

Christus als realisierte Kirche

Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«
und Karl Rahners Lehre von der Kirche als Grundsakrament¹

Von Ulrich Sander

Vor siebzig Jahren – 1927 – reichte der Theologiestudent Dietrich Bonhoeffer seine Dissertation (Licentiatenarbeit) an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin ein. Ihre Druckfassung veröffentlichte der Verlag Trowitsch & Sohn (Berlin, Frankfurt/Oder) als Band 26 der Reihe »Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche«, die von Bonhoeffers Doktorvater Reinhold Seeberg herausgegeben wurde, unter dem Titel: »Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche«². Trotz der Aufnahme in eine primär dogmengeschichtliche Reihe ist Bonhoeffers Erstlingsarbeit der Entwurf einer systematischen Ekklesiologie. Ekklesiologie als eigenständiger Teil der Theologie setzt die Unselbstverständlichkeit ihres Gegenstandes voraus.

Mit der reformatorischen Phase der europäischen Kirchengeschichte entsteht die Lehre von der Kirche als ein kontroverstheologisches Thema; nach der neuzeitlichen Säkularisierung der Reich-Gottes-Vorstellung realisiert Ekklesiologie eine neue Aufgabe. Nach Metaphysik und Geschichtssynthese wird die Kirche zur Ortsangabe, von der her die Gottesrede möglich zu bleiben scheint; Ekklesiologie wird zum apologetischen Traktat³. In seiner Habilitation »Akt und Sein«⁴ stellt Bonhoeffer das Denken in Seinsbegriffen und das Denken in Aktbegriffen einander gegenüber: Ist Gott ontologisch oder transzen-

¹ Die folgenden Anmerkungen fassen einen Exkurs aus meiner 1989 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt am Main eingereichten unveröffentlichten Diplomarbeit *Gottes neue Menschheit. Eine Studie zu Dietrich Bonhoeffers Dissertation »Sanctorum Communio«* zusammen. Besonders sei hingewiesen auf die mittlerweile erschienene Dissertation Joachim von Soostens, der auch die Herausgabe von »Sanctorum Communio« in der Dietrich-Bonhoeffer-Werkausgabe (DBW I) besorgt hat: J. von Soosten, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«* (Öffentliche Theologie 2), München 1992.

² Im folgenden zitiert nach der Neuausgabe als Band 1 der Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. von J. von Soosten, München 1986.

³ Zur Bedeutung dieses Sachverhalts für die katholische Theorietradition vgl. meine in den *Frankfurter Theologischen Studien* erscheinende Dissertation: *Ekklesiologisches Wissen: Kirche als Autorität. Die »Theologische Erkenntnistheorie« Matthias Joseph Scheebens als antimodernistische Theologie der Moderne*. Vgl. auch R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution* (GS.T 5), München-Mainz 1971; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg u.a. 1978.

⁴ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 34), Gütersloh 1931; Neuausgabe als Band 2 der DBW, hg. von H.R. Reuter, München 1988.

dentalphilosophisch zu denken? Die Lösung für dieses fundamentaltheologische Problem lautet: Gott ist von der Kirche her zu denken als der Einheit von Akt und Sein.

In seiner Vorlesung »Das Wesen der Kirche«⁵ (1932) gibt Bonhoeffer selbst eine kritische Analyse des Status neuzeitlicher Ekklesiologie; sein Gedankengang beginnt mit Überlegungen zum »Ort der Kirche«. Die Frage nach dem Ort der Kirche in der Welt (d.h. im Kulturgefüge der neuzeitlichen Gesellschaft) und in der Christenheit (d.h. in der empirischen Praxis von Christen) wird noch einmal reflektiert als die Frage nach dem Ort der Kirche in der Dogmatik: »Die Scholastik bedurfte keiner Abhandlungen über die Kirche. Kirche war die selbstverständliche Voraussetzung. Theologie wäre nicht, wenn Kirche nicht wäre. Die Kirche steht vor der Klammer, in der theologische loci abgehandelt werden. Die Kirche blieb, wozu sie Augustin gemacht hatte, die Voraussetzung aller dogmatischen Artikel. Folglich kann sie nicht selbst ein Artikel der Dogmatik sein. Nur wo sie vor der Klammer steht, kann ihre Bedeutsamkeit wirklich erkannt werden.«⁶ Ähnlich urteilt Bonhoeffer auch in seiner Dissertation: »Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften« (SC 85). Die Überlegungen zum Ort der Kirche in der Dogmatik führen Bonhoeffer in seiner Vorlesung 1932 wieder zurück zum Realgrund der Fragestellung, d.h. zur Praxis der Kirche und zu ihrem (gesellschaftlichen) Ort als dem Bedingungsfeld von Theologie: »So ist die Frage nach dem Ort der Kirche in der dogmatischen Theologie umzubiegen in die andere nach dem Ort der dogmatischen Theologie in der Kirche«⁷. Daß die empirische Kirche die neuzeitliche Ortsanweisung an die gesellschaftlich »bevorzugten« Orte angenommen hat und doch nur Kirche Gottes sein kann, wenn sie »eben nur von Gott sich ihren Ort anweisen« (ebd.) läßt, sieht Bonhoeffer als das Problem, dem Theologie gegenübersteht. Wer von hier aus »Sanctorum Communio« liest, den mag die Ortlosigkeit der akademischen Begrifflichkeit überraschen⁸. Die theologische Einschätzung, die hier vertreten wird, geht dennoch davon aus, daß über den Wert der Erstlingsarbeit mit Peter Bergers Urteil nicht

⁵ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*. Aus Höremanuskripten zusammengestellt und herausgegeben von O. Dudzus, München 1971; vgl. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, DBW 11, hg. von E. Amelung und Chr. Strohm, München 1994, 239–303.

⁶ Bonhoeffer, *Wesen der Kirche*, 26; vgl. DBW 11, 252.

⁷ Bonhoeffer, *Wesen der Kirche*, 31; vgl. DBW 11, 260.

⁸ Der ethische Personalismus, wie ihn Bonhoeffer in seiner Dissertation rezipiert und vertritt, ist weithin mit dem Verzicht auf eine realistische kritisch-politische Ethik verbunden. So kann er seine Utopie selbstzwecklicher Interpersonalität trotz eines vorhandenen Zeitbewußtseins für die Situation der Arbeiterklasse der Weimarer Zeit nicht als theologische Gesellschaftskritik formulieren. Für die Drucklegung seiner Dissertation wurde das ursprüngliche »Proletariatskapitel« (»Kirche und Proletariat«, SC 290–293) gestrichen. Hier fragt Bonhoeffer zwar im Blick auf den Auszug des Proletariats aus der Kirche: »Wie sollte es heute anders sein, wenn es der studierenden theologischen Jugend nicht zur Pflicht gemacht wird, neben der Wissenschaft irgendwie in die aktuelle Auseinandersetzung mit der Gegenwart zu treten, wenn sie nie ganz konkret Kritik ihres Standes erfährt in der Begegnung mit einem anderen Stand, so etwa mit dem Proletariat?« (292). Und doch kann Bonhoeffer in der unsensiblen Ortlosigkeit akademischer Theologie gegen den religiösen Sozialismus z.B. L. Ragaz' sagen: »es [sc. das Reich Gottes] kann zu Zeiten höchster sozialer Not mächtiger sein als in solchen der sozialen Zufriedenheit« (»Kirche und Eschatologie«, in: *Jugend und Studium*, DBW 9, hg. v. H. Pfeifer, München 1986, 346). Vgl. J. Kard. Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung*, Bonn 1984, 36.

ausreichend Auskunft erteilt sei: »academic dissertations are not written to enlighten the public but to impress a faculty committee«⁹.

Der junge Bonhoeffer weiß sich zum einen dem kulturtheoretischen Anliegen der Liberalen Theologie verpflichtet; er versucht ein sozio-philosophisches Verstehensmodell für Kirche und Offenbarung zu entwickeln und lehnt sich an zeitgenössische philosophische und soziologische Theoriebildungen an¹⁰. Zum anderen stellt sich Bonhoeffer quer zu seinen akademischen Lehrern in Berlin, indem er den Impuls der Dialektischen Theologie aufgreift, für den (der frühe) Karl Barth und zu dieser Zeit der Kreis um die Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« (München 1922–1933) steht. Die Entscheidung zu einem offenbarungstheologischen Ansatz hat in einem Referat über »historische und pneumatologische Schriftauslegung« (1925) einen datierbaren literarischen Beleg¹¹. Auch in seiner Seminararbeit über »Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist« (1926) sind die Grundkoordinaten eines offenbarungstheologischen Ansatzes benannt: »um zu Gott zu kommen, ... [nützt] ganz allein die Besinnung auf das Wort von Christus, durch das uns Gott den Geist, und d.h. die Möglichkeit des Verkehrs mit ihm verheißen hat. Nur da, wo Offenbarung ist, ist Gabe des Geistes und der heilige Geist im Menschen führt nur dahin, wo Offenbarung ist, zu Christus« (DBW 9, 374). Der Glaube auf das Wort der Offenbarung hin ist ein »Wunder« (DBW 9, 401) des Geistes, das »– so unwahrscheinlich es sein mag – durch dasselbe Wort, das wir täglich gebrauchen« (DBW 9, 394) geschaffen wird.¹²

Mit diesem theologischen Einstieg ins Kirchenthema hebt sich Bonhoeffers Dissertation wohltuend ab von einer ganzen Flut von Literatur, die in in den 20er Jahren über die Kirchenfrage produziert wurde. Nach dem Zusammenbruch des Bündnisses von Thron und Altar mußte sich evangelische Kirche in Deutschland neu organisieren; durchzusetzen schien sich das Leitbild einer volkspädagogischen Großkirche. Sie sollte nicht zuletzt als nationalgeschichtliche Klammer für das angeschlagene deutsche Selbstverständnis dienen¹³. In Bonhoeffers Arbeit ist wenig zu spüren von dieser gefährlichen Nähe zwi-

⁹ P.L. Berger, *The Social Character of the Question Concerning Jesus Christ: Sociology and Ecclesiology*, in: M.E. Marty (ed), *The Place of Bonhoeffer*, New York 1962, 51–80, 54.

