

Sabine Bobert-Stützel

Fehler
!
Textm
arke
nicht
definie
rt.

"Kirche für andere" oder "Spielraum der Freiheit"?
**Kritische Grundsatzüberlegungen zu einem Leitbild von missionarisch-
diakonischem Gemeindeaufbau**

Leitbilder leiten über das Gegenwärtige vor Ort hinaus. Aber sie lassen womöglich auch den Kontakt zu ihm verlieren.¹ Daher ist es angebracht, Leitbilder, gerade die orientierungskräftigsten, von Zeit zu Zeit daraufhin zu befragen, wohin sie geführt haben und weiter führen werden. Womöglich erweist es sich als notwendig, ihnen Gegenbilder zur Seite zu stellen, um die Richtung zu korrigieren. Diese Frage soll im Folgenden an das von Bonhoeffer hinterlassene Leitbild einer "Kirche für andere" gerichtet werden.

Er selbst meinte, mit seinem Entwurf "für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können"². Gegenüber einem breiten Strom ihn und sein Werk idealisierender Rezipienten blieb er selbst gegenüber Idealen distanziert und verwies auf die ihnen innewohnende Ambivalenz: Ein Verlust von Idealen kann zum kritiklosen Verfall an das Faktische führen, ein kritikloser Verfall an das Ideal zum Verlust des Faktischen bzw. zum Verkennen des *begrenzt* Möglichen oder anderweitig Gebotenen.³

Ein Verwechseln der Aufgabe, Kirche zu *sein*, mit dem Konzept, eine (durchaus fromme) Leitidee von Kirche zu *verwirklichen*, abstrahiert zugleich von der Wirklichkeit Jesu Christi.⁴ Ansatz zu einer Dekonstruktion ekklesiologischer und anderer theologischer bzw. frommer Leitbilder bleibt die noetische Differenz zwischen dem lebendigen Jesus Christus und jeder Reflexion über ihn. "Jesus Christus läßt sich weder mit einem Ideal, einer Norm, noch mit dem Seienden identifizieren."⁵

Dieses kritische Nachgehen ist im selben Maße Bonhoeffer als dem Schöpfer eines Kirchenideals gegenüber geboten. Denn daß er wirkungsgeschichtlich hierzu wurde, läßt sich schwer bestreiten. Der Denkweg soll in drei Hauptabschnitten zurückgelegt werden: I. das Zurückgehen zum Entstehungsort und das Verfolgen wirkungsgeschichtlicher Impulse, II. ein kritisches Abstandnehmen, III. die Suche nach - im Ideal bzw. dessen Umgebung angelegten - Auswegen.

¹ Zur wirklichkeitsfeindlichen Kraft von Idealen vgl. W. SCHMIDBAUER, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen, Reinbek 1980. - Die Idee zu diesem Aufsatz reicht zurück auf ein Referat von W. HUBER auf der Jahrestagung der Bonhoeffer-Gesellschaft 1993, das zu einer ersten Kritik ansetzt: "Ein Dienst für die Zukunft der Kirche", in: ibg Bonhoeffer-Rundbrief 42/43, 1993, 23-45.

² D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Abk.: WEN), hg. v. E. BETHGE, Berlin/DDR ⁵1982, 416.

³ D. BONHOEFFER in der "Ethik" (Abk.: EN): "die Feindschaft des Ideals gegen das Seiende, die fanatische Durchführung einer Idee gegen ein sich sträubendes Seiendes kann dem Guten ebenso fern sein" wie die Preisgabe der Norm für das Zweckdienliche (hg. v. E. BETHGE, München ¹¹1985, 207).

⁴ D. BONHOEFFER, Gesammelte Schriften (Abk.: GS), Bd. 1-6, hg. v. E. BETHGE, München 1965-1974. "Wir warten nicht auf sie, sondern sie ist bereits da. ... Kirche ist kein Ideal, sondern Wirklichkeit in der Welt, ein Stück Weltwirklichkeit. ... Kirche ist wie Christus Welt geworden." (1932, GS 5, 270) Vgl. DERS., Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Abk.: SC), hg. v. J. v. SOOSTEN, Berlin/DDR 1986 (DBW 1), 191; DERS., Ethik [Abk.: E], hg. v. I. TÖDT/H. E. TÖDT/E. FEIL, C. GREEN, München 1992 (DBW 6), 147.

⁵ D. BONHOEFFER, EN, a.a.O. (Anm. 3), 207.

Fehler
!
Textm
arke
nicht
definie
rt.

I. Bestandsaufnahme vor Ort

1.1. Wirkungsgeschichtliche Annäherung

Kaum ein anderes ekklesiologisches Leitbild hat nach dem Zweiten Weltkrieg die Diskussion um die zukünftige Gestalt der Kirche derart weitreichend bestimmt wie Bonhoeffers Vision einer 'Kirche für andere'. Seit den *sechziger Jahren* hielt sich die Formel für kirchliche Reformdebatten im Gespräch.⁶ Sie prägte auf Landesebene die Politik des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, darüber hinaus erlangte sie *ökumenische* Würde. Sie zog gleichermaßen das Interesse systematischer wie praktischer Theologen auf sich.

Der Ökumenische Rat der Kirchen thematisierte in den sechziger Jahren "die missionarische Struktur der Gemeinde". Ein vom Rat in Auftrag gegebener Zwischenbericht mit dem Titel "Mission als Strukturprinzip" (aus dem Jahre 1965) orientierte sich an Bonhoeffers Leitbild und gelangte zu dem Ergebnis, daß die missionarische Gemeinde die "Gemeinde für andere" sei.⁷ Die Formel ging sogar in den Titel des Schlußberichtes des ÖRK ein: "Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden" (1967).

Im *Bund Evangelischer Kirchen in der DDR* diente sie zur gesellschaftlichen und theologischen Standortbestimmung. Sie wurde in Grundsatztexten zur "Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" präzisiert und in die in ihrer Kürze mißverständliche Formel einer "Kirche im Sozialismus" hineintransformiert. Zentral bleibt hierfür das Hauptreferat von Landesbischof Heinrich Rathke vor der Eisenacher Bundessynode: "Kirche für andere, mit dieser knappen Formel sprechen wir an, was den Inhalt von Zeugnis und Dienst des Bundes ausmachen könnte"⁸.

Diese Marksteine mögen für eine Annäherung aus kirchenpolitischer Richtung genügen, um anzuzeigen: Ein kompaktes Ideal steht vor uns. Der welt- und landesweiten *Vision* und ihrer bisherigen Ära stelle ich, zustimmend, das nüchterne Fazit von W. Huber gegenüber: "Trotz aller Bemühungen - mehr als anderswo in den evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR - komme ich zu dem Resultat: In der

⁶ Als Beispiel aus jüngster Zeit das Diskussionspapier des Arbeitskreises "Kirche von morgen", in dem auf das ökumenische Konzept des missionarischen Gemeindeaufbaus zurückgegriffen wird (epd-Dokumentation 3a/1995).

⁷ Vgl. CHR. MÖLLER, Art.: Christliche Gemeinde, in: TRE #, 316-335, hier: 327f. H. J. MARGULL (Hg.), Mission als Strukturprinzip, Genf 1965. ÖRK (Hg.), Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden, Genf 1967.

⁸ H. RATHKE, Kirche für andere - Zeugnis und Dienst der Gemeinde, in: Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (Hg.), Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Berlin 1981, 173-184, hier: 173. Vgl. als Rezeptionsbeispiel die die Formel interpretierende Rede insgesamt. Vgl. die Eigendarstellung des Rezeptionsansatzes beim Kirchenbundvorsitzenden von 1969-1981, A. SCHÖNHERR, Dietrich Bonhoeffer und der Weg der Kirche in der DDR, in: DERS./W. KRÖTKE, Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers, Berlin 1985, 148-156. Zur Auseinandersetzung W. KRÖTKE, Dietrich Bonhoeffer als "Theologe der DDR". Ein kritischer Rückblick, in: T. RENDTORFF (Hg.), Politische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR (AKZG, B, 20), Göttingen 1993, 295-309.

Fehler
!
Textm
nicht
definie

institutionellen Gestalt der Kirche hat *arke*sich Bonhoeffers Vision nirgendwo durchgesetzt."⁹

Was erbrachte die bisherige *rt.systematisch-theologische* Diskussion um die Formel: Inwiefern erhob sie Einspruch in diesem Hauptstrom der theoretischen Wirkungsgeschichte bzw.: Inwieweit schrieb sie an ihr mit? Ich beschränke mich im Folgenden auf die zu Bonhoeffers Ekklesiologie gängigen Standardwerke, da sie an der Art der Rezeption - sofern überhaupt - am ehesten Anteil haben.

E. LANGE untersucht in seiner Antrittsvorlesung von 1965 "Kirche für andere" "Dietrich Bonhoeffers Beitrag zu einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart".¹⁰ Er befragt Bonhoeffer in praktisch-theologischer Absicht nach Ansätzen für eine gegenwärtige Kirchenreform, doch er tut dies aus systematisch-theologischer Perspektive. Dabei gelangt er zu einer Extremposition, die beispielhaft für eine isolierte Rezeption der Formel "Kirche für andere" bleibt und fortan zur systematischen Auseinandersetzung nötigte. Er verfolgt das Verhältnis von *Selbstzweck und Zweck* der Kirche in Bonhoeffers Gesamtwerk. Er reduziert darin die Seinsberechtigung der Kirche auf ihre gesellschaftlich-diakonische Funktion und spricht letztlich der Kirche ein Recht auf Selbstzwecklichkeit ab. Ergebnis bleibt ein 'Minimum an Kirche', - und die ratlose Frage, welcher Ort für Gottesdienst und Liturgie etc. in einer so verstandenen Kirche bleibt (57-59).

E. FEILS Darstellung der Theologie Bonhoeffers bietet keine eingehende Interpretation der ekklesiologischen Formel.¹¹ Er interpretiert das "Für-andere-Sein" Jesu und der Kirche formal als positiven "Welt"-Bezug beider Größen, als eine Relation zu Diesseits, die durch Nähe bestimmt sei.

T. R. PETERS konkretisiert das Verständnis von Weltverhältnis als gesellschaftliches Bezogensein und Engagement. Er akzentuiert in seiner politischen Theologie, in der Tradition von J. B. Metz stehend, klar einseitig: "Kirche sollte - dies bleibt Bonhoeffers zentraler Gedanke - auf Gesellschaft bezogen werden."¹² *Antithetisch* folgt daraus für ihn die Ablehnung eines erwachendem Interesses der Kirche an Selbstbezügen.

