communio“.

Die in Christi Kreuz und Auferstehung offenbar gewordene Liebe Gottes bringt der heilige Geist im Wort an die Herzen der Menschen. Er stellt die Menschen damit in die Gottesgemeinschaft hinein und überwindet die Gebrochenheit aller menschlichen Gemeinschaft in einer neu ermöglichten *Liebesgemeinschaft*: „Die Tatsache, dass mir mein Anspruch vom andern mich liebenden Ich – d.h. freilich von Christus – erfüllt wird, beugt mich, löst mich von meiner Ichgebundenheit und lässt mich den Andern – freilich wieder nur in der Kraft des Glaubens an Christus – lieben, mich ihm ganz geben, offenbaren.“⁵⁷ Im Zusammenhang mit einem kurzen Exkurs zum christlichen Liebesbegriff⁵⁸ fragt Bonhoeffer, inwieweit die Kirche Selbstzweck oder Mittel zum Zweck ist. Zweck der Kirche ist die Erreichung des Gottes-Willens; insofern dieser Gottes-Wille aber die Gemeinschaft selbst ist, ist die Kirche Selbstzweck. In Christus ist ein *Miteinander* von Gemeinde und Gemeindeglied gesetzt: „Sie [die Gemeinde] ist derart als Ein Leben gedacht, dass keines ihrer Glieder von ihr getrennt vorgestellt werden könnte. ... Der ganze Ernst des Gottesverhältnisses wird dem Einzelnen nicht von der Schulter genommen. Aber er bleibt eben trotz allem in der Gemeinde, und in welcher Lage und Not seines Lebens er sich befindet, *die Gemeinde ist mit ihm*.“⁵⁹ In diesem Miteinander ist das Füreinander mitgegeben, das sich in drei Möglichkeiten

53 SC 103. Vgl. dazu die ganz ähnlichen Gedanken in der „Nachfolge“ („Die Nachfolge und der Einzelne“; N 87-95) und in „Gemeinsames Leben“ („Der einsame Tag“; GL 65-76).

54 SC 104.

55 SC 105.

56 Soosten, Sozialität 268.

57 SC 107. Der Gedanke, dass die Mittlerschaft Jesu Christi neue Gemeinschaft nicht nur mit Gott, sondern auch der Menschen untereinander ermöglicht, findet sich sehr ausgeprägt auch in der „Nachfolge“ (vgl. Kapitel D 2.6.1 „Christus – der Mittler“) und in „Gemeinsames Leben“ (vgl. Kapitel D 2.5 „Gemeinsames Leben‘ in Finkenwalde“, S. 64f).

58 SC 107-117. Bonhoeffer stellt dort dem christlichen Liebesbegriff (agape) und der „Liebesgemeinschaft“ die „Humanitätsidee“ (eros) und die „geistige Gemeinschaft“ gegenüber (die Unterscheidung stammt von Barth, vgl. SC 265, Anm. 115). Ähnliche Ausführungen finden sich auch in „Gemeinsames Leben“ (vgl. GL 22-34).

Dass die Kirche nicht mit einer „menschlichen Sympathiegemeinschaft“ zu verwechseln sei, betont Bonhoeffer auch bei seiner kritischen Beleuchtung der Jugendbewegung (vgl. SC 188-193: „Der Glaube an die sanctorum communio und das ‚Erlebnis der Kirche‘“) und im Blick auf die „anonymen“ grossstädtischen Abendmahlsgemeinden (vgl. SC 168).

59 SC 117, 119.

konkretisiert: „die entsagungsvolle, tätige Arbeit für den Nächsten, das Fürbittegebet, schliesslich das gegenseitige Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes.“⁶⁰ Dieses Füreinander beruht auf dem Prinzip der *Stellvertretung*, „die nur in der Gemeinde Christi möglich ist“⁶¹.

Die *Einheit* der Kirche wird nicht konstituiert durch die wie auch immer geartete Einigkeit der Glieder, sondern ist in Christus *vor* allem „Wissen und Wollen der Glieder“⁶² gegeben. Während Christus von oben her den Garanten der Einheit darstellt, ist „die *Einheit des Glaubens* ... von unten gesehen geradezu das Konstituens der Einheit der Kirche“⁶³: „Die *personale Einheit der Kirche ist ‚Christus als Gemeinde existierend‘*.“⁶⁴ Die ihr in Christus vorgegebene und geschenkte Einheit *bestätigt* die Kirche im gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Aber erst „die durch den Glauben tätige Liebe“ bildet die *communio sanctorum* „im prägnanten Sinne“⁶⁵: „Demzufolge erfährt die Einheit des Glaubens ihre Ausprägung in der Gemeinschaft der Liebe.“⁶⁶

1.5 Die empirische Gestalt der Kirche

„Die durch den heiligen Geist aktualisierte Kirche Jesu Christi ist gegenwärtig wirklich Kirche. ... Die in der Geschichte wirkliche Kirche beansprucht, den heiligen Geist zu besitzen, Wort Gottes und Sakrament wirksam zu verwalten.“⁶⁷ *Darstellungsraum* der in Christus realisierten Kirche vermag die empirische Kirche deshalb zu sein, weil Gott selbst die Geschichte machte und in sie einging.⁶⁸ Als geschichtliche Grösse nimmt die empirische Kirche jedoch auch teil an „der geschichtlichen Zweideutigkeit“⁶⁹: „Es lebt in der *sanctorum communio* die *peccatorum communio* weiter. Die adamitische Menschheit ist aktualiter noch da, wenn auch realiter überwunden.“⁷⁰ Bei der Identität von wesentlicher und empirischer Kirche kann es sich also nicht um eine geschichtlich konstatierbare, sondern nur um eine „unsichtbare“ handeln: „Die Identität ist ... schaubar erst in den Eschata, und doch nimmt sie schon jetzt ihren aktuellen Anfang“⁷¹. Die Einheit zwischen wesentlicher und empirischer

60 SC 121.

61 SC 128.

62 SC 133.

63 SC 134.

64 SC 133.

65 SC 135.

66 Soosten, Sozialität 88.

67 SC 140f.

68 Vgl. SC 151. Einen engen Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kirche stellt Bonhoeffer auch in der „Nachfolge“ her (vgl. Kapitel D 2.6.1 „Christus – der Mittler“).

69 SC 146.

70 SC 144.

71 SC 146.

Kirche ist „durch das Wort gestiftet“⁷² „Mag die empirische Gestalt noch so fragwürdig sein, sie bleibt als solche Kirche, solange Christus in seinem Worte gegenwärtig ist.“⁷³

Das Wort schafft die Gemeinde und ruft diese immer von neuem zusammen.⁷⁴ Die Versammlung der Gläubigen ums Wort *bleibt* unsere Mutter:⁷⁵ „Der Christ meint, nie über diese Stätte seiner geistlichen Geburt hinausgewachsen zu sein, dass somit nicht nur die Dankbarkeit für die erhaltene Gabe, sondern die Bitte sie immer von neuem zu erhalten, immer von neuem geboren zu werden ..., ihn die Versammlung suchen lässt.“⁷⁶ In der konkreten Versammlung wird „als erstes offenbar, dass die Kirche ‚sichtbar‘ sei ... Nicht Seelenfreundschaft, Gesinnungsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft von ganzen Menschen“.⁷⁷ Erst die Gemeinde macht die Bibel zum „Wort“.⁷⁸ Amt und Autorität in der Gemeinde sind begründet durch das Wort: „Die Belastung der Kirche durch das Wort zwingt sie [die Kirche] in die verantwortliche Situation, nicht nur zu predigen, sondern autoritativ zu sprechen, vor allem über all das, was zur Reinerhaltung des Wortes, ihrer Predigt, dient: über Bekenntnis, Dogmatik, Exegese, Gottesdienstordnung usw.“⁷⁹

Bonhoeffer sieht die Gemeinde in drei konzentrischen Kreisen strukturiert.⁸⁰ Die *Taufgemeinde* bildet den weitesten Kreis (Volkskirche). Sie ist „die grösstmögliche Weite des Willens der Gemeinde zur Verbreitung der Gottesherrschaft“⁸¹. Die *Predigtgemeinde* ist Volks- und Freiwilligkeitskirche zugleich, indem sie den Einzelnen vor die „Entscheidung der Annahme oder Verweigerung der göttlichen Gabe“⁸² stellt. Im *Abendmahl* stellt sich die Gemeinde rein als Freiwilligkeitskirche, als Bekennergemeinde dar. Volkskirche darf die Kirche dann nicht mehr sein, „wenn die Kirche in ihrer volkkirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen“⁸³.

Da die Kirche geschichtliche Gemeinschaft (empirische Kirche) und gottgesetzt (wesentliche Kirche) zugleich ist, ergibt sich für Bonhoeffer in „Sanc-

72 SC 150.

73 SC 142.

74 Vgl. SC 155.

75 Vgl. SC 156.

76 SC 156. Dass der Christ den Bruder als Träger und Verkündiger des göttlichen Heilswortes braucht, betont Bonhoeffer auch in „Gemeinsames Leben“ (vgl. GL 19f).

77 SC 156.

78 Vgl. SC 159.

79 SC 172.

80 Vgl. SC 169.

81 SC 169.

82 SC 169.

83 SC 150.

torum Communio“ die methodische Verknüpfung von Theologie und Soziologie: Die *Theologie* entwickelt – strikt ausgehend von der Offenbarung Gottes – den christlichen Kirchenbegriff; die *Soziologie* dient dann dem strukturellen Verständnis von Kirche.

Die wesentliche Kirche ist durch Jesus Christus *realisiert*: Die durch die menschliche Sünde zerbrochene Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander ist in Jesu Tod und Auferstehung von Gott her wieder hergestellt.

Aktualisiert wird diese in Christus real gesetzte Kirche durch das vom Geist getriebene Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Durch das Wort ist die soziale Dimension von vornherein gesetzt und jedes individualistische Verständnis ausgeschlossen: Gerechtfertigt ist der Einzelne durch das Wort, das in der Gemeinde verwaltet und gesprochen wird. So wird er in die Liebesgemeinschaft (Miteinander und Füreinander) der Gemeinde eingegliedert. Das Wort begründet Amt und Autorität in der Gemeinde und strukturiert diese in Tauf-, Predigt- und Abendmahlsgemeinde.

Die Identität von wesentlicher und empirischer Kirche nimmt schon hier und jetzt – „unsichtbar“ – ihren aktuellen Anfang, auch wenn die empirische Kirche als geschichtliche Grösse immer *communio sanctorum et peccatorum* bleibt. Schaubar ist die Identität erst in den Eschata.

2 Die Zeit des Kirchenkampfes

2.1 *Die evangelische Kirche und Hitlers Machtergreifung*⁸⁴

Die Machtergreifung Hitlers im Jahre 1933 verändert die Situation für die Kirchen in Deutschland grundlegend. Neue Gesetze und Verordnungen setzen innert Kürze wichtige Grundrechte der Verfassung ausser Kraft. Der Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April und das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April, der sogenannte „Arierparagraph“, leiten die staatliche Repression gegen die Juden ein.

Das Verhältnis Hitlers und seines Führerstaates zu den Kirchen ist vorerst taktisch bestimmt. Hitler präsentiert sich als Hüter des Erbes des christlichen Abendlandes, der die drohende Gefahr des gottfeindlichen Bolschewismus abwehren will. Die NSDAP bekennt sich im Artikel 24 ihres Parteiprogramms zum „positiven Christentum“.⁸⁵ Im April 1933 ernennt Hitler den bis dahin unbekanntenen Wehrkreispfarrer Ludwig Müller zu seinem „Vertrauensmann und Bevollmächtigten für die Fragen der evangelischen Kirche“ – einer Kirche, an der ihm offensichtlich gelegen ist. Unter dem Druck der nationalsozialistischen *Glaubensbewegung der Deutschen Christen* entsteht eine neue Kirchenverfassung, die aus der bisher so zerklüfteten Deutschen Evangelischen Kirche eine einheitliche Reichskirche schaffen soll.⁸⁶ Die überwiegende Mehrheit der Kirchenleute sehen mit Hitler eine neue volksmissionarische Chance gekommen. So sind auch kritische Kirchenleute in den ersten Jahren nach der Machtergreifung darum bemüht, diesem Staat ihre Loyalität zu versichern.⁸⁷

Auseinandersetzungen entstehen nicht zuerst zwischen Hitlers Führerstaat und den Kirchen, sondern innerhalb der evangelischen Kirche selbst. Für die *Glaubensbewegung der Deutschen Christen*, die schon vor 1933 mit Hilfe nationalsozialistischer Pfarrer gegründet worden ist, beginnt mit der Machtergreifung Hitlers die Rechristianisierung Deutschlands. „Das gesamte Leben muss wieder mit christlichem, aber zugleich auch mit nationalsozialistischem Gedankengut belebt und durchdrungen werden.“⁸⁸ In den Kirchenwahlen im Juli 1933 erreichen sie eine überwältigende Mehrheit von über 70 Prozent. Die sogenannten *Jungreformatoren*, eine ziemlich uneinheitliche Sammelbewegung der Opposition, der sich auch Bonhoeffer ange-

84 Vgl. den Artikel von L. Siegele-Wenschkewitz, Die Kirchen zwischen Anpassung und Widerstand im Dritten Reich. In: BTE 11-29.

85 Vgl. Siegele, Kirchen 12.

86 Bonhoeffer äussert sich darüber positiv in einem Brief an Sutz: „Eine grosse Neuorganisation der Kirchen steht bevor, die, wie’s jetzt aussieht, nicht zum Schaden sein wird.“ (Brief vom 14.2.33, GS I, 37).

87 Vgl. zum Beispiel das Glückwunschtelegramm Martin Niemöllers, dem Mitbegründer des Pfarrernotbundes und der Bekennenden Kirche, an Hitler zum Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund (Oktober 1933)!

88 Siegele, Kirchen 15.

geschlossen hat, ziehen sich daraufhin aus der unmittelbaren Kirchenpolitik zurück. Den Deutschen Christen soll mit der Erarbeitung eines relevanten Bekenntnisses entgegengetreten werden: „Was hat eine reformatorische Kirche in diesem Jahr 1933 unaufgebbar zu bekennen?“⁸⁹ Das Betheler Bekenntnis vom August 1933 und schliesslich die Barmer Theologische Erklärung vom Mai 1934 sind Früchte dieser Bemühungen.

2.2 *Der Weg nach Barmen und zur Bekennenden Kirche*

Die altpreuussische Generalsynode vom 5. September 1933, nunmehr ganz von den Deutschen Christen beherrscht, führt den Arierparagraphen auch in der Kirche ein. Geistlicher kann nur noch werden, wer rückhaltlos für den nationalsozialistischen Staat und die Deutsche Evangelische Kirche eintritt und arischer Abstammung ist. Als unmittelbare Reaktion auf diese sogenannte „Braune Synode“ wird am 12. September ein Pfarrernotbund gegründet, dessen vier Punkte der Selbstverpflichtung auf Pfarrer Martin Niemöller und Bonhoeffer zurückgehen: Verpflichtung „1. zur neuen Bindung an Schrift und Bekenntnis, 2. zum Widerstand gegen ihre Verletzung, 3. zum finanziellen Hilfeversprechen für durch Gesetz oder Gewalt Betroffene, 4. zur Ablehnung des Arierparagraphen.“⁹⁰ Bis zum Jahresende wächst der Pfarrernotbund auf 6'000 Mitglieder an; das entspricht einem Drittel der gesamten evangelischen Pfarrerschaft Deutschlands.⁹¹ Am 20. Oktober gibt er sich mit der Berufung eines „Bruderrates“ eine feste organisatorische Form. Die Nationalsynode vom 27. September in Wittenberg bestätigt durch ihr Stillschweigen faktisch die Braune Synode, obwohl der Notbund einen Aufruf „An die Deutsche Nationalsynode“ mit 2'000 Unterschriften verbreitet.

Nach einzelnen „Freien Synoden“ und „Bekenntnissynoden“ in verschiedenen Landeskirchen findet sich die Opposition Ende Mai 1934 zur ersten freien Gesamtsynode für ganz Deutschland in Barmen zusammen. Die „Barmer Theologische Erklärung“⁹² hält in sechs „Sätzen“ das unaufgebbare evangelische Bekenntnis fest und verurteilt die Lehren der Deutschen Christen in aller Form als Häresie. Hauptsächlich von Barth verfasst, trägt die Erklärung auch deutlich die Handschrift seiner Theologie: Sie betont die eine und einzige Offenbarung in Jesus Christus, der das eine Wort Gottes ist; Jesus Christus ist Herr in allen Bereichen unseres Lebens.⁹³ Der dritte Satz hält fest, was „christliche Kirche“ heisst:

„Die christliche Kirche ist Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ih-

89 DB 349.

90 DB 364.

91 Vgl. Siegele, Kirchen 18.

92 Vgl. „Die Sechs Sätze der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934“. In: BTE 245f.

93 Vgl. BTE 245 (1/2).

rem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestaltung ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.“⁹⁴

Die Kirche kann deshalb nicht in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst anderer Wünsche, Zwecke und Pläne stellen als in den, „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“⁹⁵. Die Ämter in der Kirche haben allein diesem Auftrag zu dienen. Die Kirche kann und darf sich abseits von diesem Dienst keine „besonderen, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen“⁹⁶. Das ist einerseits gegen jene Kirchenführer gerichtet, die in ihrem Amt zu Handlangern des nationalsozialistischen Staates geworden sind und damit ihren einzigen und wahren Auftrag verlassen haben; andererseits wird damit abgelehnt, dass sich die Kirche unter staatliche Kontrolle und Führung stellen darf, wie das zum Beispiel durch die Einsetzung von Staatskommissaren im Juni 1933 geschehen ist.

Die Aufgabe und Verantwortung des Staates kommt im fünften Satz ausführlicher zur Sprache:

„Fürchtet Gott, ehret den König!“ (1. Petr 2, 17.)

Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“⁹⁷

Die Barner Erklärung reagiert damit entschieden gegen die organisatorische „Gleichschaltung“, wie sie die Deutschen Christen forcierten: Der Staat soll und kann nicht „die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens“, die Kirche nicht zu einem „Organ des Staates“ werden.⁹⁸ „Barmen hat mit seiner Ausrufung der *einen* Quelle

94 Vgl. BTE 245 (3).

95 BTE 246 (6).

96 BTE 246 (4).

97 BTE 246 (5).

98 Vgl. BTE 246 (5).

des Seins der Kirche, mit dem Christus als dem einzigen Wort Gottes, den Staat in einer bis dahin selten gehörten Weise an seine Grenzen erinnert.“⁹⁹ Eine genauere Klärung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bleibt allerdings aus. Gibt es auch ein politisches Handeln der Kirche? Ist es nicht sogar unter Umständen – zum Beispiel angesichts der Judenverfolgung – dringend geboten? Die Erklärung bleibt hier sehr vorsichtig, wenn sie sagt: „Sie [die Kirche] erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“¹⁰⁰ In Barmen steht nicht mehr der Arierparagraph im Zentrum der Debatte, wie dies noch im Herbst 1933 der Fall gewesen ist, sondern es geht um eine „umfassende theologische Erfassung und Abwürgung der Gleichschaltung“¹⁰¹. Die Kirche ist vorwiegend mit sich selbst beschäftigt. Nach dem Krieg wird Barth in einem Brief an Eberhard Bethge bekennen:

„Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, dass ich sie [die Judenfrage] im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z.B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ... als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekennner‘ weder in der reformierten [vom 4.1.1934] noch in der allgemeinen Synode [vom 31.5.1934] akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, dass ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“¹⁰²

Dass die Bekenntnissynode von Barmen damals kein klares und deutliches Wort zur Judenfrage gefunden hat, sieht Bethge heute – fünfzig Jahre danach – vorwiegend in einem theologischen Defizit des Christusbekenntnisses begründet.¹⁰³ Damit ortet er das Defizit gerade dort, wo bis anhin die grosse Stärke der Theologischen Erklärung gesehen wurde: „Jesus Christus ... ist das eine Wort Gottes“¹⁰⁴. Bethge meint nun, die Barmer Erklärung hätte nur diesen Ansatzpunkt zu Ende denken müssen: Jesus Christus ist dieses Wort Gottes auch als *diakonisches* und *prophetisches Wort*, als *solidarisierendes Tatwort* und als *theologisches Bekenntniswort*. Wie Jesus Christus sich zu unserem Diener machte,¹⁰⁵ so gehört zur Kirche Jesu Christi wesentlich die Diakonie, und zwar über die Kirchengrenzen hinaus. Da Jesus Christus einsteht für

99 Bethge, Defizit 59.

100 BTE 246 (5).

101 Bethge, Defizit 50.

102 Brief vom 22.5.1967. Zitiert nach: Bethge, Defizit 47.

103 Vgl. Eberhard Bethge, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus – Zum Defizit von Barmen I. In: BTE 47-66.

