

Michael Hüttenhoff

„GEMEINSCHAFT“ IN DER THEOLOGIE EMANUEL HIRSCHS UND DIETRICH BONHOEFFERS.

Obwohl Dietrich Bonhoeffer und Emanuel Hirsch zu den wichtigsten evangelischen Theologen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft gehörten, gibt es bisher wenig vergleichende Untersuchungen.² Das Thema ‚Gemeinschaft‘ bietet sich für eine solche Untersuchung an, weil es für beide Theologen von zentraler Bedeutung war.³ Indem sie das Thema aufnahmen, folgten sie dem Trend ihrer Zeit, in der ‚alles nach Gemeinschaft schrie‘⁴, aber sie setzten auch eine auf Luther zurückgehende Tradition der lutherischen Ekklesiologie fort.⁵ Diese Tradition aktualisierten sie so, dass

² Michael Weinrich, *Der Wirklichkeit begegnen ... Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*, Neukirchen-Vluyn 1980; Carsten Nicolaisen, Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf. Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Niels Hasselmann (Hg.), *Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre*, Bd. 2: Reaktionen, Hamburg 1980 (Zur Sache 20), S. 15–26; David R. Law, Christian Discipleship in Kierkegaard, Hirsch, and Bonhoeffer, in: *Downside review* 120 (2002), S. 293–306; Vgl. außerdem Joachim von Soosten, Nachwort des Herausgebers, in: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* [abgekürzt: SC], Dietrich Bonhoeffer Werke [abgekürzt: DBW], Bd. 1, hg. von Joachim von Soosten, München 1986, S. 306–324, hier: S. 315; Hans-Jörg Reese, *Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit*, Göttingen 1974 (AGK 28), S. 226–228; Christiane Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999 (BHTh 112), S. 104–109.

³ In Bonhoeffers theologischen Briefen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, hg. von Chr. Gremmels u. a., München 1998) trat jedoch das Gemeinschaftsthema zurück. Emanuel Hirsch beschäftigte sich nach dem Zweiten Weltkrieg kaum noch mit dem Thema ‚Gemeinschaft‘ (so Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, Bd. 2: 1918–1945, Göttingen 2004, S. 509). Vgl. aber den Abschnitt „Die religiöse Gemeinschaft“ in Emanuel Hirsch, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie*, Berlin 1963, S. 379–391.

⁴ Richard Widmann schrieb am 17. 11. 1925 in einem Brief an Bonhoeffer: „... alles schreit nach ‚Bund‘, ‚Gemeinschaft‘, ‚Gemeinde‘“ (in: Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium. 1918–1927*, DBW 9, hg. von Hans Pfeifer, München 1986, S. 158).

⁵ Vgl. Martin Luther, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, in: *Martin Luther Studienausgabe*, Bd. 1, hg. von Hans-Ulrich Delius, Berlin 1979, (270), S. 272–287. – Zur Wahrnehmung der Bedeutung des Gemeinschaftsgedankens in Luthers Ekklesiologie vgl. Karl Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters*

sie die Gemeinschaftskonzeption und die Gemeinschaftssprache in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Zeit legitimierend und delegitimierend einsetzten. Da Hirsch das deutsch-christliche Projekt vorantreiben wollte, während Bonhoeffer zu den radikalen Vertretern der Bekennenden Kirche gehörte, geschah das in entgegengesetzter Weise.

Die legitimierenden und delegitimierenden Funktionen von Gemeinschaftskonzeptionen und Gemeinschaftssprache hängen aufs engste damit zusammen, dass die Gemeinschaftssprache soziale Identität stiftet oder stärkt, indem sie einerseits verbindet und andererseits abgrenzt. In diesem Aufsatz soll analysiert werden, wie Hirsch und Bonhoeffer das verbindende und das abgrenzende Moment der Gemeinschaftskonzeptionen und -sprache in den kirchlichen Auseinandersetzungen der 1920er und vor allem der 1930er Jahre in legitimierender und delegitimierender Absicht verwendeten. Bevor das möglich ist, müssen aber zunächst die Grundzüge der Gemeinschaftskonzeptionen beider Theologen vergleichend dargestellt werden. Die theoretische Rechtfertigung der Grundzüge und ihre systematische Durchführung können hier jedoch nicht angemessen berücksichtigt werden. Damit wird eine systematische Lücke zwischen der Darstellung der Grundzüge und der ihrer kirchenpolitischen Anwendung in Kauf genommen.

und der Neuzeit. Festschrift Dietrich Schäfer zum siebenzigsten Geburtstag, Jena 1915, S. 410–456, bes. S. 422 f., S. 430; ders., Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens (1917), in: ders., *Kleine Schriften*, hg. von Robert Stupperich, Tübingen 1966, S. 62–66; Paul Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I. Luther*, München 1929 (FGLP I/1). – Im 19. Jahrhundert lässt sich die Verwendung des Gemeinschaftsgedankens z. B. bei Vertretern der Erlanger Theologie belegen. Vgl. Johann Wilhelm Friedrich Höfling, *Ueber den Geist der protestantischen Kirche. Programm bei der Verteilung der homiletischen Preise in Erlangen für das Jahr 1835 und bei der Ankündigung des Textes und des Themas zu der Preispredigt für das Jahr 1836 geschrieben von D. Johann Wilhelm Friedrich Höfling*, o.O., o.J., S. 22; ders., *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, 2., vermehrte und verbesserte Aufl., Erlangen 1851, S. 9–11; Gottlieb Christoph Adolf Harleß, *Christliche Ethik*, Stuttgart 1942, S. 273 f.; Johann Christian Konrad Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, Bd. 1, Nördlingen ²1857, S. 53; Franz Hermann Reinhold Frank, *System der christlichen Gewissheit*, 2. Hälfte, 2., durchweg verbesserte Aufl., Erlangen 1881, S. 11–35; ders., *System der christlichen Sittlichkeit*, 2. Hälfte, Erlangen 1887, S. 1–18.

1. Grundzüge der Gemeinschaftskonzeptionen Hirschs und Bonhoeffers

1.1 Grundlegung: Person und Gemeinschaft

1.1.1 Emanuel Hirsch

Hirschs Anthropologie nimmt den Menschen von vornherein als Gemeinschaftswesen in den Blick.⁶ Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft versuchte Hirsch so zu fassen, dass die Selbstständigkeit des Einzelnen bewahrt bleibt. Die Selbstbestimmung des Einzelnen müsse daher „Gehorsam“ gegenüber dem Anspruch der geschichtlichen Gemeinschaft und „Eigenstand“⁷ verbinden. Nur eine Gemeinschaft, in der das geschehe, sei „gesund“⁸. Der Eigenstand wurzelt nach Hirsch in der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott. Doch der Ruf Gottes, den er in der Unmittelbarkeit vernehme, verpflichte ihn zum Sein für andere. „Gott macht mich *verantwortlich* vor sich für das Rad in der Gemeinschaft, das sich nicht dreht, wenn ich den Ruf nicht vernehme.“⁹ Die Pointe der Konzeption liegt darin, dass der Eigenstand nicht außerhalb des Seins für andere, sondern in diesem Sein angesetzt wird. Die Unmittelbarkeit zu Gott und die Verpflichtung zum Sein für andere verband Hirsch im Begriff des Gewissens:

„Sein Leben mit den andern als die von Gott gesetzte Pflicht empfangen, heißt wesentlich als Gewissen bestimmt sein, als Gewissen zugleich im Verhältnis zu den andern und im Verhältnis zu Gott.“¹⁰

Der Versuch, die Selbstständigkeit des Einzelnen zu bewahren, scheidet jedoch jedoch daran, dass nach Hirsch der Inhalt der von Gott gesetzten Pflicht durch den Anspruch der Gemeinschaft bestimmt wird.

„Durch unsern Platz in der Gemeinschaft ist uns unser Tun und Leiden in einem so erheblichen Maße bestimmt, daß es illusionär wird, von eigener Lebensgestaltung zu reden.“¹¹

⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, bearbeitet von Hayo Gerdes, Neuausgabe besorgt von Hans Hirsch, 2 Bde. [abgekürzt: CR], Tübingen 1989, hier: § 62, Bd. 1, S. 264–272.

⁷ Ebd., § 107, Bd. 2, 211; vgl. auch ebd., § 38, Bd. 1, S. 131.

⁸ Ebd., § 107, Bd. 2, 213. – Vgl. auch ebd., § 116, Bd. 2, S. 280 f.

⁹ Ebd., § 49, Bd. 1, S. 191.

¹⁰ Ebd., § 63, Bd. 1, 272. Vgl. außer § 63 auch §§ 103–105, Bd. 2, S. 188–206.

¹¹ Ebd., § 105, Bd. 2, S. 202.

Der Vorrang der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen wird nicht zurückgenommen, wenn Hirsch die Selbstbestimmung des Einzelnen als belebendes und schöpferisches Element der Gemeinschaft qualifiziert.¹² Denn im Zusammenhang von Hirschs Konzeption kann auch das nur so verstanden werden, dass der Inhalt der Selbstbestimmung durch die Gemeinschaft gesetzt wird und das Belebende und Kreative darin besteht, dass der Einzelne innerhalb der Gemeinschaft das ihr wahrhaft Entsprechende fördert.