G. L. MÜLLER zieht im Kontext von Bonhoeffers Sakramentenlehre praktische Konsequenzen aus der ekklesiologischen Leitformel für die Amtslehre. Er stellt hierbei Selbstbezogensein und Ausrichtung auf andere im Auftrag in eine klare Antithese zueinander, sowohl bezogen auf die Amtsträger wie auch die Kirche. Die Formel zielt auf die "Auflösung der sündigen Selbstverkrampfung".¹³ Der Blick des Amtsträgers richte sich "so radikal von der Selbstverwirklichung des Amtsträgers [weg] ganz auf den Auftrag" aus, "den es hier und heute zu vollziehen gilt" (441). Auch "kirchliches Amt ist nur Amt ... wenn es für andere da ist", und nicht zur Sicherung der Institution (437). Auf der Grundlage dieser Antithese gilt die Sorge um die Institution nicht als Vorbedingung zur Erfüllung des Auftrags oder gar als Selbstzweck. Die Existenz in der Sendung steht konträr gegen die "Verbreitung einer Idee oder Lehre, der Erzeugung religiöser Erlebnisse und der Ausbreitung einer Religionsgemeinschaft" (437). "Die Problematik der finanziellen Sicherung, der gesellschaftlichen Geltung, des politischen Einflusses" läßt "schon im Ansatz" den "Auftrag verraten" (ebd.). Müller hält für die Rezeption fest an der Geltung der von Bonhoeffer in der "Nachfolge" entfalteten "Radikalität der unabgesicherten totalen Ausrichtung auf Christus und das Reich Gottes, bei der die Sorge für Nahrung, Wohnung, Kleidung, für Ehre und Geltung gelassen und ohne alle Angstlichkeit dem sendenden Herrn überlassen wird". Diese "gehört wesentlich in das Wagnis einer neuen Gestalt weltlichen Christentums hinein" (439).

Einen humoristischen Akzent erhält bei diesem Pathos einer selbstlosen Existenz der Tatbestand, daß Müller vor der *Konsequenz* aus seiner eigenen Radikalität zurückschreckt, sobald sein systematisch dargestelltes Ideal realisierbar wird. Wo in sozialistischen Staaten die Kirche faktisch in eine dergestalt machtlose Position geriet, solle sie dies nicht als geschichtliche Gerechtigkeit verklären¹⁴, sondern um

⁹ W. HUBER, a.a.O. (Anm. 1), 42.

¹⁰ E. LANGE, Kirche für andere [veröffentlicht 1967], in: DERS., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. R. SCHLOZ, München/Gelnhausen 1981, 19-62. Vgl. die damals ebenso zentrale Reaktion E. BETHGES, Was heißt: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis [Vortrag von 1968], in: DERS., Ohnmacht und Mündigkeit, München 1969, 152-169. Vgl. im Übrigen die Selbstelimination der Kirche nach H. MÜLLERS Darstellung von Bonhoeffers Ekklesiologie, die bereits der Titel des Werkes andeutet: Von der Kirche zur Welt, Leipzig ²1966 [1956 abgeschlossen].

¹¹ E. FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, Berlin/DDR 1977 [Erstdruck 1971], 209-213.

¹² T. R. PETERS, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München 1976 (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 18), 90.

¹³ G. L. MÜLLER, Bonhoeffers Theologie der Sakramente, Frankfurt a.M. 1979 (Frankfurter Theologische Studien, 28), hier: 436.

¹⁴ Gegen den Wortlaut in WEN 327; vgl. die Applikation dieser Textstelle für den Bund evangelischer Kirchen in der DDR bei A. SCHÖNHERR, a.a.O. (Anm. 8), 152.

Fehler

!

Textm

ihre bisherigen Privilegien kämpfen! (439) nach Müllers Vorstellung dadurch zuwege niemand solle ihr dabei 'zu Hilfe' kommen, dieser ideal selbstlosen "Kirche für Andere" arkeEine Verwirklichung von Bonhoeffers Vision solle kommen, daß die Kirche sich selbst entmachte, und nicht Sodaß es faktisch bei erbaulichen Tagträumen von bleiben wird.¹⁵ definie

rt.

Als Resümee bleibt festzuhalten: Die die systematisch-theologische Diskussion bestimmenden Leitwerke begnügten sich über lange Zeit mit einer Darstellung von Bonhoeffers einseitig auf die Existenz für andere ausgerichteter Formel, ohne sie für die Rezeptionsebene infrage zu stellen.

2. Vor Ort: Die Formel in "Widerstand und Ergebung" innerhalb des "Entwurfs einer Arbeit"

Das zur Leitformel für einen missionarisch-diakonischen Gemeindeaufbau erhobene Wort von einer "Kirche für andere" wurde Bonhoeffers "Entwurf einer Arbeit" im Corpus seiner Gefängnisbriefe "Widerstand und Ergebung" entlehnt.¹⁶ Im Folgenden soll der Vermutung nachgegangen werden, inwieweit die einseitige Rezeption bereits bei ihrem Urheber vorstrukturiert ist. Andererseits soll untersucht werden, welche Ansätze zu einer Selbstkorrektur bereits hier vorliegen.

Fundamental ist dafür m.E. die Feststellung: Die Formel soll von einem bestimmten Ort fortleiten. Bonhoeffer konzipierte sie damals faktisch als eine *Gegenformel*. Er stellte mit ihr seine Einseitigkeit einer anderen Einseitigkeit entgegen: einer lediglich um sich *selbst* besorgten Kirche. In dieser Position sah er kritisch die Bekennende Kirche: "Entscheidend: Kirche in der *Selbstverteidigung*. *Kein* Wagnis für andere." (WEN 414; Herv. BS) Hierfür konnte er sich auf eine Kirchenkampf-Parole beziehen: "Kirche muß Kirche bleiben". Daß hier weiter zu differenzieren gewesen wäre, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.¹⁷ Festzuhalten bleibt: Ein Gegenbild wird gegen das einer '*Kirche für sich*' gestellt; ohne diesen Bezug wäre es nicht gezeichnet worden.

Im "Entwurfs"-Text entfaltet Bonhoeffer seine Gegenformel ansatzweise auf drei entscheidenden systematisch-theologischen Ebenen und zieht daraufhin aus ihr Konsequenzen für den Gemeindeaufbau und die Pastoraltheologie. Auf der Basisebene, der *Christologie*, verweist er auf Jesus, der "nur 'für andere da ist'", "bis zum Tod", in "der Freiheit von sich selbst" (414). Mit der dabei gewählten Orientierung am "Gekreuzigten" liegt ein entschieden staurozentrischer Ansatz vor (obgleich die Reihe von "Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung" im Blick bleibt - 414). Das daraus abgeleitete *anthropologische* Leitbild normiert als wahren Menschen den

¹⁵ Diese Gebrochenheit in der Darstellung und Rezeption mag Anteil daran gehabt haben, daß auch G. L. MÜLLER schließlich ein Recht auf Selbstzwecklichkeit einräumte, allerdings noch unter dem recht einseitigen Buchtitel: Für andere da. Christus, Kirche, Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn, 175ff. Hierfür greift er auf E. BETHGES Position im 1968er Vortrag zurück, a.a.O. (Anm. 10).

¹⁶ D. BONHOEFFER, WEN, a.a.O. (Anm. 2), 413-416, im Folgenden als "Entwurf" zitiert.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 328. Zur Darlegung von Bonhoeffers Perspektive vgl. exemplarisch E. BETHGE, Vom Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seinen Auswirkungen in der Gegenwart, in: G. FORCK/J. HENKYS (Hgg.), Brüderliche Kirche - menschliche Welt, FS A. Schönherr, Berlin/DDR 1972, 33-53, bes. 41ff.

Fehler

!

Textm

"Mensch[en] für andere" (414), ^{arke}Gegenbild dazu bleibt der "Mensch[en] an sich" (414). Bonhoeffers ^{nicht}Gegenabhängigkeit in seinem Entwurf wird nochmals darin deutlich, daß er ^{definie}rt.auf "eine *Umkehrung* alles menschlichen Seins" Wert legt (414; Herv. BS). Ein christliches Leben verwirklicht sich in der Entsprechung zum Sein Jesu als "ein neues Leben im 'Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu" (WEN 414). Der Andere ist hierbei "der jeweils erreichbare Nächste" und in ihm Gott (414). "Ein Leben mit Christus" heißt zuerst und zuletzt "'für andere dazusein'" (416).

Die *ekklesiologische* Entsprechung wird im besagten Leitbild der "Kirche für andere" entfaltet. Radikal einseitig wie in der Christologie (wie Jesus "*nur* für andere da ist") läßt Bonhoeffer auch für die Kirche nur eine einzige Ausrichtung gelten: "Die Kirche ist *nur* Kirche, wenn sie für andere da ist." (415; Herv. BS) Er beschreibt sie in praktischen Details durch diakonisches und gesellschaftliches Engagement in materieller Selbstenteignung, danach strebend, anderen zu helfen und zu dienen. In *pastoraltheologischer* Hinsicht zielt er entsprechend auf eine radikale Umstrukturierung des Amtes: "Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung" (416). - Indem die Kirche diese und einige weitere Reformvorstellungen verwirklicht, soll sie modellhaft andere zum selben Lebensstil einladen (416).

II. Abstandnahme

1. Die Formel in der Landschaft von WEN und Bonhoeffers Gesamtwerk

Ein Abstand zur Extremformel, die normativ einen ausschließlichen Fremdbezug der Kirche fordert, läßt sich bereits gewinnen, indem zu anderen Texten Bonhoeffers übergegangen wird. Im Folgenden möchte ich mich hierfür exemplarisch auf einen "Ethik"-Text konzentrieren, der in Bonhoeffers Ringen um die Zuordnung von Selbstbezug und Fremdbezug hineinnimmt. Seine tiefreichende Bedeutung für diese Frage ist erst durch eine Dokumentation einer Vorstufe in der neuen Ethik-Edition erschließbar geworden.