¹⁰ So an den Personalismus der »kritischen Philosophie« Eberhard Grisebachs (1880–1945); vgl. E. Grisebach, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Halle 1924; an die formalsoziologische Schule und Ferdinand Tönnies (1855–1936); vgl. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig ³1919; an unterschiedliche Hegel-Rezeptionen: vgl. R. Seeberg, *Der Mensch als soziales und historiales Wesen sowie die göttliche Weltregierung in der Geschichte*, in: *Christliche Dogmatik*, Bd. 1: *Religionsphilosophisch-apologetische und erkenntnistheoretische Grundlegung*, Erlangen/Leipzig 1924, 505–563; vgl. auch H. Freyer, *Die Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Berlin/Leipzig 1923.

¹¹ Abgedruckt in: DBW 9, 305–323; vgl. auch H. Pfeifer, *Nachwort des Herausgebers*, DBW 9, 614–634, besonders 627–630.

¹² Kritisch gegenüber der These von der Bedeutung Barths für Bonhoeffer: R. Staats, *Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers*, in: *ThZ* (1981), 94–112, 98f. Anm. 9. J.von Soosten sieht Bonhoeffer in »Sanctorum Communio« Position für Erik Peterson und gegen Barth ergreifen (Sozialität der Kirche, 56–64). Bonhoeffer begreift den zeitgenössischen offenbarungstheologischen Impuls in »Sanctorum Communio« sicher eher als theologieproduktive Einweisung denn als Fundamentalkritik an Theologie; dennoch läßt sich m.E. an Bethges treffender Formulierung festhalten: »Bonhoeffer operiert mit ihm [Karl Barth] im Rücken« (E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse*, München ⁶1986, 114).

¹³ Vgl. K. Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (TEH 213), München 1982; und E. Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (BEvTh 27), München ³1984 (= ²1970). Für die be-

schen Aktualität und Instrumentalisierung. Eher insistiert Bonhoeffer darauf, daß der Zweck der Kirche ihr selbst vorgegeben ist. Gott überwindet die Entfremdung des sündigen Menschen, indem er selbst in Jesus Christus Mensch geworden ist. Der »Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat« (1 Tim 2,5f.) ist die neue Schöpfung Gottes. Als der Stellvertreter der neuen Menschheit steht er vor Gott und zugleich vor den Menschen. Kirche ist jene Gemeinschaft, die der heilige Geist durch das Wort erschafft, in der der Auferstandene selbst die kollektive Identität ist, die die Gemeinschaft der vielen einzelnen verbürgt und zueinander vermittelt. Bonhoeffer spricht vom gekreuzigten und auferstandenen Christus als der *realisierten Kirche* (vgl. SC 88) und von der pfingstlichen Kirche als dem »*Christus als Gemeinde existierend*« (SC 133). Wo immer Kirche ihre eigene Identität ins Wort und in symbolischen Ausdruck bringt, kommt Christus selbst ins Wort und ins Symbol (vgl. SC 140–170). Damit gerät der 21jährige Protestant – so die These der folgenden Überlegungen – in Parallele zur Lehre von der Kirche als Grundsakrament, wie sie von Karl Rahner SJ entwickelt wurde: Wort und Sakrament verbürgen uns Christus, weil sie Selbstaussdruck des Grundsakramentes Kirche sind, in dem Gottes Ur-Sakrament Jesus Christus in der Fortdauer der Geschichte bleibt¹⁴. Die Bezeichnung der Kirche als »Sakrament« ist durch das Zweite Vatikanische Konzil in das kirchenlehramtliche Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche begrifflich aufgenommen worden. Theologisch vorbereitet wurde diese Terminologie im französischen und deutschen Sprachraum¹⁵.

Karl Rahners Anschauung vom sakramentalen Charakter der Kirche kann zurückgeführt werden auf einige entscheidende Grunddaten und theologische Intentionen. Anhand dieser Leitgedanken lassen sich überraschende Übereinstimmungen zwischen Rahner und Bonhoeffer aufzeigen. Daß sie für die z.T. recht unterschiedlichen materialen Optionen beider (z.B. in der Anthropologie) als »systembildend« wahrgenommen werden können, spricht für ihre Bedeutsamkeit als theologisches Raster.

I. Anthropologie der Geschichte

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament setzt eine Anthropologie voraus, in der Geschichte für die Menschen nicht äußerlich bleibender Raum ihres zeitlos gedachten Wesens ist, sondern als ihr »Aggregatzustand« auch der Ort, wo die Rede von Gottes Handeln in Jesus Christus ihren Sinn erhält.

schriebene Strömung repräsentativ: O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 31927.

¹⁴ K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg 1960; ders., *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 313–355; ders., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 4Sonderausgabe Freiburg 1984.

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. M. Bernhards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *MThZ* 20 (1969), 29–54. Zur Darstellung und systematischen Einordnung zeitgenössischer Ansätze vgl. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg 1992; zu Rahner vgl. 191–233.

Rahners transzendente Anthropologie bestimmt den Menschen als das Wesen einer – seinem kategorialen Bewußtsein gegebenenfalls unthematisch bleibenden, aber – unausweichlichen Selbsttranszendenz auf den unendlichen Horizont des Seins¹⁶. Die Geschichte ist der Raum der Freiheit, in dem der Mensch sich selbst bis in die Endgültigkeit des Todes hinein zu bestimmen hat: »Die Annahme oder Ablehnung des Geheimnisses, das wir als die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis der Fülle sind, macht unsere Existenz aus. Die uns vorgegebene Notwendigkeit unserer annehmenden oder ablehnenden Entscheidung als der Tat der Existenz ist das Geheimnis, das wir sind und dieses ist unsere Natur, weil die Transzendenz, die wir sind und die wir tun, unser und Gottes Dasein beibringt und beides als Geheimnis«¹⁷. Die geschichtliche Existenz des Menschen ist für Rahner der Raum, in dem sich »Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit« umsetzt¹⁸. In diesen Raum menschlicher Freiheit ist Gott in der Menschwerdung seines Sohnes (und in dessen Tod) eingetreten: »Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes in der Welt. Man kann auf eine sichtbare, geschichtlich greifbare, raumzeitlich fixierte Größe in der Welt selbst verweisen und sagen: Weil das da ist, ist Gott mit der Welt versöhnt«¹⁹.

Ähnlich schreibt Bonhoeffer: »Gottes Wille ist stets gerichtet auf den konkreten geschichtlichen Menschen. Dann aber nimmt er seinen Anfang *in der Geschichte*. An irgendeiner Stelle der Geschichte muß er sichtbar, verständlich und ... an derselben Stelle schon vollendet, d.h. aber offenbart werden« (SC 87f.).

Bonhoeffer formuliert seine Anthropologie in einem Modell, in dem sozio-philosophische und theologische Gedankengänge in eine konvergierende Argumentationsreihe gebracht werden²⁰. Gegen eine idealistische »Dialektik des Geistes« plädiert Bonhoeffer für einen Personbegriff, der von der »realen geschichtlichen Dialektik« (SC 36) gefüllt ist. Menschliche Wirklichkeitserfahrung ist für ihn bestimmt durch den Charakter der »Grenze« oder »Schranke«, die das fordernde Du des Anderen dem eigenen Ich setzt (Personbegriff der ethischen Transzendenz). Er rezipiert damit die »kritische Philosophie« des Jenaer Philosophen Eberhard Grisebach (1880–1945): »Es gibt hier keine Möglichkeit, zwischen Ich und Du direkte Brücken zu bauen. Es gibt keine Einwirkung von Seele zu Seele, kein Verstehen von Ich und Du, beide leben in gegenseitiger Fremdheit«²¹. Grisebach gibt dem personalistischen Ich-Du-Schema damit eine gänzlich andere Färbung als Martin Bubers Dialogik; das Widerfahrnis des Anderen ist nicht »Gnade« oder »Huld«, sondern »Widerspruch«: »Nur der Widerspruch des anderen Menschen vermag uns in der Schweben des Wirklichen zu halten«²². Bonhoeffer stellt die-

¹⁶ Vgl. programmatisch: Rahner, Grundkurs, 42–46.

¹⁷ Rahner, Grundkurs, 215.

¹⁸ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Vor dem Angesicht Gottes den Menschen verstehen, Karl Rahner zum 80. Geburtstag, hg.v. K. Lehmann, Freiburg u.a., 1984, 119.

¹⁹ Rahner, Kirche und Sakramente, 15.

²⁰ Zum Bezug der sozio-philosophischen Kategorienbildung zum theologischen Teil seiner Arbeit vgl. Bonhoeffers eigene prägnante Zusammenfassung SC 78.