104 BTE 245 (1).

105 Vgl. z.B. Mk 10,45: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ Vgl. N 256.

die Schwachen und Unterdrückten,¹⁰⁶ hat auch die Kirche Jesu Christi ihren Mund aufzutun für die Stummen. Wie Jesus Christus sich radikal, bis zum Kreuz, mit uns solidarisiert, so hat es auch die Kirche zu tun. Weil Jesus Christus – selber ein Jude – sich zuerst zu den verlorenen Schafen Israels gesandt weiss, hat die Kirche Jesu Christi ihr Verhältnis zu Israel neu zu überdenken.

Im Oktober 1934 findet die Barmer Synode eine Fortsetzung in der Bekenntnissynode von Dahlem. Sie klagt Reichsbischof Müller des Verfassungsbruches an und schafft sich ein eigenes Notkirchenregiment mit einer Vorläufigen Kirchenleitung (VKL) als oberstem Organ der Bekennenden Kirche.

2.3 *Bonhoeffers Stellungnahmen im Kirchenkampf*

2.3.1 Zur Judenfrage¹⁰⁷

Bonhoeffer ist von Anfang an ganz im Kirchenkampf engagiert: als Dozent an der Theologischen Fakultät, in der Bewegung der Jungreformatoren, als Mitgründer des Pfarrernotbundes, als Mitverfasser des Betheler Bekenntnisses und in der Ökumene. Zur Zeit der Bekenntnissynode in Barmen weilt er allerdings bereits in London, wo er seit Oktober 1933 das Pfarramt einer deutschen Auslandsgemeinde übernommen hat. Ausgerechnet auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes scheint Bonhoeffer also das Feld zu räumen. Gegenüber Barth hat er diesen Schritt in einem Brief so gerechtfertigt:

„Ich fühlte, dass ich mich unbegreiflicherweise gegen alle meine Freunde in einer radikalen Opposition befände, ich geriet mit meinen Ansichten über die Sache immer mehr in die Isolierung ... und das alles machte mir Angst, machte mich unsicher, ich fürchtete, dass ich mich aus Rechthaberei verrennen würde ... und so dachte ich, es wäre wohl Zeit, für eine Weile in die Wüste zu gehen.“¹⁰⁸

Insbesondere in der Judenfrage sieht sich Bonhoeffer von seinen Kirchenoberen und Freunden allein gelassen. Viele von ihnen behandeln diese Frage als ein Randproblem, um dessen willen nicht die Beziehung zum Staat aufs Spiel gesetzt werden soll. Ganz anders gehört für Bonhoeffer die Judenfrage bereits im April 1933, also kurz nach dem Boykott jüdischer Geschäfte und der Einführung des Arierparagraphen im staatlichen Bereich, zu den zentralen Fragen. In seinem Aufsatz „Die Kirche vor der

106 Vgl. Spr 31,8f: „Öffne deinen Mund für den Stummen, für das Recht aller Schwachen!“ Vgl. N 253; DBW 13, 204f (Brief an E. Sutz vom 11.9.34).

107 Einen Überblick über Bonhoeffers Stellung zu den Juden über seinen Artikel „Die Kirche vor der Judenfrage“ (April 1933) hinaus bietet: E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden. In: IBF 3, 171-214. Ebenso: W. Huber / I. Tödt (Hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4). München 1982.

108 Brief vom 24.10.33, DBW 13, 13.

Judenfrage“¹⁰⁹ fragt er in zwei Richtungen: „Wie beurteilt die Kirche dies staatliche Handeln und welche Aufgabe erwächst ihr daraus? Was ergibt sich für die Stellung der Kirche zu den getauften Juden in den Gemeinden? Beide Fragen können allein von einem rechten Kirchenbegriff her beantwortet werden“¹¹⁰.

Ganz grundsätzlich bedenkt Bonhoeffer zuerst, welche Aufgabe und Stellung der Staat hat. Der Staat gehört zur „Erhaltungsordnung Gottes in der gottlosen Welt“¹¹¹. Die Kirche hat zu bejahen, dass der Staat mitten in der chaotischen Gottlosigkeit der Welt Ordnung schafft und Geschichte macht. Was Geschichte aber letztlich ist, weiss nur die Kirche, die vom Kommen Gottes in die Geschichte zeugt. Sie allein gibt Zeugnis von der Durchbrechung der Geschichte durch Gott in Christus und verweist den Staat von hier her auf seinen Platz: Der Staat kann sich nicht absolut setzen, sondern bleibt hingeordnet auf die Heilsordnung Gottes. Zwar kann die Kirche „primär nicht unmittelbar politisch handeln; denn die Kirche masst sich keine Kenntnis des notwendigen Geschichtsverlaufes an. Sie kann also auch in der Judenfrage heute nicht dem Staat unmittelbar ins Wort fallen und von ihm ein bestimmtes, andersartiges Handeln fordern.“¹¹² Die Kirche hat den Staat aber auf dessen zweifache Begrenzung aufmerksam zu machen: „Sowohl ein Zuwenig an Ordnung und Recht als auch ein Zuviel an Ordnung und Recht zwingt die Kirche zum Reden.“¹¹³ Letzteres besagt, dass „der Staat seine Gewalt so ausbaut, dass er der christlichen Verkündigung und dem christlichen Glauben ... sein eigenes Recht raubt – eine groteske Situation, da ja der Staat erst von dieser Verkündigung und von diesem Glauben her sein eigentümliches Recht erhält und sich somit selbst entthront.“¹¹⁴ In einer solchen Situation ergibt sich eine dreifache Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber:

„Erstens ... die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitimen staatlichen Charakter dieses Handelns ... Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. ... Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“¹¹⁵

Zur ersten Möglichkeit ringt sich die Bekennende Kirche nur einmal in ihrer Geschichte durch: Im März 1936 richtet die Vorläufige Kirchenleitung eine Denkschrift an Hitler, wo sie sich nicht nur beschwert über die Übergriffe des Staates auf das

109 Vgl. GS II, 44-53. Vgl. DB 321-326.

110 GS II, 44.

111 GS II, 45. Vgl. bezüglich Schöpfungsordnung und Erhaltungsordnung auch die Aussagen im Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ (DBW 11, 335-338).

112 GS II, 46.

113 GS II, 47.

114 GS II, 48.

115 GS II, 48.

kirchliche Gebiet, sondern endlich auch ihre Stimme für die „Stimmen im Land“ erhebt. „Immer noch war viel in eigener Sache geredet, aber dennoch nie zuvor und nie danach so weit zu dem vorgedrungen, was jeden Deutschen betraf.“¹¹⁶

Für Bonhoeffer steht bereits im April 1933 fest, dass in der Judenfrage die beiden ersten Möglichkeiten für die Kirche verpflichtende Forderungen der Stunde sind. „Die Notwendigkeit des unmittelbar politischen Handelns der Kirche hingegen ist jeweils von einem ‚evangelischen Konzil‘ zu entscheiden.“¹¹⁷ „Das Wissen um das Wagnis und um die Unmöglichkeit, im Voraus verbindliche Normen für revolutionäres Handeln aufstellen zu können, ist für Bonhoeffer bezeichnenderweise schon klar vorhanden. Um die Verantwortung sich selber statt einem ‚Konzil‘ aufzuladen, dazu bedurfte es erst der Jahre eines noch ungeahnten Wachstums der Bedrängnis und der Enttäuschung an der eigenen Kirche und auch an der Ökumene.“¹¹⁸

Nach dieser Darstellung der drei Möglichkeiten kirchlichen Handelns gegenüber dem Staat folgen in Bonhoeffers Artikel einige grundsätzliche theologische Überlegungen zum Verhältnis von Juden und Christen. Es ist zu vermuten, dass er gespürt hat, wie die theologische „Verwerfungslehre“¹¹⁹ mitschuldig ist am herrschenden Antisemitismus. Eine entscheidende theologische Korrektur gelingt aber auch Bonhoeffer nicht: „Niemals ist in der Kirche Christi der Gedanke verlorengegangen, dass das ‚auserwählte Volk‘, das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muss. ... Aber die Leidensgeschichte dieses von Gott geliebten und gestraften Volkes steht unter dem Zeichen der letzten Heimkehr des Volkes Israel zu seinem Gott. Und diese Heimkehr geschieht in der Bekehrung Israels zu Christus.“¹²⁰ Konsequenz zu Ende gedacht hiesse das: Würden sich die Juden nur zu Christus bekehren, so hätte ihre Leidenszeit ein Ende!

Der zweite Teil des Artikels „Die Kirche vor der Judenfrage“ beschäftigt sich mit den getauften Juden und den deutsch-christlichen Forderungen, diese aus den Gemeinden auszuschliessen und in eigenen, judenchristlichen Gemeinden zusammenzufassen. Zuerst wendet sich Bonhoeffer gegen den Staat: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staate vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche.“¹²¹ Dann stellt er den theologischen Unsinn einer „deutschstämmigen“ Kirche, welche Glieder mit biologischen Begründungen ausschliesst, bloss: Würde eine deutschstämmige Kirche die rassischen Juden aus ihren Gemeinden ausschliessen, wäre das selbst ein Rückfall zurück zu einer gesetzlich-judenchristlichen Kirche. Nicht die rassische Einheit, sondern das gemeinsame Ste-

116 DB 603.

117 GS II, 49.

118 DB 325.

119 Die Verwerfungslehre besagt, dass die Juden als Gottes auserwähltes Volk ihren Heilsanspruch verloren haben, weil sie an den Erlöser Jesus Christus nicht glauben. Weil die Juden ihn verworfen haben, verwirft auch Gott die Juden – die Christen sind das neue auserwählte Volk.

120 GS II, 49.

121 GS II, 50.

hen unter dem Wort Gottes konstituiert Kirche: „Hier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht.“¹²² Bonhoeffer schliesst seine Überlegungen mit einem Zitat aus Luthers Psalmenkommentar: „Wer Gottes Volk oder die Kirche Christi sei, ist keine andere Regel noch Probe ohne dies allein, wo ein Häuflein ist derer, so dieses Herrn Wort annehmen, rein lehren und bekennen wider die, so es verfolgen, und darob leiden, was sie sollen.“¹²³

Nicht rassische Kriterien, sondern allein das gemeinsame Stehen unter dem Wort Gottes konstituiert Kirche.

Die Durchbrechung der Geschichte durch Gott in Jesus Christus relativiert alle Geschichte und damit auch den Staat: Die Kirche hat den Staat an diese Grenze und seine Verantwortung zu erinnern. Sie ist weiter zur Diakonie an allen Opfern ungerechten Staatshandelns verpflichtet. Ein Konzil könnte unter Umständen auch eine letzte Möglichkeit entscheiden: unmittelbar politisches Handeln.

2.3.2 Zur Frage der Kirchengemeinschaft

Bonhoeffers zweite ausführliche Stellungnahme im Kirchenkampf betrifft die Frage der Kirchengemeinschaft. Der Artikel „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“¹²⁴ erscheint im Juni 1936 und reagiert auf die neusten Entwicklungen im Kirchenkampf:

Im Juli 1935 hat Hitler ein Kirchenministerium unter der Leitung von Hanns Kerrl eingerichtet. Dieser beauftragt den angesehenen Generalsuperintendenten Wilhelm Zoellner, die deutsch-christliche Reichskirchenregierung unter Ludwig Müller durch sogenannte Kirchengemeinschaftsausschüsse, zusammengesetzt aus Männern der Bekennenden Kirche, der Deutschen Christen und der Neutralen,¹²⁵ zu ersetzen. Offiziell zielt der Staat auf eine Befriedung der Kirche, tatsächlich geht es aber um die Ausschaltung der Bekennenden Kirche als *Kirche*. Die „Fünfte Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Sicherung der DEK“, vom Kirchenministerium Anfang Dezember 1935 erlassen, drängt die Aktivitäten der Bekennenden Kirche in die Illegalität: Alle kirchenregimentlichen und kirchenbehördlichen Erlasse durch kirchliche Vereinigungen oder Gruppen sind unzulässig; verboten sind insbesondere Stellenbesetzungen, Abkündigungen und Kollektenerhebungen sowie ausdrücklich jede Prüfung und Ordination.¹²⁶

In der Frage der Kirchengemeinschaft öffnet sich in den Reihen der Bekennenden Kirche ein tiefer Riss in der Frage: Soll man, darf man mitmachen? „Verlockend hiess

122 GS II, 53.

123 Luther zu Ps 110,3. Zitiert nach GS II, 53.

124 Vgl. DBW 14, 655-680: „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“. Vgl. DB 587-597.

125 Zu den Neutralen gehörte zum Beispiel der Lutherische Rat.

126 Vgl. DB 564f.

es, man dürfe als *Bekennnisbewegung* existieren, aber nicht mehr als *Bekennende Kirche* mit dem Anspruch auf das Notkirchenregiment [von Dahlem].¹²⁷ Hoffnungen auf eine Normalisierung der Verhältnisse und auf die Vorteile der Volkskirche stellen sich ein. An der Reichsbekennnissynode in Oeynhausen im Februar 1936 kann sich die Bekennende Kirche nicht zu einer klaren und geschlossenen Haltung durchringen: Die Kirchengemeinschaften können zwar nicht als Kirchenleitung anerkannt werden, aber es fehlt ein eindeutiges Verbot, sich an ihnen zu beteiligen.

Um jedem gesetzlichen und isolierten Interesse an den Grenzen der Kirche entgegenzuarbeiten, widmet Bonhoeffer den ganzen ersten Teil seines Artikels dem Grundsatz, dass die Kirche nicht über ihre Grenzen verfüge: „Der reformatorische und insbesondere der lutherische Begriff [von Kirche] sagt zuerst, was die Kirche sei, und lässt die Frage nach den Grenzen der Kirche offen. Es geht ihm nicht zuerst um die Aufdeckung des göttlichen Geheimnisses, wer zur Kirche gehöre und wer nicht [wie etwa im römischen Katholizismus], ... sondern vor allem sollte die offenbare Heilstat Gottes, der gegenwärtige Christus, sein Wort und sein Sakrament angeschaut und angebetet werden.“¹²⁸ Bonhoeffer verdeutlicht dies mit einem eindrücklichen Bild: „Hörten und glaubten wir, es sei eine unermessliche Goldquelle gefunden worden, die für alle Zeiten und für alle Menschen genug abwürfe, dann würde uns wohl die Frage wenig interessieren, ob nicht vielleicht auch anderswo noch hier oder da etwas Gold gefunden werden könnte.“¹²⁹ Die Frage nach der Grenze der Kirche, die Frage nach der Kirchengemeinschaft, wird der Kirche von aussen gestellt: Weil der Heilsruf der Kirche nicht gehört und geglaubt wird, sondern auf Grenzen stösst, besinnt sie sich auf ihre Grenzen. „Wo die Grenzen der Kirche liegen, entscheidet sich immer nur in der Begegnung zwischen Kirche und Unglauben.“¹³⁰ Dieses Wissen steht der Kirche nicht schon immer theoretisch zur Verfügung, weder im Kriterium der Taufe noch in einem allgemeingültigen Bekenntnis. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft muss im Konfliktfall in einer autoritativen Entscheidung der Kirche konkret je neu beantwortet werden. Wird also gesagt, „dass die Frage nach der Kirchengemeinschaft allein durch kirchliche Entscheidung beantwortet werden kann, so muss nun gesagt werden, dass diese kirchliche Entscheidung in keinem Fall ausbleiben darf.“¹³¹

Der zweite Teil des Artikels beginnt mit der Feststellung, dass in Barmen und Dahlem diese autoritative Entscheidung bereits gefallen ist:

„Die Barmer Bekenntnissynode hat die Lehre der Deutschen Christen in ihren entscheidenden Punkten als Irrlehre verworfen. ... Die

127 Bethge, Bonhoeffer (rororo) 62.

128 DBW 14, 655f. Vgl. zum *Christus praesens* auch die Aussagen im Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits“ (DBW 11, 331) und in SC 127: „Sie [die Kirche] ist der gegenwärtige Christus selbst, und darum ist ‚in Christus sein‘ und ‚in der Gemeinde sein‘ dasselbe.“ Gegen eine totale Identifikation zwischen Christus und der Gemeinde vgl. SC 86.

129 DBW 14, 657.

130 DBW 14, 660.

131 DBW 14, 667.

Dahlemer Bekenntnissynode hat es auf ihre Verantwortung genommen zu erklären, dass sich die Reichskirchenregierung durch Lehre und Tat selbst von der christlichen Kirche geschieden habe. ... Zugleich hat sie eine eigene Kirchenleitung gebildet und den Anspruch erhoben, die rechte Kirche Jesu Christi in Deutschland zu vertreten.“¹³²

Die Bekennende Kirche kann nicht mehr hinter diese Aussagen zurück: Nicht weil dies eine geschichtliche Tatsache dieser Kirche ist, sondern „weil wir hinter Gottes Wort nicht mehr zurückkönnen.“¹³³ In der späteren Auseinandersetzung um seinen Artikel hat Bonhoeffer die Alternative ganz deutlich gezeichnet: „Entweder ist die Barmer Erklärung ein wahres Bekenntnis zu dem Herrn Jesus, das durch den Heiligen Geist gewirkt ist – dann hat es kirchenbildenden und kirchenspaltenden Charakter; oder es ist eine unverbindliche Meinungsäußerung etlicher Theologen, dann ist die Bekennende Kirche seitdem auf einem verhängnisvollen Irrweg.“¹³⁴

Mit Barmen und Dahlem ist also bezüglich der deutschchristlichen Amtsträger die Entscheidung getroffen worden. Doch wie steht es mit den Kirchengeschichten und dem besonderen Problem der Neutralen? Über letztere, zu denen zum Beispiel der „Lutherische Rat“ gehört, sagt Bonhoeffer: „Eine eindeutige Stellung zu ihnen ist darum nicht möglich, weil ihre eigene Stellung nicht eindeutig ist, weil die von ihnen gegen die wahre Kirche gezogene Grenze undeutlich ist.“¹³⁵ Bezüglich der Kirchengeschichten erinnert Bonhoeffer die Bekennende Kirche noch einmal dringend an ihre Pflicht, dass sie eine klare Entscheidung treffen muss.

Eine interessante Nebenbemerkung Bonhoeffers betrifft das Faktum, dass die Bekennende Kirche in die Ökumene eingetreten ist. Es sei „unzweifelhaft unschwer“, die Irrlehren der Deutschen Christen in vielen anderen Kirchen ebenso nachzuweisen. Wie kann die Bekennende Kirche dann mit diesen Kirchen den Dialog pflegen, nicht aber mit den Deutschen Christen? Bonhoeffer antwortet: „Wo sie [die Bekennende Kirche] Feinde erkennt, dort bestätigt sie die ihr gezogenen Grenzen konsequent und kompromisslos. Wo sie Freunde erkennt, findet sie gemeinsamen Boden und wird bereit zum Gespräch in der Hoffnung auf Gemeinschaft. ... das Bekenntnis ist nicht letzter, eindeutig zu handhabender Massstab. Die Kirche muss entscheiden, an welchem Ort der Feind steht.“¹³⁶

Der dritte Teil des Artikel fährt ein mit jenem Spitzensatz, der in der folgenden Diskussion so viel Unverständnis und Empörung auslösen wird:

132 DBW 14, 667.

133 DBW 14, 668.

134 DBW 14, 696. Aus Bonhoeffers Erwiderung in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* („Fragen“ in: EvTh Oktober 1936. DBW 14, 691-700) auf die „Hinweise und Bedenken“ Gollwitzers (in: EvTh Oktober 1936. DBW 14, 680-691).

135 DBW 14, 675.

136 DBW 14, 673.

„Extra ecclesiam nulla salus. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft ist die Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“¹³⁷

Das Heil ist nicht ohne die Kirche zu denken und die Kirche nicht ohne das Heil. Zur Irrlehre wird der Satz erst dort, wo er „etwas anderes bedeutet als den Ruf zur sichtbaren Kirche, sofern also dieser Satz nicht eine existentielle Aussage des Glaubens der wahren Kirche, sondern eine theoretische Wahrheit über Gerettete und Verlorene sein soll.“¹³⁸ Auch die Aussagen über das Heil jenseits der offenbaren Heilskirche haben nur ihre Richtigkeit als letzte Glaubensmöglichkeit und nicht als fromme Spekulation über Gerettete und Verlorene. *Wo die „Kirche jenseits“ ist, bleibt verborgen, erkennbar ist nur die sichtbare Kirche.*

Die Kirche verfügt nicht über ihre Grenzen, sondern diese Frage wird ihr von aussen gestellt, insofern ihr Heilsruf selbst auf Grenzen stösst. In einem solchen Konfliktfall muss die Frage nach der Kirchengemeinschaft in einer autoritativen Entscheidung – die dann Wort Gottes ist – je neu beantwortet werden.