Skizzenhaft seien zuvor andere zentrale Texte erwähnt, die von einer *Einheit* zwischen Selbstbezug und Fremdbezug (wenngleich unterschiedlich gewichtend) ausgehen:

Für das Frühwerk: In seiner Dissertation "Sanctorum Communio" (1927) geht Bonhoeffer auf anthropologischer Ebene von einer *Gleichursprünglichkeit* von Individualität und Sozialität aus. Eine Existenz *nur* in der Sozialität (als 'Mensch für andere') wäre diesem Schema zufolge unmenschlich. Auf ekklesiologischer Ebene stehen Miteinander und Füreinander als zwei Grundformen christlicher Existenz nebeneinander, wiederum ist das Füreinander also nicht verabsolutiert. Ferner legt Bonhoeffer Wert darauf, daß die Kirche - nach dem Schema von Tönnies - sowohl gemeinschaftliche (d.h. selbstzweckliche) als auch gesellschaftliche (d.h. zweckgeleitete) Existenzformen in sich vereint.¹⁸

¹⁸ Vgl. bereits die von E. LANGE skizzierte Entwicklung innerhalb des Gesamtwerkes sowie E. BETHGES Gegenüberstellung (beide a.a.O., Anm. 10). Für SC die Darstellung von J. v. SOOSTEN, Die Sozialität der

Fehler

!

Textm

Für die mittlere Periode: Selbst in der arkeSchrift mit dem Titel "Gemeinsames Leben", einem Rückblick auf das nicht-definierte Experiment der Finkenwalder Theologenkommunität (1937), stellt rt.Bonhoeffer die Notwendigkeit individueller Existenz neben die sozialer Existenz (mit anderen und für andere). Beide setzen einander voraus: "Wer nicht allein sein kann, der hüte sich vor Gemeinschaft. Er wird sich selbst und der Gemeinschaft nur Schaden tun."¹⁹ Auf der Ebene kirchlicher Gemeinschaft verlangt der "Dienst nach außen" als Gegenpol zugleich "innerste Konzentration" (1935, GS 2, 449).

In den Gefängnisbriefen, damit noch im Spätwerk, findet die Verabsolutierung des kirchlichen Außenbezuges ihr Pendant in der Dreierformel aus dem sog. 'Taufbrief', in dem Bonhoeffer von "beten und das Gerechte und tun auf Gottes Zeit warten" spricht, des weiteren in seinen Reflexionen über die Notwendigkeit eines Arkan-Bereiches der Kirche.²⁰

Die m.E. interessanteste Stelle, die zunächst einen Bruch und daraufhin Bonhoeffers Mühen um eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Selbstbezogenheit und Dienstbezug markiert, findet sich in dem *Ethik*band der neuen Werkausgabe, im Aufsatz "Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate" (1943)²¹. Bonhoeffer reflektiert hier im Kontext seiner Mandatenlehre im Mandat der "Kirche als eigenes Gemeinwesen" (407) die Einheit von Sein (Selbstzweck) und Funktion (Zweck), vermittelt durch den Begriff der Stellvertretung.

Eine in einer Fußnote erstmalig edierte Vorstufe des Textes gewährt, im Vergleich mit der endgültigen Textgestalt, Einblick in Bonhoeffers Ringen um die Legitimität einer Selbstbezogenheit der Kirche. Von dieser Vorstufe her lassen sich im Haupttext verbliebene Inkonsequenzen und letztlich ein verbliebenes Ungleichgewicht zwischen beiden Größen erhellen. In diesen beiden Textvarianten sind Probleme aus dem "Entwurf" und der Rezeptionsgeschichte der Formel "Kirche für andere" in nuce vorstrukturiert.

Die *erste Textvariante*²² *verneint explizit - auf christologischer, ekklesiologischer und anthropologischer Ebene - das Recht auf "Selbstzwecklichkeit"*. Normatives Leitbild bleibt die soziale und hierin total selbstlose Existenz. Basis bildet dafür, wie dann in WEN im "Entwurf", der *christologische* Ansatz. Der Herr der Kirche ist der, "der *nichts für sich*, sondern alles für die Welt *sein* wollte", der "*nicht in eigener Sache*, sondern *allein* in der Sache Gottes und der Menschen handelt und leidet" (Herv. BS). Auf *ekklesiologischer* Ebene steht entsprechend, wie im "Entwurf", das Leitbild einer völlig selbstlosen Kirche. "... insofern ist [gestr.: "auch"] die Gemeinde nicht um ihrer selbst willen da, ist sie *kein Selbstzweck*" (Herv. BS). Paradoxerweise sei sie in dieser Selbstentleerung - "gerade so und gerade darin, daß sie *nichts für sich selbst sein* will,

Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers "Sanctorum Communio", München 1992 (Öffentliche Theologie, 2). Vgl. bes. SC, a.a.O. (Anm. 4), 115f.127.

¹⁹ D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, hg. v. G. L. MÜLLER/A. SCHÖNHERR, Berlin/DDR 1987 (DBW 5). Zentral hierfür sind die beiden Kapitel "Der gemeinsame Tag" und "Der einsame Tag" (35ff, 65ff, Zitat: 65).

²⁰ 1944, WEN 328. Zum Verständnis der Arkandisziplin vgl. A. PANGRITZ, *Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin - eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie*, Köln 1988 (Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften Gesellschaftswissenschaften, 259).

²¹ D. BONHOEFFER, E, a.a.O. (Anm. 4), 392-412, hier: 409-412.

²² Im Folgenden zitiert aus a.a.O., 409, dort Anm. 57.

Fehler

!

Textm

das Ziel und der Anbruch der arkeErfüllung des göttlichen Mandates der Verkündigung. Die Gemeinde kämpft nicht nicht für sich selbst, sie redet nicht in eigener Sache ... sondern sie kämpft rt.und spricht, leidet und handelt gerade für die Anderen, für die Welt, für ihre Feinde".²³ In dieser Selbstlosigkeit repräsentiert die Gemeinde modellhaft wahres *Menschsein* überhaupt, hierin "wird sie zum Ziel- und Mittelpunkt des Willens Gottes über die Menschen".

Eher entschuldigend folgt auf diese Ausführungen ein Abschnitt mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines geringfügigen Selbstbezogenenseins: Denn auch solch selbstloser Dienst braucht eine Basis. Sie darf jedoch nur funktional bleiben. Sie gehört nicht zur Darstellung des neuen Menschseins als Verkündigungsinhalt selbst, im Sinne erlaubter Selbstbezogenheit. Sie bleibt lediglich Ermöglichung einer Inszenierung von christusgleicher Selbstlosigkeit. Demnach hätten eine Existenz in Gebet, Gesang, Liturgie etc. keinen Wert in sich! Sie sind für das Menschsein nicht entscheidend. Entscheidend ist und Modellfunktion hat allein die Aktion - für die eine *vita contemplativa*, Sorge um die Institution etc. den Treibstoff bzw. den organisatorischen Rahmen abgeben.

Festzuhalten bleibt in bezug auf die Text-Vorstufe: Die Gemeinde existiert für andere in einer doppelten Stellvertretung: a) indem sie sich aktiv für andere engagiert, b) indem sie, auf einer Metaebene, *in* diesem Engagement für andere modellhaft Menschsein überhaupt vorlebt. Aus der Modellfunktion bleibt jegliche Form von Selbstbezogensein ausgeschlossen.

Im *Haupttext* gelangt Bonhoeffer in seinen Reflexionen über den Stellvertretungsbegriff nicht wesentlich über dieses Ergebnis hinaus. Zwar unterscheidet er stellvertretendes Dastehen und stellvertretendes Handeln als zwei gleichwertige Verkündigungsformen. Insofern gelangt bereits ein Akzent von *passiver* Existenzberechtigung in Zielaussagen über Kirche- und Menschsein. Doch seine darauf folgenden Ausführungen betonen in der Modellexistenz (dem Dastehen für andere) zunächst wiederum nur einseitig das *Handeln* für andere.²⁴ Gemeinde bleibt damit auch in dieser Endfassung zunächst vorrangig reines Werk-tätigsein, *actus purus*. Der Akt selbst wird zur Seinsform definiert. Menschsein, neue Kreatur sein, ist Aktivsein im Verkündigen. Erstes Modell, Vorbild, bleibt nach wie vor der Christus, der "ganz für die Welt und nicht für sich selbst da war" (408f). Insofern gibt es auch hier keine christologische Legitimation zum Für-Sich-Sein, parallel zum Für-Andere-Handeln. Den einzigen Selbstbezug der Gemeinde legitimiert Bonhoeffer im Hinblick auf den Ort, an den sie sich *verliert*: "Die Kirche als eigenes Gemeinwesen steht also unter der einer doppelten göttlichen Bestimmung, ... [1] der Ausrichtung auf die Welt und gerade darin [! nicht z.B. daneben in Gottesdiensten] [2] der Ausrichtung auf sich selbst als der Stätte der Gegenwart Jesu Christi." (409, Ergänzungen BS)

Hier zieht sich ein *Bruch* durch Bonhoeffers bisherige Gedankengänge: Selbstbezogensein ist nicht mehr *gleichursprünglich* neben Sozialbezügen legitim,

²³ Herv. BS. - Vgl. bereits in dieser Totalisierung des Fremdbezuges gegenüber dem Selbstbezug die Orientierung am Gegenbild einer für sich selbst kämpfenden BK. - Auf der Basis dieses Textes - wie auch des isoliert interpretierten "Entwurfs" - wäre E. LANGES Interpretation (a.a.O., Anm. 10) völlig berechtigt.

²⁴ "indem eben in diesem Eintreten der Gemeinde für die Welt [und nicht: in diesem Annehmen, sich Gott gefallenlassen, etc. - BS] bereits das Ziel" erreicht ist (E 408).

Fehler

!

Textm

sondern muß - durch selbstlose - ^{arke}Sozialbezüge *vermittelt* werden. Meine *These* ist hierbei, daß *die* ^{nicht}*Kampfsituation* *Bonhoeffer* zu einer *Aufspaltung der gleichursprünglichen* ^{definiert}*Einheit provozierte*: Er fand - in seiner Sicht - den Bruch jener Einheit bereits im Bild einer selbstbezogenen Kirche vor, sodaß er, daran orientiert, die von ihm bislang betonte Einheit seinerseits aufgab und in der selben Totalität *das Gegenbild einer rein funktional existierenden Kirche* entwarf. Bonhoeffers Kritik an der für sich selbst kämpfenden Bekennenden Kirche verweist im Ethik-Text, selbst noch im "Entwurf", deutlich auf die Ursprünge seines Bruchs mit seinem bislang auf anthropologischer und ekklesiologischer Ebene vertretenen Konzept einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität.