In seinen Vorlesungen über *Die idealistische Philosophie und das Christentum* trug Hirsch seine Gedanken zum Verhältnis von Eigenstand und Gemeinschaft unter Verwendung der Kategorien ‚Ich‘ und ‚Du‘¹³ als Kritik des Idealismus vor. Für den Idealismus sei wesentlich, dass er die „reine intellektuale Anschauung“ zum „Grund- und Angelpunkt aller philosophischen Erkenntnis“¹⁴ mache. Als intellektuale Anschauung bezeichnete Hirsch im Anschluss an Johann Gottlieb Fichte den „höchste[n] und eigentümlichste[n] Akt des Menschen als Geistwesens“, in dem dieser „sich selbst als Geist weiß und versteht“¹⁵, also die reine Selbsterkenntnis des Ich. Als entscheidenden Fehler Fichtes sah Hirsch an, dass die Fixierung auf die intellektuale Anschauung Fichte daran gehindert habe, über den erkenntnistheoretischen Standpunkt hinauszugehen. Das Ich werde auf das reduziert, was nach der Abstraktion von allen konkreten Inhalten bleibe. Die „Grundlebendigkeit“¹⁶ des Ich werde nicht erreicht.

Worauf diese Kritik zielte, verdeutlichte Hirsch an den Begriffen ‚Persönlichkeit‘ und ‚Gemeinschaft‘. Beiden Begriffen werde die idealistische Philosophie nicht gerecht.¹⁷ Denn der erkenntnistheoretische Standpunkt habe zwar das Verhältnis des Ich zum Gegenstand im Blick, aber nicht das Verhältnis von Ich und Du. Doch Persönlichkeit und Gemeinschaft hätten

¹² Vgl. ebd., § 107, Bd. 2, S. 213.

¹³ Die Verwendung der Kategorien ‚Ich‘ und ‚Du‘ hatte für Hirsch jedoch nur eine begrenzte Bedeutung. Vgl. dazu Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin / New York 1992, S. 355–366.

¹⁴ Emanuel Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, in: ders., *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1926 (SASW 14), S. 36–116, hier: S. 41.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 75.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 69, S. 71.

in dem geheimnisvollen „Verhältnis des Ich zum Du ... ihren Grund“¹⁸. Das Ich erwache am Du zum persönlichen Leben.¹⁹ Das bedeutet, dass es für Hirsch kein persönliches Leben ohne Gemeinschaft gibt und dass Gemeinschaft als Gemeinschaft „*eigenständiger* Persönlichkeiten“²⁰ verstanden werden muss. Wenn Gemeinschaft so gefasst sei, könne die in ihr verwirklichte Einheit nicht unmittelbar sein. Für Hirsch gehörte „Geschiedenheit“²¹ konstitutiv zur Gemeinschaft hinzu:

„Gemeinschaft, auch die im Geiste, baut sich auf innerer Geschiedenheit auf, ist nur als stets neue Überwindung dieser Geschiedenheit wahrhaft da; sie wird also nie zur unmittelbaren Einheit des Lebens und saugt nie den ganzen Geist der einzelnen Persönlichkeit in sich hinein.“²¹

Dieses Verständnis von Ich und Du, von Gemeinschaft und Persönlichkeit untermauerte Hirsch transzendentaltheologisch. Das „Verhältnis vom Ich zum Du“ sei „umgeben von dem Hauch eines Geheimnisses“²²

„Wenn ich an dir zum persönlichen Leben erwache und du an mir, so ist ein gebietender, schaffender Wille da, der uns und unser Verhältnis setze und aus dem und in dem wir uns erkennen. Damit sind wir auf den absoluten Grund unsers Daseins gestoßen, und dieser Grund ist bestimmt als der Herr und Geist.“²³

Damit hat Hirsch den Gottesgedanken erreicht.

„Erst indem sich Gott uns zum Du macht, werden wir wahrhaft zum Ich. Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen ist nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott.“²⁴

Diese transzendentaltheologischen Überlegungen lösen die Frage aus, woher Hirsch denn wisse, dass Gott der Grund des Ich und seines Verhältnisses zum Du, der Persönlichkeit und der Gemeinschaft sei. Hirsch verzichtete darauf, diese These mittels einer transzendentalen Reflexion auf

¹⁸ Ebd., S. 74.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 78. – Vgl. auch ders., CR, § 65, Bd. 1, S. 284.

²⁰ Hirsch, *Philosophie*, S. 77 (Hervorhebung M.H.).

²¹ Ebd., S. 72.

²² Ebd., S. 78.

²³ Ebd., S. 78f.

²⁴ Ebd., S. 79.

die Bedingungen der Möglichkeit von Persönlichkeit und Gemeinschaft oder auf andere Weise argumentativ zu stützen. Diesen Verzicht rechtfertigte er mit dem Hinweis, es handele sich um eine „Grundeinsicht“. Eine „Grundeinsicht“ sei jedoch der „Ableitung nicht fähig“. Seinen Überlegungen schrieb er daher den Status einer einfachen „Beschreibung“ zu, „die auf die Erinnerung oder die Selbsttätigkeit des Lernenden rechnet“²⁵. Das bedeutet aber auch, dass jemand, der im Verhältnis von Ich und Du den gebietenden, schaffenden Willen nicht spürt, Hirschs transzendentaltheologischen Überlegungen nicht folgen kann.

1.1.2 Dietrich Bonhoeffer

Hirschs Ausführungen in „Die idealistische Philosophie und das Christentum“ habe ich recht ausführlich wiedergeben, weil Bonhoeffer in seiner Dissertation *Sanctorum communio*²⁶ ähnliche Überlegungen vortrug und dabei auf Hirschs Aufsatz verwies²⁷. Bonhoeffer teilte mit Hirsch

- die Überzeugung, dass Personhaftigkeit und Gemeinschaft sich wechselseitig bedingen,
- die These, dass Gemeinschaft die „*Geschiedenheit der Personen*“²⁸ voraussetzt,
- die Kritik daran, dass der Idealismus Person und Gemeinschaft von einem rein erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet habe, und die Bevorzugung einer ethischen Perspektive,
- die Verwendung der Ich-Du-Begrifflichkeit,
- die Überzeugung, dass Gott das absolute Du sei,
- die transzendentaltheologische These, dass das menschliche Ich, das menschliche Du und die zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung durch die Begegnung mit Gott als Du konstituiert würden,

²⁵ Ebd., S. 78.

²⁶ Vgl. Bonhoeffer, *SC*, S. 19–55.

²⁷ Vgl. ebd., S. 24, Anm. 8; S. 34, Anm. 12; S. 48, Anm. 13; S. 132, Anm. 68. Außerdem weist er S. 150, Anm. 93 hin auf Emanuel Hirsch, *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921. Zu Hirschs Bedeutung für *Sanctorum Communio* vgl. von Soosten, *Nachwort*, S. 315; Tietz-Steiding, *Kritik*, S. 104–109.

²⁸ Bonhoeffer, *SC*, S. 53.

- die These, dass das Verhältnis des Ich zum Du ursprünglich ein Verhältnis der Verantwortung des Ich für das Du sei,
- das Interesse, der relativen Eigenständigkeit von Person und Gemeinschaft gerecht zu werden und beide Wirklichkeiten nicht aufeinander zu reduzieren.

Allerdings gibt es auch Besonderheiten bei Bonhoeffer und charakteristische Unterschiede:

1. Bonhoeffers Ausführungen in *Sanctorum communio* werden durch die Unterscheidung zwischen einer ontologischen und einer ontischen Ebene bestimmt. *Ontologisch* definierte Bonhoeffer die Person „als die Einheit des sich seiner selbst bewußten und spontan tätigen Geistes“²⁹. Die Struktur der Personhaftigkeit im Verhältnis zur Sozialität beschrieb er als Einheit von struktureller Offenheit und struktureller Geschlossenheit.³⁰ Das bedeutet, dass schon auf dieser Ebene Personalität wesentlich auf Sozialität bezogen ist, ohne dass sie in dieser Beziehung aufgeht. Von dem ontologischen Personverständnis unterschied Bonhoeffer die verschiedenen *ontischen* Realisierungen: Personalität im Urstand, das heißt in der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott, und Personalität unter der Bedingung der Sünde. Der *christliche Personbegriff*, den er in eine Korrelation zum Begriff der christlichen Gemeinschaft setzte,³¹ beziehe sich auf den Menschen „nach dem Falle“, also auf den, „der nicht in ungebrochener Gottes- und Menschengemeinschaft lebt, sondern weiß, was gut und böse ist“³². Damit rückte er den Personbegriff in den Zusammenhang des christlichen, durch die Offenbarung in Christus erschlossenen Wirklichkeitsverständnisses. Durch das Wissen um Gut und Böse erhält der christliche Personbegriff nach Bonhoeffer seinen ethischen Charakter.

Auch Hirsch vertrat einen ethischen Personbegriff. Er war überzeugt, dass sein Verständnis von Person und Gemeinschaft dem Christentum entspreche, aber es war für ihn nicht notwendig an das Christentum gebunden, sondern auch dem allgemeinen menschlichen Wahrheitsbewusstsein zugänglich. In den Personbegriff eine auf den Fall bezogene ontische Differenzierung einzuführen, wäre Hirsch nicht in den Sinn gekommen, denn

²⁹ Ebd., S. 221 (eingereichte Fassung).

³⁰ Vgl. ebd., S. 39–51.

³¹ Vgl. ebd., S. 25.

³² Ebd., S. 25.

er lehnte nicht nur ein wörtliches Verständnis des Mythos vom Sündenfall ab, sondern auch jeden Versuch, ihn rational zu retten. Der Mythos sei „in sich *widerspruchsvoll*“ und vertrage „einen Versuch, ihn denkend zu reproduzieren, überhaupt nicht“. Außerdem sei er „für uns *sinnlos*“. „Er leistet nicht, was er will“³³, nämlich die unauflösliche Einheit von Schöpfung und Sünde zu erklären.

2. Bonhoeffer betonte die Ambivalenz des Gewissens. Wie das Personsein so interpretierte er auch das Gewissen im Horizont des Falls. Es sei eine Folge des Falls, des Wissens um Gut und Böse.

„Das Gewissen kann sowohl die letzte Stütze der Selbstrechtfertigung des Menschen wie auch der Ort sein, an dem Christus durch das Gesetz den Menschen anfiht.“³⁴

Unter dieser Voraussetzung konnte er dem Gewissen keine Heiligkeit zuschreiben.

