Eva Harasta

Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus

Eine christologische Ekklesiologie

Arbeiten zur Systematischen Theologie

Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus

Arbeiten zur Systematischen Theologie

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H. J. Körtner,
Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 3

Eva Harasta

Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus

Eine christologische Ekklesiologie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Eva Harasta, PD Dr., Jahrgang 1977, war von 2004 bis 2010 wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg. 2007 erhielt sie den John Templeton Award for Theological Promise und habilitierte sich 2010 am Theologischen Fachbereich der Universität Erlangen (Lehrbefugnis für Systematische Theologie). Seit September 2009 ist sie Redakteurin der Zeitschrift »Evangelische Theologie«, seit September 2010 Vikarin an der Lutherischen Stadtkirche in Wien.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://dnb.ddb.de› abrufbar.

© 2011 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7463

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-02890-0
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Dieses Buch – sehr geehrte Leserin, sehr geehrter Leser – ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Juli 2010 vom Theologischen Fachbereich der Universität Erlangen als Grundlage zur Verleihung der Lehrbefugnis im Fach Systematische Theologie angenommen wurde.

Es ist auch ein Bamberger Buch. Dem *spiritus rector* meiner Bamberger Jahre, Herrn Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, danke ich zuallererst. Ich habe Vieles und Verschiedenes von ihm gelernt. Er war zu dem der Vorsitzende des Fachmentorats im Habilitationsverfahren.

Herrn Prof. Dr. Wolfgang Schoberth und Herrn Prof. Dr. Peter Bubmann danke ich für ihre Betreuung meiner Arbeit im Rahmen des Fachmentorats; Herrn Prof. Dr. Heinrich Assel und Herrn Prof. Dr. Bernd Oberdorfer danke ich für die Erstellung der Außengutachten zum Manuskript.

Den Herausgebern der Reihe »Arbeiten zur Systematischen Theologie« darf ich hier ebenfalls danken. Es sind dies neben Herrn Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm Herr Prof. Dr. Dr.h.c. Ulrich H. J. Körtner, Herr Prof. Dr. Dr. Günter Thomas und Herr Prof. Dr. Notger Slenczka.

Für seinen unermüdlichen theologischen Rat in der Entstehungszeit dieses Manuskripts danke ich Herrn Dr. Christian Polke (in Widerspruch und Zustimmung).

Wien, Sommer 2011 *Eva Harasta*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

Inhaltsverzeichnis 7

1. Eine dogmatische Untersuchung über die Kirche: Einleitung 11

2. Glaube und Freiheit: Die Kirche als Leib des auferstandenen Gekreuzigten (Luther) 27

2.1 Das Kreuz Christi als Grund der Kirche (Glaube) 28
2.1.1 Die Freiheit des Glaubens als Gerechtigkeit des Gekreuzigten . . 29
2.1.2 Die Einzelnen in der Gemeinschaft aus dem Glauben: Die Kommunikation der Sündenvergebung (Wort, Sakrament, Schlüsselamt) 41
2.2 Der Gekreuzigte als Gestalt der Kirche (Liebe) 64
2.2.1 Die Liebe aus dem Glauben und ihre Funktion in der glaubenden Gemeinschaft 65
2.2.2 Die Kirche als »Leib des Gekreuzigten« in der Welt 78
2.3 Eine Verdrängung der Hoffnung? 89
2.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den auferstandenen Gekreuzigten 96

3. Liebe und Gericht: Die Kirche als Leib des Menschgewordenen (Augustin) 107

3.1 Die Menschwerdung Christi als Grund der civitas Dei (Liebe) . . 112
3.1.1 Das summum bonum als notwendig gemeinschaftliche Wirklichkeit 112
3.1.2 Die Pax-Tafel: Der Friede Christi als Menschwerdung der Gemeinschaft 119
3.1.3 Die unterschiedliche Orientierung der beiden civitates an der Liebesordnung Gottes 128
3.2 Gemeinschaft aus der Menschwerdung Gottes: Die peregrinatio der civitas Dei als Kampf und Erprobung (civ I-XVIII; Glaube) . 132
3.2.1 Die Menschwerdung als Grenze der terrena civitas 138
3.2.2 Die Verschränkung der beiden civitates: Vermischung und Pilgerschaft 145

3.2.3 Die Entstehung der beiden civitates: Sünde und Gnade als gemeinschaftsbildende Mächte 149
3.2.4 Die Geschichte der beiden civitates als Geschichte der Menschwerdung Christi 153
3.3 Die Menschwerdung Christi und die Zukunft der Kirche (Hoffnung) 161
3.3.1 Die Trennung der beiden civitates im Gericht. 161
3.3.2 Das Ende der civitas Dei: Die vollendete Gemeinschaft in Gott. 168
3.3.3 Die pax caelestis: Das Lob der Gnade Christi als Sinn der erlösten Gemeinschaft 175
3.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den Menschgewordenen. 180

4. Glaube und Wirklichwerden: Die Kirche als Leib des gekreuzigten Auferstandenen (Dietrich Bonhoeffer) 193

4.1 Glaube, Liebe und Hoffnung in der Gemeinde: »Sanctorum Communio«. 195
4.1.1 Personsein aus dem Glauben: Soziologische Vorbereitung . . . 196
4.1.2 Glaube als Grund der Liebe: Geistvielheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit 209
4.1.3 Gemeinschaft im Glauben: Christus als Gemeinde existierend 217
4.2 Die christologische »Definition« des Menschen von Kreuz und Auferstehung Christi her (»Akt und Sein« und »Nachfolge«) . . . 226
4.2.1 Die Kirche als Einheit von Akt und Sein zwischen den Zeiten . 227
4.2.2 Kreuz und Gehorsam: Die Gemeinde der »Nachfolger« 234
4.3 Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Auferstandenen: Die Ethikfragmente 243
4.3.1 Gestalt und Gestaltung: Christus und die Wirklichkeit der Schöpfung 245
4.3.2 Die Gestalt des gekreuzigten Auferstandenen und der Glaube. 258
4.3.3 Die Gestalt des Menschgewordenen und die Hoffnung der Welt 266
4.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den gekreuzigten Auferstandenen 271

5. Hoffnung und Sein: Die Kirche als Leib des Erhöhten (Paul Tillich). 277

5.1 Geistchristologie: Die zentrale Manifestation der Geistgegenwart in Jesus als dem Christus 279
5.1.1 Das Paradox »Jesus ist der Christus« als Struktur der Geistgegenwart 279

5.1.2 Das Paradox »Jesus ist der Christus« als Inhalt der Geistgegenwart 290
5.2 Das Paradox des Glaubens 300
5.2.1 Die Wiedergeburt als Grund des Neuen Seins 301
5.2.2 Die Rechtfertigung als Qualität des Neuen Seins 303
5.2.3 Die Spannung von Angst und Mut zwischen Rechtfertigung und Heiligung. 305
5.2.4 Die Heiligung als Entfaltung des Neuen Seins 317
5.3 Die erwartungsvolle Gemeinschaft: Das Paradox von Vergegenwärtigung und Verborgensein der Geistgemeinschaft. 326
5.3.1 Das Sein der Geistgemeinschaft im Neuen Sein des Christus . 329
5.3.2 Die paradoxe Dynamik der Geistgemeinschaft: Latenz und Manifestation 332
5.3.3 Das Sein der Kirche als Manifestation der Geistgemeinschaft . 339
5.3.4 Die Begründung der vier Funktionen der Kirchen 346
5.3.5 Die ersten beiden Funktionen der Kirchen: Begründung (constitution) und Ausbreitung (expansion). 350
5.3.6 Die dritte Funktion der Kirchen: Aufbau (construction) 355
5.3.7 Die vierte Funktion der Kirchen: Beziehungen »nach außen« (relating functions) 361
5.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den Erhöhten . 364

6. Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus 381

6.1 Die Gestalten Christi aus der Perspektive des Gekreuzigten . . . 385
6.2 Rechtfertigungsglaube, Liebe und Hoffnung 389
6.3 Bewahrheitet als Wortgemeinschaft: Heiligkeit und Apostolizität 393
6.4 Bewahrheitet als Geistgemeinschaft: Einheit und Universalität . 398
6.5 Grundlinien einer ökumenischen Hermeneutik. 403
6.6 Grundlinien einer interreligiösen Hermeneutik 407
6.7 Schlusswort: Bewahrheitet in Jesus Christus 410

Literatur. 413

Personenverzeichnis. 427

Begriffe und biblische Namen. 429

I

Eine dogmatische Untersuchung über die Kirche: Einleitung

Was ist *heute* die Wahrheit und der Auftrag evangelischer Kirchen? Welche Ansprüche haben die Kirchen heute an sich selbst, an die Gesellschaft, an die anderen Kirchen zu stellen?

Im Kontext der religiös vielfältigen Gesellschaft stellt sich die Frage der *ecclesia semper reformanda* dogmatisch als die Frage nach der Wahrheit der Kirchen: Wie kann die Vielfalt des religiösen »Angebots« theologisch konstruktiv ernst genommen und geachtet werden und zugleich an der Einheit des Anspruchs Jesu Christi auf die ganze Welt festgehalten werden?[1]

Zum Gegenstand dogmatischer Reflexion wird das, was fraglich geworden ist. So verhält es sich auch beim Thema »Kirche«.[2] Die Kirchen im deutschsprachigen Raum sehen sich mit verschiedenen Herausforderungen konfrontiert, die verunsichernd wirken. Ohne hier in Krisenrhetorik verfallen zu wollen, sehen sich die Kirchen mit einem Rückgang ihrer Mitgliederzahlen, Überalterung und wirtschaftlichen Sorgen[3], mit religiöser Gleichgültigkeit oder Unwissenheit und mit der Betrachtung der Religion als »Privatsache« konfrontiert.[4]

---

1 Insofern handelt es sich um die kirchliche Gestalt der pluralistischen Herausforderung, die der Gesellschaft insgesamt gestellt ist, wenn man mit Michael Welker diese gesamtgesellschaftliche Herausforderung folgendermaßen versteht: »Der Pluralismus stellt vor die Aufgabe, eine Vielzahl unterschiedlicher innergesellschaftlicher Gemeinschaftsformen, Normativitäten und Moralen mit gesamtgesellschaftlichen Formen und Normen zu verbinden. Dabei aber muß nicht nur die Vielzahl der Gemeinschaftsverfassungen, Normativitäten und Moralen verträglich sein mit übergreifenden gemeinsamen politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Formen. Die übergreifenden gemeinsamen Formen müssen auch so beschaffen sein, daß sie die Vielzahl erhalten und bestärken.« (Welker, 14f.). Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung bezeichnen die christologischen und anthropologisch-soteriologischen Kriterien die »übergreifenden gemeinsamen Formen«, die einerseits die konfessionelle Vielfalt konstruktiv verstehen helfen und andererseits grundlegend sind für den ökumenischen Dialog und – in anderer Weise – für den interreligiösen Dialog aus christlicher Perspektive, also für den pluralistischen Ernstfall, die (irritierende) Begegnung mit »dem Anderen«.

2 Symptomatisch dafür ist, dass die Kirche erst im 16. Jahrhundert zum eigenen dogmatischen *locus* wird (Pannenberg, Systematische Theologie III, 33).

3 Wolfgang Huber bringt am Ende der Siebzigerjahre ein eindrückliches Beispiel: Zwischen 1950 und 1975 steigerte sich das Haushaltsvolumen der Badischen Landeskirche auf das 18,7fache (Huber, Kirche, 27). Mitte der Neunzigerjahre hat der bis heute sich fortsetzende umgekehrte Trend begonnen und sich immer mehr verstärkt (Hermelink, Einführung, 16). Heute nimmt die letzte Generation, die noch im kirchlichen Wohlstand mit sicheren Berufsaussichten aufgewachsen ist, kirchenleitende Verantwortung wahr.

4 Jan Hermelink bringt die gegenwärtigen »kirchlichen Krisen« in der Einführung zum Dokumentationsband der IV. Kirchenmitgliedschaftserhebung auf den Punkt, indem er vom Strukturbruch und Traditionsbruch innerhalb der Kirchen spricht sowie von den gesamtgesellschaftlichen Prozessen der strukturellen Individualisierung und der ambivalenten Erfahrung von Religion in der Öffentlichkeit nach dem 11. September 2001 (Hermelink, Einführung, 16–19). Eilert Herms sieht das Subsystem Wirtschaft als besondere »Bedrohung« für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und entfaltet auf dieser Basis

Dieser Verunsicherung wurde und wird kirchlicherseits mit Reformbemühungen begegnet, die eine Kehrtwende, oder ein »Wachsen gegen den Trend« bewirken wollen – das »Impulspapier« der EKD »Kirche der Freiheit« (2006) ist dafür ein prominentes Beispiel, dem landeskirchliche Reformbestrebungen gegenüber (oder zur Seite) stehen.[5] Die Initiative geht bei diesen praktisch-theologischen Reformbemühungen von der Kirchenleitung aus; Gemeinden und andere Teilbereiche kirchlicher Arbeit werden dazu eingeladen, sich an den Reformprogrammen zu beteiligen. So soll das kirchliche Leben aus sich selbst heraus neu belebt werden, die Kirche sich selbst erneuern.

Im Folgenden lege ich einen systematisch-theologischen Beitrag zu einem konstruktiven Umgang mit kirchlichen Verunsicherungserfahrungen vor. Aus dogmatischer Perspektive stellt sich als Kernfrage für die Reformbemühungen heraus, wie die Kirche »heute und hier«[6] – angesichts von religiöser Vielfalt und gesellschaftlicher »Entkirchlichung« – Jesus Christus zu verkündigen hat. Darin liegt ein Perspektivwandel gegenüber den kirchlichen Reformbemühungen: Es geht um die Verpflichtung der Kirche gegenüber Jesus Christus, die in die Verkündigung und glaubenden Gemeinschaft hineinführt – und um ihre Gestalt »heute und hier«, in der Situation des konfessionellen und religiösen Pluralismus.

Ziel meiner Untersuchung ist es dementsprechend, einen Begriff der *Wahrheit* von Kirche zu entwickeln und ihn für die Bestimmung der Verkündigungsaufgabe von Kirche auszuwerten – und zwar unter Berücksichtigung der erfahrbaren Vielfalt des Kircheseins, ohne doch die *Einheit* der Kirche fallen zu lassen.

Die Zielsetzung »*vielgestaltige Wahrheit*« hat eine klare ökumenische Intention. Die Trennung der Christenheit in verschiedene, sich gegenseitig verurteilende Konfessionskirchen wirkt verunsichernd und wird als ein »Skandal« empfunden.[7] Aber, so soll argumentiert werden, nicht die Tatsache der

---

einen Schwanengesang der bürgerlichen Familie (Herms, Kirche für die Welt, 286–291). Herms beschreibt dabei die pluralistische Gesellschaft als »nur noch durch das zweckrationale ökonomische Kalkül zusammen- und vielleicht stabil gehalten« (Herms, Kirche für die Welt, 22). Die »Privatisierung« (und Individualisierung) der Religion betont bereits Wolfhart Pannenberg (Pannenberg, Systematische Theologie III, 144f.).

5 Eine Übersicht findet sich auf der Website der EKD zum Thema Reformprozess: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/landeskirchen.html.

6 Mit Dietrich Bonhoeffer gesprochen (DBW 6, 87).

7 Pannenberg, Systematische Theologie III, 144. Weiters lassen sich für die Beurteilung der konfessionellen Vielfalt allein als Mangel beispielhaft so verschiedene Positionen wie Johannes Dantine, 149 (er spricht von einer »transitorische[n] Rolle« der Konfessionskirchen), Hans-Martin Barth, 677f. und Gerhard Ebeling, Dogmatik III, 372 (mit der selbstverständlichen Rede von »Partikularkirchen«, wobei Ebeling allerdings davon spricht, dass es auch »unumgänglich verantwortbare[ ] Trennung[en]« geben kann und gegeben hat) zitieren.

konfessionellen Vielfalt ist als solche »skandalös« und verunsichernd, sondern die gegenseitige Verurteilung aufgrund eines monistischen Verständnisses der »wahren Kirche«. Nicht alle konfessionellen Unterschiede folgen aus der trennenden Wirkung der Sünde.[8] Es kommt darauf an, einen Begriff der wahren Kirche zu entwickeln, der Vielfalt erlaubt, ohne unkritisch zu sein und ohne die eigene evangelische Identität zu verleugnen.[9]

Einspruch gegen diese Zielvorstellung legt Hans-Peter Grosshans' Ekklesiologie ein, die derzeit neueste evangelisch-dogmatische Monographie zur Wahrheit der Kirche, erschienen 2003.[10] Grosshans betrachtet die Frage nach der Pluriformität der wahren Kirche unverblümt als einen »theologische[n] Fehlgriff«[11]. Die konfessionelle Vielfalt in den sichtbaren Gestalten der Kirche zeugt ihm zufolge ausschließlich von einem mangelnden Christusbezug der Kirche.[12] Auf diesen Zustand theologisch mit einem pluriformen Verständnis der wahren Kirche zu reagieren, legitimiert ihm zufolge einen unhaltbaren *status quo*.

Ohne Zweifel ist diese bei Grosshans besonders pointiert ausgesprochene Warnung vor einer bloßen Legitimierung des *status quo* ein wichtiger Hinweis: Es ist eine Gratwanderung, die erfahrbare Vielfalt im dogmatischen Begriff der einen, wahren kirchlichen Gemeinschaft berücksichtigen zu wollen, ohne in eine Beliebigkeit in Gestalt und Bekenntnis kirchlicher Gemeinschaften zu verfallen. Die entscheidende Rolle kommt hier, wie gleich zu entfalten sein wird, dem grundlegendem Kriterium zu, das eine Gemeinschaft zur Kirche macht – ihrer Beziehung zu Jesus Christus. Da auch für Grosshans allerdings

---

8 Ulrich Körtner spricht von einer »schöpfungsgemäßen anthropologischen und soziokulturellen Vielfalt« (Körtner, 42).

9 »Grundlegend für eine künftige ökumenische Ekklesiologie ist [...] nicht ein undialektischer Begriff von Einheit, sondern ein theologischer Begriff von Differenz.« (Körtner, 29). Körtner fragt zunächst nach einer »inkarnations- und kreuzestheologisch[en]« Begründung der ökumenischen Hermeneutik (ebd.), um später zu präzisieren, dass es ihm um eine »Ökumene im Zeichen des Kreuzes« geht (Körtner, 36; Hervorhebung getilgt). Es handelt sich dabei vornehmlich um den Aufruf, in Bezug auf die Trennungen unter den Kirchen klar zwischen solchen zu unterscheiden, die Folge der Sünde sind, und solchen, die eine Spur des vielfältig lebendigen Wirkens des Heiligen Geistes sind.

10 Einen allgemeinen Überblick über neuere evangelische und katholische Ekklesiologien bis 1998 hat Christof Gestrich zusammengestellt. Hier geht es darum, die vorliegende Ekklesiologie grob zu verorten (in Übereinstimmung und Abgrenzung), nicht um eine genaue theologiegeschichtliche Übersicht. Einschlägig für die Frage nach der Wahrheit der Kirche ist auf den ersten Blick aus der älteren Literatur besonders die Wiener Habilitationsschrift von Johannes Dantine, erschienen 1980. Doch schreibt Dantine im Kontext einer völlig anderen ökumenischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation. Deswegen wird die Auseinandersetzung mit seiner Untersuchung, wo geboten, in den Fußnoten erfolgen.

11 Grosshans, 173.

12 Grosshans, 173f.

die Einheit der Kirche nicht im institutionellen Bereich, sondern in der »Teilnahme an der apostolischen Bewegung«[13] liegt, also in der Orientierung der kirchlichen Gemeinschaft und Lehre durch die biblischen Schriften in steter Beziehung auf Jesus Christus, erweist sich Grosshans' Ansatz trotz der oben zitierten pointierten Aussage vom »Fehlgriff« als durchaus anschlussfähig an mein Verständnis einer pluriformen Wahrheit der Kirche. Doch interpretiert Grosshans den Christusbezug der Kirche nicht material. Er beschränkt sich darauf, Christi Rolle als »Haupt« seines »Leibes« zu betonen.

Die ökumenische Ausrichtung meiner Untersuchung geht davon aus, dass die kirchliche Wahrheit *als Ganze* vielfältig Gestalt annimmt und dass eine Vielfalt von erfahrbaren konfessionellen Gestalten der Wahrheit der Kirche entspricht. Somit versteht sich der vorliegende Ansatz als konfessionell verortete Ekklesiologie. Es ist nicht beabsichtigt, eine »Meta-Ekklesiologie« zu entwickeln, etwa im Sinn eines »kleinsten gemeinsamen Nenners« unterschiedlicher konfessioneller Mentalitäten. Vielmehr soll die spezifisch lutherische Gestalt der wahren Kirche beschrieben werden, wie sie auf die anderen Gestalten der wahren Kirche verwiesen, ja *angewiesen* ist. Insofern handelt es sich in der vorliegenden Untersuchung auch um eine dogmatische Auslegung zu Wolfgang Hubers programmatischem Ruf nach einer »Ökumene der Profile«,[14] mit der er der Tendenz zum Abrücken vom Konvergenzprinzip in der ökumenischen Bewegung Rechnung getragen hat.

Huber legt die Kirche im Anschluss an die Barmer Theologische Erklärung als »Gemeinde der Brüder und Schwestern« aus und stellt die Kirche grundlegend in die bleibende Spannung von »Verkündigung« und »Existenzform«. So ist die Kirche für Huber grundsätzlich »ein institutionalisierter Konflikt«[15]: Sie ist gekennzeichnet von geschichtlicher Kontinuität *und* ist zugleich bewahrheitet im stets neuen Ereignis der Gnade Gottes; sie vertritt den universalen Anspruch des Evangeliums und hat eine stets partikulare (und institutionelle) Gestalt.[16] Mit der Bezeichnung der institutionellen Verwirklichung von Kirche

---

13 Grosshans, 174.

14 In der Tat ist der Begriff »Ökumene der Profile« vielseitig auslegbar und bedarf also einer Näherbestimmung (Oberdorfer, 42). Oberdorfer warnt angesichts des dogmatischen Klärungsbedarfs zu diesem Begriff vor pauschaler Kritik ebenso wie vor einer »umstandslose[n] Inanspruchnahme für ein anti-konsensualistisches Ökumeneverständnis« (ebd.). Zu Hubers eigener Auslegung seines sich verselbständigenden Begriffs siehe im Folgenden.

15 Huber, Kirche, 9.43. Vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, 148 (»Die ***wirkliche*** Kirche ist [...] der Ort, an dem der Kampf zwischen wahrer und falscher Kirche ausgetragen wird«; Hervorhebung im Original.).

16 Huber, Kirche, 57. Mit Barmen III betont Huber den institutionell-geordneten Charakter der Kirche. Er kritisiert allerdings an der Barmer Theologischen Erklärung die Engführung des Kirchenbegriffs auf die Gemeinde, indem er stattdessen von vier »Gestalten« der Kirche spricht: neben der Ortsgemeinde auch die »Initiativgruppe«, die Regional- oder Landeskirche und die Föderation. Ausdrücklich kommt dabei dem Bund von Kirchen

als »partikular« scheint dabei noch die Deutung der konfessionellen Vielfalt allein als Mangel fortgesetzt. Doch ist ein weiterer Grundgedanke von Hubers Ekklesiologie eine spezifisch ökumenische Ausrichtung,[17] genauer der Bezug auf den konziliaren Prozess: Er versteht die Einheit der Kirche als Konziliarität.[18] Die Anknüpfung an den konziliaren Prozess – einschließlich der Betonung des Respekts vor anderen Gestalten des Kircheseins – prägt letztlich auch Hubers späteres Konzept der »Ökumene der Profile«[19]: Zielvorstellung ökumenischen Handelns ist danach nicht die Lehreinheit, sondern das respektvolle Gespräch unter Verschiedenen, die ihre Unterschiede wahrnehmen, voneinander lernen und so auch Gemeinsamkeiten schätzen können.[20]

In Übereinstimmung mit der Barmer Theologischen Erklärung betont Huber die ekklesiologische Fokussierung auf Christus und geht soweit, zu schreiben: »[D]ie Kriterien des Kirchenverständnisses sind [...] im Rahmen der Christologie zu entwickeln[.] Das gilt nicht nur hinsichtlich der Verkündigungsaufgabe, sondern auch hinsichtlich der äußeren Gestalt und des korporativen Handelns der Kirche.«[21]

Aber Huber entfaltet die christologischen Kriterien seiner Ekklesiologie nicht. Das ist darin begründet, dass er seine Ekklesiologie primär sozialethisch

---

als »Gemeinschaft von Gemeinden« eine eigene Gestalt von Kirchesein zu (Huber, Kirche, 52). Das institutionell-rechtliche Interesse verbindet die Ekklesiologie Hubers mit der von Eilert Herms (Herms, Kirche für die Welt, 115: der Auftrag, »die auftragsgemäße Organisationsgestalt der erfahrbaren Kirche« zu pflegen). Doch betrachtet Herms den Kirchenbund nicht als eigene Gestalt von »Kirche«, weil man Mitglied der EKD nur vermittelt durch die Mitgliedschaft in einer deutschen Landeskirche ist, nicht direkt (Herms, Kirche für die Welt, 8f. und ausführlicher: Herms, Was heißt es, im Blick auf die EKD von »Kirche« zu sprechen?, 105–108).

17 Huber, Kirche, 222 (mit dem Spitzensatz: »Die Kirche heute ist Ökumene.«; im Original kursiv); Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 50.628.

18 Huber, Kirche, 101f.

19 Huber, Im Geist der Freiheit, 134ff.

20 Huber versteht die vier Kennzeichen der Kirche pointiert als Auftrag an die wirklichen Kirchen. Die wirklichen Kirchen, in denen die erfahrbare und die geglaubte Kirche miteinander interagieren, sollen sich so verhalten, wie es den Kennzeichen der geglaubten, wahren Kirche entspricht, also ihrer Einheit, Heiligkeit, Universalität und Apostolizität. Die Kirchen sollen »Einheit in der Vielfalt, Heiligkeit im Leiden, Katholizität im konziliaren Streit und Apostolizität in der Nachfolge« bezeugen (Huber, Kirche, 221). Auch wenn Huber an der zitierten Stelle auf Jürgen Moltmann verweist (und zwar auf Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 354ff.: Huber, Kirche, 221 bzw. 238 Endnote 38), ist die Wirkung von Bonhoeffers Ekklesiologie in Hubers Deutung der vier Kennzeichen zumindest ebenso deutlich: in der ökumenischen Orientierung, in der Sensibilität für die Schuldübernahme und für das Leiden und in der Betonung der Verbindlichkeit der »Nachfolge« als der Gestalt der christlichen Freiheit. Auch in der Betonung des öffentlichen Charakters des kirchlichen Auftrags liegt ein von Bonhoeffer inspirierter Gedanke.

21 Huber, Folgen christlicher Freiheit, 144.

anlegt und deswegen die dogmatischen »Voraussetzungen« implizit lässt. Er intendiert, die (gemeinschaftliche) Gestalt der Freiheit aus der Rechtfertigung zu beschreiben, wie sie von den Glaubenden zu gestalten ist. Insofern zeigt sich aus dogmatischer Sicht, dass die Kriterien für Hubers Kirchenverständnis aus der Soteriologie entwickelt sind, nicht direkt aus der Christologie.[22] Das ist eine Akzentverschiebung, die auf den ersten Blick nicht sehr gravierend erscheinen mag, ist die Christologie doch nach evangelischem Verständnis soteriologisch ausgerichtet, weil ganz vom Rechtfertigungshandeln Jesu Christi aus entfaltet. Doch bei näherem Hinsehen bedeutet es durchaus eine folgenreiche Akzentverschiebung, ob man die Ekklesiologie direkt in der Soteriologie gründen lässt – also in der Freiheit, die aus dem rechtfertigenden Glauben folgt – oder ob man die Ekklesiologie pointiert in der Christologie begründet, also in der *Bedingung* der Soteriologie.

Eine soteriologisch fundierte Ekklesiologie fragt nach der Gestalt der christlichen Freiheit, »nachdem« sie in der Rechtfertigung begründet wurde. Eine *christologisch* verankerte Ekklesiologie (wie die vorliegende) fragt danach, wie die gerechtfertigte Freiheit (der Einzelnen und der Gemeinschaft) von Christus gestaltet wird, und wie sie dadurch auf Christus verweist.[23] Die solcherart christologisch verankerte Ekklesiologie legt den Akzent darauf, wie Christus erfahrbar wird im Leben der Kirche. Oder formelhaft gesagt: Die Bestimmung der Kirche als »Kirche der Freiheit« *folgt* ihrer Bestimmung als »Kirche Jesu Christi« *nach*.

Meine Untersuchung zielt also darauf, die Wahrheit der Kirche christologisch zu begreifen. So kann die Leitfrage folgendermaßen formuliert werden: »Wie bewahrheitet Jesus Christus seine glaubenden Gemeinschaften und wie entsprechen diese Gemeinschaften seinem bewahrheitenden Handeln an ihnen?« Die »Wahrheit« der Kirchen wird demgemäß als eine relationale Dynamik der Bewahrheitung gedeutet: Christus verwirklicht sie in seiner Bezie-

---

[22] Damit möchte ich nicht sagen, dass Huber die Soteriologie ganz von der Christologie trennen würde. Als damaliger Ratsvorsitzender der EKD hat er sich im Hauptvortrag am Wittenberger Zukunftskongress zur Begründung der christlichen Freiheit im rechtfertigenden Wirken Jesu Christi geäußert (Huber, Evangelisch im 21. Jahrhundert, 4f.). Auch der auf der Grundlage der Kreuzesbotschaft verstandenen Menschwerdung Christi kommt prägender Charakter für die Freiheit aus dem Glauben zu (Huber, Evangelisch im 21. Jahrhundert, 3). Die Vortragsform bedingt freilich auch eine gewisse Skizzenhaftigkeit dieser Überlegungen. [Die Seitenzahlen beziehen sich auf die auf der Website der EKD zugängliche pdf-Fassung des Vortrags (www.ekd.de/download/rv_wittenberg_neu.pdf); im kopierten Manuskript, das vom Kirchenamt der EKD zusammen mit dem Impulspapier »Kirche der Freiheit« verschickt wird, ist der Beleg zur Menschwerdung auf Seite 2, der Beleg zur Rechtfertigung auf den Seiten 3f zu finden.] Meine christologische Anfrage ist zu unterscheiden vom anderweitig erhobenen Einwand gegen eine protestantische Tendenz zur »Selbstsäkularisierung« (gegen diesen Einwand argumentiert auch Huber, Kirche in der Zeitenwende, 12.238f.243).

[23] So ist es vielleicht kein Zufall, dass in Hubers Bonhoefferbezügen das Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« zurücktritt.

hung zur glaubenden Gemeinschaft. Die Wahrheit der Kirchen ist eine lebendige Wahrheit: Sie ist das gestaltende Handeln Jesu Christi.

So ist ein Schritt »hinter« die äußerlichen Kennzeichen (*notae externae*) der wahren Kirche getan: CA VII *beginnt* die Beschreibung der wahren Kirche und ist kein Abschluss dieser Beschreibung. Und doch ist so zugleich die Missverständlichkeit des Begriffs der »unsichtbaren« Kirche vermieden, als wäre die Wahrheit der Kirche unsichtbar, also nicht erfahrbar.[24] Die Kirchen empfangen als Gemeinschaften Christi ihre Wahrheit von außen, von Christus: Christus verwirklicht die wahre, »geglaubte« Kirche in und mit der betreffenden konkret »sichtbaren« Kirche. Das hält am legitimen Interesse des Begriffs der »unsichtbaren Kirche« fest: Die konkrete Bewahrheitung der (sichtbaren) Kirche liegt nicht in der Hand der glaubenden Gemeinschaft selbst, sondern kommt ihr allein von Christus her zu. Auch Reformbestrebungen für die Kirchen haben insofern mit dem Fragen nach dem Wirken Jesu Christi an seinen Kirchen zu beginnen.

»Die Wahrheit der Kirche« ist keine Eigenschaft einer sichtbar-institutionellen Kirche, aber die sichtbar-institutionellen Kirchen können darauf vertrauen, in spezifischer Weise bewahrheitet zu werden, und stehen in der Verantwortung, auf Christi Bewahrheitungshandeln zu antworten. Die Bewahrheitung ereignet sich andererseits auch nicht ausschließlich »aktivistisch« im Ereignis der Sakramente und der Predigt, sondern ist verankert in der einen, unzertrennbaren und unveränderlichen Personeinheit Jesu Christi. Er begründet das Neue Sein, an dem die glaubenden Gemeinschaften sozusagen als Avantgarde Anteil haben.

Die »Bewahrheitungsdynamik« verläuft – unbeschadet der Freiheit des Heiligen Geistes – nicht chaotisch, sondern folgt der Logik der spezifischen Beziehung, die von Christus mit seinen Glaubenden gestiftet ist. Die »Logik«

---

[24] Gegen diese Kritik an der reformatorischen Ekklesiologie hat sich schon Philipp Melanchthon in seiner Apologie der Confessio Augustana verwahrt (BSLK, 238: »*Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem [...] sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem*«/»Wir erträumen uns nämlich keine platonische Bürgerschaft [...], sondern sagen, dass diese Kirche existiert, das heißt, dass die wahren Glaubenden und Gerechten in der ganzen Welt verstreut sind«; siehe dazu auch unten 2.1.2 bei Anm. 125). Jean Calvin meint mit der »unsichtbaren« Kirche zunächst ebenfalls nicht, dass die Wahrheit der Kirche schlechthin unzugänglich und »unrealistisch« ist, da er sie zuerst als die Einheit der heutigen Kirche mit den Glaubenden der Vergangenheit, die wir nicht mehr sehen, interpretiert (Inst. [1559] IV,1,7). Andererseits spricht Calvin aber in der Tat von einer »Unsichtbarkeit« der wahren Kirche für die Glaubenden selbst, obwohl sie an ihr Anteil haben, weil vor dem Letzten Gericht innerhalb der Kirche die Nicht-Glaubenden mit den Glaubenden vermischt sind, also die wahren Glaubenden und ihre Gemeinschaft allein aus der Perspektive Gottes sichtbar ist (ebd.). So stellt er die Verwirklichung der Wahrheit unter den eschatologischen Vorbehalt, was zu seinem Festhalten an dem »schon jetzt« vollen Anteil an der Rechtfertigung (Inst. [1559] III,2,24) in einer gewissen Spannung steht. Zur Missverständlichkeit im Begriff der Verborgenheit der Kirche vgl. Eilert Herms, Was heißt es, im Blick auf die EKD von »Kirche« zu sprechen?, 89f.

in der Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden lege ich anhand von christologischen und anthropologisch-soteriologischen Kriterien aus. Dem gestaltenden Handeln Jesu Christi an seinen Gemeinschaften kommt dabei der Vorrang zu; kirchliche Gemeinschaften entstehen dank seines versöhnenden Handelns. Alles Handeln der Glaubenden in ihrer Beziehung zu Jesus als dem Christus ist demgegenüber Antworthandeln, wenn man es im Anklang an Karl Barth formulieren möchte.

Von Jesu Christi Person und Werk her lassen sich die folgenden christologischen Kriterien begründen: Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung und Erhöhung. Aus der Erfassung der Menschen durch Christi versöhnendes Handeln zeigen sich die folgenden drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien für die Gemeinschaft wie für die Einzelnen: Glaube, Liebe und Hoffnung.

Der Zusammenhang dieser bewusst grundlegend und ökumenisch konsensfähig gewählten Kriterien wird verschieden erfahren und lässt sich verschieden interpretieren. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die *evangelische* Gestalt dieses Zusammenhangs aufzuweisen, wobei innerprotestantisch ein Akzent auf der lutherischen Tradition liegt, wie es die Auswahl der Bezugsautoren meiner Untersuchung bezeugt. Dass die lutherische Gestalt der Bewahrheitungsdynamik eine besondere Verwandtschaft mit der reformierten Gestalt zeigt, tritt dabei in den Hintergrund – nicht etwa, weil diese Verwandtschaft (in ihrer familiären Harmonie und Spannung) geleugnet werden soll. Es liegt aber nicht allein in der Hand einer lutherischen Theologin, zu sagen, wie weit die Verwandtschaft geht. Doch ist (anachronistisch gesprochen) mit dem Rekurs auf Augustin immerhin ein gewisses »calvinistisches« Element gegeben, das in Augustins Orientierung am doppelten Gerichtsausgang liegt, die seine Ekklesiologie grundlegend prägt.

Der Zusammenhang der christologischen und anthropologisch-soteriologischen Kriterien lässt sich mit verschiedenen »Schwerpunkten« denken. Aber – so eine Grundthese der vorliegenden Untersuchung – nicht nur *denken* lässt er sich solcherart verschieden, sondern er wird auch verschieden *gelebt* und ist als solcher beobachtbar. Die Kriterien umfangen in ihrem Zusammenhang eine Tiefenstruktur der möglichen Beziehungen zwischen Christus und seinen Gemeinschaften. So erlauben die Kriterien eine dogmatische Interpretation konfessioneller Mentalitäten, die deren Unterschiede würdigt und zur gegenseitigen Kritik befähigt – »nicht trotzig-triumphalistisch, [sondern] vielmehr in [...] gelassene[r] Zuversicht«[25]. Die Konfessionen werden dabei auch

[25] Oberdorfer, 51. Das kurze Zitat stammt aus der folgenden vorsichtigen, aber durchaus für die »Ökumene der Profile« eintretenden Formulierung: »[M]öglicherweise gehört es zu den genuinen Aufgaben protestantischer Lehre und kirchlicher Praxis, sich in dieser Hinsicht einer problematischen Dynamik der ›Eindeutigkeit‹ zu widersetzen und dies im Sinne einer »Ökumene des Einspruchs« den Gesprächspartnern auch zu kommunizieren – nicht trotzig-triumphalistisch, vielmehr in der gelassenen Zuversicht, dass dies Gespräche nicht blockiert, sondern wechselseitige Lernprozesse zu initiieren geeignet ist, die neue Perspektiven eröffnen und dabei die konfessionellen »Profile« auch verändern können.« (ebd.).

nicht additiv nebeneinander gestellt, als hätten sie »Teile« oder »Aspekte« der einen Beziehung zwischen Christus und seinen Glaubenden. Vielmehr bezeugen die Konfessionen verschiedene Gestalten, in denen sich die Fülle der lebendigen Beziehung Christi (als des Menschgewordenen, Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten) mit seinen Glaubenden, Hoffenden und Liebenden jeweils spezifisch verwirklicht.[26]

Es ist ein Unterschied, ob sich eine Gemeinschaft primär als Leib des Gekreuzigten versteht oder primär als Leib des Menschgewordenen – wobei das Zusammenspiel aller Kriterien doch die Bedingung dafür ist, eine Tradition als wahre Verwirklichungsform der Beziehung zu Christus ansprechen zu können. Denn wo das gestaltende Handeln Jesu Christi an seiner Gemeinschaft wirklich wird, da zeigt es sich in der Gestalt des Menschgewordenen, des gekreuzigten Auferstandenen und des Erhöhten, und da schafft es sich seine Antworten in Glauben, Liebe und Hoffnung. Die spezifisch lutherische Gestalt der vielfältig-lebendigen Bewahrheitungsdynamik, in der die Kirchen stehen, legt den Schwerpunkt christologisch auf den Gekreuzigten (ohne ihn vom Auferstandenen zu trennen) und anthropologisch-soteriologisch auf den Glauben.

Der soeben thetisch skizzierte Kriterienkatalog zur Beschreibung der vielfältigen kirchlichen Bewahrheitungsdynamik wurde ausgehend von vier theologischen Positionen entfaltet, die das Rückgrat meiner Untersuchung bilden: den Ekklesiologien Martin Luthers, Augustins, Dietrich Bonhoeffers und Paul Tillichs. Luthers Ekklesiologie bezeichnet dabei den systematisch-theologischen Angelpunkt.[27] Von ihm wird der Schwerpunkt auf dem auferstandenen Gekreuzigten sowie das daraus folgende Glaubensverständnis vorgegeben. Damit hat Luther im vielfältigen Geschehen zwischen Christus und seinen Glaubenden eine besondere »Mentalität« oder »Gewohnheit« aufgedeckt, die sich von der römisch-katholischen Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi charakteristisch unterscheidet (wenn man es anachronistisch nachtridentinisch ausdrückt).

---

[26] So will die vorliegende Untersuchung das ökumenische Dilemma, das Wilfried Härle im TRE-Artikel »Kirche« identifiziert, durch einen dritten Weg lösen. Härle bringt das Dilemma folgendermaßen auf den Punkt: »Es ist erstens nicht möglich, sich auf einen ökumenischen *Minimalkonsens* in der Ekklesiologie zu beschränken; denn damit würden alle entscheidenden Inhalte ausgeblendet. Zweitens ist es nicht möglich, die verschiedenen konfessionellen Positionen ***additiv*** nebeneinander zu stellen; denn damit würde gerade die dogmatische Reflexion ausgeblendet.« (Härle, Kirche, 280).

[27] Deswegen steht das Kapitel, das sich mit Luthers Ekklesiologie auseinandersetzt, vor dem Kapitel über Augustins Ekklesiologie. In Bezug auf die augustinische Theologie ist besondere hermeneutische Vorsicht und Klarheit geboten. Die eigenen konfessionellen Grundüberzeugungen sind offenzulegen, bevor im Rahmen einer dogmatischen Untersuchung auf Augustins Denken zurückgegriffen wird. Denn durch ihre Wirkung in sehr unterschiedlichen konfessionellen Zusammenhängen ist die augustinische Theologie in besonderer Weise »mehrdeutig« geworden. (Sowohl Jean Calvin als auch Papst Benedikt XVI. können mit Recht als »augustinische Theologen« bezeichnet werden!)

Luthers Konzentration auf die Konturierung der »neuen« Christuswahrheit der Kirche, die er entdeckte, führt auch zu einer spezifischen Interpretation von Menschwerdung und Erhöhung, sowie von Liebe und Hoffnung. Im Fall von Menschwerdung und Liebe gibt Luther selbst Auskunft. Aber die Hoffnung tritt bei Luther wegen seiner rechtfertigungstheologisch »präsentischen« Eschatologie zurück; und das legitime Anliegen der Erhöhung (als Distanznahme Christi) wird durch Luthers Betonung der Gegenwart des Auferstandenen verdrängt. So ist einerseits Luthers spezifisch neue Erfahrung und Interpretation des Bewahrheitungsgeschehens zwischen Christus und den Glaubenden als entscheidende Referenz lutherischer Ekklesiologie zu rekonstruieren und festzuhalten. Andererseits besteht aber auch Ergänzungsbedarf an den »offenen Enden« von Luthers Auffassung der wahren Kirche, vor allem bei der ekklesiologischen Bedeutung von Erhöhung und Hoffnung, aber auch hinsichtlich der Menschwerdung. So lässt sich nicht zuletzt das ökumenische Potential von Luthers Ekklesiologie (und damit auch der Ekklesiologien, die sich auf ihn gründen) vergrößern.

Die Begründung dafür, gerade Glaube, Liebe und Hoffnung als die drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien für die Bewahrheitung der Kirche auszuwählen, liegt in der Ontologie Augustins. Augustin legt eine Interpretation der Beziehung zwischen Christus und seinen Glaubenden vor, die von der Menschwerdung Gottes ausgeht und die Liebe entschieden ins Zentrum stellt. Der Schwerpunkt auf der Gestalt des Menschgewordenen führt Augustin dabei zu einer Weitung des ekklesiologischen Horizonts: Die Frage nach der wahren Gemeinschaft wird zur Frage nach dem wahren Frieden, wie er der ganzen Schöpfung entspricht. Dieser Friede ist nichts anderes als der *ordo dilectionis*, die »Ordnung der Liebe«. So identifiziert Augustin den Liebeswillen Gottes als Grund des wahren Seins der Schöpfung. Dieser ontologische Aspekt wird bei Augustin (in durchaus »unplatonischer« Weise) durch die heilsgeschichtliche Perspektive ergänzt; denn die Heilsgeschichte ist die Offenbarung der Liebe Gottes »in Aktion«. Eine starke futurische Orientierung ist dabei für Augustins Deutung der Heilsgeschichte charakteristisch – das Letzte Gericht ist zwar, als Wahrheit der Geschichte insgesamt, in Gottes Willen und Vorherwissen von Anfang der Schöpfung an als *telos* gegeben, aber die Offenbarung des Gerichtsausgangs geschieht in der Zukunft. So tritt in der Situation vor dem Letzten Gericht die Hoffnung neben die Liebe, ja Augustin zieht den Glauben in die Hoffnung hinein. Die pilgernde Gemeinschaft Gottes (*civitas Dei*) wartet auf ihre Bewahrheitung durch das Letzte Gericht, auch wenn ihr in der Menschwerdung Gottes bereits die Gnade gezeigt ist. Auf der Basis des reformatorischen Glaubensverständnisses als Rechtfertigungsglauben wird Augustins Betonung des eschatologischen Vorbehalts zu relativieren sein. Aber Augustin eröffnet den Blick dafür, dass die Frage nach der wahren Kirche in die Frage nach der wahren Schöpfungsordnung hineinführt, das heißt, in die Frage nach der Bewahrheitung der gefallenen Wirklichkeit insgesamt.

Dieser ontologische Kontext, in dem die Bewahrheitung der Kirche steht, wird in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie fortgeführt

und lutherisch akzentuiert. Bonhoeffer stellt aus christologischer Perspektive auf den ersten Blick ganz wie Luther die Gestalt des Gekreuzigten und Auferstandenen in den Mittelpunkt. Aber Bonhoeffers ontologisches Interesse führt ihn dazu, die Gestaltung der Wirklichkeit durch den Auferstandenen zu betonen. In dieser Hinsicht kann Bonhoeffers Konzept der Christuswirklichkeit als Gegenstück zu Augustins Konzept der Vermischung (*permixtio*) von Gemeinschaft Gottes und »weltlicher Gemeinschaft« (*civitas terrena*) betrachtet werden. Bonhoeffer radikalisiert Luthers Deutung des Glaubens als Rechtfertigungsglauben, wenn er die Rechtfertigungsbeziehung zu Christus als Wahrheit der ganzen Schöpfung »schon jetzt« betrachtet. Die Kirche erscheint aus dieser Sicht primär als Leib des gekreuzigten Auferstandenen; ihre Aufgaben sind das Schuldbekenntnis und zugleich die Verkündigung der Identifizierung von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit, die Jesus Christus je und je durch sein Gestaltungshandeln verwirklicht.

Bonhoeffers Fragment »Ethik als Gestaltung« hat dabei für den vorliegenden ekklesiologischen Ansatz eine entscheidende Bedeutung, weil es den Anstoß zu den christologischen Kriterien gegeben hat. Bonhoeffer stellt im genannten Fragment die Gestalt des Menschgewordenen, die Gestalt des Gekreuzigten und die Gestalt des Auferstandenen als den Maßstab der Christuswirklichkeit dar und entwickelt den Gedanken des Gleichgestaltungshandelns Christi an seinen Gerechtfertigten und an der Weltwirklichkeit insgesamt. Doch tritt das Moment der Erhöhung Christi bei Bonhoeffer zurück. Bonhoeffer schreibt, als befände sich der Auferstandene so unter uns, wie er in den Erscheinungserzählungen in den Evangelien beschrieben wird. Damit verliert Bonhoeffer aber die Vermittlung der Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist aus dem Blick – eine Tendenz, die sich letztlich bereits in der »präsentisch-eschatologischen« Akzentuierung des Rechtfertigungsglaubens bei Luther anbahnt.

Bonhoeffers Insistieren auf der direkten Erfahrbarkeit des gekreuzigten und auferstandenen Christus reagiert freilich gerade auf eine Erfahrung, die zur Fraglichkeit oder Verunsicherung des Kircheseins bis heute beiträgt: der Erfahrung der Entzogenheit Jesu Christi, die den Erfahrungen seiner Gegenwart gegenübersteht. In der Ekklesiologie Paul Tillichs wird diese Erfahrung der Entzogenheit Christi selbst in der Kirche zu einem Leitmotiv. Denn Tillich legt die relationale Dynamik der Bewahrheitung der Kirchen durch Christus besonders anhand des christologischen Kriteriums der Erhöhung aus und betont deswegen die Vermitteltheit unseres Zugangs zu Christus durch den Heiligen Geist. Für Tillich sind die Kirchen der Leib des erhöhten Christus: eine paradoxe Aussage, die doch auf dem Hintergrund von Luthers Interesse an der Gegenwart Christi (und der Effektivität seines Rechtfertigungshandelns) steht. Die Betonung der Erhöhung bei gleichzeitigem Festhalten am rechtfertigungstheologischen Rahmen führt Tillich zu einer zwar ebenfalls dialektischen, aber anders als bei Augustin nicht streng *heilsgeschichtlich*-dialektischen Ontologie und Ekklesiologie. Tillich legt zwar seine Unterscheidung zwischen der manifesten und der latenten Geistgemeinschaft zunächst heilsgeschichtlich an (Israel als die latente, die Kirche als die manifeste Geistgemeinschaft). Aber

seine Andeutungen zur Gleichzeitigkeit von latenten und manifesten Gemeinschaften, und zur Möglichkeit von Latenz innerhalb von etablierten Kirchen lassen sich (unter Rückgriff auf Bonhoeffers Einsicht in die allein durch Christus je und je geschaffene Identität von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit) zu einem Verständnis der Zugewandtheit und Entzogenheit der Gemeinschaft »in« Christus entwickeln, das sowohl für den ökumenischen als auch für den interreligiösen Dialog Implikationen hat.

Im Ganzen lassen sich die vier großen Schritte meiner Untersuchung damit als Variationen über ein Thema begreifen, die einander aber ergänzen und weiterführen. Das Thema, biblisch gesprochen, ist die Verheißung Jesu Christi an seine Gemeinschaft(en), sich in ihnen zu vergegenwärtigen: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Mit der Berufung auf den »Namen« Christi ist dabei das entscheidende äußere Unterscheidungsmerkmal der Kirchen gegenüber anderen Gemeinschaften genannt; sie beziehen sich explizit auf Jesus Christus, und zwar in Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Verheißung, »mitten unter ihnen« zu sein, wird durch die christologischen Kriterien ausgelegt. Die Dynamik, in der Jesus Christus sich vergegenwärtigt und so seine Gemeinschaften bewahrheitet, wird damit greifbar und beschreibbar, ohne ihn institutionell festzulegen.

Zugleich zeigt sich mit der Interpretation der Wahrheit der Kirchen als Beziehungsgeschehen auch eine Möglichkeit, über den Minimalismus von CA VII und VIII hinauszugehen, ohne das Anliegen der Unterscheidung zwischen Menschensatzungen und Wort Gottes zu unterwandern: Die dogmatische Explikation der Tiefengrammatik, die den kirchlich-konkreten Bezügen zugrunde liegt, erlaubt sowohl eine Re-interpretation von Verkündigung und Sakrament als auch eine flexiblere (das heißt über die Amtshandlungen hinausgehende) Fassung der glaubenden Gemeinschaft (*congregatio sanctorum*), aber sie führt auch über beides hinaus in die Angewiesenheit auf das Zeugnis anderer konfessioneller Gemeinschaften und in die Frage nach dem Zeugnis anderer religiöser Gemeinschaften.