²¹ E. Grisebach, Die Grenzen den Erziehers und seine Verantwortung, Halle 1924, 30. Zu Grisebachs Verständnis von »kritisch« vgl. das Vorwort VII–XXI.

²² Grisebach, Grenzen, 90.

sen Personbegriff in den theologischen Rahmen einer relativ statisch gefaßten Gesetz-Evangelium-Dialektik. Christliche Gottesrede ruft die Erfahrung des fremden Anderen an, um den Begriff der Transzendenz Gottes (im voraus zu seiner gnädigen Zuwendung) zu füllen. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott, seine Geschöpflichkeit, wird von der Ebene der Ontologie auf die der Ethik transponiert: Gott als der Schöpfer erscheint im Gebot. Der »Augenblick« des ethischen Anrufs wird zur Stunde der Schöpfung (»Person entsteht ...«), die bereits die tödlichen Züge des Falls trägt (»... und vergeht in der Zeit«; SC 28). Die ethische Erfahrung der Existenz als »Gesetz« findet aber auch ihrerseits ihre letzte Begründung erst durch die christliche Rede von der Sünde. Die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus verwandelt genau diese Wirklichkeit und bestimmt die ethische Grundrelation menschlicher Existenz neu von der Selbstgabe Gottes her: »Bonhoeffers gesamte Begründung der Setzung der Kirche in Jesus Christus hat mit der ethischen Sphäre zu tun«²³.

2. Soteriologie: Wort und Ant-Wort in Christus

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament versteht sich als notwendige Entfaltung einer bestimmten Christologie. Sie hat ihren Brennpunkt im soteriologischen Verständnis der Einigung von Gott und Mensch in Christus (*unio hypostatica*). Sie geht aus von dem von Gott her Geschichte gewordenen Ineins von göttlichem Zusage-Wort und menschlicher Ant-Wort. Was in Christus offenbar wird, ist nicht nur äußerliche Ursache, sondern Struktur der Erlösung.

Nach Rahner realisiert die angenommene Menschheit Christi in seiner gottmenschlichen Einheit das, was als Gottes Gnade und Gabe an und in den Erlösten verdankte Wirklichkeit werden soll: »Die Menschwerdung Gottes ist ... der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs menschlicher Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen«²⁴. Das bedeutet für den soteriologischen Brennpunkt der Christologie: »in der Menschwerdung des Logos ... (sind) das Ausgesagte und Mitgeteilte, Gott selbst, der Aussagemodus, d.h. die menschliche Wirklichkeit Christi in seinem Leben und seiner Endgültigkeit und der Empfänger Jesus als der Begnadete und Gott Schauende absolut einer geworden«²⁵. Der »den Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt bildende Heilbringer muß somit in einem die absolute Zusage Gottes an die geistige Kreatur im ganzen sein *und* die Annahme der Selbstmitteilung durch den Heilbringer ... Erst dann ist schlechthin unwiderruffliche Selbstmitteilung von beiden Seiten aus gegeben und geschichtlich-kommunikativ in der Welt anwesend«²⁶.

²³ K. Thompson, Zum Verständnis von Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio«: eine neue Perspektive, in: epd-Dokumentation 2-3/1981 (»Dietrich Bonhoeffer und die Kirche in der modernen Welt«, Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Oxford 1980), 51-89, 79.

²⁴ Rahner, Grundkurs, 165.

²⁵ Rahner, Grundkurs, 177.

²⁶ Rahner, Grundkurs, 195.

Ausgehend von einer chalkedonensischen Christologie, die Christus als das *verbum incarnatum* in seiner Person als die Einigung von Gott und Mensch denkt, entwickelt auch Bonhoeffer eine Soteriologie, in der die gehorsame Menschheit Christi »soteriologisches Subjekt« ist: hier liegen die Wurzeln für seine »massive« Ekklesiologie²⁷. Mit Ritschl deutet er die Inkarnation Gottes in Christus zugleich als Schaffung einer neuen Menschheit in dem einen neuen Menschen: »An irgendeiner Stelle der Geschichte muß er [sc. der Wille Gottes] sichtbar, verständlich und – weil die Ursprungsgemeinschaft, wo Gott spricht und das Wort durch den Menschen Tat und Geschichte wird, zerissen ist, und so Gott selbst sprechen und tun, zugleich eine neue Schöpfung der Menschen vollbringen muß, ... an derselben Stelle schon vollendet, d.h. aber offenbart werden. ... so²⁸ muß in dem Mittler der Versöhnung nicht bloß die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam gesetzt sein« (SC 88). Das Christus-Ereignis hat für Bonhoeffer also nicht nur ein soteriologisches Ziel, sondern selbst eine soteriologische Struktur. »So ist die Kirche schon in Christus vollendet, gleich wie in ihm ihr Anfang gesetzt ist« (SC 88); Christus ist die »Realisierung« der Kirche (SC 90).

Ist in und mit ihm bereits die Vollendung des Willens Gottes gegeben, so ist er doch auch ein Anfang: Christus als realisierte Kirche begründet eine Gemeinschaft von Menschen, die »in die Menschheit Christi« (SC 88) durch den heiligen Geist hineingeführt werden. Die Aktualisierung der Kirche in der Geschichte erscheint im Blick auf Christus als Paradox: Was in ihm vollendet ist, soll in der Zeit noch werden. Die Spannung zwischen Offenbarung und Entwicklung, zwischen der universalen Geltung eines geschichtlichen Ereignisses und der bleibenden Offenheit der Geschichte, läßt sich nach Bonhoeffer nicht »logisch« überwinden (SC 88)²⁹. Von Gott her wird sie überwunden durch die Sendung des Geistes, die »Aktualisierung« der Kirche (SC 89).

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, seinem Leben und seinem gehorsamen Tod, »realisiert«, was sie bewirkt, und bewirkt, was sie »realisiert«: die von Gott selbst getragene geschichtlich-menschliche Verwirklichung seines Willens. Sie stellt also in einem unüberbietbaren personal-ontologischen³⁰ Sinn das dar, was katholische Theologie als »Sakrament« bezeichnet.

²⁷ Bonhoeffer »[is] reaffirming the Chalcedonian definition through his ecclesiology« (A.J. Sopko, Bonhoeffer: An Orthodox Ecclesiology?, in: The Greek Orthodox Theological Review 28 (1983), 81–88, 83). Vgl. dazu die bemerkenswerte Gleichsetzung von Kirche und Menschheit Christi: »... erst mit dem Akt der Aneignung [des Willens Gottes, US] [wird] der Einzelne in die Kirche, d.h. in die Menschheit Christi, hineingeführt« (SC 88).

²⁸ Im folgenden handelt es sich nach Hrsg.-Anm. 39/cap.5. SC 260, um ein von Bonhoeffer nicht als wörtliche Zitation kenntlich gemachtes Zitat aus A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, 2. verb. Aufl. Bonn 1882, 620.

²⁹ »Offenbarung geht nicht nur scheinbar, sondern wirklich in die Zeit ein und gerade damit sprengt sie die Zeitform« (SC 89). Die Weigerung, dieses Paradox durch das Schema einer evolutionistisch gedachten Entwicklungsgeschichte aufzulösen, macht nach Joachim Schwarz den entscheidenden Unterschied zu Ritschl aus; vgl. J. Schwarz, Christologie als Modell der Gemeinschaft. Eine Untersuchung zu den ersten Schriften Dietrich Bonhoeffers, Diss. theol. Wien o.J., 43.

³⁰ Daß für Bonhoeffer in Christus die Einigung von göttlichem und menschlichem Willen Ereignis wird, darf nicht den (»nestorianischen«) Eindruck einer lediglich »moralischen« Einigung wecken. Vielmehr ist Bonhoeffers Ritschl-Zitation von seinem voluntaristischen Personalismus her zu interpretieren. Vgl. Bonhoeffers Kritik an Ritschl in der Christologie-Vorlesung 1933: »Christologie ist nicht Soteriologie. Wie verhalten sich beide zu

3. Einheit der Menschheitsgeschichte als Voraussetzung

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament geht davon aus, daß die Offenbarung Gottes durch die Annahme einer menschlichen Wirklichkeit in Christus und die Erlösung als Annahme der ganzen Menschheit miteinander korrespondieren. Dabei wird vorausgesetzt, es gebe über die Vielzahl einzelner Menschen und ihrer Lebensgeschichten hinaus so etwas wie die eine Geschichte der einen Menschheit.

Nach Rahner ist die eine Menschheit »nicht nur die gedankliche Zusammenfassung der vielen einzelnen Menschen sondern [bildet] eine wirkliche, reale Einheit entsprechend dem Willen Gottes die (so schwer sie kategorial zu bestimmen sein mag) ... sich auswirkt in der Erbsünde und der einen Heils- und Unheilsgeschichte aller Menschen«³¹. Dabei beruft sich Rahner unter der Vorstellung des Volkes auf eine sozialphilosophische Analogie: »Die Geschichte eines Volkes, wenn man sie nicht individualistisch und liberalistisch mißdeutet, ist nicht einfach die Summe der privaten Einzelgeschichten der Menschen, die dieses Volk zusammensetzen. Es gibt auch die Geschichte eines Volkes als solchen und ganzen. Das gilt analog für die Heils- und Unheilsgeschichte, die sich zwischen der Menschheit und dem geschichtlich in der Welt handelnden Gott abspielt«³².