Selbstverständlich war sich auch Hirsch dessen bewusst, dass ein Mensch durch sein Gewissen irre geleitet werden kann. Aber dafür machte er nicht das Gewissen selbst, sondern dessen Inhalt verantwortlich. Welchen Inhalt das Gewissen habe, werde aber durch die Person und ihre „Werdegeschichte“ mitbestimmt:

„Das Gewissen ist vernehmend, und es hängt von der Person und ihrem Lebendigkeit und ihrer Werdegeschichte ab, ob und wieviel sie vernimmt. ... Heiligkeit des Gewissens und Unreinheit der Gewissenserkenntnis schließen sich nicht aus.“³⁵

3. Ein besonderer Akzent bei Bonhoeffer war, dass er die Augenblicklichkeit der ethisch-christlichen Person betonte. Bonhoeffer beschrieb die Verantwortung für das Du nicht als etwas Andauerndes, sondern ein Mensch werde in einer bestimmten Zeit – im Augenblick – in die Verantwortung vor einen anderen gestellt. Da aber die christliche Person außerhalb dieser

³³ Hirsch, *CR*, § 57, Bd. 1, S. 242 (Ergänzung aus dem Jahr 1942). – Vgl. auch Emanuel Hirsch, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung*, Tübingen 1931 (BSTh 1), S. 11.

³⁴ Bonhoeffer, *SC*, S. 69f.

³⁵ Hirsch, *CR*, § 103, Bd. 2, S. 190.

Verantwortung nicht bestehe, existiere sie selbst nur jeweils im Augenblick. „Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit.“³⁶

1.2 Der Gemeinschaftsbegriff und seine Anwendungsfälle

Hirsch arbeitete mit einem weiten und einem engen, emphatischen *Gemeinschaftsbegriff*. Im weiten Sinn sei Gemeinschaft gegeben, wo Personen in der Wechselseitigkeit von Empfangen und Geben miteinander verbunden seien.³⁷ Doch Hirsch rechnete nicht damit, dass sich in allen ‚Gemeinschaften‘, die unter diesen Begriff fallen, Gemeinschaft in gleicher Intensität verwirkliche. In der *Christlichen Rechenschaft* setzte er daher emphatisch die gesunde Gemeinschaft von nicht gesunden ab. Gesund sei eine Gemeinschaft, „wenn sich in ihr Geborsam und Eigenstand auf die rechte Weise verbinden“³⁸. In *Deutschlands Schicksal* qualifizierte er die innere „Gemeinschaft der Gewissen, der Seelen“ als „wirkliche Gemeinschaft“³⁹. Diese Gemeinschaft der Gewissen sei eine Gemeinschaft „in Gott und zu Gott“. Gott sei es, „der die geheimnisvolle Verbindung von einem Gewissen zum andern wirkt oder noch eigentlich ist“⁴⁰. Das Evangelium vertieft nach Hirsch diese Gemeinschaft, so dass sich die Gemeinschaft der Gewissen in Gott zur unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden in Christus bestimmt.

Von der Gemeinschaft der Gewissen bzw. der Glaubenden in Christus unterschied Hirsch die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften, zu denen er Staat, Volk, Ehe, Familie und Kirche rechnete. Das Volk war für ihn „der höchste erlebbare überindividuelle Sinnzusammenhang“⁴¹ und unter den äußeren geschichtlichen Gemeinschaften der primäre Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffes. Die Gestaltung der ‚Volksgemeinschaft‘ bekam dadurch bei ihm normative Bedeutung für die Gestaltung der anderen äußeren Gemeinschaften. Obwohl Hirsch die innere Gemeinschaft und

³⁶ Bonhoeffer, *JC*, S. 28.

³⁷ Vgl. Hirsch, *CR*, § 109, Bd. 2, S. 219.

³⁸ Hirsch, *CR*, Bd. 2, S. 213. Vgl. *CR*, § 107, Bd. 2, S. 211. – Ein weiteres Merkmal der Gesundheit einer Gemeinschaft ist nach Hirsch, dass in ihr „mit Empfangen und Geben jedem seine Ehre und seine Bestimmung aufgeschlossen wird, so daß die Gemeinschaft ihm Stätte und Hüterin eines wahrhaft menschlichen Lebens ist“ (*CR*, § 109, Bd. 2, S. 219).

³⁹ Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1920, S. 59.

⁴⁰ Ebd. S. 60.

⁴¹ Hirsch, *CR*, § 97, Bd. 2, S. 160.

die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften strikt unterschied, rechnete er mit „einem Verhältnis lebendiger und inhaltsreicher Wechselbedingtheit“⁴² zwischen ihnen. Diese Wechselbedingtheit beschrieb er in *Deutschlands Schicksal* im Allgemeinen, in der *Christlichen Rechenschaft* in Bezug auf das Verhältnis zwischen den äußeren Gemeinschaften und der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus. Die Bestimmtheit der inneren Gemeinschaft in Gott, also z. B. ihre Bestimmtheit durch die Begegnung mit dem Menschen Jesus, werde durch äußere Gemeinschaften vermittelt.⁴³ Durch die Vermittlung werde die „Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gotte“⁴⁴ nicht aufgehoben. Man könnte also von einer Vermittlung zur Unmittelbarkeit sprechen. Die Gemeinschaft der Gewissen solle die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften durchgeistigen und durchdringen, indem sie ihre „Gesinnung ... zur tragenden, verlebendigenden, umgestaltenden Kraft an ihnen werden“⁴⁵ lasse. Die Wirkung, welche die innere Gemeinschaft in Christus auf die irdischen Gemeinschaften haben könne, beschrieb Hirsch in der „Christlichen Rechenschaft“⁴⁶.

Auch bei Bonhoeffer gibt es einen weiteren und einen engeren *Gemeinschaftsbegriff*. Nach dem weiteren Begriff ist Gemeinschaft „ihrem Wesen nach Willensgemeinschaft“⁴⁷, in der voneinander geschiedene und verschiedene Personen etwas Gemeinsames miteinander wollen.⁴⁸ Unter diesen weiten Begriff fiel bei ihm auch die Gesellschaft. In dieser sei das Miteinander der Personen „Mittel zum Zweck“⁴⁹. Gemeinschaft „im speziellen Sinne“⁵⁰ besteht nach Bonhoeffer dagegen dort, wo das Miteinander der Personen

⁴² Hirsch, *Schicksal*, S. 62.

⁴³ Vgl. ebd., S. 62; ders., CR, § 91, Bd. 2, S. 118.

⁴⁴ Hirsch, CR, § 92, Bd. 2, S. 120.

⁴⁵ Hirsch, *Schicksal*, S. 61.

⁴⁶ Vgl. Hirsch, CR, § 92, Bd. 2, S. 122–124.

⁴⁷ Bonhoeffer, *SC*, S. 52.

⁴⁸ Der Ausdruck „miteinander“ paraphrasiert vereinfachend, was Bonhoeffer – nicht besonders klar – mit dem Begriff des viceversen Willens (vgl. ebd., 53) bzw. der viceversen Willensakte (vgl. ebd., 55) sagen will. – Die zusammenfassende Definition lautet bei Bonhoeffer: „Gemeinschaft ist Willensgemeinschaft, aufgebaut auf der Geschiedenheit und Verschiedenheit der Personen, konstituiert durch viceverse Willensakte, ihre Einheit im Gewollten findend und zu ihren Lebensgesetzen den inneren Widerstreit der Einzelwillen zählend“ (SC, 55). Bonhoeffer weist darauf hin, dass diese Definition noch nicht vollständig sei, weil die Theorie des objektiven Geistes in ihr nicht berücksichtigt werde.

⁴⁹ Ebd., S. 56.

⁵⁰ Ebd., S. 57.

„als Selbstzweck gewollt“⁵¹ werde. Die Menschheit, „die alle Gemeinschaften umfassende Gesamtgemeinschaft“⁵², teilte sich nach Bonhoeffer in zwei große Gemeinschaften bzw. Kollektivpersonen: die adamitische Menschheit der Sünde und die neue Menschheit in Christus.⁵³

In *Sanctorum communio* wollte Bonhoeffer „die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche dem systematischen Verständnis erschließen“⁵⁴. Die Kirche war für ihn gleichzeitig Gegenstand des Glaubens und empirische Gemeinschaft. Sie sei nicht eine unsichtbare „Gemeinde der ‚Gewissen‘, der ‚Seelen“⁵⁵, sondern sichtbar. Aber ihr Wesen erschließe sich nur dem Glauben. Der geistgewirkten Aktualisierung der Kirche in den konkreten Kirchen gehe ihre Wirklichkeit in Christus voraus.⁵⁶ Die „Christustatsache“ gebe der Aktualisierung durch den Geist „Maßstab und Richtung“⁵⁷. Durch die Aktualisierung der vorhergehenden Wirklichkeit werde die Kirche zum „Christus als Gemeinde existierend“⁵⁸.

Mit diesen Überlegungen befand sich Bonhoeffer bereits im Feld der Ekklesiologie, die er in den folgenden Kapiteln von *Sanctorum communio* dogmatisch entfaltete. Die Bestimmung der sozialen Gestalt der Kirche schloss er an die dogmatischen Ausführungen an. Zentraler Begriff blieb der Gemeinschaftsbegriff, aber Bonhoeffer zögerte, die soziale Gestalt der Kirche nur mit Hilfe des Gemeinschaftsbegriffs zu beschreiben. Er fand in der sozialen Gestalt der Kirche auch Aspekte, die vom Gemeinschaftsbegriff (im engeren Sinn) nicht gedeckt werden. Die Kirche beruhe auf dem göttlichen Herrschaftswillen, der ein „Reich der Personen bauen“⁵⁹ wolle. Aufgrund der konstitutiven Bedeutung des göttlichen Herrschaftswillens muss die Kirche nach Bonhoeffer auch als Herrschaftsverband begriffen werden. Weil Gottes Herrschaftsanspruch das Ziel verfolge, alle Einzelwillen der Gottesherrschaft zu unterwerfen, und dazu die Kirche „als Mittel

⁵¹ Ebd., S. 56.