2.4 *Bonhoeffers Engagement in der Ökumene*

Bonhoeffers Verbindung mit der ökumenischen Bewegung beginnt 1931, erlebt ihre intensivste Periode im Kirchenkampf und endet 1937 zumindest auf offizieller Ebene.

Der Einstieg beim Weltbund (ab 1931)

Durch eine Einladung von Superintendent Diestel nimmt Bonhoeffer im August 1931 an der ökumenischen Konferenz des Weltbundes in Cambridge teil, wo er zu einem der drei internationalen Jugendsekretären ernannt wird. Dieser Start beim Weltbund ist „charakteristisch und stilwidrig zugleich“¹³⁹: Einerseits entspricht die praktische Ausrichtung des Weltbundes, die Friedensarbeit, ganz dem aus New York mitgebrachten Interesse Bonhoeffers an ethischen und politischen Fragen. Andererseits befragt Bonhoeffer den liberal und angelsächsisch-humanistisch bestimmten Weltbund nach einer wirklich *theologischen* Begründung seiner Arbeit über den ökumenischen Pragmatismus hinaus.¹⁴⁰

137 DBW 14, 676.

138 DBW 14, 677.

139 DB 236.

140 Vgl. DB 236.

So hält er an einer internationalen Jugend-Friedenskonferenz in Ciernohorské Kúpele (Tschechoslowakei) im Juli 1932 einen Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“¹⁴¹, der mit der provozierenden Feststellung beginnt:

*„Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. ... Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muss und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, dass sie nichts ist als eine neue zeitgemässe kirchliche Zweckorganisation.“*¹⁴²

Es sei ein Irrtum zu meinen, es sei die Arbeit von *Faith and Order*, die Theologie der ökumenischen Bewegung hervorzubringen, denn die theologische Zusammenarbeit ist selbst ein Ausdruck eines neuen kirchlichen Selbstverständnisses oder sie ist letztlich Zweckorganisation zur besseren gegenseitigen Verständigung. Der Mangel einer ökumenischen Theologie liefert die ökumenischen Gremien politisch bedingten Konjunkturschwankungen aus: „Es fehlt theologische Verankerung, gegen die die Wellen von rechts und links vergebens anstürmen.“¹⁴³

Eine Theologie der ökumenischen Bewegung hält Bonhoeffer deshalb für unabdingbar, damit sie das konkrete Gebot verbindlich ausrichten kann. Nur in seiner Vollmacht als Kirche Christi kann der Weltbund der Welt das verbindliche Friedensgebot ausrichten. „In welcher Vollmacht spricht die Kirche, wenn sie diesen Anspruch Christi auf die Welt verkündigt? In der Vollmacht, in der allein die Kirche zu reden vermag, in der Vollmacht des in ihr gegenwärtigen lebendigen Christus. Die Kirche ist die Gegenwart Christi auf Erden, die Kirche ist der Christus praesens. Darum hat ihr Wort Vollmacht.“¹⁴⁴ Nur so vermag der Weltbund Gottes Gebot zu verkündigen und zum Gehorsam aufzurufen. Nicht allgemeine Prinzipien hat er zu verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Auch wenn die Frage nach dem konkreten Gebot für heute zuweilen schwierig ist, muss es doch gewagt werden: „entweder ein bewusstes und qualifiziertes Schweigen des Nichtwissens oder aber ... das Gebot ... in aller denkbaren Konkretion.“¹⁴⁵ Deutlich sagt nun Bonhoeffer, dass dieses konkrete Gebot nicht in der Schöpfungsordnung zu finden ist. Das wäre doch nur wieder eine „göttliche“ Sanktionierung des Faktischen, welche die Lage der Schöpfung nach dem Fall nicht ernst nimmt: Der Wert aller Ordnungen der Welt „ruht nicht in ihnen selbst; d.h. aber sie sind nicht als Schöpfungsordnungen anzusprechen, die als solche ‚sehr gut‘ sind, sondern sie sind Erhaltungsordnungen Gottes, die nur solange Bestand haben, als sie offen bleiben für die Offenbarung in

141 Vgl. DBW 11, 327-334.

142 DBW 11, 327.

143 DBW 11, 328.

144 DBW 11, 331.

145 DBW 11, 334.

Christus.“¹⁴⁶ So kann das Gebot „nirgends anders herkommen, als wo die Verheissung und Erfüllung herkommt, von Christus.“¹⁴⁷

Dem angelsächsischen Reich-Gottes- und Friedensideal, das sich in vorschneller Resolutionsfreudigkeit der Konferenzen bekundet, setzt Bonhoeffer von Gott her zwei Grenzen: die Wahrheit und das Recht. „Dort, wo eine Gemeinschaft des Friedens Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muss die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden.“¹⁴⁸

Die Verständigungsarbeit, wie sie der Weltbund treibt, hat für Bonhoeffer nur einen Sinn in einer grossen, gemeinsamen Verkündigung. „Nur als die Kirche, die die Wahrheit des Evangeliums verkündigt, können wir sprechen.“¹⁴⁹ Weil aber die Wahrheit zerrissen ist, bleibt das Wort der Kirche oft kraftlos und lügenhaft. Deshalb ist die Kirche, die das konkrete Gebot ausrichtet, zugleich auch eine demütige Kirche, die allein von der Vergebung lebt.

Die ökumenische Arbeit im Zeichen des Kirchenkampfes (bis 1937)

Der Kirchenkampf stellt Bonhoeffers ökumenische Arbeit in eine neue, bedrängende Situation. Er erwartet von der Ökumene nichts weniger, als dass sie gegen das Unrechtregime Hitlers ihr „konkretes Gebot“ ausrichtet und der Reichskirche ihr Kirche-Sein abspricht.

Einen ersten Erfolg seiner Bemühungen kann Bonhoeffer bei der Jugendkonferenz in Fanö im August 1934 verbuchen. Diese verabschiedet eine Resolution, welche die jüngsten Übergriffe der nationalsozialistischen Regierung beim Namen nennt und dann unmissverständlich Partei nimmt für die Bekennende Kirche: „Der Rat möchte seine Brüder in der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche seiner Gebete und der herzlichen Sympathie hinsichtlich ihres Zeugnisses für die Grundsätze des Evangeliums versichern, ausserdem seines Entschlusses, enge Gemeinschaft mit ihnen zu halten.“¹⁵⁰ Der Vertreter der Reichskirche an der Konferenz, Bischof Heckel, erreicht allerdings, dass ein folgenschwerer Satz in die Resolution eingefügt wird: Der Rat wünscht, „in freundschaftlichem Kontakt mit allen Gruppen der Deutschen Evangelischen Kirche zu bleiben.“¹⁵¹ Während Bonhoeffer die Parteinahme der Resolution für die Bekennende Kirche für eine erste Stufe hält, ist Fanö in Wahrheit schon der kurze Höhepunkt. „Tatsächlich ist die Ökumene in ihrer Stellungnahme zur Bekennenden Kirche nie über Fanö hinausgegangen.“¹⁵² Der Zusatz auf Betreiben Heckels lässt der Reichskirche bis zuletzt die Tür zur Ökumene offen.

146 DBW 11, 337.

147 DBW 11, 336.

148 DBW 11, 339.

149 DBW 11, 343.

150 Zitiert nach DB, Beiheft (Übersetzungen) 12.

151 Zitiert nach DB, Beiheft (Übersetzungen) 12.

152 DB 445.

Anfang Juli 1935 erscheint in der *Evangelischen Theologie* der programmatische Aufsatz Bonhoeffers „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“¹⁵³. In ihm bedenkt er die Herausforderungen für die Ökumene *und* die Bekennende Kirche, die sich aus deren Begegnung ergeben haben.

Die bekennende Kirche, die „in ihrer Ganzheit ausschliesslich durch das Bekenntnis bestimmte Kirche“¹⁵⁴ ist, stellt die Ökumene vor die Frage des Bekenntnisses und ihres eigenen Kirche-Seins:

*„Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche? ... Kirche gibt es nur als bekennende Kirche, d.h. als Kirche, die sich zu ihrem Herrn und gegen seine Feinde bekennt. Bekenntnislose oder bekenntnisfreie Kirche ist nicht Kirche.“*¹⁵⁵

Die Zeit des unverbindlichen Theologisierens ist vorbei; während sich Bonhoeffer zu Beginn seiner ökumenischen Arbeit der angelsächsischen Resolutionsfreudigkeit widersetzt, drängt er jetzt auf konkrete Stellungnahmen:

*„Durch die Frage der Bekennenden Kirche sind wir über die an sich notwendige Etappe des theologischen Gesprächs bereits hinaus. Die Bekennende Kirche weiss um die gefährliche Zweideutigkeit jedes theologischen Gespräches und drängt auf die eindeutige kirchliche Entscheidung. Das ist die wahre Situation.“*¹⁵⁶

Nicht nur die Bekennende Kirche fordert die Ökumene heraus, sondern auch umgekehrt:

*„Sollte die Bekennende Kirche in ihrem Bekenntnisanspruch sich so isolieren, dass ihr Bekenntnis keinen Raum mehr für den ökumenischen Gedanken offen lässt, so würde sich allen Ernstes die Frage erheben, ob in der Bekennenden Kirche selbst noch Kirche Christi sei. ... Die Bekennende Kirche muss sagen, wo die Grenzen ihres Bekenntnisanspruches liegen.“*¹⁵⁷

Die Bekennende Kirche gibt ihre Antwort auf dreifache Weise: Sie stellt sich faktisch in die ökumenische Arbeit hinein, sie weiss sich den Gliedern der Ökumene durch das Sakrament der heiligen Taufe verbunden und sie bleibt, als Kirche der Busse und der Gnade, frei für das Hören auf den anderen, der sie zur Busse ruft. So nimmt die Bekennende Kirche an der ökumenischen Arbeit als *Kirche* teil. „Das war es, was in

153 Vgl. DBW 14, 378-399.

154 DBW 14, 382.

155 DBW 14, 384, 389.

156 DBW 14, 387.

157 DBW 14, 396.

der Ökumene zur Stunde noch nicht geschah, aber, wie Bonhoeffer hoffte, bald geschehen sollte – und in Wirklichkeit nie geschah.“¹⁵⁸

Zu einem Ende der offiziellen Beziehungen Bonhoeffers und der Bekennenden Kirche zur Ökumene kommt es im Februar 1937: An einer Kommissionssitzung von *Life and Work* in London nehmen zum letzten Mal Mitglieder aus der Leitung der Bekennenden Kirche an einer regulären ökumenischen Sitzung teil. Bonhoeffer legt dort, seit Fanö auch kooptiertes Mitglied von *Life and Work*, seine ökumenischen Ämter nieder. Die Neutralität der ökumenischen Gremien gegenüber den verschiedenen „Kirchen“ Deutschlands, die einsetzenden staatlichen Reisebeschränkungen und nicht zuletzt auch Widerstand aus den eigenen Reihen beenden das ökumenische Engagement der Bekennenden Kirche.

Ökumenische Beziehungen auf privater Basis: Hilfeleistungen und Widerstand

Seine ökumenischen Beziehungen nutzt Bonhoeffer nun für Hilfeleistungen an jenen Deutschen, denen bald nur noch die Flucht ins Ausland übrig bleibt. Weiter dienen ihm die ökumenischen Kontakte in seiner aktiven Teilhabe an der Konspiration gegen Hitler für Friedensgespräche und die Weitergabe von Informationen über die Situation des Widerstandes in Deutschland.

Bonhoeffer stellt die Ökumene vor die Entscheidung: Entweder ist sie Kirche oder nur eine Zweckorganisation. Nur als Kirche, als *Christus praesens*, kann sie mit Autorität das „konkrete Gebot“ ausrichten: Ihr Wort ist das Wort des gegenwärtigen Christus, dem die *ganze* Welt gehört. Ist sie Kirche, so ist sie auch vor die Frage des Bekenntnisses gestellt. Einen „neutralen Boden“ für Gespräche mit der Bekennenden Kirche *und* der Reichskirche gibt es nicht mehr, weil die Bekennende Kirche der Reichskirche das Kirche-Sein in einer autoritativen Entscheidung abgesprochen hat.

2.5 „*Gemeinsames Leben*“ in Finkenwalde

Die schwere Krise der staatlichen theologischen Fakultäten und die Schliessung der kirchlichen Predigerseminare Altpreußens durch den Reichsbischof im März 1934 zwingt die Bekennende Kirche zu selbständigen Schritten in der Ausbildung. Der altpreußische Bruderrat richtet fünf eigene Predigerseminare ein; die Leitung des pommerschen überträgt er Dietrich Bonhoeffer. So kehrt dieser im April 1935 von seinem Pfarramt aus London zurück und übernimmt zuerst in Zingst an der Ostseeküste, dann in Finkenwalde bei Stettin seine neue Aufgabe. „Endlich begann er [Bonhoeffer] eine Arbeit, bei der es für ihn keinen Vorbehalt mehr gab. In den vergangenen Jahren hatte ihn der Gedanke nicht losgelassen, die eigentliche Aufgabe

seines Lebens habe er noch nicht gefunden. Nun bot ihm der neue Beruf die Gelegenheit, zu tun, was er ersehnte.“¹⁵⁹

Die Ausbildung sollte die jungen Theologen nach ihrem Theologiestudium nun auf ihre Aufgabe in den Gemeinden der Bekennenden Kirche vorbereiten. Das Neue und Besondere an Bonhoeffers Seminar ist die enge Verbindung von Gemeinschaftsleben, theologischem Studium und *praxis pietatis*, wie er sie selbst seit einigen Jahren praktiziert. Der Tagesablauf ist streng geregelt: Schweigen, Morgenandacht, Frühstück, Meditationszeit, Vorlesungen, Singen, Mittagessen, Freizeit, selbständiges Arbeiten, Abendessen, Unternehmung je nach Planung, Abendandacht, stille Zeit.¹⁶⁰ In der damaligen evangelischen Landschaft ist das etwas durchwegs Neues. Das Seminar sieht sich deshalb des öfteren dem Vorwurf der katholischen Möncherei, der sektiererischen Schwärmerei oder der unevangelischen Gesetzlichkeit ausgesetzt. Wolf-Dieter Zimmermann, Teilnehmer am dritten Kurs in Finkenwalde, fasst rückblickend den Sinn und Zweck dieser strengen Ordnung so zusammen: „Hinter diesem ganzen Programm stand die Idee der Einübung oder des Exerzitiums. Wir sollten Gemeinschaft lernen, Zucht üben und uns – mit Hilfe von bestimmten Verhaltensmustern – auf den ‚christlichen Habitus‘ ... vorbereiten.“¹⁶¹ Bonhoeffer selbst schreibt an Barth: „Wenn mir neulich ein führender Mann der B. K. gesagt hat: ‚Für Meditation haben wir jetzt keine Zeit, die Kandidaten sollen lernen zu predigen und zu katechisieren‘, so ist das entweder totale Unkenntnis dessen, was ein junger Theologe heute ist, oder es ist frevelhafte Unwissenheit darüber, wie eine Predigt und Katechese entsteht. Die Fragen, die heute im Ernst von jungen Theologen an uns gestellt werden, heißen: Wie lerne ich beten? Wie lerne ich die Schrift lesen? Entweder wir können ihnen da helfen oder wir helfen ihnen überhaupt nicht. Selbstverständlich ist da wirklich gar nichts.“¹⁶²

Zum Leben des Seminars gehören aber auch Stunden der Muse, „Freizeiten“, Ausflüge in die Umgebung und Einsätze nach aussen (Volksmissionen, Briefwechsel mit verhafteten Pastoren der Bekennenden Kirche, Bettelaktionen ...). Der theologische Lehrplan enthält auf den ersten Blick nicht viel Ungewöhnliches: Homiletik und Katechetik, Seelsorge und Liturgik sowie Vorlesungen über Kirche, Amt und Gemeinde. Nur ein Thema unterscheidet Bonhoeffers Seminar von anderen – seine Vorlesung über die Nachfolge. Hier schlägt Bonhoeffers Herz und seine Studenten sind davon gefesselt, „dass sie nicht zum Erlernen einiger neuer Predigt- und Unterrichtstechniken hergekommen waren, sondern in deren umwälzend neue Voraussetzungen eingeführt wurden“¹⁶³. Die Vorlesungen, die Bonhoeffer über zweieinhalb Jahre hinweg bis zur Schliessung des Seminars im Herbst 1937 hält, erscheinen noch im selben Jahr in überarbeiteter Form als Buch.

159 DB 481.

160 Vgl. Zimmermann, Bonhoeffer 75.

161 Zimmermann, Bonhoeffer 76.

162 Brief vom 19.9.36, DBW 14, 237f.

163 DB 515.

Bereits während seiner Dozententätigkeit in Berlin hat Bonhoeffer im kleineren Kreis mit seinen Studenten über eine mögliche *vita communis* gesprochen. In jener Zeit hängen diese Pläne noch eng mit Vorstellungen von sozialer Arbeit zusammen, bekommen dann aber nach 1933 unter den neuen politischen Verhältnissen eine andere Richtung. An seinen Bruder Karl-Friedrich schreibt Bonhoeffer kurz vor seinem Einzug ins Predigerseminar: „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 an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.“¹⁶⁴ Tatsächlich wirbt Bonhoeffer unter den Teilnehmern des ersten Kurses in Finkenwalde für diese *vita communis*. Im September 1935 formuliert er zusammen mit sechs Eintrittswilligen einen Antrag an den Bruderrat der Altpreuussischen Union, der hierfür die jungen Geistlichen und die entsprechenden Räumlichkeiten freigeben muss. Vier Gründe führt der Antrag für ein „evangelisches Bruderhaus“ an:

- „1. Der Pfarrer, insbesondere der junge Pfarrer, leidet heute an seiner Vereinzelung. ... Eine Verkündigung, die aus praktischer, gelebter und erfahrener Bruderschaft kommt, wird sachlicher und unerschrockener sein können und weniger in der Gefahr der Versandung stehen.*
- 2. Die Frage nach dem christlichen Leben ist unter der jungen Theologenschaft neu erwacht. ... Die Antwort auf diese Frage aber wird nicht abstrakt, sondern nur durch ein konkretes, nüchternes Zusammenleben und gemeinsames Sich-Besinnen auf die Gebote gegeben werden können. ...*
- 3. Um in den gegenwärtigen und kommenden kirchlichen Kämpfen das Wort Gottes zur Entscheidung und zur Scheidung der Geister zu predigen, um in jeder neu erwachsenen Notlage sofort zum Dienst der Verkündigung bereit zu sein, bedarf es einer Gruppe völlig freier, einsatzbereiter Pastoren. ... Nicht klösterliche Abgeschlossenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach aussen ist das Ziel.*
- 4. Der vereinzelt im Amt stehende Pfarrer braucht immer wieder ein geistliches Refugium, in dem er sich in strenger, christlicher Lebensführung in Gebet, Meditation, Schriftstudium und brüderlicher Aussprache für sein Amt stärkt.“¹⁶⁵*

Das Projekt „Bruderhaus“ wird genehmigt und startet mit dem zweiten Kurs: Bis zur Schliessung von Finkenwalde im Herbst 1937 teilt eine wechselnde Gruppe von Brüdern das Leben im Seminars, übernimmt Aufgaben im Haus und Dienste nach aussen. Dem vorzeitigen Ende der Kommunität verdanken wir Bonhoeffers kleine Schrift „Gemeinsames Leben“, welche die Erfahrungen von Finkenwalde festhalten

164 Brief vom 14.1.35, DBW 13, 273.

165 DBW 14, 76f.

sollte. In einem Zuge schreibt Bonhoeffer die gut hundert Seiten im September und Oktober 1937 nieder. Keine Schrift Bonhoeffers hat zu seinen Lebzeiten eine weitere Verbreitung gefunden als dieses Büchlein: Es erscheint 1939 und erlebt bis zum Kriegsende noch drei weitere Auflagen. „Gemeinsames Leben“ liegt heute auf deutsch in der 22. Auflage¹⁶⁶ und in mehreren Übersetzungen vor.