Anders als später im "Entwurf" (in WEN) sowie in der Vorstufe des Ethik-Textes, *korrigiert* Bonhoeffer sein hier entworfenes Leitbild eines Kircheseins (und Menschseins) im modellhaft selbstentleerenden Dienst für andere. Der Haupttext führt also insofern über die Spitzenformel in WEN hinaus, indem er den Bruch zu überbrücken sucht: Bonhoeffer thematisiert eine unvermittelte Selbstbezogenheit der Kirche! Er spricht gar - was er in der Vorstufe noch negierte - von einer legitimen "Selbstzwecklichkeit": "die *Selbstzwecklichkeit* der Kirche, die gerade *in* ihrem Sein für die Welt besteht" (411, Herv. BS). - Allerdings bleibt auch diese Selbstbezogenheit außerhalb der Modellfunktion einer Darstellung erfüllten Menschseins. Ziel bleibt weiterhin die Darstellung erfüllter in Gestalt selbstloser Existenz. Selbstbezug dient weiterhin nur der Ermöglichung von Selbstlosigkeit, steht nicht gleichberechtigt daneben.²⁵

Folge des mangelnden Selbstbezugs der Kirche sei ihre Wesensarmut:

"Man braucht nur an die liturgische Armut und Unsicherheit unserer heutigen evangelischen Gottesdienste, - an die Schwäche der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Rechtes, - an das fast vollständige Fehlen einer echten Kirchenzucht, - an die Unfähigkeit weitester evangelischer Kreise, die Bedeutung von Zuchtübungen - also etwa geistlicher Exerzitien, Askese, Meditation, Kontemplation - überhaupt zu verstehen, - an die Unklarheit über den 'geistlichen Stand' und seine besonderen Aufgaben, - aber schließlich auch an die erschreckende Ratlosigkeit oder Überheblichkeit unzähliger evangelischer Christen angesichts von christlichen Eidesverweigerern, Kriegsdienstverweigerern etc. - zu denken und zu erinnern, um alsbald zu empfinden, wo der Mangel der evangelischen Kirche liegt." (DBW 6, 411f)

Damit entziehe man letztlich auch der Existenz für andere ihre Substanz. Wiederum als Gegenbild verweist Bonhoeffer auf den (zu) selbstzwecklich existierenden Katholizismus.

Fazit: Bonhoeffer kann zur Korrektur an dem von ihm selbst - zu einem kritikwürdigen Erscheinungsbild von Kirche - entworfenen Gegenbild nicht auf den Typus verzichten, von dem er sich ursprünglich abgrenzte. Zur Korrektur verweist Bonhoeffer auf die erneute Aufgabe der Integration selbstzwecklicher Existenzformen der Kirche.

2. Die Formel in einem pastoralpsychologischen Rahmen

²⁵ Als "fruchtbarer Boden" für die Verkündigung, im "inneren Zusammenhang dieses Auftrags" zur Verkündigung (E 412).

Fehler

!

Textm

Zu einer pastoralpsychologischen Dekonstruktion der Formel "Kirche für andere" legen sich Bezüge auf die Reflexion depressiver Beziehungsgestaltung und die Narzißmustheorie nahe.²⁶ Im Folgenden soll bei der Frage nach depressiven Leitvorstellungen der Objektbezug, d.h. das in diesem Ideal normativ vorgezeichnete *Verhältnis* der Kirche zu anderen, im Vordergrund stehen. Das Herausstellen narzißtischer Komponenten thematisiert im anschließenden Abschnitt vorrangig das *Selbstverhältnis* bzw. Selbstbild.

Eine Basis für einen neo-psychoanalytischen Dialog mit Bonhoeffers theologischem Werk sehe ich im Vorwort zu seiner dogmatischen Untersuchung über die Soziologie der Kirche "Sanctorum Communio": In ihm setzt Bonhoeffer eine "soziale Intention sämtlicher christlichen Grundbegriffe" voraus.²⁷ Indem er theologische Begriffe und ihre Explikation als *Beziehungsaussagen*, wenn auch "einer eigenen sozialen Sphäre" (ebd.), versteht, öffnet er diese Sphäre für einen Dialog mit und eine Kritik durch neoanalytische interpersonal ansetzende Theorien.

2.1. Die fürsorgliche Kirche aus der Sicht eines depressiv-progressiven Beziehungsmusters

Bereits E. BETHGE wagte zur Korrektur von E. LANGES einseitiger Rezeption der Kirche-für-andere-Formel einen Dialog mit der Psychoanalyse, speziell mit E. H. ERIKSON und dessen *Identitätsbegriff*. Er fragte dabei allerdings nicht weiter, auf welcher psychosozialen Stufe (in Eriksons Sinn) hier Identität implizit formuliert wird.²⁸ Er orientierte sich, allerdings ohne dies zu benennen, an der Stufe *pubertärer Identitätsbildung*: Die Kirche solle ihre Identität durch immer neue *Identifikationen* gewinnen. - Dies ist m.E. zwar ein Aspekt in Bonhoeffers Konzept des 'Teilhabens', doch dieser Begriff legt ein anderes Konzept der Identitätsbildung viel näher. Zumal es in Eriksons Verständnis jugendlicher Identifikationen zentral um *Vorbildsuche* geht, was bei Bonhoeffers Verständnis der Kirche für andere gerade nicht der Fall ist: Sie hat sich bereits mit dem Christus-für-andere als ihrem Vorbild identifiziert und strebt danach, *für* andere Vorbild zu *sein* (vgl. bes. WEN 416).

Im folgenden suche ich die These zu entfalten, daß in psychogenetisch rekonstruierender Sicht eine Identität auf *oralen*²⁹ Stufe zum Ideal erhoben wird. Sie

²⁶ Im Folgenden verwende ich, sofern überhaupt, die psychoanalytischen Fachtermini in einem deskriptiven, nicht wertenden Sinn. Es geht mir bei dem Herausarbeiten einer leitenden Beziehungsstruktur um das Hinweisen auf Präferenzen und inhärente Probleme, die jedoch in einem zweiten Schritt einer theologischen Reflexion bedürfen.

²⁷ D. BONHOEFFER, SC, a.a.O. (Anm. 4), 13.

²⁸ E. BETHGE, a.a.O. (Anm. 10), 166ff. - Vgl. E. H. ERIKSON, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 121991. - Auf das Narzißmusproblem geht Bethge nur im populär christlich-pejorativen Sinn ein (a.a.O., 168).

²⁹ Den Begriff der Oralität verstehe ich hierbei nicht in seiner erotischen (triebbestimmten) Komponente, sondern hinsichtlich spezifischer Identifizierungs- und Ich-Bildungsvorgänge auf der Ebene äußerer und innerer Objektbeziehungen. Vgl. J. SANDLER/CHR. DARE, Der psychoanalytische Begriff der Oralität, in: D. EICKE (Hg.), Sigmund Freud - Leben und Werk (Kindlers "Psychologie des 20. Jahrhunderts: Tiefenpsychologie, Bd. 1), Weinheim/Basel 1982, 576-587. Zur theologischen Wertung dieses Beziehungsmusters vgl. K. LÜTHI, Chancen und Grenzen oraler Religiosität, in: DERS./K. N.

Fehler

!

Textm

äußert sich auf Verhaltensebene in ^{arke} einer depressiven Beziehungsgestaltung. - Ich setze für die folgenden ^{nicht} Ausführungen die Darstellung des zu kritisierenden Textes in Abs. I.1 ^{definie} rt.voraus.

Mit der Absolutsetzung des Seins-für-andere auf allen systematisch-theologischen Leitebenen legt Bonhoeffer eine spezifische Rollenverteilung für die Kirche einerseits und ihre Partner (die Anderen) andererseits fest. Er zeichnet dabei das Bild einer *fürsorglichen* Kirche. Der Wunsch, für andere zu sorgen bzw. umsorgt zu werden ist ein Leitthema in einer depressiven Beziehungsgestaltung. J. WILLI entwirft in seinem *Kollusionskonzept* typenhaft die Extremgestalt eines pathologischen Zusammenspiels eines Paares, das in diesem Sinne füreinander lebt.³⁰ Im Falle einer 'Kollusion' spielen beide Partner, vorwiegend unbewußt, den gleichen charakterspezifischen (intensiver: neurotischen) Grundkonflikt in polar verteilten Rollen: in einer progressiven und einer regressiven Variante. *Progressiv* sein meint hierbei in etwa Verhaltensweisen, Empfindungen sowie Phantasien, die mit aktiv sein assoziiert werden: stark sein, reif sein, haben und geben. Der *regressive* Partner vereinseitigt in diesem Zusammenspiel die gegenteiligen Aspekte: kindlich, schwach, bedürftig und abhängig sein.

Im neurotischen Falle delegieren dabei beide durch die *starre* Rollenverteilung jeweils ihre *abgewehrten* Persönlichkeitsanteile auf den Partner und wehren sie somit per Beziehung ab, statt das Zusammenleben als Lebensdialog zu erfassen, in dem sie sich im anderen mit der eigenen Grundangst auseinandersetzen und bislang delegierte Anteile in sich selbst integrieren können. Auf dem Hintergrund einer (unbewußten) Abwehr sind sowohl die starke als auch die schwache Position *gleichermaßen* Fehllösungen.

Im "Entwurfs"-Text erscheint die Kirche starr (Bonhoeffers "nur"!) in der Rolle der progressiven Partnerin. Sie ist unermüdlich für die anderen aktiv, "helfend und dienend", den eigenen Besitzstand an sie fortgebend. Willi spricht für die progressive Rolle von den Leitbildern einer "aufopfernden Mutter" oder des "heilenden Retters" (162) bzw. vom "Führer, Retter, Supermann oder Spender unerschöpflicher Hilfe" (22). Die Metapher von der Kirche als *Mutter* faszinierte Bonhoeffer selbst. Er gebrauchte sie u.a. in einer Predigt über das Wesen der Kirche: Sie ist "unsere Mutter, die uns trägt und liebt", erregt aus diesem Erleben heraus bei den Katholiken "Schauer" und "Seligkeit", "Gefühle, wie sie nur ein Kind der Mutter gegenüber ... überkommen".³¹ In der 'Kirche für andere' beschreibt Bonhoeffer die Gläubigen nicht mehr als Empfänger dieser Mütterlichkeit, sondern - ausschließlich - als Spender dieser Fürsorge den Anderen gegenüber.

In einem depressiven Beziehungswunsch birgt sich tendenziell der Wunsch zur *Symbiose*: die Sehnsucht, wenigstens mit einem Menschen eine ideale Mutter-Kind-Harmonie leben zu können. Dies bildet den Hintergrund für den (progressiven) Wunsch (sich darin mit solch einer idealen Wunsch-Mutter identifizierend), sich

MICSKEY (Hgg.), *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*, Wien/Köln/Weimar 1991, 87-113.