Auch nach Bonhoeffer bildet die Menschheit eine geschichtliche Einheit: »Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der *Gemeinschaft* der Menschen. Gott will aber nicht eine Gemeinschaft, die den einzelnen in sich aufsaugt, sondern eine Gemeinschaft von *Menschen*« (SC 51). In »Sanctorum Communio« behauptet Bonhoeffer die Gleichursprünglichkeit individueller Personalität und interpersonaler Existenz. Gegen sozialphilosophische Synthesen im Gefolge Hegels setzt Bonhoeffer ein eigenes triadisches Modell: Einzelner-Gemeinschaft-Einheit³³. In diesem Dreischritt synthetisiert die Einheit menschlicher Vergemeinschaftung die interpersonalen Prozesse nicht in eine abgeschlossene Identität hinein, sondern ist – wie die einzelnen Personen – selbst Faktor des interpersonalen Geschehens. In der unerlösten Situation der Menschheit

einander? Wie die Lehre von der Person Christi zu den Werken Christi?« Die Reduktion der Person auf das Werk »hat Epoche gemacht. Sie wurde von Schleiermacher und Ritschl durchgeführt« (17). Für Bonhoeffer ist aber »die theologische Priorität der christologischen vor der soteriologischen Frage erwiesen. Wenn ich weiß, wer es ist, der es tut, werde ich auch wissen, was er tut.« (19). Zitate aus: D. Bonhoeffer, *Christologie*. Mit einem Nachwort von E. Bethge und O. Dudzus, München 1981.

³¹ Rahner, *Kirche und Sakramente*, 12.

³² Rahner, *Kirche und Sakramente*, 16f.

³³ Sowohl J. von Soosten (Hrsg.-Anm. 85/cap 5, SC 262; *Sozialität der Kirche*, 45 Anm. 1) als auch W. Huber (*Wahrheit und Existenzform*, in: ders., *Kirche und Öffentlichkeit* (FBESG 28), Stuttgart 1973, 169–204, 174 Anm. 22) verweisen für die Herkunft des triadischen Schemas an Hegels Religionsphilosophie: »Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst in ihrem Gegenüber die *vielen* einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist« (zit. nach *Theorie-Werkausgabe* Bd. 17, Frankfurt 1968, 299). J. von Soosten urteilt: »Bonhoeffer selbst hat an keiner Stelle seiner Arbeit zu erkennen gegeben, woher er die Inspiration zu diesem Schema empfangen hat« (*Sozialität der Kirche*, 45 Anm. 1). Bonhoeffer selbst hat aber auf diese Stelle durch wörtliche Zitation hingewiesen (vgl. SC 130–133, Anm. 68)! Das Zitat stammt ebenso wie die von Bonhoeffer kritisch modifizierte Formel von »Gott als Gemeinde existierend« aus dem dritten Abschnitt des dritten Teils der Religionsphilosophie über die Gemeinde als Reich des Geistes. Hegels trichotome Struktur des Geistes (Einzelheit-Besonderheit-Allgemeinheit) ist m.E. gerade nicht die »Basis-Annahme« Bonhoeffers (so Huber, *Wahrheit*, 175), sondern die Kontrastfolie einer ausdrücklichen Argumentation.

ist dieses Schema paradox gefüllt: Menschliche Existenz gerät in die Isolierung der Sünde, die die Konkretion ihrer Individualität ausmacht. Als gemeinsames Tat-Schicksal aller Menschen konstituiert die Sünde die gesamte Menschheit als Gemeinschaft der *peccatorum communio*. Ihre gemeinschaftliche Identität liegt in ihrer wechselseitigen Isolierung, in der Gleichursprünglichkeit der Sünde als individuell zu verantwortender Schuld und kollektivem Tat-Schicksal. »Die Menschheit der Sünde« ist Eine, obwohl sie in lauter Einzelne zerfällt, sie ist Kollektivperson und doch in sich unendlich oft zerrissen, sie ist Adam, wie jeder Einzelne er selbst und Adam ist« (SC 76).

Dem ethischen Begriff von Person entspricht bei Bonhoeffer ein voluntaristisches Konzept von Gemeinschaft. Im Gefolge der Tönniesschen Typologie von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« unterscheidet Bonhoeffer zwischen interpersonalen Prozessen, die zu Sozialformen instrumentellen und strategischen Handelns führen, und solchen, die »selbstzwecklich« sind und zu selbstzwecklichen Sozialformen führen. Diesen ist eine politisch-ethische Ansprechbarkeit eigen, die sich nicht aufheben läßt in individualistisch zu besprechende Einzelverantwortlichkeiten. Von daher überträgt er – wie Hegel den Begriff des »Geistes« – seine Konzeption von »Person« auf die objektivierte Identität von Sozialformen, unter den Begriffen »objektiver Geist« (Hegel, Seeberg) und »Kollektivperson« (Scheler). In einer soziologischen Analogie ist für ihn die ganze Menschheit Sozialform (»Gemeinschaft«), in der die einzelnen Menschen an einer gemeinsamen ethisch-personalen Existenz teilhaben. Bonhoeffers Ziel ist es, Erlösung als Erschaffung der Sozialform Kirche denkbar zu machen.

4. Einheit der Menschheitsgeschichte als Ziel

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament zeigt auf, daß die Einheit der Menschheit nicht nur Voraussetzung, sondern zugleich Folge und Ziel der Einigung von Gott und Kreatur in Christus ist. Christlicher Erlösungsgedanke läßt sich nicht beruhigen mit der Scheidung einer »privat« vorgestellten Innerlichkeit von »politischer« Öffentlichkeit. Ziel der Erlösung ist nicht eine Addition erlöster einzelner, sondern die eine neue Menschheit: »Die eine Menschheit ist durch die gnadenvolle Ankunft des Logos im Fleisch, in der Geschlechtseinheit, in der einen Geschichte der Menschheit eine konsekrierte Menschheit, eben das Volk Gottes geworden«³⁴.

Nach Bonhoeffer schafft die Erlösung der ethisch-personalen Existenz des Menschen eine eigene Form der Vergemeinschaftung. Und umgekehrt: Die neue Sozialform Kirche vermittelt dem einzelnen die Kehre seiner ethischen Grundbeziehungen. Obwohl die empirische Kirche also eine Sozialform unter anderen ist, erhebt sie den Anspruch, in ihr

³⁴ Rahner, Kirche und Sakramente, 13. Den gleichen Gedanken verbindet bereits Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) mit der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche. Den ekklesiologischen Teil seiner »Mysterien des Christentums« (§ 77) beginnt er mit dem programmatischen Satz: »Der Sohn Gottes hat durch seine Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft seines Leibes berufen; was fern war, fern von Gott, fern unter sich, hat er in seiner Person einander nahe gebracht, es zu einem Leibe, zu seinem Leibe verbunden« (M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, hg. von J. Höfer, Gesammelte Schriften Bd. II, Freiburg 1941, 442f.; vgl. § 81: 458–466).

nehme die Umgestaltung der Menschheit, der »Umbruch von peccatorum communio in sanctorum communio«³⁵ soziale Gestalt an: »die neue Menschheit [ist] ganz zusammengezogen auf einen Ort, auf Jesus Christus, und nur in ihm wird sie als Gesamtheit begriffen; denn in ihm als Fundament und Leib des Baus seiner Gemeinde vollzieht und vollendet sich das Werk Gottes« (SC 91).

Bonhoeffer begründet die soteriologische Wirksamkeit Christi mit seiner »Funktion als Stellvertreter« (SC 91). Er unterzieht die Geschichte Jesu einer reformatorisch-paulinischen relecture³⁶. Dabei betrachtet er den Kreuzestod Jesu aus drei Perspektiven: Er ist Tat Jesu, weil die Zusage der Liebe Gottes durch die Person Jesu erst in dessen Tod »völlig werden [mußte]« (SC 94). Er ist Manifestation der Sünde und damit Gericht »über die gesamte Iehsucht der Menschheit, die das Gesetz mißdeutete. Diese Mißdeutung hat Gottes Sohn ans Kreuz gebracht« (SC 95). Zugleich aber ist das Kreuz auch Handeln Gottes: Der Vater legt auf den einen Unschuldigen die Strafe der anderen.

Der Wille des Vaters zur »Neuschaffung der Person« (SC 98) ist Voraussetzung, nicht Folge des stellvertretenden Todes Jesu. Aber weil Gott die ethische Personalität der Menschen ernst nimmt, kann die von seiner Liebe eröffnete Vergebung nicht in einem deklarativen »Als ob nicht« (vgl. SC 98) bestehen. Und weil Gott die geschichtliche Existenz der Menschen ernst nimmt, kehrt er nicht einfach die Zeit um; die Entmachtung der Sünde muß »sich in der konkreten Zeit vollziehen« (SC 98) und doch so, daß die Geschichte der Sünde von innen heraus aufgebrochen wird.

Im Bild von der stellvertretenden Strafe inszeniert Bonhoeffer den Kreuzestod Jesu als komplex-perspektivisches Drama: Indem Jesus in den Tod – als die Isolierung der Sünder vom Leben schenkenden Gott – die Gemeinschaft seiner Liebe zum Vater hineinträgt, »ist die Schuld tatsächlich gestraft und überwunden« (SC 99). Der Tod Christi zerbricht »nicht empirisch, aber sachlich« (SC 92) die selbstbezügliche *incurvitas* einer Geschichte, die jedes Handeln dem Tod unterwirft und vergleichgültigt und in der gerade so alles Geschehene geschehen bleibt und nichts Neues geschieht³⁷. Weil eine solche ursprüngliche Liebe die Geschichte des Todes beendet, fallen am Kreuz, am Karfreitag des historischen Jesus, »konkrete Innerzeitlichkeit und das ›für alle Zeiten‹ real zusammen« (SC 99)³⁸. Der Gekreuzigte steht damit für die ganze Menschheit stellvertretend vor Gott. Die Auferweckung Jesu durch den Vater ist tatsächlich ein Sieg (1 Kor 15,55–57): in ihr ist »das Herz Gottes durch Schuld und Tod hindurchgebrochen« (SC 96).