Damit ist die Aufgabe des Abschlusskapitels genannt: Es geht darin um das evangelisch-lutherische Verständnis der bewahrheiteten Kirche als »Leib des gekreuzigten Christus«, das im Kontext des differenzierten Bewahrheitungshandelns Christi steht. Im Abschlusskapitel werden dabei die vier »Variationen« zusammengeführt in ein Gesamtbild der evangelischen Gestalt der Christuswahrheit der Kirche als Leib Christi, des Gekreuzigten, Auferstandenen, Menschgewordenen und Erhöhten. Die Schwerpunktsetzung auf der Gestalt des gekreuzigten Christus führt in Bezug auf die drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien zu einem Vorrang des Rechtfertigungsglaubens, der die Deutung der Liebe und der Hoffnung prägt. So lassen sich aus der Beziehung zu Christus die evangelische Erfahrung der Wortgemeinschaft und der Geistgemeinschaft entfalten. Die evangelische, lutherisch akzentuierte Perspektive wird dann in zwei Ausblicken für den ökumenischen (das heißt innerprotestantischen und interkonfessionellen) Dialog und für den interreligiösen Dialog ausgewertet.

Bevor es nun *medias in res* geht, ist noch ein Blick auf die Ekklesiologie Miroslav Volfs geboten. Mit der vorliegenden Untersuchung verbindet ihn ein Interesse daran, die Wahrheit der Kirche aus ihrer Gottesbeziehung her zu verstehen. Doch betrachtet Volf die Gestaltungsbeziehung nicht aus christologischer, sondern aus trinitätstheologischer Sicht: Die wahre Gestalt der Kirche deutet er als Bild der »symmetrischen« innertrinitarischen Beziehungen.[28] Das entspricht Volfs freikirchlich-kongregationalistischem Interesse, denn »[j]e mehr eine Kirche durch symmetrisch/dezentralistische Machtdistribution und frei bejahte Interaktion charakterisiert ist, desto mehr entspricht sie der trinitarischen Gemeinschaft«.[29]

Liegt in dieser trinitätstheologischen Orientierung nicht ein dogmatischer Ansatz, der die christologische Verankerung der Ekklesiologie als Engführung aufdeckt? Dem lässt sich aus christologischer Perspektive entgegensetzen, dass Volfs trinitätstheologische Position auf die immanente Trinität konzentriert ist und das Wirken der Trinität *ad extra* abgesehen von der strukturellen Analogie zwischen den innertrinitarischen Beziehungen und den Beziehungen innerhalb der glaubenden Gemeinschaft ganz ausblendet. So muss sich Volfs Ansatz umgekehrt fragen lassen, wie er (ekklesiologisch) von der Trinität sprechen kann, ohne die Menschwerdung des Sohnes zu thematisieren. Dessen ungeachtet bleibt allerdings Volfs Lozierung der Wahrheit von Kirche in ihrer *Beziehung* zur Trinität eine wichtige Parallele zur vorliegenden Untersuchung.[30] Und der Vergleich mit seinem immanent-trinitarischen Zugang

---

[28] Volf, 230 : »Die trinitarischen Beziehungen können als Modell für die Institutionen der Kirche dienen, weil der dreieinige Gott durch den Heiligen Geist in der Kirche anwesend ist und sie zu seinem Abbild macht.«. Die Betonung der »Symmetrie« (und »Komplementarität«) in den Beziehungen unter den trinitarischen Personen übernimmt Volf von Jürgen Moltmann (Volf, 192f.196).

[29] Volf, 227.

[30] Volf schreibt seine Ekklesiologie betont aus freikirchlich-ökumenischer Perspektive. Ökumenisch möchte er besonders die Volkskirchen aufwecken und sie daran erinnern, dass die Identifikation der Mitglieder mit »ihrer« Kirche für das institutionelle Überleben entscheidend ist (Volf, 17). Hier findet sich eine Parallele zu Wolfgang Hubers Ekklesiologie: Huber betont mit Nachdruck, dass die volkskirchliche Mentalität der »Dienstleistungskirche«, die mit einem starken Interesse an der Bestandswahrung verbunden ist, keine legitime handlungsleitende Orientierung sein kann: »[I]m Blick auf alle Gestalten der Kirche ist Institutionenkritik und das andauernde Bemühen um bessere, flexiblere und menschlichere institutionelle Formen am Platz« (Huber, Folgen christlicher Freiheit, 158). Als »Kirche für andere« ist die Kirche vielmehr eine Dienstgemeinschaft (Huber, Kirche, 107) mit dem Auftrag zum diakonischen, missionarischen und politischen Handeln (Huber, Kirche, 58). In »Kirche und Öffentlichkeit« bezeichnet Huber das Handeln der Kirche als öffentliche Verkündigung mit diakonischem Charakter (Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 623). Das missionarische Element tritt dort gegenüber der politischen Verantwortung noch in den Hintergrund (wie es der Zielsetzung der Monographie entspricht). Aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung lassen sich die drei Richtungen des kirchlichen Handelns bei Huber als Parallelen zu den drei anthropologisch-so-

zeigt, dass die vorliegende christologische Verankerung der Ekklesiologie im heilsökonomischen Handeln der Trinität gründet: Die Menschwerdung Christi ist die Offenbarung des Vaters als des Vaters Jesu Christi; die Erhöhung Christi ist die Offenbarung des Heiligen Geistes als des Geistes Christi.

Handelt es sich bei solcherart dogmatischen Bestimmungen der Kirche aber um Visionen oder Utopien, die sich kaum mit den ernüchternden Umständen der evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Raum vermitteln lassen? Eilert Herms ruft angesichts der verunsichernden Situation, die eingangs kurz skizziert wurde, zu Geduld und Beharrlichkeit auf,[31] zu »deskriptive[n] Exerzitien«[32]. Eine reife Kirche ist für ihn »Schule eines wahrhaftigen Realismus«[33] für die ganze Gesellschaft.

Die materialdogmatische Verankerung seiner Ekklesiologie expliziert Herms nicht; sein Interesse liegt darauf, Strategien zur Orientierung des kirchenleitenden Amts vorzutragen. Doch so sehr man mit seinem Ruf nach der Verstärkung der religiös-weltanschaulichen Bildungsbestrebungen durch die Kirchen[34] und mit dem Programm einer »Reifung« kirchlicher Gemeinschaft[35] übereinstimmen mag, bleibt doch die Frage im Raum stehen, was der Inhalt der Bildung ist, wie eine reife Person und eine reife Gemeinschaft aussieht.[36] Hinweise auf den Kanon und – christologisch – auf 2Kor 4,6 geben die Richtung an, in die Herms schreiten möchte.[37] Aber die dadurch geweckte Neugierde der Dogmatikerin darauf, was Herms unter der Herrlichkeit versteht, die

---

teriologischen Kriterien deuten. Dann würde dem Glauben das missionarische Handeln, der Liebe das diakonische Handeln und der Hoffnung das politische Handeln der Kirche entsprechen.

31 Herms, Kirche für die Welt, 75–77 (Geduld als Grundkompetenz der Amtsträger und Amtsträgerinnen).

32 Herms, Kirche für die Welt, 122 (Hervorhebung getilgt).

33 Herms, Kirche für die Welt, 229 (dort als Ausdruck für den richtigen Kultus; da der Kultus aber laut Herms die Mitte des christlichen Zeugnisses insgesamt ist, lässt sich dieser Ausdruck auf die Kirche insgesamt ausdehnen).

34 Herms, Kirche für die Welt, 101 (u. ö.).

35 Herms, Kirche für die Welt, 65 (u. ö.). Herms nennt als Felder der kirchlichen Arbeit den öffentlichen Gottesdienst, den Festkalender, die »christliche Sitte«, den häuslichen Gottesdienst und das Katechumenat (im weitesten Sinn) (Herms, Kirche für die Welt, 224). Alle genannten Bereiche brauchen eine stetige Pflege, also Bildung der Beteiligten zu ihrer Verwirklichung. Gegenwärtig besonders herausgefordert sind aber laut Herms die »christliche Sitte«, der häusliche Gottesdienst und der umfassende Charakter des christlichen Anspruchs auf Lebensorientierung (Herms, Kirche für die Welt, 225).

36 Christof Gestrich treibt diese Kritik auf die Spitze, wenn er schreibt: »H[erms'] Ekklesiologie steht und fällt damit, daß es in hinreichender Eindeutigkeit und Anwendbarkeit das christliche Menschenbild, ferner das christliche Wirklichkeits- und Gesellschaftsverständnis überhaupt gibt.« (Gestrich, 296).

37 Herms, Kirche für die Welt, 318 (Kanon).320 (2Kor 4,6).

auf dem Antlitz des Gekreuzigten erkannt wird, wenn die Gemeinde Abendmahl feiert, bleibt letztlich unbefriedigt. Freilich muss sich der vorliegende Entwurf durch die Herms'sche Ausrichtung auf die Orientierung kirchlichen Handelns dazu aufgefordert fühlen, nicht bei einer theologiegeschichtlichen Rekonstruktion und konfessionellen Situationsanalyse stehen zu bleiben, sondern sich nach der Klärung der Frage, was die wahre Kirche ist und woher sie ihre Kraft und Sicherheit empfängt, auch in die Frage hinauszuwagen, was aus der Wesensbestimmung für die Aufgabe der Kirche(n) heute folgt – aus dogmatischer Perspektive.[38]

[38] Vorausgesetzt sei hier, dass die dogmatische Reflexion über die Kirche und die praktisch-theologische Reflexion über die Kirche in einem ***reziproken*** Verhältnis stehen, also gegenseitig aufeinander ausgerichtet sind. Reiner Preul sieht aus praktisch-theologischer Sicht eher einen linear ausgerichteten Zusammenhang gegeben: Ihm zufolge dient die dogmatische Wesensbestimmung der Kirche als Grundlage für die »Kirchentheorie«, die ihrerseits wiederum in der genuin praktisch-theologischen Arbeit mündet, das heißt darin, »[k]onstruktive Verbesserungsvorschläge zu machen und entsprechende Verfahren für das kirchliche Handeln zu entwickeln« (Preul, 3).

2

Glaube und Freiheit: Die Kirche als Leib des Auferstandenen Gekreuzigten

(Martin Luther)

2.1 Das Kreuz Christi als Grund der Kirche (Glaube)

Sola fide: Martin Luther weist dem Glauben die Schlüsselposition im Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung zu. Im Glauben erhalten die Sünder und Sünderinnen die Rechtfertigung, ihre von Christus zurecht gebrachte Beziehung zu Gott als ihrem Vater. Liebe und Hoffnung folgen daraus. Denn der Glaube ist der Anfang der christlichen Freiheit, die durch die Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten geprägt bleibt – indem sie sich in der Interaktion zwischen den Menschen (Liebe) und in der Orientierung der Erwartungen (Hoffnung) auswirkt. Er ist die Gabe der Gerechtigkeit an die Sünder und Sünderinnen, ein Vertrauen zwischen ihnen und Gott, das sich dem Wirken Gottes an ihnen und in ihnen verdankt. Das Handeln Gottes in den Glaubenden schützt und stärkt ihre Individualität. Luther rückt dabei im Kontext von Glaube, Liebe und Hoffnung besonders das Verhältnis von Glaube und Liebe in den Mittelpunkt, weil die Liebe unmittelbare Anwendung der Gerechtigkeit Christi ist, die im Glauben empfangen wird. Die Hoffung tritt mit der Erkenntnis des Glaubens als Rechtfertigungsglauben zurück. Luthers Glaubensverständnis hängt wiederum direkt mit seiner christologischen Schwerpunktsetzung auf dem Gekreuzigten zusammen.

Luthers Zugang zum Glauben anhand der Rechtfertigung führt ihn zunächst zu einem Schwerpunkt auf dem Glauben der Einzelnen; die christliche Glaubensgemeinschaft erscheint als Summe der vom Glauben bestimmten Beziehungen zwischen einzelnen Personen. Es liegt Luther daran, die Folgen der Rechtfertigung *coram Deo* für die zwischenmenschlichen Beziehungen aufzuweisen. So möchte er alles innerweltliche gerechte Handeln der Glaubenden als ein Handeln aus der Rechtfertigungsbeziehung zum Schöpfer und Erlöser verstehen – weder als selbstgerechtes noch als »ferngesteuertes« Handeln, sondern als Liebe zu Gott und den Nächsten. Vertrauen zu Gott bewirkt Vertrauen zum Nächsten; der eschatologische Vorbehalt tritt dabei in den Hintergrund, weil Luther vornehmlich an der Gegenwart der Rechtfertigung (»schon jetzt«) interessiert ist. Die Gemeinschaft im Glauben fasst Luther als Gemeinschaft »im« oder »unter dem« Wort Gottes, wie sich in Auslegung von Luthers Schrift über die Babylonische Gefangenschaft zeigen wird.[1] Christologisch ist der Akzent auf dem Kreuz unübersehbar – die Rechtfertigung ist den Glaubenden aufgrund des Sterbens Christi am Kreuz zugesprochen. Es ist Christus als der gekreuzigte Sohn Gottes, von dessen Wirken, Leiden und Wesen her Luther die Beziehung der Glaubenden zu Gott (also auch ihre zwischenmenschlichen Beziehungen) erschließt. Er ist unter den Glaubenden gegenwärtig als der auferstandene Gekreuzigte. Es wird zu fragen sein, welche Folgen Luthers *theologia crucis* für die Deutung der Kirche als Leib Christi hat.

---

[1] Das heißt in Abschnitt 2.1.2.

2.1.1 Die Freiheit des Glaubens als Gerechtigkeit des Gekreuzigten

In der Freiheitsschrift[2] bestimmt Luther den Glauben in der doppelten Situation der Gerechtfertigten *coram deo* und *coram hominibus*.[3] Die Freiheit, die Luther meint, bezeichnet die Gestalt der Gottesbeziehung und der zwischenmenschlichen Beziehungen: Luther zieht »Freiheit« und »Gerechtigkeit« zusammen. Er geht dabei von seinem personal-relationalen Verständnis des Glaubens als *fiducia* aus. Sein Ziel ist, das Vertrauen zwischen den Glaubenden und Gott als Grund einer souveränen Freiheit aufzuzeigen, wobei diese Freiheit dabei aber nicht ohne Gestalt bleibt. Denn aus der Unterordnung gegenüber Gott, wie sie Christus am Kreuz vorgibt, ergibt sich die zuvorkommende »Untertanenschaft« gegenüber den Menschen.

Luther legt die gerechtfertigte Freiheit als Wesen der Beziehungen zwischen den Glaubenden aus und bestimmt sie näher als zuvorkommende Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse der anderen. Das entspricht der Freiheit im Sinn der Souveränität, weil diese Freiheit allein in der Gerechtigkeit Christi gründet, nicht in der Gerechtigkeit der Menschen (ihre Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung: vermittelte Gerechtigkeit). Luther setzt die wahre Freiheit mit der Gerechtigkeit gleich. Sie wird den Glaubenden aus dem Gericht über die Sünde zugesprochen, das Christus am Kreuz als Gnade vollzieht. Die Freiheit der Glaubenden ist die Gerechtigkeit Christi als des gekreuzigten Sohnes Gottes, die den Glaubenden geschenkt ist.[4]

Nicht nur die erste Grundthese der Freiheitsschrift (»Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan«), sondern auch die zweite (»Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding

---

[2] Die literarkritische Frage, ob es ein detailliertes lateinisches Konzept als Ausgangspunkt des Traktats gab (Stolt, Rhetorik, 30) oder die deutsche Fassung den Primärtext der Freiheitsschrift darstellt (Maurer, Von der Freiheit, 78), ist für die folgende Untersuchung nicht entscheidend, jedoch wird im Folgenden jeweils auf beide Fassungen verwiesen; bei allen Unterschieden legen sie sich doch gegenseitig aus. Die deutsche Fassung war zuerst im Druck (Stolt, Studien, 117; Maurer, Von der Freiheit, 65; nach Wolff, 268 ist daher die deutsche Fassung »vermutlich« vor der lateinischen Fassung entstanden). Jedenfalls liegen beide Fassungen zeitlich eng beieinander.

[3] Im Folgenden wird immer wieder De servo arbitrio (1525) hinzugezogen, das die umgekehrte Perspektive zur Freiheitsschrift einnimmt (die Unfreiheit *coram Deo* als Gestalt der christlichen Freiheit in der »Welt«) – aber im Interesse derselben Position (nämlich: *sola gratia*).

[4] Von Anfang an ist die christliche Freiheit mit der Gerechtigkeit gekoppelt – das heißt aber, mit der durch die Rechtfertigung geschenkten Gerechtigkeit vor Gott: »*Una re eaque sola opus est ad vitam, iustitiam et libertatem Christianam: Ea est sacrosanctum verbum dei, Evangelium Christi*« (WA 7, 50). Luther selbst übersetzt hier: »Hatt die seele keyn ander dinck, widder [i. e. weder] yn hymel noch auff erden, darynnen sie lebe, frum [als Übersetzung von *iustitia*], frey und Christen sey, den das heylig Evangely, das wort gottis von Christo geprediget.« (WA 7, 22).

und yderman unterthan«) interpretiert die christliche Freiheit.[5] Luther legt damit den Zusammenhang von Glaube und Liebe aus, wenn man es mit den anthropologisch-soteriologischen Kriterien der vorliegenden Untersuchung sagen möchte. Das dialektische Zugleich der beiden Thesen begründet Luthers Unterscheidung zwischen dem »inneren« und dem »äußeren« Menschen: Weder ist die Unfreiheit ausschließlich auf den »äußeren« Menschen bezogen, noch beschränkt sich die Freiheit auf den »inneren« (geistlichen) Menschen.

Luther scheint freilich den dienenden Aspekt der christlichen Freiheit zunächst ganz auf die Seite des »äußeren« Menschen zu ziehen.[6] Doch interpretiert er den Umgang mit dem »äußeren« Menschen als einen Kampf im »inneren« Menschen gegen die in ihm widersprechenden Bindungen und Trägheiten. Der »äußere« Mensch befindet sich im Widerspruch zum »inneren« Menschen, der vom Geist Christi getrieben ist. Luther betrachtet die Willensausrichtung des ganzen Menschen, die dem »äußeren« Menschen entspricht, nicht als Schwäche, sondern als Korruption.[7] »Innerlich« und »äußerlich« bieten jeweils Qualifikationen des ganzen Menschen aus dem Blickwinkel der Gnade Gottes. Denn die Bestimmung von »Außen« und »Innen« hängt vom Standpunkt des Betrachters ab. Freilich ist aber festzuhalten, dass es sich bei der »Verinnerlichung« (oder »Entäußerung«) des Menschen aus seiner »Äußerlichkeit« heraus nicht um eine bloße Uminterpretation handelt, sondern um

---

[5] WA 7, 21. In der lateinischen Fassung lauten die beiden Thesen: »*Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus. Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus.*« (WA 7, 49). Mit den Superlativen wird der Gegensatz unterstrichen; das deutsche »aller ding« nimmt aus dem auch als maskuline Form lesbaren Ausdruck »*omnium*« (»ein Herr/Diener aller«) die Menschen heraus (vgl. Ebeling, Freiheit, 175). Die erste These schließt jede Art von Hierarchie im Glauben aus (allgemeines Priestertum). Allerdings bestimmt auch Ebeling schließlich das Wirken Christi als König als Neubestimmung von »Herrschaft« insgesamt: »Die Weise der Königsherrschaft Christi ist das Wort. Das Szepter, mit dem er regiert, ist das Evangelium, dessen Wesen Geschenk ist: Vergebung, Glaube, Heiliger Geist.« (Ebeling, Freiheit, 178). Diese neue Herrschaft Christi erstreckt sich primär über Menschen – und dem entspricht auch die »Herrschaft« (bzw. Verantwortung) der Befreiten in seinem Namen. Die Verantwortung vor Gott für andere spiegelt auch die priesterliche Vollmacht der Glaubenden: »*per sacerdotium digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare et nos invicem ea quae dei sunt docere*« (WA 7, 57).

[6] So etwa, wenn er zu Beginn der Auslegung der Unfreiheitsprämisse schreibt, dass nun über den innerlichen Menschen genug gesagt sei (WA 7, 29, vgl. WA 7, 59).

[7] Vgl. Gal 5,16–26. Die Bestimmung des Fleisches als Korruption und Unfreiheit des Willens, nicht als bloße (Willens-)»Schwäche« bildet ein Hauptmotiv in De servo arbitrio (1525; vgl. z. B. WA 18, 739f.). Luther stimmt darin auch mit der augustinischen Sichtweise überein: »Fleisch« ist nicht allein eine Qualifizierung der Körperlichkeit, sondern eine verfehlte Orientierung des menschlichen Willens, der sich über den Willen Gottes stellt (civ XIV,5). Augustin wendet sich gegen eine platonische Auffassung, die allein von der Schwäche des Körpers in seinen Bedürfnissen, nicht von der Sündhaftigkeit des Willens ausgeht. (Vgl. dazu unten 3.1.3.)

die Neuschaffung des ganzen Menschen, sozusagen eine Wendung des gewandelten neuen Innersten nach »außen«.[8]

Die christliche Freiheit im Sinn der souveränen Herrschaft und priesterlichen Gottunmittelbarkeit[9] gründet in Christi rechtfertigendem Gnadenhandeln. So ist sie kenotische Freiheit: Die Freiheit der Glaubenden liegt nicht in der Verfügungsgewalt der Glaubenden, sondern in der Verfügungsgewalt Christi.[10] Diese Freiheit verwirklicht sich in Beziehung zu Christus, das heißt, in der vertrauenden Unterordnung unter den göttlichen Willen: Glaube und Liebe rücken hier nahe zueinander. Den Glaubenden ist das Ausüben ihrer Freiheit (anders als Christus, der aus seiner Vollmacht handelt) *sola gratia* möglich.[11]

Das Medium, in dem Christi Wirken sich den Glaubenden mitteilt, ist das Wort,[12] genauer die Predigt von Gottes Gnade, in der das Vertrauen zwischen den Glaubenden und Gott begründet und erhalten wird: *Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi dei.*[13] Der Glaube wirkt, wie das Wort Gottes will – er ist insofern insgesamt *verbum visibile,* angewandte Auferstehungsgfreiheit. Wohlgemerkt setzen die Glaubenden in der Freiheit aus dem Glauben nicht etwa selbst die Inkarnation fort; menschgewordenes Wort ist allein Christus. Werk und Person sind durch die Rechtfertigung nicht nur rückblickend hinsichtlich Sünder und Sünde von einander getrennt.

Die vertrauende Unterordnung der Glaubenden aus dem Geist der Hingabe Christi bezieht sich auf »alles« (*omnibus subiectus*)[14]. Das Vertrauen zwi-

---

[8] Das Bild vom Betrachterstandpunkt verwendet Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch, 191, und betont, dass »äußerlich« und »innerlich« Bestimmungen des *totus homo* sind (ebd.; bereits Holl, Religion, 61 hebt hervor, dass es sich beim Menschen nach Luther um eine »lebendige Einheit« handelt). Bornkamm entgeht aber nicht ganz der Tendenz, die effektive Wirkung der Rechtfertigung zu relativieren (vgl. etwa Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch, 193: der Kampf zwischen dem alten Adam und dem neuen Menschen lässt sich nicht von der Blickwinkelmetaphorik her erschließen). Bornkamm selbst deutet diese Problematik an, wenn er bemerkt, dass der innere Mensch »die neue Gestalt [ist], die Gott in ihn [sc. den Menschen] hineinsieht, und das heißt, in ihn hineinschafft« (Bornkamm, Äußerer und innerer Mensch, 196). Aber er entfaltet die Gleichsetzung von »Hineinsehen« und »Hineinschaffen« nicht (zur Zusammengehörigkeit von Zurechnung und Neuschaffung: Althaus, Theologie, 205).

[9] WA 7, 27 (WA 7, 56). Zur Auslegung der Freiheit als Königtum und Priesterschaft siehe unten.

[10] Von Anfang an führt Luther in der Freiheitsschrift die Königswürde und das Priestertum der Glaubenden auf Christi Königsherrschaft und Priesteramt zurück (WA 7, 26f., lat. WA 7, 56).

[11] WA 7, 27 (lat. WA 7, 56).

[12] WA 7, 22f (lat. WA 7, 52f.).

[13] WA 7, 51.

[14] WA 7, 49.

schen ihnen und Gott bedeutet einen Herrschaftsverzicht in »allen Dingen« und damit das Ende der ohnmächtigen Herrschaft über die eigene Identität und Freiheit, die in der Sünde vorgetäuscht war. Luther möchte die christliche Freiheit als Gottesdienst zwischen den Menschen deuten: Wenn es aus dem Rechtfertigungsglauben kommt, dann ist das zwischenmenschliche Handeln Dienst für Gott – ohne deswegen die Nächsten zu bloßen Werkzeugen zu machen.[15] Das Festhalten an der bleibenden Selbstzwecklichkeit trotz der Ausrichtung aller menschlichen Freiheit auf den Willen Gottes deutet bereits an, worum es dann in der Gemeinschaft aus dem Rechtfertigungsglauben geht.

Luthers Bestimmung der christlichen Freiheit identifiziert letztlich die eigene Glaubensgerechtigkeit vor Gott mit der Gerechtigkeit der Nächsten. Denn beide sind die zugesprochene und in der Verkündigung weitergegebene Gerechtigkeit Christi, *iustitia aliena.* Die Fremdheit der zugeeigneten Gerechtigkeit Christi, ihr Charakter als Nicht-Eigentum, prägt nicht nur das Gottesverhältnis der Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft unter den Glaubenden.[16] Christus ist das Vertrauen zwischen Gott und den Glaubenden in Person. Denn der gekreuzigte Christus ist die Rechtfertigung der Sünder und Sünderinnen; am Kreuz des Gottessohnes wird die Gerechtigkeit und Freiheit des Glaubens offenbar und den Glaubenden vererbt[17]. So wird »Glaube« zum Ausdruck für die verwirklichte Freiheit insgesamt, die als Gnadenfreiheit und Kreativität aus der in Christi Sterben und Auferstehen gerechtfertigten Beziehung zwischen den Glaubenden und ihrem Schöpfer bestimmt ist. Es gibt keine Neutralität in der Ausübung der Freiheit, ist sie doch die Verwirklichung des göttlichen Willens – und alles, was neben dem göttlichen Willen steht, ist Sünde, Unfreiheit.

Oder mit De servo arbitrio gesprochen: Die Vorstellung einer neutral wählenden Willensfreiheit als Definiens des Menschen, also einer sich selbst frei

---

[15] Damit erscheint aus augustinischer Sicht die Unterscheidung von *frui* und *uti,* wie Augustin sie systematisch im ersten Buch von De doctrina christiana darstellt, zugleich korrigiert und weitergeführt. Mit dem Gedanken der Unabhängigkeit der Glaubenden von allen geschöpflichen »Dingen« ist der Haltung des *uti* entsprochen; zugleich wird durch den Gedanken des Hingabecharakters der christlichen Freiheit in der Nachfolge Christi die stoische Interpretation des augustinischen *uti* verhindert. Vgl. dazu: Eva Harasta, Gemeinsam in Christus. Die »Einheit« von Nächstenliebe und Gottesliebe nach Augustin und Karl Barth, NZSTh 48 (2006), 445–459.

[16] Mit Eberhard Jüngel gesprochen: »Er [der »innere Mensch«, d. h. der Mensch aus der Sicht der Gnade] kommt von außen zu sich. Und er kommt dabei sehr viel mehr von außen her auf sich zu als der äußere Mensch, der – abstrakt für sich genommen – ein Mensch ohne Externität wäre [d. h. *homo incurvatus in se ipsum*].« (Jüngel, Freiheit, 130). Jüngel ist daran interessiert, den »äußeren« und den »inneren« Menschen voneinander zu unterscheiden, weniger daran, die Folgen seiner Unterscheidung für die Interpretation des *simul iustus et peccator* darzustellen.

[17] Die Rede vom Testator und vom Testament verwendet Luther zeitgleich zur Freiheitsschrift in Bezug auf das Kreuz Christi in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (WA 6, 513f.). Vgl. dazu unten Abschnitt 2.1.2.

wählenden Subjektivität, ist für Luther ein *»merum figmentum Dialecticum«* (»weiter nichts als ein dialektisches Gespinst«), das von den Bedingungen unter der Sünde absieht.[18] Nicht zu wissen, was gut ist, ist das Wesen der Sünde. Der Gedanke einer neutralen Position ist ein Symptom der paradiesischen Täuschung durch die Schlange.[19] Wenn die Glaubenden nicht aus der Orientierung auf den gekreuzigten Christus heraus handeln, dann verliert ihr Handeln seine Kohärenz und wird zu einem entfremdeten Handeln, das ihrem Wesen, wie es durch die Rechtfertigung bestimmt ist, nicht entspricht.

Die Orientierung am gekreuzigten Christus bedeutet, dass der Gedanke der Stellvertretung für die zwischenmenschliche Gestalt der Freiheit aus dem Glauben bestimmend wird.[20] Die Glaubenden sind nicht identisch mit Christus, sondern beziehen sich aus ihrer gerechtfertigten Beziehung zu Christus heraus auf die Beziehung ihrer Mitmenschen zu Christus. Das ist für Luther die Gemeinschaft aus dem Glauben. Die Glaubenden stehen dank Jesu Christi Versöhnungshandeln an der Stelle der gerechtfertigten Sünder. Sie stehen damit aber an der Stelle dessen, der für sie gekreuzigt wurde und ihnen zugute auferstanden ist. In Christus, so kann weiter geschlossen werden, hat die *fiducia* ihren Grund, denn er ist der, der am Kreuz die Rechtfertigung wirkt, und in Christus hat die *fiducia* zugleich ihr Gegenüber, denn er ist der, dessen Einheit mit dem Vater in der Auferstehung offenbart ist. So folgt die Freiheit aus dem Glauben bei Luther der Gestalt des auferstandenen Gekreuzigten.

Weil sich ihr Wesen nicht in den Werken (in der Freiheit) erschöpft, können die Glaubenden sich trotz ihrer noch in sich widersprüchlichen Bestimmung als *simul iusti et peccatores* mit sich selbst identisch erfahren.[21] Die Stellvertretung Christi gibt vor, wie das Vertrauen zu Gott die zwischenmenschlichen Vertrauensbeziehungen begründet und gestaltet. Die Glaubenden wirken in der Vollmacht Christi, das heißt, sie nehmen die Gerechtigkeit Christi in ihren Werken in Anspruch. Sie leben von der Gerechtigkeit und Würde Jesu Christi.[22] Der Glaube als Geschenk der Rechtfertigung bewährt sich innerweltlich

---

18 WA 18, 670. – Indem er Lk 11,23 auslegt, fährt Luther fort: *»si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi velle bonum adest, Si Deus abest, Satan adest, nec nisi velle malum in nobis est«* (ebd.). Vgl. WA 18, 782, wo sich Luther auf den stetigen Kampf zwischen dem *regnum Christi* und dem *regnum Satanae* bezieht, was an Augustins Unterscheidung der beiden *civitates* denken lässt. Auch Wenz betont, dass Luther eine Neutralität des Willens ausschließt (Wenz, Luthers Streit, 107f.).

19 Allerdings entwickelt Luther in De servo arbitrio diese Auffassung nicht unter Bezug auf den Sündenfall als solchem, sondern bezieht sich dafür auf den *usus elenchticus legis* (WA 18, 766).

20 WA 7, 35 (WA 7, 66: *»unusquisque alteri Christus quidam fieri«* ist das Wesen des christlichen Gehorsams gegenüber den Nächsten).

21 Der Glaube bewirkt mit der Rechtfertigung auch eine Bewahrheitung der Person, das heißt, er begründet die Identität der Glaubenden (WA 7, 54; dt. WA 7, 25).

22 Ebeling schreibt, dass den Glaubenden »von Christus her königliche und priesterliche

als gerechte Freiheit, als Liebe aus Gnade.[23] Die Freiheit ist damit als Folge des Vertrauens zwischen Gott und den Gerechtfertigten vor Augen gestellt.[24] So bezieht Luther die Gottesliebe auf die Nächstenliebe – oder (mit Ferdinand Kattenbusch) ekklesiologisch gewendet: Die Gemeinschaft des Glaubens ist »das Unsichtbare an der Gemeinschaft der Liebe, die der Liebe das Sichtbare an der des Glaubens.«[25]

In De servo arbitrio schreibt Luther, dass die »guten Werke« jeden Vollzug der christlichen Freiheit einschließen, selbst essen und trinken.[26] Freilich bedeutet dieser weite Horizont der christlichen Freiheit keinen Widerspruch zu »Werken«, die das Vertrauen zwischen Gott und den Gerechtfertigten direkt und explizit thematisieren, das heißt zu Werken, die im engeren Sinn »kirchlich« zu bestimmen sind.

Die Freiheit aus dem Glauben erweist sich im zwischenmenschlichen Vollzug in einer zuvorkommenden Aufmerksamkeit, die ihre Kraft aus der Geborgenheit in der *fiducia* zwischen den Glaubenden und Gott erhält[27]. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Empfangen und Tun im Vertrauen verwendet Luther in der Freiheitsschrift die Unterscheidung von Gebot und Verheißung,[28] durchaus im Unterschied zur Schrift »Von den guten Werken«, wo er das Gesetz programmatisch in den Mittelpunkt stellt.[29] Gebot und Verheißung sind der »Glaube Gottes«: Sie erschließen die göttliche Seite der *fiducia* aus der Sicht der Glaubenden, sie zeigen, wie nach dem Willen Gottes der Glaube gelebt werden soll.[30] Denn die Gerechtigkeit Christi als des auferstandenen

---

Würde in der Gestalt von Glaube zuteil« werden (Ebeling, Freiheit, 174).

23 WA 7, 53 (dt. WA 7, 24).

24 Kolb, 45, beschreibt den Zusammenhang der beiden Bereiche *coram Deo* und *coram mundo* folgendermaßen: »Human life is cruciform – eyes lifted to focus on God, feet firmly planted on his earth, arms stretched out in mutual support of those God has placed around us.« Insofern nimmt er seine eigene Tendenz zur Gegenüberstellung der beiden Betätigungsfelder der christlich gerechtfertigten fremden Freiheit zurück, die letztlich den rechtfertigenden Glauben von allen Werken trennen würde.

25 Kattenbusch, 70. – Er entwickelt aus dieser Überzeugung seine Auffassung der »Doppelschichtigkeit« in Luthers Kirchenbegriff: die Kirche bezeichnet einerseits die Christenheit im Sinn aller Glaubenden nach ihrer sittlichen Verpflichtung und dann erst im engeren Sinn die »Kultgemeinschaft« (Kattenbusch, 69f.). Zur Verborgenheit der Kirche vgl. unten in Abschnitt 2.1.2 die Darlegungen zu Luthers Auseinandersetzung mit der römischen Ekklesiologie Augustin von Alvelds.

26 WA 18, 768.

27 WA 7, 23.

28 WA 7, 23.

29 WA 7, 24 (WA 7, 52: »[*p*]*raecepta et promissa*«). (Zur Schrift über die guten Werke vgl. unten Abschnitt 2.2.1.)

30 Und indem Glauben bedeutet, die Gerechtigkeit Christi empfangen zu haben, werden

Gekreuzigten ist nicht nur die Gerechtigkeit der Glaubenden, sondern sie ist auch die Gerechtigkeit Gottes – das ist der Ausgangspunkt der relationalen Ontologie Luthers.

Die verheißende Zusage Gottes ist die Mitteilung der Sündenvergebung, die durch die Verkündigung in der Gemeinschaft der Glaubenden vermittelt wird.[31] Luther kann die Verkündigung mit dem rechtfertigenden Glauben selbst identifizieren: *»praedicasse enim Christum, hoc est, animam pavisse, iustificasse, liberasse et salvam fecisse, si crediderit praedicationi«*[32]. So ist das Verkündigen die unmittelbare Gestalt des »angewandten« Glaubens in der Gemeinschaft. Die Verkündigung zeigt den Sinn der Ausübung der christlichen Freiheit, sie fasst die Werkstruktur des Glaubens insgesamt zusammen – als Zeugnis, so Luther. Insofern steht die Verkündigung »zwischen« dem Empfangen der Rechtfertigung im Glauben und dem Vollzug der christlichen Freiheit in der Liebe.

Die Zeugnisstruktur des Glaubens im Leben der Glaubenden bedeutet, dass das Handeln der Glaubenden insgesamt am Offenbarungshandeln Christi orientiert ist. Dieses Offenbarungshandeln vollendet sich darin, dass der Gekreuzigte als der Auferstandene angenommen wird. Denn das Kreuz ist allein im Horizont der Auferstehung Christi als Gnadenoffenbarung zu verstehen.[33] Die Verkündigungsstruktur des christlichen Handelns bezeichnet dabei die Gestaltung der *fiducia* durch den auferstandenen Gekreuzigten besonders im Raum der Kirche, wo im Reden und Hören Bezug genommen wird auf die Verheißung Gottes in der Gestalt des auferstandenen Gekreuzigten.

Im auferstandenen Gekreuzigten zeigen sich Gnade und Gericht Gottes in ihrer aufeinander bezogenen Verschiedenheit. Der Glaube setzt deswegen eine Unterscheidungskompetenz frei, die lehrt, zwischen Verheißung und Gesetz, beziehungsweise (mit De servo arbitrio) zwischen Indikativ und Imperativ richtig zu unterscheiden.[34] Das »Soll« des göttlichen Imperativs wird dabei im Licht der Auferstehung Christi erkannt als Ankündigung des Wirkens der Gnade in den Glaubenden.[35]

---

im Glauben alle Gebote Gottes tatsächlich erfüllt (WA 7, 26).

31 Wilfried Härle charakterisiert das Geschehen der Sündenvergebung als »Übertragung« (»Metapher«) der Sünde auf Christus am Kreuz, die wiederum in der Taufe auf die Glaubenden übertragen wird (Härle, Christus, 313). Die Rede von der Metapher betont das *extra nos* des stellvertretenden Handelns Christi, das aber nicht dem *in nobis* widerspricht.

32 WA 7, 51. Ausführlicher formuliert Luther es auf deutsch, indem er zugleich den Akzent stärker auf das Hören der Predigt (gegenüber dem Predigen) legt (WA 7, 22f.).

33 So schreibt Luther mehr als 20 Jahre später in der Disputation De fide iustificante von 1543 prägnant: »*Resurrectio eius* [Christi] *a mortuis, est nostri iustificatio per fidem solam.*« (WA 39/2, 237, These 2).

34 WA 18, 677.

35 WA 18, 678.

Die Annahme der Sündenvergebung, die dem rechtfertigenden Glauben durch die Gnade Christi ermöglicht und gegeben wird, gründet, so Luther, in der Einheit der gottmenschlichen Person Christi, an deren Stelle die Glaubenden im »frölich wechsel und streytt« durch das rechtfertigende Wirken Christi treten.[36] Luther beschreibt Christi gottmenschliches Personsein in Hinblick auf die *fiducia* zwischen den Glaubenden und ihrem himmlischen Vater zusammenfassend als Christi unüberwindlich heilsschaffende Vollmacht (*»iustitia, vita, salus insuperabilis«*)[37], die er offenbart, indem er die Sünderinnen und Sünder an sich zieht.

Christi Personsein erweist und erfüllt sich in seinem heilsschaffenden Handeln. Die Einheit der Person Christus zeigt sich in seiner Hingabe zur Rechtfertigung der Sünder: Sein Wesen ist kenotisch – erst anschließend ist zu fragen, wie die menschliche Kenosis sich auf die göttliche Kenosis bezieht und wie sich beide voneinander unterscheiden. Die Ungerechtigkeit und der Tod der menschlichen Seele löscht Christus *stupendo duello* auf, wenn er sich mit der Seele »vermählt«.[38] Mit dem Bild von der Vermählung ist die Beziehung zwischen der einzelnen Seele und Christus auf die Wechselseitigkeit, Verbindlichkeit, Intimität und Öffentlichkeit der Ehe verwiesen, aber auch auf die wechselseitige Beeinflussung, auf die sich Eheleute einlassen. Allerdings bleibt die Beziehung zwischen der Seele und Christus durch die Richtung der Gnade bestimmt: Der Bräutigam hat hier das erste und das letzte Wort. Oder mit Bonhoeffers Begrifflichkeit gesprochen: von Christus allein geht die Gestaltung aus.[39] Die einzelnen Glaubenden werden unmittelbar von Christus, der für sie gekreuzigt wurde und auferstanden ist, angezogen und geprägt.

Luther bezieht die christologische Begründung der glaubenden Freiheit nicht nur allgemein auf Christi Stellvertretungshandeln, sondern auch spe-

---

[36] WA 7, 25f.: »Die weyl Christus ist gott und mensch, wilcher noch nie gesundiget hatt, und seyne frumkeyt unüberwindlich [...] ßo mussen die sund ynn yhm vorschlundenn und erseufft werden [...] also wird die seele von allen yhren sunden, lauterlich durch yhren malschatzts [Mahlschatz: Verlobungsgeschenk, Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band 12, 1458], das ist des glaubens halben, ledig und frey, und begabt mit der ewigen gerechtickeit yhrs breüdgamß Christi« (lat., etwas ausführlicher: WA 7, 55).

[37] WA 7, 55.

[38] WA 7, 55. Jüngel interpretiert in Auslegung der Freiheitsschrift die Begründung der christlichen Freiheit in den beiden Naturen Christi als Grund dafür, dass »das exklusive *Gottesprädikat* der Freiheit [...] nunmehr als Auszeichnung des Christenmenschen beansprucht werden kann und muß« (Jüngel, Freiheit, 139f., Hervorhebung im Original). Damit bezieht er die *communicatio idiomatum* auf die Interpretation der Existenz der Glaubenden, indem er die Menschheit Christi barthianisch als Paradigma für die Anthropologie betrachtet.

[39] Siehe dazu unten 4.3. Die Begrifflichkeit stammt aus dem Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« (DBW 6, 62–90).

zifischer auf die Ämter Christi als König und Priester.[40] – Und das entspricht durchaus der Zentralstellung von Kreuz und Auferstehung bei Luther, verweist doch das Königtum Christi vornehmlich auf seine Auferstehung (in der seine Vollmacht offenbart ist), und sein Priestertum kulminiert am Kreuz. Der Glaube bedeutet als Freiheit aus der Rechtfertigung die Aufnahme in den Stand Christi.[41] Mit Christus treten die Sünderinnen als an seinem Kreuz Gerechtfertigte vor Gott, mit ihm treten sie vor ihre Mitmenschen als Zeuginnen des auferstandenen Gekreuzigten. Mittels der beiden Ämter Christi als König und Priester präzisiert Luther die Gestalt der Freiheit aus dem Glauben – und zwar weiterhin mittels christologischer Kriterien.

Die Freiheit aus dem Glauben bedeutet die Einsetzung in eine souveräne Herrschaft und gottunmittelbare[42] Priesterschaft durch Christus. Die Herrschaft ist »ein geystliche hirschafft, die do regiert yn der leyplichen unterdruckung«,[43] wobei die leibliche Unterdrückung hier sowohl auf die Sünde als auch auf das Übel verweist. So deutet Luther den Herrschaftsaspekt der christlichen Freiheit als transformierende Kraft[44], die aus dem Vertrauen zwischen dem als gnädig sich offenbarenden Gott und den Glaubenden kommt: Zuversicht trotz widersprechender Empirie. Doch ist damit keine stoische Weltentrücktheit gemeint, verdankt sich diese Klarheit doch der Hingabe Christi am Kreuz und seiner Auferstehung; vom Auferstandenen empfängt sie das Zutrauen in die Veränderung der Welt durch die Gnade Gottes. In der geistlichen Herrschaft (*spirituale imperium*)[45] unter der Unterdrückung deutet sich überdies bereits das *simul iustus et peccator* als grundlegende anthropologische Kategorie an, die erwarten lässt, dass sie auch für die Ekklesiologie Luthers entscheidend sein und bleiben müsste.

Die Gebundenheit (oder: Verantwortlichkeit) der Glaubenden in ihrer christlichen Freiheit bezeichnet Luther mit dem Priesterschaftsaspekt der *libertas christiana.* Das Priestertum (*sacerdotium*) der Glaubenden meint den

---

[40] WA 7, 56 verknüpft Luther beides, wenn er mit Bezug auf Christus schreibt*: »vere et unice primogenitus dei patris et virginis Mariae, vereque rex et sacerdos, non secundum carnem et terram«*. Im deutschen Text steht für *»non secundum carnem et terram«* einfach »geystlich« (WA 7, 27).

[41] WA 7, 27: »[w]ie nu Christus die erste gepurtt hatt mit yhrer ehre und wirdickeit, alßo teyllet er sie mit allenn seynen Christen, das sie durch den glauben mussen auch alle künige und priester seyn mit Christo«.

[42] WA 7, 57: *»per sacerdotium digni sumus coram deo apparere«*.

[43] WA 7, 27 (WA 7, 57).

[44] Die christliche Freiheit in der Vertrauensbeziehung zu Gott verwandelt das Verhältnis der Glaubenden zu den ihnen entgegenstehenden Erfahrungen in eine Verantwortung zur Veränderung der Umstände. – Diesen Aspekt der christlichen Freiheit in der Nachfolge Christi betont Jürgen Moltmann, indem er ihn aber als Missionsauftrag versteht (vgl. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 204f.).

[45] WA 7, 57.

Auftrag Christi an sie, sich selbst und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen unmittelbar *coram Deo* zu verstehen und ausdrücklich vor Gott zu stellen.[46] So sind die beiden konkreten Aufgaben der Priester in der Nachfolge Christi Fürbitte und Lehre. Mit der Fürbitte ist der Bezug der Verkündigungsstruktur des christlichen Glaubens auf die Gottesbeziehung konkretisiert.

In Fürbitte und Selbsthingabe bezeugt Christi Priestertum direkt die kenotische Gestalt der gerechtfertigten Freiheit.[47] Die Glaubenden sind auch hier durch Christi Wirken an ihnen geprägt, sie sind in die Hingabe an die Sünder und an die Gerechtfertigten berufen.[48] Sie nehmen in der Nachfolge des für sie Gekreuzigten und für sie Auferstandenen ihre Vertrauensbeziehung zu Gott in Anspruch, indem sie andere dazu einladen. Mit dem Schluss der Freiheitsschrift gesprochen: »Aus dem allenn folget der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe; durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe«[49]. Stärker kann man die Prägung der Glaubenden durch Jesus Christus nicht ausdrücken. Die Metaphorik des »Auffahrens« und »Hinabsteigens« lässt dabei die beiden Stände Christi anklingen, auch wenn Luther faktisch die Erhöhung Jesu Christi gegenüber seiner Erniedrigung eher zurücktreten lässt.

1523 wendet Luther den Gedanken des allgemeinen Priestertums in dem kurzen Traktat mit dem Titel »Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrifft« praktisch an.[50] Das Traktat begründet die Einsetzung besonderer Gemeindevertreter oder Lehrer auch angesichts der allgemeinen Berufung zum Priestertum.[51] Aus dem Bewusstsein für die Verantwortung, die mit der Verkündigung der Sündenvergebung verbunden ist, erklärt sich, so Luther, ein Bedürfnis nach Verstetigung und

---

[46] WA 7,27: »seyn [Christi] priesterthum [...] steht ym geyst unsichtlich, also, das er fur gottis augen on unterlaß fur die seynen steht und sich selbst opffert und allis thut, was eyn frum priester thun soll«. Rietschel, 13, betont ebenfalls, dass das allgemeine Priestertum neben der eigenen unmittelbaren Gottesbeziehung das Eintreten für den Nächsten vor Gott meint.

[47] WA 7, 28. In »Von den guten Werken« führt Luther die Fürbitte nicht auf das Prieseramt Christi zurück, sondern entwickelt sie (der Logik dieser Schrift gemäß) aus dem dritten Gebot (WA 6, 238). Siehe dazu im Folgenden.

[48] Entsprechend fasst Luther am Ende der Freiheitsschrift den Dienst der Glaubenden zusammen (WA 7, 37f.; lat. WA 7, 69).

[49] WA 7, 38 (lat. WA 7, 69).

[50] WA 11, 408–416; hier: 410.

[51] WA 11, 412. Anders verhält es sich, wenn ein Glaubender sich unter Nicht-Glaubenden befindet – dann entspricht es seinem Taufauftrag, selbst aufzustehen und zu verkündigen (ebd.; vgl. Goertz, 199).

Professionalisierung des öffentlichen Verkündigungsdienstes.[52] Freilich beschreibt die Schrift an die Gemeinde in Leisnig[53] damit eher eine *erhoffte* Form des allgemeinen Priestertums. Luther betont in der Vorrede zum Kleinen Katechismus (auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen bei Visitationsreisen in Kursachsen und Meißen) als dringende Aufgabe die geistliche Bildung der Glaubenden, um sie erst in die Lage zu versetzen, solcherart verantwortlich ihr Priestertum auszuüben.[54] Angesichts von entmutigenden Erfahrungen lässt er dabei aber das allgemeine Priestertum nicht fallen, sondern begreift es als Bildungsaufgabe. Und auch die Einsetzung eines Pfarrers durch die Obrigkeit darf aus diesem theologischen Grund nicht ohne die Zustimmung der betroffenen Gemeinde zu geschehen.[55] Im ordinierten Amt kristallisiert sich sozusagen die allen gemeinsame Verantwortung als Haushalter der Verkündigung (1Kor 4,1).[56]

Doch zurück zur Freiheitsschrift. Die Glaubenden erhalten ihr doppeltes Amt als Priester und Könige von Christus und vertreten ihn damit auch gegenüber den Nächsten in der Verkündigung[57] und in der Nächstenliebe.[58] Die Freiheit aus dem Glauben ist kenotische Freiheit, wird sie doch ganz und gar als Gerechtigkeit des Gekreuzigten und Auferstandenen empfangen. Diese Freiheit ist die Bedingung der Kirche als der Gemeinschaft unter den einzelnen Gerechtfertigten.

Die Identifizierung der christlichen Freiheit mit der Gerechtigkeit des gekreuzigten Christus und somit ihre Bestimmung als kenotische Freiheit bildet das Ziel der Argumentation in der Freiheitsschrift. Luther lenkt dazu auch den Blick auf den gerechten »entäußerten« Menschen. Der Gehorsam gegen-

---

52 Dazu tritt die je unterschiedliche persönliche Eignung zur öffentlichen Verkündigung; doch der Hinweis, die zu berufen, »die gott mit verstand erleucht und mit gaben [...] getziert hatt« (WA 11, 411), betont die Begabung der zu Berufenden als *Begnadung*.

53 WA 11, 401.

54 BSLK, 501f. Jørgensen, 141, bezeichnet aus kirchenrechtlicher Perspektive Luthers Auffassung als »Vision kirchlicher Selbstverwaltung«.