³⁰ Vgl. zum folgenden J. WILLI, *Die Zweierbeziehung*, Hamburg 1990. In neueren Werken hat er inzwischen selbst davon Abstand genommen, charakterspezifische Rollenverteilungen in Beziehungen sowie Regression und Progression a priori zu pathologisieren.

³¹ D. BONHOEFFER, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hg. V. R. STAATS/H. CHR. V. HASE, München 1991 (DBW 10), 492.486.

Fehler

!

Textm

restlos für den anderen aufzuopfern ^{arke}bzw. (regressiv) eine unbegrenzt gebefreudige Person bzw. Institution ^{nicht}für sich zu finden und zwischeneinander ^{definie} alle trennende Andersheit zugunsten ^{rt.}einer ungetrübten Harmonie auszuräumen bzw. zu übersehen.

Der "Entwurfs"-Text spricht nicht von Symbiose, sondern vom "Teilnehmen am Sein Jesu" (zwei mal) und vom "teilnehmen" "an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens" (414f). Von den Notleidenden unterscheidender und damit von ihnen trennender Besitzstand ist fortzugeben. Der geistliche Stand soll "einen *weltlichen* Beruf ausüben", gleicht sich hierin anderen Berufen an und gelangt dadurch in eine größtmögliche Nähe zu "den *weltlichen* Aufgaben" des Gemeinschaftslebens. - Auch Gott selbst verliert im "Entwurfs"-Text dramatisch an Distanz. Er verliert alles "Ferne, Schauerliche", "Ungeheure, Chaotische". Das "Transzendente" rückt nahe in den "jeweils gegebene[n] erreichbare[n] Nächste[n]". - Eine letzte Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch, zwischen Kirche und dem weltlichen Gemeinschaftsleben bleibt zwar bei Bonhoeffer vorausgesetzt (kirchlich z.B. im Betonen des Vorbild-Seins, 416). Ein Zug zur Grenzen verwischenden Identifizierung Gottes mit dem Nächsten und (einer Angleichung) der Kirche mit dem Anderen, ist dennoch unverkennbar.

Der einseitigen Hingabe entspricht in Bonhoeffers Leitbild die Forderung nach *materieller Askese*. Die 'Kirche für andere' ist die arme Kirche. Sie hilft und dient den anderen, doch sie *empfängt* nicht. Den anderen ist die Rolle zugeordnet, die Gaben der Kirche zu genießen (so die Notleidenden, wenn sie das kirchliche Eigentum empfangen, 415). Bonhoeffer idealisierte einseitiges Geben bereits in der "Nachfolge": "Laßt es deutlich werden, daß ihr mit allem Reichtum, den ihr zu vergeben habt, nichts für euch begehrt, nicht Besitz, aber auch nicht Ansehen, Anerkennung, ja, auch nicht einmal Dankbarkeit!"³² - Damit entfällt die Dimension, empfangen zu können, materielle und emotionale Zuwendung, ja den Anderen selbst, auch genießen zu können.³³ Ansatz zu einer christlichen *Kritik* der Altruismuskritik wäre von hier aus die Wertschätzung der *Gabe* des Anderen. Ein Altruismus, der das eigene Angewiesensein auf den Anderen nicht abwehrt, sondern im Etwas- bzw. Sich-Schenken z.B. 'Ansehen, Anerkennung, Dankbarkeit' entgegenzunehmen in der Lage ist, - gehört zum *ganzen* Menschsein und ebenso zur erlösten Menschheit in Gestalt der Kirche.

Zusammenfassend: Ausschließliche Selbsthingabe für den Anderen, Tendenzen zur Selbstaufgabe zugunsten einer Symbiose mit dem Anderen sowie eine Idealisierung materieller Askese normieren eine progressiv-depressive Beziehungsgestaltung zwischen der Kirche und den Anderen. Dieses Leitbild ist für die Kirche insofern naheliegend, als es den Aspekt typischer Beziehungsmuster von Menschen in

³² D. BONHOEFFER, Nachfolge, hg. v. M. KUSKE/I. TÖDT, München 1989 (DBW 4), 200. - Zu Bonhoeffers Verständnis von Armut vgl. S. BOBERT-STÜTZEL, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Diss. Berlin 1994, 154-157.

³³ Vgl. D. BONHOEFFER, a.a.O. (Anm. 26), 121, dort allerdings nur innergemeindlich ausgeführt: "daß doch in der Gemeinde Gott jeden den anderen 'genießen' läßt". Dieses wäre auf außergemeindliche Beziehungen auszuweiten, zumal Bonhoeffer im "Entwurf" die Begegnung mit dem (nichtkirchlichen) "Nächsten" zur Begegnung mit dem "Transzendenten" erklärt.

Fehler

!

Textm

helfenden Berufen und Institutionen ^{arke}wiedergibt.³⁴ Als problematisch erweisen sich bei diesem Kirchenideal die ^{nicht}Verluste, die es kostet: der Wunsch nach Regression (umsorgt zu werden), die ^{definie}rt.eigene Andersartigkeit in Distanz zu den Anderen sowie die Gabe des Anderen zum eigenen Genuß.

2.2. Die ohnmächtige und leidende Kirche aus der Sicht der Theorie von narzißtischer Allmacht und Ohnmacht

Die Themenfelder 'Ohnmacht/Allmacht' legen im "Entwurfs"-Text Reflexionen im Rahmen der Narzißmustheorie nahe. Denn sie formulieren geradezu *die* narzißtische Grundspannung.³⁵ Ich gebrauche im Folgenden den Begriff des Narzißmus im eingeschränkten Sinne der Regulation des Selbstgefühls und des damit implizierten Selbstverhältnisses sowie einer besonderen Art von Objektbeziehung.³⁶

Einen wichtigen Ausgleich bei einer Erschütterung des Selbstgefühls (z.B. infolge einer Kränkung durch eine andere Person oder das eigene Über-Ich) bildet dieser Theorie zufolge die Möglichkeit, entweder das eigene *Selbst* oder wichtige Bezugspersonen ('*Objekte*') zu *idealisieren*, d.h. gegenüber ihrer realen Größe zu überhöhen. Auf kognitiver Ebene erfolgt dies über *Größenphantasien*, auf affektiver Ebene über das Empfinden von *Allmacht*. Eigene (bzw. entsprechend fremde) Mängel bzw. Grenzen werden dabei übergangen. Das Selbstbild (bzw. Fremdbild) behält etwas Illusionäres. Es erhöht den eigenen Wert inflationär; bezahlt wird dieser Gewinn mit der unerbittlichen Forderung des Über-Ich, das Ideal zu realisieren. Im Kontext narzißtischer Ansprüchlichkeit entwickeln Ideale eine *destruktive* Dynamik.³⁷ Das im Schutzraum des Ideals gefundene psychische Gleichgewicht ist äußerst labil. Jede Konfrontation des Allmachtsanspruchs mit realen Grenzen kann als unerträgliche Kränkung erlebt werden, die die zuvor beanspruchte Grandiosität in ihr *Gegenteil* umkippen läßt: die (wiederum gegenüber der Realität ins Grandiose überhöhte) Phantasie und Empfindung *totaler Ohnmacht* (und völliger Minderwertigkeit). Bilder von Allmacht und Ohnmacht sind also lediglich spiegelbildliche Entwürfe von *positiven wie negativen* Größenphantasien. Sie bilden die Reaktionen (Abwehr) auf die Nichtakzeptanz des als Kränkung erlebten eigenen *Begrenztseins*.

Die Struktur der Ohnmachts-Allmachts-Spannung zieht sich im "Entwurfs"-Text durch die drei theologischen Hauptebenen hindurch: von der Gotteslehre über die

³⁴ Vgl. W. SCHMIDBAUER, *Hilflose Helfer*, Hamburg 21992; K. ANTONS, *Helfen oder lieben?*, Hamburg 1987.

³⁵ Noch E. BETHGES Aufsatzbandtitel "Ohnmacht und Mündigkeit" (a.a.O., Anm. 10) bleibt auf der Rezeptionsebene hiervon geprägt.

³⁶ Vgl. zur Einführung: H. HENSELER, *Die Theorie des Narzißmus*, in: D. EICKE, a.a.O. (Anm. 29), 453-471.

³⁷ Aus diesem Ansatz heraus versteht H. Henseler die Suizidhandlung als Lösungsversuch einer Selbstwertkrise, nachdem andere Kompensationsmechanismen gegenüber einer Kränkung versagt haben: H. HENSELER, *Narzißtische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmords* (WV-Studium, 58), Opladen 1984.

Fehler

!

Textm

Ekklesiologie hin zur Anthropologie, ^{arke} verbunden mit Ausführungen von ethischer Relevanz. ^{nicht}

definie

Das *Gottesbild* ist von der *theologia crucis* bestimmt. Bonhoeffer greift die lutherische Tradition dahingehend auf, daß er sie in das Spannungsverhältnis der Extrempole *Allmacht vs. Ohnmacht* stellt. Dabei negiert er den Pol der "Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart"³⁸ weitgehend und konstruiert sein Gottesbild ganz auf der Ohnmachtsposition. Der Gott, der in der Kirche für Andere geglaubt und verkündigt wird, ist der ohnmächtige Gott. Zwar finden sich in dem "Entwurfs"-Text Ansätze zu einem Versuch, auch diese Ohnmacht wiederum als eine Art von Macht zu interpretieren. Doch Bonhoeffer führt diesen Integrationsversuch nicht durch, er bleibt bei paradoxen Thesen. "Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und *nur* so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus *nicht* hilft kraft seiner *Allmacht*, sondern Kraft seiner *Schwachheit*, seines Leidens." (WEN 394; Herv. BS)³⁹

Kirchesein und Christsein sind primär das Erleben von Ohnmacht. Kirche und Christen befinden sich in einem Verhältnis der "Teilnahme" bzw. "Teilhabe" an Gottes Leben, das sich in der Welt primär als *Leiden* realisiert. Der Begriff der "Teilhabe" ersetzt gegenüber der Nachfolge-Theologie den ethischen Leitbegriff "Nachfolgen", ist in WEN jedoch perspektivisch noch stärker auf den Ohnmachtsaspekt, den des Leidens, verengt.⁴⁰ Christsein ist Teilhaben an Gottes Leiden und Ohnmacht in Christus: "Das einzige, ihnen allen Gemeinsame, ist das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist ihr 'Glaube'. Nichts von religiöser Methodik... Wie sieht nun aber dieses Leben aus? Dieses Leben der *Teilnahme an der Ohnmacht Gottes* in der Welt?" (WEN 396; Herv. BS)⁴¹ Die Kirche realisiert dieses Teilhaben in Projekten und Einzelaktionen des Mitleidens mit anderen, in Gestalt von 'helfen und dienen' (WEN 415). Das andere Extrem, Machtausübung, "herrschen" ist ihr untersagt (415).