³⁵ Schwarz, Christologie als Modell, 85.

³⁶ Jesu Verkündigung ist für Bonhoeffer eine »Predigt von der Liebe Gottes«. In ihr ist »von der Gemeinschaft die Rede, die Gott mit jedem und mit allen eingegangen ist, die in höchster Einsamkeit sich von Gott und Mensch getrennt wissen und dieser Botschaft glauben« (SC 94). Mit Glaube und Bekenntnis der Jünger, daß in der Person Jesu diese freie Zuwendung Gottes Wirklichkeit sei, ist die neue Gemeinde bereits vorhanden; dennoch ist die eigentliche »Realisierung« der Kirche im Paschamysterium von Tod und Auferweckung zu sehen. Vgl. den für die Druckfassung gestrichenen Abschnitt Hrsg.-Anm. 60/cap.5, SC 261.

³⁷ »Geschichte in eigentlichem Sinne hebt erst mit der Sünde und dem damit verknüpften Todesschicksal an« (SC 37). Vgl. Röm 6,23: »Der Tod ist der Sünde Sold«; von Bonhoeffer zitiert SC 92.

³⁸ Zur These von einer die geschichtliche Zeit sprengenden Stellvertretung vgl. Hebr 7,27: 9,12,26–28. Rahner zum Begriff der Ewigkeit: »Wer einmal eine sittlich gute Entscheidung auf Leben und Tod getroffen hat, radikal und unverstößt, so daß daraus absolut nichts für ihn herausspringt als die angenehme Güte dieser Entscheidung selbst, der hat darin schon jene Ewigkeit erfahren, die wir hier meinen« (Grundkurs 267).

Stellvertretung in diesem Sinn, die einem anderen nicht nur Folgen seines Handelns abnimmt, sondern den Wirklichkeitsraum seines Handelns neu konstituiert³⁹, ist für Bonhoeffer »keine ethische Möglichkeit oder Norm« (SC 99). Sie bricht als geschichtliche Gestalt der Gnade gerade die ethische Einzel-Existenz der Menschen auf und wird zur »materiale[n] Besonderheit der christlichen Grundbeziehungen« (SC 100)⁴⁰. Durch das Paschamysterium wird die personal-interpersonale Existenz der Menschen neugeschaffen, indem sie eine neue soziale Vermittlungsform erhält: die Kirche.

Das Kreuz als Gericht offenbart die ethische Existenz der einzelnen als unter der Sünde, da ja gerade der sündige Wille zum Gesetz zur Kreuzigung Jesu führte. Gemeinde unter dem Kreuz führt die einzelnen in die *ethische Isolierung* hinein. Das Kreuz als Stellvertretung offenbart die Abnahme der ethischen Selbstverantwortlichkeit der einzelnen durch den Stellvertreter Christus. In ihm steht die Kreuzgemeinde als die Gehorsame vor Gott und hat *Gemeinschaft mit Gott und untereinander*. In der Auferstehung Jesu glaubt die Gemeinde den Sieg, den Gott ihr über Sünde und Tod geschenkt hat. Im auferstandenen Christus hat die neue Menschheit ihre »dialektische Geschichte ... durchlaufen« (SC 96) und ist neu geschaffen. Christus ist als die Neuschöpfung der Menschheit zugleich die *personale Einheit* seiner österlichen Gemeinde.

In der Offenbarung des Herzens Gottes in der Stellvertretung des neuen Menschen Jesus Christus ist die Einheit der Menschheit neu begründet. In ihr liegt die christologische Bestimmung (»Realisierung«) der Kirche.

5. Existenz der Kirche als notwendiges Moment (Pneumatologie)

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament betrachtet die Existenz der Kirche als notwendiges Moment der geschichtlichen Selbstgabe Gottes in Christus. Die eschatologische Versöhnung ist selbst in die fortdauernde Zeit eingegangen. In ihr gliedert der Geist die einzelnen in die »eine konsekrierte Menschheit« (Rahner), die »Menschheit Christi« (Bonhoeffer) ein. Es gibt also eine bleibende geschichtliche Gegenwart der in Christus zur Vollendung gekommenen Geschichte des Heils: die Kirche.

Der eschatologische Sieg der Gnade Gottes im Leben und Pascha Jesu ist nicht als das Ende aller Geschichte eingetreten. Deshalb geht von ihm – nach Rahner – eine Geschichte aus, in der dieses Erbarmen Gottes sich selbst die glaubende Annahme als verdankte,

³⁹ »Sündenfolgen auf sich zu nehmen ist auch im bürgerlich-ethischen Leben denkbar, die Eigenart des christlichen Stellvertretungsgedankens ist eine Schuld- und Strafstellvertretung im prägnanten Sinne« (SC 99).

⁴⁰ Im Mittelpunkt dieser Anmerkungen zum theologischen Kirchenbegriff in »Sanctorum Communio« steht nicht Bonhoeffers methodische Verbindung von sozialphilosophischen und soziologischen Theorieelementen mit theologischen Aussagen. Angemerkt sei: Bonhoeffer versucht, idealistische Konzepte von Sozialität als Identität (»objektiver Geist«, »Kollektivperson«) zu rezipieren und zugleich anti-idealistisch zu transformieren, indem der Wirklichkeitscharakter dieser Begriffsbildung nicht subjektivitätstheoretisch, sondern »ethisch« behauptet wird (vgl. SC 50). Methodisch wird damit das als exklusiv christologisch behauptete Modell der »Stellvertretung« (vgl. SC 99) bereits für die Erarbeitung der Problemstellung vorausgesetzt.

aber ureigene Freiheitstat der einzelnen schafft: »Die Kirche ist in ihrem konkreten Wesen das bleibende Zeichen dafür, daß Gott der Welt nicht nur die Gnade seiner Selbstmitteilung *anbietet*, sondern auch dafür, daß er in der siegreichen Wirksamkeit seiner ... *wirksamen* Gnade die Annahme dieses Angebotes auch *machtvoll bewirkt*«⁴¹. Hier ist der Ort, von der Sendung des Geistes zu sprechen. Insofern Gott in der angenommenen Gnade »in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist, nennen wir ihn wirklich und in Wahrheit ... »Heiligen Geist«⁴². Kirche ist also Resultat des Glaubens und als solche auch die Gestalt, in der im verkündigten Wort des Glaubens das Erbarmen Gottes in Christus den einzelnen gegenübertritt und in der Geschichte anwendend bleibt: »Die Kirche ist zunächst dadurch gestiftet, daß Jesus der ist, als der er von den Gläubigen als absoluter Heilbringer, als die geschichtlich irreversible Selbstzusage Gottes in geschichtlicher Greifbarkeit, bekannt wird, und dadurch, daß er nicht wäre, was er ist, wenn die in ihm gegebene Selbstzusage Gottes *von* dieser Selbstzusage *selber her* nicht dauernd in einem geschichtlich greifbaren Bekenntnis und Glauben an Jesus in der Welt präsent bliebe«⁴³. Kirche ist sakramentales Zeichen von Gottes Heilswille, weil die Realität der Erlösung in Christus »nicht nur verstanden werden [darf] als eine *Möglichkeit*, das Heil zu wirken, als ein bloßes Angebot ..., sondern diese Gnade ist ... eine Gnade, die ihre Annahme selbst bewirkt«⁴⁴.

Ganz ähnlich formuliert Bonhoeffer: »Die Menschheit ist in Christus neu, d.h. von Ewigkeit her gesehen, aber sie wird auch neu in der Zeit ... Nur ist streng zu beachten, daß hier der Aktualisierung durch den heiligen Geist nicht die Potentialität in Christus gegenübersteht, sondern die Realität in der Offenbarung in Christus. ... Es besteht schlechterdings nicht mehr die »Möglichkeit«, daß die Kirche durch den heiligen Geist nicht aktualisiert werde« (SC 89).

An diese Zusage des Geistes knüpft Bonhoeffer geradezu »den Wirklichkeitscharakter der Erlösung« (SC 89): in ihr liegt der Grund, daß die empirische Kirche – wenn sie auch »unter der Zweideutigkeit alles menschlichen Handelns« steht (SC 78) – bleibende Gestalt der Erlösung ist. Soll nun die in die Geschichte eingegangene und »für die Ewigkeit realisiert[e]« (SC 100) Zusage Gottes in Christus in der fortdauernden Zeit gehört werden, bedarf es der bleibenden Anwesenheit dieses Wortes. Von Gott her wird sie durch die Gabe des Geistes verbürgt: für die einzelnen Menschen ist diese Bürgschaft erkennbar in der Gemeinschaft, die durch die Botschaft von Christus gestiftet wird, d.h. durch »das Wort« im menschlich-kommunikativen und sozial wirksamen Sinn⁴⁵. Im geistgewirkten Geschehen der Kirche vermittelt sich in der wechselseitigen Zuordnung von Gemeinde, Wort und individuellem Christus selbst einer Gemeinschaft als deren *soziale Identität*. Auch die pneumatologische Bestimmung der Kirche setzt die personal-

⁴¹ Rahner, Wort und Eucharistie, 337f.