55 WA 11, 414.

56 »Denn der »Haufe« ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, die Lehre des Predigers ständig daraufhin zu prüfen, ob sie mit dem Wort Gottes übereinstimmt.« – so Karl Holl, Entstehung, 319 (in seiner Darstellung des allgemeinen Priestertums aller Glaubenden nach der Adelsschrift und der Freiheitsschrift). Vgl. (und in Bezug auf die hier unmittelbar beschäftigende Schrift) Kattenbusch, 104. Goertz betont, dass das allgemeine Priestertum nicht als »Laienengagement« verharmlost werden soll (Goertz, 330).

57 WA 7, 27 (lat. WA 7, 57).

58 Luther bestimmt die Nächstenliebe folgendermaßen: »Sihe da [d. h. in Phil 2,1ff.] hat Paulus klerlich ein Christenlich leben dahynn gestellet, das alle werck sollen gericht seyn, dem nehsten zu gutt, Die weyl ein yglicher fur sich selb gnug hatt an seynen glauben, und alle andere werck und leben yhm ubrig seyn, seynem nehsten damit auß freyer lieb zu dienen.« (WA 7, 35; lat. WA 7, 65).

über Gott, so Luther, zeigt sich als sichtbare Gestalt der innerlichen »geistlichen« Souveränität.[59] Doch Luther bezeichnet ihn nicht ausschließlich als die glaubende Reaktion auf das Gesetz Gottes, sondern fügt den zuvorkommenden Dienst an den anderen Menschen als das zweite Kriterium der christlichen »Unfreiheit« an. Die Predigt des Gesetzes ist hier nicht als Lehre über die christliche *disciplina,* sondern in ihrem elenchtischen Sinn für die einzelnen Glaubenden betont.[60]

Die kenotische Freiheit bewährt sich nach Luther einerseits im Kampf der einzelnen Glaubenden gegen ihr eigenes »Fleisch«, andererseits in der Fürsorge für die Nächsten in deren Kampf gegen ihr »Fleisch« (mit Gal 5,24 ein »Kreuzigen des Fleisches«).[61] Luther legt den Dienst der christlichen Freiheit als gegenwärtiges Wirken Christi in den einzelnen Glaubenden aus.[62]

Die Werke sind äußerliche Zeichen der Rechtfertigung, die jedoch im stetigen Kampf gegen die Umstände unter der Sünde stehen.[63] So sichert Luther den tätigen Charakter des Glaubens und vermeidet die Annahme einer äußeren Diagnostizierbarkeit des Heils.

Luther legt in der Freiheitsschrift das Gewicht auf die Darlegung des Glaubens in den Einzelnen. Die darin formulierte Identität von Freiheit und Gerechtigkeit eröffnet aber zugleich eine Gemeinschaft, die darin gründet, dass die Gerechtigkeit der Einzelnen vor Gott allen gleichermaßen von Christus zugeeignet wurde: Die Einzelnen werden eins in Christus. Der gemeinsame Bezug auf die zugeeignete und doch fremde Gerechtigkeit Christi lässt sich im Sinn der Freiheitsschrift zunächst allgemein als gegenseitige Zusage der Gerechtigkeit Christi und als Dienst aneinander. In der kenotischen Gestalt

---

59 WA 7, 31 (die Werke geschehen allein um Gottes Ehre willen; lat. WA 7, 61).

60 WA 7, 34.

61 WA 7, 30.

62 WA 7, 38. Das Sichtbarwerden des Glaubens im zwischenmenschlichen Handeln hat neben dem christologischen auch einen schöpfungstheologischen Grund. Adam, so Luther, war im Paradies keineswegs untätig (WA 7, 61 mit Gen 2,15; die Tätigkeit Adams im Paradies wird dort als *»operatio«* bezeichnet; der deutsche Text hat »erbeytten«: WA 7, 31). Luther bezieht den Auftrag an Adam zur Sorge um das Paradies auch auf Eva, die freilich zum Zeitpunkt des göttlichen Wunsches noch nicht auf dem Plan ist. Die Begründung für den Arbeitsauftrag lautet lapidar, dass die Menschen nach Gottes Willen und ihrem Wesen gemäß bereits im Paradies nicht müßig gehen sollten und konnten. Die Freiheit zeigt sich von Anfang an in Werken, sie ist kein neutrales Wollen-Können (entsprechend der Kritik an Erasmus in De servo arbitrio, wo Luther die Annahme eines *»absolutum velle«* verwirft, WA 18, 669; vgl. dazu Bayer, Luthers Theologie, 175f.). Die Betätigungen der ersten Menschen geschahen rein zur Ehre Gottes, und so waren ihre Werke vor dem Fall die »freiesten« und zugleich »gerechtesten« Werke (WA 7, 31; lat. WA 7, 61). Wahrer Freiheitsvollzug ist Doxologie.

63 WA 7, 33: »Alßo wer do will gutte werck thun, muß nit an den wercken an heben, sondern an der person, die die werck thun soll. Die person aber macht niemant gut, denn allein der glaub, und niemand macht sie boße, denn allein der unglaub.«.

dieser Freiheit und in ihrer Identifizierung mit der Gerechtigkeit Christi liegt eine Ausrichtung des Handelns auf Gemeinschaft.

Die Freiheitsschrift entwickelt damit die anthropologisch-soteriologische Bedingung für die Gemeinschaft unter den Glaubenden: ihre spezifische Freiheit aus dem Glauben, die dem Gekreuzigten und Auferstandenen folgt. Doch die Freiheitsschrift thematisiert die daraus folgende Gemeinschaft aus dem Glauben und in der Liebe nicht.

2.1.2 Die Einzelnen in der Gemeinschaft aus dem Glauben: Die Kommunikation der Sündenvergebung (Wort, Sakrament, Schlüsselamt)

Bis hierher stand die Beziehung zwischen Christus und den einzelnen Glaubenden im Mittelpunkt. So entspricht es Luthers Auffassung der Rechtfertigung, bildet sie doch zunächst die Zurechtbringung der einzelnen vor Gott ab. Mit der Rechtfertigung, die den Glaubenden in der Kraft der Auferstehung ihre fremde, »kreuzesgestaltige« Freiheit und Gerechtigkeit gibt, werden die Glaubenden aber auch zu einer spezifischen Gemeinschaft befähigt und in sie hineingeführt. Aus der Perspektive der einzelnen ergibt sich ein erster Zugang zu den zwischenmenschlichen Beziehungen aus der gemeinsamen Struktur ihrer christlichen Freiheit als fremder, zugeeigneter Gerechtigkeit des auferstandenen Gekreuzigten.

Doch wie gestaltet der auferstandene Gekreuzigte die Gemeinschaft unter den Glaubenden? Zunächst lässt sich sagen, dass die Gemeinschaft der Gerechtfertigten ganz wie die einzelnen Glaubenden auf die ihr zugesagte Bewahrheitung durch Christus angewiesen ist. Die bleibende Angewiesenheit auf Bewahrheitung spricht Luther als Zugleich von Sündersein und Gerechtfertigtsein vor Gott aus. Erst von der Gemeinschaft der Gerechtfertigten her wird das *simul iustus et peccator* greifbar – und zwar einerseits als »zugleich« im einzelnen Menschen, aber auch andererseits als Nebeneinander in der Gemeinschaft. Der rechtfertigungstheologische Zugang lässt die kirchliche Gemeinschaft als Gefüge der Beziehungen zwischen einzelnen Glaubenden erscheinen. Doch wie wird die gemeinsam-fremde Freiheit im glaubenden, liebenden und hoffenden Handeln der Gemeinschaft vollzogen, vor Gott und den Menschen?

In »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« entwickelt Luther seine Ekklesiologie in polemischem Angriff gegen die römische Kirchenauffassung und fragt nach der Verwirklichung der individuellen *fiducia* in der glaubenden Gemeinschaft. Beide Hinsichten zusammengenommen führen zur Orientierung der ekklesiologischen Frage an den Sakramenten, wobei diese ganz von der Verkündigung der Rechtfertigungsverheißung her verstanden sind. Luther diagnostiziert aufseiten seiner »römischen« Kritiker eine Verwechslung: Nicht die Kirche begründet die Sakramente, so Luther, sondern die Sakramente – als Vollzug des rechtfertigenden Glaubens gemäß der Zusage Gottes – begründen die Kirche. Die Sakramente sind Konkretionen der Rechtfertigung in der Gemeinschaft; sie bringen die Gemeinschaft als glaubende Gemeinschaft sozusagen auf den Punkt.

Luther unterscheidet zwischen den liturgischen *signa sacramentalia* und dem ihnen zugrungeliegenden einen *sacramentum*, der Sündenvergebung,[64] die selbst die Gegenwart Christi ist.[65] Das eine *sacramentum* (oder die eine *res sacramenti*) verwirklicht sich in den *signa sacramentalia*, weil es so der Verheißung entspricht: Gott bindet die Sündenvergebung an Einsetzungsworte (*verba*) und an materielle *signa*.[66] Die zu Beginn des »babylonischen Vorspiels«[67] gegebene Unterscheidung zwischen dem einen *sacramentum* und den *signa sacramentalia* will betonen, dass der Glaube als Rechtfertigungsglaube einen unteilbaren Inhalt hat, der gemäß der Verkündigung Christi in verschiedenen Formen erfahren wird – die Sündenvergebung, beziehungsweise die Gabe der Gerechtigkeit Christi an die Glaubenden in Gestalt ihrer gerechtfertigten Freiheit.

Das *sacramentum* »Sündenvergebung« geht dabei aber nicht im Vollzug der Sakramentshandlungen und im Empfangen der materiellen Zeichen auf, wie sich auch der Glaube nicht im Sakramentsempfang erschöpft. Der zeichenhafte Aspekt der Sakramentshandlungen bezeugt das Vertrauensverhältnis, das aus dem Handeln Jesu Christi kommt.

Die göttliche Verheißung nimmt die Gestalten der Sakramente an, und doch behält sie ihren Charakter als freie Zusage aus dem unbedingten Gna-

---

64 WA 6, 544. Dort fasst Luther den Sinn des Sakramentsgedankens, die eine *ratio sacramenti*, der dem Abendmahl, der Taufe und der Buße zugrunde liegt, zusammen als Sündenvergebung, *remissio peccatorum*.

65 So in den Propositiones de fide infusa et acquisita (1520), propositio 17; WA 6, 86. – Christus und die Sündenvergebung sind eins. Luther nennt die Unterscheidung zwischen dem einen *sacramentum* und den *signa sacramentalia* am Beginn von De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium (WA 6, 501) und entfaltet sie kurz darauf (WA 6, 504; dort als Unterscheidung zwischen *signum* und *res sacramenti*). Er hält sie terminologisch aber nicht streng durch, intendiert also keine Veränderung der Begrifflichkeit von »Sakrament« auf »*signum sacramentale*«. Luther betont aber, dass im neutestamentlichen Sinn »*sacramentum*« (oder »*mysterium*«) eher der »*res sacramenti*« entspricht (WA 6, 551).

66 WA 6, 518 (dort bezeichnet Luther das materielle *signum* als *sacramentum* – ein Beleg dafür, dass die Unterscheidung zwischen *sacramentum* und *signum* keine begriffliche Festlegung beabsichtigt, sondern die römische Begrifflichkeit problematisieren soll). Selbstverständlich nennt Luther Abendmahl und Taufe auch »Sakramente«, nicht »nur« *signa sacramentalia* (etwa WA 6, 502 in Bezug auf das Abendmahl und WA 6, 526 in Bezug auf die Taufe).

67 Luther betitelt die Schrift provozierend als »Vorspiel« für die erwartete Auseinandersetzung mit der römischen Seite (WA 6, 501: »*praeludam de captivitate Ecclesiae Romanae, suo tempore daturus plurima, ubi Papistae doctissimi hunc librum superaverint*«; Bernhard Lohse nennt den Titel deswegen »beißend-polemisch«, Lohse, 152). Jens Wolff versteht den Titel zurückhaltend einfach als Anspielung auf die erwartete römische Gegenpolemik (Wolff, 267), Martin Brecht interpretiert den Titel des »Vorspiels« als unmittelbare Ankündigung eigener Schriften Luthers – der hätte »noch mehr im Köcher« gehabt (Brecht, 363). So bezieht sich Luther wahrscheinlich sowohl auf Schriften seiner Gegner als auch auf eigene zukünftige Schriften.

denwillen Gottes. Den Gnadencharakter der Verheißung betont Luther, indem er festhält: Die sichtbaren Sakramente können allein mit dem Glauben richtig empfangen werden, allein in der vertrauensvollen Kommunikation mit dem sich selbst verheißenden Gott.[68] Damit ist die Christusbeziehung der einzelnen in die Gemeinschaft gestellt – die Verheißung ist Kommunikation im Wort Gottes, Kommunikation im Wort vom auferstandenen Gekreuzigten (*fide ecclesiae communicare*)[69].

Die Unterscheidung zwischen *sacramentum* und *signa sacramentalia* stellt somit das Verhältnis zwischen den Sakramentsworten und der Verheißung in das Zentrum des Sakramentsverständnisses. Einerseits bindet sich die Verheißung an die festen Worte, andererseits bewahrt Gott seine verheißende Freiheit. Die spezifische Identifizierung von Verheißungswort und Einsetzungsworten geschieht als Vertrauensvollzug: Hier zeigt sich die Hermeneutik der Beziehungswahrheit, die Zeichen und Bezeichnetes ineins setzt, ohne sie zu vermischen, handelt es sich doch um die freie Bewahrheitung des Zeichens durch seine Situierung in der *fiducia*.[70] Luther steht, indem er *sacramentum* und *signa sacramentalia* unterscheidet, einerseits in der augustinischen Tradition, die jede Vermischung von *res* und *signum*, von Gotteswort und Menschenwort, unterbinden möchte.[71] Er zieht aber andererseits im Sinn seiner relationalen Ontologie Verheißung und Verheißungszeugnis im Glauben zusammen: In Christus sind sie eins. Die Rechtfertigung ist die bestimmende Relation für diese relationale Ontologie.

---

[68] WA 6, 517: »*sine fide quis sperat? quis amat? sine fide, spe et charitate quae latria?*« (»Wer kann hoffen ohne Glauben? Und wer liebt [dann]? Ohne Glauben, Hoffnung und Liebe: was soll das für ein Gottesdienst sein?«).

[69] Zitat: WA 6, 502 (De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium – dort in Bezug darauf, wie die Kinder beim Abendmahl Anteil haben am Leib und Blut Christi).

[70] Das ist auch die Struktur, die Bonhoeffers Beschreibung der Identifikation von Christuswirklichkeit und Weltwirklichkeit leitet: Christus in seiner gnädigen Freiheit allein ist es, der die Weltwirklichkeit zu seiner Christuswirklichkeit macht – je und je, aber umfassend und unwiderstehlich. Vgl. dazu unten 4.3.

[71] Zur augustinischen Hermeneutik von »Bezeichnendem« (*signum*) und »Bezeichneten« (*res*) siehe doctr. I,2,2 (und das ganze erste Buch von De doctrina christiana). Augustin entwickelt die Unterscheidung als Methodik zur Schriftauslegung, das heißt zur predigenden Verkündigung der Schrift und intendiert eine deutliche Trennung von Menschenwort und Gottes Offenbarung. Luther betont demgegenüber aus rechtfertigungstheologischer Sicht, dass die Verkündigung des rechtfertigenden Handelns Christi die Offenbarung Gottes selbst bedeutet, denn sie spricht aus dem Vertrauen zwischen Gott und den Gerechtfertigten und trägt die Verheißung, von Gott selbst in den Hörenden verifiziert zu werden (*fides ex auditu*). Das Verheißungswort Gottes ist als schöpferisches Wort nicht nur hinweisendes Zeichen, sondern selbst *res*. (So etwa in der Polemik gegen die Transsubstantiationslehre in WA 6, 533). Der augustinische Glaube bedeutet demgegenüber primär ein Erkenntnisgeschehen. Zu einem Vergleich zwischen dem augustinischen und dem reformatorischen Glaubensverständnis: Harasta, Glaube, Liebe, Geist.

Christus entäußert sich so sehr, dass er sich verfügbar macht, und doch bedeutet sein Kommen in Taufe und Abendmahl immer von Neuem Begnadung und Bewahrheitung, Zueignung der fremden Freiheit und Gerechtigkeit Christi an die Glaubenden. Das Kommen Christi bedeutet die Bewahrheitung ihrer Gemeinschaft, da es sie in seiner Gerechtigkeit und Gnade zusammenführt. Die Bewahrheitung der Verheißung bedeutet für die einzelnen Glaubenden zugleich eine orientierende Bewahrheitung ihrer je individuellen Rechtfertigungsfreiheit. Die Wahrheit erscheint so ganz aus der Beziehung zwischen der Glaubenden und Christus erschlossen. Was hier zunächst für den einzelnen Glaubenden festgehalten ist, kann aber nicht ohne Folgen für die Gemeinschaft im Glauben bleiben.

Die Wörter, die bei der Feier der Sakramente geäußert werden, verweisen als menschliche Wörter auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung – und zugleich, so Luther, ist ihr Hören gemeinsam mit der Zeichenhandlung kein Hinweis, sondern schon die »Sache« selbst: die Sündenvergebung, die Rechtfertigung.[72] Die Wörter stehen an der Stelle der *res* – ergreift man die Zeichen im Glauben, so hat man dank der Gnade Gottes die Sündenvergebung. Die Verheißung ist frei, unfrei sind die Sünderinnen und Sünder, die noch im Empfang der Sakramente nicht glauben.

So ist Luthers Sakramentsauffassung in De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium ganz davon durchdrungen, dass er das *Wort* als das Medium bestimmt, in dem sich die Beziehung zwischen den Glaubenden und Christus vollzieht. Im Doppelcharakter der Wörter als »Zeichen« im augustinischen Sinn und als »Sachen selbst«, wenn sie die Beziehungswahrheit aussprechen, von der sie sprechen, zeigt sich Luthers Akzent auf der Kirche als Verkündigungsgemeinschaft auch in seinen Ausführungen über die Sakramente.

Die Bindung der Verheißung an die Einsetzungsworte bedeutet, dass in der Feier von Taufe und Abendmahl Gott selbst das Heil zuspricht: Christus gibt sich selbst, er versöhnt die Sündigen mit Gott und führt sie damit zu ihrer Wahrheit. Einsetzungsgemäßer Sakramentsempfang geschieht nie ohne Rechtfertigungsglauben. So ist die Identifikation von Glaube und Verheißung durch Luthers Auffassung des Glaubens als Rechtfertigungsbeziehung zu Christus ermöglicht: *ubicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrunque necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit.*[73] Bezeichnetes

---

[72] So auch Iwand, 162f. Doch er schreibt amdererseits: »Die Kirche unter dem Wort muß immer als *ecclesia invisibilis* geglaubt und bekannt werden.« (Iwand, 160). Denn, so Iwand, die sichtbare Gestalt der Kirche muss der Gesetzlichkeit verfallen (Iwand, 156). Iwand nimmt damit eine pessimistischere Position ein als Luther selbst: Die sichtbare Gestalt der Kirche ist nicht nur nicht heilsrelevant, sondern immer schon verfehlt. Er zieht nicht in Betracht, dass Luther auch in seiner Polemik gegen die römische Kirchenform daran festhält, dass die Verkündigung sich erfahrbar ereignet – sie hat stets eine »äußere« Gestalt, auch wenn die »äußeren« Gestalten nicht verabsolutiert werden können.

[73] WA 6, 533 (»überall, wo die göttliche Verheißung ist, dort findet sich der Glaube, und beide sind so notwendig, dass keines von beiden ohne das andere wirksam sein

und Bezeichnendes sind im Fall von Verheißung und Glaube eins, obwohl sie nicht miteinander zu verwechseln sind. Das schöpferische Handeln des Auferstandenen an den Menschen (das heißt das Handeln dessen, der durch schöpferisch[74] göttliche Vollmacht an seinem Rechtfertigungshandeln Anteil gibt) schafft und vollzieht die *fiducia* zwischen Gott und den Menschen. Er schafft die Sünder neu, macht sie zu Gerechten. Die Verheißung benennt das Beziehungshandeln Gottes, der Glaube das Beziehungshandeln der Menschen, das durch die Gnade Gottes ermöglicht und verwirklicht wird.

Gottes Handeln in den Glaubenden nimmt in ihnen die Gestalt ihrer Freiheit an[75]; ihre Freiheit ist die Gerechtigkeit Christi, sie erfüllt sich in seinem Willen.[76] Die eine »Beziehungswahrheit« wahrt die Unterscheidung zwischen dem bewahrheitenden Gott und den bewahrheiteten Glaubenden. Der Sakramentsempfang bezeugt die Struktur des Rechtfertigungsglaubens als Empfangen der fremden Gerechtigkeit Christi durch die Glaubenden, das seinerseits in die bezeugende Verkündigung führt. Die guten Werke sind dabei auf die Zusage von Christi Gegenwart angewiesen, um Werke gemäß der göttlichen Gerechtigkeit zu werden.[77]

---

kann«). Vgl. WA 6, 517. Nach Oswald Bayer ist durch *promissio* und *fides*, wie sie in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium dargestellt sind, »das »Reformatorische« in Luthers Theologie unüberbietbar scharf bestimmt« (Bayer, Luthers Theologie, 42) – die Bestimmung des Menschen als *simul iustus et peccator* und die Unterscheidung des Gotteswortes in Gesetz und Evangelium folgen daraus, so Bayer. Freilich ist so die Frage nach »dem Reformatorischen« vielleicht eher gestellt als beantwortet.

74 Locher bezeichnet im Sinn des Glaubens als Schöpfungshandelns Gottes in den Sündern (aber in Bezug auf verschiedene, zeitlich verstreute Schriften Luthers) das Gnadenwirken Gottes in der Kirche als *creatio continua* (Locher, 27).

75 WA 6, 520: Die *fides* ist *magistra et vita operum*, »Lehrerin und Leben der Werke«. Wenn Luther hier (WA 6, 520) schreibt, *fides autem non est opus*, dann wendet er sich dagegen, den Glauben als *opus hominis*, als eine menschliche Entscheidung aufgrund einer neutralen Wahlmöglichkeit des Willens zu betrachten – und setzt dagegen, dass der Glaube ein schöpferisches Handeln Gottes in den Menschen ist, das ihre Freiheit gerecht aufrichtet.

76 Der Glaube vollzieht nichts anderes als dass er »*Christum in his suis verbis veracem credat et sibi haec immensa bona esse donata non dubitet*« und es folgt für den menschlichen Geist (*spiritus hominis*), »*ut in Christum* [...] *rapiatur fiatque penitus alius et novus homo*« (WA 6, 515).

77 Eilert Herms bezeichnet Christus als die »leibhafte[ ] Urgestalt von Wort und Sakrament mit ihrem Wahrheitsanspruch« (Herms, fundamentum fidei, 122). Doch unterscheidet er dann zwischen dem »Werk« des Heiligen Geistes im Sinn einer einmalig anfänglichen Begründung der ansonsten menschlichen »Seinsweise« Gewissheit einerseits und andererseits dem göttlichen »Wirken« des Geistes (Herms, fundamentum fidei, 122f.). Das geschieht im Interesse einer klaren Unterscheidung von *opus Dei* und *opus hominum,* die sich aber bei Herms im vorliegenden Kontext dahingehend auswirkt, dass er die Verkündigung des Evangeliums (und die Sakramente) als Menschensatzungen kategorisiert (Herms, fundamentum fidei, 130). Herms intendiert eine Unterscheidung zwischen Adia-

Abendmahl und Taufe (und die Buße) sind die zwei (drei)[78] sakramentalen Gestalten, in denen sich die Sündenvergebung je verschieden gibt. Luther hält entsprechend der freien Selbstbindung der Verheißung Gottes in den Sakramenten an der Realpräsenz Christi und der *manducatio impiorum* zum Gericht fest.[79] Die Gegenwart Christi in der Feier von Taufe und Abendmahl bedeutet die Gegenwart der Gnade Gottes unter den Glaubenden und die Gegenwart ihrer Gerechtigkeit und Freiheit. Sie bedeutet andererseits aber auch die Aufdeckung der Sünde als Unfreiheit und Ungerechtigkeit. Auch so ist sie Gegenwart des Gekreuzigten, ist doch das Kreuz auch das Gericht über die Sünde. Die Identität von *promissio* und *fides* eigens zu thematisieren, wie es in den Sakramenten geschieht, ist nur möglich, wenn die Verheißung selbst *spricht*, sich hörbar und verständlich macht, wenn also die Sündenvergebung real erfahrbar wird. Als schöpferisches Wort ist das Wort Christi selbst die wirkmächtige *res*, Sündenvergebung und Rechtfertigung.[80]

Auch im Sakrament stehen die Glaubenden zunächst einzeln vor Gott. Doch zugleich ist die einsetzungsgemäße Feier des Abendmahls wesentlich ein Vollzug der *communio* unter den Glaubenden.[81] Luthers Sakramentsverständnis ist vom Abendmahl her entworfen, das heißt, von der Gemeinschaft in der Erinnerung an die Passion Christi, die durch die Auferstehung des Gekreuzigten zur Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus wird.[82] Die Be-

---

phora und unaufgebbarem *fundamentum fidei* im Interesse des ökumenischen Dialogs um die (»sichtbare«) Verkündigung. Doch erscheint hier letztlich allein die Gewissheit nicht als Adiaphoron bestimmt. So gerät sie in Gefahr, von ihren erfahrbaren Gestalten getrennt zu werden.

78 Am Ende des »praeludium« beschränkt Luther die Sakramente im eigentlichen Sinn (*si rigide loqui volumus*) auf Abendmahl und Taufe, da bei der Beichte das von Christus eingesetzte materielle Zeichen fehlt (WA 6, 572).

79 Das »unwürdige Essen« des Abendmahls ist in WA 6, 502 angesprochen. Die Frage nach der Realpräsenz Christi begegnet in der Auseinandersetzung mit der Transsubstantiationslehre (WA 6, 511f.). Luther identifiziert dort das Geheimnis der Anwesenheit Christi in Brot und Wein mit dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes: [*q*]*uod et si philosophia non capit, fides tamen capit* (WA 6, 511).

80 Tranvik, 26, unterscheidet in Bezug auf das Taufverständnis Luthers ebenfalls das göttliche Wort aufgrund seiner schöpferischen Wirkung von den menschlichen Worten (und zieht als zusätzlichen Beleg hinzu Luthers »Predigt am Freitag nach Dionisii in der Schlosskirche«, 1537, WA 45, 172).

81 In diesen Zusammenhang gehört auch die Polemik Luthers gegen den römischen Brauch, die »Laien« nicht am Kelch teilnehmen zu lassen: nicht nur die Glaubenden (WA 6, 503), sondern auch das Sakrament wird damit verachtet, beziehungsweise »in Gefangenschaft genommen« (WA 6, 507).

82 Gudrun Neebe, 229, diagnostiziert hingegen eine Überordnung der Taufe über das Abendmahl bei Luther, weil sie sich ausschließlich auf »Wider Hans Worst« bezieht und in ihrer Untersuchung über die [reformatorischen] *notae ecclesiae* kaum auf De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium eingeht. Angesichts der einen *res sacramenti* wird

handlung des Abendmahls vor der Taufe (und den römischen Sakramenten) in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium hat insofern programmatischen Charakter. Die Orientierung der Sakramente an der Verheißung zeigt, dass die Gemeinschaft unter den Glaubenden eine Gemeinschaft im Wort Gottes ist. Das Wort Gottes vollzieht die Beziehung Gottes zur Gemeinschaft, bindet die Gemeinschaft zusammen. Es kommt nicht in der Form privater Offenbarungen, sondern in der Form öffentlicher Verkündigung, in der Form des Austausches unter den Glaubenden und in der Form des gemeinsamen Bezugs auf die biblischen Überlieferungen.

Die *signa sacramentalia* bilden so eine besondere Art von *opera*,[83] denn in ihnen wird die Wortgemeinschaft unter den Glaubenden explizit. Die beiden Sakramente bilden die Identität von Verheißungswort und Glaube unmittelbar ab. Dabei hat aber das sakramental-sichtbare Verheißungswort seinen unerlässlichen Kontext in der Verkündigung im weiteren Sinn. Die Verkündigung der Sündenvergebung, wie sie durch das Kreuz Christi erwirkt ist, ist das grundlegende ekklesiologische Kriterium, das in der Feier der Sakramente und in der Predigt die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander und in der Welt ordnet (CA 7).[84] Jeder Vollzug der christlichen Freiheit vertraut aber darauf, dass Christus das Handeln aus dem Glauben gemäß seiner Verheißung gestalten wird; so nehmen die Glaubenden die fremde, gerechte Freiheit des gekreuzigten Christus als ihre eigene Freiheit in Anspruch.

Christus wird den Glaubenden zum Wort Gottes in Person: In ihm ist die gnädige Zusage der Sündenvergebung an die Menschen wirklich (Kreuz) und *pro nobis* wirksam (Auferstehung). In der Identifizierung von Glaube und Verheißung zeigt sich der schöpferische Charakter der Offenbarung.[85] Die Kirche verdankt ihre Existenz der *sola gratia* gelingenden Verkündigung; in der gelingenden, also von Christus bewahrheiteten Verkündigung der Sündenvergebung liegt die Wahrheit der Kirche.[86] Die Verkündigung schlägt »die Brücke von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche hinüber«[87].

---

man hier aber keinen absoluten Gegensatz sehen.

83 WA 6, 520.

84 Vgl. Locher, 48; Bayer, Luthers Theologie, 235. Bayer bestimmt die zugrundeliegende Verkündigung der Verheißung Gottes als Evangeliumsverkündigung im Sinn seiner betonten Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium (Bayer, Luthers Theologie, 53f.). Die »Verkündigung« als Bezeugung der *promissio* zu verstehen, setzt demgegenüber den Akzent eher auf die Einheit des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium.

85 Die Priorität des göttlichen Gnadenhandelns ist vorausgesetzt, wenn Luther betont, dass nicht der Glaube ohne die Verheißung, aber auch nicht die Verheißung ohne den Glauben wirkt (WA 6, 533).

86 WA 6, 560: »*Ecclesia enim nascitur verbo promissionis per fidem*". Vgl. auch Luthers Auslegung des dritten Artikels im Großen Katechismus, BSLK, 655.

87 Holl, Entstehung, 305 (Hervorhebung getilgt). Holl entwickelt diesen Gedanken in Auslegung der ersten Psalmenvorlesung Luthers (1513–1516) und möchte die Konti-

Die Vergebung der Sünden begründet den Glauben, also auch die Kirche. In der Schrift über die »Gefangenschaft« der Kirche wird, wie schon der Titel andeutet, die *libertas christiana* als Kennzeichen der glaubenden Gemeinschaft verstanden und durchaus an sichtbaren Merkmalen gemessen. Die gerechtfertigte Gottesbeziehung (*fiducia*) führt in die zwischenmenschliche Gemeinschaft, weil sie die Glaubenden mit Freiheit begabt. Gemäß dem sakramentalen und antirömischen Schwerpunkt von De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium bezeichnet Luther die Gemeinschaft unter den Glaubenden hier pointiert als priesterliche Gemeinschaft (was die priesterlichen Gestalt der christlichen Freiheit aus der Freiheitsschrift fortsetzt).[88]

Die Glaubenden stehen immer schon im Kontext eines zwischenmenschlich gemeinsamen Vollzugs, weil ihr Glauben aus dem sündenvergebenden Wort Gottes kommt. Sie sind angewiesen auf eine Wortgemeinschaft, in der die Rechtfertigungszusage Christi bezeugt und verkündigt wird. Diese Wortgemeinschaft hat zugleich eine Verantwortung für die Verkündigung – es geht nicht an, einfach nur auf die Bewahrheitung des Wortes durch Christus zu warten; vielmehr ist Wachsamkeit und Treue zur Verheißung notwendig. Deswegen ist es alarmierend, wenn die Verkündigung der Sündenvergebung nicht in christusgemäßer Gestalt geschieht.[89] Die Kirche ist als Gemeinschaft aus dem Glauben mit der fremden Freiheit und Gerechtigkeit Christi begabt; wie die einzelnen Glaubenden wird sie durch ihre Beziehung zu Christus je und je bewahrheitet. Es ist diese »wahre Kirche«, die der Papst gefangengenommen hat – doch ist die Beeinträchtigung, die durch die Gefangenschaft im Empfangen der Bewahrheitung von Christus auftritt, nicht zu unterschätzen.

Die Verantwortung für die stiftungsgemäße Kommunikation der Verheißung bündelt sich im Schlüsselamt der Kirche, der Entscheidung über Zusage oder Verweigerung der Sündenvergebung. In De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium entfaltet Luther dies aber nicht detailliert. Aber bereits in der Zuschreibung priesterlicher Verantwortung an die Gemeinschaft deutet

---

nuität in der Entwicklung von Luthers Kirchenauffassung nachweisen, indem er in der Vorlesung die Summe von Luthers Theologie angedeutet findet. (Und zuweilen scheint Holl dabei Luther besser zu kennen, als dieser sich vor 1517 selbst kannte.)

88 Das allgemeine Priestertum behandelt Luther in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium im Abschnitt über die Priesterweihe und bestimmt es dort als Implikation des Getauftseins (WA 6, 564.566). Im Abendmahl vollzieht sich das allgemeine Priestertum unter den Glaubenden: Das Sakrament in Brot und Wein (Luther schreibt meist nur »*panis*«) bedeutet die gemeinschaftliche Feier der Rechtfertigung aus Gnade, den Empfang der Rechtfertigung im Glauben.

89 Luther spricht einerseits davon, dass die jeweils individuelle Freiheit der Glaubenden »gefangen« wurde (etwa in WA 6, 507 unter Bezug auf das Abendmahl oder in WA 6, 535f. hinsichtlich der Taufe). Andererseits spricht er von der Freiheit der Kirche, die als solche durch den Papst *spoliata* (geplündert und profaniert) ist (WA 6, 501). »Kirche Christi« begegnet als Gegensatz zur Papstkirche und Bezeichnung der wahren Kirche öfter, besonders in der Widerlegung des Weihesakraments (WA 6, 560).

sich an, dass Luther die Schlüsselverantwortung als Eigenschaft der Kirche betrachtet: An die Stelle des einzelnen menschlichen Kirchenhauptes tritt die Gemeinschaft der Glaubenden.[90]

Die wahre Kirche wird uneingeschränkt sichtbar in der priesterlichen Interaktion der Glaubenden – sie ist je und je im Vollsinn die Kirche der Verheißung, die Kirche Christi. Wenn die Glaubenden sich im Abendmahl versammeln, dann ist die wahre Kirche »da«, weil durch das Aussprechen der Verheißung Gott selbst die Vergebung der Sünden zusagt und Christus sich vergegenwärtigt.[91] Die wahre Kirche ist (wie die christliche Freiheit) nur in der Tat wirklich und zugleich ganz von der Gnade Christi abhängig. Die Sakramente bilden diese Wahrheit der Kirche, die ihr von Christus her zukommt, ab (sind aber nicht der einzige Vollzug der Kirche). Dabei ist die historisch-kulturelle Gestalt des Sakramentsvollzugs (die unter die »Menschensatzungen« von CA 15 fällt) von der Verheißung zu unterscheiden, auch wenn die Verheißung sich nur geschichtlich-kontextuell realisiert.

Die Bestimmung der Gemeinschaft aus Glauben als Gemeinschaft im Wort bezeugt, dass die Beziehung zwischen den Glaubenden und dem auferstandenen Gekreuzigten Gewohnheiten kennt. Die Verkündigung auf der Kanzel und die Sakramente sind dabei die Mitte, die aber immer im umfassenden Kontext der christlichen Freiheit gesehen werden muss. Die Bewahrheitung der Kirche durch Christus meint also keine ungreifbare Spontaneität (und auch keine Privatfrömmigkeit). Zugleich sind die Gewohnheiten Verheißungen: Die rechtfertigende Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten unter den Seinen ist in ihrem Grund schöpferisch und zutiefst überraschend. Somit nimmt die Kirche ihre Kontinuität allein aus dem Vertrauen auf Gottes Verheißung, nicht aus sich selbst.

Die Selbstbindung der Verheißung an die Gemeinschaft aus dem Glauben ist das Vermächtnis Christi. Seine Vollmacht als Erblasser begründet die Erbengemeinschaft der Glaubenden. Doch als »Letzter Wille« des Auferstandenen hat dieses Testament den Charakter einer befreienden und schöpferischen Verheißung. Die Glaubenden vollstrecken das Testament Christi nicht in beliebiger Weise, sondern stehen unter seinem Willen – und zugleich sind die sakramentalen Arten, in denen sie sein Testament vollziehen, Ausdruck ihrer fremd zugeeigneten Freiheit. Die Sakramente bezeugen und vollziehen den Glauben der Gemeinschaft in der Gestalt, die dem auferstandenen Gekreuzig-

---

[90] Freilich nicht so, dass sich die Gemeinschaft der Glaubenden von der Christusbeziehung selbständig machen könnte.

[91] Hier bestätigt sich, dass Luther sein Verständnis der sichtbaren Sakramente vor allem in Bezug auf das Abendmahl entwickelt und dann auf die Taufe bezieht. Dafür spricht auch, dass er das Abendmahl vor der Taufe thematisiert: Die Voranstellung der Taufe könnte dem Missverständnis Vorschub leisten, das die individuelle ***fiducia*** als Bedingung des Sakramentsempfangs versteht. Der Abschnitt über das Abendmahl beginnt WA 6,502 (»[*n*]*unc de sacramento panis, omnium primo*«), die Taufe behandelt Luther direkt nach dem Abendmahl ab WA 6, 526.

ten folgt: *Deus autem testatus est, ideo necesse fuit eum mori: mori autem non potuit, nisi esset homo: ita in eodem testamenti vocabulo compendiosissime et incarnatio et mors Christi comprehensa est.*[92] Die Sakramente als Gestalten des gemeinsamen Glaubens an den auferstandenen (das heißt: gegenwärtigen) Gekreuzigten sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen von den Gestalten der Gemeinschaft, in denen die Liebe bezeugt wird.[93] Denn die Verkündigung in Predigt und Sakramenten macht deutlich, dass auch die Nächstenliebe als aktive christliche Freiheit auf eine Gemeinschaft im Wort Gottes zielt.

Die Glaubenden sind Priester und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1Kor 4,1) in einer von Christus empfangenen Vollmacht.[94] Indem Gott in der Weise der Verheißung handelt, macht er es möglich, dass sich die Gerechtfertigten in Freiheit zu ihm verhalten.[95] Die Glaubenden bezeugen einander in ihrer Gemeinschaft die Sündenvergebung. Das ergibt sich als Zusammenfassung der priesterlichen Aufgaben im Sinn des *ministerium verbi divini*, wie es Luther in der Kritik am römischen Weiheverständnis kurz darstellt.[96]

In De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium konzentriert sich Luther auf die priesterliche Aufgabe der Kirche und kritisiert den Machtcharakter der römischen Kirche. In diesem Interesse entfaltet er hier auch das

---

92 WA 6, 513f. (»Es ist aber Gott, der sein Testament gemacht hat, also muss er auch gestorben sein: Sterben aber kann er nicht, wenn er nicht ein Mensch geworden wäre: So ist in dem einen Wort »Testament« sehr bündig sowohl Menschwerdung wie Tod Christi begriffen.«).

93 Siehe dazu die Abschnitte 2.2.2 und (zu Luthers Aufhebung der Hoffnung in den Glauben) und 2.3 (zur Aufhebung der Hoffnung in den Glauben).

94 WA 6, 566. In seiner pointiert römisch-katholischen Deutung interpretiert Jürgen Lutz das Priestertum der Glaubenden ebenfalls als Empfangen der priesterlichen Vollmacht Christi, setzt das Empfangen aber mit einer *imitatio* Christi gleich (Lutz, 224). Lutz' Quellenbasis für diese Auslegung sind v. a. Predigten und Sermone Luthers aus der Zeit zwischen 1519 und 1528, dazu der Galaterkommentar von 1519 und die erste Vorlesung über den Galaterbrief von 1516/1517 (Lutz, 27f.). Lutz bezieht keine Streitschriften ein, weil er Luthers Ekklesiologie unabhängig von Luthers Auseinandersetzung mit der römischen Position zu erheben sucht (Lutz, 27) – so erreicht er mehr Möglichkeiten zu einer römisch-katholischen Aufnahme der Aussagen Luthers, blendet aber zugleich einen zentralen Aspekt der Ekklesiologie Luthers methodisch aus. Auf dieser Grundlage kommt Lutz zu dem Schluss: »Das Rechtfertigungsgeschehen ereignet sich in der communio und durch das proficere der communio im proficere ihrer Glieder.« (Lutz, 292). Damit identifiziert er die Gemeinschaft zwischen den Glaubenden und Christus mit der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander – und drängt die Unterscheidung zwischen Christus und den Glaubenden in den Hintergrund.

95 WA 6, 516.

96 WA 6, 566 : »*Sacerdotis munus est praedicare: quod nisi fecerit, sic est sacerdos, sicut homo pictus est homo*« (das gilt auf der Basis des allgemeinen Priestertums, das Luther zwei Absätze weiter in Erinnerung ruft).

Priestertum aller Glaubenden und begründet es in seinem Taufverständnis.[97] Während das Abendmahl die Glaubenden *als Gemeinschaft* in Christus zusammenführt, zeigt sich in der Taufe die Zuwendung Christi zu den *einzelnen* Glaubenden und die Begründung ihrer Freiheit nach seinem Willen.[98] Getauft werden bedeutet, mit dem Glauben die Rechtfertigung zu empfangen.[99]

---

[97] WA 6, 564 (»*nos omnes esse aequaliter sacerdotes, quotquot baptisati sumus* «). Vgl. Goertz, 326. Allerdings deutet Goertz die Zueignung des (allgemeinen) Priestertums in der Taufe auf dem Hintergrund seiner Überzeugung, dass es sich bei Luthers Rede vom *sacerdotium* aller Glaubenden um eine Metapher (Goertz, 43) handelt - die Goertz mithilfe der Metaphorologie von Paul Michel deutet (Goertz, 43), weil die Metapher als rhetorisches »Naturphänomen« unterschiedlichen methodischen Zugängen offenstünde (Goertz, 41), und zwar unabhängig davon, ob der Benutzer (Luther) sich seines Metapherngebrauchs bewusst sei (Goertz, 39). So schreibt Goertz in Bezug auf das Verhältnis von Taufe und Priestertum der Glaubenden: »Die Taufe dient Luther als eingängige Analogie zur priesterlichen Geburt des Leviten und zur päpstlichen Priesterweihe, mit deren Hilfe er den Gegensatz zwischen dem tatsächlichen Verheißungscharakter der Taufe und der Wirkungslosigkeit der menschlichen Weihezeremonie aussagekräftig herausstellen kann.« (Goertz, 108). Handelt es sich in der Zueignung des Priestertums in der Taufe nach Luther tatsächlich nur um eine Metapher für das römische Weihepriestertum und um keine ausdrückliche Zusage priesterlicher Würde an alle Getauften? Wird die Vergebung der Sünden, die Grundlage der gottunmittelbaren priesterlichen Beziehung, nur *metaphorice* zugesprochen? Um diesen Eindruck zu vermeiden, nimmt Goertz selbst seine These etwas zurück und spricht von der »sachliche[n] Identität von »Priestersein« und Christsein« (Goertz, 323, Hervorhebung getilgt). So ist das allgemeine Priestertum aber in die umfassende Bestimmung »Christsein« aufgehoben und verliert damit seine Funktion zur Näherbestimmung des Christseins.

[98] WA 6, 528 (mit einer Beschreibung des Empfangens der Taufe durch den Einzelnen, die in die Aussage mündet: »*Si Deus pro me, quis contra me?*« – eine Individualisierung von Röm 8,31).

[99] WA 6, 527. Pelikan trennt demgegenüber Glaube und Verheißung voneinander, wenn er in Bezug auf das Taufverständnis von De captivitate schreibt: »promise required faith as its corollary« (Pelikan, 18) – und damit den Schluss erlaubt, dass Luther den Glauben des Getauften als Voraussetzung der Gültigkeit des Taufaktes betrachtet. Damit ist das Ineins von *res* und *signum*, von Verheißung und Rechtfertigung, gefährdet. Diese Tendenz zur Gegenüberstellung von Glaube und Heilsmitteln bestätigt sich in Pelikans Kritik an Luthers Verteidigung der Kindertaufe (Pelikan, 82: »when it came to the relation between faith and the means of grace [...] he [Luther] did not assign the decisive importance to faith«). Freilich pocht Luther in seiner Verteidigung der Kindertaufe im Großen Katechismus darauf, dass Gottes Zusage auch unabhängig vom Glauben der Getauften gilt (BSLK 703) – doch nicht mit der Intention, den Glauben zur Voraussetzung des Sakramentsempfangs zu machen, sondern im Interesse, die Zuverlässigkeit der Verheißung hervorzuheben. Die Kritik der Kindertaufe tendiert dazu, so Luther, die Realität der glaubenden Freiheit als zugleich gerechtfertigt und noch unter dem alten Adam zu vergessen (BSLK 705). Die Taufe von Kleinkindern weist insofern darauf hin, dass der Glaube auch im Sinn der *fiducia*-Beziehung eine Entwicklung durchmacht, nicht im Sinn einer Intensivierung, aber durchaus im Sinn einer Veränderung des beteiligten Glaubenden in der Beziehung und durch sie.

So kann Luther auch betonen, dass Abendmahl und Buße an die Taufe erinnern, denn die Taufe ist die erste Begegnung mit der *res* aller drei *signa*, mit der Rechtfertigung.[100] Die Betonung der priesterlichen Würde aller Glaubenden prägt auch Luthers Auslegung der Buße, wenn er die römische Verwendung des Bußsakraments als eines Mittels zur Herrschaftsausübung kritisiert.[101] (Der Gedanke des allgemeinen Priestertums hat seinen Kontext in erster Linie in der Kritik des römischen Verständnisses von Priestertum.) Die Taufe führt in eine unmittelbare Beziehung zwischen den Gerechtfertigten und Christus, dem *für sie* auferstandenen Gekreuzigten. Diese Sache (*res*) der Taufe, hat dabei ebenso Abel erhalten (in Gestalt seines Opfers) oder Abraham (Beschneidung) wie die kirchlich Getauften.[102] Die Identifizierung des Taufaktes mit der Verheißung Gottes meint kein *opus operatum*, sondern geschieht im Vertrauen auf Gottes freie Selbstbindung an seine Zusage der Sündenvergebung.

So bleibt am Ende der Untersuchung über die *captivitas Babylonica ecclesiae* die Frage nach der Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft, wenn die römische Gefangenschaft beendet ist. Die Schrift über die Gefangenschaft der Kirche fasst beide Sakramente als Verkündigung der Sündenvergebung zusammen und stellt zugleich das Abendmahl als Paradigma für den gemeinsamen Bezug auf die Zueignung der fremden Freiheit an die Glaubenden dar. In der Verkündigung der Sündenvergebung kommen der Glaube und das rechtfertigende, kreative Wirken Gottes in den Menschen zusammen. Diese Identität von Zeichen und Bezeichnetem verwirklicht sich in Gestalt des Wortes, beziehungsweise in der vertrauten Kommunikation zwischen den Glaubenden und dem verheißenden Gott. Doch der Wortcharakter der Verheißung prägt nicht allein die Beziehung der Einzelnen zu Gott, sondern ist Luthers Zusammenfassung für die Gemeinschaft unter den Glaubenden. Das Wort Gottes hat sich in eine Kommunikationsgemeinschaft hineinbegeben und begibt sich immer von neuem wieder hinein. Dass sich die Verheißung in die wechselseitige Kommunikation unter den Glaubenden hineinbegibt, bestimmt die Gemeinschaft un-

---

[100] WA 6, 529. Die Identität von Verheißung und Glaube in beiderseitiger Freiheit betont Luther bezüglich der Taufe, wenn er (in Bezug auf die Frage, ob nun der taufende Priester oder Gott in der Taufe handle) schreibt: »*autor et minister diversi sunt, sed opus idem utriusque, immo solius autoris per ministerium meum*« (WA 6, 530f.). Dass die Buße eine Fortsetzung der Taufe bedeutet, betont Luther auch im Großen Katechismus (BSLK 705f.).

[101] WA 6, 543.

[102] WA 6, 532. Allerdings kann Luther ungefähr gleichzeitig umgekehrt sagen: »*Recte dictum est sacramenta veteris testamenti non iustificasse: etiam si in fide et charitate fierent.*« (WA 6, 86; Propositiones de fide infusa et acquisita, 1520; hier : propositio 19). Direkt vorher hält Luther fest, dass die Bibel nur ein Sakrament, Christus, kennt, nicht aber die sieben Sakramente der Kirche. Die zitierte propositio 19 intendiert also vermutlich eine Zurückweisung der Auffassung, dass die Sakramentshandlung (bzw. der Sakramentsempfang) als solche das Heil schaffen. Eine Spannung zur genannten Passage aus De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium bleibt aber bestehen.

ter den Glaubenden als Verkündigungsgemeinschaft.[103] Mit der Interpretation der Verkündigung als wechselseitige Kommunikation ist allerdings schon ein Schritt aus der Begrifflichkeit Luthers heraus getan: Er betont das Hören.[104]

Wenn Luther von der Verkündigung spricht, dann meint er ein Kommunikationsgeschehen unter den Glaubenden, in dem der auferstandene Gekreuzigte sich selbst zu Wort bringt. So spiegelt die Verkündigung als gemeinsame Aneignung des fremden Wortes Christi die christliche Freiheit als Zueignung der fremden Gerechtigkeit Christi wider. Die Freiheit und Gerechtigkeit der wahren Kirche bedeutet hinsichtlich des Glaubens die Gemeinschaft unter dem Wort der Sündenvergebung.

Eine Reaktion auf das »Vorspiel« von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche bildet die Assertio septem sacramentorum (1521) von Heinrich VIII.[105] In seiner Antwort an den englischen König verteidigt Luther 1522 in weiter verschärfter antirömischer Polemik die ekklesiologischen Grundeinsichten von De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium einmal lateinisch direkt an den König, beziehungsweise an die (nicht-deutschsprachige) wissenschaftliche Öffentlichkeit und einmal auf deutsch an ein weiteres Publikum im Reich gerichtet.[106] Die Interpretation der Sakramente bedeutet die Anwendung der anthropologisch-soteriologischen Erkenntnis Luthers auf die sichtbare Gestalt der Kirche (in ihrem Glaubensvollzug) und bleibt daher folgerichtig im Fokus des Streits. Luther sieht das Zentrum der römischen Sakramentstheologie in der Auslegung der Messe als Opfer und konzentriert seine Antwort auf die königliche Verteidigung der sieben Sakramente daher auf das Abendmahl.[107] Luther hält ganz im Sinn von De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium die Begründung des Sakraments in der Zusage der Sündenvergebung fest und betont das Zugleich des wahren Sakramentsempfangs mit dem Glauben.[108] Er kritisiert wieder die römische Bindung der christlichen Freiheit

---

[103] Bornkamm, Bindung, 241, schreibt im Sinn der Zusammenkunft von Zeichen und Bezeichneten in der Verkündigung: »Zeichen sind für Luther niemals nur Symbole, Markierungen, sondern Anzeichen eines Geschehens.«.