Im ersten Teil von „Gemeinsames Leben“ macht Bonhoeffer über die Gemeinschaft von Christen ganz grundsätzliche Aussagen:

„Christliche Gemeinschaft heisst Gemeinschaft durch Jesus Christus und in Jesus Christus. Es gibt keine christliche Gemeinschaft, die mehr, und keine, die weniger wäre als dieses. ... Was heisst das? Es heisst erstens, dass ein Christ den andern braucht, um Jesu Christi willen. Es heisst zweitens, dass ein Christ zum andern nur durch Jesus Christus kommt. Es heisst drittens, dass wir in Jesus Christus von Ewigkeit her erwählt, in der Zeit angenommen und für die Ewigkeit vereinigt sind.“¹⁶⁷

Zum ersten: Gottes Wort in Jesus Christus spricht den Christen schuldig, und Gottes Wort in Jesus Christus spricht ihn frei. „Der Christ lebt ganz aus Gottes Wort über ihn, in der gläubigen Unterwerfung unter Gottes Urteil. ... Er ist nach aussen auf das auf ihn zukommende Wort ausgerichtet.“¹⁶⁸ Da Gott dieses Wort aber in den Mund von Menschen gegeben hat, damit es weitergesagt werde unter den Menschen, braucht der Christ den „Bruder als Träger und Verkündiger des göttlichen Heilswortes. ... Damit ist zugleich das Ziel aller Gemeinschaft der Christen deutlich: sie begegnen einander als Bringer der Heilsbotschaft.“¹⁶⁹

Zum Zweiten: In Jesus Christus ist die alte, zerrissene Menschheit eins geworden. „Ohne Christus ist Unfriede zwischen Gott und den Menschen und zwischen Mensch und Mensch. Christus ist der Mittler geworden und hat Frieden gemacht mit Gott und unter den Menschen. ... Ohne Christus aber kennten wir auch den Bruder nicht und könnten nicht zu ihm kommen. Der Weg ist versperrt durch das eigene Ich.“¹⁷⁰

Zum dritten: Gottes Sohn hat Fleisch angenommen; er hat aus lauter Gnade unser Wesen, unsere Natur, uns selbst wahrhaftig und leibhaftig angenommen. „Wo er ist trägt er unser Fleisch, trägt er uns. Wo er ist, dort sind wir auch, in der Menschwerdung, im Kreuz und in der Auferstehung. Wir gehören zu ihm, weil wir in ihm sind. Darum nennt uns die Schrift den Leib Christi. ... Die wir hier in seiner Gemeinschaft leben, werden einst in ewiger Gemeinschaft bei ihm sein.“¹⁷¹

166 Vgl. DBW 5, 11-102 (GL) oder als Kaiser Taschenbuch.

167 GL 18.

168 GL 19.

169 GL 19f.

170 GL 20.

171 GL 20f.

Weil Christus der Mittler ist und bleibt, ist eine christliche Bruderschaft weder ein Ideal noch eine psychische Wirklichkeit, sondern eine göttliche und pneumatische Wirklichkeit. Hier tut sich der Gegensatz auf zwischen der seelischen und der geistlichen Liebe: Die seelische Liebe sucht einen unmittelbaren Zugang zum Anderen und will ihn mit allen Mitteln gewinnen und an sich binden. Diese Liebe kommt an ihr Ende, wo sie für ihr Begehren keine Erfüllung mehr erwarten kann. Die geistliche Liebe hingegen, die an Christus und aus seinem Wort entspringt, weiss, dass sie Zugang zum Andern nur durch den Mittler Christus hat. Diese Liebe begehrt nicht, sondern dient; nur sie vermag den Andern in Freiheit zu lieben. Für jedes christliche Zusammenleben ist es eine Daseinsfrage, ob sie nüchtern zwischen geistlicher und seelischer Gemeinschaft zu unterscheiden weiss. Nur als geistliche Gemeinschaft unter dem Wort ist sie ein Stück der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche und nicht nur eine Bewegung, ein Orden, ein Verein oder ein *collegium pietatis*.¹⁷²

Nach diesem ersten Kapitel „Gemeinschaft“ entfalten die nun folgenden diese eher allgemeinen Überlegungen mit vielen konkreten und praktischen Handreichungen. In „Der gemeinsame Tag“ vermittelt Bonhoeffer einen tiefen Einblick in den Finkenwalder Tagesablauf. „Der einsame Tag“ betont, wie Allein-Sein und Schweigen das wichtige und notwendige Pendant zur Gemeinschaft und zum Wort bilden. „Der Dienst“ bedenkt die christliche Grundhaltung des Dienens und entfaltet sie im Dienst des Zuhörens, in der tätigen Hilfsbereitschaft, im Tragen des Anderen in seiner Freiheit und in seiner Sünde und schliesslich im Dienst mit dem Wort Gottes. Abschliessend spricht Bonhoeffer kurz über die Beichte und das Abendmahl: In der Beichte wird dem Sünder die Gemeinschaft mit der Gemeinde wieder neu geschenkt; die Gemeinschaft des heiligen Abendmahls ist dann die Erfüllung der christlichen Gemeinschaft überhaupt – hier ist die Gemeinschaft am Ziel.

Welches Weltverständnis hat Bonhoeffer in „Gemeinsames Leben“? Wie sieht er das Verhältnis des Christen zur Welt?

Bonhoeffer beginnt mit der Feststellung, dass es nichts Selbstverständliches für den Christen ist, unter Christen leben zu dürfen, sondern ein Geschenk. Der Christ gehört auch „nicht in die Abgeschiedenheit eines klösterlichen Lebens, sondern mitten unter die Feinde“¹⁷³, wo er sich zu bewähren hat. In der Arbeit tritt der Christ hinaus in die Welt der unpersönlichen Dinge. Diese Begegnung mit dem „Es“ ist insofern positiv, als sie ihn befreit zur Sachlichkeit und ihn reinigt von aller Selbstbezogenheit und Ichsucht.¹⁷⁴ Durch das Es soll der Christ aber hindurchbrechen zum „Du“ Gottes; hinter dem Es der Tagesarbeit soll er das Du Gottes finden. „Das ist es, was Paulus ‚ohne Unterlass beten‘ (1. Thess. 5,17) nennt.“¹⁷⁵ Im Vergleich zu den Aussagen über die *praxis pietatis* bleiben hier die Hinweise sehr allgemein. Es findet sich auch kein Wort darüber, „die Opfer unter dem Rad zu verbinden“ oder unter Umständen sogar

172 Vgl. zum Ganzen: GL 22-34.

173 GL 15.

174 Vgl. GL 59.

175 GL 60.

„dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“¹⁷⁶. Tatsächlich hat nach 1945 eine isolierte Lektüre von „Gemeinsames Leben“ insbesondere in evangelikalen Kreisen ein schwärmerisches Verständnis des Buches begünstigt. Es kann aber nur vor dem Hintergrund des „ganzen Bonhoeffers“ begriffen werden: „Seine Theologie kann man ebensowenig von seinem Engagement für die Kirche trennen, wie man den spirituellen gegen den politischen Bonhoeffer ausspielen darf.“¹⁷⁷ Bereits der Antrag für das Bruderhaus hält fest, dass es um eine „innerste Konzentration für den Dienst nach aussen“¹⁷⁸ geht. Die christliche Gemeinschaft hat den einzelnen „frei, stark und mündig zu machen,“¹⁷⁹ damit er sich in einer unchristlichen Umwelt bewähren kann. Dass hinter dem „Es“ der Welt doch das „Du“ Gottes steht, weist schon voraus auf die Aussagen in der „Ethik“ über die Christus- und Weltwirklichkeit.¹⁸⁰ Bereits in „Gemeinsames Leben“ geht es keineswegs darum, sich in der Meditation eine fromme Sonderwelt zurechtzulegen. In der Begegnung mit der Welt entscheidet es sich, „ob die Meditationszeit den Christen in eine unwirkliche Welt geführt hat, aus der er mit Schrecken erwacht, wenn er wieder in die irdische Welt seiner Arbeit hinaustritt, oder ob sie ihn in die wirkliche Welt Gottes geführt hat, aus der er gestärkt und gereinigt in den Tag hineingeht“¹⁸¹.

„Gemeinsames Leben“ denkt „Kirche“ ganz vom Wort Gottes und von Jesus Christus als Heilmittler her.

In Jesus Christus hat Gott sein richtendes und versöhnendes Wort zu den Menschen gesprochen und in ihm ist inmitten einer zerrissenen Menschheit neue Gemeinschaft möglich. Heute verkündet die christliche Gemeinschaft das richtende und versöhnende Wort. Der Einzelne erfährt es in besonders ausdrücklicher Weise in der Beichte.

Die christliche Gemeinschaft ist die neugestiftete Gemeinschaft, sie ist pneumatische, göttliche Wirklichkeit. Im heiligen Abendmahl findet diese Gemeinschaft ihre Erfüllung.

Die Welt ist der Bewährungsraum des Christen: Sie befreit ihn zur Sachlichkeit und gilt als Testfall, ob ihn die *praxis pietatis* in die wirkliche Welt Gottes oder nur in eine Scheinwelt hineingeführt hat. In der bleibenden Auseinandersetzung mit dem „Es“ soll der Christ durch das „Es“ der Welt hindurchbrechen zum „Du“ Gottes.

176 GS II, 48 (in: „Die Kirche vor der Judenfrage“).

177 Müller / Schönherr, Vorwort GL (Kaiser Taschenbücher) 9.

178 DBW 14, 77.

179 GL 75.

180 Vgl. Kapitel D 3.2.2 „Christus – der Wirkliche“ 3.2.2.

181 GL 75.

2.6 Die „Nachfolge“ (1937)

Bonhoeffers Werk möchte „von dem Ruf in die Nachfolge sprechen“¹⁸², um von hier aus die Fragen zu beantworten: „Was hat Jesus uns sagen wollen? Was will er heute von uns?“¹⁸³ Im grösseren Kontext der evangelischen Theologie stellt die „Nachfolge“ den Versuch dar, Rechtfertigung und Heiligung als notwendige Einheit zu sehen. Einem individualistischen und verinnerlichten Verständnis von Rechtfertigung hält Bonhoeffer die „Kirche in der Nachfolge“ und die „teure Gnade“¹⁸⁴ entgegen.

Den ersten Hauptteil des Buches bildet eine Auslegung der Bergpredigt, die Bonhoeffer konsequent unter dem Stichwort „Nachfolge“ angeht: Nur dem Nachfolgenden wird sie nicht zu einer „unerbittlichen Forderung“ werden, wie Bonhoeffer es noch 1928 in einem Gemeindevortrag in Barcelona ausgedrückt hat.¹⁸⁵

Der Auslegung der Bergpredigt gehen kurze, relativ selbständige Kapitel voraus, die verschiedene Aspekte der Nachfolge beleuchten: „Die teure Gnade“, „Der Ruf in die Nachfolge“, „Der einfältige Gehorsam“, „Die Nachfolge und das Kreuz“, „Die Nachfolge und der Einzelne“.

Der zweite Hauptteil des Buches „Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge“ wendet sich den paulinischen Schriften und ihrer Theologie zu. Zwar tritt „der Begriff der Nachfolge, der bei den Synoptikern fast den gesamten Inhalt und Umfang der Beziehungen des Jüngers zu Jesus Christus auszudrücken vermochte, ... bei Paulus stark in den Hintergrund.“¹⁸⁶ Aber die Einheit des Schriftzeugnisses verbietet uns, den paulinischen gegen den synoptischen Christus auszuspielen. Paulus drückt die Beziehungen des Jüngers zu Jesus Christus lediglich in einer anderen Begrifflichkeit aus: „Taufe“, „Leib Christi“, „(sichtbare) Gemeinde“, „Heilige“ und „Bild Christi“. Entlang dieser paulinischen Begriffe entfaltet Bonhoeffer nun insbesondere die ekklesiologische Dimension der Christuskirche.

2.6.1 Christus – der Mittler

„Nachfolge ist Bindung an Christus“¹⁸⁷. – Bonhoeffer entfaltet in der „Nachfolge“ seine Ausführungen streng christozentrisch. Feil spricht deshalb von einer „christologischen Konzentration“ in dieser Schaffensperiode,¹⁸⁸ wobei Bonhoeffer hier Christus so nachdrücklich wie nirgendwo sonst als „Mittler“ bezeichne.¹⁸⁹

182 N 22.

183 N 21.

184 Vgl. dazu auch das Kapitel C 2.2.2 „Luther und Bonhoeffer“.

185 Vgl. DBW 10, 310: „So sehen wir denn hier Jesus über die eisigen Höhen der unerbittlichen Forderung an die Menschheit wandeln. Wer wird es wagen mit ihm zu gehen? Wer wird seine Nachfolge antreten?“

186 N 219.

187 N 47. Vgl. „Der Ruf in die Nachfolge“ (45-67).

188 Vgl. „Die christologische Konzentration der mittleren Periode“ (Feil, Theologie 177-188).

189 Feil, Theologie 182.

Weil der Sohn Gottes Mensch wurde, weil er Mittler ist, ist die Nachfolge auch das einzige rechte Verhältnis zu ihm.¹⁹⁰ „Eine Idee von Christus, ein Lehrsystem, eine allgemeine religiöse Erkenntnis von der Gnade oder Sündenvergebung macht Nachfolge nicht notwendig, ja schliesst sie in Wahrheit aus, ist der Nachfolge feindlich.“¹⁹¹ Die Bindung der Jünger in der Nachfolge ist *notwendig* eine leibliche,¹⁹² Rechtfertigung und Heiligung gehören *notwendig* zusammen.

In der „Nachfolge“ unterscheidet Bonhoeffer bezüglich der Mittlerschaft Christi drei Bereiche:

„Er [Christus] ist der Mittler, nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Wirklichkeit.“¹⁹³

Die ersten beiden Bereiche werden auch in „Gemeinsames Leben“ ausführlich betrachtet.¹⁹⁴ Von einer Mittlerschaft Christi zwischen Mensch und Wirklichkeit ist dort jedoch nicht explizit die Rede.

Dass Christus auch der Mittler ist zwischen Mensch und Wirklichkeit, ist in der „Nachfolge“ dadurch bestimmt, dass Christus „im Anfang Mittler der Schöpfung war“¹⁹⁵ und dass er „sich mit seiner Menschwerdung zwischen mich und die Gegebenheiten der Welt gestellt“¹⁹⁶ hat. „Es gibt seit Jesus für seinen Jünger keine natürlichen, keine geschichtlichen, keine erlebnismässigen Unmittelbarkeiten.“¹⁹⁷ Jede Gemeinschaft, jedes System, das Anspruch auf Unmittelbarkeit erhebt, muss um Christi willen gehasst werden. „Gottgegebene Wirklichkeiten“ gibt es für den Nachfolger Jesu nur durch Jesus Christus hindurch: „Es gibt keinen echten Dank für Volk, Familie, Geschichte und Natur ohne eine tiefe Busse, die Christus über dem allen allein die Ehre gibt. Es gibt keine echte Bindung an die Gegebenheiten der geschaffenen Welt, es gibt keine echten Verantwortlichkeiten in der Welt ohne die Anerkennung des Bruches, durch den wir bereits von ihr getrennt sind.“¹⁹⁸

Unzulässig ist es auch, wenn die Mittlerschaft Jesu zwischen Gott und Mensch dazu benutzt wird, die Unmittelbarkeiten des Lebens damit zu rechtfertigen. Jesus Christus hat nicht unsere Sünden ans Kreuz getragen, „damit wir uns wieder mit gutem Gewissen unmittelbar zur Welt verhalten können, zu der Welt, die Christus kreuzig-

190 Vgl. N 47.

191 N 47. In ähnlicher Weise argumentiert Bonhoeffer auch in der „Ethik“ gegen Prinzip, System und Lehre (vgl. E 85f in „Ethik als Gestaltung“).

192 Vgl. N 229.

193 N 88.

194 Vgl. Kapitel D 2.5 (S. 64).

195 N 228. Vgl. auch N 88.

196 N 88.

197 N 90.

198 N 91f.

te“¹⁹⁹. Bonhoeffer stellt sich vehement gegen diese „sogenannte reformatorische Theologie ... , die sich sogar *theologia crucis* zu nennen wagt,²⁰⁰ die gerade im Namen des Kreuzes ein völliges „Aufgehen in Weltförmigkeit“ vollzieht. Bei Bonhoeffer hingegen begründet das Kreuz gerade nicht die Versöhnung, sondern den Bruch mit der Welt. Zwar sind die Christen „in der Welt, sie brauchen die Welt, denn sie sind Fleisch und um ihres Fleisches willen kam Christus in die Welt.“²⁰¹ Aber sie stehen ebenso im Widerspruch zur Welt, denn Christus selbst starb mitten unter seinen Feinden.²⁰² „Wie Christus nur Christus ist als der leidende und verworfene, so ist der Jünger nur Jünger als der leidende und verworfene, als der mitgekreuzigte. Die Nachfolge als die Bindung an die Person Jesu Christi stellt den Nachfolgenden unter das Gesetz Christi, d.h. unter das Kreuz.“²⁰³

2.6.2 Die Kirche als „Leib Christi“

Der Ruf Jesu in die Nachfolge macht den Jünger vorerst einmal zu einem Einzelnen: „Jeder tritt allein in die Nachfolge, aber keiner bleibt allein in der Nachfolge.“²⁰⁴ Doch „dem, der es wagt, Einzelner zu werden auf das Wort hin, ist die Gemeinschaft der Gemeinde geschenkt.“²⁰⁵ Die „neue Gemeinschaft“, in die hinein uns Jesus Christus heute ruft, ist sein Leib. Während die ersten Jünger in Jesu leiblicher Gegenwart und Gemeinschaft lebten, sind wir durch die Taufe Glieder am Leib Christi geworden.²⁰⁶

In der Menschwerdung ist die ganze Menschheit, nicht nur der Mensch Jesus, von Gott angenommen und gewandelt. Im Tod Jesu wird die Menschheit mitgekreuzigt und stirbt mit ihm, in seiner Auferstehung trägt er die Menschheit hindurch in die Auferstehung. „Er [Christus] leidet und stirbt für uns. ... Der Leib Jesu Christi ist im eigentlichsten Sinne ‚für uns‘.“²⁰⁷ Sein Leib ist die neue Menschheit selbst. „Der Leib Christi ist seine Gemeinde. Jesus Christus ist Er selbst und seine Gemeinde zu-

199 N 90.

200 N 113.

201 N 265.

202 Vgl. N 260.

203 N 78 (in: „Die Nachfolge und das Kreuz“, N 77-85). Vgl. zur *theologia crucis* auch die Briefe aus der Haft (vgl. Kapitel D 3.3.3 „Jesus, der Mensch für andere – Kirche für andere“).

204 N 95 (in: „Die Nachfolge und der Einzelne“, N 87-95).

205 N 95.

206 Diese Verknüpfung des ersten und zweiten Teils der „Nachfolge“ sei jedoch nicht gelungen, meint Lange in seinem Artikel „Kirche für andere“: „In der Logik des ersten Teiles hätte es gelegen, das Sein in der Kirche, ja die Kirche selbst als eine Funktion der Nachfolge zu beschreiben. Faktisch aber beschreibt Bonhoeffer die Nachfolge als Kirchlichkeit. Aus der Kirche in der Nachfolge wird unter der Hand die Nachfolge in der Kirche.“ (529).

207 N 231.

gleich.²⁰⁸ Der Raum Jesu Christi in der Welt wird nach seinem Hingang also durch seinen Leib, die Kirche eingenommen.²⁰⁹

Lebendigen Anteil an diesem Leib Christi erhalten wir nicht allein durch die Predigt; das Sakrament muss hinzukommen: „Taufe ist Eingliederung in die Einheit des Leibes Christi, Abendmahl ist Erhaltung der Gemeinschaft (κοινωνία) am Leibe.“²¹⁰ Ein neuer Mensch wird der Christ nur dadurch, dass er Anteil erhält an der neuen Menschheit, der Kirche. Gegen eine individualistische Heilskonzeption hält Bonhoeffer fest: „Wer allein ein neuer Mensch werden will, bleibt beim alten. Ein neuer Mensch werden heisst in die Gemeinde kommen, Glied am Leibe Christi werden.“²¹¹

Besteht bei Bonhoeffer durch die Gleichsetzung von Gemeinde und Christus nicht die Gefahr einer mystischen Verschmelzung derselben? Bonhoeffer sieht diese Gefahr und verweist auf die heilsgeschichtliche Tatsache der Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, die eine totale Identifikation von Christus und Gemeinde verbiete.²¹²

Von der Sicht der Kirche als Leib Christi her geht Bonhoeffer im Kapitel „Die sichtbare Gemeinde“ das Problem der sichtbaren Kirche an. „Die Fleischwerdung schliesst den Anspruch auf eigenen Raum auf Erden ein.“²¹³ Gerade darin besteht der Unterschied zu einer Wahrheit, zu einer Lehre, zu einer Religion: „[Sie] braucht keinen Raum. Sie ist leiblos. Sie wird gehört, gelernt, begriffen. Das ist alles.“²¹⁴ Sichtbar wird der Leib Christi, die Gemeinde, zuerst in der Predigt des Wortes und im Sakrament der Taufe und des Abendmahls.²¹⁵ Da der Leib Christi als Gemeinde ein gegliedertes Ganzes ist, beansprucht diese mit dem *Raum der Verkündigung* auch den *Raum der Gemeindeordnung*. Diese Ordnung der Gemeinde ist göttlichen Ursprungs und Wesens, die Ämter und Charismen stehen aber im Dienst, nicht in der Herrschaft der Gemeinde. Deshalb sind die Gemeinden „frei in der Gestaltung ihrer Ordnung je nach ihrer Not; wird aber ihre Ordnung von aussen angetastet, so ist damit die sichtbare Gestalt des Leibes Christi selbst angetastet.“²¹⁶ Das Amt hat Sorge zu tragen, dass das Wort und die Sakramente unverfälscht ausgeteilt werden. Die christliche Gemeinde bildet für ihre Glieder einen *Lebensraum* umfassender Lebensgemeinschaft. „Es gibt keinen Lebensbereich, in dem sich das Glied dem Leibe ent-

208 N 231.

209 Vgl. N 232.

210 N 230.

211 N 233.

212 Denselben Hinweis auf Himmelfahrt und Wiederkunft findet sich auch in SC 86: „Eine totale Identifikation zwischen Christus und Gemeinde kann nicht stattfinden, da ja Christus zum Himmel gefahren und nun bei Gott ist und wir noch auf ihn warten.“ Feil betrachtet diese Begründung als „nicht zureichend“ (Feil, Theologie 186, Anm. 48).