⁴² Rahner, Grundkurs, 141.

⁴³ Rahner, Grundkurs, 320.

⁴⁴ Rahner, Kirche und Sakramente, 16.

⁴⁵ »Das Wort ist ... zielhaft [bestimmt]. Wird der Geist an das Wort geknüpft, so ist damit die Intention auf eine Mehrzahl von Hörern ausgedrückt, und es ist ein sichtbares Zeichen aufgerichtet, an dem die Aktualisierung sich vollziehen muß« (SC 101).

interpersonale Existenz des Menschen in ein besonderes Verhältnis zur sozialen Vermittlungsform der Kirche.

Die Berufung des einzelnen Christen durch den Geist und die Erschaffung der christlichen Gemeinde sind wechselseitig gleichursprünglich, unableitbar und doch einander bedingend. In der Kirche als *numerus praedestinatorum* hebt die Gemeinschaftsgestalt die Erwählung und Berufung der einzelnen nicht auf; und doch kann die Erkenntnis des *pro me* Christi nur im *pro nobis* der Gemeinde und ihrem Wort von Christus ihrer selbst gewiß werden⁴⁶.

In diesem Wort liegt auch die Kirche als Gemeinschaft christlicher Liebe, als *communio sanctorum*, begründet. In ihr ist die Stellvertretung Christi zur Struktur einer sozialen Wirklichkeit, zum strukturellen Miteinander und Füreinander geworden⁴⁷. Sie hat ihren Bestand aber nicht aus dem Tun der Menschen heraus, sondern als Inhalt des Glaubens. Christliche Liebesgemeinde ist weder präfiguriert in der Nicht-Öffentlichkeit des Privatlebens noch in der heroischen Aufgabe des Privaten für ein nationales Kollektiv: Was Liebe ist, weiß auch der protestantische Christ der Weimarer Zeit »nicht wesentlich aus den Kriegsgefahren, dem Opfertod der Brüder, nicht aus den persönlichen Erfahrungen uns erwiesener Liebe, sondern allein aus der Liebe Gottes, die sich im Kreuze Christi ... erweist« (SC 108). In der Stellvertretung als dem »Für uns« Christi ist für Bonhoeffer das Prinzip christlichen Lebens gegeben, das das interpersonale Leben der Kirche strukturiert: Arbeit und Fürbitte füreinander und das »gegenseitige Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes« (SC 121)⁴⁸. Das »jetzt« und »für mich« der Zusage Gottes wird im wechselseitigen Wort in der christlichen Gemeinde Ereignis; dort, wo »der eine dem anderen in priesterlicher Vollmacht seine Sünden« vergibt (SC 126), bewirkt das menschliche Wort, was es bezeichnet: die Vergebung und den Zuspruch des Heils: »Sünden vergeben kann niemand, als der sie selbst auf sich nimmt, ... also nur Christus, d.h. aber für uns seine Gemeinde als die sanctorum communio« (SC 126).

Das Ineinander personaler und interpersonaler Existenz in der Kirche ist für Bonhoeffer zusammengehalten und begründet in ihrer geglaubten und eschatologisch erhofften Identität mit Christus als der neuen Menschheit. Die Einheit der Kirche mit Christus ist jenseits aller Uniformität: sie ist »gottgewollte ursprüngliche Synthesis, nicht herzustellende, sondern gesetzte Beziehung (iustitia passiva!)« (SC 128). Nicht Uniformität ist Anzeige ihrer Wirklichkeit, sondern gerade Pluralität von Theologien, Riten, Meinungen und Lebenshaltungen (vgl. SC 129). Von »unten gesehen« ist die Geisteinheit der Gemeinde die Einheit ihres Glaubens, ihre Einheit »von oben« benennt Bonhoeffer mit einer christologisch modifizierten Formel Hegels »*Christus als Gemeinde existierend*« (SC

⁴⁶ »... insofern es das Wort von Christus ist, das im Menschen die Prädestination verwirklicht, ist der Einzelne immer nur als Glied der Gemeinde gemeint und erwählt« (SC 105).

⁴⁷ »B[onhoeffer] orientiert sich in der Darstellung der folgenden Gedanken fast vollständig an Luthers Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519, WA 2, 738ff.« (Hrsg.-Anm. 147/cap.5, SC266f.). Vgl. U. Stock, Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519, Leiden 1982.

⁴⁸ Vgl. G.L. Müller, Wiederversöhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich Bonhoeffers für die Erneuerung der Einzelbeichte, in: *Catholica* 33 (1979), 292–328, und der Abschnitt »Die Beichte – Zeichen der Wiederversöhnung in der Heilsgemeinde« in: G.L. Müller, Bonhoeffers Theologie der Sakramente (FThS 28), Frankfurt 1979, 285–355.

133). Christus als vorgegebene Identität der Kirche verbürgt das interpersonale Geschehen zwischen Rechtfertigung der einzelnen und strukturellem Miteinander und Füreinander der Gemeinschaft »vor« allem Wissen und Wollen der Glieder« (SC 133).

In der Bindung des Geistes an das Wort der Gemeinde geschieht die geschichtlich-fortdauernde Präsenz des Christus-Ereignisses. In ihr liegt die pneumatologische Bestimmung (»Aktualisierung«) der Kirche.

6. Gnadenursächlichkeit (*promissio*-Charakter) der kirchlichen Selbstvollzüge

Die Lehre von der Kirche als Grundsakrament sieht im sakramentalen Charakter der Kirche selbst die Gnadenursächlichkeit ihrer »Sakramente« genannten Ausdruckshandlungen (und Lebensordnungen) begründet⁴⁹.

Zwischen der theologischen Bestimmung der Kirche und dem Verheißungscharakter ihres kommunikativen Selbstausspruchs besteht für Rahner ein ursächlicher Zusammenhang. Als geschichtliche Präsenz des in Christus offenbaren Heilswillens Gottes ist die Kirche »Zeichen einer *wirksam* sich durchsetzenden Gnade für die Welt und Grundsakrament in diesem radikalen Sinne. Wenn nun die Kirche in existenziell entscheidende Situationen des Menschen hinein als das Grundsakrament ... an den einzelnen mit ganzem Engagement sich selbst zusagt, dann haben wir das, was wir christlich die Sakramente ... nennen«⁵⁰.

In Rahners Sicht bedeutet die Bürgschaft des Geistes für die Verkündigung der Kirche zunächst einmal seine Bürgschaft für den Glauben der Kirche, denn wie »die Kirche, obwohl die im Auftrag Gottes Kündende, doch immer auch in eins damit die Hörende (auch in denen, denen das Wort zur Verkündigung anvertraut ist) und so die Glaubende ist, so ist dieses Wort Gottes immer auch das als gehört bekannte Wort, das *geglaubte* Wort, das als geglaubt verkündigte und bezeugte Wort«⁵¹. In dieser Verschränkung von Zeugnis und Glaube ist das Verkündigungswort der Kirche als das Wort Gottes »das heilskräftige Wort, das an sich mitbringt, was es aussagt, ist selbst also Heilsereignis, das ... anzeigt, was in ihm und unter ihm geschieht, und geschehen läßt, was es anzeigt. Es ist Gegenwartigung der Gnade Gottes«⁵². Deutlicher kann die Sakramentalität der Verkündigung

⁴⁹ Katholische und ostkirchliche Tradition zählen neben den sacramenta maiora Taufe und Herrenmahl auch andere kultische Handlungen zu den Sakramenten. In den sogenannten »Standessakramenten« wird der Sakramentsbegriff auch auf die Lebensordnungen der (kirchlich geschlossenen) Ehe und des kirchlichen Amtes bezogen. Protestantische Lehre beschränkt dagegen den Begriff auf Taufe und Abendmahl (wenn sie nicht bisweilen in lutherischer Tradition der kirchlichen Lossprechung, dem »Amt der Schlüssel«, sakramentalen Charakter zuerkennt). Der Terminus »Sakrament« wird dabei bisweilen lediglich als traditionelle Abkürzung verwendet, ohne einer eigenen systematischen Begründung zugeführt zu werden, oder – wie z.B. von Karl Barth (und bereits Luther in der Gefangenschaftsschrift) – für Jesus Christus reserviert.

⁵⁰ Rahner, Grundkurs, 398.

⁵¹ Rahner, Wort und Eucharistie, 313.

⁵² Rahner, Wort und Eucharistie, 321.

selbst, das *ex opere operato* des Wortes, nicht ausgesagt werden⁵³. Das Wort, durch das der geistgewirkte Glaube der Kirche selbst wieder Glauben zeugt und das nur im Glauben als Wort Gottes gehört werden kann, ist das entscheidende Moment an der Sakramentalität der im engeren Sinne sakramentalen Handlungen (*ex verbo dicto*). Daß die Kirche als hörende und verkündende Gemeinschaft des Glaubens selbst das wirksame Zeichen, das *opus operatum*, der Selbstzusage Gottes in der Welt ist, verbürgt die Wirksamkeit ihrer Zeichenhandlungen. Die einzelnen Sakramente sind dann nach Rahner als Handlungen der Kirche zu bestimmen, in denen »sie sich in einem letzten Engagement ihres eigenen Wesens auf den einzelnen hin aktualisiert«⁵⁴.