⁵² Ebd., S. 75.

⁵³ Vgl. ebd., S. 76.

⁵⁴ Ebd., [13] (Vorwort).

⁵⁵ Ebd., S. 155. Dass Bonhoeffer hier wahrscheinlich auf Hirsch anspielt, wird von dem sonst sehr sorgfältigen Herausgeber Joachim von Soosten nicht notiert.

⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 87–103.

⁵⁷ Ebd., S. 102.

⁵⁸ Ebd., S. 76 und öfter.

⁵⁹ Ebd., S. 183.

seines Zweckes“⁶⁰ benutze, gebe es auch einen gesellschaftlichen Aspekt in der Sozialstruktur der Kirche. Zusammenfassend formulierte Bonhoeffer:

„Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden.“⁶¹

In dem Versuch, die Kirche als Gemeinschaftsgestalt sui generis zu beschreiben, sind Intentionen der dialektischen Theologie spürbar. So wandte Bonhoeffer zwar den Begriff der „religiösen Gemeinschaft“⁶² auf die Kirche an, aber relativierte zugleich die Tauglichkeit des Begriffs. Der Begriff erfasse die Kirche nur „von außen“⁶³ und als Erlebnis, nicht aber als Kirche im Sinn des Glaubens.

Noch schärfer fiel die Abgrenzung von der „religiösen Gemeinschaft“ in der Vorlesung über das Wesen der Kirche im Sommersemester 1932 aus. In der Einleitung zur Vorlesung wies Bonhoeffer die Frage „*Brauchen wir Kirche?*“⁶⁴ als unangemessen zurück und lehnte es ab, die Notwendigkeit der Kirche aus der Notwendigkeit von Gemeinschaft, Autorität und Führertum abzuleiten.⁶⁵ Kirche sei als der „*Ort, an dem Gott redet*“⁶⁶, eine von Gott gesetzte Wirklichkeit. Als „Wirklichkeit des Glaubens“⁶⁷ setzte Bonhoeffer sie der religiösen Gemeinschaft entgegen.

„Religiöse Gemeinschaft ist individualistisch. Religiöse Gemeinschaft ist atomistisch. Religiöse Gemeinschaft ist [die] Gemeinschaftsform des Menschen in Adam“⁶⁸.

Diese scharfe Abgrenzung bedeutete nicht, dass Bonhoeffer die Kirche nicht mehr als Gemeinschaft verstehen wollte. Aber was Kirche als Gemeinschaft ist, sollte nicht vom Religionsbegriff, sondern von der

⁶⁰ Ebd., S. 185.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd., S. 79f., S. 134, S. 183, S. 191.

⁶³ Ebd., S. 79.

⁶⁴ Dietrich Bonhoeffer, Vorlesung: Das Wesen der Kirche (Mitschrift), in: ders., *Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931–1932*, DBW 11, hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm, München 1994, S. 239–303, hier: S. 240.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 241f.

⁶⁶ Ebd., S. 243.

⁶⁷ Ebd., S. 277.

⁶⁸ Ebd., S. 279.

Offenbarung Gottes her bestimmt werden. Die Gemeinschaft in der Kirche beruhe nicht auf religiösen Erlebnissen, sondern sei durch Christus vermittelte Gemeinschaft.

Auf dieser Linie liegen auch die Ausführungen des ersten Kapitels von *Gemeinsames Leben*. Das Verständnis von christlicher Bruderschaft, an dem sich seine Arbeit in Finkenwalde und besonders die Einrichtung des *Bruderhauses* orientierten⁶⁹, fasste er in zwei Thesen zusammen:

„Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit.“⁷⁰

Die erste These nimmt den Gedanken von *Sanctorum communio* auf, dass die Kirche bzw. die christliche Gemeinschaft in Jesus Christus bereits wirklich ist. Die Entgegensetzung von pneumatischer und psychischer bzw. geistlicher und seelischer Gemeinschaft entspricht der Abgrenzung von der religiösen Gemeinschaft in der Ekklesiologie-Vorlesung. Merkmale der geistlichen Gemeinschaft seien, dass sie durch den Heiligen Geist geschaffen werde und auf der Grundlage des Wortes Gottes beruhe. Die seelische Gemeinschaft gehe „aus den natürlichen Trieben, Kräften und Anlagen der menschlichen Seele“ hervor. Ihr Grund sei „das dunkle, undurchsichtige Treiben und Verlangen der menschlichen Seele“⁷¹. In der geistlichen Gemeinschaft finde sich „demütige Unterwerfung unter den Bruder“, in der seelischen dagegen „demütig-hochmütige Unterwerfung des Bruders unter das eigene Verlangen“⁷². In ihr werde die unmittelbare „Berührung mit anderen menschlichen Seelen“⁷³ gesucht; in der geistlichen Gemeinschaft gebe es kein unmittelbares Verhältnis zum anderen, weil sie durch Christus vermittelt sei.

Schon in *Nachfolge* hatte Bonhoeffer grundsätzlich festgestellt, seit Christus gebe es „kein unmittelbares Verhältnis der Menschen mehr, weder zu Gott noch zur Welt“. Die Erkenntnis Christi bedeute den „Bruch mit

⁶⁹ Vgl. Gerhard Ludwig Müller/Albrecht Schönherr, Nachwort der Herausgeber, in: Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, München 1987, S. 133–175.

⁷⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, in: *DBW* 5, S. 13–102, hier: S. 18.

⁷¹ Ebd., S. 27.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 28.

den Unmittelbarkeiten der Welt⁷⁴. Indem Bonhoeffer behauptete, dass es für die Nachfolger Jesu „gottgegebene Wirklichkeiten“⁷⁵ nur „durch Jesus Christus hindurch“⁷⁶ gebe, kritisierte er implizit die Lehre von den Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen, aber auch den von Hirsch vertretenen ethischen Ansatz. Seinem christozentrischen Wirklichkeitsverständnis entsprach, dass er Unmittelbarkeit als „Täuschung“⁷⁷ und „Trug“⁷⁸ kennzeichnete.

Die Ekklesiologie war bei Bonhoeffer das primäre Anwendungsfeld des Gemeinschaftsbegriffs, aber im Kontext ethischer Überlegungen wendete er den Begriff auch auf andere Gemeinschaftsformen an, meist ohne eine spezifische Gemeinschaftsform zu thematisieren, gelegentlich in Bezug auf eine bestimmte Form der Gemeinschaft.

In dem 1932 gehaltenen Vortrag *Das Recht auf Selbstbehauptung* entwickelte Bonhoeffer aus der ursprünglichen Verantwortung für den Anderen den Gedanken, dass es ein Recht auf Selbstbehauptung nur aufgrund der Freiheit zum Opfer für andere gebe. „Recht zum Leben gibt es nur durch das Sterbenkönnen für den andern, in der Verantwortung“⁷⁹. Diesen Gedanken übertrug er auf jede Art von Gemeinschaft:

„Jede Gemeinschaft, auch die große Gemeinschaft des Volkes lebt nicht für sich selbst, sondern für den andern, lebt in der Verantwortung für den Bruder, für das Brudervolk. Es gibt für das Volk schlechthin kein isoliertes Leben.“⁸⁰

Dass hier auch das Volk als Bezugspunkt verantwortlichen Handelns relativiert wird, markiert in der Ethik einen entscheidenden Differenzpunkt zu Hirsch.

Bonhoeffer ließ aber auch erkennen, dass er ein Gespür für den Missbrauch des Gemeinschaftsbegriffes besaß. In der *Ethik* findet sich eine Passage, in der er den tyrannischen Menschenverächter kritisierte. Diesem

⁷⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW 4, hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, 2. Aufl. der Taschenbuchausgabe, Gütersloh 2005, S. 89.

⁷⁵ Bei Bonhoeffer durch Anführungszeichen als Anspielung gekennzeichnet (Nachfolge, 91).

⁷⁶ Ebd., S. 91.

⁷⁷ Ebd., S. 89.

⁷⁸ Ebd., S. 90.

⁷⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Das Recht auf Selbstbehauptung*, in: *DBW* 11, S. 215–226, hier: S. 223.

⁸⁰ Ebd., S. 223f. – Die schwierige Übertragung des Gedankens auf die Menschheit führte Bonhoeffer am Ende des Vortrags in die Christologie.

warf er unter anderem vor, dass er „sein heimliches, tiefes Mißtrauen gegen alle Menschen ... hinter den gestohlenen Worten wahrer Gemeinschaft“⁸¹ verberge. Den Begriff des unwerten Lebens und die Rechtfertigung der Euthanasie aufgrund der Annahme, dass „jedes Leben einen bestimmten Nutzwert für die Gemeinschaft haben müsse“⁸², verwarf er mit dem theologischen Argument, dass es „vor Gott kein lebensunwertes Leben“ gebe, weil „das Leben selbst ... von Gott wertgehalten sei“⁸³, und mit konsequenzialistischen Argumenten, welche die Willkür im gesellschaftlichen Urteil über den Nutzwert hervorhoben und auf den Nutzwert des kranken Lebens für das gesunde hinwiesen.