213 N 241.

214 N 241.

215 Vgl. CA VII.

216 N 246. Vgl. dazu die Ausführungen zur dritten These der Barmer Erklärung auf Seite 49.

ziehen dürfte oder wollte. ... Das ganze Leben ist ‚in Christo‘ aufgenommen.“²¹⁷ Die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi verändert nicht nur „den persönlichen Heilsstand des Getauften, sondern auch alle seine Lebensbeziehungen“²¹⁸. In diesem neuen Lebensraum hat kein Gesetz der Welt etwas zu bestimmen; „wer zu Christi Leib gehört, der ist aus der Welt befreit und herausgerufen.“²¹⁹ Das muss der Welt sichtbar werden, nicht nur durch die Gemeinschaft des Gottesdienstes und der gemeindlichen Ordnung, sondern auch durch die neue Gemeinschaft des brüderlichen Lebens. Die nun folgenden Beispiele beschränken sich allerdings auf den „christlichen Bruder“; von einer Diakonie über die Gemeindegrenzen hinaus spricht Bonhoeffer hier nicht.²²⁰

Das Verhältnis des Christen zur Welt ist ein „polemisches“:²²¹ Der Christ bleibt zwar in der Welt, aber „nicht um der gottgegebenen Güte der Welt willen, nicht einmal um seiner Verantwortung für den Lauf der Welt willen, sondern ... um des frontalen Angriffes gegen die Welt willen.“²²² Bonhoeffer beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit den Aussagen bei Paulus zum Im-Beruf-Bleiben und zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit.²²³ Paulus sagt dies nicht, weil die berufliche Ordnung der Welt und die Obrigkeit so gut und göttlich wären, dass sie nicht umgestossen werden dürften, sondern allein darum, weil die ganze Welt ja schon aus den Angeln gehoben ist durch die Tat Jesu Christi, durch die Befreiung, die der Sklave wie der Freie durch Jesus Christus erfahren hat.²²⁴ Sowohl durch Auflehnung und Umsturz der gegebenen Ordnungen, als auch durch religiöse Verklärung der gegebenen Ordnungen würden die Christen zu Knechten der Menschen. Trotzdem gibt es eine *Grenze*: „Die Grenzen sind durch die Zugehörigkeit der sichtbaren Gemeinde Christi selbst gegeben. Wo der vom Leib Christi in dieser Welt beanspruchte und eingenommene Raum des Gottesdienstes, der kirchlichen Ämter und des bürgerlichen Lebens mit dem

217 N 250.

218 N 251.

219 N 252.

220 Ein Hinweis dazu findet sich jedoch im letzten Kapitel „Das Bild Christi“: „Wer sich jetzt am geringsten Menschen vergreift, vergreift sich an Christus, der Menschengestalt angenommen hat und in sich das Ebenbild Gottes für alles, was Menschenantlitz trägt, wiederhergestellt hat. ... Weil wir in Jesu Menschheit uns selbst angenommen und getragen wissen, darum besteht nun auch unser neues Menschsein darin, dass wir die Not und die Schuld der andern tragen. Der Menschgewordene macht seine Jünger zu Brüdern aller Menschen.“ (N 301).

221 Den Begriff „polemisch“ verwendet Bonhoeffer hier noch nicht, drückt aber das Gemeinte treffend aus. In der „Ethik“ schreibt Bonhoeffer im Blick auf eine falsch verstandene Zwei-Reiche-Lehre: „Allein in diesem Sinne einer polemischen Einheit darf Luthers Lehre von den Zwei Reichen aufgenommen werden und ist sie wohl auch ursprünglich gemeint.“ (E 45).

222 N 260.

223 Vgl. 1 Kor 7,20: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.“ Und Röm 13,1: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“

224 Vgl. N 254.

Raumanspruch der Welt kollidiert, dort ist die Grenze erreicht.²²⁵ Zur Grenze bezüglich des Berufs führt Bonhoeffer nun einige Beispiele an. Zu einem eventuell gebotenen Widerstand gegen die Obrigkeit sagt er hier – überraschenderweise – nichts.²²⁶

2.6.3 Die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“

Das Verhältnis der Christen zur Welt bedenkt Bonhoeffer auch ausführlich im folgenden Kapitel „Die Heiligen“. Der Leib Christi ist das Heiligtum, der Ort der Annahme der Versöhnung und des Friedens zwischen Gott und den Menschen.²²⁷ Durch die Taufe sind wir eingegliedert in den Leib Christi und aufgenommen in sein Heiligtum. Deshalb heissen die Christen im Neuen Testament nur noch „die Heiligen“.

Die Heiligung der Christen bedeutet nach Bonhoeffer ein Dreifaches: „Ihre Heiligung wird sich bewähren in der klaren *Absonderung von der Welt*. Ihre Heiligung wird sich in einem *Wandel* bewähren, der des Heiligtums Gottes *würdig* ist. Ihre Heiligung wird *verborgen* sein *im Warten* auf den Tag Jesu Christi.“²²⁸

Die Gemeinde der Heiligen ist „wie ein versiegelter Zug im fremden Lande“²²⁹, wie die Arche Noah, die inwendig und auswendig mit Pech abgedichtet ist (vgl. Gen 6,14). Heiligung gibt es nur in der sichtbaren Gemeinde, die sich absondert von der Welt, die einen bestimmten Raum in der Welt für sich beansprucht und die Grenzen zwischen sich und der Welt klar zieht.

Dass die Heiligung der Gemeinde und des Einzelnen sich in einem entsprechenden Wandel zu bewähren hat, bedeutet nicht eine neuerliche Aufrichtung der Werkgerechtigkeit: Nicht um „Werke des Fleisches“ (Gal 5,19), sondern um die „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) geht es. „Die Frucht des Geistes ist von Gott allein gewirkte Gabe. Wer sie trägt, weiss von ihr so wenig, wie der Baum von seiner Frucht. Er weiss allein von der Kraft dessen, aus dem er lebt.“²³⁰ Bonhoeffer betont, dass der Bibel der Gegensatz von Glaube und gutem Werk fremd ist: „Gnade und Tun gehören zusammen. Es gibt keinen Glauben ohne das gute Werk, wie es kein gutes Werk ohne Glauben gibt.“²³¹

225 N 261.

226 In der „Ethik“ – zu einer Zeit, wo er bereits aktiv am politischen Widerstand beteiligt ist – bedenkt Bonhoeffer im Kapitel „Die Struktur des verantwortlichen Lebens“ diese Möglichkeit: Es gibt durch kein Gesetz mehr zu regelnde, ausserordentliche Situationen letzter Notwendigkeiten. „Sie appellieren unmittelbar an die durch kein Gesetz gebundene freie Verantwortung des Handelnden. Sie schaffen eine ausserordentliche Situation, sie sind ihrem Wesen nach Grenzfälle. Sie lassen der menschlichen ratio nicht mehr eine Mehrzahl von Auswegen, sondern sie stellen vor die Frage der ultima ratio.“ (E 273).

227 Vgl. N 238.

228 N 277.

229 N 276.

230 N 283.

231 N 295.

Ebensowenig ist die Gemeinde der Heiligen eine „ideale“ Gemeinde der Sündlosen und Vollkommenen, sondern eine Gemeinde, wo Busse und Vergebung gepredigt werden. Sie verschleudert allerdings nicht die billige Gnade, sondern sie ist „die Gemeinde derer, denen wahrhaftig Gottes teure Gnade widerfahren ist“²³². Zur Gemeinde der Heiligen gehört notwendig die Übung der Gemeindegerechtigkeit: „Ebenso wie die Heiligung die Abscheidung der Gemeinde von der Welt bewirkt, muss sie auch die Abscheidung der Welt von der Gemeinde bewirken.“²³³ Im Extremfall kann das bis zum Ausschluss aus der Gemeinde führen.

Heiligung bleibt immer auf das Ende bezogen; sie ist nicht Selbstzweck: „Alle Heiligung ist auf das Bestehen am Tag Jesu Christi gerichtet.“²³⁴

Die „Nachfolge“ denkt streng christozentrisch:

Nachfolge ist Bindung an Christus. Durch seine Menschwerdung, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung ist er *Mittler* zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch sowie zwischen Mensch und Wirklichkeit. Das Verhältnis zur Wirklichkeit ist ein von Christus vermitteltes. Es gibt seit Jesus keine Unmittelbarkeiten mehr.

Die Kirche ist Leib Christi, die neue Menschheit, an der wir durch Taufe und Abendmahl teilhaben. Als Leib Christi beansprucht die Kirche Raum in der Welt: Raum der Verkündigung (Wort und Sakrament), Raum der Gemeindeordnung (Ämter) und Lebensraum für eine umfassende Lebensgemeinschaft ihrer Glieder.

Eine individualistische Heilskonzeption ist vom Leib-Christi-Gedanken her ausgeschlossen.

Die „Nachfolge“ ist geprägt von einer einseitig negativen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt: Der Christ bleibt zwar in der Welt, aber in einem „frontalen Angriff“ zu ihr; die „Heiligung“ verlangt von der Kirche eine klare Absonderung von der Welt.

232 N 285.

233 N 286.

234 N 292.

3 Im politischen Widerstand

3.1 *Die Bekennende Kirche unter der Ära Werner (1937-45)*

Im Winter 1936/37 wagt Generalsuperintendent Zoellner, mit Erklärungen und Massnahmen gegen die extremen Deutschen Christen vorzugehen. Er bekommt es deshalb mit der Geheimen Staatspolizei zu tun und reicht im Februar 1937 seinen Rücktritt ein. Die Kirchengemeinschaften werden aufgelöst.

Der Gleichschaltungswille des Hitlerregimes zeigt sich jetzt unverhüllt. Mit der „13. Durchführungsverordnung zur Sicherung der DEK“ vom 20. März 1937 überträgt Kirchenminister Kerrl die Leitung der wichtigsten kirchlichen Schaltstellen dem Juristen Friedrich Werner. Damit übernimmt das Reichskirchenministerium nicht nur wie bis anhin die staatliche „Kirchenaufsicht“, sondern de facto auch die Kirchenleitung. „Der Kirchenkampf überschritt vollends den Charakter eines echten ‚Kirchenkampfes‘; er verlagerte sich in das ungleiche Scharmützel mit Himmlers Polizei.“²³⁵ Zwar kommt es auch unter Werner, der bis 1945 im Amt bleiben wird, zu keinem direkten Verbot der Bekennenden Kirche und ihrer Organe. Allerdings führt die neue staatliche Kirchenpolitik im Sommer und Herbst 1937 zur Schliessung des Predigerseminars in Finkenwalde und zu zahlreichen Verhaftungen von Angehörigen der Bekennenden Kirche. 1938 lassen die Verhaftungen nach, doch staatliche Verordnungen und Einzelmassnahmen verunmöglichen zunehmend eine legale Arbeit als Bekenntnispfarrer. Auch Bonhoeffer ist davon unmittelbar betroffen: Ab Januar 1938 wird er mit einem Aufenthaltsverbot für Berlin belegt, was ihm in Zukunft Treffen in Berlin nur noch in Privathäusern erlaubt. Im August 1940 wird über ihn ein Reichsreideverbot wegen „volksverhetzender Tätigkeit“ verhängt. Eine Generalüberprüfung der Reichsschrifttumskammer beschert ihm im März 1941 ein Druck- und Veröffentlichungsverbot – allerdings zu einem Zeitpunkt, wo Bonhoeffer sich bereits zu denen rechnet, „die nicht mehr alles drucken konnten, was sie schrieben“²³⁶.

„Das Jahr 1938 wurde für die Bekennende Kirche das Jahr ihrer grössten Schwäche.“²³⁷ Im April 1938 ruft Werner zu Ehren von Hitlers Geburtstag die geistlichen Amtsträger zu einem Treueeid auf. Die Bekennende Kirche versäumt es, klar Stellung zu beziehen und gibt die Eidesfrage frei. Während in der Diskussion um den Eid die Frage nach dem politischen Widerstand mühsam unter der Oberfläche gehalten wird, stellt Barth die Bekennende Kirche unverhüllt davor: Im September 1938 wird ein Brief Barths an dessen Prager Kollegen, Professor Hromádka, bekannt. In ihm heisst es: „Jeder tschechische Soldat, der dann [bei einer Invasion Deutschlands in Tschechien] kämpft und leidet, wird dies auch für uns tun und – ich sage es jetzt oh-

235 DB 561f.

236 DB 820.

237 DB 673.

ne Rückhalt – er wird es auch für die Kirche Jesu tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann.“²³⁸ Zur gleichen Zeit, aber unabhängig davon gibt die Vorläufige Leitung der Bekennenden Kirche eine Gebetsliturgie heraus, welche die Gemeinden auffordert zum Schuldbekenntnis und zum Gebet um Abwendung der unmittelbaren Kriegsgefahr. Im Lichte von Barths Brief an Hromádka sieht die SS-Zeitung in der Gebetsliturgie nur ein „landesverräterisches Tun in geistlichem Gewand“²³⁹. Die Bekennende Kirche hingegen ist darum bemüht, sich so klar wie nur möglich von Barth zu distanzieren und enthüllt damit nur umso deutlicher ihre nationalistische Bindung. Die sogenannte „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 findet denn auch „eine aus dem Tritt geratene und auf den Mund geschlagene Schar von Christen vor“²⁴⁰.

Der Niedergang der Bekennenden Kirche hat vor allem für die jungen Illegalen empfindliche Folgen. „Jedenfalls im Bereich der altpreussischen Union wurde der Unterschied zwischen den in einem legalen Pfarramt befindlichen Bekenntnispfarrern und den davon Ausgeschlossenen, d.h. den nach Dahlem Ordinierten, immer krasser fühlbar.“²⁴¹ Die staatskirchlichen Konsistorien locken und drängen seit Ende 1937 und dann vor allem 1938 die Illegalen dazu, sich einer Nachprüfung zu unterziehen, sich ihrer Leitung zu unterstellen und damit in den Genuss der Privilegien eines legalen Pfarramtes zu kommen: das Pfarrhaus, ein geregeltes Einkommen, die Arbeitsmöglichkeiten. Die Unsicherheit innerhalb der Bekennenden Kirche angesichts solcher Alternativen ist gross. Bonhoeffer wird mit Fragen seiner ehemaligen Finkenwalder bestürzt: „Mich bewegt, was ich tun soll, wenn wirklich, jedenfalls hier in Pommern die BK am Ende ihres Weges ist. Ob ich mich nach einem anderen Beruf umsehe? Oder ob ich erkläre: wider besseres Wissen und wider meine kirchliche Einsicht gehe ich zum Konsistorium, weil ich sonst überhaupt nicht mehr diesem Beruf nachgehen kann?“²⁴² Bonhoeffer kann in der *Legalisierungsfrage* nur die Versuchung sehen, jetzt, wo sich ernste Schwierigkeiten zeigen, das Wort von Barmen und Dahlem im Stich zu lassen. Kompromisslos lehnt er jede Zusammenarbeit mit den Konsistorien ab. Zu einem klaren Wort von offizieller Seite ringt sich die Bekennende Kirche erst bei der altpreussischen Epiphaniesynode vom 28. Januar 1939 durch:

„Wir warnen die Brüder, die es angeht, die kirchenregimentlichen Massnahmen, die zur Berufung in das Predigtamt gehören, durch die staatskirchlichen Behörden an sich vollziehen zu lassen. Sie laden sonst Schuld auf sich, dass sie den Trost der Ordination verlieren, ein falsches Kirchenregiment stützen, unter Umgehung der

238 Zitiert nach DB 683.

239 Zitiert nach DB 683.

240 DB 684.

241 DB 685.

242 Brief von O. Kistner an Bonhoeffer, Januar 1939. Zitiert nach DB 688.

*Organe der Bekennenden Kirche sich selbst helfen mit eigener Hand, ihre Brüder verlassen und die Gemeinden verwirren.*²⁴³

Trotzdem erliegen dem Druck und den Verlockungen der Konsistorien nicht wenige Illegale, was einen tiefen Einbruch in der Bekenntnisfront zur Folge hat. Zudem wird es in der Bekennenden Kirche von nun an üblich, „ohne Aufhebens individuelle Schritte zu unternehmen“²⁴⁴. Die Legalisierungsfrage tritt erst mit dem Kriegsbeginn im September 1939 in den Hintergrund.

Durch Arbeitseinzug, Einberufung oder freiwillige Meldung zahlreicher Bekenntnispfarrer sowie durch weitere staatliche Verordnungen kommt die Arbeit der Bekennenden Kirche im Krieg fast zum Erliegen.²⁴⁵ Im Oktober 1943 findet die letzte altpreuussische Bekenntnissynode in Breslau statt, die eine „Handreichung an die Pfarrer und Ältesten zum fünften Gebot“ verabschiedet. Diese späte Reaktion auf die „Endlösung der Judenfrage“, die seit Herbst 1941 eingesetzt hat, bleibt allerdings auf die Frage der Predigt beschränkt. Zu einer öffentlichen Kanzelabkündigung kann sich der kleine Rest der Bekennenden Kirche nicht mehr aufraffen. Sie ist voll und ganz mit der Frage der eigenen Existenz beschäftigt.

Trotz seines Engagements im politischen Widerstand und trotz der Schwäche der Bekennenden Kirche bleibt Bonhoeffer dieser Kirche bis zum Ende verbunden. „Bis zum Ende hat es für Bonhoeffer keine andere Kirche gegeben, zu welcher er hätte raten wollen oder in der er eine Heimat hätte finden mögen. Die Bekennende Kirche blieb auch noch seine Kirche, als sie sich seiner nicht mehr annehmen und mit seinem Fall identifizieren konnte.“²⁴⁶

3.2 *Die Fragmente der „Ethik“ (1940-1943)*

3.2.1 Entstehung

Nach der Schliessung der Sammelvikariate im März 1940 durch die Gestapo wird Bonhoeffer vom altpreuussischen Bruderrat für die wissenschaftliche Arbeit freigestellt. Er nutzt die freien Zeiten zwischen den „Dienstreisen“ für die Abwehr vor allem für die Arbeit an seiner „Ethik“. Dabei ist er im Unterschied zur „Nachfolge“ ganz auf sich gestellt. Es gibt keine Vorbereitung mehr durch den Austausch in Seminaren, bei Vorträgen oder Vorlesungen. „Kaum jemand warf korrigierende oder weiterführende Fragen ein oder widersprach. ... Ein wirkliches Echo hat Bonhoeffer zu seiner ‚Ethik‘ nie vernommen.“²⁴⁷ Ebenso kann Bonhoeffer wegen seiner wechselnden Arbeitsplätze nicht mehr auf eine grössere Bibliothek zurückgreifen.