[104] Ähnlich auch Calvin, Institutio christianae religionis (1559), IV,10.

[105] Brecht bezeichnet den englischen König als den prominentesten Kritiker der Gefangenschaftsschrift und nennt weitere Beispiele für die polarisierende Wirkung dieser Schrift, etwa Johannes Bugenhagen, der Luther aufgrund von De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium zunächst für einen Ketzer hielt, bevor er ihm »nach eingehender Prüfung« zustimmte (Brecht, 366).

[106] WA 10/2, 180–222 (Contra Henricum Regem Angliae) bzw. WA 10/2, 227–262 (Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch). Die lateinische Fassung ist vor der deutschen entstanden.

[107] WA 10/2, 258.

[108] WA 10/2, 211f.

an »Menschensatzungen«[109] geht nun aber besonders auf den Einwand ein, dass seine Auffassung des allgemeinen Priestertums die kirchliche Einheit bedrohe.[110] Die Einheit (*unitas*) bedeutet dabei sowohl speziell die einheitliche Lehre innerhalb der Kirche als auch allgemeiner die Gemeinschaft unter den Glaubenden.

Die Antwort Luthers geht nach zwei Richtungen. Einerseits betont er ganz im Sinn der Freiheitsschrift, dass die Freiheit von allen menschlichen Gesetzen nicht nach sich ziehe, dass es nun keinerlei menschliche Satzungen in der sichtbaren Kirche geben könnte (oder müsste). Vielmehr richtet sich diese Gesetzesfreiheit gegen die Heilsrelevanz des Kirchenrechts.[111] Die rechtliche Gestalt der Kirche ist nicht heilsrelevant; das heißt aber: keine geschichtlich-kontextuelle Gestalt der Kirche kann als die einzig wahre Kirche eingesetzt werden. Das ergibt sich aus dem Wesen dieser Gemeinschaft, das in ihrer Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten gründet – diese Gemeinschaft gründet nicht in sich selbst, oder in ihren Gliedern.

Dass die *unitas ecclesiae* nach römischen Modell durch die päpstliche Lehrhoheit gewährleistet wird, deutet Luther als Gleichschaltung der Gewissen. Die *unitas salva* besteht demgegenüber in einer Übereinstimmung der »Herzen« (*unitas cordium*), die durch den Heiligen Geist in den Glaubenden bewirkt wird.[112] In Anlehnung an Joh 6,45 (und indem er zugleich die Kirche mit einem harmonischen Haushalt vergleicht) beschreibt Luther die geistliche Einheit der Kirche näher: *idem sapere, idem iudicare, idem cognoscere, idem probare, idem docere, idem confiteri, idem sequi*.[113] Das Ideal der kirchlichen Einheit ist damit als die Durchsetzung der (einen) Wahrheit charakterisiert, die im Sinn der *fiducia* allerdings nicht allein den Verstand, sondern auch das Urteilsvermögen (den Willen) betrifft. Diese Erkenntnis ist eine Wirkung des Heiligen Geistes in den Glaubenden, er bewirkt in ihnen die »Einmütigkeit« (*unitas cordium*). Damit verweist die Wortgemeinschaft unter den Glaubenden auf ihre Gemeinschaft, wie sie sich aus der Sicht der christlichen Liebe darstellt. Die Bewahrheitung der einzelnen Glaubenden durch ihre Beziehung zu

---

109 WA 10/2, 201.

110 WA 10/2, 219.

111 WA 10/2, 218f.: »*Nam hoc* [*sc. ius condendi leges*] *solius dei est, Nostrum est legem et verbum eius cognoscere, probare, iudicare, et secernere ab omnibus aliis legibus, sed nequaquam condere aut mandare.*«. Vgl. WA 30/2, 465 (Von den Schlüsseln). Hans Martin Müller formuliert aus allgemein kirchenrechtlicher Sicht, dass »Luthers »Toleranz« gegenüber den unterschiedlichen Ordnungen in der leiblichen Christenheit [...] kein Zeichen der Gleichgültigkeit oder der Resignation [ist]«, sondern »der Verhinderung jedweden Übergriffs äußerer menschlicher Instanzen auf das Gottesverhältnis des Einzelnen« dient (Müller, Kirchenverständnis, 49).

112 WA 10/2, 219.

113 WA 10/2, 219 (»dasselbe wissen, dasselbe urteilen, dasselbe kennen, dasselbe gutheißen, dasselbe lehren, dasselbe bekennen, demselben folgen«).

Christus, der am Kreuz ihre Unwahrheit gerichtet hat und in der Auferstehung ihnen an der Wahrheit Anteil gibt, prägt die Beziehungen seiner Glaubenden untereinander. Das Wort Gottes offenbart seine Gerechtigkeit.

Luthers Auseinandersetzung mit dem Leipziger Franziskaner Augustin von Alveld vertieft weiter, was er unter der Gemeinschaft aus dem Rechtfertigungsglauben versteht, indem er sich (polemisch) mit dem Leitungsamt des Papstes auseinandersetzt, und dabei besonders mit dem Gedanken, das einheitliche Leitungsamt sei für die Einheit der Kirche notwendig.

In seiner Schrift gegen Augustin von Alveld (Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, Juni 1520)[114] bestreitet Luther, dass es zum Wesen der Kirche gehöre, Regierungsgewalt über die Glaubenden auszuüben. Aber er verwirft deswegen nicht kirchliche Leitungsstrukturen insgesamt. Lediglich der Stellenwert des geistlichen Amtes steht zur Diskussion: Die kirchliche Vollmacht ist ausschließlich ein praktisches Erfordernis vor der Vollendung, kein Heilsmittel. Luthers Ekklesiologie in der Widerlegung des Leipzigers[115] vermeidet damit eine Verinnerlichung der sichtbaren Gemeinschaft unter den Glaubenden oder eine enthusiastische Indifferenz gegenüber allen sichtbar-institutionellen Formen von »Kirche« (die Luthers Protest gegen die sichtbare Papstkirche unverständlich erscheinen ließe), führt aber andererseits auch keine alternative Gesetzlichkeit ein, die an die Stelle der römischen träte. Wie bereits in der Frage der Sakramente nimmt Luther eine Mittelposition ein; dort zwischen einer radikalen Unberechenbarkeit des Heiligen Geistes und der Sakramentalität der Heilsvermittlung, hier zwischen einer enthusiastischen (oder individualistischen) Verwerfung aller Leitungsvollmacht einerseits und dem Amt als Heilsvermittler andererseits. Die äußere Ordnung der Kirche ist eine menschliche Konvention, aber auch nicht unabhängig vom göttlichen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums.[116]

---

[114] WA 6, 285–324. Augustin von Alveld (so nach dem latinisierten Namenszusatz »Alveldensis«; auch die Schreibweisen »Alfeld« nach dem Ort bei Hildesheim, »Alveldt« und »Alvelt« begegnen; letzteres bei Selge, 385, im betreffenden Artikel der RGG[4]) war 1520 Lektor der Heiligen Schrift im Leipziger Franziskanerkloster (Lemmens, 3). Ab 1529 scheint er zum Provinzialminister der sächsischen Provinz zum Heiligen Kreuz berufen worden zu sein (Lemmens, 91). Lemmens, der die Schriften Augustin von Alvelds aus römisch-katholischer Perspektive darstellt, schreibt bilanzierend: »Alfelds Schriften sind vorwiegend polemisch; es war nicht seine Absicht, theologische Fragen scholastisch zu erörtern und ihre Auffassung zu vertiefen, ihm galt es, die überlieferten Lehren gegen die Angriffe zu schützen« (Lemmens, 99). Smolinsky bezeichnet die Position Augustin von Alvelds als »mittelmäßige Theologie«, die nicht am Maßstab Luthers zu messen sei (Smolinsky, 418; ähnlich urteilt Hammann, 48). Es geht im Folgenden nicht um die Ekklesiologie Augustin von Alvelds, sondern darum, Luthers unter der Polemik erkennbare ekklesiologische Position zu erheben.

[115] Freilich betont Luther am Ende seiner Widerlegung, dass er nicht die Stadt Leipzig angegriffen habe, sondern allein Augustin von Alveld (WA 6, 323).

[116] Luther nennt gegenüber Augustin von Alveld als die »objektiven« Zeichen der Kirche v. a. Taufe und Verkündigung des Evangeliums: Wo diese beiden sind, dort ist die Kirche,

Die miteinander unvereinbaren Ekklesiologien Luthers und Augustin von Alvelds gründen in einer unterschiedlichen Hermeneutik der Schrift und in unterschiedlichen Glaubensverständnissen.[117] Luther widerlegt das Argument, dass das einheitliche päpstliche Leitungsorgan der Kirche sich vernünftigerweise zur Gewährleistung der kirchlichen Einheit ergibt, indem er auf die Herrschaft Christi hinweist: Die Einheit der Kirche ist keine politische Angelegenheit, sondern eine geistliche.[118] Die gemeinschaftliche Einheit im Glauben wird nur wirklich, wenn Christus in Gemeinschaft tritt mit den Glaubenden. Diese Vereinigung ist nicht im Bereich der Möglichkeiten der Gemeinschaft, geschweige denn eines einzelnen Glaubenden, sie ist alleiniges Vorrecht und Amt Jesu Christi.

Luther unterscheidet in seiner Auslegung des Regiments Christi zwischen Christi Wirken als »Haupt« und seinem Wirken als »Herr«.[119] Als ein »Haupt«, dessen Rolle es ist, »das es in sein glidmaß einfliesse alles leben, sin und werck«,[120] verhält sich Christus gegenüber der Gemeinschaft im Glauben. Die Rolle des Herrn hingegen erfüllt sich in der Ausübung seiner Macht über die ganze Schöpfung, über Glaubende und Nicht-Glaubende. Sie ist sein Handeln »neben« der Vertrauensbeziehung, die der Glaube ist. Die beiden Arten, wie Christus seine Vollmacht wahrnimmt, verweisen auf die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Regiment Christi.[121]

Christus ist das »symbiotische« Haupt der wahren glaubenden Gemein-

---

und wenn es sich um eine Gemeinde von Kleinkindern handelt (WA 6, 301).

117 Dass auch Augustin von Alveld primär auf der Grundlage von biblischen Belegen argumentiere, erlaubt aber nach Smolinsky nicht den Schluss, dass der Franziskaner nach dem Schriftprinzip Theologie treibt: Die Autorität des kirchlichen Lehramts über die Schriftauslegung bleibt bei ihm stets vorausgesetzt (Smolinsky, 392). Lemmens bescheinigt Augustin von Alveld einen »vortrefflichen Unterricht«, nur seine historischen Angaben ließen »öfter zu wünschen übrig« (Lemmens, 2).

118 WA 6, 293. Bereits zu Beginn der Schrift gegen Augustin von Alveld führt Luther die »Moscobiten, weysse Reussen, die Krichen, behemen und vil andere grosse lendere in der welt« als christliche Gemeinschaften an, die nicht die Oberherrschaft des Papstes anerkennen (WA 6, 287) und betont, dass deren Nichtanerkennung des Papsttums als Grund zur Verketzerung nicht ausreicht. Insofern ist allerdings die allgemeine Bemerkung von Ernst Kinder, dass für Luther und die Reformation insgesamt »der Gedanke von mehreren Konfessionskirchen seinshaft nebeneinander [...] noch völlig außerhalb ihres Gesichtskreises« gelegen habe (Kinder, Glaube, 75), nur im Sinn der Einsicht zu verstehen, dass Luther auch 1520 nicht die Neugründung einer Konfession beabsichtigte, sondern die Reform der römischen Kirche.

119 WA 6, 297f.

120 WA 6, 298. Damit ist die deuteropaulinische Fassung des Bildes vom Leib Christi zur Beschreibung der wahren Kirche herangezogen. Luther bezieht sich explizit auf Eph 4,15f (WA 6, 299 – in CA 7 begegnet ebenfalls Eph 4, hier die Verse 5f).

121 Luther verwendet den Begriff »Regiment« in seiner Widerlegung Augustin von Alvelds allerdings nicht.

schaft, die zugleich wie die Wirklichkeit insgesamt auch unter seiner Herrschaft steht.[122] So verweist die Unterscheidung zwischen den beiden Rollen Christi als »Haupt« und »Herr« auf die Unterscheidung zwischen der äußerlichen und der innerlichen »Christenheit«, die Luther folgendermaßen beschreibt: »Die erste, die naturlich, grundtlich, wesentlich unnd warhafftig ist, wollen wir heyssen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysssen ein leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne«[123].

Wie nun die Unterscheidung zwischen Christus als Haupt und Christus als Herr nicht einen doppelten Christus meint, so intendiert auch diese Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Christenheit nicht etwa eine »unsichtbare« oder schlechthin »verborgene« Gemeinschaft unter den Glaubenden,[124] oder gar eine *civitas platonica*, wie sie Melanchthon ausdrücklich in der Apologie zu CA 7 abweist[125]. Der Glaube konstituiert eine erfahrbare, geschichtlich-kontextuelle Gemeinschaft, wie es den gerechtfertigten Menschen entspricht – auch wenn die Sündenvergebung kein historisches, sondern ein eschatologisches Datum ist. Aber Christus achtet die andere Seite der Rechtfertigungsbeziehung, seine Glaubenden, geschichtliche Wesen,

---

122 Locher, 40, bezieht sich zwar nicht auf die Unterscheidung zwischen »Haupt« und »Herr«, aber weist darauf hin, dass die (»wahre«) Gemeinschaft der Glaubenden innerhalb einer äußeren »Kirche« besteht, die unter dem Urteil Christi steht. Allerdings ist zu betonen, dass die Angewiesenheit der Glaubenden auf die Gnade (im Sinn des *simul iustus et peccator*), nicht etwa synonym mit dem augustinischen *corpus permixtum* ist – dieses verdankt sich einem eschatologischen Vorbehalt, der dem Rechtfertigungsglauben fremd ist. Locher unterscheidet hier nicht, wenn er etwa schreibt: »The reality of the *corpus permixtum* is an inalienable aspect of the life of the Church« (Locher, 41, Hervorhebung im Original) – und zwar »Church« mit dem Großbuchstaben am Anfang ausdrücklich im Sinn der wahren vollendeten Kirche (Locher, 13, Anm. 5).

123 WA 6, 297.

124 Gudrun Neebe, 52f., unterscheidet in Auslegung der Schrift gegen Augustin von Alveld zwei Arten, in denen Luther die Leibmetapher hier auf die Kirche beziehe: einerseits unterscheide Luther zwischen der »wahren« unsichtbaren Kirche (der »Seele«) und der sichtbaren Kirche (»Leib«), andererseits identifiziere er einen Teil der »äußeren« Kirche mit der wahren Kirche. Sie bezieht Luthers Bestimmung Christi als Haupt der Kirche und Herrn der ganzen Schöpfung nicht in ihre Auslegung ein. Doch auch sie kommt zum Schluss: »Die eine Kirche als Gemeinde der Heiligen ist zugleich eine geistliche Versammlung in dem einen Glauben, der einen Liebe und Hoffnung [...] *und* eine leibliche Versammlung« (Neebe, 54, Hervorhebung im Original; ähnlich Jackisch, 152).

125 BSLK, 238: »*Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem* [...] *sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem*" (»Wir erträumen uns nämlich keine platonische Bürgerschaft [...], sondern sagen, dass diese Kirche existiert, das heißt, dass die wahren Glaubenden und Gerechten in der ganzen Welt verstreut sind«).

deren christliche Freiheit einen geschichtlich-konkreten Raum hat. Damit ist freilich die Begrifflichkeit Luthers bereits verlassen.

Zwar garantiert die Zugehörigkeit zur »äußeren Kirche« (also die Unterordnung unter geschichtlich-kontextuelle kirchliche Konventionen, »Menschensatzungen«) noch nicht die Zugehörigkeit zur »inneren Christenheit«. Aber andererseits zeigt sich die »innere Christenheit« notwendig als »äußere« Gemeinschaft, Luther kann sie »nit [...] vonn einander scheydenn«.[126] Die Auffassung, dass es auch Glaubende außerhalb der sichtbar-römischen Kirche gibt, bedeutet also nicht, dass diese Glaubenden ohne sichtbare Gemeinschaftsformen bleiben könnten: Der »innere« Glaube zeigt sich in »äußeren« Werken, er lebt in der Wortgemeinschaft der Glaubenden. Die äußere Gestalt der »Christenheit« ist als zwischenmenschlicher Vollzug der christlichen Freiheit selbstverständlich gegeben.[127] Sie gehört zum Glauben als Rechtfertigungsbeziehung: Christus zerstört nicht die Individualität, sondern bewahrheitet sie; ebenso zerstört er nicht menschliches Gemeinschaftsleben, sondern bewahrheitet es – indem seine Verheißung die geschichtliche, kulturell-kontextuelle Form dieses Gemeinschaftslebens kritisiert, aber auch ins Geschehen der Rechtfertigung hinein nimmt.[128]

---

[126] In diesem Sinn interpretieren schon Albrecht Ritschl und ihm folgend Ferdinand Kattenbusch die zitierte Stelle (Ritschl, Kirche, 76; Kattenbusch, 34; 7f.). Wilfried Härle formuliert in Auslegung derselben Stelle zunächst vorsichtig, dass »eine geistliche Gemeinschaft keineswegs einen Gegensatz zu einer leiblichen Gemeinschaft bildet« (Härle, Sichtbare und verborgene Kirche, 246), um dann die sichtbare Gestalt der wahren glaubenden Gemeinschaft zu betonen (Härle, Sichtbare und verborgene Kirche, 249). Martin Brecht schreibt aufgrund der Schrift gegen Augustin von Alveld sogar, dass Luther »in seiner Kirchenauffassung nie ein Spiritualist« war (Brecht, 329).

[127] Carl Axel Aurelius unterscheidet daher in Auslegung der zitierten Stelle zu streng zwischen der »äußeren« und der »inneren« Christenheit. Denn er setzt einerseits die unsichtbar-innere Kirche mit der wahren Kirche gleich, und deutet andererseits die äußere als die verfehlte Kirche, konkret die römische Kirche (Aurelius, 40). Wenn Aurelius daher schreibt, ein Mensch könne sich »zwar in der inneren, jedoch nicht in der äußeren Kirche befinden« (Aurelius, 41), o könnte man ihn dahingehend verstehen, dass er eine Unabhängigkeit des Glaubens von äußeren Vollzügen oder Gemeinschaftsbeziehungen annehmen kann. Aurelius zieht zur Entfaltung seiner Auslegung auch einige Äußerungen Luthers gegen Murner hinzu, v. a. Luthers Votum, »das die heylige Christliche kirche nit mag leyplich antzeygt, sondern nur geglaubt werden« (WA 7, 686 – aus »Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich Buch Bock Emszers zu Leypczick Antwortt Darynn auch Murnarrs seins geselln gedacht wirt«, 1521, zitiert bei Aurelius, 45). Doch ist aus dem Kontext dieser Stelle deutlich, dass Luther sich hier dagegen wendet, die Glaubenden könnten äußerlich-empirisch (»leyplich«) bestimmt werden (etwa nach dem Einhalten von Fasttagen). Luther wendet sich gegen die Ausschließlichkeit, mit der die römische Seite die Kirche auf die sichtbar-institutionelle Papstkirche beschränkt, schließt aber deswegen nicht jede sichtbare Verwirklichung des Glaubens aus.

[128] Paul Tillich ist besonders am Verhältnis zwischen den geschichtlich-kulturellen Formen und der Verheißung interessiert, auch unter Berufung auf Luthers Kritik an den Menschensatzungen (vgl. z. B. ST III, 236/ ST [dt.] III, 271); siehe dazu unten 5.3.6 (zur

Christi besonderes Wirken als Haupt für die glaubende Gemeinde begründet nach Luther die Auffassung, dass kein zusätzliches irdisches »Haupt« an seine Stelle treten kann.[129] Aus den Schriftbelegen, die vonseiten Augustin von Alvelds für das Papsttum angeführt werden, widmet Luther sich besonders Mt 16,18f. Luther bestreitet, dass diese Stelle auf das Papstamt bezogen werden kann, indem er Petrus als Repräsentanten aller Glaubenden interpretiert.[130] Die Schlüsselgewalt meint keine herrscherliche Vollmacht für Petrus unter den Glaubenden.

Zum »Haupt« Christus stehen die Glaubenden jeweils in einem unmittelbaren Verhältnis (als »Gliedmaßen«); und keines von ihnen kann sich gegenüber seiner belebenden und koordinierenden Wirkung für unabhängig erklären.[131] Dass das Lebensprinzip der Glaubenden »im Himmel« ist – und das heißt hier: dass ihr Leben aus dem Leben des Auferstandenen kommt – bezeugt den geistlichen Charakter ihrer Gemeinschaft untereinander. Christus ist »schon jetzt«, unter den Bedingungen der Sünde, das unmittelbare Lebensprinzip für seine Glaubenden, aber er gibt ihnen ein neues Leben: Das ist damit gemeint, wenn hier von der Gegenwart Christi als der Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten gesprochen wird.

Luther entfaltet mit seiner Interpretation des Amtes Christi als »Haupt« der Gemeinde die Struktur des Glaubens als Werk der Gnade Gottes ekklesiologisch.[132] Die Glaubenden werden als Einzelne im Verhältnis zu ihrem Haupt, Christus, betrachtet – aber zugleich stellt sich nun mit dem Bild des Christusleibes die Frage nach der erfahrbaren Gestalt ihrer Gemeinschaft von Neuem (und nicht mehr allein unter sakramentalem Blickwinkel): Wie verhalten sich die Gliedmaßen zueinander, wie bewegt sich dieser Leib in der »Welt«? Luther verweist dazu in der Schrift gegen Augustin von Alveld auf das Priestertum Christi als Grundlage und Gestalt für die Gemeinschaft unter den Glaubenden[133] – im Sinn der Verantwortung zur Verkündigung der Verheißung.[134]

---

konstruktiven Funktion der Kirche).

129 WA 6, 299. Die irdischen Funktionsträger der Kirche sind daher »Boten" des Evangeliums. Sie haben keine heilsrelevante Funktion in sich selbst, sondern ausschließlich durch die Verkündigung, zu der sie eingesetzt sind (so auch Holl, Entstehung, 315, in Bezug auf WA 6, 299).

130 WA 6, 311 (mit Mt 18,18 und Joh 20,22–23). Zu Luthers Deutung der Schlüsselgewalt in »Von den Schlüsseln« (1530) vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.

131 WA 6, 301f.: ».Christus ist wol einn her aller dinge, der frumen und der boßen, der engel unnd der teuffel [...], aber er ist nit ein heubt, dan allein der frumen, gleubigen Christen, in dem geist vorsamlet: dan ein heubt muß eingeleibet sein seinem corper«.

132 Zur »Werkstruktur« des Glaubens aus Gnade siehe Abschnitt 2.2.1.

133 WA 6, 302. (Die Freiheitsschrift beleuchtet demgegenüber die königlich-kenotische Vollmacht der Christen.)

134 Nun polemisch besonders als *apostolischer* Verkündigungsauftrag betont: Er kommt

Die weltliche Herrschaft steht nicht notwendig im Gegensatz zum geistlichen Regiment, bezeugt sie doch die andere Art, wie Christus sich zur Welt verhält: als Herr der Mächte (nicht als Haupt und Lebensprinzip). Sie unterscheidet sich freilich von der Wortgemeinschaft der Glaubenden durch den Einsatz von Zwang zur Durchsetzung ihrer Gesetze, sie regiert »on gottis wort, doch nit on gottis radt«[135]. Kirchliche Bestimmungen, die auf eine solche weltliche Weise Zwang ausüben, können nicht denselben Rang beanspruchen wie die Verkündigung von Gottes Verheißung[136]; und ganz unangemessen ist es, die Verheißung der Sündenvergebung selbst als Mittel zur Herrschaft zu verwenden, wie es die päpstliche Ausübung der Schlüsselgewalt darstellt.

In seiner Schrift »Von den Schlüsseln« von 1530[137] setzt sich Luther detaillierter mit der römischen Auffassung über die Schlüsselgewalt der Kirche auseinander und interpretiert auf der Basis des Rechtfertigungsglaubens das Schlüsselamt als Amt der ganzen glaubenden Gemeinschaft. Das bedeutet zugleich eine Neuinterpretation des Bußsakramentes. Es steht als direkte Kommunikation über die Sündenvergebung neben Abendmahl und Taufe, aber ist aufgrund der Abwesenheit eines materiellen Zeichens kein *signum sacramentale.*[138]

Luther versteht wie bereits in seiner Schrift gegen Augustin von Alveld die *translatio clavium* an Petrus (Mt 16,13) von Mt 18,18 her und betont, dass allen Glaubenden im Sinn des allgemeinen Priestertums das Schlüsselamt von Christus zugesprochen ist.[139] Er definiert die Schlüsselvollmacht so: »ein Ampt, macht odder befelh von Gott der Christenheit gegeben durch Christum, den menschen die sunden zu behalten und zu vergeben«[140]. Ausgeübt wird dieses

---

allen Glaubenden von Christus her zu, nicht nur herausgehobenen einzelnen von Petrus her (WA 6, 299).

135 WA 6, 318 (mit Bezug auf 1 Ptr 2,13).

136 WA 6, 322.

137 WA 30/2, 465–507 (zweite Fassung des Textes).

138 Zur Unterscheidung zwischen *sacramentum* und *signa sacramentalia* vgl. WA 6, 501.504 – Luther beabsichtigt damit aber keine festgelegte Terminologie, kann er doch für das hier unter »*sacramentum*« verstandene bereits in De captivitate auch *res sacramenti* schreiben (WA 6, 551). Selbstverständlich bezeichnet Luther Abendmahl und Taufe selbst als Sakramente, auch in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (etwa WA 6, 518: Abendmahl und WA 6, 526: Taufe).

139 WA 30/2, 497. Im »Sermon von Gewalt Sankt Peters« (Juni 1522; WA 10/3, 208–216) versteht Luther Petrus in Mt 16 als vorbildlichen Glaubenden, der aber nicht etwa in einem anderen Gottesverhältnis steht als die anderen Glaubenden (WA 10/3, 212). Petrus selbst steht auf dem einen Fels der Kirche, Christus (WA 10/3, 214). Ähnlich, aber deutlich verschärft, verläuft seine Aufnahme von Mt 16 noch 1545 in »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« (vgl. WA 54, 246).

140 WA 30/2, 498.

Amt durch die Verkündigung des Wortes Gottes in seiner doppelten Gestalt als Gesetz und Evangelium. Die Doppelgestalt verdeutlicht sich im Schlüsselamt besonders, da es die Zusage oder Verweigerung der Sündenvergebung in Christi Namen beinhaltet. Luther vertritt keine direkte Beteiligung von Menschen am rechtfertigenden Werk Gottes,[141] sondern möchte mit seiner Betonung der Verantwortung aller Glaubenden für die Verkündigung die Objektivität der Gnade Gottes hervorheben. Auf den Einwand der »Schwärmer«, dass ja nicht notwendigerweise alle Zuhörenden einer Predigt glauben, antwortet Luther, dass die Unzuverlässigkeit der Annahme nicht die absolute Gültigkeit des rechtfertigenden Wirkens Christi relativiert.[142]

Als Handlungsorientierung für den Gebrauch der »Himmelsschlüssel« legt Luther Mt 18,15-17 aus, die Passage unmittelbar vor der Aussage über die Schlüsselgewalt der Glaubenden (Mt 18,18).[143] Besonders hinsichtlich der bindenden Schlüsselgewalt hat Luther eine Gemeinde vor Augen, in der die einzelnen Glaubenden einander kennen: Das Bestrafen steht nur den unmittelbar Nächsten des betroffenen Glaubenden zu.[144] Aber auch bei der Zusage der Sündenvergebung denkt Luther von einer Gemeindegröße aus, in der sich die Glaubenden gegenseitig kennen. »Binden« und »Lösen« dienen hier zur umfassenden Charakterisierung der Beziehungen unter den Glaubenden aus ihrer Beziehung zu Christus, die in der Sündenvergebung gründet – auch beim »bindenden« Schlüssel. (Damit wird dessen Funktion konturiert: Es handelt sich nicht um ein Ausschließen um seiner selbst willen.) Man kann darin ein »Lokalprinzip« erkennen, das Luthers Ekklesiologie neben (und nach) dem Schriftprinzip prägt.[145]

Luther unterscheidet die Ausübung des »Gesetzes«, also die Verweigerung der Vergebungszusage, von Hierarchieverhältnissen in der Gemeinde, indem er im Anschluss an Mt 18 den Konsens unter den Gemeindegliedern über den konkreten Disziplinarfall betont.[146] Ersetzt hier eine rigide Sozialkontrolle die

---

141 Wenn Luther schreibt, Christus befehle uns mit den Schlüsseln »sein selbs eigen werck«, dann ist die Angewiesenheit der Glaubenden auf das gnädige Wirken Christi gemeint, während sie das Schlüsselamt ausüben (WA 30/2, 497). Im Bewusstsein des möglichen Missverständnisses betont Luther dies am Ende der Schrift von den Schlüsseln (WA 30/2, 505).

142 WA 30/2, 498.

143 WA 30/2, 501.

144 Gegen die römische Bannpraxis: die Gemeinde vor Ort ist nicht »des Officials dienstmagd noch des Bisschoves stockmeister« (WA 30/2, 502). Bornkamm, Bindung, 242, betont, dass Luther stets zuerst an die Gemeinde denkt, wenn er »Kirche« sagt.

145 Dieses in Anschluss an Mt 18 betonte Prinzip, dass die Betroffenen und die Urteilenden einander persönlich als Mitglieder derselben Gemeinde kennen sollen, begegnet noch in Luthers später Polemik gegen das Papsttum (»Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«, 1545; WA 54, 206–299; hier: 289).

146 WA 30/2, 502 – die Kenntnis des beschäftigenden Falles und die gemeinsame Ur-

römische Hierarchie, und zwar im Namen einer »mahnenden Liebe«? Luther kritisiert jedenfalls die Machtstruktur der römischen Interpretation. Die Strafe darf nicht als Herrschaftsinstrument geführt werden. Ein mögliches Verweigern der Sündenvergebung geschieht unter der Bedingung, dass auch von dem zu Strafenden dieselbe unmittelbare Gottesbeziehung anzunehmen ist wie von den anderen Gemeindegliedern. Das bindende Schlüsselamt bezeugt den *usus elenchticus legis*: Es zielt auf die Zurückführung in die glaubende Gemeinschaft. Doch hält Luther andererseits fest: Mit der Gemeinde urteilt Christus selbst über das Heil der Glaubenden.[147]

Der Vollzug des Bindens und Lösens fokussiert so die priesterliche Verantwortung der ganzen Gemeinde vor Gott – ein leichtfertiger Gebrauch der Verkündigung von Gesetz und Evangelium stellt infrage, ob sie als Gemeinschaft von Glaubenden bezeichnet werden kann.[148] Wenn das Schlüsselamt in seiner doppelten Gestalt aber im Glauben, das heißt im Vertrauen auf das Gnadenhandeln Gottes vollzogen wird, dann verwirklicht es das Handeln Christi öffentlich.[149] Die Gemeinde wirkt nicht als Heilsmittlerin, sondern lebt in ihrem Gemeinschaftsvollzug von der Gnade, von ihrer fremden Freiheit, der Gerechtigkeit Christi. So wird die Gemeinschaft von Glaubenden als Akteurin sichtbar. Die Einsetzung der Schlüssel als Verantwortung der Glaubenden füreinander bezeichnet ein Privileg der Glaubenden, das sie zur Demut mahnt: Die Schlüssel sind den Glaubenden anvertraut, weil sie als Christen und Christinnen alle noch gegenüber der Sünde schwach sind.[150] Angesichts des *simul iustus et peccator* ist besondere Vorsicht, aber auch besondere Klarheit verlangt. Der Bindeschlüssel ist dabei primär als erzieherisches Instrument verstanden: nicht als Begrenzung der Gnade Christi, sondern als ein letztes Mittel zur Hineinführung in diese Gnade.

»Bindeschlüssel« und »Löseschlüssel« bezeugen nicht nur die Vollmacht der Gemeinde, sondern auch ihre bleibende Angewiesenheit auf die rechtfertigende Gnadenzusage Gottes in Jesus Christus. Damit reagiert Luther auf die Spannung zwischen der vollkommen verwirklichten Rechtfertigung des einzelnen Sünders und seiner Existenz in einer Gemeinschaft von Gerecht-

---

teilsbildung vor Ort dient dabei auch als Argument gegen die römische Bannpraxis, die Luther als vorschnell und leichtfertig bezeichnet.

147 WA 30/2, 497.

148 WA 30/2, 502 (mit antirömischer Spitze).

149 Besonders hinsichtlich des strafenden »Bindeschlüssels« unterstreicht Luther die Öffentlichkeit des Urteils (WA 30/2, 503), für den »Löseschlüssel« liegt der öffentliche Charakter bereits durch den Missionsauftrag zu Tage.

150 WA 30/2, 504. 1545 formuliert Luther ähnlich: »Denn es mus ja eine zucht und straffe sein in der Kirchen, umb der rohen, frechen Leute willen. Widerumb auch ein trost und hoffnung umb der gefallen[en] willen, das sie nicht dechten, jre Tauffe were nu verloren, wie die Novatianer, viel mehr aber der Bapst geleret haben.« (Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, WA 54, 269).

fertigten, die gleichwohl unter unvollendeten Bedingungen, in einer verkündigungsbedürftigen Welt lebt. Die Gemeinde hat beide Ämter, das Binden und das Lösen, zu vollziehen, auch wenn der sichtbare Effekt nicht den Erwartungen entspricht, die mit der eschatologischen Wirkung der beiden Schlüssel verbunden ist. Die Relativität liegt aufseiten der Rezipienten, nicht aufseiten Gottes, dessen Rechtfertigung sich nicht zurückzieht.[151]

Auf der Grundlage dieser Auffassung des Schlüsselamtes kritisiert Luther in »Von den Schlüsseln« die römische Lehre und Praxis, indem er vier Missbräuche benennt. Mittelpunkt der Kritik ist die römische Monopolisierung der Schlüsselgewalt durch den Papst. Als erstes wendet Luther sich gegen die römische Interpretation des heilsrelevanten »Bindens« als bezogen auf die rechtliche Regelung des kirchlichen Lebens.[152] Die Kirche als sichtbare Gemeinde braucht eine Ordnung des Zusammenlebens, sofern sie unter den Bedingungen vor der Parusie existiert. Die Zuständigkeit für die Rahmenbedingungen des Zusammenlebens schreibt Luther aber der weltlichen Obrigkeit zu. Innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden besteht keine Notwendigkeit zur Herrschaft durch Zwang, obwohl allerdings mit dem »bindenden« Schlüssel ein Grenzfall erreicht ist.[153]

Als zweiten römischen Missbrauch des Schlüsselamts nennt Luther die Anwendung des eschatologischen Vorbehalts auf das »Binden« und das »Lösen«, das in der Möglichkeit der *clavis errans* zum Ausdruck kommt.[154] Luther verurteilt daran, dass die Wirksamkeit der Sündenvergebung an die Würdigkeit der Empfangenden geknüpft wird und so das göttliche Mandat relativiert wird.[155] Als den dritten römischen Missbrauch der Schlüsselgewalt betrachtet Luther die römische Lehre vom »Schlüssel der Gewalt« (*clavis potestatis*) und dem »Schlüssel der Erkenntnis« (*clavis scientiae*).[156] Darin wird dem Papst als Nachfolger Petri die Macht über alle weltliche Herrschaft und die Entscheidungsmacht über die Wahrheit der Glaubenslehren zugesprochen.[157]

Die Ausübung von Herrschaftsverhältnissen gehört nicht in den Bereich des Glaubens, sie ist Kennzeichen der weltlichen Obrigkeit. Das Urteil über die evangeliumsgemäße Schriftauslegung ist hingegen die genuine Aufgabe der glaubenden Gemeinschaft. Sie kann nicht an einen Stellvertreter delegiert

---

151 Luther vergleicht die Objektivität der Gnadenzusage mit dem Geschenk eines Königs und seiner Verweigerung durch einen Untertanen (WA 30/2, 499).

152 WA 30/2, 465.

153 WA 30/2, 470 (»Denn da sind weltliche oberkeit, Vater, Mutter, Herr, Fraw, freunde, alte leute etc., die uns eusserlich mit gesetzen, zucht, sitten und geberden reichlich gnug können versorgen, und on not ist, das Christus schlüssel hiezu gebe.«).

154 WA 30/2, 475.

155 WA 30/2, 477.

156 WA 30/2, 487.

157 WA 30/2, 488.

werden, sondern muss als Konsens der Glaubenden erzielt werden – eine Auffassung, die Luther in seiner Widerlegung der Assertio septem sacramentorum von König Heinrich VIII gegen den Vorwurf der Undurchführbarkeit verteidigte, indem er auf das einigende Wirken des Heiligen Geistes in den Glaubenden verwies.[158]

Der vierte von Luther kritisierte römische Missbrauch des Schlüsselamts besteht in einem Missverständnis über die Sünden, auf die sich die Vergebung (oder ihre Verweigerung) bezieht. Luther unterstellt der römischen Auffassung, dass sie allein Verstöße gegen kirchliche Satzungen als Sünden betrachtet, die der lösenden Schlüsselgewalt des Papstes unterstünden.[159] Damit wird die Weitergabe der Sündenvergebung beeinträchtigt, die Luther als das Hauptmerkmal (und Privileg) der glaubenden Gemeinschaft betrachtet.

So deutet sich in der Schrift »Von den Schlüsseln« an, dass Luther die Schlüsselvollmacht als Grundvollzug der Gemeinschaft im Glauben bestimmt: im Zusprechen, aber auch im Grenzfall eines Verweigerns der Sündenvergebung (um der Hinführung zum Glauben willen) wirkt die Gemeinde insgesamt als Handelnde. Indem Luther das »Binden« und das »Lösen« mit seiner Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium korreliert, öffnet er eine Perspektive auf das Handeln der Gemeinde als Gemeinde, die von der Wahrnehmung der unmittelbar-übersichtlichen Gemeinde vor Ort ausgeht und von dort aus die umfassende eine christliche Kirche erschließt. Die zunächst auf die Predigt bezogene Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium ist hier als Grundprinzip des Handelns der glaubenden Gemeinschaft insgesamt bestimmt.

2.2 Der Gekreuzigte als Gestalt der Kirche (Liebe)

Als Konstitution der gerechtfertigten Freiheit bezeugt der Glaube, dass Gottesliebe und Nächstenliebe zusammen gehören. Die Liebe als Orientierung der christlichen Freiheit folgt dem Rechtfertigungsglauben nach. Denn die gerechtfertigte Freiheit ist die Gerechtigkeit des auferstandenen Gekreuzigten. Luther fasst den Glauben als *fiducia* ganz von der Gottesliebe her, wenn er ihn als Vertrauensbeziehung aus der Rechtfertigung bezeichnet.

Die Nächstenliebe – so war in Auslegung des Freiheitsschrift bereits angedeutet worden – entspricht der kenotischen Gestalt der gerechtfertigten Freiheit vor Gott, indem sie den Dienst und die Verantwortung der einzelnen Glaubenden in »allen Dingen« verwirklicht.

So bezeugt sie die gerechtfertigte Beziehung zwischen dem auferstandenen Gekreuzigten und seinen Glaubenden gegenüber anderen Menschen,

158 WA 10/2, 219 (Contra Henricum Regem Angliae).

159 WA 30/2, 492f.

führt dabei aber zugleich über die unmittelbar ausdrückliche Kommunikation des Glaubens im Wort Gottes hinaus.

Mit der Nächstenliebe tritt die Rechtfertigungsbeziehung zu Gott (Luthers Deutung der Gottesliebe) unter die Menschen gemäß der Liebe des Gekreuzigten zu den Sündern und Sünderinnen. Die »Werke«, die ihr entsprechen, sind der Gehorsam gegenüber Gottes Gebot. Die Nächstenliebe wird angeleitet durch den Willen des Vaters (im Gesetz) und wird überhaupt erst ermöglicht durch die Gemeinschaft mit Christus (Evangelium). Christi Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters bis an das Kreuz gibt dem Gehorsam der Glaubenden seine Gestalt als Gehorsam aus der Gottesliebe.

Die Nächstenliebe ist wie die Sakramente oder die Kanzelverkündigung tätiges Wort Gottes. Zugleich bezeichnet sie die Offenheit der glaubenden Gemeinschaft, weil sich der Auftrag zum Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes nicht auf die Begegnungen mit anderen Glaubenden begrenzen lässt. Luther betont also unter den anthropologisch-soteriologischen Kriterien zur Ekklesiologie (Glaube, Liebe, Hoffnung) besonders den Glauben und verbindet ihn eng mit der Liebe. Die Hoffnung drängt er aber, so deutet sich jetzt schon an, tendenziell zurück. Denn Glauben bedeutet Erfasstwerden durch die Rechtfertigung »schon jetzt« und setzt das Tätigwerden im Geist der Versöhnung direkt aus sich heraus.

2.2.1 Die Liebe aus dem Glauben und ihre Funktion in der glaubenden Gemeinschaft

In »Von den guten Werken«[160] stellt Luther 1520 nur kurze Zeit vor dem Erscheinen der Freiheitsschrift sein Verständnis des »tätigen« Glaubens dar und legt dazu den Dekalog aus.[161] Der Glaube erscheint hier – unbeschadet des *sola gratia* – als die Erfüllung der Gebote, und damit als das gute Werk schlechthin. Er bezeugt die Rechtfertigung als Bewahrheitung der Einzelnen, das »Wohnen Christi« in ihnen.[162]

So entspricht es auch der Gestalt der christlichen Freiheit, die nichts anderes als die Gerechtigkeit Jesu Christi ist, die Gerechtigkeit des auferstandenen Gekreuzigten. Dem Willen Gottes zu folgen, entspricht der Versöhnung mit

---

160 WA 6, 202–276.

161 WA 6, 204: Gute Werke sind die von Gott gewollten und explizit gebotenen Werke. Und der Glaube ist das göttliche gute Werk in den Menschen, das die Erkenntnis des offenbarten göttlichen Willens ermöglicht und verwirklicht (ebd., mit Bezug auf Joh 6,28f.).

162 Dieser Anspruch erstreckt sich auf den ganzen Horizont der menschlichen Selbstverwirklichung. Luther deutet in »Von den guten Werken« sein Verständnis von der Verborgenheit Gottes – im Sinn einer Art des göttlichen Handelns an den Glaubenden – bereits an (WA 6, 208), das er in De servo arbitrio weiter entfaltet. In De servo arbitrio verteidigt er die Güte Gottes gegenüber den menschlichen Vorstellungen von Güte folgendermaßen: »*Ideo sic aestuat et contendit* [*ratio*]*, ut Deum excuset et defendat, iustum et bonum. Sed fides et spiritus aliter iudicant, qui Deum bonum credunt, etiam si omnes homines perderent.*« (WA 18, 708).

Gott, die Christus den Glaubenden in der *fiducia* gibt. Es entspricht der Liebe Christi.

Als Liebeshandeln in diesem Sinn verstanden, sind die »guten Werke« nicht von der Vertrauensbeziehung zwischen Christus und den Glaubenden zu trennen. Zugleich bezeugen sie als Handeln aus der gerechtfertigten Freiheit die grundlegende Bedeutung der rechtfertigenden *fiducia* für die zwischenmenschlichen Vertrauensbeziehungen. Die ersten drei Gebote bestimmen aus dieser Sicht unmittelbar das Wesen des Glaubens als des Grunds aller guten Werke, die andere Tafel des Dekalogs hingegen bezieht sich auf die Verwirklichung des Glaubens in den Werken der Glaubenden.[163] So interpretiert Luther den Dekalog selbst als Auslegung des Zusammenhangs von Gottesliebe und Nächstenliebe.

Luther deutet die ersten drei Gebote anhand der Anrede und der ersten zwei Bitten des (matthäischen) Vater Unsers.[164] Auf dem Hintergrund der Gebetsanrede an den Vater, wie sie den Glaubenden von Christus ermöglicht wird, versteht sich der Glaube als Handeln aus der *fiducia*, die in der Rechtfertigung gründet. Die Gotteskindschaft orientiert das zwischenmenschliche Handeln der Glaubenden. Luther betrachtet die Vateranrede im Beten des Vater Unsers als Erfüllung des ersten Gebots. Die Bitte um die Heiligung des Namens bündelt den positiven Sinn des zweiten Gebots, den Namen Gottes nicht unwürdig zu führen, und die Bitte um das Kommen des Reiches legt das Sabbatgebot aus.[165] Die dritte Bitte des matthäischen Vater Unsers betrachtet Luther in »Von den guten Werken« als Summe der ganzen zweiten Tafel des Dekalogs. Charakteristisch ist hier, dass die Erfüllung der Gebote im Bitten um Gottes Handeln liegt. Damit ist der Zusammenhang zwischen der Gottesliebe (dem Rechtfertigungslauben) und der Nächstenliebe auf den Punkt gebracht: Das gute Leben und das gute Handeln sind nur aus der Rechtfertigungsbeziehung heraus möglich. Gutes Leben und gutes Handeln hängen davon ab, dass Jesus Christus das Handeln der Glaubenden bewahrheitet (ob explizit oder implizit[166]). (Was hier in Bezug auf die Einzelnen gesagt ist, gilt ebenso vom

---

163 Das entspricht auch dem Großen Katechismus (1529), wo die ersten drei Gebote als Auslegungen der Gottesliebe bestimmt sind, die andere Tafel des Dekalogs als Auslegung der Nächstenliebe (BSLK, 586).

164 So fasst er am Ende der Auslegung der ersten Dekalogtafel sein Vorgehen rückblikkend zusammen (WA 6, 250).

165 Im Großen Katechismus (1529) beschreibt Luther den Zusammenhang von Vater Unser und Dekalog allgemeiner, aber ebenso nachdrücklich, wenn er schreibt, »daß [es] kein Mensch so weit bringen kann, daß er eins von den zehen Gepoten halte, wie es zu halten ist, sondern noch beide der Glaube [hier im Sinn des Apostolicums] und das Vaterunser zur Hülfe kommen muß [...], dadurch man solchs suche und bitte und ohn Unterlaß empfahe« (BSLK, 640).

166 Luthers Annahme der *manducatio impiorum* ist aus dieser Sicht ein Indiz für die Möglichkeit einer »impliziten« (also nicht durch das Verkündigungswort explizierten) Gegenwart Christi. Die Gottlosen hören den Wortlaut der Einsetzungsworte, empfangen sie aber nicht als Verkündigungswort – und essen doch »zum Gericht«, das heißt, stehen

Leben der Kirche: Sie hängt ab von der Bewahrheitung durch Jesus Christus.)

Luthers Überzeugung, dass das Vater Unser die hermeneutische Basis zum Verständnis des Dekalogs bietet, entspricht seinem Glaubensverständnis. Der Wille des Vaters Jesu Christi wird offenbar in den Geboten.[167] Sie geben der gerechtfertigten Freiheit ihre Konkretisierung: Das Kreuz hebt das Gesetz nicht auf, sondern richtet es dank der Gnade auf – und die Teilhabe an Christi Auferstehung gibt den Glaubenden die Verheißung, dass sie als Kinder Gottes die Gnade der Gebotserfüllung tatsächlich erhalten. Die Gebote ordnen das Leben insgesamt (*usus politicus*). In ihrer Verwirklichung allein aus Glauben (das heißt, *sola gratia*) formen aber eine Gemeinschaft unter den Glaubenden, die dem expliziten Bekenntnis zu Gottes Willen für die ganze Schöpfung gewidmet ist.[168]

Die Gebote werden durch den (Rechtfertigungs-)Glauben zu Bitten. So entspricht es der Liebe zwischen Gott und den Glaubenden, der Gotteskindschaft also, die in der Vateranrede ganz direkt zum Ausdruck kommt. So wird der Dekalog als Struktur für die gerechtfertigte Freiheit deutlich, das heißt für die Freiheit, die in der sich hingebenden Gerechtigkeit des auferstandenen Gekreuzigten gründet und deren Gestalt vor Gott die *fiducia* ist.

Der Glaube ist (als Verwirklichung der Rechtfertigung dank des Handeln Christi) das Werk des gnädigen Gottes in den Sünderinnen und Sündern. Zu-

---

unter der richtenden Gegenwart Christi. Zur *manducatio impiorum* siehe WA 6, 502. Luther hält zugleich im Sinn des sich stets neu ereignenden Vertrauens zwischen den Glaubenden und Christus sogar in Bezug auf das Sakrament am Geheimnis der Gegenwart Christi fest: *maior est verbi dei autoritas quam nostri ingenii capacitas* (WA 6, 511, wo er gegen die Transsubstantiationslehre argumentiert: wie die beiden Naturen Christi ungetrennt und unvermischt sind, so Brot und Leib im Abendmahl – was freilich die Philosophie *non capit*).

[167] Karl Holl beschreibt in seiner Rede zum Reformationstag 1917 den Akzent auf dem Gehorsam gegenüber Gott im Glaubensverständnis Luthers, indem er schreibt, dass »das Gefühl eines Sollens die Grundlage seiner [i. e. Luthers] ganzen Frömmigkeit bildete« (Holl, Religion, 73). Holl versteht den Gehorsam dabei primär als sittlichen (Holl, Religion, 74), was aber denkbar weit zu verstehen ist, nimmt seine Betrachtung doch ihren Ausgangspunkt davon, dass der Glaube sich an das 1. Gebot, bzw. besonders an das »Ich bin der Herr, dein Gott« hängt (Holl, Religion, 73). Später betont Holl, dass es Luther beim Glauben um das Vertrauen in die Sündenvergebung *gegenüber* die menschliche Vernunft und Sittlichkeit geht (Holl, Religion, 77). Die Kritik von Ernst Wolf an der Holl'schen These, dass Luthers Frömmigkeit nicht ausschließlich auf Christus allein gründe (Holl, Religion, 73), trifft Holl nicht – dieser will nicht sagen, dass Luther etwa einen von Christus unabhängigen Glauben vertreten hätte: Wolf versteht das »Gefühl des Sollens« zu gesetzlich (Wolf, Christusverkündigung, 42f). Dass das Gebot richtet, führt zu Christus, den die Anfechtung gegen Gott ausspielen will (Holl, Religion, 74).