Auch für Bonhoeffer bringt die Kirche in der sakramentalen Feier »das an ihr Geschehene symbolisierend« (SC 167) zum Ausdruck. Das Sakrament ist zwar »menschliches Tun vor Gott« (SC 167), aber indem die Kirche ihr eigenes Wesen darin in »gehorsame[r] Symbolik« darstellt, ist in ihm »göttliches Handeln verbürgt« (SC 167). Sakrament setzt wie Predigt die leib-geistige Personalität der Menschen voraus; beide beziehen sich nach Bonhoeffer auf die Möglichkeit, Sinnes-Empfindungen (Hören, Berühren, Schmecken) und Sinn-Gehalte einander zuordnen zu können. Während in der Sprachhandlung der Predigt das geistige Verstehen der Hörer aktiv in Anspruch genommen und in die Entscheidung gestellt wird, rückt Gott in der sakramentalen Symbolhandlung⁵⁵ dem einzelnen »auf den Leib«: sie vergewissert »den Einzelnen der auf ihn persönlich ... gerichteten Gabe und Aufgabe« (SC 166). Für Bonhoeffer führt aber die sakramentale Gnade nicht so sehr in »Lebenssituation« der einzelnen hinein, sondern sie zur Kirche zurück⁵⁶. Im Sakrament schenkt sich die Gemeinde den einzelnen, darin schenkt sie ihnen Christus und Christus schenkt ihnen die Gemeinde (vgl SC 166).

⁵³ Eberhard Jüngel hat sich in einem Artikel mit der katholischen Lehrentwicklung kritisch auseinandergesetzt (vgl. E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983), 432–457). »Das Wort des Evangeliums ist im strengen Sinne *signum efficax gratiae*. Es ist als *Darstellung* des Wirkens Christi zugleich dessen *Darbietung* und als solche eine Manifestation der Gegenwart Christi in der Kraft des Heiligen Geistes« (448) – mit dieser Kennzeichnung des Wortes würde Jüngel bei Rahner auf keinen Widerspruch stoßen. Die strenge Unterscheidung zwischen *meritum Christi* und *distributio meriti* (440) trifft allerdings nur in einer exklusiv christologischen Betrachtung zu. Pneumatologisch ist der rezeptive Glaube gerade nicht als Werk, sondern als begnadete Freiheit Heilswirken Gottes selbst, Sendung des Geistes; *intra nos, hic et nunc*. Jüngel erschwert sich freilich den Zugang zur konziliar-nachkonziliaren Entwicklung katholischer Theologie, insofern er den Begriff »Sakrament« anhand der Aussagen des Tridentinums und Pius' XII. über den Opfercharakter des Herrenmahls rekonstruiert (441f.). Die gegenreformatorische Phase katholischer Theologie unterscheidet aber streng zwischen *sacramentum* und *sacrificium*. Im Begriff des Sakramentes wird dort gerade jener distributive Charakter unterstrichen, den Jüngel betonen möchte; so bereits Thomas von Aquin: Die *ratio sacramenti* besteht darin, »in quantum sumitur« (S. th. III 79,5).

⁵⁴ Rahner, Wort und Eucharistie, 340.

⁵⁵ Vgl. zu Bonhoeffers (unbefriedigender) Unterscheidung von Sprach- bzw. Zeichenhandlung und Symbolhandlung SC 281.

⁵⁶ Eine katholische Nachfrage nach einer »Theologie der Sakramente« in »Sanctorum Communio« wird vor allem den Abschnitt über das Abendmahl auswerten (SC 166–169). Im Unterschied zur katholischen Sakramentenlehre (und Karl Rahner) gebraucht Bonhoeffer den Sakramentsbegriff nur für Taufe und Abendmahl. Die Behandlung der beiden im strengen Sinne *communio*-Sakramente läßt Bonhoeffer daher anders als Rahner den Akzent nicht nur auf die Richtung Kirche-Einzeln legen, sondern auf das Wechselverhältnis von Gemeinde und einzelnen. Darin wird Rahners ekklesiale Verortung der Sakramente jedenfalls nicht unterboten.

Für Bonhoeffer wird die in Christus realisierte Kirche durch das geistverbürgte Wort in der Zeit »aktualisiert« (theologische Bestimmung der Kirche), und zugleich ist die Verkündigung des Wortes Handeln der empirischen Kirche. Kirche als Erfahrungswirklichkeit ist »Versammlung ums Wort« (SC 154) als Predigt- und Sakramentsgemeinde (vgl. SC 147.180). »Für uns ist die Verkündigung der empirischen Kirche das Wort Gottes, das wir hören können. Und zwar ist das in engerem Sinne auf die geschichtliche, kirchengemeindliche Gestalt der empirischen Kirche zu beziehen. *Die Versammlung der Gläubigen bleibt unsere Mutter*« (SC 156).

Gegen ein biblizistisches Verständnis des reformatorischen *sola scriptura* verweist Bonhoeffer auf Luther (vgl. SC 159 Anm. 101). Luthers Kriterium, im biblischen Text zu hören, was »Christum treibet«, wird von Bonhoeffer ekklesial verortet: Weil die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen selbst die Aktualisierung der Selbstzusage Gottes ist, wird jedes menschliche Wort, das Gottes Nähe zusagt (auch der Bibeltext)⁵⁷, nur in der Gemeinde als Wort Gottes gehört: »die Gemeinde [macht] das Wort... wie das Wort die Gemeinde zur Gemeinde macht. Bibel ist nur in der Gemeinde Wort Gottes« (SC 159): *solo verbo, sed solum in ecclesia*.

Dabei ist die Kirche Hörerin des Wortes; in Predigt und Sakrament anerkennt sie dankbar den rettenden Willen Gottes über sich. Ihr darstellendes Handeln geht ganz darauf hinaus, daß »der neue Wille Gottes mit den Menschen« (SC 87) Wirklichkeit werde in ihr. Auf diese Weise ist sie aber auch Trägerin des Wortes in den eigenen Vollzügen von Predigt und Sakramentenverwaltung. In beiden drückt sie sich selbst aus und stellt sich dar in »symbolisch sinnerfüllte[m] Ausdruckshandeln« (SC 180).

Das »Wort« der Verkündigung in Predigt und Sakrament, an das der Geist sich gebunden hat und das in der Versammlung der Kirche laut wird, ist *viva vox evangelii* im Kontext interpersonaler, sozial strukturierter Kommunikation. Diese Kommunikation ist aber nicht aktualistisch reduziert zu denken; in sie fließt die Geschichte und das gegenwärtige Leben der ganzen Kirche ein, die »geschichtlich gegebenen Formen objektiv geistigen Lebens« (SC 146). Damit steht die Kirche in den geschichtlichen und gegenwärtigen Objektivierungen (dem »objektiven Geist«) ihres gemeinschaftlichen Lebens selbst in einer spezifisch doppelten Beziehung zum Heiligen Geist. Die geschichtlich und sozial objektivierte Kirche ist Ausdruck und Instrument des Geistes, »Werkzeug und Selbstzweck« (SC 181) zugleich: der objektive Geist der empirischen Kirche »trägt gewisse sichtbare Gestalten, die der heilige Geist aus sich heraus in den objektiven Geist hinein gebar; so [auf diese Weise, US] ist der heilige Geist Bürge der Wirksamkeit dieser Gestalten durch den objektiven Geist hindurch; diese Gestalten aber sind Predigt und Sakramentsverwaltung« (SC 146f.).

Die interpersonale Kommunikation der Gemeinde wird in der empirischen Versammlung zum konkreten Vollzug der theologischen Bestimmung von Kirche, indem die Gemeinde Hörerin und Trägerin des Wortes ist. In dieses Geschehen geht die Geschichte und das gegenwärtige Leben der ganzen Kirche ein. In Predigt und Sakramentenfeier er-

⁵⁷ So unterscheiden sich Bibel und Predigt für Bonhoeffer nicht dadurch qualitativ voneinander, daß erstere etwa einen höheren Grad an göttlicher Zusage enthalte: »Beide unterscheiden sich an sich durch nichts, denn sie bleiben, solange sie der Geist der Gemeinde nicht treibt, Menschenwort« (SC 159).

hält diese objektivierete Kommunikation ihre Gestalt und dient als Ausdruck und Instrument des Heiligen Geistes. Das Predigtwort hat sakramentalen Charakter; das Sakrament ist Form des Wortes.

Über »Sanctorum Communio« hinaus

Kirche als Sozialform, die die Gegenwart des Auferstandenen und seines Geistes verbürgt – der Glaube an diese geschenkte Identität nicht einer idealen, sondern der konkreten Kirche läßt Bonhoeffer nicht los. Er verführt ihn gerade nicht zur Servilität gegenüber Kirchenleitungen oder Blindheit gegenüber einer Kirche des Bürgertums. Er beruhigt nicht, sondern beunruhigt. Er treibt ihn später bis zu dem harten Wort, daß eine Kirche entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis nicht mehr Kirche ist⁵⁸.