243 Zitiert nach DB 692.

244 DB 698.

245 Von den ungefähr 150 Finkenwaldern fallen 80 im Krieg.

246 DB 771.

247 DB 804.

Die Verhaftung Bonhoeffers am 5. April 1943 beendet abrupt die Arbeit an der „Ethik“. Sie bleibt unvollendet, obwohl Bonhoeffer gerade in ihr seine „Lebensaufgabe“²⁴⁸ gesehen hat. Aus der Haft schreibt er an Bethge:

„Persönlich machte ich mir Vorwürfe, die Ethik nicht abgeschlossen zu haben (z.T. ist sie wohl beschlagnahmt) und es tröstet mich etwas, dass ich das Wesentliche Dir gesagt hatte ... Ausserdem waren meine Gedanken ja auch noch unfertig.“²⁴⁹

„... manchmal denke ich, ich hätte nun eigentlich mein Leben mehr oder weniger hinter mir und müsste nur noch meine Ethik fertigmachen.“²⁵⁰

Die „Ethik“-Manuskripte werden von Bethge erstmals 1949 herausgegeben. In der sechsten Auflage ordnet Bethge die Manuskripte neu mit der Begründung, „Bonhoeffers vier jeweilige Neuansätze in ihrer zeitlichen Folge zu zeigen“²⁵¹. Die nun seit 1992 vorliegende Neuausgabe in der Reihe der Dietrich-Bonhoeffer-Werke möchte die „Gefahr der Irreführung durch eine Theorie“²⁵², wie sie der sechsten Auflage zugrunde liege, vermeiden und ordnet die Manuskripte streng chronologisch. Papiersorte und -qualität, verwendete Tinte sowie Hinweise in Briefen und auf Bücher dienen als Kriterien. Dieser rekonstruierten chronologischen Schreibreihenfolge²⁵³ stellen die Herausgeber im Nachwort eine mögliche Sachreihenfolge zur Seite, wie Bonhoeffer sie geplant haben könnte.²⁵⁴

Mit seinem Unternehmen, sich gerade jetzt an eine Ethik zu machen, setzt sich Bonhoeffer zwischen alle Stühle. Einerseits gilt es in dem von Barth beeinflussten Kreis von Theologen für vermessen, sich an eine Ethik zu wagen: Aus Angst vor falschen Autoritäten hat Barth die eschatologische Komponente in der Ethik stark betont. Andererseits haben Barths ehemalige Mitstreiter Gogarten und Brunner bereits 1932 ihre Versuche vorgelegt, in denen sie sich an der Schöpfungsordnung und am Volksnomos orientieren.²⁵⁵ Konkret zu sprechen und doch nicht in Schöpfungsordnungen abzugleiten gelingt Bonhoeffer in besonderer Weise durch seine Unterscheidung vom Letzten und Vorletzten. Das Manuskript „Die letzten und die vorletzten Dinge“²⁵⁶ entsteht bei einem längeren Aufenthalt in der bayerischen Benediktinerabtei Ettal von November 1940 bis Februar 1941:

248 DB 804.

249 18.11.43 an Bethge, WE 72.

250 15.12.43 an Bethge, WE 92.

251 Bethge, Vorwort zur 6. Auflage der „Ethik“. Zitiert nach E Vorwort 11.

252 E Vorwort 13.

253 Vgl. E Vorwort 16f.

254 Vgl. E Nachwort 455.

255 Vgl. F. Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung, Jena 1932; E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932.

256 E 137-162.

Die Rechtfertigung des Sünders ist letztes Wort: im qualitativen und zeitlichen Sinn. „Es gibt kein Wort Gottes, das über seine Gnade hinausgeht. Mehr als ein vor Gott gerechtfertigtes Leben gibt es nicht.“²⁵⁷ Und dem rechtfertigenden Wort Gottes geht „immer etwas Vorletztes voraus, ein Tun, Leiden, Gehen, Wollen, Unterliegen, Aufstehen, Bitten, Hoffen, also ganz ernstlich eine Spanne Zeit, an deren Ende es steht“²⁵⁸. Weil in Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen eins geworden ist, kann weder das Letzte, noch das Vorletzte verabsolutiert werden.²⁵⁹ Das Vorletzte ist Wegbereitung für das Letzte; es muss um des Letzten willen gewahrt bleiben.

Durch die Unterscheidung vom Letzten und Vorletzten gelingt es Bonhoeffer, den Begriff des „Natürlichen“, der in der evangelischen Ethik in Misskredit geraten ist, zurückzugewinnen. Das Menschsein, das „natürliche Leben“, das Vorletzte bleibt hingeordnet auf das Letzte und kann nur von Christus selbst her erkannt werden.

3.2.2 Christus – *der Wirkliche*

In der „Ethik“ führt Bonhoeffer die christologische Konzentration der „Nachfolge“ weiter, jedoch mit der Akzentverschiebung, dass er die christologische Vermittlung nun vor allem in ihren Konsequenzen für die Welt bedenkt. Jesus Christus ist *der ewige Sohn beim Vater in Ewigkeit* – das bedeutet, „dass nichts Geschaffenes gedacht und in seinem Wesen begriffen werden kann ohne Christus, dem Mittler der Schöpfung“²⁶⁰. Jesus Christus ist *der menschengewordene Gott* – das bedeutet, „dass göttliches Wesen von nun an nicht anders als in menschlicher Gestalt gefunden werden kann“²⁶¹. In Jesus Christus ist der Mensch befreit, vor Gott wirklich Mensch zu sein. Jesus Christus ist *der gekreuzigte Versöhner* – das bedeutet zunächst, „dass die ganze Welt durch ihre Verwerfung Jesu Christi gott-los geworden ist“²⁶². Doch „weil das Kreuz Christi das Kreuz der Versöhnung der Welt mit Gott ist, darum steht gerade die gottlose Welt zugleich unter der Signatur der Versöhnung als der freien Setzung Gottes. ... Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung zum Leben vor Gott in der Gott-losen Welt, es ist die Befreiung zum Leben in echter Weltlichkeit.“²⁶³ Jesus Christus ist *der auferstandene und erhöhte Herr* – das bedeutet, dass ihm alle Mächte

257 E 140.

258 E 141.

259 Gegen eine Verabsolutierung des Letzten bzw. des Vorletzten wendet sich Bonhoeffer bereits 1932 in einem Vortrag „Dein Reich komme“ (DBW): Wir sollen weder Hinterweltler noch Säkularisten, sondern Wanderer sein, „die die Erde lieben, die sie trägt, die sie aber eigentlich nur darum recht lieben, weil sie auf ihr dem fremden Land entgegengehen, das sie über alles lieben; – sie würden ja sonst nicht wandern. An das Reich Gottes kann nur glauben, wer so wandert, wer die Erde und Gott in einem liebt.“ (GS III, 270).

260 E 403.

261 E 403f.

262 E 404.

263 E 404.

der Welt unterworfen sind. Für die Christusverkündigung gelten keine irdischen Grenzen.²⁶⁴

Zusammenfassen lässt sich – nach Feil – diese Christologie in jener „Zentralaussage der ‚Ethik‘“²⁶⁵, die sich bereits im ersten Manuskript „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“²⁶⁶ findet:

„In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen.“²⁶⁷

Für eine *christliche* Ethik ergibt sich daraus, dass sie nicht nach Gut und Böse, nach dem Sollen und Sein oder nach Idee und Realisierung fragt, sondern „nach dem Wirklichwerden dieser Gottes- und Weltwirklichkeit, die in Christus gegeben ist, in unserer Welt“²⁶⁸. Nicht abstrakte Prinzipien sind der Massstab einer christlichen Ethik, sondern „einzigster Massstab [ist] der lebendige Christus selbst.“²⁶⁹ Das Ziel muss deshalb die „strengste Konzentration aller Gedanken und Sätze auf den Namen Jesu Christi“ sein, ohne diesen Namen „zu einem abstrakten Begriff [zu] degradieren“²⁷⁰. Es geht nicht um die Verwirklichung bestimmter vom Leben unabhängiger Ideale oder Werte, sondern um das Leben selbst. Weil Christus unser Leben ist, leben wir, „indem wir auf das in Jesus Christus an uns gerichtete Wort Gottes Antwort geben“²⁷¹. Weil Jesus Christus nicht als Wirklichkeitsfremder der Welt gegenübertritt, sondern weil er *der* Wirkliche schlechthin ist, ist christusgemäßes Handeln wirklichkeitsgemäßes Handeln.²⁷² Die zentrale Aussage im Kapitel „Ethik als Gestaltung“ lautet deshalb: Christliche Ethik heisst Gestaltung nach der Gestalt Jesu Christi „als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi, als Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.“²⁷³

264 Vgl. E 405.

265 Vgl. Feil, Theologie 306.

266 E 31–61, entstanden im Sommer 1940.

267 E 39 (in: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“, E 31-61, entstanden im Sommer 1940).

268 E 40. In ähnlicher Weise stellt Bonhoeffer im Kapitel „Das ‚Ethische‘ und das ‚Christliche‘“ (E 365-391, entstanden 1943) die ethische Frage in den umfassenden Kontext des göttlichen Gebotes: Während das ethische Phänomen seiner inhaltlichen und erlebnismässigen Seite nach ein Grenzereignis darstellt, ist Gottes Gebot zuerst *Erlaubnis*.

269 E 328. (in: „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“, E 301-341). Die Neuherausgeber weisen darauf hin, dass dieses Kapitel, obwohl erst 1942 entstanden, vermutlich als Vorspann noch vor die beiden Grundsatzkapitel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ und „Ethik als Gestaltung“ gesetzt werden sollte (vgl. E 301, Anm. 1; E Nachwort 455).

270 E 338.

271 E 253 (in: „Die Geschichte und das Gute. Zweite Fassung“, E 245-256, entstanden 1942).

272 Vgl. E 262 (in: „Die Struktur des verantwortlichen Lebens“, E 256-289, entstanden 1942).

273 E 80 (in: „Ethik als Gestaltung“, E 62-90, entstanden im Sommer 1940). Vgl. Bonhoeffers Konkretion dieser Aussage: „Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen – das heisst ... mit dem Gekreuzigten – das heisst ... mit dem Auferstandenen – das heisst ...“ (E 81-83) und seine Betrachtungen zu „Ecce homo“ (vgl. E 69-80).

„Das geschieht nicht durch eigene Anstrengung ‚Jesus ähnlich zu werden‘, ... sondern dadurch, dass die Gestalt Jesu Christi von sich aus auf uns einwirkt, dass sie unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt (Gal 4,9).“²⁷⁴

*„Wir werden damit von jeder abstrakten Ethik weg auf eine konkrete Ethik hin verwiesen. Nicht was ein für allemal gut sei, kann und soll gesagt werden, sondern wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne.“*²⁷⁵

Da in der Christuswirklichkeit Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind, ist jedes Denken in zwei Räumen, „von denen der eine göttlich, heilig, übernatürlich, christlich, der andere aber weltlich, profan, natürlich, unchristlich ist“²⁷⁶, abzulehnen. Solange Christus und die Welt nämlich als zwei aneinanderstossende und einander abstossende Räume gedacht werden, bleiben dem Menschen nur folgende Möglichkeiten: „unter dem Verzicht auf das Wirklichkeitsganze stellt er sich in einen der beiden Räume, er will Christus ohne die Welt oder die Welt ohne Christus.“²⁷⁷ Der Mönch und der Kulturprotestant des 19. Jahrhunderts repräsentieren diese beiden Möglichkeiten. Der Christ ist aber nicht der Mensch des ewigen Konflikts, der sich entweder für die Christus- oder die Weltwirklichkeit zu entscheiden hätte, sondern er ist ein „unteilbares Ganzes“²⁷⁸:

*„Seine Weltlichkeit trennt ihn nicht von Christus, und seine Christlichkeit trennt ihn nicht von der Welt. Ganz Christus angehörend, steht er zugleich ganz in der Welt.“*²⁷⁹

3.2.3 Das göttliche Mandat der Kirche

Die Beziehung der Welt auf Christus wird konkret in bestimmten *Mandaten Gottes* in der Welt: Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche.²⁸⁰ Bonhoeffer spricht bewusst von „Mandaten“ und nicht von „göttlichen Ordnungen“, um jedes Missverständnis einer statischen Ontologisierung und „die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen“²⁸¹ von vornherein auszuschliessen: „Nicht weil Arbeit, Ehe, Ob-

274 E 81. Die Angabe von Gal 4,9 ist wohl ein Irrtum Bonhoeffers (vgl. E 81, Anm. 65); gemeint ist Gal 4,16: Für euch, meine Kinder, erleide ich von neuem Geburtswehen, „bis Christus in euch Gestalt annimmt“.

275 E 86f.

276 E 41.

277 E 43.

278 E 38.

279 E 48.

280 Bonhoeffer entwirft die Mandaten-Lehre bereits im Kapitel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ (vgl. E 54-61). Kurz vor der Verhaftung möchte er sie dann im Kapitel „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“ (vgl. E 392-412) entfalten, kommt aber nur noch dazu, das Mandat der Kirche genauer auszuführen.

281 E 393.

rigkeit, Kirche *ist*, ist sie göttlich *geboden*, sondern weil sie von Gott *geboden* ist, darum *ist* sie.“²⁸² Die Mandate sind also „keineswegs aus der Geschichte herausgewachsen, sie sind nicht irdische Mächte, sondern göttliche Aufträge. ... So ist in dem Mandatsbereich ein unaufhebbares Oben und Unten gesetzt kraft göttlicher Ermächtigung.“²⁸³ Das Oben erfährt dabei eine dreifache Begrenzung „durch den Auftraggeber, Gott, selbst, durch die anderen Mandate, und durch das Untensein“²⁸⁴: Der Träger des Mandats handelt in Stellvertretung, als Platzhalter des Auftraggebers und kann sich weder gegenüber Gott, noch gegenüber dem Unten absolutsetzen. Ebenso besteht keines der vier Mandate für sich allein und kann den Anspruch erheben, alle anderen zu ersetzen. Erst in ihrem „Miteinander, Füreinander und Gegeneinander“²⁸⁵ bringen die Mandate das Gebot Gottes, wie es in Jesus Christus geoffenbart ist, zu Gehör.

In der Kirche begegnet uns Gottes Gebot in zweierlei Weise: „in der Predigt und in der Beichte beziehungsweise der Kirchenzucht, das heisst öffentlich und verborgen, an die versammelten Hörer der Predigt und an den einzelnen Menschen gerichtet.“²⁸⁶ Beide Gestalten des göttlichen Gebotes gehören notwendig zusammen: Predigt ohne Beichte und Kirchenzucht wird zu einer „Verkündigung allgemeiner sittlicher Prinzipien ... denen an sich jeder konkrete Anspruch mangelt“²⁸⁷. Beichte ohne Predigt gleitet in eine gefährliche gesetzliche Kasuistik ab, welche die Freiheit des Glaubens zerstört. Für Bonhoeffer besteht kein Zweifel, „dass in diesen beiden Möglichkeiten die Schwächen der evangelischen und der katholischen Kirche berührt sind“²⁸⁸.

Gemeinsam ist den beiden Gestalten des göttlichen Gebotes in der Kirche, dass sie das Wort der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verkündigen. Dieser Mandat der Verkündigung setzt ein klares Gegenüber von Oben und Unten: „Oben ist das Amt der Verkündigung, unten die hörende Gemeinde.“²⁸⁹ Da das Amt der Verkündigung als Zeugnis von Jesus Christus gebunden ist an die heilige Schrift, gibt es „im Grenzfall die Notwendigkeit des Widerspruchs gegen die Predigt aufgrund der heiligen Schrift“²⁹⁰.

„Es gibt keine legitime kirchliche Verkündigung, die nicht Christusverkündigung wäre.“²⁹¹ Diese Verkündigung ist deshalb *ökumenisch*, das heisst: den ganzen Erdkreis umfassend, denn Christus ist der Herr der ganzen Welt, und *eine*: „Die Kirche

282 E 56.

283 E 394.

284 E 398.

285 E 397.

286 E 398.

287 E 398f.

288 E 399.

289 E 400.

290 E 401.

291 E 402.

hat nicht zweierlei Wort, ein allgemein-vernünftiges-naturrechtliches und ein christliches, ein Wort also für die Ungläubigen, ein anderes für die Gläubigen.“²⁹²

Das Mandat der Verkündigung ist unlösbar verbunden mit der Gemeinde: „Wort Gottes und Gemeinde Gottes gehören durch Jesus Christus unscheidbar zusammen.“²⁹³ Und doch müssen sie notwendig geschieden werden, denn das Wort Gottes herrscht und regiert über alle Welt, das „Gemeinwesen“, das um dieses Wort herum entsteht, jedoch nicht: Die Kirche als eigenes Gemeinwesen mit ihren Ordnungen dient der Erfüllung des göttlichen Mandates der Verkündigung.²⁹⁴

3.2.4 Die Kirche – stellvertretend für die Welt

Wenn Bonhoeffer in der „Ethik“ die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt bedenkt, geschieht dies meist unter dem Stichwort „Stellvertretung“.²⁹⁵ Diese Stellvertretung ist eine doppelte: *Einerseits* ist die Kirche ganz ausgerichtet auf die Wortverkündigung an die Welt, *andererseits* kommt in ihr dadurch zur Erfüllung, was an der ganzen Welt geschehen soll – sie ist die „neue Schöpfung“, „die neue Kreatur“, „das Ziel der Wege Gottes auf Erden“²⁹⁶. „In dieser doppelten Stellvertretung steht die Gemeinde ganz in der Gemeinschaft und Nachfolge ihres Herrn, der gerade darin Christus war, dass er ganz für die Welt und nicht für sich selbst da war.“²⁹⁷ Da das „Für-Sein“ Christi seinen höchsten Ausdruck im Kreuz findet, stehen die Überlegungen zur stellvertretenden Funktion der Kirche vorwiegend in kreuzestheologischen Zusammenhängen.

Durch diese „doppelte Stellvertretung“ gelingt es Bonhoeffer, das Sein der Kirche in ihrem „Für-Sein“ zu begründen, ohne es jedoch darin aufzulösen: Indem die Kirche sich ausrichtet auf die Welt, an die sie das Wort Gottes verkündet, bleibt sie ausgerichtet auf sich selbst als der Stätte der Gegenwart Jesu Christi.²⁹⁸ In diesem Zusammenhang erfährt auch die Rede vom „Leib Christi“ eine Akzentverschiebung. In der „Nachfolge“ heisst es: „Der Leib Jesu Christi ist im eigentlichsten Sinne ‚für uns‘“²⁹⁹, so dass die Kirche bei sich bleibt und einen eigenen Raum gegenüber der Welt darstellt: „Wer zu Christi Leib gehört, der ist aus der Welt befreit und herausgerufen.“³⁰⁰ Dagegen ist in der „Ethik“ der Leib Jesu Christi jener Leib, in dem Gott die

292 E 403.

293 E 407.

294 Vgl. E 408. Im Bild gesprochen sagt Bonhoeffer später: „Der Auftrag der Verkündigung [ist] in die Gemeinde hineingesenkt wie das Samenkorn in den Acker. Ohne Bereitung des Bodens verkümmert der Same und wird um die in ihm wohnende Fruchtbarkeit gebracht.“ (E 412).

295 Vgl. dazu Anm. 47 S. 42.

296 E 408.

297 E 408f. Vgl. die ähnlichen Überlegungen in WE im Kapitel D 3.3.3 „Jesus, der Mensch für andere – Kirche für andere“.

298 Vgl. E 409.

299 N 231.

300 N 252.

Welt mit sich versöhnt hat. „Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre.“³⁰¹ Christus und Welt sind keine Alternativen mehr; das Denken in zwei Räumen ist überwunden. Der Raum, den die Kirche in der Welt einnimmt, ist „nichts für sich selbst Bestehendes, sondern etwas immer schon weit über sich Hinausgreifendes“³⁰²: Die Kirche ist der Ort, „an dem von Begründung aller Wirklichkeit in Jesus Christus Zeugnis abgegeben wird. Die Kirche ist der Ort, wo bezeugt und ernstgenommen wird, dass Gott die Welt in Christus mit sich selbst versöhnt hat, dass Gott die Welt so geliebt hat, dass er seinen Sohn für sie hingab. Der Raum der Kirche ist nicht dazu da, um der Welt ein Stück ihres Bereiches streitig zu machen, sondern gerade um der Welt zu bezeugen, dass sie Welt bleibe, nämlich die von Gott geliebte und versöhnte Welt.“³⁰³

Im frühen Kapitel „Ethik als Gestaltung“ ist die Kirche jener Ort, an dem das Gestaltwerden Jesu Christi verkündigt wird und geschieht: „Die Kirche ist nichts als das Stück der Menschheit, in dem Christus Gestalt wirklich gewonnen hat.“³⁰⁴ An der Kirche geschieht „vorbildlich und stellvertretend für alle Menschen“³⁰⁵, was in Wahrheit der ganzen Welt gilt. Indem die Welt von der Kirche auf ihre wahre Gestalt hin angesprochen wird, „die ihr zugehört, die sie schon empfangen hat, die sie nur nicht begreift und annimmt“, wird sie „so – gewissermassen vorwegnehmend – in die Kirche hineingezogen“³⁰⁶.