Bemerkenswert ist Bonhoeffers These, dass das Sollen dorthin gehöre, „wo etwas *nicht ist*“⁸⁴. Das Ethische werde in Zeiten und Situationen thematisch, „in denen das Moralische sich nicht mehr von selbst“⁸⁵ verstehe. Das bedeutet für die menschlichen Gemeinschaften:

„Daß ich in der Gemeinschaft einer Familie, einer Ehe, in einer Ordnung der Arbeit und des Eigentums lebe, ist primär eine frei bejahte Bindung, in der das ‚ethische Phänomen‘, das Sollen, nach seiner objektiven und subjektiven Seite nicht in Erscheinung tritt, schlummert. Erst wo die Gemeinschaft zerbricht oder die Ordnung bedroht ist, meldet sich das Sollen zum Wort, um nach Wiederherstellung der Ordnung wieder zurückzutreten, zu verstummen.“⁸⁶

Den Unterschied zwischen Zeiten, in denen die Gemeinschaft in Ordnung ist, und solchen, in denen sie zerbricht, relativierte Bonhoeffer jedoch durch den Gedanken, dass „aus dem konkreten Zerbrechen einer Gemeinschaft“ die Erfahrung entspringe, „daß jede Gemeinschaft im eigentlichen Sinne jederzeit im Zerbrechen ist“⁸⁷. Mit dieser Relativierung wollte er jedoch nicht zurücknehmen, dass das Sollen eine „Grenzsituation“⁸⁸ sei.

⁸¹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, hg. von Ilse Tödt u. a., Taschenbuchausgabe, München 1998, S. 73.

⁸² Ebd., S. 187.

⁸³ Ebd., S. 188.

⁸⁴ Ebd., S. 368f.

⁸⁵ Ebd., S. 369f.

⁸⁶ Ebd., S. 369.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

Aufgrund seines Konservativismus berührte sich Bonhoeffers Ethik an einem Punkt mit der Hirschs, nämlich in dem Gedanken, dass Gemeinschaften auf eine klare Ordnung des Oben und Unten angewiesen seien. Bonhoeffer stimmte zwar der von der Aufklärung vertretenen Idee der gleichen Würde aller Menschen zu, aber die Aufklärung habe Unrecht, wenn „sie – im Namen der Egalität der Menschen und der Menschenwürde – gegen jede menschliche Ordnung zu Felde ziehe“⁸⁹. Das Ethische enthalte „in sich schon eine bestimmte Ordnung der menschlichen Gemeinschaft“, es schließe „bestimmte soziologische Autoritätsverhältnisse“ in sich, ihm wohne „wesensgemäß“ eine „*Tendenz von oben nach unten*“⁹⁰ inne.

Weil Bonhoeffer die soziale Struktur der Kirche als Aspekt der Aktualisierung ihres Wesens ansah, war sie für ihn ein Gegenstand von höchster Bedeutung. Das primäre Feld für die Anwendung des Gemeinschaftsbegriffs war bei Bonhoeffer daher die Ekklesiologie. Wenn sich dagegen Hirsch mit den geschichtlichen Gemeinschaften befasste, interessierten ihn in erster Linie die ‚Volksgemeinschaft‘ und der Staat. Zwar war für ihn auch die Kirche eine geschichtliche Gemeinschaft, aber ihre Gemeinschaftsform sollte sich der Gestalt der ‚Volksgemeinschaft‘ anpassen.

2. Legitimierende und delegitimierende Funktionen der Gemeinschaftskonzeptionen bei Hirsch und Bonhoeffer

Die Verwendung der Gemeinschaftssprache setzten Hirsch und Bonhoeffer auf entgegengesetzte Weise zur Legitimierung und Delegitimierung ein. Systematisch ermöglicht wurde diese entgegengesetzte Verwendung vor allem durch folgende drei Differenzen: 1. Da für Hirsch der primäre Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffs das Volk war, verband und trennte bei ihm die Volkszugehörigkeit stärker als die Religionszugehörigkeit. Da bei Bonhoeffer dagegen die Kirche der primäre Anwendungsfall

⁸⁹ Ebd., S. 377.

⁹⁰ Ebd., S. 375. – Wenn die Herausgeber der Ethik in einer Anmerkung notieren: „Bonhoeffers Betonung der ‚Tendenz von oben nach unten‘ hat ihren Grund nicht in einer Vorliebe für hierarchische gesellschaftliche Schichtungen, sondern entscheidend ist der theologische Gesichtspunkt, S. 383: ‚Das Gebot Gottes ... kommt von oben nach unten‘“ (ebd., S. 375, Anm. 31), so ist das reine Bonhoeffer-Apologiek. Denn es ist in keiner Weise zwingend, dass der Bewegung des göttlichen Gebots eine hierarchische Struktur der Gemeinschaften entsprechen muss.

war, verband und trennte ihm zufolge die Zugehörigkeit zur Kirche stärker als die Volkszugehörigkeit. – 2. Da Bonhoeffer die Kirche als eine Gemeinschaft *sui generis* ansah, konnte er spezifische Kriterien für die Gestaltung der Kirche zur Geltung bringen. Dagegen forderte Hirsch, für den es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Kirche als äußerer geschichtlicher Gemeinschaft und anderen äußeren geschichtlichen Gemeinschaften gab, eine Orientierung an der Gestaltung der dominierenden Gemeinschaft des Volkes. – 3. Obwohl auch Bonhoeffer bewusst war, dass die konkreten Kirchen die vorgegebene Wirklichkeit der Kirche in Christus nicht vollkommen aktualisieren konnten, forderte er, dass sich die Gestaltung der Kirche an dieser vorgegebenen Wirklichkeit zu orientieren habe. Dagegen vertrat Hirsch die Auffassung, dass sich aus der unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden in Christus keine bestimmten Kriterien für die Gestaltung der Kirche ergäben.

Die entgegengesetzte Verwendung der Gemeinschaftssprache soll im Folgenden an vier zum Teil eng miteinander verbundenen Beispielen illustriert werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass sich die Differenzen *allein* aus der unterschiedlichen Verwendung der Gemeinschaftssprache ergeben, sondern nur, dass Hirsch und Bonhoeffer in bestimmten Argumentations*zusammenhängen* ihr Legitimations- bzw. Delegitimations-Potential auf unterschiedliche Weise ausnutzten. Zu beachten ist auch, dass nicht immer der Ausdruck ‚Gemeinschaft‘ eine zentrale Rolle spielt, wohl aber die Gemeinschaftsthematik bzw. Gemeinschaftssprache.

2.1 Der ‚Arierparagraph‘

In dem Aufsatz *Volksverbundene Kirche* habe ich dargelegt, wie Hirsch seine Forderung nach einer deutschen Volkskirche und nach einer Übernahme des ‚Arierparagraphen‘ in die Kirche mit dem Ziel, ‚Nichtarier‘ vom Pfarramt auszuschließen, begründete.⁹¹ Im Detail muss das nicht wiederholt werden. Festgehalten sei nur, dass dabei zwei Aspekte von Hirschs Gemeinschaftskonzeption wirksam wurden. Unter Berufung auf den

⁹¹ Michael Hüttenhoff, *Volksverbundene Kirche*. Die kontextuelle Ekklesiologie Emanuel Hirschs, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*. In Zusammenarbeit mit Werner Müller, Paderborn u. a. 2008, S. 187–202, hier: S. 196–201.

Unterschied zwischen der unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden und der sichtbaren Kirche bestritt Hirsch, dass sich die in der unsichtbaren Gemeinschaft geltende Gleichheit vor Gott in der Gestalt der sichtbaren Kirche niederschlagen müsse. Der Vorrang, den Hirsch der ‚Volksgemeinschaft‘ einräumte, legitimierte eine Anpassung des kirchlichen an das staatliche Beamtenrecht.

Bonhoeffer formulierte bereits im April 1933 pointiert: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staate vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche.“⁹² Ein erzwungener Ausschluss von jüdischstämmigen Christen aus deutschstämmigen Gemeinden sei nicht zulässig.⁹³ Noch schärfer fiel das Flugblatt *Der Arier-Paragraph in der Kirche* im August 1933 aus, das prägnant auf die wichtigsten Argumente der *Deutschen Christen* einging: „Der Ausschluß der Judenchristen aus der kirchlichen Gemeinschaft“ zerstöre „die Substanz der Kirche Christi“⁹⁴. Es handle sich nicht nur um „eine Frage der äußeren Organisation“⁹⁵. Die Substanz der Kirche werde durch diesen Ausschluss zerstört, weil er im Widerspruch dazu stehe, dass die „Kirche ... nicht die Gemeinschaft von Gleichartigen sondern eben gerade von Fremden“ sei, „die durch das Wort berufen“⁹⁶ seien. Wer die Rasse zu einem Kriterium der Kirchenzugehörigkeit mache, binde diese an ein Gesetz und mache dadurch die konkrete Kirche zu einer Kirche des judenchristlichen Typs.⁹⁷ In *Die Kirche vor der Judenfrage* gestand Bonhoeffer zu, wer sich nicht in der Lage fühle die kirchliche Gemeinschaft mit den judenstämmigen Christen zu ertragen, könne ja selbst aus dieser Gemeinschaft ausscheiden. Damit sage er sich aber von

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932–1933*, DBW 12, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997, S. 349–358, hier: S. 355.

⁹³ Ebd., S. 357.

⁹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Der Arier-Paragraph in der Kirche*, in: *DBW* 12, S. 408–415, hier: S. 409.

⁹⁵ Ebd., S. 410.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 409; ders., *Die Kirche vor der Judenfrage*, S. 356f.; ders., Memorandum: The Jewish-Christian Question as Status Confessionis, in: *DBW* 12, S. 359–361, hier: S. 360; auch: August-Fassung des Betheler Bekenntnisses, in: *DBW* 12, S. 362–407, hier: S. 404f. Der Entwurf zum betreffenden Abschnitt des Betheler Bekenntnisses stammte nicht von Bonhoeffer, sondern von Wilhelm Vischer. Aber er nahm unter anderem Gedanken Bonhoeffers auf und fand dessen Zustimmung. Vgl. Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 50–61.

dem Ort los, an dem die Kirche Christi stehe. Dennoch ließ Bonhoeffer noch offen, ob „eine solche Trennung als erträgliches Schisma angesehen werden kann“⁹⁸ oder eine unerträgliche Häresie sei.⁹⁹ Im Flugblatt konstatierte Bonhoeffer dagegen, dass der „Arier-Paragraph eine Irrlehre von der Kirche“ sei und deren „Substanz“ zerstöre.¹⁰⁰

Gegen die Entfernung von Judenchristen aus dem Pfarramt wandte Bonhoeffer ein, sie stehe im Widerspruch zum Wesen des Pfarramts.