Auf diesem Hintergrund hat G. L. MÜLLER die Amtslehre von WEN nicht überzeichnet, wenn er das Amt 'in der mündigen Welt' in seiner Hauptfunktion des von Gottes Liebe motivierten Leidens, des Erlebens von Ohnmacht, darstellt: Hier "[n]ehmen die Boten Christi an der *Mühe, am Leiden*, an der Ohnmacht, an der Liebe Gottes zur Welt *bis in Schande und Tod teil* im Blick allein auf ihre Sendung und den sendenden Herrn ohne die ängstlich-berechnende Frage nach dem persönlichen Lohn"⁴².

Es muß jedoch korrigierend festgehalten werden, daß Bonhoeffer an anderen Stellen in WEN versucht, diese Fixierung der kirchlichen Position und ihres Handelns auf das

³⁸ WEN, a.a.O. (Anm. 2), 414; "denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen" (ebd.).

³⁹ Zum Hintergrund der *theologia crucis* vgl. E. FEIL, a.a.O. (Anm. 11), 219 (Lit.) - Vgl. E. JÜNGELS anhand des Hegelschen Systems weiterführende Interpretation der Ohnmacht/Macht-Paradoxie: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ⁵1986, 74-83.83ff.

⁴⁰ Vgl. T. R. PETERS, Theologie am Ort politischer Gefangenschaft, in: Conc 14 (1978), 324-327, hier: 326. - Vgl. in der "Nachfolge", a.a.O. (Anm. 32) das Kapitel über die "Das Leiden der Boten" (204-207). Anders als der "Entwurf" handelt die "Nachfolge" jedoch nicht nur von der Gleichgestaltung mit der "Todesgestalt" Christi (301), sondern mit der "ganze[n] Gestalt des Menschgewordenen, des Gekreuzigten und des Verklärten, der wir gleich werden sollen" (ebd., vgl. 235f.297-304).

⁴¹ Der Verantwortliche "bringt gewissermaßen das Sensorium Gottes in die Welt: darum [?!] leidet er, so wie Gott unter der Welt leidet" (1944, GS 4, 595)

⁴² G. L. MÜLLER, a.a.O. (Anm. 13), 444.

Fehler

!

Textm

ohnmächtige Leiden aufzusprenge. ^{arke}Mit Anderen zu 'leiden' heißt für ihn auch, an der *Fülle* anderer Erfahrungen des ^{nicht}gesellschaftlichen Lebens teilzuhaben. Dennoch stellt er diese Fülle anderer ^{definie}rt. Erfahrungen erneut unter den Leitbegriff des Leidens!:

"und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, *Erfolge* und Mißerfolge, *Erfahrungen* und Ratlosigkeit leben, - dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden [wieso nicht? - BS], sondern die *Leiden Gottes* in der Welt ernst, ... und ich denke, das ist Glaube, ... und so wird man ein Mensch, ein Christ. ... Wie sollte man bei *Erfolgen* übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben *Gottes Leiden mitleidet?*" (WEN 402; Herv. BS)⁴³

Im "Entwurf einer Arbeit" thematisiert Bonhoeffer nur die Beziehungsrichtung zu Anderen. Implizit spricht er dabei allerdings auch über das *Selbstverhältnis* der Kirche: Er negiert es. "Die Kirche ist *nur* Kirche, wenn sie *für andere* da ist." (WEN 415, Herv. BS) Damit stellt er als einzig legitimes Selbstverhältnis dieser Kirche die *Abwendung von sich selbst* dar. Modellhaft für ihr Selbstverhältnis und das des neuen Menschen ist dabei Jesus: der Gott und Mensch, der "*nur* für andere da ist" (WEN 414; Herv. BS).

Es ist interessant, daß aus dem Zeitraum von Bonhoeffers Spätwerk dennoch Überlegungen zu einem *integrativen* Verständnis von Nächstenliebe und Selbstliebe vorliegen. Hierbei ist m.E. ein Abschnitt aus einem *Brief Bonhoeffers an Bethge* aus dem Jahre 1940 zentral. Typisch für das Spätwerk beginnt Bonhoeffer seine theologische Kritik über der Reflexion von alltäglicher Beziehungserfahrung:

"Du führst jetzt jedenfalls ein sehr viel bewegteres und für das Ganze ergiebigeres Leben als ich; nur mußt Du Dich nicht auffressen lassen und Deine Selbständigkeit so weit wie möglich wahren. Ich glaube, daß ein großer Teil der Zermürbung und der Sterilität in unseren Reihen in dem Mangel an 'selbstloser Selbstliebe' ihren Grund hat. Da dieser locus in der offiziellen evangelischen Ethik keinen Platz hat, geht man hochmütig und arbeitswütig über ihn hinweg, zum Schaden des Einzelnen und des Ganzen. Es gehört aber zum humanum, zu dem wir erlöst sind." (1940, GS 2, 375f)

Bonhoeffer geht von einer Diastase, zumindest einer starken Spannung zwischen beiden Beziehungsrichtungen aus. Er ringt um die gedankliche Grundlegung eines Wechselverhältnisses. Dabei gelangt er vorläufig zum Begriff und Postulat einer "*selbstlosen Selbstliebe*". Sieht man über die mißglückte Probeformulierung zu einer theologischen Legitimation einer Selbstliebe hinweg, so bleibt als fundamental - und als kritische Ebene für Bonhoeffers spätere Äußerungen - festzuhalten: *Selbstliebe ist im Erlösungswerk Christi verankert*. Sie gehört zum erlösten Menschen. Ihre Mißachtung führt zur Zerstörung des humanum und schwächt auch die kirchliche Arbeit 'für andere' ("Zermürbung" und "Sterilität"). Gegenüber den Ansprüchen eines

⁴³ Dieser Unterordnung unter den summarischen Begriff der Ohnmacht folgen auch andere Bonhoeffer-Interpreten und Rezipienten, sofern sie dicht an den Texten bleiben. In dieser Hinsicht stellt T. R. PETERS die 'Mehrdimensionalität' des gesellschaftlichen Lebens und Übernahme von Verantwortung (insofern Bevollmächtigung!) unter den Leitaspekt von Ohnmachtserfahrung bzw. einer ohnmächtigen Position: "Bonhoeffer nennt das: 'Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt.'" (a.a.O. [Anm. 12], 395f) Zugleich versucht er, an einem lebensbejahenden Grundzug von Bonhoeffers theologia crucis festzuhalten (83.117f). - Hier muß der biographische Kontext der Gefängnisbriefe berücksichtigt werden: Bonhoeffer versteht zunächst sein *eigenes* "Leiden als eine Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit" (WEN, 407). Als problematisch erweist sich, auf der *Rezeptionsebene* umgekehrt zu verantwortende Freiräume als Ohnmachts- und Leidenssituationen zu deuten.

Fehler

!

Textm

hohen Arbeitspensums soll in Distanz ^{arke}gegangen werden (Verteidigung, Recht auf "Selbständigkeit"). Die Frage nach ^{nicht}Recht und Grenzen von Selbstliebe gehört in die Anthropologie und die ^{definie}rt. evangelische Ethik. Ich ergänze: als Antwort ebenso in die Modellexistenz der Kirche.

Ein zweiter, bekannterer werkimmanenter Ansatz für eine integrative Zuordnung einer positiven Selbstbezogenheit und einer positiven Fremdbezogenheit findet sich in WEN, innerhalb von Bonhoeffers Überlegungen zum Verhältnis zwischen *Liebe zu Gott und dem Recht auf erotische Leidenschaftlichkeit*. Damit wirft er die Frage nach dem Recht auf ein leidenschaftliches Verhältnis 'zum Anderen' auf, nicht jedoch ausdrücklich die Frage nach dem Recht auf Selbstliebe. Doch der Kontext von Bonhoeffers Eros-Verständnis ergibt: Eros impliziert klar ein *selbstbezogenes, selbst genießen wollendes Begehren*.⁴⁴

Bonhoeffer bringt seine Antwort hierbei nicht auf den Begriff, sondern (vorerst) in eine musikalische Metapher.⁴⁵ Er verteidigt in ihr das Recht auf die volle Entfaltung und Selbständigkeit erotischen Begehrens.

"Gott und seine Ewigkeit will von ganzem Herzen geliebt sein, nicht so, daß darunter die irdische Liebe beeinträchtigt oder geschwächt würde, aber gewissermaßen als cantus firmus zu dem die anderen Stimmen des Lebens als Kontrapunkte erklingen; eines dieser kontrapunktischen Themen, die ihre *volle Selbständigkeit* haben, aber doch auf den cantus firmus bezogen sind, ist die irdische Liebe." (WEN 331)

Dieses Recht auf "Erfahrung des Gegensatzes in der Gleichzeitigkeit"⁴⁶ müßte, konkretisiert, ebenso für eine untemperierte, selbständige Selbstliebe gelten.⁴⁷

In psychoanalytischer Hinsicht ging interessanterweise selbst S. FREUD von einer *Diastase* zwischen Selbstliebe und 'Objekt'-Liebe aus. Modellhaft für sein Narzißmusverständnis wurde in der Theorietradition seine *Amöben*-Metapher. Mit ihrer Hilfe stellte er in einer Art Konstanzprinzip eine direkte Reziprozität zwischen "*Ichlibido*" (in mechanisch-quantitativer Sprache: Besetzungsenergie der eigenen Person) und "*Objektlibido*" dar: "Je mehr die eine verbraucht, desto mehr verarmt die andere"⁴⁸ Metaphorisch: Beide 'Energiequanten' verhalten sich "wie der Körper eines Protoplastatierchens zu den von ihm ausgeschickten Pseudopodien", wobei "Emanationen dieser Libido, die Objektbesetzungen, ... ausgeschickt und wieder zurückgezogen werden können" (ebd.). Als Extrembeispiel *nicht*-narzißtischen Verhaltens verweist Freud auf den "Zustand der Verliebtheit, der sich uns wie ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gegen die Objektbesetzung darstellt" (ebd.).