[168] Vgl. Luthers Ausführungen in der Neuen Vorrede (1530) zum Großen Katechismus: »[W]er die zehen Gebot wohl und gar kann, daß der muß die ganze Schrift können, daß er könne in allen Sachen und Fällen raten, helfen, trösten, urteilen, richten beide geistlich und weltlich Wesen« (BSLK, 552).

gleich ist er (als Verwirklichung dieser Beziehung) der Inbegriff ihrer eigenen gehorsam guten Werke.[169] Die Glaubenden haben den Geboten zu folgen, auch wenn ihr Glaube keine ihnen zugeeignete Haltung bedeutet, sondern ein je und je freies Handeln des sich selbst und ihnen treuen Gottes in ihnen. In dieser Hinsicht wird das Wesen der gerechtfertigten Freiheit gegenüber den Mitmenschen in der Liebe deutlich. Die Liebe rechnet nicht, wem der Kredit für ein Werk zukommt, sondern freut sich am Ereignis der verwirklichten (Rechtfertigungs-)Beziehung, indem sie auf deren Kontinuität vertraut, ohne sie für selbstverständlich zu halten. Zu identifizieren, welcher Anteil an einem gerechten »Werk« auf den Glaubenden, und welcher Anteil auf Christi orientierendes und bewahrheitendes Handeln entfällt, widerspricht der relationalen Logik. – Dass die Priorität immer in der Gnade Gottes liegt, bedeutet dabei keine »Vernichtung« der menschlichen Seite in dieser Beziehung. Luther begründet die bleibende individuelle Verantwortung der Glaubenden für ihr jeweiliges Handeln im Unterschied zu Calvin nicht pneumatologisch, sondern christologisch: »also mustu Christum in dich bilden und [...] auß solchem bild seiner gnadenn schepffen den glauben unnd zuvorsicht der vorgebung aller deiner sund«.[170]

Luther konzentriert sich in der Schrift »Von den guten Werken« auf die individuelle Bestimmung der »guten Werke«.[171] Der individuelle Glaube bildet die Grundlage für seine ekklesiologische Reflexion; die Einzelnen formen durch ihre Interaktionen je und je die Gemeinschaft. Zugleich grenzt er sich gegenüber der Deutung des Glaubens als einer »Haltung« im Sinn eines von der Liebe zu unterscheidenden *habitus* ab.[172]

Zwar ist der Glaube von den einzelnen Werken insofern zu unterscheiden, als er ihre Grundlage vorgibt, nämlich die Erkenntnis, das unsere Gerechtigkeit allein von Christus kommt. Aber er ist nicht auf eine Haltung (oder Weltanschauung) zu beschränken – auch wenn er eine solche einschließt –, sondern besteht in der Rechtfertigungsbeziehung, das heißt, die Interaktion von Gott und Mensch dank der Gnade Gottes. Die Rechtfertigungsbeziehung ist keine Eigenschaft der Glaubenden, sondern jeweils ein kreatives Interagieren

---

169 WA 6, 209f.; vgl. WA 6, 216: »Fragistu aber, wo der glaub und zuvorsicht muge funden werden odder herkummen, das ist freylich das notigist zuwissen. Zum ersten an [d. h. »ohne«, E.H.] zweifel kompt er nit auß deinen wercken noch vordinst, sondern allein auß Jesu Christo, umbsonst vorsprochen und geben.«.

170 WA 6, 216. Calvins pneumatologische Interpretation der christlichen Freiheit bezieht sich darauf, dass der Geist die Glaubenden mit dem erhöhten Christus verbindet (so in Calvins heilsökonomischer Aufnahme der augustinischen Rede vom Heiligen Geist als *vinculum caritatis* in Inst III,1,1), aber auch auf das Wohnen des Geistes in den Gerechtfertigten zu ihrer Heiligung (vgl. Inst III,14,9).

171 Das zeigt sich zum Beispiel auch in seinen Bemerkungen zum gemeinsamen Gottesdienst: Die Gemeinschaft zeigt sich in der gegenseitigen Fürbitte an Gott (WA 6, 238).

172 WA 6, 206.

zwischen ihnen und ihrem Vater, vermittelt durch Jesus Christus (in Verkündigung, Sakrament und in der Erfahrung der Nächstenliebe).[173]

Luther bezeichnet den Glauben im Sinn der Vertrauensbeziehung zwischen den Glaubenden und Gott als das »Haupt« der Werke, die gehorsamen Werke aus der Liebe hingegen als den »Leib« des Glaubens.[174] Der Glaube aber muss »ausz dem blut, wunden unnd sterben Christi quellen und fliessen«[175]. Der Glaube als Haupt, die Liebe als Leib, das ist eine Analogie zur paulinischen Leibmetapher, die Christus als das Haupt seiner Glaubenden bezeichnet. So nimmt Luther die Gründung des Glaubens im rechtfertigenden Wirken und Leiden Christi auf und hält zugleich die Verantwortung der Glaubenden fest. Luther führt damit die vielfältigen Gehorsamsgestalten des Glaubens auf die eine, befreiende Grundstruktur der *fiducia* als vertrauender Liebe zurück.[176] Aus der Rechtfertigung lernen die Glaubenden, was es bedeutet, zu lieben: vom gekreuzigten und auferstandenen Christus.

Wegen dieses engen Bezugs zwischen Glaube und Liebe nennt Luther den Glauben das Werk des ersten Gebots.[177] Das Gebot wandelt sich aufgrund der Rechtfertigung im Glauben dabei in eine Verheißung: Der Glaube bleibt auf das göttliche Gegenüber angewiesen, doch das göttliche Gegenüber sagt seine Gegenwart zu, sodass die *fiducia* die Angst überwindet (1Joh 4,18).[178] Nichts

---

173 Damit ist in Bezug auf den Glaubensbegriff Luthers ausgesagt, was Karl Holl hinsichtlich der Rechtfertigung betont: die Rechtfertigung ist aus der Sicht des Menschen ein »Wunder« und »Quelle sittlicher Kraft« (Holl, Rechtfertigungslehre, 531), sie ist Gottes »Gnadenakt, aber doch kein reiner Willkürakt« (Holl, Rechtfertigungslehre, 532), denn die Gnade wirkt zur Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, indem sie mit der Liebe zwischen dem Vater und den Glaubenden den wahren Gehorsam ermöglicht.

174 WA 6, 206f.: »Dan [d. h. »denn«, E.H.] nit die werck von yhrer wegen, sundern vonn des glauben wegen angenehm seind, welcher einig und on unterscheid in allen und iglichen wercken ist, wirckt und lebet, wievil und unterschidlich sie ymmer sein, gleich wie alle glidmaß von dem heubt leben, wircken und den namen haben, und on das heubt kein glidmaß leben, wircken odder namen haben mag.«

175 WA 6, 216 (indem er den Glauben im nächsten Satz mit der Liebe verbindet).

176 Zur Illustration der »zuvorsicht« nennt Luther die Liebe zwischen Mann und Frau, die keine Gebote braucht, um das richtige zu tun; erst der Zweifel an der Reziprozität der Zuneigung führt in das Abwägen verschiedener Handlungsalternativen und in eine Abstufung verschiedener vertrauensbildender Werke (WA 6, 207). Das Bild erinnert an die Rede vom Verlöbnis zwischen Christus und der Seele in der Freiheitsschrift (WA 7, 25f).

177 WA 6, 207.

178 Der Glaube geht nicht den Werken voraus, er verwirklicht sich immer schon in ihnen, konstituiert den Zusammenhang in ihren unübersichtlich vielfältigen Konkretionen. Christoph Schwöbel lässt sich auf den ersten Blick anders verstehen, wenn er schreibt: »The Word of God creates the certainty that makes the human act of faith [d. h. den Gehorsam, E. H.] possible.« (Schwöbel, Creature of the Word, 122) – ließe sich diese Aussage doch auch im Sinn einer Wahlmöglichkeit interpretieren, die dem unwiderstehlichen

anderes, so Luther, ist der Inhalt des ersten Gebots. Die anderen Gebote bilden Anwendungen des ersten Gebots. Sie präzisieren, mit welchem Gegenüber es das Vertrauen zu tun hat.[179] Gott bestimmt sich zum Vater der Glaubenden mit seiner rechtfertigenden Gnade an den Sünderinnen und Sündern, das heißt durch das rechtfertigende Wirken und Leiden Christi am Kreuz.

Damit ist die Gottesliebe an die Nächstenliebe gebunden und der Glaube als Prinzip der »guten Werke« vorgestellt.[180] Nach der Nächstenliebe zu handeln, bedeutet, der Gerechtigkeit Christi entsprechend an den Nächsten zu handeln. Als Liebe der *coram Deo* Gerechtfertigten folgt sie dem Willen Gottes und findet die Freiheit in den Geboten Gottes.[181] Die Gerechtigkeit der Glaubenden, die aus der Rechtfertigung kommt, fasst deren je kontextuell gebundenes Handeln in seinem Bezug auf das gerechte Handeln Gottes, auf seine gerechte Freiheit, zusammen.[182]

Luther beurteilt freilich die Vielfalt der Gebote nicht uneingeschränkt positiv. Eigentlich bedürfte es angesichts der Rechtfertigung mit der in ihr begründeten Vertrauensbeziehung keiner weiteren, detaillierteren Gebote neben dem ersten Gebot. Die Notwendigkeit zur Formulierung weiterer Richtlinien ist eine Konzession an die Korruption der Menschen.[183] Damit ist der *usus politicus legis* angesprochen, den Luther allerdings in »Von den guten Werken« nicht entfaltet. Hier geht es um die Erfüllung des Gesetzes, die allein durch den Glauben (*sola gratia*) gegeben wird. – Insofern zeigt sich aber schon hier, dass die Gemeinschaft der Glaubenden gegenüber der Gesellschaft die Verpflichtung hat, als Raum der Gebote Gottes deutlich sichtbar zu werden. Das gilt unbeschadet des *simul iustus et peccator*.

Luther unterscheidet unter dem Kriterium des Gesetzes Gottes vier Arten des Umgangs mit dem Gesetz Gottes: die Gerechten brauchen keine Gesetze zur Orientierung ihrer »Werke«, da sie im Vertrauen zu Gott handeln und so das Gesetz im Gehorsam gegenüber seinem Willen im »Herzen« haben; Libertins (2) betonen den Freiheitscharakter des Glaubens, aber übergehen seinen Gehorsamscharakter (und missdeuten so das Vertrauen und die Liebe, die sich nach der Hingabe Christi gestaltet); die Nicht-Glaubenden (3) widersprechen

---

Charakter des rechtfertigenden und schöpferischen Gotteswortes widerspräche. Allerdings betont Schwöbel schon zuvor die Asymmetrie der Beziehung zwischen Gott und den Menschen (Schwöbel, Creature of the Word, 120). Luther selbst verweist in »Von den guten Werken« nicht auf 1Joh 4,18.

179 Bayer, Luthers Theologie, 259, verweist in diesem Zusammenhang auf Luthers Auslegung des Dekalogs im Kleinen Katechismus (BSLK, 507-510). Allerdings betont Bayer die Vorordnung des Glaubens vor den »Werken«, indem er Luthers Bestimmung der *fides* als Inbegriff der Werke relativiert (Bayer, Luthers Theologie, 257).

180 WA 6, 210 (neben einem allgemeinen Bezug auf Augustin).

181 WA 6, 204.

182 WA 6, 211.

183 WA 6, 213.

dem offenbarten Gotteswillen und müssen durch die weltliche Macht unter ihn gezwungen werden »wie die wilden pferd und hund« (was freilich keine Herrschaft über die Gewissen meint)[184]; und schließlich (4) die »Anfänger im Glauben«, die Anleitung durch die Gesetze brauchen, jedoch auf den sekundären Charakter der Gesetze gegenüber dem Glauben aufmerksam zu machen sind.[185]

Die »Anwendung« des Glaubens in der Liebe wird so zum Schnittpunkt zwischen der verheißenen Wirklichkeit der Erlösung und der gegenwärtigen Wirklichkeit in der Zeit »vor« der Vollendung. So wird aus der Nächstenliebe ein Charakteristikum der Gemeinschaft unter den Glaubenden und zugleich ein Gebot an alle zwischenmenschlichen Beziehungen.

Obwohl Luther vier Typen des Glaubensvollzugs in den Werken benennt, spricht er nicht von vier sichtbaren Gemeinschaften. Die guten Werke werden allerdings ausschließlich durch den ersten Typ der Inbezugsetzung von Gottesvertrauen und Gottesgehorsam vollbracht werden, das heißt durch die Gerechtfertigten, die geistlichen Menschen.[186] Dabei wird *sola gratia* das Wesen des Glaubens als Haupt der Werke deutlich: sichtbare Verbindlichkeit im Handeln ohne Werkgerechtigkeit und im Herzen liegendes Vertrauen ohne Weltflucht oder Selbstgerechtigkeit.

Nachdem Luther das erste Gebot als Inbegriff aller Gebote ausgelegt hat und den Glauben als Inbegriff aller gottgemäßen Werke bestimmt hat, interpretiert er das zweite Gebot anhand der ersten Bitte des Vater Unsers als Gebot zur Verherrlichung Gottes.[187] Die Verherrlichung ist das erste Werk des Glaubens und bildet den Bezug des zwischenmenschlichen Handelns auf die Position der Gerechtfertigten *coram Deo* unmittelbar ab. Da die Struktur des Glaubens nach Luther durch Freiheit und Gehorsam zugleich, das heißt durch die Liebe des gekreuzigten und auferstandenen Christus geprägt ist, äußert sich die Heiligung des Namens Gottes im Dank und in der Bitte.[188]

Die Heiligung Gottes als Werk des Glaubens im Sinn des zweiten Gebots beschreibt die erste Konkretion des Glaubens in »guten Werken«.[189] Verherr-

---

184 Das göttliche Gesetz ist hier mit dem politischen Gesetz gleichgesetzt (WA 6,213f) – doch ohne dass die Gesetzesauslegung der Lehrautorität der Kirche überantwortet wird.

185 WA 6, 213f.

186 WA 6, 214. Die Libertins und die »Kinder« im Glauben haben jeweils Glauben – das heißt, sie sind Gerechtfertigte – sie leben ihn aber noch nicht richtig, entweder indem sie das Vertrauen missverständlich betonen, oder indem sie einseitig den Gehorsam hervorheben. Insofern kann man hier an die »*Spiritual personality*« denken, die Paul Tillich als lutherische Gestalt der Heiligung vorschlägt (vgl. dazu unten 5.2.4).

187 WA 6, 217.

188 WA 6, 219 (für den Dank als Lob) und 223 (für die Bitte als Verherrlichung Gottes). Das wird dann als Struktur des Glaubens insgesamt von Calvin betont (etwa Inst. I,2; Calvini Opera 2/ Corpus Reformatorum 30, 397).

189 Der Glaube ist das »heubtwerck und leben aller anderer werck«, wie Luther auch in

lichung und Buße sind die Werke des Glaubens,[190] die sich direkt aus seinem Wesen als fremde, im Vertrauen empfangene gerechte Freiheit des auferstandenen Gekreuzigten ergeben. Buße und Lobpreis sind die ersten Werke, die aus der gerechtfertigten Beziehung zum Vater fließen. Sie geben die Richtungen für weitere Werke vor. Die Buße ist dabei geprägt vom Gerichtshandeln des Gekreuzigten, die Verherrlichung von seiner Verheißung und Vollmacht als auferstandener Gekreuzigter.

Auch die Nächstenliebe richtet sich an die einzelnen Glaubenden,[191] für die Gemeinschaft unter den Glaubenden direkt relevant wird sie aber bereits in der Fürbitte.[192] Die Bestimmung des Glaubens als einer Vertrauensbeziehung zwischen Personen lässt Luther betonen, dass das »Herz« im Glauben sprechen sollte und der Glaubensvollzug »mit Ernst« vor sich zu gehen habe.[193] Luther kommt in der Schrift »Von den guten Werken« aber nicht ausdrücklich auf die wechselseitige Fürbitte unter den Glaubenden zu sprechen.[194]

Als das »Werk« des Glaubens, das durch das dritte Gebot vorgegeben wird, bestimmt Luther die Ruhe, das Ablassen von der alltäglichen Arbeit.[195] So bezeugt das Sabbatgebot direkt, dass sich die christliche Freiheit ganz der Gnade Gottes verdankt. Das stimmt mit dem Bezug auf die zweite Bitte des Vater Unsers überein, in den Luther das dritte Gebot stellt: Mit dem Bitten um das Kommen des Reiches nehmen die Glaubenden ausdrücklich wahr, dass ihr

---

der Auslegung des dritten Gebots noch einmal betont (WA 6, 234).

190 Luther spricht im Zusammenhang der Auslegung des zweiten Gebots auch eine Kritik am innerweltlichen Ehrgeiz aus – die ***humilitas*** des Glaubens erkennt, dass die Erhebung des eigenen Namens gleichbedeutend mit der Absage an Gottes Ehre ist (WA 6, 220).

191 WA 6, 222, deutet Luther im Kontext seiner Abwehr der Selbstverherrlichung durch Werke an, dass die Verherrlichung Gottes sich auch im Dienst am Nächsten vollzieht.

192 WA 6, 237.238.

193 Solche Formulierungen durchziehen die Auslegung des dritten Gebots in »Von den guten Werken«: WA 6, 231 (Lob und Dank sollen »mit sussem hertzen« gesprochen werden), 232 (die Anliegen der Bitten sollen Gott »mit gantzem ernst« vorgelegt werden), 238 (der wahre Gottesdienst ist »ein ernst hertzen geschrey«).

194 Zur gegenseitigen Fürbitte und ihrer Problematik vgl. Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten, 244–247. Es handelt sich um eine konsequente Fortführung des Verständnisses Luthers vom Gebet der einzelnen Glaubenden. Freilich ist bereits mit dem titelgebenden Zitat aus der Vater-Unser-Auslegung des Großen Katechismus die Richtung der Lutherauslegung hin auf eine Betonung der Bitte für das christliche Gebet gewiesen, da Luther dort den Sinn des Gebets insgesamt darin sieht, »daß du dein herz entzündest, deste stärker und mehr zu begehren, und nur den Mantel weit ausbreitest und auftuest, viel zu empfahen« (BSLK, 668) – hier wird der Mantel nicht so sehr beschützend als vielmehr sammelnd verwendet (zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Wilfried Härle siehe Eva Harasta, Lob und Bitte, 29-33).

195 WA 6, 244.

Handeln im liebenden Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes das Kommen des Gottesreiches nicht herbeiführt, sondern selbst ein Zeugnis dafür ist, dass der Vater sein Reich kommen lässt.[196] Trotzdem tragen die Glaubenden Verantwortung dafür, ihren Glauben zu zeigen und gegen das »Fleisch« zu kämpfen, präventiv und in der Abwehr von »Anfechtungen«.[197]

Das Ruhegebot ruft im Kontext der »Werkstruktur« des Glaubens zur Bezeugung der Passivität der Glaubenden *coram Deo* auf. Freilich handelt es sich dabei um eine Passivität, die das Warten auf das bewahrheitende und orientierende Handeln Christi meint, auf das Umsorgtsein durch den Vater Jesu Christi. Die beste Abwehr gegen Anfechtungen ist die gelassene Zuversicht auf das Eintreten Gottes[198] und die Erinnerung daran, dass die Gerechtigkeit der Glaubenden eine fremde, zugeeignete Gerechtigkeit ist, eben die Gerechtigkeit Christi. Sie äußert sich im Bekenntnis zur eigenen Angewiesenheit auf die Gnade und zur Wirkmächtigkeit Gottes.

Die zweite Tafel des Dekalogs legt Luther als Entfaltung der vertrauenden Unterordnung unter den Willen Gottes aus, nachdem er an der ersten Tafel die *fiducia* als solche charakterisiert hat. Entsprechend der Bedeutung des in Christi Entäußerung gründenden Gehorsams gegenüber Gott nimmt die Auslegung des vierten Gebots den breitesten Raum ein; die anderen sechs Gebote behandelt Luther als weitere Anwendungsfälle für den christlichen Gehorsam. Das Gebot, die Eltern zu ehren, deutet er als Aufforderung zum Gehorsam auch gegenüber weltlicher Obrigkeit.[199] Luther versteht den vertrauensvollen Respekt gegenüber den Eltern und anderen unmittelbar vorgesetzten Menschen geradezu als eine Form des Gottesvertrauens.[200] Der Glaube fungiert dabei zugleich als Maß des zwischenmenschlichen Vertrauens – indem das Urteil über alle irdischen Güter Gott anheim gestellt wird, schreibt die Glaubende Menschen nur eine begrenzte Macht über das eigene Schicksal zu.[201] Sie hat Widerstand zu leisten, wo die menschliche Obrigkeit einen Gehorsam verlangt, der im Gegensatz zur Gottesbeziehung steht.[202]

---

196 WA 6, 245.

197 WA 6, 247.

198 WA 6, 248: Gott schickt die Anfechtungen, damit er »zu seinem werck, das ist zum frid, in uns komme«.

199 WA 6, 250. Insofern umfasst das Gebot, die Eltern zu ehren, hier alle Formen des sittlichen Gehorsams gegenüber Menschen, wie Kattenbusch, 125, betont.

200 WA 6, 251. Findet sich hier eine Wurzel für Dietrich Bonhoeffers Insistieren auf die Unterscheidung von »oben« und »unten« in Bezug auf das geistliche Amt und die Gemeinde, aber auch innerhalb der Familie (DBW 6, 394–296)? Siehe zu Bonhoeffers Begriff der »Mandate« unten 4.3.1.

201 Das weltliche Recht bezieht sich allein auf zeitliche Güter (WA 6, 260).

202 WA 6, 265.

Die letzten fünf Gebote des Dekalogs deutet Luther als Präzisierungen des Kampfes gegen das »Fleisch«,[203] den er bereits im Zusammenhang der Auslegung des dritten Gebots als Widerstand gegen den alten Adam betont.[204] Der Gehorsam im Geist der Liebe Christi ist der Angelpunkt zwischen dem Glauben (dem Vertrauen zwischen Christus und den gerechtfertigten Menschen) und den Beziehungen der Einzelnen in ihrem sozialen Kontext. Die befreiende Überwindung des Stolzes durch das Vertrauen zu Gott (die Unterordnung unter den Willen Gottes aus Vertrauen in Gottes Urteil) soll die Beziehungen unter den Glaubenden prägen. Diese christliche Liebe in Gestalt der wechselseitigen Unterordnung unterscheidet sich von einer vernunftgemäßen Menschen- und Gottesliebe, beziehungsweise von einer Liebe gemäß dem »Fleisch«.[205]

Die Glaubenden schulden Gott den Gehorsam, in dem sie selbst gemäß ihrer von Christus empfangenen Gerechtigkeit bewahrheitet werden. Sie handeln in dem Gehorsam, der aus der Liebe zwischen dem Vater und Christus kommt, aus dem Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten. Daneben schulden die Glaubenden gemäß Gottes Gebot auch der jeweiligen menschlichen Obrigkeit relativen Gehorsam.[206] Die Gebote betreffen Konfliktfälle, Situationen, in denen die Identifikation der gottgemäßen Macht unter den Gott widersprechenden Mächten entscheidend ist. So wird die Unterordnung aus der Liebe (der wahre Gehorsam) zur konstitutiven Kategorie für die Interpretation zwischenmenschlicher Beziehungen, auch der Beziehung zwischen Mann und Frau.[207] Das Vertrauen in Gott wirkt als Korrektiv der Machtlogik, die einem erzwungenen Gehorsam zugrunde liegt, gerade nicht als ihre Bestätigung. Obwohl die Vertrauenslogik, die zwischen den Glaubenden und Gott herrscht, noch nicht völlig die Beziehungen der Glaubenden untereinander prägt, weil darin noch immer das Eigeninteresse (»Fleisch«) kräftig wirkt, sind doch auch diese unvollkommenen Bindungen im Vertrauen zwischen Gott und den Gerechtfertigten, in der *fiducia*, gegründet. So ermahnen die fünf letz-

---

203 WA 6, 265 (»Disse nachfolgende gebot handeln mit den begirden und wollusten des menschen, sie auch zutodten«.).

204 WA 6, 248.

205 So Luther ausdrücklich noch in der Disputation De fide iustificante von 1543; WA 39/2, 236 (These 17 bis 22).

206 WA 6, 265.

207 WA 6, 265: »[h]ie solt ich auch wol sagen, wie ein weib seinem man, als seinem ubirsten, gehorsam, unterthenig, weichen, schweygen unnd recht lassen sol, wo es nit widder got ist« – im Konfliktfall zwischen Menschen geht es nicht primär um Vertrauen, sondern um Macht, so die unterstellte Prämisse.

ten Gebote zur Sanftmut,[208] Reinheit,[209] Milde,[210] Wahrhaftigkeit,[211] und zum Kampf gegen ein regelloses Besitzstreben.[212] – Der Katalog legt genauer aus, was zur Nächstenliebe gehört.

In seinem »Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten«[213] von 1521 trägt Luther eine Kategorisierung der »Werke« vor, in der er stärker als in »Von den guten Werken« auf die Unterscheidung zwischen dem (im weiten Sinne) kirchlichen Handeln und dem »außerkirchlichen« Handeln der Glaubenden Bezug nimmt. Hier zeigt sich, wie die Liebe aus dem Glauben sich innerhalb der glaubenden Gemeinschaft beschreiben lässt. Als Raster dienen Luther im genannten Sermon die Anweisungen zur Stiftshütte und der Bericht über ihren Bau (Ex 26,1-37 und Ex 36,8-38). Der Sermon überträgt die Dreiteilung der Stiftshütte in einen durch Teppiche abgegrenzten Außenbereich und einen holzgezimmerten Innenbereich, der in ein »Heiliges« und das Allerheiligste gegliedert ist, auf die räumlichen Gegebenheiten einer Kirche mit Kirchhof (Atrium), Kirchenschiff und Chorraum.[214] Die drei Bereiche Kirchhof, Kirchenraum und Chor entsprechen in Luthers Auslegung drei Bereichen, in denen sich der Rechtfertigungsglauben jeweils als Liebe verwirklicht.

Die drei Bereiche stellen Aspekte der Verwirklichung der Freiheit aus dem Glauben dar, die jeweils unterschiedlich nahe daran herankommen, was mit der Liebe aus dem Glauben gemeint ist. Festzuhalten ist dabei aber: Jede Glaubende steht im Atrium, in der »Kirche« und im Allerheiligsten und hat sich den verschiedenen Kontexten gegenüber angemessen zu verhalten. Die Nächstenliebe öffnet die Gemeinschaft aus dem Glauben auf die umgebende »Welt« hin, sie beharrt darauf, dass die Gemeinschaft aus der Gnade sich nicht von der »Welt« absetzen kann (als besonders »reine« Gemeinschaft). Doch gerade in dieser Ausrichtung der Gemeinschaft nach »außen« hin wird die Liebe zum ekklesiologischen Kriterium. Die Unterscheidung der drei Bereiche ist ja gerade die Bedingung dafür, den Glauben seiner spezifischen Werkstruktur gemäß je sichtbar zu verwirklichen. Luther will in seinem Sermon die Fähigkeit einüben, den Glauben situationssensibel zur Verwirklichung kommen zu

208 WA 6, 266.

209 WA 6, 268.

210 WA 6, 270.

211 WA 6, 273.

212 WA 6, 276 – Luther bezeichnet das letzte Gebot (bzw. die beiden Gebote gegen das Begehren des nicht Eigenen) lediglich als »an yhn selbs klar« und so als Zusammenfassung der vorangehenden Gebote.

213 WA 7, 795–802.

214 WA 7, 795.

lassen.[215] Die Nächstenliebe ist die Art von Situationsflexibilität, die der Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten gemäß ist.

Von den drei Gestalten des sichtbaren Glaubensgehorsams gegenüber Gott ist die erste Gestalt (»Kirchhof«) der Bereich der »äußeren« Glaubenswerke, das heißt, der kirchlich-frommen Vollzüge im engeren Sinn, die zweite Gestalt (»Kirchenraum«) stellt die ethische Verantwortung der Glaubenden dar, und die dritte (»Allerheiligstes«) bezieht sich auf das Verhältnis der Glaubenden zu Gott. Das »Allerheiligste« bestimmt das Verhalten in den beiden anderen Bereichen, qualifiziert sie als »Kirchenraum« und »Kirchhof«.[216]

Damit ist bildlich ausgesprochen, dass die Rechtfertigungsbeziehung zum auferstandenen Gekreuzigten alles Handeln der Glaubenden gestaltet. Die beiden ersten Bereiche thematisieren den Einfluss des Gesetzes Gottes auf das Leben der Glaubenden und der dritte Bereich zeigt das Evangelium, die Rechtfertigung aus Gnade, als grundlegende Hermeneutik aller sichtbaren Gestalten der christlichen Freiheit. In den drei Bereichen kann es zu jeweils unterschiedlichen Missverständnissen über den Glauben kommen. Erst die Kombination aller drei Bereiche zusammen bildet das Verhältnis von Glaube und Werken – und damit Luthers Deutung des Zusammenhangs von Glaube und Liebe als ekklesiologischer Kriterien – vollständig ab.

Als »Kirchhof-Heilige« (»Atrienses Sancti«)[217] kümmern sich die Glaubenden um die äußere Ordnung des geistlichen Lebens, um die rechtlichen und materiellen Voraussetzungen für den ordnungsgemäßen Ablauf des gemeinsamen Gottesdienstes in Gebet, Sakrament und Predigt. Die »äußere« kirchliche Tradition – die kulturell-kontextuelle Gestalt der kirchlichen Formen – ist dabei als sinnvoll vorausgesetzt und als nicht heilsnotwendig identifiziert: Zur Vermeidung ihrer Überschätzung ist es notwendig, sie als »Kleinigkeiten« kenntlich zu machen.[218] Wird dieser Bereich als Inbegriff des Glaubens verabsolutiert, dann wird das an sich von Gott als notwendiger Teil des Glaubensvollzugs eingesetzte »Atrium« zu einem Bereich einer äußerlichen Werkgerechtigkeit verkehrt und es kommt zu einer Frömmigkeit ohne ethischen Verpflichtungscharakter.[219]

Der »Kirchenraum« (das »Sanctum«) als zweite Art der Glaubenswerke umfasst den Geltungsbereich der zweiten Tafel des Dekalogs (»demut, mildickeit, sanffmut, gedult, frid, trew, lieb, zucht, keuscheit«)[220]. Luther bezeichnet

---

215 Das Programm, die angesprochenen Glaubenden zur richtigen Unterscheidung der drei Bereiche anzuleiten, formuliert Luther zu Beginn des Sermons (WA 7, 795).

216 WA 7, 795.

217 So bezeichnet z. B. WA 7, 798.

218 WA 7, 797.

219 WA 7, 798.

220 WA 7, 799. Luther bezieht sich im Sermon von dreierlei gutem Leben nicht auf den Dekalog, aber die genannten Haltungen sind bereits in »Von den guten Werken« der zwei-

den Gehorsam für die Gebote, die sich auf die zwischenmenschliche Lebensordnung beziehen, als ein Betreten der »straße[ ] gen himel«[221] und deutet damit das (augustinische) Motiv der *peregrinatio* für das christliche Leben an. Unabhängig von der gesellschaftlichen Schicht betreffen die Gebote Gottes alle Glaubenden, indem sie die Interaktion unter den Menschen als Geschehen *coram Deo* aufweisen.[222] Direkter als im Bereich des »Atriums« wird hier die Angewiesenheit auf die Gnade zur Erfüllung der Gebote Gottes deutlich.[223] Es bedeutet Gnade, wenn der Wille Gottes aus Liebe vollzogen wird und nicht mit Zähneknirschen.

Das »Sanctum sanctorum«, der »Chor« der »Kirche«, bezeichnet den Vollzug der Christusbeziehung der Glaubenden *coram Deo*. Im »Allerheiligsten« treten die Glaubenden vor Christus und bitten ihn um das Kommen des Heiligen Geistes.[224] Aufgrund der Gnade Gottes werden sie in die Lage versetzt, sich in den anderen beiden Bereichen sichtbar handelnd und gehorsam auf den Willen Gottes zu beziehen und ihn zu verwirklichen. Das Sanctum sanctorum bildet den Bereich der ersten Dekalogtafel ab, es weist das Vertrauensverhältnis zum gnädigen Gott als Grund jeder Verwirklichung der gerechtfertigten Freiheit auf. Das »Sanctum sanctorum« bezeichnet den Ort, in dem die je individuelle Freiheit aus der Gnade Gottes gegründet und als Gehorsam gegenüber dem Vater Christi bestimmt wird. Hier geschieht die Orientierung des eigenen Handelns in den beiden anderen Bereichen, hier vertrauen die Glaubenden ihre »Werke« der Bewahrheitung durch Jesus Christus an – denn ihm gehört die Gerechtigkeit, nicht ihnen. In Übereinstimmung mit der Schrift »Von den guten Werken« formuliert Luther die Anrufung Gottes dabei als das erste, unmittelbarste Werk des Glaubens – und er deutet so eine Begründung der Gemeinschaft unter den Glaubenden in der Anrufung Christi und der damit verbundenen Bitte um den Heiligen Geist an. Das Kommen des Geistes Christi bedingt die Verwirklichung der je individuell gegebenen, gerechtfertigten Freiheit im Zusammenleben der Glaubenden.[225]

---

ten Tafel zugeschrieben, wie weiter oben bereits angesprochen.

221 WA 7, 799.

222 WA 7, 799: »alhie mag leye mehr den ein priester, priester mehr den eyn bapst, weyb mehr den ein man, knab mehr den ein alter, arm mehr den ein reicher, ein nackter mer den ein köstlich gekleidter, auff dem feld mer den im hauß, yn der kammer mer den in der kirchen gelten«.

223 WA 7, 800: »solch lust, lieb, freud und willen findt man in keynis menschen hertzen auff erden, so fern die natur angesehen wirt«. Diejenigen, die aus einem äußerem Zwang heraus die moralischen Gebote dem Anschein nach »erfüllen« bezeichnet Luther – in der Sprache seiner Allegorese – als solche, die tot in die Kirche getragen werden und dort begraben sind (ebd.).

224 WA 7, 801.

225 WA 7, 802: »allein der glaub macht selig, warumb? er bringt den geist mit sich, der alle gutte werck mit lust und lieb thut, und also gotis gebot erfullet und gefellig macht«.

2.2.2 Die Kirche als »Leib des Gekreuzigten« in der Welt

In »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«[226] wendet Luther seine Auffassung von der Gleichberechtigung aller Glaubenden in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten an, indem er die gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsträger unmittelbar publizistisch anspricht und auf ihre Verantwortung in der Gemeinschaft der Glaubenden hinweist[227]. So rückt die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt in den Blick: Die Adelsschrift thematisiert die Kirche als sichtbaren Leib Christi und Teil der »Welt«. Luther beschreibt hier, wie einzelne Glaubende auf die Gemeinschaft der Glaubenden als Ganzes einwirken können und deutet so einen Zugang zur Gemeinschaft an, der über das je »spontane« Ereignis der Interaktion unter Glaubenden hinausgeht und die sakramentale Beschreibung der Gemeinschaft aus dem Glauben ergänzt.

Das Bild vom »Leib Christi« akzentuiert dabei die Verschiedenheit der »Gliedmaßen« Christi und spricht jedem Körperteil eine eigene Würde und Verantwortung im *corpus Christianum* zu. Darüber hinaus betont das Bild den Zusammenhalt der »Gliedmaßen« im einen »Leib« unter dem »Haupt«, Christus. Luther setzt dabei voraus, dass sich die Gemeinschaft der Glaubenden immer im Kontext der weltlichen Machtlogik befindet. Während Luther in seiner Schrift gegen Augustin von Alveld die Frage nach dem Haupt des Leibes in den Vordergrund stellt,[228] geht es ihm in der Adelsschrift um den Leib selbst, wie er vom Haupt (Christus) her lebt.

Die Fürsten haben in ihrer Eigenschaft als getaufte Christen teil an der allgemeinen Berufung zur Lehrautorität; ihr politischer Einfluss gibt ihnen aber in dieser Berufung größere Einflussmöglichkeiten als anderen Glaubenden. Luther trennt in diesem Fall die private Person nicht von der öffentlichen Person.[229] Die gesellschaftliche Stellung der Fürsten färbt auf ihre Stellung

---

226 WA 6, 404–469.

227 Fünf Tage nach Erscheinen der Adelsschrift waren die 4000 Exemplare der Erstauflage bereits verkauft, sodass die zweite Auflage notwendig wurde (Lenk, 70). Lenk beschreibt die Adelsschrift daher als »den publizistischen und programmatischen Höhepunkt der Einigung der oppositionellen Kräfte unter dem Banner von Luthers Reformation« (Lenk, 67) – Luther greift Anliegen der »Gravaminabewegung« auf, aber im Sinn seines theologischen Reformationsinteresses, nicht allein als politisches Programm (Brecht, 354): »Offensichtlich war so etwas wie die Adelsschrift damals fällig, und ihrer Berechtigung konnten sich sogar die Gegner schwer verschließen.« (Brecht, 359).

228 Vgl. dazu oben Abschnitt 2.1.2.

229 WA 6, 409. So auch Kattenbusch, 125: »Es kommt für Luther in allen drei Hierarchien [d.h in Kirche, Staat, Familie] auf die Personen an; die formale Organisation [...], zumal alles Einzelne am »Recht« ist ihm gleichgültig, sobald nur rechte Gesinnung in jeder waltet.« (Hervorhebungen getilgt). Bornkamm, Der Christ und die zwei Reiche, 264f., betont in Auslegung der Obrigkeitsschrift, dass ein Gegensatz von »Amtsmoral« und »Privatmoral« nicht auf Luther zurückzuführen sei.

innerhalb der glaubenden Gemeinschaft ab[230], auch wenn sie natürlich keine Macht über die Gewissen beanspruchen können. Ihren besonderen Einfluss sollen die Fürsten nun aber gemäß der kenotischen Liebe Christi einsetzen: in Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse der Gemeinschaft. Das entspricht, auch dem weltlichen Herrschaftsmandat, das zum Schutz der Untertanen eingesetzt ist. Eine Begrenzung der fürstlichen Vollmacht in Bezug auf die Kirche besteht darin, dass sie nicht das ordinierte Pfarramt unterlaufen sollen, da es »nit einem yglichem zympt, solch ampt zu uben«[231]. Die Verantwortung der Fürsten in der Kirche ist nicht mit der Identifikation von weltlicher und geistlicher Macht aufseiten des Papstes synonym.

Die Bestimmung der Gemeinschaft unter den Glaubenden als »Leib Christi« bezeichnet die eine Gestalt der Glaubensfreiheit in ihren vielfältigen Vollzügen (und auch in der Unterscheidung von weltlichem und geistlichen Regiment): »Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein heubt ist und einen corper hat er.«[232] Die je individuelle, gerechtfertigte Christusbeziehung verkörpert sich in den Beziehungen zu anderen Menschen entsprechend ihrem Wesen als der gerechten Freiheit des auferstandenen Gekreuzigten. Der Leib als Ganzes, so könnte man sagen, wird erst im Spiegel der Welt sichtbar. Auch aus diesem Grund zeigt sich die Verantwortung der einzelnen Glaubenden für die glaubende Gemeinschaft insgesamt besonders deutlich an den Fürsten.

Die vielfältigen Berufungen der Glaubenden zielen nicht auf eine einheitliche Glaubensform, sondern auf die situationsgemäße und je authentische Bewährung der Evangeliumsverkündigung.[233] Allein Christus als das »Haupt« gewährleistet die wechselseitige Bezogenheit der verschiedenen Berufungen und ihre »Einheit« im Bezug auf die Verkündigung der Rechtfertigung. Christus allein orientiert und bewahrheitet die Verkündigung.

---

230 Das betrifft nicht nur christliche Fürsten: »Wenn sie [die Fürsten] nu gleich nicht Christen sind, sollen sie dennoch recht und wol thun nach eusserlicher ordnug Gotts, das will er [Gott] von yhn haben.« (WA 19, 648; Ob Kriegsleute auch in seligem stand sein können, 1526).

231 WA 6, 408.

232 WA 6, 408.

233 WA 6, 409: »Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alßo viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und sellen [i. e. Seelen] zufoddern [zu fördern], gleich wie die glidmaß des corpers alle eyns dem andern dienet.«. – Dieser Kontextualität entspricht auch das »Lokalprinzip« der Schlüsselvollmacht, das Luther in der Adelsschrift wie in Von den Schlüsseln und De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium vertritt (WA 6, 450: »[e]s kann dyr widder Engel noch Bapst ßoviel geben, als dyr got in deyner pfar gibt«; zur Schrift von den Schlüsseln siehe oben Abschnitt 2.1.2).

Mit der Betonung der lebendigen »Einheit« des Christusleibes wendet sich Luther in der Adelsschrift gegen die römische Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment, die erste römische »Verteidigungsmauer«. Darin wird das geistliche Regiment als weltliches Regiment verstanden und als solches der weltlichen Gewalt übergeordnet. Luther entgegnet, dass zwar auch die weltliche Regierungsgewalt eine von Gott geordnete Institution darstellt, die dem Wort Gottes zu dienen hat.[234] Aber die kirchliche Autorität bedeutet keine solche Herrschaftsposition, sondern den Dienst durch Predigt, Sakramentsverwaltung und Lehre.[235]

Die beiden anderen »Mauern«, die Luther zu Beginn der Adelsschrift diagnostiziert, sind die Lehrautorität des Papstes (die dem Schriftprinzip widerspricht) und die Reservierung der Vollmacht, ein Konzil einzuberufen, für den Papst.[236] Die erste und die zweite »Mauer« stützen einander gegenseitig; es handelt sich beide Male um Missdeutungen geistlicher Vollmacht im Sinn einer politischen Vormachtstellung. Alle drei »Mauern« sind, so Luther, nicht schriftgemäß und deshalb nicht mit dem wahren Wesen der sichtbaren Kirche vereinbar. Sein Aufruf an die Fürsten, für die schriftgemäße Lehre auch mit ihrer politischen Vollmacht einzutreten, steht in diesem antirömischen Kontext.[237] Sie folgt aus dem Charakter der Gemeinschaft unter den Glaubenden als Wortgemeinschaft, wie sie in De captivitate Baylonica ecclesiae praeludium beschrieben wird: Luthers Interpretation der »Leib«-Metapher gründet auf seiner grundlegenden Bestimmung der Kirche als Wortgemeinschaft in der Verheißung Jesu Christi. Die Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden im Wort Gottes, die in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium mit Hinblick auf die Sakramente und die Verkündigung als dem gottesdienstlichen Wortgeschehen entwickelt war, kommt in der Adelsschrift als Gestaltung des ganzen Lebens der Glaubenden von ihrer Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten her in den Blick. Damit ist der umfassende anthropologische Horizont der Freiheitsschrift aufgenommen und auf die Frage nach der Rolle politischer Macht in der Kirche angewandt.

In der Unterordnung des weltlichen Regiments unter das geistliche Regiment kommt, so Luther, eine Missachtung der Taufe zum Ausdruck, da sie

---

234 WA 6, 409.

235 WA 6, 465 (Die Seelsorge wird dabei nicht eigens als Charakteristikum des geistlichen Amtes genannt.) In WA 6, 433 begegnet die praktische Anwendung hinsichtlich der in der Adelsschrift geforderten Konzilsthemen: abgeschafft werden soll die Kaiserkrönung durch den Papst, direkter Ausdruck der Vormacht des Papstes über die weltlichen Mächte.

236 WA 6, 406.

237 WA 6, 410: »Sollten wir umbs menschen willenn gotlich gepot unnd warheit lassen nyderlegen, der wir in der tauff geschworn haben bey zustehen mit leyp und leben, furwar wir weren schuldig aller selen [i. e. »Seelen«], die dadurch vorlassen und vorfuret wurden«.

die geweihten Amtsträger über die anderen getauften Christen stellt.[238] Sie bedeutet die Ausübung des verfehlten päpstlichen Vormachtsanspruches *coram mundo*. Durch diese spezielle und durch die generelle Unterordnung der »nur« Getauften unter die Geweihten wird die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander verfälscht. Die Monopolisierung der Schriftauslegung durch den Papst in seiner Lehrautorität bildet die Ausübung des verfehlten Machtanspruches *coram Deo*. Durch die zweite »Mauer« wird die Wahrheit der göttlichen Offenbarung der Meinung einer menschlichen Autorität untergeordnet. Die wahre Kirche ist die Kirche, die dem Wort Gottes (in Gesetz und Evangelium) entspricht. Sie verkündigt das Wort Gottes im Vertrauen darauf, dass Gott selbst die Bewahrheitung der Verkündigung zugesagt hat.

Luther setzt an die Stelle des Vertrauens in die päpstliche Autorität ein Vertrauen in die gemeinsame Schriftauslegung durch die Gerechtfertigten, die das Ereignis des Wortes Gottes als Gnade betrachtet und (daher) jedem Glaubenden dieselbe Autorität zuspricht. Die Bestimmung der Schriftauslegung als eines Grundvollzuges der Gemeinschaft unter den Glaubenden ist ein weiterer Beleg dafür, dass Luther unter den anthropologisch-soteriologischen Kriterien dieser Untersuchung dem Glauben die entscheidende Rolle zuweist. Der rechtfertigende Glaube ist die Konstitution der kirchlichen Gemeinschaft. Zugleich vollzieht sich aber diese Gemeinschaft aus dem Glauben konkret in der christlichen Liebe, wie es dem Glauben als rechtfertigendem Glauben und Begabung mit der Freiheit des Gekreuzigten entspricht. Die »richtige« Verkündigung ist dabei eine Wirkung des Heiligen Geistes, nicht unbedingt oder unmittelbar eine Wirkung der Gelehrsamkeit (wie Bileams Eselin illustriert).[239]

So kann nun gesagt werden: Luther identifziert die »Wahrheit« der gerechtfertigten Kirche als *Bewahrheitung* der zwischenmenschlichen Beziehungswirklichkeit. Diese Bewahrheitung geschieht im rechtfertigenden Handeln Jesu Christi an den Glaubenden. Sie folgt damit der Gestalt des auferstandenen Gekreuzigten. Denn am Kreuz geschieht die Rechtfertigung der Sünder. Die »wahre« Gestalt der zwischenmenschlichen Verhältnisse ist die fremde, von Gott zugesprochene Gerechtigkeit Jesu Christi wie die wahre (das heißt für Luther: die gerechte) Freiheit eine fremde, zugesprochene Freiheit ist.[240] Die »Wahrheit« in Verkündigung und Lehre wird lebendig in der Ausübung der

---

238 WA 6, 407.

239 WA 6, 412 und 460.

240 Oder wie Albrecht Ritschl in Verteidigung seiner Auffassung, dass nach Luther die wahre Kirche notwendig auch sichtbare Gestalt hat, schreibt: Es ist ein »logische[r] Fehler«, wenn »das Ganze als Summe der Glieder, die Heiligkeit der Kirche nur als Resultat einer vorgeblichen Heiligkeit der einzelnen Kirchengenossen gedacht werden soll« (Ritschl, Kirche, 79). Das »Ganze« meint hier eine Gemeinschaft der Glaubenden, die sich diesen je konkret erschließt, den Nicht-Glaubenden hingegen schlechterdings unerfahrbar bleiben muss.

Freiheit aus dem Glauben, die vom Heiligen Geist, dem »Geist der Freiheit« geleitet ist – in der Liebe.[241]

Luther misst die Papstkirche an seiner Erkenntnis der wahren Kirche, wie sie der Schrift und damit dem Stand der Glaubenden als Gerechtfertigten entspricht.[242] Vorausgesetzt ist dabei, dass sich die wahre Kirche selbstverständlich sichtbar zeigt, und dass um ihre Gestalt gerungen gehört. Während Luther also einerseits die Bewahrheitung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten allein der Gnade Gottes zuspricht, verlangt er andererseits einen Einsatz der christlichen Freiheit, der dieser Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten und dem Gnadencharakter der Gemeinschaft entspricht[243].

Das ist möglich, weil es sich bei der Kirche um die Gemeinschaft Christi handelt, die Christi Gerechtigkeit in ihrer zugesprochenen Freiheit verwirklicht. Damit überträgt Luther seine Auffassung des Glaubens als individuelle Zueignung der Freiheit und Gerechtigkeit Christi auf die glaubende Gemeinschaft. Die Brücke für die Übertragung von Luthers Konzeption der individuellen Glaubensfreiheit auf die Gemeinschaft bildet die Metapher der Kirche als des Leibes Christi. Eine nähere Deutung der Leibmetapher für die Kirche erfolgt dabei in der Adelsschrift anhand der Polemik gegen das Papstamt: Luther weist zwei Mal darauf hin, dass die menschlichen Amtsträger im geistlichen Regiment über die Kirche nicht als Stellvertreter des erhöhten Christus wirken (der allein das belebende »Haupt« der Kirche ist)[244], sondern als Vertreter des *Gekreuzigten*, wie jede Gerechtfertigte an die Stelle des Gekreuzigten gestellt ist.[245] Der Gekreuzigte ist die Gestalt des Leibes Christi unter den Bedingungen der Sünde und der Vergebungsbedürftigkeit. Er kann die Gestalt des Leibes Christi aber nur sein dank der Auferstehung, durch die offenbart ist, dass das Kreuz Jesu Christi das Heil der Glaubenden ist.

Von dieser Kritik des Papstamtes lässt sich also – die letzten Sätze haben damit schon begonnen – über Luthers unmittelbare Aussagen zur sichtbaren Kirche als Leib Christi hinaus eine Deutung der wahren Kirche als Leib Christi entwickeln. Ist die Kirche als Leib des auferstandenen Gekreuzigten verstan-

---

241 WA 6, 412. Luther bezieht sich dabei auf 2Kor 3,17.

242 Er identifiziert die wahre sichtbare Kirche aber noch nicht mit einer reformatorischen Kirche, wie über 20 Jahre später in seiner Schrift »Wider Hans Worst« (vgl. WA 51, 498 und unten 2.3).

243 Augenfällig ist das Zweitere im Schlusssatz der Adelsschrift mit der Bitte an Gott und der indirekten Aufforderung an die angesprochenen adligen Entscheidungsträger: »Got geb uns allen einen Christlichen vorstand [Verstand], und ßonderlich dem Christlichen Adel deutscher Nation einenn rechtenn geystlichen mut, der armen kirchen das beste zuthun« (WA 6, 469).

244 Luther unterscheidet Christi Rollen als Haupt und Herr in seiner Schrift gegen Augustin von Alveld. Vgl. dazu oben Abschnitt 2.1.2.

245 WA 6, 416.434.

den, dann ist sie ganz von der Rechtfertigung der Sünder und Sünderinnen verstanden – sie ist die Gemeinde derer, die unter das *simul iustus et peccator* fallen. Als Leib des Gekreuzigten ist die Kirche ganz und gar auf die Gnade Gottes angewiesen; von ihm kommt ihre Gerechtigkeit. Als Gemeinschaft des Gekreuzigten, der auferstanden ist, ist ihr Auftrag grundlegend die Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft, die Verkündigung der Sündenvergebung. Als Gemeinschaft des Gekreuzigten lebt sie überdies in einem bedingungslosen Einsatz für die »Welt« – unter den Bedingungen, die Christus ans Kreuz gebracht haben.

Insofern kann von einem kenotischen Wesen der glaubenden Gemeinschaft gesprochen werden[246]: Sie kommt aus der Schaffung der gerechtfertigten Freiheit durch die Hingabe Christi an die Unfreiheit, durch seine Hingabe an die Auflehnung gegen den göttlichen Willen – eine Hingabe bis ans Kreuz, die in der Auferstehung über die Auflehnung triumphiert.[247]

Die Bestimmung der bewahrheiteten Kirche als Leib des *auferstandenen* Gekreuzigten deutet überdies ihre Identität (»schon jetzt«) mit der im eschatologischen Sinn erfüllten Kirche an. Die gerechtfertigte Kirche bezeugt dank des Beziehungshandelns Christi, dass die Wahrheit des Kreuzes die Auferstehung ist.