„Nach Luthers Lehre sind alle Christen durch die Taufe zu Priestern geweiht, sie sind gleichen Rechts und haben jeder das Recht und die Pflicht der Lehre und des Hörens des Wortes Gottes. Das Pfarramt wird dem durch die Taufe zum Priester geweihten Christen von der Gemeinde übertragen und erfordert von ihm rechte Lehre, christlichen Wandel und geistliche Gaben.“¹⁰¹

Der kirchliche ‚Arierparagraph‘ widerspräche nach Bonhoeffer der Taufe, die allen Christen gleiche Rechte verleiht, indem er die Judenchristen „zu Brüdern *minderen Rechts*“¹⁰² machen würde. Mit ihm würden sachfremde Kriterien für die Zulassung zum Pfarramt eingeführt.

2.2 Kirchengemeinschaft

Als in der *Bekennenden Kirche* über die Möglichkeit einer Beteiligung an den Kirchenausschüssen gestritten wurde¹⁰³, hielt *Bonhoeffer* in Finkenwalde einen Vortrag *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, der bald darauf in der *Evangelischen Theologie* veröffentlicht wurde¹⁰⁴. In diesem Text entwickelte

⁹⁸ Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, S. 358.

⁹⁹ Die gerade zitierte Stelle ist von der Gegenüberstellung „teilweise als unerträgliche Häresie, teilweise als erträgliches Schisma“ (356) her zu lesen.

¹⁰⁰ Bonhoeffer, *Arier-Paragraph*, S. 412. – Die Verschärfung der Kritik durch die eindeutige Kennzeichnung des kirchlichen ‚Arierparagraphen‘ als Irrlehre, könnte auf den Einfluss von Karl Barths Schrift *„Theologische Existenz heute!“* (*Theologische Existenz heute!* [1933], neu hg. und eingeleitet von Hinrich Stoevesandt, München 1984, S. 59f.) zurückgehen. Vgl. Busch, *Bogen*, S. 47f.

¹⁰¹ Bonhoeffer, *Arier-Paragraph*, S. 412.

¹⁰² Ebd., S. 412, vgl. S. 414.

¹⁰³ Vgl. Gerhard Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 3: Spaltungen und Abwehrkämpfe*, München 2001, S. 337–657; Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2: Geschleimte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“*, Halle/Saale 1976, S. 78–154.

¹⁰⁴ Zum Hintergrund und zur Auseinandersetzung um den Vortrag vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*, Gütersloh 82004, S. 587–597.

Bonhoeffer ein Verständnis von Kirchengemeinschaft, das er delegitimierend gegen die deutsch-christliche Kirchenführung, die Kirchengremien und die Kooperation mit diesen Institutionen wandte. Nach Bonhoeffer kann die Kirche ihren Umfang und ihre Grenzen nicht selbst definieren. Die Grenze der Kirche sei „von außen gezogene Grenze“¹⁰⁵, nämlich durch die, die sich von der wahren Kirche trennen. Ob die Kirche es in dieser Trennung nur mit Irrlehre zu tun habe und „eine Gemeinschaft auf Hoffnung“¹⁰⁶ erhalten bleibe oder ob eine antichristliche Kirche entstehe, welche die Gemeinschaft zerbreche, hänge davon ab, „ob die Irrlehre der wahren Kirche mit offenem Vernichtungswillen gegenübertritt oder ob sie kampflos neben ihr steht“¹⁰⁷. Die deutsch-christlichen Amtsträger vertraten nach Bonhoeffer nicht nur Irrlehren, sondern hatten sich von der wahren Kirche getrennt. Die *Barmer Theologische Erklärung* sei die synodale Entscheidung gewesen, welche diese Trennung feststellte.

In dieser Situation der offenen Feindschaft zwischen der wahren Kirche und ihren Feinden bedeutete die Trennung von der *Bekennenden Kirche* die Trennung vom Heil. In aller Schärfe formulierte Bonhoeffer:

„Extra ecclesiam nulla salus. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft ist die Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“¹⁰⁸

Auch *Hirsch* konnte in der Auseinandersetzung zwischen *Deutschen Christen* und *Bekennender Kirche* scharfe Töne anschlagen und den Häresievorwurf gegen die *Bekennende Kirche* erheben¹⁰⁹ bzw. sich ihm annähern¹¹⁰.

¹⁰⁵ Dietrich Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: ders., *Illegale Theologen-Ausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys, *DBW* 14, München 1996, S. 655–680, hier: S. 665.

¹⁰⁶ Ebd., S. 666.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 676. – Schon 1933 stellte Bonhoeffer fest, dass der ‚Arierparagraph‘ einen Bruch des Bekenntnisses darstelle. „Wer einem solchen Bruch des Bekenntnisses seine Zustimmung gibt, schließt sich damit selbst aus der Gemeinschaft der Kirche aus“ (Entwurf für ein „Wort oppositioneller Pfarrer“, in: *DBW* 12, S. 123).

¹⁰⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, Von christlicher Freiheit (1. 6. 1934), in: ders., *Der Weg des Glaubens*, Bordesholm in Holstein 1934 (Hammer und Nagel. Theologische Lehrschriften 1), S. 19–34, hier: S. 22.

¹¹⁰ Vgl. z. B. Hirsch, *CR*, § 30, Merke 1, Bd. 1, 95.

Dennoch verfolgte er eher die Strategie, die Bedeutung der Streitfragen herunterzuspielen. Die deutsch-christliche Deutung des Evangeliums war für ihn keine Verfälschung, sondern eine adressaten- und situationsbezogene Aktualisierung.¹¹¹ Der Streit um die rechte kirchliche Ordnung gehe „nicht um das Evangelium, nicht um das Göttliche, dem die Kirche dient, ... sondern innerhalb eines gemeinsamen Sichbekennens zum Evangelium [!]“ sei er „auf das menschliche Tun, mit dem wir dem Evangelium dienen“¹¹², begrenzt. Vielleicht kann man sagen: Die eigentliche ‚Häresie‘ der *Bekennenden Kirche* bestand für Hirsch darin, dass sie nicht erkannte, dass es im Kirchenkampf nicht um den Gegensatz von wahrer Lehre und Häresie ging.¹¹³ Einen Grund, den Bruch der Kirchengemeinschaft festzustellen, konnte es für ihn nicht geben. Vielmehr meinte er, dass die Klarheit über den Status der Streitfragen „der Weg zu Frieden“¹¹⁴ sei.

2.3 Kirchenzucht

Die Frage der Kirchenzucht hängt mit der der Kirchengemeinschaft eng zusammen, da die Exkommunikation als Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft die schärfste Maßnahme der Kirchenzucht ist. In *Sanctorum communio* äußerte Bonhoeffer sich gegenüber diesem wichtigsten Mittel der Kirchenzucht noch zurückhaltend.

„Die kirchliche Gemeinschaft kennt ihrem Wesen nach grundsätzlich keinen Ausschluss. Evangelische Exkommunikation wäre, gäbe es sie, nicht Ausschluss aus der Gemeinschaft, sondern zeitliche Entfernung von besonderem Gemeinschaftshandeln.“¹¹⁵

¹¹¹ Vgl. z. B. Emanuel Hirsch, *Das kirchliche Wollen der deutschen Christen. Zur Beurteilung des Angriffs von Karl Barth (Theologische Existenz heute, München 1933) (15. u. 16. Juli 1933)*, in: ders., *Das kirchliche Wollen der deutschen Christen*, Berlin-Steglitz 31933, S. 5–17, hier: S. 10.

¹¹² Emanuel Hirsch, *Evangelische Kirchenordnung (4. 6. 1934)*, in: ders., *Der Weg des Glaubens*, S. 35–53, hier: S. 38. Vgl. auch ders., *Arier und Nichtarier in der deutschen evangelischen Kirche*, in: *Kirche und Volkstum in Niedersachsen 1 (1933)*, S. 17–20, hier: S. 17f.

¹¹³ Vgl. Hirsch, *Von christlicher Freiheit*, S. 20: „Das heutige Gebahren angeblicher Lutheraner, aus Kirchenordnungsfragen Glaubensfragen, Bekenntnisfragen zu machen, ist rund und glatt ein Abfall vom reformatorischen Evangelium.“

¹¹⁴ Hirsch, *Evangelische Kirchenordnung*, S. 38.

¹¹⁵ Bonhoeffer, *SC*, S. 178f.

Ein Ausschluss könne nur erfolgen, wenn der Einzelne selbst die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft verneine.¹¹⁶ In einer Volkskirche sei „Exkommunikation, weil undurchführbar, von vornherein sinnlos“¹¹⁷. Praktizierbar sei sie nur in einer Bekenntnisgemeinde oder in Kerngemeinden.

Aber diese Zurückhaltung lag vor dem Kirchenkampf, in dem die *Bekennende Kirche* die Kirchenzucht neu entdeckte. So wandte sich auch Bonhoeffer 1937 intensiver dem Thema der Kirchenzucht zu. Die Ergebnisse seiner Überlegungen, die er in einem Vortrag über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht¹¹⁸ vortrug, gingen in *Nachfolge*¹¹⁹ ein. Dabei spaltete er die ‚Kirchenzucht‘ auf in ‚Gemeindezucht‘ und ‚Lehrzucht‘. Die Gemeindezucht richte sich gegen die Versündigung im Wandel, die Lehrzucht gegen den schwerer wiegenden „Mißbrauch der Lehre selbst“¹²⁰. Die Gemeindezucht setze die Lehrzucht an den Amtsträgern voraus, und die Lehrzucht müsse zur Gemeindezucht führen.