Demgegenüber geht H. KOHUT von einer *gleichursprünglichen* und *nebeneinanderherlaufenden* Entwicklung von Selbstliebe und Objektliebe aus, wobei beide Entwicklungslinien vielfach ineinander verschlungen sind: Eine Störung in einer

⁴⁴ Genau aus diesem Grunde rechnete Bonhoeffer den Eros in der Finkenwalder Zeit der Sünde zu, vgl. S. BOBERT-STÜTZEL, *Liebt ein Freund mehr als ein Bruder?*, in: CHR. GREMELS/W. HUBER (Hgg.) *Theologie und Freundschaft*. FS E. Bethge, Gütersloh 1994, 93f.

⁴⁵ Vgl. zur Interpretation A. PANGRITZ, a.a.O. (Anm. 20), 448-452.

⁴⁶ A.a.O., 450.

⁴⁷ Vgl. E. JÜNGELS *dialektisches Liebesverständnis*, wobei auch er sich noch auf ein *semper major* der Nächstenliebe festlegt: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁵1986, 430ff.505ff, bes. 506.

⁴⁸ S. FREUD, *Zur Einführung des Narzißmus* [1914], in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Werke aus den Jahren 1913-1917*, hg. v. A. FREUD u.a., Frankfurt a.M. ⁵1969, 137-170, hier: 141.

Fehler

!

Textm

Linie bedingt zugleich eine Störung in ^{arke}der anderen.⁴⁹ Demzufolge gilt: Wer sich seiner selbst nicht sicher ist, vermag ^{nicht}sich auch nicht loszulassen und hinzugeben. Wer sich liebend vergißt, ^{definie}rt dem wird (im günstigen Falle) durch diese 'Objektliebe' zugleich rückläufig narzißtische Bestätigung gewährt.

Gegen Bonhoeffers Ideal im "Entwurf" (wie Freuds Hypothese) bleibt aus dieser Sicht festzuhalten: Ein stabiles Selbstverhältnis und ein Verhältnis zu anderen fördern einander, statt einander in einer Art Konstanzprinzip zu schmälern. Aus dieser Perspektive gewinnen Bonhoeffers Erwägungen zur Selbstliebe "als locus in einer offiziellen evangelischen Ethik" grundlegenden Charakter.

3. Die Formel in einem systematisch-theologischem Rahmen

Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben erweist sich als Zentrum einer theologischen Kritik der Bonhoeffers ekklesiologischen Ideal inhärenten Beziehungsaussagen. Sie geht basal von einer *Unterscheidung* zwischen Gott und Mensch (und im weiteren Sinne: Gott und seiner Kirche) *auf Grund ihres Bezogenseins aufeinander* aus.⁵⁰ Gottes heilvolles Sich-Beziehen auf den Menschen *differenziert* in den Für-andere seienden (leidenden) Gott und die zuerst auf ihn angewiesene (!) Kirche.⁵¹ "Wir sollen Mensch und nicht Gott sein. Das ist die Summa".⁵² Dieser grundlegend differenzierende Zwischenschritt des primären Angewiesen-Seins der Kirche auf Gott gerät im "Entwurf" zu kurz bzw. entfällt.

Der "Entwurfs"-Text, an sich gelesen, neigt *tendenziell* zu einer Vermischung: zu einer Symbiose bzw. Identifikation mit Gott (qua Teilhabe am Sein Gottes sowie qua Ohnmacht, Leiden).⁵³ Die Parallelisierungen zwischen dem Werk Gottes und den Funktionen der Kirche tendieren insbesondere durch den zentralen Begriff der 'Teilhabe' zur Gottesidentifizierung. Diese Kirche weist sich nicht zuerst selbst auf Gott an, sondern wiederholt Gottes Werk (weniger auf Zeugnis- als vielmehr auf Seins- und Tatebene) für andere.⁵⁴ Anstelle des Begriffs 'teilhaben' erwies sich Bonhoeffers Begriff der 'Nachfolge' in dieser Hinsicht als eindeutiger, indem er das Vorgehen Gottes voraussetzte. Er ermöglicht es, stärker zwischen dem Heilshandeln Gottes und dem Zeugnishandeln der Kirche zu differenzieren.

Indem die Kirche hierbei die ohnmächtige Position Gottes selbst (das "Sein Jesu") teilt, beansprucht sie zwar nicht, gleichen Status wie Gott zu sein. Doch sie trägt zumindest die Male des ohnmächtigen Gottes selbst! Hier liegt eine Vergottung der Kirche qua Leiden nahe. Ebenso nahe legt sich damit von der Rechtfertigungslehre her die kritische Anfrage, inwieweit sich unter diesem Selbstbild eine negative

⁴⁹ Vgl. H. KOHUT, Narzißmus, Frankfurt a.M. 1992. Zur Differenzierung der Narzißmustheorien H. WAHL, Narzißmus?, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1985.

⁵⁰ Vgl. E. JÜNGEL, ... keine Menschenlosigkeit Gottes, in: DERS., Barth-Studien (Ökumenische Theologie, 9), Gütersloh 1982, 332-347, hier: 343.

⁵¹ Vgl. E. JÜNGEL, a.a.O. (Anm. 47), 242-244.

⁵² M. LUTHER, WA. B 5, 415,41-46.

⁵³ Was einen Aspekt seiner bleibenden Faszination erklärt. - Vgl. W. HUBERS Kritik: Wahrheit und Existenzform, in: E. FEIL/I. TÖDT (Hgg.), Konsequenzen (IBF 3), München 1980, 87-139, hier: 129f.

⁵⁴ Vgl. in der "Nachfolge" diese Tendenz: Jesus "hat in seiner Gemeinde einen Rest ... von Leiden zurückgelassen, die noch erfüllt sein wollen (Kol. 1,24)." (a.a.O. [Anm. 32], 236).

Fehler

!

Textm

Größenphantasie und damit die arkepolare Variante eines Allmachtsanspruchs verbirgt. Das Problem bleibt m.E. nicht auch noch beim Anspruch auf *durch Gott gewirkte Gottesidentifikationen* rt.bestehen.⁵⁵ Auch hier begnügt sich die Kirche nicht mit der begrenzten Rolle, nicht mehr und nicht weniger als ein *menschliches* Gegenüber zu Gott und für Mitmenschen zu sein. Die Kirche ist nicht Gott, auch nicht der für Andere leidende Christus, und dies auch nicht zum Zweck des Zeugnisses.

In bezug auf die Beschreibung bzw. gar das normative Einfordern kirchlicher *Ohnmachtserfahrung* ist jeweils kritisch die Funktion der Rede von Ohnmacht (bzw. vom Mit-Leiden) der Kirche zu prüfen.⁵⁶ Aspekte können hierbei sein:

- eine realistischere Wahrnehmung des gekreuzigten Gottes und der eigenen geschöpflichen Grenzen sowie der Grenzen des Einflusses der Kirche und ihrer Verstrickung in der Gesellschaft;
- eine Differenzierung des Gottesbildes und des Selbstideals gegenüber positiver Idealisierung (der Rede von einem *nur* 'allmächtigen' Gott und der *ecclesia triumphans*),
- verbunden mit einer Option der Kirche für die Ohnmächtigen in der Gesellschaft eine Reintegration des von der Gesellschaft verdrängten Leidens;
- die Möglichkeit der Abwehr des öffentlichen Auftrags der Kirche und Leugnung faktischer Macht mit Hilfe des Selbstbildes totaler Schwäche, statt daß die Kirche differenziert vorhandene Macht (und göttliche Ermächtigung) wahrnimmt und verantwortlich (ggf. auch freudig) gestaltet.
- Abwehr der Gottesbegegnung: Bei einer Auflösung der Dialektik von Gottes Macht in seiner Ohnmacht geht das kritische Potential der Gottesbegegnung verloren, und er wird schließlich nur noch als der liebende und nahe Gott vorgestellt, der jedoch nicht mehr die Kirche zu gesellschaftlichem Protest und Veränderungen (die über das Mitleiden hinausreichen) ermächtigt und ihr über menschliche Kräfte hinausreichender Hoffnungsträger bleibt.

Gegenüber Bonhoeffers Forderung einer Vorbildexistenz der Kirche ist theologisch nach ihrem vorrangigen *Inhalt* zu fragen. Vorbild sollte die Kirche nicht zuerst in ethischer Hinsicht sein, auch nicht darin, daß sie sich christusgleich selbstlos für andere aufopfert.⁵⁷ Ansatzweise bei Bonhoeffer, erst recht auf der Rezeptionsebene seiner Vorbildexistenz-Forderung (WEN 416), besteht zudem die Gefahr, daß die Kirche durch ihre Leistungen für andere ihre Existenzberechtigung erweisen solle

⁵⁵ Vgl. exemplarisch CHR. ZIMMERMANN-WOLF, *Einander beistehen*, Würzburg 1991 (STPS 6), 158f. Er differenziert die Arten der Identifikationen transitiv und stellt anhand dieser Unterscheidung Identifiziert-Werden mit Gott aus Gnade und sich-Identifizieren mit Gott als eigenes (anmaßendes) Werk einander gegenüber. (Auf der Sprachebene der Nachfolge-Ethik: statt eigenmächtiger *Imitatio* ein 'Nachgefolgt-Gemachtwerden'.)

⁵⁶ Zu pastoralpsychologischen Aspekten von Macht, Allmacht und Ohnmacht vgl. M. JOSUTTIS, *Der Pfarrer ist anders*, München 1991, 70-88; DERS., *Über Idealbilder in der Predigt*, in: Ders., *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*, München 1985, 142-165, bes. 155.

⁵⁷ Die Tendenz narzißtischer Größenphantasien, in Selbstüberforderung göttliche Positionen zu beanspruchen, ließ H. E. RICHTER populär einen "Gotteskomplex" formulieren: *Der Gotteskomplex*, Reinbek 1992, 28.-30. Tsd.

Fehler

!

Textm

(zumal sie "nur" in dieser Funktion ^{arke}Kirche sei; vgl. E. LANGE).⁵⁸ Dieses ekklesiologische Konzept ist aus ^{nicht}rechtfertigungstheologischer Perspektive fatal, insofern hiermit eine ihre ^{definie}rt. Existenz aus ihren Werken rechtfertigende Kirche zum Vorbild erhoben wird.