---

246 Ernst Kinder beschreibt denselben Sachverhalt aus der entgegengesetzten Perspektive, wenn er der Kirche in Anlehnung an Luthers Bestimmung der Offenbarung Gottes *sub contrario* am Kreuz eine Verborgenheit *sub contrario* zuspricht (Kinder, Verborgenheit, 179): Hier ist die sichtbare Gestalt als verborgene Offenbarung gedeutet. Allerdings setzt Kinder am Ende seines Aufsatzes die »kreatürliche, fleischliche und kreuzesförmige Außenseite« der Kirche der »göttliche[n] Herrlichkeit der Kirche« entgegen (Kinder, Verborgenheit, 192) und bezeichnet damit die sichtbare Gestalt der Kirche als Leib des Gekreuzigten als eine defiziente Realisierung der Gemeinschaft unter den Glaubenden, die doch durch die Rede von der präzisen Verborgenheit Gottes am Kreuz (im Unterschied zur absoluten Verborgenheit Gottes in seiner nackten Majestät) gerade nicht intendiert ist. – »Offenbarung als Verbergung der göttlichen Verborgenheit Gottes durch Gott ist also nicht die Potenzierung der Verborgenheit Gottes, so daß man es im Wort Gottes mit einem erst recht dunklen Wesen zu tun bekäme« (Jüngel, Quae supra nos, 239; Hervorhebungen getilgt). Gegenüber der Tendenz, die Offenbarung *sub contrario* als eine Potenzierung der göttlichen Verborgenheit zu interpretieren, ist in der Rede von der Kirche als des Leibes des Gekreuzigten besondere Wachsamkeit geboten.

247 Luther deutet das kenotische Wesen der Bewährung des Glaubens in der Interaktion der Glaubenden insgesamt in seiner Kritik des Papstamtes an, wenn er schreibt: »Er [der Papst] ist nit ein stathalter Christi ym hymel, ßondern allein Christi auff erden wandellend, dan Christus ym hymel, in der regierenden form, darff [bedarf] keynis stathalters [...] Aber er darff seyn [Christus bedarf eines »Statthalters«] in der dienendenn form, als er auff erden gieng, mit erbeyttenn, predigen, leyden und sterben« (WA 6, 434). Maurer, Ecclesia, 71, bezieht die Gestalt der Kirche als Leib des Gekreuzigten auf die Aussage von CA 7, dass die Kirche ewig besteht (*ecclesia perpetuo mansura*) – das kenotische Wesen der Kirche sei Luthers Deutung dieser Aussage (vor 1530; vgl. dazu unten 2.3 zu Luthers Position 1541 in Wider Hans Worst).

Doch zurück zur Adelsschrift. Die siebenundzwanzig Themen, die Luther in der Adelsschrift für die Behandlung durch ein freies Konzil vorschlägt, geben zunächst *ex negativo* über die Gestalt der sichtbaren wahren Kirche Auskunft: Sie ist eine Kirche ohne Wallfahrten nach Rom,[248] ohne Zölibat,[249] ohne Messstiftungen[250] oder Bruderschaften[251]. Für die positive Bestimmung der sichtbaren Gestalt der wahren Kirche gibt aber bereits die Form von Luthers Kritik als Ruf nach einem Konzil Aufschluss: Damit ist der gleichberechtigte Austausch unter den Glaubenden über die Offenbarung Gottes (in Gesetz und Evangelium) als Grundkennzeichen der Kirche vorausgesetzt; die Gemeinschaft der Glaubenden ist also wiederum als Wortgemeinschaft betont.[252] Der freie Austausch, die Kommunikation, gewährleistet dabei zugleich die stetige Erinnerung daran, dass die Wahrheit der Kirche sich je und je in den sich verändernden Situationen, denen sich die Verkündigung gegenüber sieht, bewähren muss – und zwar in Auslegung der biblischen Schriften.[253]

Diese Betonung der prinzipiellen Gleichberechtigung aller Glaubenden in Bezug auf die Lehre und Praxis der Kirche und die Hervorhebung der Vielfalt an Berufungen, die sich in der zwischenmenschlichen Interaktion zu bewähren haben, durchzieht die siebenundzwanzig Konzilsanliegen Luthers. Gegenüber De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium tritt damit in der Adelsschrift der sakramentale Akzent zurück, doch teilen beide die ekklesiologische Grundorientierung Luthers, die Gemeinschaft aus dem Glauben als Wortgemeinschaft, beziehungsweise aus der Verkündigung des Evangeliums her zu begreifen.

1523 reagiert Luther auf die breite Rezeption, die seine Adelsschrift erzielte, mit der Obrigkeitsschrift (»Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist«)[254] – indem er nun die Aufgaben der politischen Entscheidungsträger für die Kirchenreform näher bestimmt und vor allem die Grenzen der politischen Vollmacht in der Kirche betont.[255] Während Luther in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium seine Kritik an der sichtbar-sakramentalen Gestalt der römischen Kirche zusammenfasst, in der Freiheits-

248 WA 6, 437.

249 WA 6, 440.

250 WA 6, 451.

251 WA 6, 452.

252 WA 6, 455 begegnet im Kontext der Frage, wie mit einem Ketzer umzugehen sei (Luther kritisiert Prozess und Hinrichtung von Jan Hus) ein klarer Ausdruck dieses Vertrauens in den freien Austausch über die Offenbarung: »Es muß unns die offentliche warheit eynis machenn, unnd nit die eygensynnickeit.«.

253 Die Orientierung der Lehre auf die Schriftauslegung wird besonders in Luthers Forderung nach einer Reform des theologischen Studiums deutlich (WA 6, 460).

254 WA 11, 245–281.

255 WA 11, 246 (mit ausdrücklichem Bezug auf die Rezeption der Adelsschrift).

schrift die individuell sichtbare Gestalt des Rechtfertigungsglaubens darlegt und in der Adelsschrift das geistliche Regiment Christi zu den innerkirchlichen Leitungsstrukturen ins Verhältnis setzt, fragt er in der Obrigkeitsschrift nach der Stellung der Institution »Kirche« in den gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen, nach der Grenze der Vollmacht einzelner Christen in der Kirche[256]. Die Fürsten werden nun in ihrer Eigenschaft als weltliche Obrigkeit angesprochen, die von der geistlichen Vollmacht aller Glaubenden zu unterscheiden ist.

Luther beginnt mit einer Gegenüberstellung des Reiches der Welt und des Gottesreiches, die stärker an Augustin als an die Adelsschrift erinnert: Christus allein ist der König des Gottesreiches.[257] Das »reych Gottis« ist die Gemeinschaft der Gerechtfertigten, die ohne Zwang und Gewalt besteht, sondern allein aus der gerechtfertigten Liebe lebt. Das weltliche »Schwert« ist demgegenüber eine Einrichtung des weltlichen Reiches zur Eindämmung des Übels und zum Schutz des Guten.[258] Allerdings stammen (im Unterschied zu Augustins Auffassung) beide Reiche, die Luther beschreibt, von Gott, auch wenn diese göttliche Einrichtung zunächst ähnlich konnotiert ist wie in den augustinischen Aussagen zum *ordo*, der ein bloßes »trotzdem« darstellt, das die *civitas terrena* im Sein erhält und duldet, nicht aber positiv als Mandat Gottes einsetzt.[259] Das Reich der Welt übt im Sinn Luthers mit seiner Ausübung von Zwang eine grundsätzlich gute Aufgabe von Gott aus und ist daher nicht als *civitas diaboli* anzusprechen – es bändigt das Böse durch das Gesetz, »gleych wie man eyn wild böße thier mit keten und banden fasset, das es nit beyssen noch reyssen kann nach seyner art«[260].

Luther hält zugleich daran fest, dass die Zugehörigkeit zur institutionell feststellbaren Kirche nicht heilsnotwendig ist – die Taufe allein als kirchlicher Akt bildet keine Garantie zur Aufnahme in das Reich Gottes, ist es doch die Rechtfertigungsbeziehung zu Christus allein, die rettet.[261] Nur das Zugleich von sakramentaler Zeichenhandlung und dem rechtfertigenden Handeln Christi im Glauben der Getauften gibt die Gewissheit der Zugehörigkeit zum Reich Gottes und spiegelt die Grundstruktur des Glaubens insgesamt als Verwirk-

256 So die erklärte Absicht der Obrigkeitsschrift (WA 11, 246).

257 WA 11, 249.

258 So auch in der Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können« von 1526 (WA 19, 645): die weltliche Obrigkeit ist zum Schutz des Gemeinwohls, zum Schutz des Friedens von Gott eingesetzt – als solche ist sie jedoch noch nicht christlich im Sinn der Rechtfertigung vor Gott, sondern übt ihre schöpfungsgemäße Ordnungsfunktion aus (WA 19, 648).

259 Zum augustinischen Verständnis des *ordo* siehe unten 3.2.2.

260 WA 11, 251.

261 WA 11, 251: »[D]ie wellt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heyssen«. So betont auch Jørgensen, 138, dass Luther in der Obrigkeitsschrift gerade das »geistliche Reich als eine soziale Größe« in den Blick nimmt.

lichung der fremden Freiheit Christi durch die Glaubenden.[262] Diese Spitzenaussage ist freilich auch der antirömischen Frontstellung verdankt: Luther argumentiert gegen die vorbehaltlose Identifikation des Gottesreichs mit der Sakramentsgemeinschaft und betont deswegen, dass die Verwirklichung der Gemeinschaft unter den Gerechtfertigten ein unverfügbares Ereignis der göttlichen Gnade ist und bleibt. Das widerspricht nicht seiner in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium entwickelten Auffassung, dass Gott seine Verheißung selbst an die beiden Sakramente gebunden hat. Der »Ereignischarakter« der Kirche ist aber in der Obrigkeitsschrift stärker als in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium betont. Christus bewahrheitet je und je seine Gemeinschaft, wenn man es mit der Begrifflichkeit der vorliegenden Untersuchung sagen möchte; die Kontinuität in diesem Bewahrheitungshandeln tritt demgegenüber etwas zurück. Die Obrigkeitsschrift fragt nach der Interaktion des Gottesreiches mit »der Welt«. Luther behandelt dabei diese Interaktion wie in der Adelsschrift als Spezialfall seiner Auffassung über die individuelle Berufung als Gestalt des Glaubens im Einzelnen.[263]

Vonseiten der Untertanen stellt sich die Angelegenheit eindeutig dar: Sie sollen der weltlichen Obrigkeit gehorchen (Röm 13),[264] das Widerstandsrecht besteht allein bei einem Hineinregieren der weltlichen Macht in den Bereich des Glaubens (Apg 5,29)[265] und im Eintreten für den benachteiligten Nächsten. In beiden Fällen liegt das Kriterium zum richtigen Verhalten darin, dass die Glaubenden nicht ihren eigenen Vorteil suchen, sondern aus der Gottesliebe und der Nächstenliebe handeln.[266] Die einzelnen Glaubenden gehören sowohl dem Reich der Welt als auch dem Reich Gottes an. Ebenso gehört die Kirche beiden Reichen an, aber in verschiedenen Hinsichten. Einerseits besteht sie als geistliche Gemeinschaft aus dem Glauben, andererseits steht sie im Bereich des weltlichen Schwertes, unter dem *usus politicus legis*. In dem Zugleich der beiden Reiche und ihrer komplementären Bezogenheit zeigt sich das Charakteristikum des unvollendeten Zustands.[267]

---

[262] Zum Verhältnis zwischen der Verheißung und ihrem Empfang im Glauben vgl. oben Abschnitt 2.2.2 Über De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium.

[263] WA 11, 258 (»Darum solltu das schwerd oder die gewalt schetzen gleych wie den ehlichen stand oder ackerwerck oder sonst eyn handwerck, die auch Gott eyngesetzt hatt.«). Bornkamm, Der Christ und die zwei Reiche, 259, spricht von der seelsorgerlichen Grundausrichtung der politischen Äußerungen Luthers – er spräche darin als »Gewissensberater«, nicht als »Systemtheoretiker« (ebd.).

[264] WA 11, 257.

[265] WA 11, 266.

[266] WA 11, 253 (zu den Grenzen des weltlichen Regiments: WA 11, 262; zu Apg 5,29: WA 11, 266).

[267] WA 11, 252: »Wo nu welltlich regiment oder gesetz alleyn regirt, da muß eytel heuchley seyn, wens auch gleych Gottis gepott selber weren. [...] Wo aber das geystlich regiment alleyn regirt uber land und leutt, da wirtt der boßheyt der zaum loß unnd raum

Die Gleichzeitigkeit der beiden »Reiche« in den Glaubenden konzentriert sich besonders in der Ausübung des weltlichen Schwertes durch Christen. Während Luther daran festhält, dass es unter den Glaubenden, das heißt im Reich Gottes, keinen gesetzlichen Zwang geben kann, betont er andererseits, dass die »Welt« das Schwert braucht und die Christen als Gerechtfertigte zur richtigen Ausübung des Schwertes besonders geeignet sind.[268]

Das »Reich der Welt« ist von Gott zur Begrenzung des Übels eingesetzt. Sein wahres Wesen wird aber erst dann deutlich, wenn Christen das Schwert führen.[269] Dann wird der »vorletzte« Charakter des weltlichen Regiments offensichtlich, weil es als nicht relevant für das Seelenheil erkannt wird.[270] Das

---

geben aller büberey. Denn die gemeyne wellt kans nicht an nehmen noch verstehen.«.

[268] WA 11, 268 (ein frommer Fürst ist »der grossen wunder eyns und das aller theurist zeychen gotlicher gnaden uber das selb landt«).

[269] Die Frage, ob Christen angesichts der ausdrücklichen Aufforderungen zum Gewaltverzicht im Neuen Testament selbst das weltliche »Schwert« führen dürfen, beantwortet Luther auf zweierlei Weise: Das Verbot bezieht sich auf den Bereich des geistlichen Regiments, das heißt, auf die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander, die unter der Herrschaft Christi steht. Doch bilden die Glaubenden in der »Welt« die Minderheit. So sind sie durch das Gebot der Nächstenliebe dazu verpflichtet, für andere, benachteiligte oder vom Übel betroffene Menschen im Bedarfsfall Gewalt anzuwenden, also das Schwert zu ihrem Schutz zu führen (WA 11, 259). Gewalt als Form der christlichen Liebe? Die Glaubenden zeichnet es bei der Führung des Schwertes aus, dass sie nicht ihren eigenen Vorteil suchen – freilich ein Kennzeichen, das allein Gott beurteilen kann, wie es im Fürstenspiegel am Ende der Obrigkeitsschrift deutlich wird (WA 11, 278). Das Führen des Schwertes ist in diesem Sinn ein Beruf wie jeder andere, von Gott geordnet (WA 11, 258). In seiner Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« von 1526 argumentiert Luther freilich nicht mit der Nächstenliebe als Grund für den Gebrauch von Zwangsmitteln, sondern allein mit dem von Gott geforderten Gehorsam gegenüber der göttlich eingesetzten Institution der weltlichen Obrigkeit: »Wenn sie [die Christen] nu von weltlicher oberkeit zum streyt gefoddert werden, sollen sie und mussen streyten aus gehorsam, nicht als Christen sondern als gelieder und unterthenige gehorsam leute nach dem leybe und zeitlichem gut.« (WA 19, 629). Das verdankt sich dem Akzent dieser Schrift auf das Verhalten der Untertanen – die Obrigkeitsschrift wendet sich an die Fürsten und thematisiert die Gründe dafür, warum sie das Schwert auch als Christen führen dürfen und sollen.

[270] WA 11, 262: »Das welltlich regiment hatt gesetz, die sich nicht weytter strecken denn uber leyb und gutt und was eußerlich ist auff erden. Denn uber die seele kann und will Gott niemant lassen regirn denn sich selbs alleyne.«. Vgl. WA 11, 264 (»Denn es ist eyn frey werck umb den glawben, datzu man niemandt kann zwingen. Ja es ist eyn gottlich werck ym geyst, schweyg denn das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen.«). Diese Ansicht bekräftigt Luther in der Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können« von 1526, verwendet sie dort aber zur Argumentation für den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, sogar wenn sie sich tyrannisch verhält – das betrifft ja das Seelenheil nicht (WA 19, 640). Kattenbusch bezeichnet in seiner Auslegung der Ekklesiologie Luthers die Kirche aufgrund dieses Charakters als Außenposten in der vorletzten Realität als »Provinz im Reich Gottes« (Kattenbusch, 71, Hervorhebung getilgt).

Gesetz Gottes bindet die Unfreien, während es die Gerechtfertigten als Wesen ihrer fremden Freiheit erkennen und zwanglos, aus Liebe, ausüben – und als Definition der Gerechtigkeit selbst bedeutet Gottes Gesetz für Luther auch direkt die wahre Orientierung weltlichen Rechts.[271] Der Glaube entschlüsselt die Unterscheidung der beiden Regimente, in denen jede Glaubende steht.[272] Die Unterscheidung der beiden Reiche fällt insofern mit der Unterscheidung zwischen dem »inneren« oder »geistlichen« Menschen und dem »äußeren« oder »fleischlichen« Menschen zusammen.[273] Die beiden Reiche können allein aus der Perspektive des geistlichen Reichs unterschieden werden. Sie brauchen die Anweisung durch Gottes Wort – das heißt, so Luther, sie brauchen das Predigtamt. Das Predigtamt ist das Charakteristikum der Kirche, wie das Richter- und Königsamt das Charakteristikum des weltlichen Reiches ist.[274] Die Gemeinschaft der Glaubenden vollzieht sich damit nicht nur nach »innen« durch die Verkündigung (das Gespräch in der Verheißung), sondern zeigt sich auch in ihrem Bezug nach »außen«, zur »Welt« primär als Verkündigungsgemeinschaft, Gemeinschaft im Wort. Während einerseits die Verkündigung der Grundvollzug der geistlichen Gemeinschaft ist, wird diese Gemeinschaft andererseits in die »Welt« hinein geöffnet, indem die alltäglichen Berufe zu sichtbaren Formen des Glaubens werden.

Wie die Ausübung der »Schwertgewalt« das Reich der Welt verkörpert, so verkörpert das Predigtamt das geistliche Regiment Christi in der Kirche.[275] Das Predigtamt ist kein bloßer Hinweis auf das Reich Gottes, sondern übt das Gotteswort, das Evangelium, selbst aus. Es bedeutet die Identität der Kirche mit dem Reich Gottes, sofern mit der Verkündigung Gott selbst wirkt und die Sündenvergebung in Christus wahr macht. In der Verkündigung zeigt sich der dienende (kenotische) Charakter der Herrschaft Christi – er übt sie allein in der Kraft seiner Hingabe für die Rechtfertigung der Glaubenden vor Gott aus.[276]

---

271 Hier unterscheidet sich Luthers Auffassung der beiden Regimente von der augustinischen *civitas*-Vorstellung, die der *civitas terrena* eine eschatologische Bedeutung zuschreibt, wenn Augustin sie als *civitas diaboli* bezeichnet und ihr eine Weiterexistenz nach dem Gericht zuspricht. (Zur augustinische Deutung des Letzten Gerichts vgl. unten 3.3.1)

272 Luther betont den Akzent auf dem Glauben der Einzelnen: »Auch ßo ligt eym iglichen seyne eygen fahr dran, wie er glewbt, und muß fur sich selb sehen, das er recht gleuwbe.« (WA 11, 264).

273 WA 11, 262.

274 WA 11, 258 (»Nu gehört zu seynem [Christi] reych nicht, das er [Christus] ehlich, schuster, schneyder, ackermann, furst, hencker oder böttel [Büttel] sey, auch wider schwerd noch welltlich recht, sondernn nur Gottis wort und geyst. Damit werden die seynen geregirt ynnwendig.«).

275 WA 11, 259.

276 Das Wesen des geistlichen Amtes als Dienst betont Luther in seiner neuerlichen

2.3 Eine Verdrängung der Hoffnung?

Luther erschließt den Zusammenhang der drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien Glaube, Liebe und Hoffnung ganz aus der Perspektive des Rechtfertigungsglaubens. Er begreift die Kirche grundlegend als Gemeinschaft der aus dem Glauben Gerechtfertigten. Als Gabe der gerechten Freiheit Christi an die Glaubenden, als Vertrauen zu Gott und als Leben aus der Beziehung zum auferstandenen Gerechtfertigten setzt der Glaube »von selbst« die Liebe als Gestalt der zwischenmenschlichen Beziehungen aus sich heraus. Entsprechend identifiziert Luther in De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium Verheißung und Glaube im rechtfertigenden Handeln Jesu Christi. Mit der Freiheitsschrift gesprochen: »glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit«[277]. Welcher Raum bleibt hier für die Hoffnung? Luthers Betonung des *sola fide*, so die These, drängt die Hoffnung als ekklesiologisches Kriterium in den Hintergrund.

Luther bezieht sich durchaus auf die eschatologische Spannung, unter der die Gemeinschaft der Glaubenden lebt, aber betrachtet sie als einen Aspekt des Glaubens. Diese Aufhebung der Hoffnung in den Glauben gründet nicht nur in Luthers rechtfertigungstheologischen Glaubensverständnis, sondern auch in seiner Betonung des auferstandenen Gekreuzigten als dem Gegenüber der Rechtfertigungsbeziehung. Die Orientierung an Kreuz und Auferstehung legt ekklesiologisch den Akzent auf die schon geschehene Erfüllung der Gnadenzusage Gottes. – Der Auferstandene ist das lebendig gegenwärtige Eschaton in Person. Er vergegenwärtigt sich den Glaubenden in ihrer Rechtfertigung; ihre Freiheit ist »schon jetzt« seine Gerechtigkeit.

Dass der Auferstandene von Luther stets als der auferstandene *Gekreuzigte* gefasst ist, verhindert aber eine direkte Gleichsetzung des Reiches Gottes mit der institutionellen Kirche (die auch Luthers Sündenverständnis nicht entsprechen würde). Der Gekreuzigte verkündigt die Gnade durch das Gericht. Dieser Aspekt tritt jedoch je später desto mehr zurück in Luthers ekklesiologischen Aussagen, wie sich exemplarisch in der späten Schrift Wider Hans Worst zeigt, der Streitschrift gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolffenbüttel von 1541.[278] Hier identifiziert Luther – freilich in einer Polemik, aber doch ausdrücklich – die entstehende evangelische Kirche pointiert mit der wahren Kirche aus apostolischer Zeit: Die Gemeinschaft der evangelisch Glaubenden hat »schon jetzt« in ihrem rechtfertigenden Glauben das Eschaton.

Kritik des römischen Verständnisses vom Priester- und Bischofsamt (WA 11, 271).

277 WA 7, 24 (WA 7, 53: »si credis, habebis, si non credis, carebis«).

278 WA 51, 469–572. Die Streitschrift beginnt mit der ekklesiologischen Erörterung und wendet sich danach – man kann es nicht anders sagen – einer regelrechten Beschimpfung des Herzogs zu. Im Folgenden wird die Streitschrift vornehmlich nach der Druckausgabe zitiert. (Die WA stellt passagenweise ein Manuskript Luthers einer kompilierten Druckfassung gegenüber. Wo im Folgenden die Handschrift zitiert wird, ist darauf hingewiesen.)

Die Aufhebung der Hoffnung in den rechtfertigenden Glauben verursacht damit eine Verschiebung in der Ekklesiologie: Je weniger die Hoffnung als eigenes Kriterium betont wird, desto eher kann es zu einer tendenziellen Aufhebung der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes kommen. Luthers Ekklesiologie verdrängt die Hoffnung aus dem Interesse, die Angst vor dem Gericht zu entschärfen. Sie drängt damit aber zugleich die ekklesiologischen Implikationen der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters in den Hintergrund.

Die ekklesiologischen Folgen der beschriebenen Aufhebung der Hoffnung in die Rechtfertigungsbeziehung zum auferstandenen Gekreuzigten (das heißt, in den Glauben) zeigen sich in »Wider Hans Worst« deutlich. Hier identifiziert Luther die Teufelskirche und die wahre Kirche unmittelbar mit existierenden Gemeinschaften, als wäre das Letzte Urteil schon gesprochen. Luther geht in der Streitschrift von der Überzeugung aus, dass die wahre Kirche sich stets in sichtbarer Gestalt zeigt und in der Kirche der apostolischen Zeit in aller Reinheit und Deutlichkeit gegenwärtig war.[279] In den urchristlichen Gemeinden verwirklichte sich die Beziehung zwischen dem auferstandenen Gekreuzigten und den Glaubenden in vorbildlicher und verbindlicher Gestalt. So interpretiert Luther die Apostolizität der Kirche um: An die Stelle der apostolischen Sukzession tritt ein ekklesiologischer Kriterienkatalog, den Luther aus dem biblischen Zeugnis ableitet. Die Apostolizität der Kirche ist so ausschließlich aus den Inhalten der apostolischen Predigt von Christus verstanden.[280] Dann identifiziert Luther die Verwirklichung der wahren Kirche mit der im Entstehen begriffenen reformatorischen Kirche.[281] Damit wendet er seine Überzeugung der uneingeschränkten individuellen Zueignung der Rechtfertigung vor Gott »schon jetzt« ungebrochen auf die Gemeinschaft der Glaubenden an. (Und er nimmt mit dieser »Institutionalisierung« der Beziehungswahrheit das »antischwärmerische« Interesse auf, die Beziehung zwischen den Glaubenden und Christus nicht in eine ekklesiologisch ungreifbare Spontaneität aufzulösen.)

Freilich verdankt sich die Ausschließlichkeit, mit der Luther das Beziehungshandeln Christi auf die entstehende reformatorische Kirche bezieht, auch der polemischen Intention von »Wider Hans Worst«. Die zweite Hälfte der Formel *simul iustus et peccator* bleibt hier im Hintergrund, um die Rechtfertigung allein aus Gnaden als Instrument der Polemik scharf verwenden zu können. Der römischen Kirche spricht Luther hier als Institution die Bezie-

---

279 WA 51, 478.

280 Paul Avis bezeichnet diesen Gedanken in seinem Überblick über die reformatorische Ekklesiologie als Umdeutung der «doctrine of apostolic succession" in die «notion of a succession of truth" (Avis, 128), Werner Führer spricht von einer »Lehr- und Verkündigungssukzession« (Führer, 267).

281 WA 51, 498. – Der Bezug auf die apostolische Zeit geschieht nach Rupp wohl auch zur Beantwortung der römischen Anfrage, wo die wahre Kirche vor Luther gewesen sei, wenn sie erst durch die Reformation »entdeckt« wurde (Rupp, 391). Gottfried Locher diagnostiziert eine solche späte Tendenz zur Identifikation der wahren Kirche mit einer sichtbaren Kirche auch bei Melanchthon, Zwingli und Calvin (Locher, 18).

hung zum auferstandenen Gekreuzigten ab. Doch die Anwendung des schriftgemäßen Katalogs von zehn Kennzeichen für die wahre apostolische Kirche auf die römische Kirche belegt, dass Luther (sozusagen »hinter« der Polemik) die Wahrheit der Kirche als bewahrheitendes Beziehungshandeln zwischen Christus und der glaubenden Gemeinschaft betrachtet: Er klagt die Einhaltung der Beziehung zu Christus von der römischen Seite ein. Auch der »Abfall« ist eine Art, sich auf das rechtfertigende Wirken Christi zu beziehen, wenn natürlich auch nicht die Art, die der Rechtfertigung aus dem Glauben entspricht. Die kirchliche Gemeinschaft kann ihre Verwirklichung verfehlen, doch zugleich zeigt sich die bewahrheitende Beziehung zwischen den Glaubenden und Christus auf eine sichtbare und beschreibbare Weise (auch wenn die Bewahrheitung allein in der Hand Christi bleibt).[282] Die Verwirklichung der Gnade Gottes eignet den Glaubenden die fremde Freiheit und Gerechtigkeit Christi tatsächlich zu; die »schon jetzt« voll verwirklichte Rechtfertigung verweist so auf die Werkstruktur des Glaubens[283] im Sinn der je individuellen Gestalt der schöpferischen Freiheit Christi in den Glaubenden.

Es kommt für alle späteren kirchlichen Gemeinschaften darauf an, mit der Kirche aus der Zeit der Apostel Übereinstimmung zu erzielen. Zwar stellt auch Luther (wie Augustin) die Verwirklichung der wahren Kirche unter den eschatologischen Vorbehalt, indem er die Schwäche des Fleisches und den Unterschied zwischen der (schon jetzt wahren) Lehre und ihrer Praxis im christlichen Leben betont,[284] doch beurteilt er die Möglichkeit der Verwirklichung kirchlicher Wahrheit deutlich optimistischer als Augustin in seiner Konzeption der schlechthin eschatologischen *civitas coelestis*. Die Kirche verwirklicht sich für Luther im Glauben, nicht erst in der Hoffnung. Denn die Kirche kann darauf vertrauen, dass sie von Jesus Christus bewahrheitet wird – aber auch von ihm gerichtet wird, wie es dem Gnadengericht des Kreuzes entspricht.

Die zehn apostolisch-ekklesiologischen Kriterien, die Luther in »Wider Hans Worst« auflistet, lassen sich durchaus empirisch prüfen. Wenn Luther

---

[282] WA 51, 477: »Ja, weil da kein mittel [d. h. kein neutraler Zwischenzustand] ist, so müssen wir die Kirche Christi, und sie des Teufels Kirche sein, oder widerumb.«. – Auf die Kirche als Gemeinschaft trifft ebenso wie auf das liberum arbitrium zu, dass es vor Gott keine Neutralität geben kann (WA 18, 669; De servo arbitrio, 1525). Die (selbst) kritische Funktion der *notae ecclesiae* betont auch Dantine (Dantine, 28). Die Kirche kann sich ihrer Wahrheit nicht selbst versichern, sie bleibt *semper reformanda* (Dantine, 55). Demgegenüber ist aber auch die assertive Seite der ekklesiologischen Kennzeichen festzuhalten: Die Merkmale der wahren Kirche verweisen auf den Gnadencharakter der Verwirklichung von Kirche, zugleich aber auch darauf, dass sich die Wahrheit der Kirche dank der Gnade tatsächlich ereignet.

[283] Vgl. dazu oben Abschnitt 2.2.1 (zu »Von den guten Werken«) und 2.1.2 (über die Freiheitsschrift).

[284] WA 51, 520 (»[D]as Leben, so sich teglich nach der Lere richten, reinigen und heiligen sol, ist noch nicht gantz rein oder heilig, die weil dieser madensack fleisch und blut lebet«.) Vgl. dazu aber auch unten.

die sichtbare Gestalt der wahren Kirche mit der Kirche der apostolischen Zeit identifiziert, dann interpretiert er die wahre Gemeinschaft unter den Glaubenden als ein geschichtliches Phänomen, und das heißt auch: als ein geschichtlich-kontextuelles, also veränderbares Phänomen. Die zehn Kennzeichen der apostolischen Kirche verlangen eine je durch die konkrete Gemeinde an ihrem geschichtlichen Ort verantwortete Auslegung.

In rascher Folge zählt Luther die zehn Kennzeichen auf; er verzichtet darauf, sie hier zueinander systematisch in Bezug zu setzen. Rückschlüsse auf eine absteigende Priorität lassen sich jedoch aufgrund der Reihenfolge ziehen; die Taufe steht am Anfang aller Kennzeichen.[285] Luther betont, dass die Taufe auch in der römischen Kirche vollgültig vollzogen wird, sodass die römischen Christen durch sie Anteil an der Gnade Christi erlangen und in der Tradition der apostolischen Kirche stehen.[286] Doch er meint, dass diese Spur der wahren Beziehung zur Christus in der römischen Kirche durch die Verstöße gegen die anderen Kriterien faktisch aufgehoben wird.[287]

Die Kirche ist in »Wider Hans Worst« in Abgrenzung zur römischen Auffassung nicht primär als sakramentale Institution bestimmt, sondern als Hörerin und Tradentin des Evangeliums Christi, als Wortgemeinschaft aus der Rechtfertigung. Die Sakramente bilden einen wichtigen Vollzug der Gemeinschaft unter den Gerechtfertigten, doch gründen sie ihrerseits auf dem Wort Christi, über die in der bewahrheiteten Kirche ein unter den Glaubenden vom Heiligen Geist gewirkter Konsens besteht.[288] In Taufe und Abendmahl wird die wahre Lehre, das heißt die Verkündigung der Sündenvergebung *sola gratia*, die Christus selbst verifiziert, angewandt und unter den Glaubenden kommuniziert. Entsprechend nennt Luther als zweites Kennzeichen der wahren apostolischen Kirche das Abendmahl, das die »heute« feiernde Gemeinde mit dem Letzten Abendmahl Christi verbindet. Luther wiederholt in seiner Kritik an

---

285 WA 51, 479 (die Taufe ist das »fürnemest und erste Sacrament« – hinsichtlich der anfänglichen Zusprache der Rechtfertigung; zur ebenso grundlegenden Bedeutung des Abendmahls vgl. auch oben Abschnitt 2.2.2 zu De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, wo Luther das Abendmahl vor der Taufe behandelt.). Auch Bayer nennt als »Faustregel« für den Umgang mit den im Vergleich zu CA 7 ausführlicheren Katalogen von Kirchenkennzeichen: »je höher die Ordnungszahl eines der genannten Kennzeichen ist, desto geringer ist sein ekklesiologischer Stellenwert« (Bayer, Luthers Theologie, 237). Die konkrete Gestalt der Verkündigung zeigt sich in einer Vielfalt, die durch CA 7 in ihren beiden wichtigsten, von Christus direkt eingesetzten Gemeinschaftsvollzügen begründet wird – die anderen Kennzeichen legen den grundlegenden Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament weiter aus (vgl. Avis, 16: »[t]he marks are indicative, not constitutive, of the Church«; ähnlich Neebe, 115). Hier zeigt sich die ekklesiologische Aufgabe in Bezug auf die Auslegung der Verkündigungsgestalten als Kennzeichen der Kirche.

286 WA 51, 502.

287 WA 51, 487.

288 Vgl. dazu WA 10/2, 220 (Contra Henricum Regem Angliae, 1522).

der römischen eucharistischen Praxis Argumente, die er unter anderem schon in der Widerlegung der Schrift König Heinrich' VIII gebracht hat.[289]

Unmittelbar nach der Nennung der beiden Sakramente als den Kennzeichen der wahren Kirche folgt (noch vor dem Predigtamt) das Schlüsselamt. Wie in seiner Schrift »Von den Schlüsseln« hebt Luther hervor, dass die Schlüssel im Sinn der zweifachen Gestalt des Wortes Gottes in Evangelium und Gesetz zur Zusage und zur Verweigerung (im Sinn einer »Anwendung« des *usus elenchticus legis*) der Sündenvergebung gestiftet sind – und als solche von der Gemeinde im Glauben, in ihrer gerechtfertigten Unmittelbarkeit vor Gott, vollzogen werden.[290] Die Gegenüberstellung des rechtlichen Charakters der römischen Kirche einerseits und der Verpflichtung auf das Wort Gottes nach der Lehre Christi in der wahren Kirche andererseits bildet den basso continuo im Vergleich Luthers zwischen der reformatorischen und der römischen Ekklesiologie. Dem folgt auch seine kurze Darstellung des Predigtamtes als des vierten und der Geltung des apostolischen Glaubensbekenntnisses als des fünften Kennzeichens der wahren Kirche nach der Nennung der beiden Sakramente und des Schlüsselmandats.[291]

Eine gewisse Sonderstellung nimmt hingegen das sechste apostolische Kennzeichen der sichtbaren wahren Kirche ein: das Beten des Vater Unsers und der Psalmen.[292] Luther behandelt das Vater Unser hier ähnlich wie die beiden von Christus eingesetzten Sakramente: Es verbindet die späteren Glaubenden unmittelbar mit der Verkündigung Christi. Die Psalmen hingegen deuten den biblischen Charakter des Gottesdienstes in der wahren Kirche an. In der Polemik gegen die römische Kirchenpraxis geht Luther auf dieses Kriterium nicht ausführlich ein; wahrscheinlich ist es jedoch durch den Vorwurf, die Messe entspräche nicht der biblisch bezeugten Stiftung des Abendmahls, zusammengefasst.[293] Das Vater Unser ist aber weniger ein hoffendes Ausstrekken auf das zukommende Reich Gottes als das Gebet in der Nachfolge Christi, das die gegenwärtige Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten vollzieht. Dem entspricht auch Luthers präsentische Auslegung der zweiten Vater-Unser-Bitte im Großen Katechismus: »Lieber Vater, wir bitten, gib uns erstlich Dein Wort, daß das Evangelium rechtschaffen durch die Welt gepredigt werde, zum andern, daß auch durch den Glauben angenommen werde, in uns wirke

---

289 Den Opfercharakter der Messe, ihre Interpretation als ein gehorsames Werk der Kirche für Christus und die Beschränkung auf ein Abendmahlselement (WA 51, 490f.). Vgl. WA 10/2, 258 (Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch) und die Behandlung der Schrift gegen Heinrich in Abschnitt 2.2.2.

290 WA 51, 480f.

291 WA 51, 481.

292 WA 51, 482.

293 Allerdings stellt Luther die Bibel ausdrücklich neben Taufe, Abendmahl und Schlüsselgewalt, die er der römischen Kirche zwar zuspricht, aber polemisch in der Form einer völligen Pervertierung (WA 51, 501).

und lebe, daß also Dein Reich unter uns gehe durch das Wort und Kraft des heiligen Geists«.[294]

Als siebentes Erkennungszeichen der wahren Kirche nennt Luther in »Wider Hans Worst« die Stellung der glaubenden Gemeinschaft zur weltlichen Obrigkeit und ihre Distanzierung zu deren Formen im Kirchenregiment.[295] Luther betont, dass die reformatorische Kirche in Kontinuität mit der apostolischen Überlieferung etwa in Röm 13 und 2Ptr 2 steht und die reformatorisch eingestellten Fürsten gegenüber dem Kaiser den Gehorsam eingehalten haben, der ihm zusteht, auch wenn sie ihm die richterliche Macht über Glaubensangelegenheiten absprechen. Die reformatorische Bewegung stellt keinen Aufruf zur Rebellion dar.[296]

Die Kritik an der römischen Haltung zur weltlichen Obrigkeit zielt in diesem Zusammenhang wieder auf das Papstamt als verfehlt weltliche Herrschaft über die Kirche.[297] Das geistliche Regiment in der sichtbaren wahren Kirche unterscheidet sich von jeder weltlichen Machtausübung, indem es die Symbiose der Kirche mit ihrem Haupt Christus bezeugt – mit CA 28 gesprochen, wirkt es *sine vi humana, sed verbo*.[298] Die »wahre Kirche« ist dabei zwar stets Kirche in der Welt, aber dank der Bewahrheitung durch Christus von der Herrschaft der Sünde befreit.[299]

---

294 BSLK, 674.

295 WA 51, 482.

296 WA 51, 532f. Als Widerlegung des Vorwurfs, dass Luther selbst aufrührerisch gegen die (kirchliche und weltliche) Obrigkeit handelt, stellt er seine Sicht auf die Anfangszeit der Reformation in einem ausführlichen Rückblick vor (WA 51, 537–544).

297 WA 51, 494.497.

298 CA 28 (Artikel De potestate ecclesiastica), BSLK, 124. Vgl. WA 51, 494.

299 Mit Luthers letzter antirömischer Schrift gesprochen: »Wir wissen, das in der Christenheit also gethan ist, das alle kirchen gleich sind, und nicht mehr denn ein einige kirche Christi in der welt ist, wie wir beten: Ich gleube eine heilige Christliche kirche.« (WA 54, 284; Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, 1545). Hier identifiziert Luther explizit die wahre Kirche mit der Kirche in Wittenberg (ebd.). – Bayer, Luthers Theologie, 252, zitiert als Beleg zur früheren, vorsichtigeren Auffassung Luthers aus De servo arbitrio (WA 18, 652: »***abscondita est Ecclesia, latent sancti***«). Er geht aber nicht auf den Kontext des Zitats ein, der darauf hinausläuft, die Sichtbarkeit der Kirche mit der äußeren Klarheit der Schrift in Bezug zu setzen (das genannte Zitat geht unmittelbar weiter: »***Quid? cui credemus?***« – eine suggestive Frage Luthers an Erasmus; WA 18, 652). So weist Luther bereits 1525 auf die sichtbare Gestalt der wahren Kirche hin, beziehungsweise widerspricht ihr nicht unmittelbar – in Übereinstimmung mit seinem Glaubensverständnis. Vgl. die Bemerkung von Christoph Schwöbel: »The human actions made possible by God's invisible constitution of the Church are very much visible and – according to Luther – even more audible.« (Schwöbel, Creature of the Word, 131).

Diese Wahrheit der Kirche ist erkennbar für die gerechtfertigten Glaubenden, aber nicht direkt erkennbar für die Nicht-Glaubenden.[300] Denn sie ereignet sich je und je im Vollzug der auf die fremde Freiheit Christi gegründeten Gemeinschaft, das heißt: sie ereignet sich als Gemeinschaft zwischen Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, und seinen Glaubenden. Dieser »Realismus« in Bezug auf die wahre Kirche, verdankt sich dem gegenüber Augustin anderen Glaubensverständnis Luthers. Der rechtfertigende Glaube ist die Verwirklichung des Eschaton, in ihm geschieht die Hineinnahme in die Rechtfertigungsgnade Christi – er bildet keinen Erwartungszustand vor der wahren Gotteserkenntnis wie in der betont futurischen Eschatologie Augustins. Die Verkündigung der Kirche gibt der wahren Kirche »schon jetzt« ihre sichtbar-geschichtliche Gestalt. Sie ist als Auslegung des Wortes Gottes von der Bewahrheitung durch das Gnadenwirken Gottes abhängig und vertraut darauf.[301] Christus lässt sich predigen, wo es ihm gefällt, und dort ist die wahre Kirche, wo er sich Hörende schafft. Wo die Predigt in evangeliumsgemäßer Gestalt geschieht, dort wird die Gemeinschaft der Glaubenden in die Wahrheit geführt und stellt sich in Gegensatz zu allen Formen der kirchlichen Gemeinschaft, die nicht der Verkündigung von der rechtfertigenden Gnade Christi entsprechen.[302]

Als achtes Kennzeichen der wahren apostolischen Kirche führt Luther die Respektierung der Ehe an. Allerdings entfaltet er nicht weiter, welche Rolle die Ehe als Glaubensvollzug hat und wie sie in die Gemeinschaft unter den

---

[300] Rietschel bestimmt den »natürlichen Menschen« als denjenigen, für den die Kirche schlechthin unerfahrbar bleibt (Rietschel, 29); wahrscheinlich ist damit der Sünder gemeint, letztlich bleibt der Begriff jedoch bei ihm unerläutert. Rietschel betont gemäß seinem Akzent auf der Beobachterperspektive den Ereignischarakter der sichtbaren Kirche: »[i]hr inneres Wesen ist ein unaufhörlich fließender, in steter Bewegung befindlicher Lebensstrom« (Rietschel, 76). Rietschel hebt damit die Abhängigkeit der sichtbaren Kirche von der inneren Beteiligung der einzelnen Glaubenden hervor; inwiefern dieser je subjektiven inneren Beteiligung auch eine äußere Gegebenheit der Kirche vorausgeht, die erst affiziert, bleibt offen (der »Lebensstrom« ist als Ansammlung unzähliger Tropfen betrachtet).

[301] WA 51, 521: »Denn die heiligkeit des Worts und reinigkeit der Lere ist also mechtig und gewis, das, ob auch Judas, Caiphas, Pilatus, Babst, Heintze und der Teufel selbs dasselb predigete oder recht teuffete (on zu satz, rein und recht), dennoch das rechte reine wort, die rechte heilige Tauffe empfangen würde, wie denn jmer müssen heuchler und falsche Christen in der Kirchen und ein Judas unter den Aposteln sein.«. (Eine Zuspitzung der antidonatistischen Position Augustins.)

[302] Entsprechend argumentiert Luther in der Konzilsfrage 1541 in zwei Richtungen: Einerseits ist für die reformatorische Lehre und Kirche unmittelbar kein Konzil nötig, andererseits bleibt das Konzil eine ökumenische Forderung zur Prüfung der wahre Lehre in Auseinandersetzung mit der römischen Theologie (WA 51, 529). In der Adelsschrift 1520 forderte er die Einberufung eines Konzils zur Klärung der Streitfragen und zur Reformation der Kirche (WA 6, 406; Aufforderung an den Adel, zur Einberufung eines freien Konzils zu wirken: WA 6, 413). Zur Adelsschrift vgl. Abschnitt 2.2.2.

Glaubenden hineinwirkt. Sein Augenmerk liegt vielmehr auf der Kritik des Zölibats, den er als »Neuerung« gegenüber der apostolischen Zeit verwirft.[303] Das neunte und zehnte Kennzeichen der wahren Kirche schließlich stehen dem Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit nahe; es handelt sich um die Martyriumsexistenz der Kirche und um ihren Verzicht auf Gegengewalt in der Verfolgung.[304] In der Schrift »Wider Hans Worst« verteidigt Luther die evangelische Kirche durch ihre Identifizierung mit der wahren apostolischen Kirche. Auch wenn der polemische Charakter der Schrift bei der Rezeption der pointierten Unterscheidung zwischen der römischen »Teufelskirche« und der evangelischen »wahren Kirche« zur Vorsicht mahnt, lässt sich doch festhalten, dass Luther mit der geschichtlich-kontextuellen Verwirklichung der wahren Kirche rechnet – und zwar in einer Erfahrbarkeit, die anhand der biblisch überlieferten Berichte über die ersten Gemeinden überprüfbar ist. So gründet die reformatorische Zuversicht Luthers in der Überzeugung, dass sich Christus auch unter widrigen Bedingungen in seine Beziehung zu den Gerechtfertigten begibt und es daher darauf ankommt, die wahre Kirche und die wahre Lehre innerhalb der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften »schon jetzt« mithilfe der Anleitung aus der Schrift zu finden und sie auszubreiten. Damit ist die Hoffnung ganz in die Glaubenszuversicht hineingezogen.

2.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den auferstandenen Gekreuzigten

Der Glaube, der rechtfertigt, ist der Maßstab und Mittelpunkt von Luthers Ekklesiologie. Der Rechtfertigungsglaube dominiert im Zusammenhang der drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien Glaube, Liebe und Hoffnung und gründet selbst in der christologischen Fokussierung Luthers auf Kreuz und Auferstehung. Am Kreuz vollzieht sich die Rechtfertigung der Sünder, und sie wird in der Auferstehung Christi zum Grund des Glaubens. Denn in der Auferstehung wird der Gekreuzigte den Glaubenden zum lebendigen Gegenüber; von der Auferstehung her bekommen sie Anteil an der Gerechtigkeit und Gnade des Kreuzes. Christus ist den Glaubenden gegenwärtig als der auferstandene Gekreuzigte. Der Ausrichtung an der Rechtfertigung entspricht Luthers Zugang zur Gemeinschaft aus dem Glauben: Sie zeigt sich zunächst als Summe der Interaktionen, die zwischen den einzelnen Gerechtfertigten aus ihrem Glauben heraus geschehen. Der Glaube bedeutet die Befreiung der Sünder und Sünderinnen und die Begabung mit der Gerechtigkeit Christi. Als versöhnte Vertrauensbeziehung zu Gott setzt der Glaube die Liebe aus sich heraus, sie ist die »selbstverständliche« Folge der Gottesliebe. Die gerechtfertigte Beziehung

303 WA 51, 496.

304 WA 51, 484f.

coram Deo gibt den zwischenmenschlichen Beziehungen der Gerechtfertigten eine neue Orientierung. So folgt aus Luthers Konzentration auf das Kreuz und die Auferstehung Christi, dass ekklesiologisch das Verhältnis von Rechtfertigungsglaube und christlicher Liebe die Schlüsselrolle im Gefüge von Glaube, Liebe und Hoffnung zukommt. Die Hoffung tritt mit der Orientierung auf den Rechtfertigungsglauben zurück.

Die Rechtfertigung bedeutet eine Neuschaffung des ganzen Menschen, sozusagen eine Wendung des gewandelten neuen Innersten nach »außen«. Christi rechtfertigendes Gnadenhandeln prägt die christliche Freiheit als Herrschaft und priesterliche Gottunmittelbarkeit, die sich in der Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht. So ist sie (mit der Freiheitsschrift gesprochen) kenotische Freiheit und eine Freiheit, die aus der Rechtfertigungsbeziehung zu Christus lebt: Das neue Wesen der Glaubenden ist das geschenkte Vertrauen zwischen ihnen und dem rechtfertigenden Gott. Luther versteht die christliche Liebe ganz vom Rechtfertigungsglauben her als Inanspruchnahme der zugeeigneten Gerechtigkeit Christi unter den Menschen. Die je eigene Glaubensgerechtigkeit vor Gott ist als fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*) im Grund identisch mit der Gerechtigkeit der Nächsten – beide haben ihre Gerechtigkeit allein aus der Gerechtigkeit Christi. Die Glaubenden beziehen sich aus ihrer gerechtfertigten Beziehung zu Gott heraus auf die Beziehung ihrer Mitmenschen zu Christus. (Der Heilige Geist ist hier nichts anderes als der Geist Christi; er ist Teil des Wirkens des auferstandenen Gekreuzigten.) In der Gemeinsamkeit der fremden Gerechtigkeit liegt ein Grund für die wesentliche Ausrichtung der christlichen Freiheit auf die Gemeinschaft mit anderen Glaubenden.

Die *fiducia* der Glaubenden entspricht damit dem Ort, an den Christus sie vor Gott gestellt hat – der Stelle der gerechtfertigten Sünder. Das ist die Stelle dessen, der für sie gekreuzigt wurde und für sie aufersteht. Die Sündenvergebung wird den Glaubenden durch das Wort Gottes mitgeteilt. Die Verkündigung bildet das Herz der christlichen Freiheit, sie fasst die Werkstruktur des Glaubens insgesamt zusammen – als Zeugnis, so Luther. In der Kommunikation der Sündenvergebung vollzieht sich der Glaube unmittelbar als Vertrauensbeziehung, in der Gott den Sündern und Sünderinnen das Vertrauen zu ihm selbst und das Vertrauen als solches erschließt. Wie Christus den Sündern die Gerechtigkeit gibt, indem er am Kreuz an ihre Stelle tritt und ihnen in der Auferstehung neuen Raum vor Gott verschafft, so sollen die Glaubenden die Gerechtigkeit Gottes verkündigen, indem sie mit seiner Bevollmächtigung an die Stelle Christi treten. So bestimmt Luther die Gemeinschaft des auferstandenen Gekreuzigten von Grund auf als Wortgemeinschaft.