In *Nachfolge* behandelte Bonhoeffer nur die Gemeindezucht ausführlich, und zwar im Kapitel „Die Heiligen“. Die Heiligung der Gemeinde bewähre sich „in der klaren *Absonderung von der Welt*“¹²¹. Dieser Gedanke war für die *Nachfolge* zentral; in den Ethikfragmenten und in den Briefen aus der Tегeler Haft trat später an die Stelle der klaren Absonderung die Zuwendung zur Welt. Doch unter Voraussetzung des Absonderungs-Modells kam es nach Bonhoeffer darauf an, dass die Heiligung nicht nur „die Abscheidung der Gemeinde von der Welt“, sondern auch „die Abscheidung der Welt von der Gemeinde“¹²² bewirke. Daher müsse die von der Welt abgesonderte Gemeinde nach innen Gemeindezucht üben. Das ‚Muss‘ tritt an die Stelle der unverbindlichen Überlegungen über die Praktizierbarkeit in *Sanctorum communio*. Doch der Grenzen des Erreichbaren blieb sich Bonhoeffer bewusst. Die Gemeindezucht diene „nicht der Herstellung einer Gemeinde der Vollkommenen, sondern allein der Erbauung einer Gemeinde derer, die wahrhaftig unter Gottes vergebender Barmherzigkeit

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 178.

¹¹⁷ Ebd., S. 179 Anm. 130.

¹¹⁸ Dietrich Bonhoeffer, Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament, in: *DBW* 14, S. 829–843.

¹¹⁹ Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 286–291.

¹²⁰ Ebd., S. 291, Anm. 20; *Sätze*, S. 841.

¹²¹ Ebd., S. 277.

¹²² Ebd., S. 286.

leben¹²³, und zwar so, dass diese Gemeinde sichtbar sei.¹²⁴ Wenn es im Rahmen der Gemeindezucht zum Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gemeinde komme, dann bestätige das nur, dass der Ausgeschlossene sich bereits selbst von dieser Gemeinschaft getrennt habe.¹²⁵

Während also der Bonhoeffer der *Nachfolge* für die Notwendigkeit der Gemeinde- und Lehrzucht eintrat, reduzierte Hirsch die Bedeutung der Kirchenzucht. Die Taufe kennzeichne „den Christenstand als etwas von allen menschlichen Bedingungen Unabhängiges“. Daher sei es „der geschichtlichen christlichen Gemeinschaft“ verwehrt, „an getauften Christen Gericht oder Bann zu üben“¹²⁶, sie also aus der christlichen Gemeinschaft, und zwar aus der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus, auszuschließen. „Der *Bann* ist unchristlich.“¹²⁷ Das Problem, dass die geschichtliche christliche Gemeinschaft keine Macht hat, einen Menschen aus der Gemeinschaft in Christus auszuschließen, sah auch Bonhoeffer. Deshalb wies er darauf hin, dass dem durch die Gemeinde vollzogenen Ausschluss der Selbst-Ausschluss vorausgehe. Hirsch schlug diesen Weg nicht ein und zerbrach jeden Bezug der Kirchenzucht auf die unsichtbare Gemeinschaft in Christus. Damit reduzierte er sie auf eine

„disziplinäre Rechtsmaßnahme jener öffentlich-rechtlichen Korporationen, deren die geschichtliche christliche Gemeinschaft zu ihrem Bestande bedarf“¹²⁸.

2.4 Die Ökumene

Aufgrund seiner Unterscheidung zwischen der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus und den Kirchen als geschichtlichen Gemeinschaften bestritt Hirsch, dass die *ökumenische Arbeit* zum Ziel haben könne, die Einheit der wahren Kirche sichtbar darzustellen.¹²⁹ „Die Einheit ist keine

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Zur Sichtbarkeit der Heiligung vgl. ebd., S. 277. Über die Gemeindezucht sagte er in dem Vortrag „Sätze“: „Gemeindezucht ist die notwendige sichtbare [!] Folge der rechten Ausübung des Schlüsselamtes innerhalb der Gemeinde“ (Bonhoeffer, *Sätze*, 836).

¹²⁵ Vgl. Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 290; *Sätze*, S. 839.

¹²⁶ Hirsch, *CR*, § 95, Bd. 2, S. 141.

¹²⁷ Ebd., § 95, *Merke* 7, Bd. 2, S. 142.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, *Die Einheit der Kirche*, in: *ZSTh* 2 (1925), S. 378–400; ders., *CR*, § 98, Bd. 2, S. 161–166.

Wesensbestimmung der Kirche als öffentlich-geschichtlicher Gemeinschaft im christlichen Glauben.¹³⁰ „... die *wahre christliche Einheit* ist die verborgene Gemeinschaft in Christus“¹³¹. Die sichtbare Einheit der Weltkirche stellte für Hirsch sogar eine Gefahr dar. Damit das Evangelium in einer geschichtlichen Kirche nicht durch Gesetzlichkeit erstickt werde, bedürfe das in dieser vorhandene geschichtliche Menschenwort „der ständigen Unruhe des nach Gottes Wahrheit begehrenden Gewissens“¹³². Hirsch befürchtete, dass diese Unruhe in einer einheitlichen Weltkirche aufhören würde. „Eine Weltkirche muß fast notwendig tot sein. (In der Papstkirche geschieht *nichts* geistig Großes mehr.)“¹³³

Doch Hirsch bestritt nicht, dass die wahre christliche Einheit durch die Zusammenarbeit in begrenzten Aufgaben Ausdruck gewinnen könne. Als Beispiele nannte er die theologische und caritative Arbeit sowie die Heidenmission.¹³⁴ Wenn Christen trotz nationaler Gegensätze und Verschiedenheiten zu gemeinsamer Anbetung fänden, könne die Einheit auch auf der Ebene persönlicher Begegnung Ausdruck gewinnen – in gesteigerter Weise, „wenn aus solchen Erfahrungen dauernde persönliche Verbundenheit“¹³⁵ erwachse.

Die Dominanz der ‚Volksgemeinschaft‘ wirkte sich jedoch dahingehend aus, dass Hirsch die Friedens- und Versöhnungsarbeit der ökumenischen Bewegung ablehnte und medienwirksam attackierte: Im Juni 1931 tagte die Deutsche Vereinigung des *Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* in Hamburg, um die Tagung des Weltbundes in Cambridge vorzubereiten.¹³⁶ Ihr wichtigstes Thema war die Abrüstungsfrage.¹³⁷ Zum Auftakt der Tagung veröffentlichten Emanuel Hirsch und Paul Althaus in den „Hamburger Nachrichten“ und gleichzeitig in zahlreichen anderen

¹³⁰ Hirsch, CR, § 98, Bd. 2, S. 161.

¹³¹ Ebd., S. 163.

¹³² Ebd., S. 161.

¹³³ Ebd., S. 164.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 164; ders., *Einheit*, S. 396; ders., *Evangelische Kirche und Völkerverständigung*, in: *AELKZ* 64 (1931), S. 708–717, hier: S. 716f.

¹³⁵ Hirsch, *Evangelische Kirche und Völkerverständigung*, S. 716.

¹³⁶ Vgl. Hermann Sasse, *Die ökumenische Bewegung*, in: *KJ* 58 (1931), S. 460–495, hier: S. 477.

¹³⁷ Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, geringfügig ergänzte Aufl., Frankfurt/M. / Berlin 1986, S. 213.

politischen und kirchlichen Blättern¹³⁸ eine Erklärung mit dem Titel *Evangelische Kirche und Völkerverständigung*. Althaus und Hirsch warfen den siegreichen Nationen des Ersten Weltkrieges vor, sie würden mitten im Frieden einen Krieg gegen das deutsche Volk führen, dessen Fortsetzung den Untergang des deutschen Volkes zur Folge hätte. Unter dieser Voraussetzung könne es keine Verständigung geben. Sie warnten davor, eine Gemeinschaft vorzutäuschen, „wo man in Wahrheit des andern Lebensrecht nicht achtet und damit die Möglichkeit der Gemeinschaft zerstört“¹³⁹. Von deutschen Theologen und Kirchenleuten verlangten sie, sich nicht an Verständigungsbemühungen zu beteiligen, sondern durch

„allen künstlichen Schein der Gemeinschaft hindurchzustoßen und rückhaltlos zu bekennen, daß eine christliche und kirchliche Verständigung und Zusammenarbeit in den Fragen der Annäherung der Völker unmöglich ist, solange die anderen eine für unser Volk mörderische Politik gegen uns treiben“¹⁴⁰.

Auch *Bonhoeffer*¹⁴¹ setzte voraus, dass die Einheit der Kirche in Christus bereits Wirklichkeit sei.¹⁴² Aber er zog daraus weder dem Differenzmodell Hirschs folgend die Konsequenz, dass diese Einheit einer Darstellung auf der Ebene der konkreten geschichtlichen Kirchen nicht bedürfe, noch folgte er einem Abbildungsmodell, das verlangte, die vorgängige Einheit müsse in einer institutionellen Einheit Ausdruck finden. Bonhoeffer sprach sich für das Ziel relativer Einheit aus.

„Trotz der Erkenntnis, absolute Einigkeit, die der Geisteinheit entspräche, nie erreichen zu können, wird der Wille zu ihrer größtmöglichen Verwirklichung in der Gemeinde lebendig sein“¹⁴³.

¹³⁸ Erklärung von Emanuel Hirsch und Paul Althaus über Kirche und Völkerverständigung, in: Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 4: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, Berlin 1988, S. 804–806.