Die erste und letzte Existenzberechtigung und Funktion der Kirche besteht darin, ein Leben aus Gnade in seinen geschöpflichen Grenzen vorzuleben. Sie ist darin exemplum, daß sie zunächst aus dem sacramentum lebt und darin bereits ihr begrenztes Ziel erreicht hat.⁵⁹

III. Kirche für andere als "Spielraum der Freiheit"

In diesem Kapitel soll im Rahmen der Ekklesiologie von WEN nach Möglichkeiten eines gestalteten direkten Selbstverhältnisses gefragt werden. Ich will dabei E. LANGES alte These unterstützen, daß es methodisch fragwürdig sei, die radikale Frage nach Ort und Art von Frömmigkeit, Liturgie etc. in der 'Kirche für andere' lediglich durch das Zurückgreifen auf das frühere Opus beantworten zu wollen.⁶⁰

Die in der Rezeptionsgeschichte des öfteren für WEN genannten Gegenformeln bzw. -bilder zu einer 'Kirche für andere' ('Arkandisziplin', 'Beten und Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit) bleiben m.E. zu formelhaft und leer und nötigten bereits dadurch ihre Interpreten, sie durch Rückgriffe auf das frühere Werk zu füllen. Ich schlage im Folgenden einen Neuansatz vor, der nicht hinter WEN zurückweist, sondern bereits *inhaltlich* hier ansetzt und darüber hinausführt und insofern in heutige Debatten hineinzureichen vermag.

Der m.E. weiterführende Text für ein Gegenbild zu einer 'Kirche für andere', das die im einseitigen Ideal verlorengegangenen Aspekte birgt, ist der Brief vom 23. 1. 1944 (WEN 216f). Bonhoeffer legt sich - gegenüber Bethge - in diesem Text Rechenschaft darüber ab, daß neben dem ethischen Bereich der *Mandate* (bzw. um diesen herum) ein Bereich der *Freiheit* konzipiert werden muß. Zwar zählt die Kirche selbst zu einem der (hier drei bzw. vier) Mandate (neben: Ehe, Arbeit, Staat). Doch Bonhoeffer wagt die These, daß ein Mensch, der *allein* im Bereich der Mandate (d.h. dem ethischen "Bereich des Gehorsams") - *und der in ihrem Rahmen beschriebenen Kirche!* - noch kein "Christ im vollen Umfang des Begriffs" ist (216). Eine rein funktionale, ethische Existenz ist - auch als Selbstzweck betrachtet - ist nur *ein Aspekt*, jedoch keine volle Existenz.

⁵⁸ Zur depressiven Interaktionsebene K. KÖNIG: "Überhaupt glaubt er, daß er geliebt wird, wenn er für den anderen etwas leistet." (Kleine psychoanalytische Charakterkunde [Sammlung Vandenhoeck], Göttingen ²1993, 78)

⁵⁹ Vgl. K. BARTH'S Rede von der Funktion der Kirche als der "vorläufige[n] Darstellung der ganzen in ihm [sc. Jesus Christus] gerechtfertigten Menschenwelt" (Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich ⁴1982, 718, vgl. 718ff).

⁶⁰ E. LANGE, a.a.O. (Anm. 10), 58. - Zur Frage der Frömmigkeit in Bonhoeffers Werk vgl. die Materialsammlung von H. R. PELIKAN, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers, Wien/Freiburg/Basel 1982; sowie A. ALTENÄHR, Dietrich Bonhoeffer - Lehrer des Gebets, Würzburg 1976. Zur Einheit von Selbstbezug und bes. kirchenpolitischen Außenbezügen in der Frömmigkeit während der Finkenwalder Periode vgl. S. BOBERT-STÜTZEL, a.a.O. (Anm. 32), 69-173.

Fehler

!

Textm

Bonhoeffer greift zu seinen arkeErwägungen auf S. KIERKEGAARDS Unterscheidung zwischen "ethischer" nicht und "ästhetischer Existenz" zurück.⁶¹ Sein Leitbegriff für eine die ethische rt.Mandatsexistenz ergänzende bzw. umfassende Dimension wird der des "Spielraums der Freiheit", "Bereich dieser Freiheit" (im Textabschnitt sechs mal). Inhaltlich kennzeichnet er diesen Bereich durch die Stichworte "Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel", "Musik", "spielen und sich freuen".

Er beläßt es nicht bei einem *Nebeneinander* beider Bereiche, sondern ringt darum, sie in eine enge Beziehung zueinander zu setzen. Zunächst spricht er davon, daß der Freiheitsraum die "drei Bereiche der göttlichen Mandate *umgibt*" (Herv. BS). Er geht davon aus, daß dieser Bereich hingegen bislang hinter den Mandaten "ganz *zurückgetreten*" sei (Herv. BS). Für eine neue Verhältnisbestimmung weist er der Kirche (ihrem Mandat) die zusätzliche Funktion zu, diesen Spielraum der Freiheit als Gegenbereich zu einer von Funktionen bestimmten, zweckgeleiteten Existenz zurückzuerobern. "Ob vielleicht - so scheint es heute fast - der Begriff der Kirche es ist, von dem aus allein das Verständnis für den Spielraum der Freiheit wieder zu gewinnen ist?" Seine Überlegungen gipfeln darin, daß im Mandat der Kirche nicht nur pflichtgeleitetes Handeln, sondern ebenso selbstzweckliches Handeln "neu zu begründen wäre". Damit geht es Bonhoeffer m.E. nicht um die Begründung eines "gleichsam ... 'fünften' Mandates der Freiheit"⁶², sondern um einen Gegenbereich, der letztlich jeweils zu jedem einzelnen Mandat gehört, sich aus Bonhoeffers Sicht am ehesten jedoch vom Mandat der Kirche aus zurückgewinnen läßt.⁶³

Interessanterweise gibt Bonhoeffer hierfür im selben Brief, unmittelbar nach den eben dargestellten Ausführungen, ein *Beispiel einer Verbindung zwischen dem kirchlichen Mandat und der 'ästhetischen Existenz'*. Er scheint ein neues Thema anzuschneiden: "Zu Deiner Bemerkung über die 'Angst Christi': Sie wird doch nur im *Gebet* (wie auch in den Psalmen) ausgesprochen" (217). Im gleichen Atemzug spricht er jedoch weiterhin über "*Bildung*", also ausdrücklich einen Inhalt des Spielraums der Freiheit. Am Beispiel des Sokrates erhebt Bonhoeffer den Anspruch, "Bildung muß der Gefahr und dem Tod gegenüberreten können" (217). Das im Anfang des Abschnittes angesprochene Gebet in der "Angst Christi" ist das Beispiel eines Gebetes in Todesfurcht, in der Gefahr. - Wenn auch Bonhoeffer diese Gedanken nur skizzenhaft ausführt, so läuft doch seine Argumentationsrichtung darauf hinaus: Das Gebet verleiht der Bildung eine Tiefe, die selbst "im Schrecken die Freude finden" läßt, die damit der des Sokrates ebenbürtig wird.⁶⁴ 'Sich *freuen*' ist wiederum eines der Charakteristika für den Spielraum der Freiheit gewesen. - Dieses von Bonhoeffer selbst angeführte Beispiel bewahrt zugleich vor dem Mißverständnis, als handele es

⁶¹ Noch weiter würde es an dieser Stelle führen, Grundlinien des "ästhetischen Stadiums" nach Kierkegaards Verständnis nachzuzeichnen (vgl. S. KIERKEGAARD, *Stadien auf dem Lebenswege*, 1845). Dabei sollte Bonhoeffers positives Anliegen, Aspekte dieser Existenzform für das Christsein zurückzugewinnen, auch angesichts Kierkegaards eigener Kritik an der ästhetischen Existenzform durchgehalten werden.

⁶² E. BETHGE, *Der Freund Dietrich Bonhoeffer und seine theologische Konzeption von Freundschaft*, in: a.a.O. (Anm. 44), 29-50, hier: 42.

⁶³ Zum Verständnis von "necessitas der Freiheit" vgl. S. BOBERT-STÜTZEL, in: a.a.O., 99f.

⁶⁴ Dies meint in Bonhoeffers Verständnis ein Durchleben der Gefahr und Todesfurcht, vgl. exemplarisch seine Gebete für Mitgefangene aus dem Jahre 1943, WEN, a.a.O. (Anm. 2), 158-161.

Fehler

!

Textm

sich mit der 'ästhetischen' Existenz ^{arke}um jene "platte, banale Diesseitigkeit", die er doch zuvor stets ablehnte.⁶⁵ Ihm ^{nicht}geht es bei der Neubegründung einer zweckfreien Existenz gerade darum, ^{definie}r. ihr mit dem Traditionsstrom der christlichen *vita contemplativa* einen tiefen Grund zu geben. Und andererseits zugleich der christlichen Existenz mit der Verbindung zu "Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel" eine Leichtigkeit und Zweckbefreiung vom Funktionalen zurückzugeben. In dieser Einheit können letztlich auch, im konkreten Beispiel, Freude *und* tiefe Ohnmacht zugleich wahrgenommen werden.

Eine Kritik würde sich im Kreise drehen, wenn sie der 'Kirche für Andere' wiederum nichts anderes als eine 'Kirche für sich' entgegensetzen wüßte. Ansätze zur weiterführenden Kritik haben Bonhoeffers eigene Reflexionsfragmente geboten, in denen er das Recht auf Selbstbezogenheit in das Bild einer engagierten Kirche zu integrieren versuchte. Damit beginnt er selber, sich aus der Fixierung auf ein *externes* Gegenbild zu lösen. Die Christus nachfolgende Kirche für andere begründet zugleich innerhalb der Gesellschaft einen "Spielraum der Freiheit" neu. Progression und Regression, Solidarität mit anderen und distanzierteres Anderssein ihnen gegenüber, Phantasie und Gehorsam bedingen einander in ihr.

Nur mit dieser Korrektur, mit ihr jedoch gut, läßt sich m.E. mit dem Leitbild einer 'Kirche für andere' der Zukunft der Kirche ein Dienst erweisen. Denn Idealbilder bleiben "auch lebensnotwendig. Indem sie Allmachtswünsche konzentrieren und begrenzen, entlasten sie und ermutigen sie zum Leben"⁶⁶.

⁶⁵ Bzw. um ein ebenso von ihm verworfenes weltabgewandtes, gar für die eigene Existenz unbedeutendes, Ästhetisieren: vgl. 1932, GS 5, 234; 1928, GS 5, 135. - Dies bezeichnet eine Hauptfurcht bei T. R. PETERS, der gesellschaftliches Engagement und Überlegungen zur Kirche als 'Spielraum der Freiheit' (ohne eine eingehende Interpretation) alternativ setzt und Letztgenanntes ausschließen will (a.a.O. [Anm. 12], 201, dort Anm. 62).

⁶⁶ M. JOSUTTIS 1985, a.a.O. (Anm. 56), 150.