Mittels der beiden Ämter Christi als König und Priester präzisiert Luther die Gestalt der christlichen Freiheit, die zugleich souverän und untertan ist. Auch hierin zeigt sich – in der Begrifflichkeit der vorliegenden Untersuchung – christologisch der Schwerpunkt auf Kreuz und Auferstehung. Denn das Priestersein Christi kulminiert am Kreuz, und sein Königtum offenbart sich in Vollmacht in der Auferstehung. Das Priestertum (*sacerdotium*) der Glaubenden

meint den Auftrag Christi an sie, sich selbst und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen *coram Deo* zu verstehen und ausdrücklich vor Gott zu stellen. An seinem Königtum haben die Glaubenden durch ihre christliche Freiheit Anteil. Diese Freiheit führt unter den Bedingungen der Sünde in den Kampf gegen das eigene »Fleisch« und zugleich in die Fürsorge für die Nächsten in deren Kampf gegen ihr »Fleisch«. Die Liebe zwischen Gott und den Gerechtfertigten führt in die Nächstenliebe, in den Dienst an den Nächsten.

»Rechtfertigung« bedeutet ein Bewahrheitetwerden durch Christus, es ist der Anfang der Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden. In dieser Beziehungswahrheit (*fiducia*) eröffnet sich aber zugleich eine Gemeinschaft unter den Glaubenden, die darin gründet, dass die Gerechtigkeit der Einzelnen vor Gott allen gleichermaßen von Christus zugeeignet wurde. Die Freiheitsschrift entwickelt die Bedingung für die Gemeinschaft unter den Glaubenden: die Konstitution ihrer Freiheit, die sie dem auferstandenen Gekreuzigten verdanken.

Auf der Grundlage der Beziehung zwischen den einzelnen Gerechtfertigten und Christus entwickelt Luther sein Verständnis der Gemeinschaft unter den Glaubenden. Luthers Betonung der Verkündigung als dem Medium der Beziehung zwischen den Glaubenden und Christus versteht die Einzelnen dabei immer schon im Kontext einer Gemeinschaft. Die Einzelnen sind darauf angewiesen, dass ihnen die Sündenvergebung verkündigt wird. Die Wortgemeinschaft des Glaubens verwirklicht sich in verschiedenen Verkündigungsformen, wobei die Grundstruktur im Zusammenhang von Verheißung und Glaube im Sakrament zum Vorschein kommt. Diese Grundstruktur prägt auch die Liebe als ekklesiologisches Kriterium: Luther deutet die Gottes- und Nächstenliebe ganz auf der Grundlage seines Glaubensverständnisses. Die Rechtfertigungsbeziehung hat solcherart »Gewohnheiten«; Luther beschreibt die Rechtfertigung zwar als Akt der freien Gnade Gottes, als eschatologische »Unmöglichkeit« unter den Bedingungen der Sünde, aber er bindet die Rechtfertigung zugleich an das Wort von der Sündenvergebung in Christus.

Am Sakramentsverständnis (wie Luther es in De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium entwickelt) zeigen sich die theologischen Implikationen von Luthers Verständnis des Glaubens als Rechtfertigungsbeziehung zum auferstandenen Gekreuzigten besonders deutlich. Luther versteht die Sakramentsgemeinschaft ganz als Wortgemeinschaft: Er identifiziert die Verheißung – das Wort von der Sündenvergebung – mit dem Glauben. Im Sakrament, wenn Wort und materielles Zeichen zusammenkommen, zeigt sich, wie Jesus Christus die Verkündigung der Sündenvergebung als Wahrheit über das eigene Schicksal der Glaubenden in Kraft setzt –als Zusammenkommen ebenfalls von zwei ganz verschiedenen Seiten im Vertrauen zur Gnade Gottes. Die Identifikation von Verheißung und Glaube ist keine Vermischung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln Christi, wie sie aus Luthers Sicht im römischen Messopfer zum Ausdruck kommt.

Luther unterscheidet das eine *sacramentum* (die eine *res sacramenti*) und die *signa sacramentalia*, in denen sich die Verheißung (*promissio*) gibt: Gott

bindet die Sündenvergebung (als *res*) an bestimmte Einsetzungsworte und materielle Zeichen (Wasser, Wein und Brot). Der zeichenhafte Aspekt der Sakramentshandlungen ist offen einsehbares Zeugnis der Rechtfertigungsbeziehung zwischen den Glaubenden und Christus; zugleich gibt sich Christus im Sakramentsvollzug in die Beziehung zu den Gerechtfertigten. Der freie Gnadencharakter der Verheißung bleibt aber gewahrt, und es ist dieses Zweite, das Luther sagen lässt: Die sichtbaren Sakramente können allein »im Glauben« richtig empfangen werden, allein in der vertrauensvollen Kommunikation mit dem sich selbst verheißenden Gott. Die Wörter, die bei der Feier der Sakramente gesprochen werden, verweisen auf die Sündenvergebung und zugleich, so Luther, ist ihr Hören gemeinsam mit dem Empfang der materiellen *signa* kein Hinweis, sondern die »Sache« selbst: die Rechtfertigung der Sünder und Sünderinnen im Glauben, wenn Christus sich treu seiner Verheißung darin in die Beziehung mit den Gerechtfertigten begibt. Damit ist nicht ein Glaubenshandeln der Gerechtfertigten als Bedingung des Sakramentsempfangs aufgestellt, sondern ganz auf das Beziehungshandeln dessen, der das *sacramentum* – die Sündenvergebung – gibt, vertraut.

Am Kreuz ist offenbart, dass Gott sich selbst in die Verheißung hingibt: Das ist die kenotische Gestalt der gerechten Freiheit Christi. Dank der erneuernden Vollmacht des Auferstandenen ist nicht nur der »alte Adam« überwunden, sondern erhalten die Gerechtfertigten auch eine neue Gestalt – ihre Freiheit, die Gerechtigkeit Christi. So wird die Hingabe des Gekreuzigten die Gestalt der gerechtfertigten Freiheit der Glaubenden.

Die Gegenwart Christi in Taufe und Abendmahl bedeutet die Gegenwart der Gnade Gottes unter den Glaubenden und die Gegenwart ihrer Gerechtigkeit und Freiheit. Sie bedeutet andererseits aber auch die Aufdeckung der Sünde als ihrer Unfreiheit und Ungerechtigkeit. Denn wie die Auferstehung die Gabe der neuen Freiheit ist, so überwindet das Kreuz die Sünde, indem es sie richtet. Beides kommt den Glaubenden zu als Zusage der Sündenvergebung, die als schöpferisches Wort Gottes die Rechtfertigung zugleich auch wirkt. Damit steht die Christusbeziehung der einzelnen in der Gemeinschaft. Die Sakramente führen vor Augen, dass die Glaubenden ihre Beziehung zu Christus immer auch gemeinsam verwirklichen: während die Kanzelverkündigung für sich allein genommen die Wortgemeinschaft primär als Hörgemeinschaft charakterisieren könnte, wird durch das Abendmahl im besonderen, aber auch durch die Taufe (als Aufnahme in die Gemeinde) betont, dass die Kommunikation in der Verheißung nicht allein im Hören besteht.

Luthers Sakramentsverständnis ist erkennbar vom Abendmahl her entworfen, das heißt, von der Gemeinschaft in der Erinnerung an die Passion Christi, die durch die Auferstehung des Gekreuzigten zur Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus wird. Doch ist die »Sache« beider Sakramente dieselbe: die Sündenvergebung. Die Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten ist Kommunikation der Sündenvergebung, Kommunikation im Evangelium. Sie prägt als anthropologische Grundbestimmung Luthers Wirklichkeitsverständnis insgesamt.

Das Wort Gottes bindet die Gemeinschaft im Glauben zusammen. Für diesen gemeinschaftsbegründenden Charakter des Wortes steht neben den Sakramenten und der Kanzelpredigt auch die Schriftorientierung des Glaubensdiskurses unter den Glaubenden: Die Wortgemeinschaft meint eine Gemeinschaft von Zeugen und Zeuginnen um das kanonische Zeugnis herum. Luther vertraut zur Sicherung der Einheit auf die gemeinsame Schriftauslegung. Die Orientierung an den biblischen Schriften erscheint so als Rekurs auf die gemeinsam verbindliche Grundlage für die Kommunikation über die Sündenvergebung unter den Glaubenden. Doch prinzipiell nimmt jeder Vollzug der christlichen Freiheit die Identität von Verheißungswort und Glaube in Anspruch, da er (ob direkt oder indirekt vor Gott) die zugeeignete Gerechtigkeit Christi als Gestalt der eigenen Freiheit verwirklicht. Die Sakramente als Gestalten des gemeinsamen Glaubens an den auferstandenen (das heißt: in den Glaubenden gegenwärtigen) Gekreuzigten sind unterscheidbar, wenn auch untrennbar von den Gestalten der Gemeinschaft, in denen die Liebe bezeugt und vollzogen wird. Wie sich die Bewahrheitung durch Christus auf die zwischenmenschlichen Beziehungen auswirkt, bestimmt Luther durch seine Auslegung des Schlüsselamtes näher. Das Schlüsselamt der Gemeinde bezeichnet hier also die Verknüpfung von Glaube und Liebe als ekklesiologischer Kriterien. Es wendet die Sündenvergebung *coram Deo* auf die Sozialbeziehungen an.

Die Begabung der Glaubenden mit der Gerechtigkeit Christi bedeutet, dass ihnen allen gleiche Würde vor Gott zukommt: das allgemeine Priestertum. In seiner Antwort an den englischen König von 1522 geht Luther auf den Einwand ein, dass das allgemeine Priestertum die kirchliche Einheit bedroht, weil es das geistliche Amt unterwandert. Unter der »Einheit« (*unitas*) ist dabei sowohl die einheitliche Lehre der Kirche als auch allgemeiner die Gemeinschaft unter den Glaubenden verstanden. Als Folge aus der Versöhnung zwischen den Glaubenden und dem auferstandenen Gekreuzigten zeigt sich die Einheit als Ereignis der Gnade. Die Einheit verdankt sich der gemeinsamen Teilhabe an der Gerechtigkeit und Gnade Christi – sie verdankt sich nicht dem Handeln der Glaubenden.

Die »Einheit« ist Wirkung des Heiligen Geistes, der in den Glaubenden eine *unitas cordium* bewirkt, indem er ihnen Christus vergegenwärtigt. Nicht das geistliche Amt in seinem hierarchischen Zusammenhang mit dem Pontifex an der Spitze kann die kirchliche Einheit garantieren (wie es auch historisch offensichtlich ist), sondern allein Christus als Haupt der Kirche. Luthers Widerlegung des Leipzigers Augustin von Alveld vertieft weiter, wie die kirchliche »Einheit« unter den Bedingungen des allgemeinen Priestertums zu verstehen ist. Christus ist das Haupt der wahren glaubenden Gemeinschaft, die zugleich als Teil der »Welt« auch unter seiner Herrschaft steht. Damit wird die wahre Einheit der Kirche ganz aus der Beziehungswahrheit der Rechtfertigung heraus begriffen.

Die Unterscheidung zwischen Christus als Haupt und Christus als Herr führt nicht zu einem verdoppelten Christus; und ebenso lässt sich daraus

nicht auf eine »Unsichtbarkeit« der wahren Gemeinschaft unter den Glaubenden schließen, oder auf eine *civitas platonica*, wie sie Melanchthon in der Apologie zu CA 7 abweist[305]. Die äußere Gestalt der »Christenheit« folgt direkt als zwischenmenschliche Verwirklichung aus der Rechtfertigungsfreiheit. Die besondere Art der Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden widerspricht (so die antirömische Spitze) allen Herrschaftsverhältnissen unter den Glaubenden selbst.

Die Unterscheidung zwischen Christi Wirken als »Herr« und als »Haupt« thematisiert bereits die Frage nach der Position der glaubenden Gemeinschaft in der Welt, die als Öffnung auf die Welt hin durch das anthropologisch-soteriologische Kriterium »Liebe« umrissen ist. Doch wirkt die christliche Liebe nicht allein als spezifische Ausrichtung der glaubenden Gemeinschaft auf die Welt, sondern prägt die Gemeinschaft auch nach innen, in die Beziehungen unter den Glaubenden selbst. Das bedeutet zunächst und offensichtlich die Geltung des Gebots zur Nächstenliebe auch unter den Glaubenden, doch erhält die Interaktion unter den Glaubenden einen eigenen Auftrag: das Schlüsselamt. Das Schlüsselamt (wie es etwa in »Von den Schlüsseln« 1530 entwickelt ist) gehört zu Luthers Neuinterpretation der Buße. Luther kritisiert die römische Praxis, in der die Zusage oder Absage der Sündenvergebung als Herrschaftsinstrument geführt wird und deutet das Schlüsselamt als Mandat der glaubenden Gemeinschaft. Er geht dabei von einer Gemeinde aus, in der die Einzelnen einander kennen. Seine Ekklesiologie ist insofern im Grund »Gemeindetheorie«; man kann dies auch Luthers »Lokalprinzip« nennen, das neben das Schriftprinzip als Grundbedingung aller Reflexion über Verkündigung und kirchliche Institution tritt. Das Lokalprinzip bedeutet ebenfalls eine Kritik am römischen Schlüsselgebrauch – und trägt zur Zurückhaltung im Gebrauch des »bindenden« Schlüssels bei.

Das Schlüsselamt macht deutlich: Wie die Beziehung der Glaubenden zu Christus in der Sündenvergebung gründet, so gründen auch ihre Beziehungen untereinander in der Vergebung, die allein von Christus zugesprochen werden kann. Die Fremdheit der ihnen zugesprochenen Gerechtigkeit verbindet die Glaubenden untereinander. Alle Gerechtigkeit, an der sie Anteil erhalten, ist nicht ihre eigene Gerechtigkeit, sondern die ihnen zugeeignete Gerechtigkeit Jesu Christi. Baut Luther hier aber mit der Betonung des gemeinsamen Schlüsselamts auf eine rigide Sozialkontrolle unter den Gemeindegliedern? Seine Kritik an der Machtstruktur der römischen Schlüsselausübung zeigt, dass er nicht eine neue Aufrichtung von Herrschaftsbeziehungen in der Gemeinde intendiert. Doch Luther hält fest: Wenn die Gemeinde den strafenden »Schlüssel« verwendet, dann urteilt darin Christus selbst über das Heil der Glaubenden. Der bindende Schlüssel bietet ein letztes Mittel zur Verkündigung des *usus elenchticus legis*; es zielt auf die Erkenntnis der Gnade ab, also auf die Reintegration der »Gebundenen«. Das Binden und Lösen bringt die priesterliche Verantwortung der ganzen Gemeinde vor Gott zum Ausdruck. So bedeutet das

[305] BSLK, 238.

Schlüsselamt einen Aufruf zur Buße an alle Gemeindeglieder, keine Aufforderung zur Verurteilung der anderen. »Bindeschlüssel« und »Löseschlüssel« bezeugen nicht die Vollmacht der Gemeinde, sondern ihre Angewiesenheit auf die Gnade Gottes. Mit dem Schlüsselamt reflektiert Luther die Spannung zwischen der schon jetzt verwirklichten Rechtfertigung der Sünder und den unvollendeten Bedingungen, in denen die Glaubenden leben. In der Zusage und in der Verweigerung der Sündenvergebung wirkt die Gemeinde insgesamt als Handelnde, sie ist auf ein gemeinsames Urteil angewiesen. Damit ist die zunächst auf die Predigt bezogene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Grundprinzip des Handelns der glaubenden Gemeinschaft bestimmt.

Die Liebe folgt dem Rechtfertigungsglauben und seinem Prinzip, der Zueignung der fremden Gerechtigkeit. Die Nächstenliebe verwirklicht den Dienst und die Verantwortung der einzelnen Glaubenden für »alle Dinge« (mit der Freiheitsschrift). Sie hat Teil an der Wortgemeinschaft des Glaubens (sie ist »Zeugnis«), aber führt auch über die ausdrückliche Kommunikation des Glaubens im Wort Gottes hinaus. So erhält die Nächstenliebe gleiche ekklesiologische Bedeutung wie die Sakramente oder die Kanzelverkündigung, indem sie zugleich anders als diese beiden Kennzeichen der Kirche, die glaubende Gemeinschaft nicht abgrenzt, sondern in die »Welt« hinein öffnet.

Wie Luther die christliche Liebe aus dem Glauben versteht, wird in seiner Schrift »Von den guten Werken« von 1520 deutlich. Der Gehorsam gegenüber Gottes Gebot entspricht nur dann der Gerechtigkeit Christi, die den Glaubenden zugesprochen ist, wenn er aus der Liebe Christi geschieht. Luthers christologischer Zugang zum Glauben zeigt sich auch daran, dass er das Vater Unser als den hermeneutischen Schlüssel zum Dekalog betrachtet: Die Gebote bezeugen nichts anderes als den Willen des Vaters Christi. Sie geben der christlichen Freiheit ihre Orientierung. Das Kreuz verwirft das Gesetz nicht, sondern richtet es dank der Gnade auf. So konkretisieren die Gebote die Liebe auch als ekklesiologisches Kriterium, wenn sie die Beziehungen unter den Glaubenden strukturieren. Die Gemeinschaft aus dem Glauben ist auch eine Gemeinschaft aus der Liebe: Sie soll dafür einstehen, dass eine solche Gemeinschaft in der Welt möglich ist und hat insofern »avantgardistische« Funktion.

Der (Rechtfertigungs-)Glaube verwandelt die Gebote zu Bitten, denn so entspricht es dem Vertrauen zwischen Gott und den Glaubenden. Die Glaubenden sind auf die Gnade Gottes angewiesen, um die Gebote zu erfüllen, aber sie können darauf vertrauen, das ihnen diese Gnade auch gegeben wird. Sie sprechen im Bitten aus ihrer Beziehung mit Christus zu seinem und daher auch ihrem Vater. Der Glaube ist (als Ermöglichung der gerechtfertigten Beziehung) das Werk des gnädigen Gottes in den Sünderinnen und Sündern, und so ist er (als Verwirklichung dieser Beziehung) der Inbegriff ihrer eigenen gehorsam guten Werke, ihre gerechte »Liebe«. Wie ihre Gerechtigkeit, so ist auch ihre Liebe letztlich eine ihnen zugesprochene. Sie lebt davon, dass sich Christus in die Rechtfertigungsbeziehung hineinbegibt und die Kraft zum richtigen Tun auch gibt. Luther begründet die bleibende Verantwortung der Glaubenden für

ihr jeweiliges Handeln (anders als Calvin) nicht pneumatologisch, sondern christologisch.

So verknüpfen Glaube und Liebe die verheißene und schon zugesprochene Wirklichkeit der Erlösung und die gegenwärtige Wirklichkeit der Zeit »vor« der Vollendung. Die beides nicht nur verbindende, sondern dabei zugleich unterscheidende Hoffnung ist dabei als ekklesiologisches Kriterium in den Hintergrund gedrängt. Unter den Glaubenden zeigt sich die Nächstenliebe je und je in ihrer »Evangeliumsgestalt«, das heißt, sie lässt sich dank der Gnade des auferstandenen Gekreuzigten verwirklichen. Unter den Nicht-Glaubenden zeigt sich die Liebe hingegen als Forderung und Gericht (weil hier der Gekreuzigte allein als der bestrafte Gottlose sichtbar ist). Der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium folgt Luthers (in Auslegung des zweiten und dritten Gebots vorgetragene) Bestimmung von Buße und Lobpreis als der beiden ersten Werke, die aus der gerechtfertigten Beziehung zum Vater folgen. Sie strukturieren die weiteren »Werke«. Die Buße spiegelt das Gerichtshandeln des Gekreuzigten wider, der Lobpreis seine Verheißung und Vollmacht als Auferstandener.

Dank der Rechtfertigungsbeziehung zu Christus stellen die Glaubenden das Urteil über alle irdischen Güter Gott anheim und schreiben so den Menschen (sich selbst eingeschlossen) nur eine begrenzte Macht über das eigene Schicksal zu. Die Überwindung des Stolzes durch die Rechtfertigung allein aus Gnade prägt die Beziehungen unter den Glaubenden als einander zuvorkommende Unterordnung – auch wenn ihr Eigeninteresse (»Fleisch«) noch widerspricht, sie nicht ohne den Beistand der Gnade handeln können.

Die Nächstenliebe öffnet die glaubende Gemeinschaft auf die umgebende »Welt« hin. Sie stellt die Beziehungen der Glaubenden untereinander auf eine Ebene mit ihren Beziehungen zu Nicht-Glaubenden. Der »Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten« (1521) stellt drei Arten des Lebens im Glauben vor: den Bereich der »äußeren« Glaubenswerke, das heißt, die Ordnung des kirchlichen Lebens, den Bereich der ethischen Verantwortung der Glaubenden dar, und drittens der Bereich *coram Deo*. In allen dreien verwirklicht sich der Glaube im Vollsinn, und in allen dreien stehen die Glaubenden zugleich. Der dritte Bereich, in dem die Beziehung zwischen Christus und der Gerechtfertigten sich direkt verwirklicht (Gebet, Sakramentsempfang und Hören der Verkündigung im Glauben), bestimmt das Verhalten in den beiden anderen Bereichen.

Luther legt die Verbindung von Glaube und Liebe als ekklesiologischer Kriterien hinsichtlich der Gemeinschaft insgesamt aus, wenn er in der Adelsschrift die Kirche als sichtbaren Leib Christi und Teil der »Welt« thematisiert. Die Bestimmung der Kirche als »Leib Christi« will auslegen, wie die relationale Bewahrheitung der einzelnen Glaubenden durch Christus in der Rechtfertigung gemeinschaftlich zu denken ist. Sie nimmt insofern den Einwand, dass das allgemeine Priestertum der kirchlichen Einheit widerspräche, noch einmal aus dem Blickwinkel der Liebe als ekklesiologischen Kriteriums auf. In der Schrift gegen Augustin von Alveld steht das Haupt des Leibes im Mittel-

punkt; in der Adelsschrift geht es vornehmlich um den Leib selbst, wie er vom Haupt (Christus) her lebt.

Die Adelsschrift ruft die gesellschaftlich und politisch einflussreichen Glaubenden dazu auf, ihren Einfluss für die Bedürfnisse der Gemeinschaft einzusetzen. Luther schließt direkt von der weltlichen auf die geistliche Position der Fürsten; ihr weltliches Herrschaftsmandat zum Schutz der Untertanen führt sie in die Verantwortung innerhalb der Kirche. Doch allein Christus als das »Haupt« gewährleistet den Zusammenhang der verschiedenen Berufungen und ihre »Einheit« in der Ausrichtung auf die Verkündigung der Rechtfertigung. Christus allein orientiert und bewahrheitet seine Gemeinschaft. Die Metapher des Leibes für die gemeinschaftliche Gestalt der christlichen Liebe hebt insofern hervor, wie unterschiedlich die einzelnen »Gliedmaßen« sind – das heißt, wie unterschiedlich die Berufungen der Glaubenden in der »Welt« sind; hinsichtlich ihrer Unmittelbarkeit zu Christus gibt es aber keine Unterschiede.

Zugleich vollzieht sich aber (laut der Adelsschrift) die Gemeinschaft aus dem Glauben konkret in der christlichen Liebe. Luther spricht die Bewahrheitung der Kirche in ihrer Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten allein der Gnade Gottes zu. Letztlich überträgt er damit einfach seine Auffassung des Glaubens als Zueignung der Rechtfertigung an die Einzelnen auf die Gemeinschaft unter den Glaubenden insgesamt. Zugleich verlangt er von den Adressaten der Adelsschrift einen Einsatz ihres Einflusses, der ihrer christlichen Freiheit entspricht und durch den die Gemeinschaft eine sichtbare Gestalt in der »Welt« erhalten kann.

Das menschliche geistliche Regiment wirkt nicht als Stellvertreter des erhöhten Christus gegenüber den anderen Glaubenden. Christus allein ist das »Haupt« der Kirche, das heißt ihre Wahrheit und ihr Leben. Das geistliche Regiment folgt der kenotischen Gestalt der christlichen Freiheit, es steht in der Gemeinschaft des erniedrigten Gekreuzigten: Der gekreuzigte Leib ist die Gestalt des Leibes Christi unter den Bedingungen vor der Vollendung. Der Kirche ist als Leib des Gekreuzigten nicht eine Herbeiführung des Eschaton aus eigener Aktivität zugesprochen, wie es geschehen könnte, würde man sie direkt als Leib des Erhöhten betrachten. Zugleich bezeugt die gerechtfertigte Gemeinschaft aber dank des aktuellen rechtfertigenden Wirkens Christi in ihr, dass die Wahrheit des Kreuzes die Auferstehung ist, das neue Leben, das aus der Zusage der Gerechtigkeit Christi an seine Gemeinschaft folgt. Wie die einzelnen Glieder durch ihre Zugehörigkeit zum Leib überhaupt erst als »Glieder« ansprechbar werden, so verweisen sie in der Verwirklichung der Rechtfertigungsfreiheit wiederum auf die ganze Gemeinschaft. Damit ist das *simul iustus et peccator* als Eigenschaft der Kirche angesprochen.

Das »reych Gottis« ist (»schon jetzt«) die Gemeinschaft der Gerechtfertigten, in der keine Gewalt nötig ist. Gegen die Verwechslung von weltlicher und geistlicher Herrschaft auf beiden Seiten – ob römisch-katholisch vonseiten des geistlichen Regiments, ob fürstlich vonseiten des weltlichen Regiments – betont Luther, dass die Verwirklichung der Gemeinschaft unter den Gerechtfer-

tigten ein unverfügbares Ereignis der göttlichen Gnade ist. (Dieser »Ereignischarakter« der Kirche als Gemeinschaft aus der Rechtfertigungsbeziehung zu Christus ist in der Obrigkeitsschrift stärker als etwa in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium betont.)

Luthers Unterscheidung der zwei Regimente Christi hebt hervor, dass die »Welt« das Schwert braucht und die Christen zur richtigen Ausübung der Regierungsmacht besonders geeignet sind. Wenn Christen das weltliche Regiment führen, wird aber zugleich der »vorletzte« Charakter weltlicher Obrigkeit offensichtlich. Zum Schutz und zur Verhinderung von »Bösem« ist die Durchsetzung der staatlichen Gesetze durch die Regierungsgewalt von Gott eingesetzt.

Die Liebe erscheint so aus der Sicht des Rechtfertigungsglaubens und erhält ein eigenes Profil gegenüber dem Glauben. Während der Glaube die Konstitution der Rechtfertigungsbeziehung zu Christus bezeichnet, bedeutet die Liebe die »Anwendung« der christlichen Freiheit, die auf die gnädige Bewahrheitung durch Christus angewiesen bleibt. Die Hoffnung hingegen hebt Luther in den Glauben auf. Diese Aufhebung der Hoffnung in den Glauben gründet im rechtfertigungstheologischen Glaubensverständnis Luthers und in seiner christologischen Orientierung am auferstandenen Gekreuzigten. Kreuz und Auferstehung führen ekklesiologisch zu einem Akzent darauf, dass die Gnadenzusage Gottes »schon jetzt« erfüllt ist. Der Auferstandene vergegenwärtigt sich »schon jetzt« den Glaubenden in ihrer Rechtfertigung, er gibt ihnen »schon jetzt« das neue Leben, sein Leben. Dass der Auferstandene von Luther dabei stets als der *auferstandene Gekreuzigte* aufgefasst ist, sollte aber andererseits auch jede direkte Gleichsetzung des Reiches Gottes mit der institutionellen Kirche verhindern: Der Gekreuzigte verkündigt die Gnade durch das Gericht hindurch. Er deckt die Sünde auf, bevor er sie überwindet.

Dieser Aspekt tritt jedoch in Luthers späteren ekklesiologischen Aussagen zurück. In der Schrift Wider Hans Worst von 1541 identifiziert Luther die entstehende evangelische Kirche mit der wahren Kirche aus apostolischer Zeit (auch bei vorsichtiger Lektüre der Polemik). Doch je weniger die Hoffnung als eigenes Kriterium zur Geltung kommt, desto eher wird die Differenz von Kirche und Reich Gottes nivelliert. Die zweite Hälfte der Formel *simul iustus et peccator* gerät damit in den Hintergrund – und damit eine Grunderkenntnis der Ekklesiologie Luthers.

Luthers Kirchenverständnis stellt die Hoffnung in den Hintergrund, um die Angst vor dem Gericht zu entschärfen, verliert deswegen aber den Blick für die ekklesiologischen Implikationen der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters. Die Kirche verwirklicht sich Luther zufolge im Glauben und in der aus dem Glauben folgenden Liebe, nicht in der Hoffnung. Im rechtfertigenden Glauben verwirklicht sich das Eschaton, geschieht die Hineinnahme in die Beziehung zum auferstandenen Gekreuzigten. Der rechtfertigende Glaube bildet keinen Erwartungszustand vor der wahren Gotteserkenntnis wie in der betont »futurischen« Eschatologie Augustins.

So gibt Luther für meine Untersuchung die relationale Interpretation der Wahrheit der Kirche als Beziehung zwischen der Gemeinschaft der einzelnen Glaubenden und Christus vor. Luther stellt zur näheren Beschreibung dieser Beziehung Kreuz und Auferstehung (in ihrer Zusammengehörigkeit) als grundlegendes christologisches Kriterium vor Augen. Er erschließt den Zusammenhang der drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien aus der Sicht des Verhältnisses zwischen Glaube und Liebe (vom Glauben her gefasst) und hebt die Hoffnung in den Glauben auf.

3

Liebe und Gericht: Die Kirche als Leib des Menschgewordenen (Augustin)

Ordo dilectionis: Augustin weist der Liebe die Schlüsselposition im Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung zu. Das ist einerseits begründet in Augustins Eschatologie, andererseits in seiner Ontologie. Seine futurische Eschatologie führt dazu, dass der Glaube allein auf die Zwischenzeit vor dem Gericht beschränkt bleibt. Denn der Glaube wird (mit 1 Kor 13) am Ende durch die Schau, die unmittelbare Erkenntnis abgelöst. Daher erhält aber zugleich die Hoffnung auf das kommende Eschaton bei Augustin höheres Gewicht als bei Luther. Bei Augustin dominiert die Hoffnung den Zugang zum Glauben; die Liebe ist der Schlüssel für Hoffnung und Glaube. Denn die ganze Schöpfung folgt einer Ordnung, die im Schöpferwillen Gottes gründet, in seiner Liebe zu den Geschöpfen. Die Liebesordnung, der *ordo dilectionis*, bezeichnet die relationale Wahrheit alles Seienden als Schöpfung »von Anfang an« und stellt so die Bewahrheitung der glaubenden Gemeinschaft in einen umfassenden heilsgeschichtlichen Horizont.

Die Stufung alles Seienden durch den Grad der Anteilhabe am Sein selbst (dem *summum bonum*) bezeugt freilich Augustins »substanzontologische« Perspektive, die nicht vorschnell aus der reformatorischen Sicht verworfen werden sollte. Denn Augustin wendet sein Augenmerk mit dem *ordo*-Denken der relationalen Wirklichkeit der Schöpfung zu, anders als Luther aber nicht aufgrund des Rechtfertigungshandelns Gottes, sondern aufgrund seines Schöpferhandelns. Christologisch gesprochen ist damit die Menschwerdung besonders betont, das Geschöpfwerden Gottes, sein Eintreten in die Liebesordnung der Schöpfung. Die Seinsordnung, so Augustin, ist im Grunde eine Willensordnung; der Schöpferwille ist nicht neutral, sondern Liebeswille, *dilectio*.

In Gott treffen sich Wollen und Sein in vollkommener Übereinstimmung als das Gute selbst (*summum bonum*). Das wird aus dem Schöpferhandeln Gottes erkannt. Der Orientierung am Schöpferwillen Gottes entspricht bei Augustin eine Orientierung am Willen auch in der Anthropologie. Im Menschen sollen sich geschöpfliches Sein und geschöpfliches Wollen in Übereinstimmung mit dem Schöpferwillen verwirklichen. Doch dem steht die Sünde entgegen, die Augustin hinsichtlich des Willens als *superbia* (Hochmut), hinsichtlich des gemeinschaftlichen Wesens des Menschen als Machtstreben (*libido dominandi*) und hinsichtlich des Seins als Mangel am Guten (*privatio boni*) bezeichnet.

Schöpferwillen und Schöpfersein sind eins,[1] geschöpfliches Sein und geschöpfliches Wollen sollen eins sein nach dem Willen des Schöpfers, sind es aber unter der Sünde nicht. Der menschliche Wille verwirklicht sich nur in der nach dem Schöpferwillen geordneten *dilectio*; beharrt er auf einer Unabhängigkeit vom Schöpferwillen, beschädigt der Mensch sein eigenes geschöpfliches Sein. So lässt sich die Frage nach der Verknüpfung von Wille und Sein in den folgenden Ausführungen zu Augustins Ekklesiologie als ein Grundproblem identifizieren. Durch den Sündenfall baut sich eine eschatologische Spannung auf, die das geschöpfliche Sein selbst betrifft. Das Ziel und der Sinn der geschöpflichen Geschichte ist die Offenbarung des schöpferisch gerechten

[1] Das entfaltet Augustin trinitätstheologisch in De trinitate.

Liebeswillens, die sich am Ende als Gericht mit doppeltem Ausgang vollzieht. So rückt die Zeit als geschöpfliches Zusammentreffen von Sein und Wille in das Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit Augustins: Aus eschatologischer Perspektive zeigt sich die Zeit als Heilsgeschichte. Der Kirche kommt in dieser eschatologisch gespannten Geschichte die Rolle der vorwegnehmenden Gemeinschaft zu. Denn in der Kirche verwirklicht sich beides: der Vorgeschmack der Vollendung (also die vollends verwirklichte Liebensordnung) und das Leiden unter den unvollendeten Zuständen.

Die Identifizierung der Schöpfungsordnung als Liebesordnung bleibt freilich vieldeutig, solange der Liebesbegriff (*dilectio*) nicht geklärt ist. Augustin stellt die Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe in das Zentrum des voreschatologischen Lebens und versteht damit das geschöpfliche Lieben ganz aus dem gerechten Willen Gottes. Die Schöpfungsordnung, der *ordo dilectionis*, ordnet nicht allein die Beziehung zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer, sondern auch die Beziehungen unter den Geschöpfen selbst. Entsprechend erschließt Augustin das Menschsein als grundsätzlich gemeinschaftlich. Zugleich steht die Liebesordnung aber unter der eschatologischen Spannung durch die Sünde. Doch kann die Sünde allein die Art der Vergemeinschaftung korrumpieren, indem sie die Unterscheidung von Gottesliebe und zwischenmenschlichem Liebeshandeln verwischt. Die Sünde kann aber die Ausrichtung der mit Willen begabten Geschöpfe auf Gemeinschaft nicht auslöschen. Die *dilectio* bleibt also das Band, dass auch noch die gefallene Schöpfung mit der vollendeten Schöpfung verbindet; oder mit De doctrina christiana gesprochen: *»ideo manent, inquit* [Paulus; 1 Kor 13,13]*, fides, spes, caritas; tria haec: maior autem hoc caritas quia et cum quisque ad aeterna pervenerit, doubus istis decedentibus caritas auctior et certior permanebit.«*[2]. Die Einzelnen sind allein aus der Gemeinschaft, in der sie leben, vorzustellen, auch diejenigen, die unter der Sünde und dem Bösen stehen. Auch damit setzt Augustin einen deutlich anderen Akzent als Luther, der mit der gerechtfertigten Freiheit der Einzelnen anfängt.[3] Die je erfahrbaren Gemeinschaften unter Glaubenden sind damit in eine umfassende heilsgeschichtliche Bewegung der Vergemeinschaftung gestellt, in den Horizont der *civitas Dei*, wie sie durch die Geschichte wandert.

Im Folgenden wird der Akzentsetzung Augustins innerhalb des Zusammenhangs von Glaube, Liebe und Hoffnung dadurch Rechnung getragen, dass sich der erste Abschnitt des Kapitels (3.1) der Liebesauffassung Augustins zuwendet. Sie begründet in De civitate Dei seinen Einsatz bei den beiden »Bürgerschaften« oder »Staaten« (*civitates*): Nur anhand der *dilectio* wird verständlich, was Augustin mit »*civitas*« meint. Dann folgt ein Abschnitt über den Glauben (3.2), in dem die heilsgeschichtliche Dynamik der beiden *civitates*

---

[2] De doctrina christiana (im Folgenden abgekürzt: doctr.) I,39,43,94 (»Daher bleiben, sagt er [Paulus, 1 Kor 13,13], Glaube, Hoffnung, Liebe; diese drei: die Größere unter ihnen aber ist die Liebe, weil die Liebe, wenn alle zum Eschaton gelangt sein werden, nach Vergehen dieser beiden umso mehr und sicherer bleiben wird.«).

[3] Siehe dazu oben 2.1.1 (zur Freiheitsschrift).

rekapituliert wird. Der Glaube entspricht für Augustin der Zeit der »Vermischung« beider *civitates*, der Zeit des Wartens auf die Vollendung. Zugleich zeigt sich, dass die Offenbarung der Schöpfungsordnung als »Liebesordnung« (*ordo dilectionis*) im Glauben an die Menschwerdung Christi erkannt wird. So verweist der zweite Abschnitt bereits auf den dritten Abschnitt (3.3), der das Gericht als die Orientierung der Hoffnung (und der Angst) und als die Vollendung beider *civitates* thematisiert. Da Augustin anders als Luther bei der Gemeinschaft (im spezifischen Sinn der *civitas*) einsetzt, nicht bei den Einzelnen, wird im Folgenden jeweils durch die Beschreibung der Gemeinschaft die Position der Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft erschlossen.

Mit der Entscheidung für De civitate Dei als Hauptquelle wird die Auffassung Augustins zur Gemeinschaft aus dem Glauben aus einem größeren Textzusammenhang erhoben, mit dem er über zehn Jahre beschäftigt war – und zu dessen Gunsten seine Gelegenheitsauskünfte in Briefen oder Predigten in den Hintergrund treten.[4] De civitate Dei wird damit ausdrücklich als ekklesiologisches (nicht primär als geschichtsphilosophisches oder apologetisches) Werk interpretiert: Augustin legt hier seine Auffassung von der Kirche dar, wie er in De trinitate seine Trinitätslehre, in De doctrina christiana seine Auffassung der Schriftauslegung und in den Confessiones seine theologische Anthropologie entfaltet.[5] Liest man De civitate Dei als Ekklesiologie, dann ergibt sich nicht nur eine spezifische Perspektive auf das Werk selbst, sondern auch eine Horizonterweiterung in Bezug auf die dogmatische Bestimmung der Kirche. Denn Augustin bestimmt die pilgernde Gemeinschaft Gottes hier nicht anhand

---

[4] Entsprechend dem Diktum van Oorts: »It makes a difference whether a statement originates in a sermon, sometimes casually and without systematic reflection, or in a letter in response to a specific question.« (van Oort, 88). Mit Ruokanen, 19, kann zugleich festgehalten werden: »[I]t is misleading to try to explain the thought structure of this great work by depending too much on the earlier works of Augustine«. Das gilt besonders hinsichtlich der Interpretation des Liebesbegriffs in De civitate Dei und seinem Verhältnis zur Unterscheidung zwischen »*uti*« und »*frui*« (siehe dazu unten 3.3.1). Die gegensätzliche Methode – nämlich Sammlung möglichst aller verstreuten Belege – wählt Weissenberg in seiner Studie über die »Friedenslehre« Augustins (Weissenberg, 29). Doch liegt das Problem dieser Methode in der hermeneutischen Vorentscheidung, die unausweichlich ist, wenn man anhand eines eigenen systematisch-theologischen Rasters anscheinend »gleichbedeutende« augustinische Belegstellen auswählt und zusammenführt. – De civitate Dei ist weder ein Monolith im Gesamtwerk Augustins, noch wiederholt es einfach seine verstreuten Äußerungen zur Heilsgeschichte. Vielmehr bündelt es und sammelt, ohne im direkten Widerspruch zu Briefen und Predigten zu stehen. Gerade durch die Bündelung eignet es sich dabei besser, um (weniger vorentscheidend) die Intentionen Augustins zur Geltung zu bringen, stellt es die Leserinnen und Leser doch in einen größeren Zusammenhang hinein, in ein großes Gebäude innerhalb der Stadt, die Augustins Theologie ist.

[5] Freilich handelt es sich dabei um Typisierungen, die dem vielverzweigten augustinischen Denken nur bis zu einem gewissen Grad gerecht werden können, der Vielfalt an Themen, die in den genannten Werken angesprochen werden.

von im engsten Sinn »kirchlichen« Kennzeichen, sondern ganz aus der heilsgeschichtlichen Spannung, die sich durch die Sünde des Geschöpfs, durch die Menschwerdung des Schöpfers und in der Erwartung der vollendeten Gemeinschaft mit dem Schöpfer ergibt. Insofern antwortet De civitate Dei besonders auf die ökumenische Absicht dieser Untersuchung.

Ich werde in der Auslegung von De civitate Dei systematisch vorgehen, das heißt, mit Buch XIX beginnen. Denn darin begegnet mit der »*Pax*-Tafel« Augustins Programm dafür, was er mit dem Begriff »*civitas*« aus dem Blickwinkel des *ordo dilectionis* meint. Hier, in Buch XIX, ist die Kontinuität zwischen der Liebe vor dem Eschaton und der vollendeten Liebe ausgesprochen. Denn was hier und jetzt Friede bedeutet, ist die Verwirklichung der vollendeten Liebe unter den Bedingungen der Sünde. Damit ist aber aufgrund der eschatologischen Spannung, unter der die unvollendete Welt steht, auch der Grund zur Unterscheidung der beiden *civitates* gelegt, der die Darstellung ihrer Geschichte (»Glaube«) und ihrer Zukunft im und nach dem Gericht bestimmt (»Hoffnung«).

Um die Kirche im Zustand der *peregrinatio*, das heißt im Zustand der Vermischung von *civitas Dei* und *civitas terrena* als Gemeinschaft abgrenzen zu können, interpretiert Augustin sie ganz von der Menschwerdung Christi her. Diese These behandelt der Abschnitt über den Glauben. Denn allein der Glaube (der sich an Christus orientiert und dem sich Christus als Mitte der Schöpfung zeigt) ahnt schon in den unklaren Zuständen der Vermischung (*permixtio*) die schlechthin unterschiedene Qualität der beiden *civitates*. Indem der Glaube sich auf die Prägung der Gegenwart durch das Gericht richtet, ist er verbunden mit der Hoffnung: Der Glaube richtet sich auf das Gericht als hermeneutischen Schlüssel für die Gegenwart in den zwei vermischten *civitates*. Er setzt im Vertrauen auf Christus die Unterscheidung der beiden *civitates* auch in ihrer Vermischung voraus, ohne das Gericht vorwegnehmen zu können. Das geschieht aus der Hoffnung darauf, dass sich die endgültige Trennung der beiden *civitates* am Ende der Geschichte als Handeln Gottes verwirklicht. Glaube und Hoffnung gründen aber nach Augustin in der Liebe – im Streben nach Glück, nach der Erfüllung der Geschöpflichkeit. Freilich kann dieses Streben allein in Gott zur Ruhe kommen. Die wahre Gemeinschaft mit anderen Geschöpfen kann sich nur verwirklichen, wenn die wahre Gemeinschaft mit dem Schöpfer besteht. Auch dies folgt aus der Erkenntnis darum, dass die ganze Schöpfung schon jetzt aus dem *ordo dilectionis* heraus existiert, auch wenn sie erst auf die vollendete Durchsetzung dieser Liebesordnung wartet.

3.1 Die Liebe Gottes zu den Menschen als Grund der civitas Dei

3.1.1 Das summum bonum als notwendig gemeinschaftliche Wirklichkeit

Augustin entfaltet in De civitate Dei XIX die gelingende menschliche Gemeinschaft unter dem Begriff des Friedens (*pax*). Die *pax* ist sein Ausdruck für zwischenmenschliche Beziehungen, die der Schöpfungsordnung Gottes, der Liebesordnung (dem *ordo dilectionis*) entsprechen. So ist Augustins Verständnis der Friedensgemeinschaft der Schlüssel zur Bestimmung des Begriffs »*civitas*«. Dem wahren Frieden, wie er der *civitas Dei* verheißen ist, steht dabei zwischen Fall und Gericht die Täuschung über die Liebe (*dilectio*) in der »Weltgemeinschaft« (*civitas terrena*) entgegen. De civitate Dei, Augustins *opus magnum et arduum*[6] (entstanden zwischen 412 und 426/427)[7] fasst die Auffassung des späten Augustin zur Schöpfungsordnung als Liebesordnung zusammen und bildet zusammen mit De trinitate das Gravitationszentrum für die tagespolitisch zerstreuten Äußerungen seiner Bischofszeit.[8]

Der Beginn von Buch XIX bildet einen Neueinsatz innerhalb von De civitate Dei: Nach der Darstellung der Geschichte der *civitas Dei* gemäß den biblischen Berichten,[9] setzt Augustin zu Beginn von Buch XIX mit einer Diskussion der Auffassung Varros zum höchsten Gut (*summum bonum*) ein: Nun wird die Voraussetzung der vorangehenden Darstellung der Geschichte der beiden *civitates* – die Ausrichtung der Heilsgeschichte am höchsten Gut, der Gemeinschaft mit Gott – apologetisch problematisiert.[10]

---

6 civ I, praefatio.

7 Geerlings, Leben und Werk, 66; Fuhrer, Augustinus, 62. Nach Horn, Einleitung, 6, war Augustin mit der Abfassung der Bücher XI bis XXII in den Jahren zwischen 417 und 427 beschäftigt. Buch XIX datiert also wohl Anfang der Zwanzigerjahre des fünften Jahrhunderts.

8 Geerlings, De civitate dei XIX, 215, macht auf die Entwicklung des augustinischen Friedensdenkens aufmerksam, die von Augustins »Entdeckung« der paulinischen Gnadentheologie abhängt, und betont, dass Augustin sich in den Retractationen selbstkritisch mit seinen frühen, »optimistischeren« Aussagen über das Erreichen des Friedens vor dem Gericht auseinandergesetzt hat.

9 Vgl. dazu Abschnitt 3.2.

10 Augustin bezieht sich dabei auf das nur fragmentarisch überlieferte Werk De philosophia von Varro; auf den Titel bezieht er sich in civ XIX,1. Fuchs, dessen Interesse in seiner Exegese von civ XIX auf der Rekonstruktion der varronischen Vorlage liegt, bemerkt zur Aufnahme von De philosophia durch Augustin: »Was Varro in der näheren Darlegung seiner von Augustin in den ersten Kapiteln [von Buch XIX] kurz zusammengefaßten Aufstellungen gesagt hatte, wird aufgegriffen, aber so lebhaft und ohne jede Absicht einer weiteren berichtender Mitteilung, so sehr nur als Anregung zur eigenen, die Gesamthaltung des Gegners überwindenden Gedankenentwicklung, daß es sich nur wenig abhebt

Der philosophische Exkurs stellt aber keinen Rückschritt in der Argumentation dar (im Sinn einer Rückkehr zur Sicht der ersten zehn Bücher, die sich der Eigenperspektive der *terrena civitas* auf sich selbst widmen). Der Exkurs bereitet vielmehr bereits den Abschnitt über das Ende und Ziel (die *debiti fines*) der beiden »Bürgerschaften«[11] (*civitates*) vor, indem er die biblisch-geschichtliche Darstellung unterbricht. Während die vorangehenden acht Bücher von der Frage nach dem Ursprung des Bösen (*unde malum?*) dominiert sind,[12] wendet sich Augustin nun der Kehrseite dieser Frage zu: der *beatitudo*, dem Glück, dem *summum bonum*, dem gelingenden Leben, das alle Menschen erstreben.[13] Seine Antwort wird sein, dass sich das gelingende Leben allein in der Gemeinschaft Gottes verwirklich, die jetzt schon in der Kirche Jesu Christi vorweggenommen wird (wenn auch unter eschatologischem Vorbehalt).

So erhält der Bezug auf Varro für Buch XIX von De Civitate Dei eine klare Funktion: Er bereitet durch die Kritik an der philosophischen Behandlung der Frage nach dem *summum bonum* deren theologische Aufnahme vor.[14] Entspre-

---

und beinahe ganz verdeckt wird.« (Fuchs, 10). Varro dient Augustin als Inspiration, nicht als Autorität – die systematische Interpretation von civ XIX leidet daher nicht unter der nur fragmentarischen Überlieferung von De philosophia. (Zur Fuchs'schen These der varronischen Vorlage siehe unten Fußnote 14.)

11 Die Übersetzung von *civitas* durch «Bürgerschaft wurde von Kamlah vorgeschlagen (Kamlah, 158). Im Folgenden wird diese Übersetzung, der lateinische Begriff oder das Begriffspaar »Gottesgemeinschaft« und »Weltgemeinschaft« verwendet. Die bis heute verwendete Wiedergabe von »*civitas Dei*« mit »Gottesstaat« ist eine Politisierung der theologischen Absicht Augustins. Augustin diskutiert zwar den ciceronischen Begriff der *res publica* (civ II,9 und XIX,21), die Entwicklung eines eigenen politischen Staatsbegriffs bildet aber nicht das Interesse seiner theologischen Argumentation in De civitate Dei. Zur augustinischen Kritik an Ciceros Begriff der *res publica* siehe unten 3.1.3.

12 Die Frage nach Begriff und Begründung des Bösen ist eine augustinische Konstante (vgl. conf VII,3,4; VII,5,7).

13 Zur Frage nach der *beatitudo* und der Prämisse, dass alle Menschen das Glück erstreben vgl. conf X,21,31; trin XIII,4,7; doctr I,4,4,8. Ob man aber aus diesem augustinischen Grundmotiv psychologisierend darauf schließen kann, dass Augustin »das Amphitheater seines sensiblen Herzens« (Budzik, 385) allgemein anthropologisch ausweitet? Der Bezug auf Varro in De civitate Dei XIX legt eher ein systematisch-theologisches reflektiertes als ein psychologisch-introspektives Interesse nahe. (Auch hinsichtlich der Confessiones ist eine allzu unmittelbare Gleichsetzung des dargestellten »Augustin« und des Autors »Augustin« riskant. Die schwierige Frage, ob die Confessiones, wie Erich Feldmann es m.E. überzeugend ausführt, als theologischer Protreptikos zu betrachten sind, das heißt, als freie Aufnahme der Gattung einer Aufforderung zur Philosophie unter – auch stilistischem – Einfluss der Psalmen [Feldmann, Band 1, 208], ist davon zu unterscheiden.)