Mit Blick auf die abendländische (Verfalls-)Geschichte und eine mögliche Erneuerung durch die Erkenntnis der Schuld, sagt Bonhoeffer im Kapitel „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“³⁰⁷: „Die Kirche ist ... jene Gemeinschaft von Menschen, die durch die Gnade Christi zur Erkenntnis der Schuld an Christus geführt worden ist.“³⁰⁸ Indem die Kirche, stellvertretend für die Welt, die Schuld bekennt, tut sich die Möglichkeit der Vergebung auf. Orientiert an den zehn Geboten formuliert Bonhoeffer nun – im Jahre 1941, wo Hitler auf dem Höhepunkt seiner Macht steht – ein Schuldbekenntnis der Kirche.³⁰⁹ Noch einmal betont er: „Das freie Schuldbekenntnis ist ja nicht etwas, das man tun oder auch lassen könnte, sondern es ist der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen lässt

301 E 53.

302 E 49.

303 E 49.

304 E 84.

305 E 84.

306 E 85.

307 E 125-136, entstanden 1941 als Fortsetzung von „Erbe und Verfall“, E 93-124).

308 E 126.

309 Vgl. E 129-131. Vgl. dazu: D. Schellong, Kirchliches Schuldbekenntnis. Gedanken Bonhoeffers und die Wirklichkeit des deutschen Nachkriegsprotestantismus. In: IBF 2, 28-57; H.J. Held, Schuldübernahme als Ausdruck der Christusnachfolge bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer. In: IBF 3, 140-168.

oder aber aufhört Kirche Christi zu sein.“³¹⁰ Das Abendland als geschichtliche politische Macht kann allerdings nur *indirekt* durch den Glauben der Kirche gerechtfertigt und erneuert werden. Während die Kirche im Glauben die Vergebung aller ihrer Sünden und einen neuen Anfang durch die Gnade erfährt, gibt es für die Völker „nur ein Vernarben der Schuld in der Rückkehr zur Ordnung, zum Recht, zum Frieden, zum freien Ergehenlassen der kirchlichen Verkündigung von Jesus Christus“³¹¹.

Die „Ethik“ führt die christologische Konzentration der „Nachfolge“ weiter, bedenkt die christologische Vermittlung jedoch vor allem in ihren Konsequenzen für die Welt.

Christus ist *der* Wirkliche, Herr über die ganze Wirklichkeit, in ihm ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit der Welt eingegangen. Ein Denken in zwei „Räumen“ – Kirche und Welt – verbietet sich von daher.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt bedenkt Bonhoeffer unter den beiden Stichworten „Mandat“ und „Stellvertretung“:

Durch die Mandaten-Lehre gelingt ihm ein Zweifaches: Erstens kann die Kirche sich gegenüber den anderen Mandaten nicht absolutsetzen; zweitens kann der Auftrag der Kirche, die Christusverkündigung, von keinem anderen Mandat übernommen werden. Bonhoeffer unterscheidet zwischen dem Mandat der Verkündigung und der Gemeinde, die dieser Verkündigung dient.

Die Gemeinde steht in einer doppelten Stellvertretung für die Welt: Einerseits ist die Kirche ganz ausgerichtet auf die Wortverkündigung an die Welt, andererseits kommt in ihr dadurch zur Erfüllung, was an der ganzen Welt geschehen soll. Das Sein der Kirche ist also in ihrem „Für-Sein“ begründet, ohne darin aufgelöst zu werden.

310 E 132.

311 E 134.

3.3 Die „theologischen“ Briefe aus dem Tegeler Gefängnis (1944)

3.3.1 Bonhoeffers Erfahrungen von „Kirche“ im Gefängnis

Die Interpretation der sogenannten „theologischen“ Briefe, die Bonhoeffer zwischen April und September 1944 aus dem Gefängnis an seinen Freund Bethge richtet, bereitet besondere Schwierigkeiten. Darauf wurde bereits am Beginn dieser Arbeit hingewiesen.³¹² Deshalb scheint es hier besonders sinnvoll, einen Blick auf Bonhoeffers eigene Glaubenspraxis in dieser Zeit zu werfen: Wie lebt Bonhoeffer im Gefängnis seinen Glauben? In welchen Formen ist „Kirche“ dort präsent?³¹³

Natürlich ist es dem Bruderrat der Bekennenden Kirche in Berlin nicht möglich, Bonhoeffer irgendeinen Beistand zu leisten.³¹⁴ Über Eberhard Bethge halten sich die führenden Männer der Bekennenden Kirche aber über die Lage Bonhoeffers auf dem Laufenden. Die letzte Bekenntnissynode in Breslau nimmt Bonhoeffer namentlich in ihre Fürbittliste auf. Von Pastor Dannenbaum, der als Standortpfarrer der Wehrmacht auch Besuchsbefugnisse im Wehrmachtgefängnis hat, und von Pfarrer Poelchau, dem regulären Gefängnispfarrer in Staatsdiensten, erhält Bonhoeffer regelmässig willkommenen Besuch. Allerdings hat es für Bonhoeffer seit dem Frühjahr 1943 Gottesdienste nie mehr gegeben und einmal bemerkt er sogar, dass er sie so merkwürdig wenig vermisse.³¹⁵

Für sich selbst hält Bonhoeffer an der täglichen Ordnung von Bibellesung, Gebet und Meditation fest, auch wenn er durch Wochen geht, in denen er kaum in der Bibel liest.³¹⁶ Er empfindet Luthers Anweisung, sich mit dem Kreuz zu segnen, beim Morgen- und Abendgebet ganz von selbst als eine Hilfe.³¹⁷ Im selben Brief fügt er jedoch auch hinzu: „Mein Misstrauen und meine Angst vor der ‚Religiosität‘ sind hier noch grösser geworden als je. Dass die Israeliten den Namen Gottes *nie* aussprechen, gibt mir immer wieder zu denken und ich verstehe es immer besser.“³¹⁸ Aber die neuen theologischen Reflexionen über ein „religionsloses Christentum“ verdrängen bei Bonhoeffer nicht die einfachen Glaubensvollzüge: „Zwar beschäftigen mich die theologischen Gedanken unablässig, aber es kommen dann doch Stunden, in denen man sich mit den unreflektierten Lebens- und Glaubensvorgängen genügen lässt. Dann freut man sich ganz einfach an den Losungen des Tages, wie ich mich z.B. an der

312 Vgl. Kapitel B 2 „Dialektische oder kontinuierliche Entwicklung?“.

313 Vgl. dazu Lange, Kirche 539-541, DB 955-957 („Die Kirche im Gefängnis“).

314 Vgl. DB 955.

315 Vgl. 15.12.43 an Bethge, WE 93.

316 Vgl. im Brief vom 10.3.44 (Laetare) an Bethge: „Ich gehe wieder einmal durch Wochen, in denen ich wenig in der Bibel lese; ich weiss immer nicht recht, was ich davon halten soll; ich habe nicht das Gefühl einer Verschuldung dabei und ich weiss auch, dass ich mich nach einiger Zeit wieder mit Heisshunger darauf stürzen werde.“ (WE 77).

317 Vgl. 21.11.43 an Bethge, WE 77.

318 WE 77.

gestrigen und heutigen besonders freue, und man kehrt zu den schönen Paul Gerhardtliedern zurück und ist froh über diesen Besitz.“³¹⁹

In besonderer Weise erfährt Bonhoeffer die Fragwürdigkeit spezifisch religiös-christlicher Kommunikation in der Tegeler Lage:

„Als wir gestern abend wieder auf dem Fussboden lagen [bei einem Fliegerangriff] und einer vernehmlich: ‚ach Gott, ach Gott!‘ rief – sonst ein leichtfertiger Geselle – brachte ich es nicht über mich, ihn irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten, sondern ich weiss, dass ich nach der Uhr sah und nur sagte: es dauert höchstens noch 10 Minuten. Das geschah nicht mit Überlegung, sondern von selbst und wohl aus dem Gefühl heraus, diesen Augenblick nicht zu religiöser Erpressung benutzen zu dürfen. (Übrigens hat ja Jesus am Kreuz auch nicht auf die beiden Schwächer eingeredet, sondern einer von ihnen hat sich an ihn gewandt!).“³²⁰

Obwohl die Gefangenen nach solchen Bombennächten gerne Bonhoeffers Trost suchen, empfindet er sich als schlechten Tröster: „Zuhören kann ich, aber sagen kann ich fast nie etwas. ... Auch scheint es mir wichtiger, dass eine bestimmte Not wirklich erlebt wird, als dass man irgendetwas verwischt oder retouchiert. ... So lasse ich die Not *uninterpretiert* und glaube, dass das ein verantwortlicher Anfang ist, allerdings nur ein Anfang, über den ich sehr selten hinauskomme.“³²¹ In den späteren „theologischen“ Briefen heisst es dann: „Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis ... zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der *deus ex machina*, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche. ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“³²²

Lange meint, dass die neuen Stichworte „religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation theologischer Begriffe“ in den theologischen Briefen auch aus diesen praktischen Erfahrungen erwachsen sind: Die religiösen Kommunikationsmöglichkeiten greifen nicht mehr.³²³ Bezüglich Bonhoeffers Frage nach der Gestalt der Kirche sei jedoch die positive Neueinschätzung der abendländischen Geschichte ebenso entscheidend: „Das Mandat bezieht die Kirche auf die Welt. Ist nun die Welt nicht mehr einfach unterzubringen im Denkbereich, Erbe, Verfall und Be-

319 21.7.44 an Bethge, WE 194.

320 29./30.1.44 an Bethge, WE 108.

321 1.2.44 an Bethge, WE 110.

322 30.4.44 an Bethge, WE 141.

323 Vgl. Lange, Kirche 540.

wahrung der abendländischen Einheit‘, dann wird damit auch der Welt-Auftrag der Kirche und ihre auftragsgemässe Gestalt wieder zum Problem.“³²⁴

3.3.2 Die mündig gewordene Welt

Der Brief vom 30. April 1944, wo Bonhoeffer zum ersten Mal seine neuen theologischen Gedanken formuliert, enthält auch in prägnanter Kürze deren Ausgangsfrage:

„Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.“³²⁵

Dieses „Heute“ des Menschen ist für Bonhoeffer jetzt die religionslos und mündig gewordene Welt: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“³²⁶ „Die etwa im 13. Jahrhundert ... beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschaft- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird) ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘.“³²⁷ Es ist das Verdienst der liberalen Theologie, „dass sie es nicht versuchte, die Geschichte zurückzudrehen und die Auseinandersetzung wirklich aufnahm“³²⁸. Ihre Schwäche war jedoch, „dass sie der Welt das Recht einräumte, Christus seinen Platz in ihr zuzuweisen“³²⁹. Dieser Niederlage der liberalen Theologie folgten verschiedene Neuanfänge auf der Grundlage der Bibel und Reformation. Ihnen gemeinsam ist, dass sie in der Autonomiebewegung des Menschen letztlich den grossen Abfall von Gott und Christus sehen.³³⁰ *Heim* macht den pietistischen Versuch, mit der Flucht in die Innerlichkeit das evangelische Christentum als Religion zu erhalten. *Althaus* als Vertreter der neueren lutherischen Orthodoxie will die Kirche als Heilsanstalt retten, überlässt die Welt aber im übrigen sich selbst. Die *religiösen Sozialisten*, wie zum Beispiel Tillich, unternehmen es, „die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben“³³¹. *Barth* hat zwar als erster den Fehler aller dieser Neuversuche erkannt: Sie alle gehen darauf aus, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen. Es ist sein grösstes Verdienst, dass er den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld führt. Versagt hat er jedoch in der „nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe“; einer religionslos

324 Lange, Kirche 538.

325 WE 138.

326 30.4.44 an Bethge, WE 139.

327 8.6.44 an Bethge, WE 170.

328 8.6.44 an Bethge, WE 172.

329 8.6.44 an Bethge, WE 172.

330 Bonhoeffer selbst hat noch in der „Ethik“ so gedacht (vgl. das Kapitel „Erbe und Verfall“)!

331 8.6.44 an Bethge, WE 172. Paul Tillich bemühte sich in den Zwanzigerjahren mit seiner Kairos-Theologie um eine theologische Begründung des religiösen Sozialismus.

gewordenen Welt bleibt nur die Alternative „friss oder stirb“: „Ob es nun Jungfrauengeburt, Trinität oder was immer ist, jedes ist ein gleichbedeutendes und -notwendiges Stück des Ganzen, das eben als Ganzes geschluckt werden muss oder garnicht.“³³² „Hier liegt seine Grenze und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, ‚Offenbarungspositivismus‘, wie ich mich ausdrückte.“³³³ *Bultmann* hat zwar Barths Grenze irgendwie gespürt und sie mit Hilfe der „Entmythologisierung“ zu überwinden versucht. Er verfällt damit aber wieder dem typisch liberalen Reduktionsverfahren: „Die ‚mythologischen‘ Elemente des Christentums werden abgezogen und das Christentum auf sein ‚Wesen‘ reduziert.“³³⁴

Vehement wehrt sich Bonhoeffer gegen eine Entwicklung innerhalb der Theologie, die sich zwar mit der Autonomiebewegung des Menschen abgefunden hat, Gott dann aber bei den sogenannten letzten Fragen als *deus ex machina* fungieren lässt: „Gott wird zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Lebensnöten und -konflikten.“³³⁵ Damit steht Gott nicht mehr mitten im Leben, sondern erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten. Das Christentum wird zur Erlösungsreligion, die den Menschen erlöst „aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod in einem besseren Jenseits“³³⁶. Die Bruchstellen menschlichen Lebens, die „Kammerdienergeheimnisse“ werden „das Jagdgebiet der modernen Seelsorger“³³⁷. Gegen solche Tendenzen hält Bonhoeffer fest:

*„Mitten im Leben muss Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. er ist die Mitte des Lebens und ist keineswegs ‚dazu gekommen‘, uns ungelöste Fragen zu beantworten.“*³³⁸

*„Ich will also darauf hinaus, dass man Gott nicht noch an irgend-einer allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt, sondern dass man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht‘, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert.“*³³⁹

Angesichts der religionslos und mündig gewordenen Welt drängen sich Bonhoeffer selbst viele Fragen auf: „Was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine

332 5.5.44 an Bethge, WE 143.

333 8.6.44 an Bethge, WE 173.

334 8.6.44 an Bethge, WE 173.

335 30.6.44 an Bethge, WE 181. In ähnlicher Weise wird heute in bestimmten Richtungen der Religionssoziologie (Luhmann) die Aufgabe der Religion in der „Kontingenzbewältigung“ gesehen.

336 27.6.44 an Bethge, WE 178.

337 8.7.44 an Bethge, WE 184.

338 29.5.44 an Bethge, WE 163.

339 8.7.44 an Bethge, WE 185f.

Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt?“³⁴⁰ Von Bethge erhält er die Anfrage, wo denn in einer solchen Konzeption der „Raum“ der Kirche bleibe, ob er nicht gänzlich verlorengelasse.³⁴¹ Eine Antwort darauf hat Bethge selbst 1969 in seinem Artikel „Was heisst: Kirche für andere“³⁴² zu geben versucht: In den beiden Stichworten „Kirche für andere“ und „Arkandisziplin“ sei Bonhoeffers Kirchenverständnis in den Briefen aus der Haft greifbar. Die beiden Begriffe stehen nach Bethge für jene zwei Aspekte von Kirche, die Bonhoeffer nie getrennt voneinander betrachtet habe: Kirche als „Sein“ und als „Funktion“.³⁴³

3.3.3 Jesus, der Mensch für andere – Kirche für andere

Welche *theologischen* Motive prägen das Verhältnis des Christen zur mündig gewordenen Welt? Im Brief vom 16. und 18. August 1944 begründet Bonhoeffer dieses Verhältnis kreuzestheologisch:

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott. ... Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt ... Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“³⁴⁴

„Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. ... Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.“³⁴⁵

Im Gedicht „Christen und Heiden“ hat Bonhoeffer dieses Mitleiden dichterisch eingefangen:

*„Menschen gehen zu Gott in seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.“*

340 30.4.44 an Bethge, WE 140.

341 Vgl. WE 174 (8.6.44 an Bethge).

342 Vgl. E. Bethge, Was heisst: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis. In: ders., Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München 1969, 152-169.

343 Der Artikel von Bethge ist gewissermassen eine Antwort auf den Artikel von Lange („Kirche für andere“): Lange möchte in seinem Artikel bei Bonhoeffer eine Entwicklung von einem ontologischen zu einem funktionalen Kirchenverständnis aufweisen. Bethge entlarvt „Sein“ und „Funktion“ als falsche Alternativen, die es auch für Bonhoeffer bis zum Schluss nicht gegeben habe (vgl. Bethge, Kirche 160f).

344 16.7.44 an Bethge, WE 191.

345 18.7.44 an Bethge, WE 192f.

Christen stehen bei Gott in Seinem Leiden. ³⁴⁶

Noch in der „Nachfolge“ hat das Kreuz Christi den scharfen Gegensatz zur Welt begründet,³⁴⁷ hier wird es zum Grund tiefer Solidarität.

Das Kreuz ist höchster Ausdruck dafür, wie Jesus für andere, für uns da ist. Aus der Erfahrung in der Begegnung mit Jesus, dass er nur „für andere da ist“, ergibt eine Umkehrung allen menschlichen Seins: „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu.“³⁴⁸ Für die Kirche gilt deshalb:

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschliesslich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muss den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heisst, ‚für andere dazusein‘.“³⁴⁹

So radikal hat Bonhoeffer das Für-andere-dasein der Kirche bedacht! Auch die Bekennende Kirche ist für Bonhoeffer noch viel zu sehr „Kirche in der Selbstverteidigung“ und „kein Wagnis für andere“³⁵⁰. Weil die Kirche in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist sie unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein; Christsein wird heute deshalb nur in zweierlei bestehen: im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen.³⁵¹

3.3.4 Die Kirche im Arkanum

Das Stichwort „Arkandisziplin“ kommt in Bonhoeffers Briefen lediglich zweimal vor.³⁵² Trotzdem hält sie Bethge für den „unaufgebbaren Kontrapunkt“ zum Dasein-für-andere:³⁵³ Während letzteres eine *Identifikation* mit der Welt meine, indem die Christen das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitleiden, gewährleiste die Arkandisziplin die *Identität*. Nach Bonhoeffer hat die Arkandisziplin die „Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung zu behüten“³⁵⁴. Für Bethge ist klar: „Die

346 WE 188.

347 Vgl. Kapitel D 2.6.1 (S. 69).

348 WE 205 (in: „Entwurf für eine Arbeit“).

349 WE 206f (in: „Entwurf für eine Arbeit“).

350 WE 205 (in: „Entwurf für eine Arbeit“).

351 Vgl. WE 156 (in: „Gedanken zum Taftag“).

352 In den Briefen vom 30.44 (WE 140) und vom 5.5.44 (WE 143).

353 Vgl. DB 989.

354 WE 143.

disciplina in Gebet, Meditation, Gottesdienst und Versammlung (im ‚echten Kultus‘) ist für Bonhoeffer so unaufgebbar – wenngleich natürlich reformierbar – wie tägliches Essen und Trinken. Aber sie ist auch ebenso *arcanum*, wie zentrale Lebensvorgänge zu keiner missionarischen Demonstration taugen.³⁵⁵ Genauer führt Bonhoeffer zu den Stichworten „Arkandisziplin“ und „Kultus“ nicht aus. In jenen Wochen konzentriert sich Bonhoeffers Interesse nun einmal auf die mündig und religionslos gewordenen Welt sowie die theologischen Antwortversuche darauf, die er sämtlich für gescheitert hält. Darlegungen zum Thema „Kultus und Religion“ werden zwar im „Entwurf für eine Arbeit“³⁵⁶ angekündigt, bleiben aber unausgeführt.

So stehen wir in diesem Punkt wie Barth vor den „änigmatischen Äusserungen“ in Bonhoeffers Briefen und verzichten darauf, den verschiedenen Interpretationen in der Sekundärliteratur noch eine weitere beizufügen. Einer Selbstaflösung der Kirche hat Bonhoeffer aber sicher nicht das Wort gesprochen: Auch in der Haft pflegt er eine intensive *praxis pietatis* und hat nie aufgehört, gern Mitglied seiner Kirche zu sein. Mit seiner Arbeit möchte er gerade für die Zukunft dieser Kirche einen Dienst tun.³⁵⁷ Mit Bethge meine ich auch, dass Bonhoeffer das *Wer-Sein* der Kirche Christi nicht einfach in ihr *Was-sie-tut* auflöst.³⁵⁸ „Er [Bonhoeffer] fragt nicht nur: wie sind wir Solidarisierte, sondern vielmehr auch: wie sind wir in dieser Solidarisierung Christen?“³⁵⁹:

„Wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ἐκκλησία, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?“³⁶⁰

355 DB 989.

356 Vgl. WE 204-207.

357 Vgl. WE 207 (in: „Entwurf für eine Arbeit“).

358 Vgl. Bethge, Kirche 163.

359 Bethge, Kirche 163.

360 30.4.44 an Bethge, WE 140.

4 Versuch einer Zusammenfassung

Welches Kirchenverständnis hat Dietrich Bonhoeffer? – Nach dem detaillierten Durchgang durch Bonhoeffers Leben und Werk versucht die abschliessende Zusammenfassung auf diese Ausgangsfrage eine Antwort zu geben.