¹³⁹ Ebd., S. 805.

¹⁴⁰ Ebd., S. 806.

¹⁴¹ Vgl. zum Thema ‚Bonhoeffer und die Ökumene‘ den nach wie vor hilfreichen Überblick von Jørgen Glenthoj, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, in: *Die mündige Welt*, Bd. 2, München 1956, S. 116–203.

¹⁴² Vgl. Bonhoeffer, *SC*, S. 133.

¹⁴³ Ebd., S. 136. – Vgl. dazu auch Dietrich Bonhoeffer, Protestantismus ohne Reformation, in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammelveikariate 1937–1940*, DBW 15, München 1998,

Mit deutlichen Worten sprach er sich gegen eine Einheit auf Kosten der Wahrheit aus:

„So wahr und so biblisch der Satz sein mag, daß nur in der Einheit Wahrheit sei, so wahr und biblisch ist auch der andere Satz, daß nur in der Wahrheit Einheit möglich sei. Wo allein, abgesehen, jenseits von dem Wahrheitsanspruch einer Kirche die Einheit mit einer anderen Kirche gesucht wird, dort wird die Wahrheit verleugnet, dort hat sich die Kirche selbst aufgegeben.“¹⁴⁴

In einem direkten Gegensatz zu Hirsch stand Bonhoeffer dadurch, dass er aktiv an der Versöhnungs- und Friedensarbeit des *Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* teilnahm. Am 6. September wurde er auf der Tagung des Weltbundes in Cambridge zu einem der drei Internationalen Jugendsekretäre ernannt.¹⁴⁵ Analysiert man Bonhoeffers Äußerungen zur Friedensfrage seit seinem New York-Aufenthalt 1930/31, wird sichtbar, dass er für die Not und die Anliegen der Deutschen um Verständnis warb. Doch anders als Hirsch tat er das seit 1931 innerhalb der ökumenischen Friedens- und Versöhnungsarbeit. Bonhoeffer, der eine „Theologie der ökumenischen Bewegung“¹⁴⁶ vermisste, versuchte in einem Vortrag, diese Lücke zumindest für die Weltbundarbeit zu schließen. Seine Argumentation ging aber weniger vom Gemeinschaftsbegriff als vom konkreten Gebot Gottes aus¹⁴⁷, das von Christus her zu hören sei¹⁴⁸. Auf dieser Grundlage formulierte er:

„Die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen meinen eine ganz bestimmte Ordnung als uns von Gott heute geboten zu erkennen. Die Ordnung des internationalen Friedens ist heute Gottes Gebot für uns.“¹⁴⁹

S. 431–460, hier: S. 439f.; ders./Franz Hildebrand, Glaubst du, so hast du. Versuch eines Lutherischen Katechismus, in: *DBW* 11, S. 228–237, hier: S. 235.

¹⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, in: *DBW* 14, S. 378–399, hier: S. 390.

¹⁴⁵ Vgl. Ferdinand Schlingensiefen, *Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie*, München 2005, S. 100.

¹⁴⁶ Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: *DBW* 11, S. 327–344, hier: S. 372.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 331–335.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 336–338.

¹⁴⁹ Ebd., S. 338.

Doch schließlich gerieten Bonhoeffers Engagement in der *Bekennenden Kirche* und in der Ökumenischen Bewegung in einen Konflikt, weil die Ökumenische Bewegung sich nicht dazu in der Lage sah, die *Bekennende Kirche* als die eine evangelische Kirche in Deutschland anzuerkennen und auf eine Kooperation mit der Reichskirche zu verzichten. Auf der Grundlage seiner Überlegungen zur Kirchengemeinschaft und zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit konnte Bonhoeffer das nicht akzeptieren. Die Konsequenz war, dass er im Februar 1937 sein Amt als ökumenischer Jugendsekretär niederlegte und bald darauf die offiziellen Kontakte nach Genf abbrachen.¹⁵⁰

3. Abschließende Überlegungen zur Brauchbarkeit des Gemeinschaftsbegriffs

Sowohl Hirsch als auch Bonhoeffer verwendeten ihre Gemeinschaftskonzeptionen und die Gemeinschaftssprache so, dass sie in den 1920er und 30er-Jahren bestimmte Entscheidungen über den Weg und die Praxis der evangelischen Kirche in Deutschland legitimierten oder delegitimierten. Die verbindende und trennende Wirkung der Idee der ‚Volksgemeinschaft‘ legitimierte bei Hirsch den ‚Arierparagrafen‘ und delegitimierte die ökumenische Friedens- und Versöhnungsarbeit. Indem er die Idee der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus gegen die Kirchen als äußerliche Gemeinschaften ausspielte, delegitimierte er die Kirchenzucht, die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft im Kirchenkampf und ökumenische Einheitsbemühungen. Bei Bonhoeffer delegitimierte die Einheit der Kirche in Christus den ‚Arierparagrafen‘ und legitimierte den Versuch, eine größtmögliche Verwirklichung der kirchlichen Einheit zu erreichen. Die trennende Kraft legitimierte die Kirchenzucht und die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit den *Deutschen Christen*.

Wenn man sieht, wie unterschiedlich die praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Konsequenzen aus dem Gemeinschaftskonzept bei Hirsch und Bonhoeffer ausfallen, und dabei berücksichtigt, dass es in der Grundlegung des Konzepts nicht unwesentliche Berührungspunkte gibt, scheint das skeptische Urteil nahe zu liegen, dass der Begriff theoretisch und praktisch unbrauchbar sei. Doch diese Schlussfolgerung ist nicht zwingend. Denn auch ein Begriff, der an sich Kriterien theoretischer

¹⁵⁰ Vgl. die Darstellung in Bethge, *DiETRICH Bonhoeffer*, S. 619–635.

und praktischer Brauchbarkeit entspricht, kann durch die Einbindung in unterschiedliche gedankliche Zusammenhänge dazu beitragen, dass er zur Rechtfertigung einander widersprechender Praktiken beiträgt. So sind bei Hirsch und Bonhoeffer nicht Differenzen im Gemeinschaftsbegriff selbst für die entgegengesetzten praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Konsequenzen verantwortlich, sondern diese hängen damit zusammen, wie der primäre Anwendungsfall von ‚Gemeinschaft‘ bestimmt wird. Weder Hirschs Entscheidung zugunsten der ‚Volksgemeinschaft‘ noch Bonhoeffers Entscheidung zugunsten der Kirche lassen sich aus dem Gemeinschaftsbegriff allein rechtfertigen, sondern sie ergeben sich aus dem Gesamtzusammenhang ihres Denkens.

Aber auch wenn diese Analyse zutrifft, könnte bezweifelt werden, dass der Gemeinschaftsbegriff Kriterien theoretischer und praktischer Brauchbarkeit genügt. Das wichtigste Kriterium der *theoretischen* Brauchbarkeit ist, dass ein hinreichend klares Verständnis von ‚Gemeinschaft‘ vorliegt oder entwickelt werden kann. Damit wird nicht gefordert, dass alle Verwendungen von ‚Gemeinschaft‘ auf einen einheitlichen präzisen Gemeinschaftsbegriff zurückgeführt werden müssen. Es bedeutet nicht einmal, dass innerhalb eines theoretischen Zusammenhangs jeweils nur ein einziger Sinn von ‚Gemeinschaft‘ zulässig ist. Aber wenn ‚Gemeinschaft‘ in einem theoretischen Zusammenhang in mehr als nur einem Sinn verwendet wird, muss das deutlich erkennbar sein, und bei jeder Verwendung muss aufgrund des Kontextes oder durch einen direkten Hinweis klar sein, welcher Sinn gerade gelten soll.

In *praktischer* Hinsicht könnte die Brauchbarkeit mit dem Argument in Frage gestellt werden, dass die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs, wie auch immer dieser gefasst werde, eine Grenze ziehe zwischen denen, die zu einer Gemeinschaft gehören, und denen, die nicht dazu gehören. Jede Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs schließe daher Menschen aus und identifiziere die Ausgeschlossenen als die Anderen. Der Ausschluss sei aber die Wurzel von Diskriminierung, Konflikt und Gewalt. Die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs sei daher grundsätzlich ethisch problematisch.

Das Argument ist jedoch nicht durchschlagend, denn es ist unvermeidbar, dass Menschen Gruppen bilden, zu denen die einen gehören und die anderen nicht gehören. Einige von diesen Gruppen haben Merkmale (z. B. Nähe, emotionale Bindung, Bedeutung für die persönliche Identität),

welche rechtfertigen könnten, sie als ‚Gemeinschaften‘ zu bezeichnen. Auch wenn in der Unterscheidung zwischen Dazugehörenden und Nicht-Dazugehörenden ein Konfliktpotenzial liegt und auch wenn dieses Konfliktpotenzial bei ‚Gemeinschaften‘ höher sein dürfte als bei Gruppen mit niedrigerem Bindungsgrad, kann die Konsequenz nicht sein, das Unvermeidliche zu diskreditieren. Aus dem Konfliktpotenzial ergibt sich vielmehr die ethische Aufgabe, Kriterien für einen angemessenen Umgang mit Gemeinschaftsbildungen und mit der Unterscheidung zwischen Dazugehörenden und Nicht-Dazugehörenden zu finden. Ein erster Schritt auf dem Weg zu einem angemessenen Umgang wäre die schlichte Einsicht, dass mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft keine Höherwertigkeit verbunden ist. Aus dem Kriterium folgt eine Kritik an Gemeinschaften, die für ihre Mitglieder eine Höherwertigkeit in Anspruch nehmen, bzw. an Gemeinschaftskonzeptionen, die einen derartigen Anspruch für bestimmte Gemeinschaften erheben. Diese Kritik trifft die nationalsozialistische Idee der ‚Volksgemeinschaft‘, ... aber auch nicht wenige ekklesiologische Konzeptionen.