Nicht nur Bonhoeffers theologale Biographie, sondern auch die Impulse seiner theologischen Texte bezeugen Schwierigkeit und Aufgabe, die geglaubte Wahrheit mit der geliebten Bewahrheitung theologisch zu vermitteln. In »Sanctorum Communio« liegt aller Ton darauf, die Wirklichkeit der Offenbarung jenseits unserer Möglichkeiten festzuhalten; vorzubeugen, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht »eingeebnet werden auf das Niveau gängiger Praxis oder routinierten Alltagshandelns«; einer Ethisierung im Sinne der »platte[n] ... Diesseitigkeit der Aufgeklärten«⁵⁹ zu wehren, die nur dazu angetan ist, den Glauben »aufzulösen, zu entschärfen oder zu banalisieren«⁶⁰. In der Erfahrung des Widerstandes überwindet Bonhoeffer das statische Gesetz-Evangelium-Schema, mit dem er in seiner Dissertation die Wirklichkeit interpretiert. Der entscheidende Unterschied der Gefängnisbriefe aus Tegel zu »Sanctorum Communio« liegt im Perspektivenwechsel einer christologischen Begründung von Liebe. Die ekklesiale Ethik der Dissertation trennt zwischen der Forderung des Gebotes durch die ethische Erfahrung des Du und seiner Erfüllung in Christus. Christus ist vor allem der herrschaftlich Handelnde; sein Tod am Kreuz ist Tat und Triumph (vgl. SC 94.99). Die frühe Ekklesiologie kennt keinen »absoluten Gegenwartscharakter« (SC 95) des Gekreuzigten mehr: Die Gegenwart Christi ist die österliche Gemeinde.

In »Widerstand und Ergebung« dagegen ist die ethische Transzendenz selbst christologisch vermittelt. »Das ›Für-andere-dasein‹ Jesu ist die Transzendenzerfahrung!«⁶¹. Dem Anruf Christi wird entsprochen durch »das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben«⁶². Damit ist aber nicht mehr nur der gerechtfertigt Handelnde, sondern der

⁵⁸ Bonhoeffer streitet in der Konsequenz der Dahlemer Beschlüsse den 1935 staatlich eingerichteten Kirchenausschüssen die Ekklesialität ab: »Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil« (in: »Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft«, 1936 GS II 238).

⁵⁹ Brief vom 21.7.1944, in: D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Hg. v. E. Bethge (KT 100), Gütersloh 151994, 194.

⁶⁰ T.R. Peters, Kirche – Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers, in: StZ 111 (1986), 485–497, 491.

⁶¹ »Entwurf für eine Arbeit«, in: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 205.

⁶² Brief vom 18.7.1944, in: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

Leidende selbst ein *alter Christus*. Im Blick auf »Sanctorum Communio« ist die Korrektur deutlich. Jesus ist als der »Mensch für andere« gerade der andere selbst: In den Leiden der Zeit leidet Gott selbst, wacht Christus immer neu die Stunden der Angst und Verfolgung im Garten Gethsemane⁶³.

Darf Bonhoeffer hier weitergedacht werden? Wenn Kirche nur als »Wagnis für andere«⁶⁴ Kirche ist, dann ist sie nur dann Sakrament des Auferstandenen und seines Geistes, wenn sie selbst Jesus Christus im *Sakrament des Gekreuzigten* erkennt. Hier trifft sich Bonhoeffer mit dem Grundanliegen lateinamerikanischer Befreiungstheologie⁶⁵: Die Wirklichkeit der Unterdrückung ist nicht nur ein sozialetischer Appell an einen ungefährdeten Glauben der Kirchen. Sie ist nicht nur Bekenntnis-, sondern Erkenntnisfrage.

Eine zweite theologale Erfahrung des politischen Konspirateurs und Häftlings Bonhoeffer liegt in der Begegnung mit seinen Mitverschwörern. In ihnen ist er auf Menschen gestoßen, die auch ihre persönliche Integrität und ihre Gewissenspflichten zu opfern bereit waren im Einsatz für die Befreiung vom Hitler-Staat, einem Einsatz, der für Bonhoeffer Nachfolge Christi, »Ernstnehmen der Leiden Gottes« war. Hier findet sich eine zweite überraschende Parallele zu Rahner: Der Gedanke des »anonymen Christentums« (Rahner), des »unbewußten Christentums« (Bonhoeffer)⁶⁶.

Wenn der Geist des Auferstandenen auch Menschen außerhalb kirchlicher Institution und kirchlichen Selbstverständnisses zur »anonymen« Nachfolge Christi befreit, kann der Anspruch der empirischen Kirche, die neue Menschheit Gottes zu sein, nicht mehr exklusiv vertreten werden. »Gäbe es ein unvermitteltes Geistwirken, dann wäre der Kirchengedanke schon im Ursprung individualistisch aufgelöst«, schrieb Bonhoeffer in »Sanctorum Communio« (SC 100f.). Zu fragen wäre also nach den Vermittlungsgestalten, den Traditionen und Selbstverständnissen der Menschen und Bewegungen, deren Praxis Kirche als *anonyme Ekklesialität* identifizieren kann⁶⁷. Der Dialog mit diesen nichtchristlichen Vermittlungsgestalten der Nachfolge wäre für die Kirche selbst das Hö-

⁶³ Vgl. Brief vom 21.7.1944, in: Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 195. Bonhoeffers Rede vom leidenden Gott innerhalb seiner *christologia crucis* ist keine Stillelegung der Theodizeefrage. Weder handelt es sich um eine ästhetische Gottesrede noch um eine (polymythische) Auflösung des Leidens in eine innertrinitarische Gottesgeschichte (vgl. J.B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hg.), »Landschaft aus Schreien«, Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102, 94).

⁶⁴ »Entwurf für eine Arbeit«, in: Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 205.

⁶⁵ In der Option für die Armen eignet sich die Kirche der Armen »den skandalösen Spruch des Jesaja an, wonach der Gottesknecht zum »Licht der Völker« wurde, und die skandalöse Aussage des Paulus, daß der gekreuzigte Christus die »Weisheit Gottes« sei. Diese Option legt den Ort der Kirche in der Welt fest: nicht nur geographisch oder kulturell, sondern theologisch: indem sie sie wieder unter das Kreuz stellt, wie Bonhoeffer so schön formuliert hat [Verweis auf das Gedicht »Christen und Heiden« (J. Sobrino, *Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern*, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: L. Bertsch (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen* (Theologie der Dritten Welt 15), Freiburg 1991, 102–135, 117).

⁶⁶ Brief vom 27.7.1944, in: Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 199.

⁶⁷ Vgl. dazu M. Kehl, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalikirche*, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Hg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 240–257; bes. 246–248.

ren auf die *Fremdprophetie des Geistes Christi*⁶⁸. Für den Raum der römisch-katholischen Kirche ist dieser Dialog in den Ländern der sog. Dritten Welt unabdingbar geworden: Afrikanische und vor allem asiatische Theologie klagen eine Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis nichteuropäischer und nichtchristentümlicher Kulturen ein, die über die folkloristische Anpassung hinaus eine wechselseitige Hermeneutik von Evangelium und Kultur notwendig macht.

Bonhoeffers Dissertation rückt Christus, die *realisierte Kirche*, und die Kirche, den »Christus als Gemeinde existierend«, in eine unauflösbare Nähe: »Worin die Problematik eines solchen Ansatzes liegt, braucht kaum gesagt zu werden: Es ist ein katholisierendes, die Gefahr des Triumphalismus in sich bergendes Theologumenon, Christus und die Kirche weitgehend zu identifizieren.«⁶⁹. Es formuliert eine Erfahrung, die Bonhoeffers selbst als »katholische« bezeichnen konnte⁷⁰ und von der er in »Akt und Sein« schreibt: »Der Knecht wird frei. Der in Fremde und Elend zum Mann Gewordene wird in der Heimat zum Kind. Heimat ist die Gemeinde Christi ... Dies ist die schon hier im Glauben Ereignis werdende, dort im Schauen vollendete neue Schöpfung des neuen Menschen der Zukunft, ... der aus der Enge der Welt geboren wird in die Weite des Himmels, der wird, was er war oder doch nie war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind« (AS 161). Auch die theologische Konzeption von »Sanctorum Communio« selbst ist parallel zur Entwicklung katholischer Theologie und Lehre. Aber die vom Konzil bestätigte Selbstbeschreibung der römisch-katholischen Kirche als Sakrament will nicht triumphalistisch sein. Sie setzt Kirche in Relation zu Christus, dem *lumen gentium*, und zu der Welt, der sie den Dienst der Verkündigung zu leisten hat. In der Option für die Armen als der sakramentalen Gegenwart des Gekreuzigten und im Dialog mit den Subjekten und Bewegungen einer anonymen Ekklesialität wird deutlich werden, wie sehr dieses relationale Verständnis wechselseitig gedacht und gelebt werden muß. Die Frage nach dem »Ort« der Kirche, mit der Bonhoeffer seine Kirchenvorlesung 1932 begann, bleibt die Eröffnungsfrage heutiger Ekklesiologie. Und Antworten können nur aus Erfahrungen heraus formuliert werden, die den Kirchen und dem einzelnen Christen »Ortsanweisung« für *actio* und *contemplatio* werden: im »Beten« und »Tun des Gerechten« sich hineinreißen zu lassen in das messianische Leiden Gottes in den anderen⁷¹. Eine solche Nachfolge der Kirche wäre die Ratifizierung ihres Wesens.

⁶⁸ Vgl. Rahner, Grundkurs, 308–310.

⁶⁹ Peters, Kirche – Wagnis für andere, 486.

⁷⁰ Vgl. Predigt vom 29.7.1928 (8. Sonntag nach Trinitatis) in Barcelona über I Kor 12,26f (DBW 10, 486–492); vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 91f.

⁷¹ Vgl. Brief vom 18.7.1944, in: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.