4.1 *Der cantus firmus der Theologie Bonhoeffers: Konkretion der Offenbarung Gottes*

Der Ausgangspunkt der Theologie Bonhoeffers ist „oben“ – die Offenbarung Gottes. Weil diese Offenbarung Gottes ein für allemal konkret geworden ist in Jesus Christus, ist Bonhoeffers Theologie durch und durch christozentrisch. Die Frage nach der *Konkretion* der Offenbarung, nach dem *hic et nunc*, ist wesentlich christologisch begründet: Weil Gott Fleisch angenommen hat, kann das Christentum nicht System, Lehre oder Idee bleiben. Es hat seinen Platz weder in einer privaten Innerlichkeit, bei den sogenannten letzten Fragen, noch allein in einem fernen Jenseits. Christus hat Gestalt zu gewinnen im einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt; er will sich ver-leib-lichen, in-carn-ieren in diese Welt hinein. Die christologische Vermittlung sieht Bonhoeffer dabei in immer grösseren Dimensionen: In „Sanctorum Communio“ bleibt sie noch ganz beschränkt auf den Raum der Kirche, während die „Ethik“ sie vor allem in ihren Konsequenzen für die Welt bedenkt.

Dass die Theologie von der Offenbarung her zu denken und zu reden hat und wesentlich christologisch bestimmt sein muss, ist auch Barths Grundoption. Bezüglich der Frage nach der Konkretion bleibt Barth aber vorsichtiger. Er warnt vor einer allzu schnellen Verwirklichung der Rechtfertigung „in einem dem Menschen eigenen Raum“. Um nicht selbst dieser Gefahr zu erliegen, macht er in seiner Theologie die eschatologische Komponente stark.

Die Frage nach der Konkretion der Christus-Offenbarung stellt sich Bonhoeffer nicht abstrakt, sondern sie bestimmt sein ganzes eigenes Leben. Die *vita communis* und *praxis pietatis*, die auch Beichte und Kirchenzucht einschliesst, sind ihm zentrale Anliegen. In seinem ökumenischen Engagement geht es ihm darum, dass die Kirche das konkrete Gebot Gottes an die Welt ausrichtet. Aktiv beteiligt er sich am Kirchenkampf und setzt sich für ein glaubwürdiges Zeugnis der Bekennenden Kirche ein. Auch im politischen Widerstand versteht er sich als Nachfolger Christi, denn seit Christus in diese Wirklichkeit eingegangen ist, gibt es keine „profanen“ Bereiche mehr. Ganzheitlich, als *ganzer* Mensch, als ἄνθρωπος τέλειος, möchte er Christ sein: *Actio et contemplatio*, Konzentration nach innen und Dienst nach aussen gehören bei ihm untrennbar zusammen.

4.2 Christus und die Kirche

Die ekklesiologischen Aussagen sind bei Bonhoeffer eng mit seiner Christologie verbunden. Die Kirche ist der *bevorzugte* Ort, wo sich die Offenbarung in Jesus Christus konkretisiert.

Kirche als neue Gemeinschaft, als „neue Menschheit“ ist nur in und durch Jesus Christus möglich. Denn die menschliche Sünde hat die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott und die der Menschen untereinander zerstört. Die im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi realisierte neue Gemeinschaft ist deshalb nicht „menschliche Sympathiegemeinschaft“, sondern „göttliche“ und „pneumatische Wirklichkeit“. Die Kirche ist „Christus als Gemeinde existierend“, „Leib Christi“ – sie nimmt nach dem Tod Jesu Christi seinen Raum in der Welt ein. Sie ist die „Gemeinschaft der Heiligen“ – der Ort, wo die Annahme, die Versöhnung und der Friede zwischen Gott und den Menschen verkündet wird und geschieht. Sie ist die Gemeinschaft der Christus-Nachfolger, das heisst jener, die Gottes „teure Gnade“ erfahren haben. Sie ist das Stück Menschheit, in dem Christus wirklich Gestalt gewonnen hat.

Dieses *Sein* der Kirche bleibt bei Bonhoeffer aber immer zurückgebunden an Jesus Christus und sein Wort: Anspruch und Auftrag Christi schliessen eine selbstgenügsame *ecclesia triumphans* von vornherein aus. In Christus ist nicht nur das *Sein* der Kirche („Leib Christi“, „Gemeinschaft der Heiligen“ etc.), sondern auch ihre *Funktion* begründet.

Die Kirche hat sich selbst unter das richtende und versöhnende Wort Christi zu stellen. Sie ist *communio sanctorum* und zugleich *communio peccatorum*, Kirche der Busse, wo Gottes „teure Gnade“ gepredigt wird. Gerade dort, wo die Kirche der Welt vollmächtig Gottes Gebot verkünden soll, hat sie auch ihr eigenes Versagen zu bekennen. Darauf verweist Bonhoeffer in der Ökumene angesichts der getrennten Christenheit und besonders in der „Ethik“ mit einem ausführlichen Schuldbekenntnis der Kirche. In den Briefen aus der Haft betont Bonhoeffer, dass die Kirche daran mitschuldig ist, wenn die grossen überlieferten Worte des Christentums (Versöhnung, Erlösung, Feindesliebe, Kreuz, Auferstehung etc.) kraftlos werden: Eine Kirche, die nur um ihre Selbsterhaltung kämpft, kann nicht Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt sein. Dies wird ihr erst wieder gelingen, wenn sie vorerst einmal „qualifiziert“ schweigt: „im Beten und Tun des Gerechten“.

Der Auftrag der Kirche ist ganz durch Jesus Christus bestimmt. Wie Bonhoeffer die *Funktion* der Kirche sieht, hängt bei ihm vom jeweiligen christologischen Schwerpunkt ab. Dort, wo Christus vor allem als Mittler zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch gesehen wird, besteht die Funktion der Kirche vorwiegend darin, „neue Gemeinschaft“ zu sein. Weil Gott in Jesus Christus ganz – bis zum Kreuz – *für uns* war, ist die Stellvertretung auch das Lebensprinzip dieser neuen Gemeinschaft (gegenseitiges Zuhören, tätige Nächstenliebe, gegenseitige Sündenvergebung, stellvertretendes Leiden). Je mehr Bonhoeffer die Christologie in ihren Konsequenzen für die Welt bedenkt, desto stärker betont er auch den „Weltauftrag“ der

Kirche. Das Prinzip der Stellvertretung wird zum Modus des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt.

Das Wort Christi nimmt nicht nur die Kirche in Anspruch und bestimmt ihren Auftrag, sondern Bonhoeffers Kirchenverständnis ist überhaupt durch die evangelische Kategorie des Wortes bestimmt.

Das richtende und versöhnende Wort Christi tritt zwar an jede Person als Einzelne heran, aber durch das Wort ist die soziale Dimension von vornherein mitgesetzt: Gerechtfertigt ist der Einzelne durch das Wort, das in der Gemeinde bewahrt und gesprochen wird. Der Christ kann sich das Wort Gottes nicht selbst sagen, sondern es muss ihm von anderen gesagt werden. Amt, Autorität, Ordnung und Gliederung der Gemeinde sind nach Bonhoeffer im Wort begründet. Bonhoeffers Engagement in der Ökumene und im Kirchenkampf können als Sorge um Gottes Wort verstanden werden: Es geht nicht um die Kirche als Selbstzweck, sondern um die konkrete Verkündigung von Gottes Gebot, was allein die *wahre* Kirche vermag. Die konfessionelle Frage und die Frage nach der Kirchenzucht sind für Bonhoeffer kein Glasperlenspiel, sondern Fragen, die immer wieder geklärt werden müssen, damit die Kirche ihre Aufgabe erfüllen kann. Das Wort Gottes ruft in die Nachfolge und damit in die neue Gemeinschaft der Christus-Nachfolger. „Mandat der Kirche“ steht in der „Ethik“ gleichbedeutend mit „Mandat der Verkündigung“. Bonhoeffers theologische Gedanken in der Haft gründen unter anderem auf der Erfahrung, dass die angestammten religiösen Kommunikationsmöglichkeiten nicht mehr greifen. Er fordert deshalb eine Verkündigung, die bei der mündig gewordenen Welt ankommen kann („nicht-religiöse Interpretation theologischer Begriffe“).

4.3 *Kirche und Welt*

Sowohl in der „Nachfolge“ als auch in der „Ethik“ ist das Verhältnis der Kirche zur Welt christologisch bestimmt. Und doch setzt Bonhoeffer die Akzente sehr unterschiedlich:

In der „Nachfolge“ führt vor allem der Aspekt der Heiligung zu einer überwiegend negativen Sicht der Welt. Die Kirche, die „Gemeinschaft der Heiligen“, hat sich von der Welt um der Heiligung willen abzusondern. Sie beansprucht zwar als „Leib Christi“ Raum in der Welt. Der Christ bleibt in der Welt, aber nicht um der gottgegebenen Güte der Welt willen, sondern in „frontalem Angriff“ zu ihr. Das Kreuz Christi bedeutet den Bruch mit der Welt. Mir scheint, dass Bonhoeffer in der „Nachfolge“ noch einem Denken in zwei Räumen verhaftet ist: Entweder „kommt“ die Welt zur Kirche, zum „Leib Christi“, oder sie bleibt sich selbst überlassen.

In der „Ethik“ greift Bonhoeffer die Mittler-Christologie der „Nachfolge“ auf, führt sie aber entschieden weiter. Menschwerdung und Kreuz begründen nun ein positiveres Verhältnis zur Welt. Weil in Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen ist, verbietet sich jedes Denken in zwei Räumen (heilig – profan). Christus ist Herr über die ganze Welt, nicht nur der Kirche. Das göttliche Gebot ergeht nicht nur im „Mandat der Kirche“, sondern auch im Mandat

der Arbeit, der Ehe und der Obrigkeit. Die Kirche kann sich gegenüber diesen anderen Mandaten nicht absolut setzen und hat doch eine ihr eigene, nicht delegierbare Aufgabe, die Christusverkündigung. Das Kreuz Christi begründet in der „Ethik“ und vor allem in den Briefen aus der Haft ein stellvertretendes Handeln der Kirche über ihre Grenzen hinaus. Die Kirche leidet solidarisch in der gott-losen Welt mit. Sie macht der Welt nicht ein Stück ihres Bereiches streitig, sondern bezeugt der Welt gerade, dass sie Welt bleibt. In der „Ethik“ und in den Briefen aus der Haft geht es keineswegs um ein „Aufgehen in Weltförmigkeit“, sondern das Verhältnis zur Welt ist ein „polemisches“. Auch die „weltlichen“ Mandate der Ehe, der Arbeit und der Obrigkeit haben sich von Christus in Anspruch nehmen zu lassen, damit sie sich nicht selbst pervertieren. Die Welt wird nicht ver-gött-licht, sondern sie bleibt gott-los.

Wie können wir heute dieser Welt Christus verkünden? – Mehr noch als durch sein Werk beantwortet Bonhoeffer diese Frage durch sein eigenes Leben. Sein Zeugnis bringt kraftvoll zum Leuchten, was das Zweite Vatikanische Konzil als „Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“ gesehen hat:

„Die Kraft nämlich, die die Kirche der menschlichen Gesellschaft von heute mitzuteilen vermag, ist jener Glaube und jene Liebe, die sich in Tat und Wahrheit des Lebens auswirken.“³⁶¹

361 Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“ 42.

E Anhang

1 Abkürzungen

BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BTE	Barmer Theologische Erklärung (Unio und Confessio 10)
CA	Confessio Augustana
DB	Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
E	Ethik (DBW 6)
GL	Gemeinsames Leben (DBW 5)
GS	Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften
IBF	Internationales Bonhoeffer-Forum
KD	Karl Barth, Kirchliche Dogmatik
³ LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Auflage
N	Nachfolge (DBW 4)
SC	Sanctorum Communio (DBW 1)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WE	Widerstand und Ergebung (Kaiser Taschenbuch 100)

2 Literatur

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung. Stuttgart ⁶1991.

Novum Testamentum Graece. Hrsg. von K. und B. Aland. 26., neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1990.

Das Augsburger Bekenntnis. Deutsch. 1530-1980. Revidierter Text. Hrsg. von G. Gassmann. Göttingen ⁶1988.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen ⁷1976.

Die Sechs Sätze der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934. In: BTE 245f.

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von W. Kaspar u.a. 3. Auflage. Freiburg/Br. 1993ff.

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin / New York 1977ff.

2.1 *Arbeiten Bonhoeffers*

Gesammelte Schriften. 6 Bände. Hrsg. von E. Bethge, München 1958-74.

Bd. I: Ökumene. Briefe – Aufsätze – Dokumenten. 1928-1942. München 1958.

Bd. II: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen – Aufsätze – Rundbriefe. 1933 bis 1943. München 1959.

Bd. III: Theologie – Gemeinde. Vorlesungen – Briefe – Gespräche. 1927 bis 1944. München 1960.

Bd. IV: Auslegungen – Predigten. 1931-1944. München 1962.

Bd. V: Seminare – Vorlesungen – Predigten. 1924 bis 1941. Erster Ergänzungsband. München 1972.

Bd. VI: Tagebücher – Briefe – Dokumente. 1923-1945. Zweiter Ergänzungsband. München 1974.

Dietrich Bonhoeffer Werke. 16 Bände. Hrsg. von E. Bethge u.a. München / Gütersloh 1986-97.

Bd. 1: *Sanctorum Communio.* Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hrsg. von J. v. Soosten. München 1986.

Bd. 2: *Akt und Sein.* Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Hrsg. von H.-R. Reuter. München 1988.

Bd. 3: *Schöpfung und Fall.* Hrsg. von M. Rüter. München 1989.

Bd. 4: *Nachfolge.* Hrsg. von M. Kuske und I. Tödt. München 1989.

Bd. 5: *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel.* Hrsg. von A. Schönherr u.a. München 1987.

Bd. 6: *Ethik.* Hrsg. von I. Tödt u.a. München 1992.

Bd. 7: *Fragmente aus Tegel.* Hrsg. von R. Bethge und I. Tödt. Gütersloh 1994.

Bd. 8: *Widerstand und Ergebung.* Hrsg. von E. Bethge u.a. Gütersloh 1997 (geplant).

Bd. 9: *Jugend und Studium. 1918-1927.* Hrsg. von H. Pfeifer u.a.. München 1986.

Bd. 10: *Barcelona. Berlin. Amerika. 1928-1931.* Hrsg. von R. Staats und H.Chr. v. Hase. München 1991.

Bd. 11: *Ökumene. Universität. Pfarramt. 1931-1932.* Hrsg. von E. Amelung und Chr. Strohm. München 1994.

Bd. 12: *Berlin. 1932-1933.* Hrsg. von C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth. Gütersloh 1997.

Bd. 13: *London. 1933-1935.* Hrsg. von H. Goedeking u.a.. Gütersloh 1994.

Bd. 14: *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde. 1935-1937.* Hrsg. von O. Dudzus und J. Henkys. Gütersloh 1996.

Bd. 15: *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate. 1937-1940.* Hrsg. von D. Schulz. Gütersloh 1997 (geplant).

Bd. 16: *Konspiration und Haft. 1940-1945.* Hrsg. von J. Glenthøj u.a. Gütersloh 1996.

Brautbriefe Zelle 92. 1943-1945. Dietrich Bonhoeffer. Maria von Wedemeyer. Hrsg. von R.-A. von Bismarck und U. Kabitz. Mit einem Nachwort von E. Bethge. München 1993.

Gemeinsames Leben. Bearbeitet und eingeleitet von G. L. Müller und A. Schönherr. Mit einem Nachwort von E. Bethge (Kaiser Taschenbücher 41). München²³1988.

Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von E. Bethge. Mit einem Nachwort von Chr. Gremmels (Kaiser Taschenbücher 100). München¹⁴1990.

2.2 *Zum geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext*

Barth, Karl, Abschied von „Zwischen den Zeiten“. In: *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen.* Hrsg. von J. Moltmann (Theologische Bücherei 17). München 1963, 313-330.

- Der Christ in der Gesellschaft, In: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner. Hrsg. von J. Moltmann (Theologische Bücherei 17). München 1962, 3-37.
 - Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner. Hrsg. von J. Moltmann (Theologische Bücherei 17). München 1962, 197-218.
 - Der Römerbrief. 3. Auflage. München 1923.
 - Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack. In: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge. 3. Band. Zollikon bei Zürich 1957, 7-31.
 - Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. 1931. Hrsg. von E. Jüngel und I. Dalferth (Barth Gesamtausgabe II/5). Zürich 1981.
 - Kirchliche Dogmatik. I-IV. Zollikon bei Zürich 1932-67.
- Gibellini**, Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert [Übersetzung von: *La teologia del XX secolo*. Brescia 1992]. Regensburg 1995.
- Gogarten**, Friedrich, Zwischen den Zeiten. In: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen. Hrsg. von J. Moltmann (Theologische Bücherei 17). München 1963, 95-101.
- Gremmels**, Christian, Bonhoeffer und Luther. In: Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne. Hrsg. von Chr. Gremmels (IBF 6). München 1983, 9-15.
- Härle**, Winfried, „Dialektische Theologie“. In: TRE 8, 483-496.
- Harnack**, Adolf von, Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von R. Bultmann (Siebenstern Taschenbuch 27). München / Hamburg 1964.
- Jacobs**, Manfred, „Liberale Theologie“. In: TRE 21, 47-68.
- Jüngel**, Eberhard, „Karl Barth“. In: TRE 5, 251-268.
- Kaltenborn**, Carl-Jürgen, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers (Theologische Arbeiten 31). Berlin 1973.
- Kantzenbach**, Friedrich Wilhelm, „Adolf von Harnack“. In: TRE 14, 450-458.
- Krumwiede**, Hans-Walter, Dietrich Bonhoeffers Luther-Rezeption und seine Stellung zum Luthertum. In: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Hrsg. von W.-D. Hauschild u.a. Göttingen 1984, 206-223.
- Kupisch**, Karl, Kirchengeschichte. Band 5. 1815-1945. Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege (Urban Taschenbücher 172). Stuttgart 1975.
- Staats**, Reinhard, Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers. In: Theologische Zeitschrift (Basel) 37 (1981) 94-122.
- Urban**, Hans Jörg, „Apostolikumstreit“. In: ³LThK 1, 868-869.

Wallmann, Johannes, „Karl Holl“. In: TRE 15, 514-518.

2.3 *Zu Bonhoeffer*

Bachl, Gottfried, „Biographie. Systematisch-theologisch“. In: ³LThK 2, 473-474.

Barmer Theologische Erklärung. 1934-1984. Geschichte – Wirkung – Defizite. Vorträge und Podiumsgespräch des Barmen-Symposiums in Arnoldshain vom 9. bis 11. April 1983. Bearbeitet von W. Hüffmeier und M. Stöhr (Unio und Confessio 10). Bielefeld 1984.

Bethge, Eberhard, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus – Zum Defizit von Barmen I. In: BTE 47-66.

— Dietrich Bonhoeffer. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von E. Bethge (rowohlts monographien 236). Reinbek bei Hamburg ¹⁴1994.

— Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München ⁵1983.

— Dietrich Bonhoeffer und die Juden. In: IBF 3, 171-214.

— Was heisst: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis. In: ders., Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München 1969, 152-169.

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. München ⁴1991.

— Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung. In: Theologische Revue 64 (1968) 1-14.

— (Hrsg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2). München 1979.

Feil, Ernst / **Tödt**, Ilse (Hrsg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute (IBF 3). München 1980.

Held, Heinz Joachim, Schuldübernahme als Ausdruck der Christusnachfolge bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer. In: IBF 3, 140-168.

Huber, Wolfgang / **Tödt**, Ilse (Hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4). München 1982.

Lange, Ernst, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage der verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart. In: Evangelische Theologie 27 (1967) 513-546.

Mayer, Reiner, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Stuttgart 1969.

Müller, Hanfried, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Dissertation 1956. Leipzig ²1966.

- Peters**, Tiemo Rainer, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. München 1976.
- Schellong**, Dieter, Kirchliches Schuldbekenntnis. Gedanken Bonhoeffers und die Wirklichkeit des deutschen Nachkriegsprotestantismus. In: IBF 2, 28-57.
- Scholder**, Klaus, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche. In: Evangelische Theologie 27 (1967) 435-461.
- Siegele-Wenschkewitz**, Leonore, Die Kirchen zwischen Anpassung und Widerstand im Dritten Reich. In: BTK 11-29.
- Soosten** v., Joachim, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“ (Öffentliche Theologie 2). München 1992.
- Wind**, Renate, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer. Weinheim / Basel 1994.
- Zimmermann**, Wolf-Dieter, Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben. Berlin 1995.