14 Fuchs, 153f., macht das unterbrechende Moment stark und nimmt den ausdrücklichen Bezug auf Varro zu Beginn von civ XIX zum Anlass, auch anderswo in civ XIX und v. a. in civ XIX,13–14 Spuren von Varro zu finden. So geht Fuchs gar davon aus, dass sich seit Augustins Mailänder Zeit ein durchgängiger Einfluss Varros nachweisen ließe (Fuchs, 157f.), obwohl Augustin in den Confessiones dazu keine Angaben macht. Gegen Fuchs

chend gibt Augustin als Grund für seine Beschäftigung mit dem varronischen Katalog der Philosophenschulen an, dass sich dadurch die Unterscheidung zwischen dem philosophischen und dem theologischen Begriff der *beatitudo* klären lässt. Doch geht er auf das philosophische Unternehmen Varros auch positiv ein, sofern auch seine Auffassung der *beatitudo* den Verstand (die *ratio*) heranziehen und überzeugen möchte, auch wenn sie sich in erster Linie auf die Autorität der biblischen Offenbarung stützt.[15]

Augustin stimmt Varro darin zu, dass die Frage nach dem *summum bonum* nicht ohne Grundlegung in der Anthropologie zu beantworten ist.[16] Doch entwickelt er seine Anthropologie im eschatologischem Horizont, unter den Kategorien »Sünde« und »Gnade«, und im »sozialen« Horizont, unter der Kategorie der *civitas* als Gemeinschaftsform. In seiner Kritik der Philosophie des *summum bonum* möchte Augustin nachweisen, dass eine innerweltliche Reflexion über das höchste Gut zu kurz greift.[17] Er betont die Vergänglichkeit jedes

---

argumentiert Laufs: Einerseits sei von der durch Fuchs für die späteren Passagen von civ XIX angenommenen varronischen »Vorlage« nur der Titel überliefert, andererseits isoliere Fuchs mit seinem ausschließlich auf die Identifizierung varronischer Einflüsse gerichteten Interesse die von ihm untersuchten Texte aus ihrem Zusammenhang (Laufs, 125). Das zweite Argument bestätigt sich hinsichtlich der ausdrücklichen Varro-Bezüge: Sie haben im Gedankengang von civ XIX »nur« die oben genannte einführende Funktion. (Laufs beschäftigt sich nicht eingehender mit den ersten Absätzen von civ XIX, da seine Untersuchung v. a. civ XIX, 12–17 gilt.) Die Fuchs'sche Frage nach der Quelle der augustinischen Friedenstheologie lässt sich im Anschluss an Ruokanen und van Oort eher mit dem Verweis auf die (im Kontext der altkirchlichen Exegese stehende) ***biblische*** Prägung der augustinischen Theologie beantworten (Ruokanen, 20; van Oort, 117f.). Van Oort trifft diese Aussage allerdings speziell in Bezug auf die alttestamentliche Herkunft der *civitas*-Vorstellung – diese These wird von Ratzinger, Herkunft, 970, vorweggenommen, aber nicht so breit begründet, wie es bei van Oort geschieht.

[15] civ XIX,1 (»***non tantum auctoritate divina, sed adhibita etiam ratione***« - »nicht nur aufgrund der göttlichen Autorität, sondern auch unter Heranziehung des Verstandes« - sei der Begriff der ***beatitudo*** zu entwickeln). Augustin argumentiert deshalb nicht philosophisch entlang des vorgegebenen Textes von Varro, sondern baut diesen frei in seine biblisch geprägte theologische Reflexion ein (O'Donovan, Political Thought, 50f., deutet den Schwerpunkt umgekehrt, obwohl auch er die Freiheit, mit der Augustin Varro behandelt, vermerkt).

[16] Denn Glück ist nach Varro eine Balance von natürlichen Gütern und Tugend. Auf drei Arten können die »natürlichen Güter« (Wohlergehen von Körper und Seele) und die Tugend aufeinander bezogen werden: Entweder die Tugend ist den »natürlichen Gütern« untergeordnet, oder sie ist ihnen übergeordnet, oder beide werden gleichermaßen angestrebt. Varro entscheidet sich für die letzte Position und reagiert damit darauf, so Augustin weiter, dass der Mensch Seele und Körper gleichermaßen sei, dass also das ***summum bonum*** für den Menschen beides umfassen muss (civ XIX,3).

[17] civ XIX,4. Krieger/Wingendorf, 242 : »Augustinus versucht, gleichsam den Inbegriff des heidnischen Denkens ad absurdum zu führen.«. Freilich schließen Krieger und Wingendorf aus diesem Interesse an der Widerlegung der philosophischen Glücksbegrifflich-

irdischen Glücks[18]. Das *summum bonum* muss auch die eigene Unvergänglichkeit einschließen, da es sonst von der Angst vor seinem Verlust bedroht bleibt.[19] Augustin definiert entsprechend das höchste Gut zunächst (mit Varro) als das ewige Leben – noch nicht als den ewigen Frieden.[20]

Mit dem ewigen Leben (*vita aeterna*) als des höchsten Gutes und des Ziels, auf das sich die »Bürgerschaft« Gottes hinbewegt, erscheint ein auf den ersten Blick individualistischer Begriff als Grundlage der *civitas Dei*. Doch ist mit der einzelnen Qualifizierung »ewig« die Lebensform, die in der *civitas Dei* vollendet wird, noch nicht umfassend beschrieben. Denn die Bestimmung des *summum bonum* nur als »ewiges« Lebens allein könnte von der Beziehung zu Gott und von den zwischenmenschlichen Beziehungen absehen. Das ist aber ganz gegen die Absicht Augustins; ein solches Absehen von der Sozialität würde das »ewige Leben« zu einer Leerformel machen.

Erst wenn die Sozialität der *vita aeterna* berücksichtigt ist, so Augustin, wird dem Anspruch des *summum bonum* genügt.[21] Indem Augustin das ewige Leben und den Frieden miteinander verknüpft, betont er, dass die *vita aeterna* eine bestimmte Gemeinschaftsform vor Gott darstellt.[22] Die Erfüllung des

---

keit darauf, dass Augustin »mit einem ausdrücklich philosophischen Anspruch« schreibt (Krieger/Wingendorf, 252). Dass die Kritik Augustins am Begriff des irdischen *summum bonum* nur aus einer theologischen Perspektive sinnvoll vorgebracht werden kann, bleibt dabei außer Betracht. Diese Tendenz zur theologischen Kritik und Überwindung philosophischer Konzepte zeigt sich bereits in Buch IV von De civitate Dei (dort besonders bezüglich Cicero), wo Augustin philosophisch-politische Gerechtigkeitsbegriffe kritisiert. »Cicero had philosphy to turn to as an alternative to the political life and a »consolation« for its disappointments«, aber Augustin möchte seine Leser und Leserinnen daran erinnern, »that only by embracing the Christian faith will one ever be able to transcend the distinctions that dominate the political life and satisfy one's longing for wholeness« (Fortin, 51).

18 civ XIX,4 (der Großteil von civ XIX,4 behandelt die Vergänglichkeit des irdischen Glücks; Augustin nennt dabei zunächst die Gefahren, die der körperlichen Unversehrtheit und den körperlichen Gütern drohen, danach widmet er sich der Schwäche der Tugenden, das Glück zu garantieren).

19 Vgl. trin XIII,8,11.

20 civ XIX,4.

21 civ XIX,11.

22 O'Donovan, Political Thought, 52, betrachtet die Reflexion auf die Sozialität als Moment des *summum bonum* als entscheidenden Erkenntnisfortschritt gegenüber Varro. MacKinnon, 329f, interpretiert die augustinische *civitas*-Vorstellung als Aufnahme des platonischen Konzepts des Staates als eines Organismus (via die lateinische Übersetzung der platonischen Politeia durch Apuleius von Madaura, McKinnon, 320f.). Sie betont, dass die individualistische Perspektive nicht von der sozialen zu trennen ist, ja dass sie geradezu identisch sind. Dabei übersieht sie aber das augustinische Interesse an der Beschreibung der unterschiedlichen Arten von Gemeinschaft, die in den beiden *civitates* jeweils bestehen: Die Sozialität wird bei McKinnon auf die Gegenüberstellung

eigenen Lebens ist nicht von den Sozialbeziehungen zu trennen; und beides hängt von der Gottesbeziehung ab. Das Leben der Erwählten und der Erlösten ist ein soziales Leben, so die Grundüberzeugung Augustins.[23] Zwar steht es die *civitas Dei* vor dem Gericht unter dem eschatologischen Vorbehalt; sie verwirklicht noch nicht die vollendete Gemeinschaft. Doch als *summum bonum*, als Ziel und Sinn der pilgernden »Bürgerschaft« Gottes, reicht der wahre ewige Friede schon jetzt in die Gegenwart hinein. Denn ihn soll die pilgernde Gestalt der *civitas Dei* der »Weltgemeinschaft« verkündigen und bezeugen – er ist die Referenz ihrer Gemeinschaft, das Bezeichnete, für das sie als Zeichen steht.

Doch kann der wahre Friede, der sich doch erst nach dem Gericht voll verwirklicht, dazu dienen, auch die weltliche »Bürgerschaft« (*civitas terrena*) als »*civitas*« zu beschreiben? Das scheint auf den ersten Blick angesichts der pessimistischen Beschreibung, die Augustin vom Sozialleben in der »Welt« gibt, geradezu unmöglich.[24] Doch ist andererseits bereits im fünfzehnten Buch die Vermischung der beiden *civitates* angedeutet, und damit eine Erschließung der beiden *civitates* (und ihrer Interaktion untereinander) vom Friedensbegriff her.[25] Friede – das heißt: die realisierte Liebesordnung – bestimmt als Ziel beider *civitates* deren Gestalt, und zwar gerade in der Unterscheidung zwischen dem »wahren«, himmlischen Frieden, den die *civitas Dei* bezeugen soll, und dem irdischen Frieden, der die Motivation der *civitas terrena* bildet. Denn der »irdische Friede« ist letztlich die weltliche (Fehl-)Interpretation wahren Friedens; doch das Missverständnis setzt den wahren Frieden voraus, um existieren zu können.[26] Augustin beschreibt in De civitate Dei zunächst nicht den

---

von »Leib« und »Seele« reduziert und zur quasi kollektiven Individualität. Auch ist nicht ganz deutlich, worin genau die Analogie zwischen dem Verhältnis von Körper und Seele und dem augustinischen *civitas*-Konzept nach McKinnon besteht: Handelt es sich beim Verhältnis zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena* um eine Spiegelung des Verhältnisses von »Fleisch« und »Geist«? Aber damit ist der von McKinnon zuerst angestrebte platonische Zusammenhang verlassen und die paulinische Form der Leibmetaphorik für die Gemeinschaft der Glaubenden eingeführt. Am Ende des Aufsatzes identifiziert McKinnon die *civitas Dei* allerdings in Aufnahme des paulinischen Modells mit dem Leib Christi (McKinnon, 344). So stimmt McKinnon letztlich selbst – trotz ihres eigentlich platonischen Interesses – der paulinischen Prägung der Leibmetaphorik bei Augustin zu.

[23] civ XIX,5: »*Nam unde ista Dei civitas* [...] *vel inchoaretur exortu vel progrederetur excursu vel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum?*« (»Denn woher würde diese »Bürgerschaft« Gottes an ihrem Anfang beginnen, oder sich im Verlauf entwickeln oder das ihr zukommende Ende erhalten, wenn das Leben der Heiligen kein soziales wäre?«).

[24] Programmatisch ausgedrückt ist diese pessimistische Position in civ XIX,5.

[25] Vgl. dazu etwa civ XV,1, bzw. unten 3.2.

[26] So ist mit Ruokanen festzuhalten: »The concept of peace has a more active role in human life than does the concept of justice.« (Ruokanen, 146). Leider erläutert Ruokanen nicht, was er unter der »more active role« versteht, bzw. wie er sie auf die augustinische Betonung des Gnadenhandelns Gottes beziehen würde.

wahren Frieden, sondern stellt den Konflikt, den die weltliche »Bürgerschaft« an die *civitas Dei* stetig heranträgt, dar.[27]

Augustin interpretiert den Unfrieden in der *civitas terrena*, der auch die Gemeinschaft Gottes vor dem Eschaton beeinträchtigt, indem er drei Stufen der menschlichen Gemeinschaft voraussetzt: die Familie (*domus*), die Stadt (*urbs*) und die ganze Erde (*orbis*).[28] Vertrackterweise begründet gerade das universale weltliche Friedensstreben selbst den Unfrieden vor dem Eschaton: Die wahre Gemeinschaft unter den Menschen wird dabei als diesseitig herzustellende vorgestellt, wo sie sich doch nur unter den Bedingungen der Versöhnung und als Gabe Gottes verwirklichen kann.

Kein Bürger der *civitas terrena* intendiert zwar den Konflikt um seiner selbst willen. Der Konflikt entsteht aber notwendigerweise, da alle nach der Durchsetzung der eigenen Interessen und Neigungen, das heißt, um die Durchsetzung des je eigenen »Friedens«, streben.[29] Nicht nach dem Willen Gottes wird die *dilectio* hier verstanden, sondern nach dem eigenen Willen.[30] Der irdische Friede ist aber trotz seines Machtcharakters und seiner Vorläufigkeit ein Zeichen dafür, dass der Mensch auch unter der Sünde Empfänger der Güte Gottes bleibt. Machtfriede ist eine verquere Spur des Liebesfriedens, aber doch eine Spur.

Der Begriff »*civitas*« impliziert nach Augustin eine Ordnung der Liebe – das heißt, einen Frieden – als gemeinsames, organisierendes Ziel. Augustin zeigt das an der Weltgemeinschaft, der in sich zersplitterten *civitas terrena*: Sie kann nicht anders, als nach Frieden streben, aber verfehlt den Frieden zugleich immer, da die sie begründende Verwechslung des Menschen mit Gott alle Gemeinschaftsbemühungen pervertiert. Die weltliche »Bürgerschaft« verfehlt mit der Gerechtigkeit auch den wahren Frieden. Einen *relativen* Frieden erhält sie nur (unabhängig von den eigenen Bemühungen), weil sie im schöpferischen *ordo dilectionis* aufgehoben bleibt, auch wenn sie sich ihm widersetzt. Andernfalls würde sie ganz aus dem Sein herausfallen.

Das Scheitern des Friedens in den gesellschaftlichen und politischen Formen der *civitas terrena* deutet aber überdies (und gegen die Absicht der Beteiligten) negativ an, was der vollendete Friede meint. Denn dieses Scheitern lässt spüren, wie sehr sich die wahre Gemeinschaft allein Gottes Gnadenhandeln verdankt. Es ist die letzte und grundlegende Spur des gerechten göttlichen *ordo dilectionis*, dass auch noch das Friedensscheitern auf die Un-

---

27 civ XIX,5. Der Friede, so lautet die Zusammenfassung dort, ist ein »*incertum bonum*« (ein »unsicheres Gut«). Das gilt vor dem Gericht für beide *civitates*.

28 civ XIX,7.

29 civ XIX,12 (»*nemo est qui pacem habere nolit*«/»es gibt niemanden, der nicht Frieden haben will«).

30 Auf die Sicherung eines solchen Machtfriedens zielen, so Augustin, auch die Kriege (civ XIX,12). Damit ist aber noch keine Aussage über die Legitimität des Krieges im Sinn des augustinischen Gerechtigkeitsbegriffs gegeben!

verfügbarkeit des Gelingens von wahrem Frieden hinweist. In der »Welt«, so Augustin, wird »Friede« durch die Unterwerfung möglichst vieler Menschen unter die Machtinteressen eines Einzelnen oder einer Gruppe zu erreichen versucht, das heißt aber, der Anspruch Gottes auf den Menschen wird übergangen. Der Mensch setzt seine Herrschaft hier an die Stelle der gerechten Herrschaft Gottes.[31] Der Friede der Gottesgemeinschaft hingegen bezeichnet die Gemeinschaftsform, die sich aus der Hingabe an die Güte und Macht Gottes ergibt (und so dem *ordo* Gottes entspricht). Augustin bindet den *ordo dilectionis* an Gottes Gerechtigkeit. Gottes Liebe und seine Gerechtigkeit sind für Augustin kein Gegensatz, sondern eine Einheit.

Der *ordo* steht unter eschatologischer Spannung: »Erst« im Gericht setzt er sich vollends durch, während doch die Schöpfung ohne ihn gar nicht bestehen könnte. Aus dieser Spannung wird deutlich, dass diese Liebesordnung kein innerweltliches Naturgesetz meint, sondern den Willen des Schöpfers für seine Schöpfung, eine Beziehungsordnung, in der das Geschöpfliche durch seine je spezifische Beziehung zum Schöpfer auch untereinander »geordnet« wird: die Schöpfung als Beziehungsnetz Gottes.[32]

Wenn aber der Friede – verstanden als die »Sozialität nach dem Liebeswillen Gottes« – den Begriff der *civitas* bestimmt und unter eschatologischer Spannung steht, dann ist zu fragen, wie sich der Friede der Gottesgemeinschaft (*civitas Dei*) innerhalb der Welt verwirklicht und wie sich die zersplitterte Weltgemeinschaft (*civitas terrena*) dazu verhält. Über die Zugehörigkeit zur »Bürgerschaft« Gottes kann vor dem Eschaton keine Gewissheit bestehen: Wie wird die *pax aeterna* dann aber überhaupt beschreibbar? Die Gottesgemeinschaft ist auf ihrem Pilgerweg »noch« anonym, aber sie hat doch der »Welt« den *ordo dilectionis* zu bezeugen, und hat dafür sichtbare Formen als Kirche. Die »pilgernde« Gottesgemeinschaft vertraut darauf, dass Gott seinen Willen *geschöpflich erfahrbar macht* – und so ist sie eine Gemeinschaft nach der Gestalt der Menschwerdung Gottes. Erst durch das Gericht wird die Gottesgemeinschaft »rein« vor Augen gestellt und öffentlich von der Weltgemeinschaft unterschieden. Insofern lebt auch die in sich zersplitterte Weltgemeinschaft auf der Grundlage der Liebesordnung Gottes.

---

[31] civ XIX,12.

[32] Diese Interpretation des *ordo* als Willensordnung widerspricht einer Deutung, die den *ordo* ausschließlich als »Seinsordnung« versteht. Sie wurde etwa schon von Josef Rief in seiner Dissertation über den *ordo*-Begriff des jungen Augustin (ohne Einbeziehung von De civitate Dei) vertreten (Rief, 360). Dieser römisch-katholische Blickwinkel sei hier um eine lutherische Deutung ergänzt. Es kommt schließlich alles darauf an, was man unter dem zugrunde liegenden »Sein« versteht: als *ordo dilectionis* verstanden, bietet es sich an, das geschöpfliche Sein von seiner Gottesbeziehung aus zu interpretieren, das heißt: als relationales Sein, als Sein aus Gnade. Das Relationsdenken ist ein Grundkennzeichen der augustinischen Theologie – relationale Bestimmung der wahren Gottebenbildlichkeit in De trinitate wendet insofern die Sozialtheorie von De civitate Dei auf die Einzelnen vor Gott an (zur Gottebenbildlichkeit in De trinitate: Harasta, Augustinus: De trinitate und Harasta, Glaube, Liebe, Geist.).

Der Beginn der eschatologischen Erfüllung liegt im *ordo dilectionis*, wie er von Gott für die Schöpfung gedacht ist. Denn diese Ordnung kann auch durch die Sünde nicht zerstört werden, obwohl sie dadurch verzerrt wird. Die Identität von Liebesordnung und Schöpfungsordnung ist es, die – zunächst ganz allgemein – damit gemeint ist, wenn davon die Rede ist, dass Augustin christologisch bei der Menschwerdung ansetzt: Im menschgewordenen Gottessohn wird unter den Bedingungen der Sünde die wahre Ordnung der Schöpfung als Liebesordnung Gottes sichtbar. Dass Gott die Schöpfung liebt, ist anders nicht plausibel zu machen.

3.1.2 Die Pax-Tafel: Der Friede Christi als Menschwerdung der Gemeinschaft

Welche Gemeinschaft beschreibt Augustin in der »*Pax*-Tafel« (civ XIX,13)? Drei Möglichkeiten kommen in Betracht: der Friede der *civitas terrena* vor dem Eschaton, der Friede der *civitas Dei*, wie er im Eschaton zu erwarten ist, oder der Friede der *civitas Dei* in ihrem pilgernden Zustand vor dem Eschaton. Man wird antworten müssen: Die *Pax*-Tafel bezieht sich auf alle drei Möglichkeiten. Denn die »*Pax*-Tafel« verwendet den (allein im Eschaton voll verwirklichten) »wahren Frieden« als Kriterium für einen gestuften Begriff des guten Zusammenlebens, der guten Gemeinschaft vor dem Gericht.

Die *pax* in ihrer vollendeten Form wirkt sich – weil sie der schöpferische Wille Gottes ist – auch auf die Verhältnisse vor dem Gericht aus. Augustin entwickelt in De Civitate Dei XIX,13 die Grundstruktur dessen, was er mit »Gemeinschaft« (*civitas*) meint. Er beginnt dazu auf der Ebene der Einzelperson, wie sie immer schon im Einflussbereich verschiedener Gemeinschaften steht, und schreitet stufenweise vorwärts bis zur Vollendung von »Gemeinschaft« schlechthin in der *pax* der vollendeten Gottesgemeinschaft (*civitas Dei*). Zunächst scheint es sich um eine »Friedenspyramide«[33] zu handeln (aufsteigend von der körperlichen Ruhe bis zur eschatologischen Gemeinschaft in Gott), doch ist die Struktur der unterschiedlichen Friedensebenen (und ihr Zusammenhang) auf den zweiten Blick komplexer.

Augustin definiert den Frieden grundlegend als *tranquillitas ordinis*, »Ruhe der Ordnung«.[34] Indem Augustin die Gerechtigkeit zunächst distributiv als *suum cuique* versteht, bestimmt er die »Ordnung« als Zuteilung eines zukommenden Platzes an jedes Einzelne: »*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.*«[35] Die Gerechtigkeit einer Ordnung entscheidet sich daran, ob den Beteiligten der für sie passende, ihnen lebensdien-

---

[33] Billy, 319, interpretiert civ XIX,13 lediglich in diesem Sinn als »hierarchisch aufsteigend« (ähnlich sogar Geerlings, De civitate dei XIX, 229).

[34] civ XIX,13. Durch diese Definition ist das Verhältnis der Begriffe *pax* und *ordo* zueinander als Basis des augustinischen Friedensbegriffs festgestellt (vgl. Budzik, 79).

[35] civ XIX,13: (»Ordnung ist die Zuteilung von ihnen zukommenden Stellen an gleichrangige und ungleichrangige Dinge.«).

liche Platz zukommt. Damit ist noch nicht gesagt, wer den *ordo* gründet und gewährleistet, worauf er gründet oder nach welchen Kriterien die »Ortsverteilung« (*dispositio*) vor sich geht. Das zeigt sich erst durch die Darstellung und den Zusammenhang der einzelnen Ebenen, auf denen sich nach Augustin die *pax* verwirklicht. Der Friede erscheint als geordnetes, aber doch auf Differenz achtendes, gerechtes Zusammenleben. Der Gerechtigkeitsaspekt ist mit dem *suum cuique* von Anfang an mit angesprochen, wenn auch nicht explizit in der Begrifflichkeit der *iustitia* ausgesprochen. (Für Augustin ist die Liebesordnung selbstverständlich zugleich Gerechtigkeitsordnung.) Die Gerechtigkeitsfrage verweist augustinisch außerdem auf die heilsgeschichtliche Qualität alles Redens über die Schöpfung: Die *Pax*-Tafel bezieht sich auf alle heilsgeschichtlichen Situationen; vor dem Gericht trifft sie freilich auf den Widerstand der Sünde.

In der Interpretation des *ordo* ist es wichtig, die voreschatologische Situation der Schöpfung nicht gegen die eschatologisch erwartete vollendete Verwirklichung der Schöpfungsordnung auszuspielen. Der ordo dilectionis umgreift die Schöpfung durch die ganze Heilsgeschichte hindurch. Zuerst ist der *ordo* die Willensäußerung des Schöpfers am Anfang; dann und so ist er auch die Ordnung der Offenbarung, weil Grund und Movens der Heilsgeschichte. Der *ordo* ist ein Implikat der Gerechtigkeit Gottes – und wird wie diese durch die Sünde strukturell missverstanden.

Vor dem Eschaton erscheint der *ordo* aus nicht-glaubender Sicht als ungerecht, willkürlich und strafend, aus glaubender Sicht hingegen als Hoffnungsgut und unverfügbar göttliche Gabe. Eine Trennung des einen *ordo* in eine »übernatürliche« Ordnung und eine »natürliche« Ordnung,[36] würde letztlich die nicht-glaubende »Weltgemeinschaft« (*civitas terrena*) außerhalb der Schöpfungsordnung Gottes stellen und ihr zusprechen, sich ihre Ordnung selbst schaffen zu können.[37] Denn stünde der geschöpfliche Wille nicht auch noch

[36] Wie Timo Weissenberg sie denkt (Weissenberg, 517); diese Trennung des *ordo* in zwei »*ordines*« wird aber bei Weissenberg vorausgesetzt, nicht entfaltet. Letztlich scheint der Grund für die Zweiteilung des *ordo* in einer Verwechslung der Seinsordnung mit dem Sein selbst oder mit dem Grund des Seins (Gott) zu liegen (*analogia entis*). Im Sinn der *analogia entis* deutet es sich bei Budzik, 80, an: »Eine Definition [des *ordo*] wäre nur möglich, wenn der Seinsbegriff überstiegen werden könnte, was aber undenkbar ist.« – der *ordo* umfasst als den Seinsbegriff selbst. Geerlings, De civitate dei XIX, 216, betont demgegenüber die Einheit des *ordo* und nennt als »Grenzfall« den barbarischen Cacus, der sich absichtlich gegen den *ordo* stelle, aber doch nicht aus dem *ordo* fallen kann – würde das doch sein Fallen aus der Natur selber bedeuten.

[37] Die Intention Weissenbergs, eine Beeinflussung der Schöpfungsordnung durch den Fall aufzudecken, begegnet bereits bei Miikka Ruokanen. Laut Ruokanen besteht der *ordo naturalis*, das heißt die »ursprüngliche« Schöpfungsordnung, nach dem Fall zwar eigentlich unverändert fort, aber die Sünde führt zu einer Verselbständigung der *lex iustitiae* als einer Strafordnung Gottes (Ruokanen, 31.37). Die Einheit des *ordo* möchte er folgendermaßen gewährleisten: »Augustine is an ontological or natural optimist, while at the same time being a moral or voluntary pessimist.« (Ruokanen, 35). So meint er letztlich,

in seinem Widerspruch gegen den göttlichen Willen innerhalb des Bereichs der göttlichen Schöpfungsordnung – und der »Mangel« (die *privatio boni*) wäre zu einem eigenen Seinsprinzip erklärt. Demgegenüber ist der augustinische Begriff geschöpflichen Wollens gerade, dass es noch im Nicht-Wollen allein von Gottes Willen her das Sein erhält.[38] – Pointiert gesagt: Augustin ist in De civitate Dei kein Manichäer mehr.[39]

Die Möglichkeit, dass Augustin Willen und Sein im Begriff des *ordo dilectionis* absichtlich übereinander »blendet« (und zwar in zwei unterschiedlichen Hinsichten: aufseiten des Schöpfers dessen Willen und dessen Sein und aufseiten der Schöpfung deren geschöpflich vielfältiges Wollen und deren geschöpfliches Sein-als-Seiendes), kommt nicht in den Blick, wenn der *ordo* als »Stufung des Seins« verstanden ist. Pointiert gesagt: Augustin schreibt in De civitate Dei primär aus biblisch-heilsgeschichtlicher Perspektive, nicht aus »platonisierender« Perspektive. Ich verstehe den *ordo* als Ausdruck der spezifischen Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung – das heißt, als Grundbegriff der relationalen Ontologie Augustins. Der *ordo dilectionis* bezeichnet das schöpferische Wort Gottes, das die Geschöpfe ins Sein ruft und sie erhält. Die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen ist schöpferisch, das heißt: Allein aufgrund dieser Beziehung sind die Geschöpfe (nicht etwa aufgrund einer Teilhabe am göttlichen Sein selbst).

Unter den Bedingungen nach dem Fall erscheint der eine *ordo* der Schöpfung den Sündern als Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit Gottes.[40] Für Augustin ist wichtig: Der eine *ordo* der Schöpfung zerfällt damit aber nicht in eine Ordnung der (strafenden) Gerechtigkeit und eine Ordnung der (rechtfertigenden) Gnade. Er trifft die Bürger der zerplitterten Weltgemeinschaft als strafende Ordnung, weil sie ihm widersprechen. Den Bürgern der pilgernden Gottesgemeinschaft hingegen ist er im Glauben als Gnadenordnung offenbart. Sie erkennen in ihm den Willen des Schöpfers, der das Gute will, nicht Sünde und Übel, und der ihnen in Christus das Gute selbst auch gegeben hat. In reformatorischer Terminologie gesprochen betont Augustin mit dem Begriff

---

dass der menschliche Wille nicht innerhalb des *ordo naturae* liege (Ruokanen, 37) – und verlässt so seine eigene Einsicht, dass der *ordo* die göttliche *lex iustitiae* bezeichnet. Ruokanen übertreibt die augustinische Auffassung des *malum* als *privatio boni*, indem er den bösen Willen ganz ins Nichtsein überführt, also außerhalb des *ordo* stellt, das heißt die *privatio* zu einer völligen Zerstörung steigert. Aber damit tendiert er dazu, aus dem »Mangel« (*privatio*) ein zweites Seinsprinzip zu machen.

[38] In De civitate Dei begegnet die Auffassung des Bösen als Mangel an Gutem z. B. in civ XI,22 (»*cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni*«/ »denn überhaupt ist das Böse keine eigene Natur und dieser Name bezeichnet nichts außer dem Mangel an Gutem«); (vgl. conf IV,15,24).

[39] Siehe dazu unten Anmerkung 65.

[40] Billy, 334, unterscheidet zwischen dem »order of love« und dem »order of justice«. Damit trennt auch er die eine Schöpfungsordnung auf und verwechselt die zwei Hinsichten des einen *ordo* mit der Annahme, es gäbe zwei *ordines*.

»*ordo dilectionis*« die Einheit von Gesetz und Evangelium »schon« in schöpfungstheologischer Hinsicht.[41]

So wird der *ordo* in der heilsgeschichtlichen Situation vor der Vollendung sowohl zur Grundlage für Frieden und als auch zur Grundlage für Konflikt im menschlichen Zusammenleben: Unter den Nicht-Glaubenden weist er darauf hin, dass ihr Friede nicht dauerhaft ist, weil er durch die *libido dominandi*, nicht durch die Unterordnung unter Gott bestimmt ist. Unter den Glaubenden begründet der *ordo dilectionis* ihr Vorausweisen auf den gerechten Frieden, der allein in der Hand Gottes liegt und der pilgernden Gottesgemeinschaft erst nach dem Gericht zuteil wird. Ein Nicht-Akzeptieren des göttlich gerechten *ordo* führt zum Verlust der eigenen Gerechtigkeit, zur Beschädigung des eigenen geschöpflichen Wesens, aber nicht zu dessen vollständigen Verlust.[42] Als gut geschaffene Geschöpfe bleiben wir auch nach dem Fall im Machtbereich Gottes. Selbst der Teufel kann nicht aus der Friedensordnung Gottes, das heißt aus seiner Natur als Geschöpf ausbrechen,[43] auch wenn er den *ordo* in seinem Zugriff auf den Willen des Menschen stören kann. (Noch einmal: Augustin ist zumindest der *benefit of doubt* zu geben, ein sensibles Gespür für dualistische Tendenzen auch im eigenen Denken zu haben, nachdem er öffentlich dem Manichäismus abgesagt hat.)

Augustin entwickelt den Zusammenhang der unterschiedlichen Friedensebenen in der *Pax*-Tafel nach zwei Seiten: dem individuellen Frieden und dem sozialen Frieden. Zunächst nennt er drei Friedensformen, die den einzelnen Menschen betreffen. Sie bedingen die gelingende Entfaltung von Individualität und verankern diese zugleich in der allgemein anthropologischen Grundlage. So haben der Körper, die »unvernünftige« Seele und die Vernunftseele (*anima rationalis*) jeweils ihren eigenen »Frieden«: die Zusammenstimmung der Körperteile, die Stillung der Bedürfnisse und die Übereinstimmung von Denken und Handeln.[44] Den Frieden des Menschen bestimmt Augustin nun, indem er die drei genannten Friedensformen aufeinander bezieht, als *ordinata vita et salus animantis*.[45]

---

41 Augustins Zugriff auf die Soteriologie geht in De civitate Dei über die Schöpfungs- und Geschichtstheologie und unterscheidet sich damit vom pointiert christologischen Zugriff Luthers.

42 civ XIX,13.

43 civ XIX,13. Insofern kann man nicht wie Laufs, 18, davon sprechen, dass der Frieden der *civitas terrena* (oder eben *civitas diaboli*) keinerlei Bezug zum *ordo* hätte – dann würde Augustin tatsächlich eine dualistische Weltsicht treten. Zwar bleibt die vollendete *pax caelestis* unterschieden von der *pax terrena*, aber doch bleibt Augustin dabei, auch hinsichtlich der *civitas terrena* von »*pax*« zu sprechen. Das *malum* besteht nur in der *privatio boni*, es ist ohne ein *bonum* nicht denkbar, wie Augustin seit seiner Abkehr von den Manichäern beharrlich wiederholt (Fuchs, 59).

44 civ XIX,13.

45 civ XIX,13 (»ein geordnetes Leben und die Gesundheit des Lebewesens«).

Mit den vier individuellen Friedensebenen könnte die *Pax*-Tafel nun unmittelbar zur Reflexion der Kriterien für die – politische, gesellschaftliche und kirchliche – Lebensordnung, die den Frieden der Gemeinschaft(en) gewährt, übergehen. Bevor Augustin aber die Sozialgestalt(en) andeutet, nennt er als »nächste« Stufe den Frieden zwischen dem Menschen und Gott.[46] Hier liegt die charakteristisch augustinische Bedingung für die gemeinschaftliche Lebensordnung, die als Grundprinzip des Friedens bestimmt war. Und da der individuelle »Friede« für Augustin allein im sozialen Kontext denkbar ist, liegt hier letztlich auch die Basis für die drei individuellen Friedensebenen, die bereits genannt wurden. Die Gottesbeziehung ist die entscheidende Mitte der *Pax*-Tafel. Augustin definiert den Frieden zwischen Gott und Mensch als »*ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*«[47].

Das Leben in der Schöpfungsordnung Gottes folgt der *aeterna lex*, die für Augustin (im Sinn von Mt 22,39-40) gleichbedeutend ist mit dem Doppelgebot der Liebe.[48] Dadurch wird aber auch der Begriff des Gehorsams im Sinn der *caritas* (oder *dilectio*) interpretiert. Die Erwähnung des Glaubens (»*in fide*«) deutet darauf hin, dass sich der hier gemeinte Friede »schon« vor dem Eschaton zu verwirklichen beginnt. Denn der Glaube ist für Augustin ein voreschatologisches Phänomen, das erst durch das Gericht in die unverstellte Gottesübereinstimmung aufgehoben wird.[49] Der Friede zwischen Gott und Mensch »*in fide*« bezeichnet einen voreschatologischen Zustand, der zugleich schon auf das Eschaton vorausweist.

Die individuelle *pax* steht damit im Kontext der pilgernden Gottesgemeinschaft, die auf ihre versöhnte Zukunft in der Vollendung vorausweist. In

---

[46] Mit O'Donovan: »a puzzling turn« (O'Donovan, Political Thought, 65). Fuchs, 37, diagnostiziert hier eine augustinische Veränderung des von Fuchs postulierten verlorenen Originals der Friedenstafel von Varro. Auch wenn man von der (nicht beweisbaren) Fuchs'schen Annahme einer Quelleneinfügung absieht, spiegelt sein »redaktionelles« Einsetzen an dieser Stelle wieder, dass der Gott-Mensch-Beziehung in der *Pax*-Tafel eine besondere Rolle zukommt.

[47] civ XIX,13 (»der im Glauben unter dem ewigen Gesetz geordnete Gehorsam«). Schon die Nennung der *oboedientia* als Begriff für die Beziehung zu Gott spricht gegen Budziks Feststellung, bei der *Pax*-Tafel stehe »der Gott der Philosophen« an der Spitze (Budzik, 385). Welcher Gehorsam ist gegenüber einem ausschließlich als *summum esse* bestimmten Gott möglich? (Als *summum esse* wird »der Gott der Philosophen« bei Budzik definiert.)

[48] civ XIX,14. Krieger/Wingendorf, 241, deuten die *aeterna lex* als den *ordo naturalis*. Dem ist aber unter Bezug auf De doctrina christiana zu widersprechen, wo Augustin das Doppelgebot der Liebe als die Summe der göttlichen Willensoffenbarung, bezeichnet (»*legis* [...] *et omnium divinarum scripturam plenitudo et finis esse dilectio*«, doctr. I,35,39 –die *dilectio* wird dort dann entfaltet gemäß der *uti-frui*-Terminologie, mit der Augustin in De doctrina christiana das Doppelgebot auslegt).

[49] Vgl. dazu Harasta, Glaube, Liebe, Geist, 429 (dort in Bezug auf De Trinitate) und unten 3.2.

diesem Zeichen- oder Zeugendienst verwirklicht sich die *pax* der pilgernden *civitas Dei*, die den individuellen »Frieden« ermöglicht. Hier kommt der *ordo dilectionis* zur Sozialgestalt, wenn auch in stetem Ringen mit der sich einmischenden Weltgemeinschaft (*civitas terrena*). Denn das soziale Vorzeichen auf die Vollendung ist der gemeinschaftliche Vollzug von Gottesliebe und Nächstenliebe. Die Einheit von beiden Liebesrichtungen zeigt sich in der Verkündigung der Gnade Gottes, wie sie sich in der Menschwerdung Christi offenbart hat. Mit diesem Zeichendienst verwirklicht sich die pilgernde *civitas Dei* auf dem Weg zum Gericht; dieser Zeichendienst ist vor dem Gericht ihre *pax*.[50]

Augustin beschreibt die Sozialgestalten der Gottesgemeinschaft in der *Pax*-Tafel ebenfalls auf drei Ebenen. Zunächst bestimmt er aber die *pax hominum* grundsätzlich als »geordnete Einigkeit« (*ordinata concordia*).[51] Als kleinste Einheit der Gesellschaft erscheint das Haus, das heißt, der Familienverband einschließlich der Sklaven.[52] Anders als bei den »Friedensformen« im einzelnen Menschen, wo das *ordinare* (das »Ordnen«) als Grundprinzip des Friedens genannt ist, ist der zwischenmenschliche Friede vor dem Letzten Gericht durch die Leitwörter »befehlen« und »gehorchen« (*imperare* und *oboedire*) gekennzeichnet. So ist Friede in der *domus*, wenn alle Zusammenwohnenden sich der Autorität des Hausvaters unterordnen *und* dieser die Einigkeit der Hausgemeinschaft schützt.[53]

Auf der Ebene der Stadt, beziehungsweise der »Bürgerschaft« (*civitas*) im engeren Sinn erweitert Augustin die durch Autorität geprägte Gemeinschaftsform auf den Kreis der Bürger (und Bürgerinnen).[54] Unter- und Überordnung sind die Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenhalts in der Welt unter den Bedingungen der Sünde.[55] So sind zwei Arten des Gehorsams zu unterscheiden: die durch *caritas* (*dilectio*) geprägte Unterordnung und die durch Macht erzwungene Unterordnung.[56] So scheint sich eine kategorische Unter-

---

50 Siehe dazu unten 3.2.4.

51 civ XIX,13.

52 civ XIX,16.

53 civ XIX,13.

54 civ XIX,13 (»*pax civitatis ordinata imperandi adque oboediendi cohabitantium*«).

55 So auch Markus, Two Conceptions, 96, der zwischen der Ordnung der geschaffenen Natur und der Ordnung der gefallenen Natur unterscheidet. Sein Interesse zielt aber auf die Analyse der politischen Theorie Augustins – und er hält selbst fest, dass nicht entscheidbar sei, ob Augustin den »Staat« in Analogie zur guten Ordnung der Familie, in der das Befehlen ein Dienen ist, oder in Analogie zur Zwangsherrschaft des Herrn über den Sklaven (das heißt als Teil der gefallenen Ordnung) deutet (Markus, Two Conceptions, 103f). Augustin hält das bewusst in Schwebe. Es geht ihm zudem um die Auslegung der *civitas Dei*, nicht um eine philosophische Staatstheorie.

56 Ruokanen, 106, möchte demgegenüber die Bezeichnung des Gottesverhältnisses als *oboedire* ausschließen und sieht allein die zwanghafte, der Sünde konzedierte Unterord-

scheidung schon innerhalb der Welt zwischen pilgernder Gottesgemeinschaft (also der Kirche) und der Weltgemeinschaft (*civitas terrena*) anzudeuten. Doch ist dabei festzuhalten, dass der *ordo dilectionis* und die Sünde beide die ganze Schöpfung betreffen: Die pilgernde *civitas Dei* wird erst durch das Gericht definitiv von der *civitas terrena* geschieden.

Augustins im Zusammenhang der donatistischen Auseinandersetzungen entwickelte Auffassung, dass staatliche Zwangsausübung zur »Verteidigung« der Kirche erlaubt sei (*compelle intrare*; Lk 14,23)[57], erscheint auf dieser Grundlage als Konzession an die Bedingungen vor dem Letzten Gericht.[58] Augustin versucht hier, klare Grenzen zwischen den beiden *civitates* aufzuzeigen, wo es grundsätzlich noch keine klaren Grenzen gibt. Von De civitate Dei aus gesehen widerspricht Augustins antidonatistische Polemik dem Zeugnischarakter der Kirche, die »pilgernd« und »vermischt« mit der *civitas terrena* auf die *civitas Dei* vorausweisen soll, und deren Gemeinschaftsgestalt gerade nicht auf Zwang, sondern auf Versöhnung beruht. Gerade gegenüber den Donatisten geht es ihm theologisch darum, festzuhalten, dass es keine Kirche ohne Sünder und Sünderinnen geben kann. Die Wendung Augustins von einer anfänglichen Ablehnung staatlicher Gewaltmaßnahmen in kirchlichen Angelegenheiten hin zur Zustimmung ist nicht nur von außen gesehen kritikwürdig (als Vermischung von Staat und Kirche), sondern auch innerhalb des augustinischen Denkens selbst problematisch.

---

nung bei Augustin als gegeben. Er betont die antiautoritäre Qualität des *officium consulendi* innerhalb der Familiengemeinschaft (civ XIX,14), ohne die klare Vorrangstellung des *pater familias* in Betracht zu ziehen, wobei allerdings mit der dem *ordo* entsprechenden Überordnung des Familienoberhauptes kein Herrschaftsverhältnis im Sinn der *libido dominandi* gemeint ist (das Amt des Vaters ist der Schutz). Ruokanen stellt aber jede Form von *oboedire* und *imperare* unter Verdacht.

[57] Augustin ist der erste, der dieses Zitat im Sinn der Verfolgung Andersdenkender verwendet (Chelius, 1084f.; er listet auch die Stellen in Augustins antidonatistischen Briefen und Schriften auf, an denen das Lukas-Zitat auftaucht).

[58] Zur Geschichte der Auseinandersetzung Augustins mit dem Donatismus im Kontext der kaiserlichen Religionspolitik vgl. Hogrefe, 28-60. Markus, Saeculum, 144f., diagnostiziert eine grundsätzliche augustinische Affinität zum »*compelle intrare*« aufgrund der Betonung der kirchlichen *disciplina*. Allerdings hebt Markus auch hervor, dass Augustins Rechtfertigung von politisch exekutiertem Zwang ambivalent und situativ veränderlich gewesen sei (Markus, 144). Weissenberg, 502, betont die Kontextualität der antidonatistischen Aussagen und meint, dass zu dem Umschwung »nicht zuerst theologische Argumente, sondern *exempla*« geführt hätten (Hervorhebung im Original). Aber bildet es eine »Entlastung« Augustins, wenn er aufgrund konkreter Fälle den Zwang zum Wiedereintritt vertrat? Budzik, 281, versucht die augustinische Legitimierung von Zwang dadurch zu erklären, dass er betont, Augustin spreche nicht von der Verantwortlichkeit des Staates, sondern von der individuellen Verantwortung christlicher Herrscher für das Heil ihrer Untertanen. Damit wäre allerdings die Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Herrschaft ganz fallen gelassen.

Der besondere Charakter des Gehorsams gegenüber Gott bestätigt sich in Augustins Auffassung über den Frieden der *civitas caelestis* (also der erhofften vollendeten Gottesgemeinschaft). Nachdem Augustin den Frieden des einzelnen Menschen mit Gott als Glaubensgehorsam bestimmt, könnte man erwarten, dass nun auch in der Gottesgemeinschaft der Gottesgehorsam die Struktur des spezifischen Friedens ausmacht. Doch Augustin betont hier nicht die Unterordnung, sondern die Gnade: Die Gemeinschaft (*societas*) der wahren *civitas Dei* lebt in Frieden, wenn sie Gott »genießt«, das heißt, sich ihm bedingungslos hingibt, und ihre Bürger sich einander wechselseitig »in« Gott hingeben. Die vollendete *pax* der Gottesgemeinschaft ist die »*ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*«.[59] In dieser Formulierung kommt die Liebesordnung auf den Höhepunkt. Hier definiert Augustin die Gemeinschaft, die der (durch Christus) versöhnten Geschöpflichkeit entspricht. Innerhalb von De civitate Dei XIX,13 legt Augustin aber nicht genauer aus, was hier mit der »Hingabe« (*frui* beziehungsweise *fructus*) gemeint ist.

Die Begrifflichkeit von *frui* und *uti* entwickelt Augustin im ersten Buch von De doctrina christiana, also circa zehn Jahre, bevor er De civitate Dei beginnt.[60] In De civitate Dei bevorzugt Augustin das Konzept der Gottesschau, wenn er über die vollendete *civitas Dei* schreibt,[61] setzt die Begrifflichkeit von De doctrina christiana aber voraus, wie nicht zuletzt die prominente Verwendung des *frui* in der *Pax*-Tafel belegt. De doctrina christiana argumentiert aus der Perspektive der Vorbereitung auf das Eschaton. De civitate Dei hingegen legt den Akzent auf die Gnadenwahl Gottes, durch die es erst zur Unterscheidung zwischen den beiden *civitates* kommt. De doctrina christiana betrachtet die Schriftauslegung als Verkündigung (und vice versa) und bietet dafür eine Methodik an.[62] De civitate Dei hingegen richtet sich pointiert nicht ausschließlich an Christen, sondern auch an nicht-christliche Kritiker des christlichen Weltbilds.

---

[59] civ XIX,13 (»sehr geordnete und harmonische Gemeinschaft in der Hingabe an Gott und in der Hingabe aneinander in Gott«). Die Liebesbegrifflichkeit (»*frui*«) und die betonte Gegenseitigkeit (»*invicem*«) verstärken das Argument, das unter der *lex aeterna* in der Bestimmung des Friedens zwischen Gott und Mensch (civ XIX,13) präzise das Doppelgebot der Liebe gemeint ist.

[60] Die ersten zwei Bücher und etwas mehr als die Hälfte des dritten Buchs von De doctrina christiana entstanden 396/97, der Rest von Buch III sowie Buch IV entstand 426–27 (die Grenze ist nach retr. II,30 am Ende des Absatzes doctr. III,25,35,78; zur Datierung: Pollmann, 261f.; Geerlings, Leben und Werk, 128). De civitate entstand, wie gesagt, zwischen 412 und 426 (s. o. Anm. 7), Buch XIX wohl Anfang der Zwanzigerjahre, also kurz bevor sich Augustin wieder De doctrina christiana zuwandte.

[61] V. a. am Ende des Werks, in der Beschreibung der erlösten *civitas Dei*, begegnet die Schau Gottes als Begriff für die Gemeinschaft mit Gott (civ XXII,29). Siehe dazu unten Abschnitt 3.3.2.

[62] Diese Zielsetzung nennt Augustin bereits programmatisch zu Beginn von De doctrina christiana (doctr. I,1,1,1-2).

Ausgerechnet in der Beschreibung des vollendeten Friedens der *civitas Dei*, also an einer entscheidenden Stelle innerhalb von De civitate Dei, greift Augustin nun sein Konzept der »Hingabe« an Gott (*frui Deo*) auf. Dieser vollendete Friede orientiert schon die pilgernde Gottesgemeinschaft vor dem Gericht. Er ist die Vollendung der Liebesordnung, also ist der Schöpfung von Anfang an zugedacht. Diesen Friede soll die Gottesgemeinschaft schon auf ihrer »Pilgerschaft« vor dem Gericht bezeugen, und sie bezeugt ihn dank der Gnade des menschgewordenen Christus auch tatsächlich. Dank der Menschwerdung Christi präziserweise, weil diese Menschwerdung offenbart, dass der *ordo dilectionis* in Kraft steht und Gott sich durch die Sünde nicht von seinem Liebeswillen abbringen lässt.

Die vollendete Gemeinschaft ist der Maßstab der pilgernden Gemeinschaft: Augustins Auslegung des Eschatons geschieht stets mit gegenwärtigem Interesse. Die vollendete *pax* orientiert als Gemeinschaftsform schon die pilgernde *civitas Dei*, sie ist keine erträumte Utopie, sondern das Ziel und der Sinn der Heilsgeschichte. So lässt sich aber auch für die Darstellung der erlösten *civitas Dei* erwarten, dass dort derselbe Gedanke ausgedrückt wird. Das am Ende von De civitate Dei XXII dominierende Modell der Gottesschau ist demgemäß in enger Beziehung zur Liebesbegrifflichkeit des *frui* und *uti* zu interpretieren.[63]

Die *Pax*-Tafel von De civitate Dei XIX,13 verwendet also zwei unterschiedliche Grundbegriffe für das Wesen des Friedens: die *oboedientia* (den Gehorsam) und die Hingabe, die allein Gott geschuldet ist (das *frui*). Der Gehorsam begegnet in der Bestimmung des Friedens zwischen dem Menschen und Gott, der erst den Frieden im Menschen selbst bedingt und ihm Ziel und Inhalt gibt. Er entspricht aber auch dem *uti* aus De doctrina christiana, sofern er zwischenmenschliche Beziehungen prägt: Wie das »Gebrauchen« bezeichnet der Gehorsam das Verhalten zu den Geschöpfen, das dem Willen Gottes, seinem doppelten Liebesgebot, entspricht. Der Gehorsam ist der Grundbaustein der sozialen Friedensformen im Haus und in der »Bürgerschaft« – er gewährleistet die *concordia* (Einigkeit) der Einzelnen und ist als Zustimmung zur Herrschaft auch Bedingung von deren Legitimität. Augustin interpretiert den zwischenmenschlichen Gehorsam von seiner Auffassung über den individuellen Frieden zwischen Gott und Mensch her. Die entscheidende Gehorsamspflicht besteht Gott gegenüber, und sie besteht unterschiedslos für alle Menschen. Daher kann das menschliche Herrschen, wenn es innerhalb der voreschatologischen *civitas Dei* geschieht, nur als ein Dienst an der Gemeinschaft verstanden und ausgeübt werden.[64] Es ist deutlich vom egoistischen Machtstreben (*libido dominandi*) zu unterscheiden.

Der zweite Grundbegriff für das Wesen des Friedens ist die Hingabe an Gott (das *frui Deo*). Sie gehört zum Wesen der Gottesgemeinschaft. Die Hinga-

---

63 Siehe dazu unten Abschnitt 3.3.

64 civ XIX,14.

be an Gott prägt auch schon die Pilgergestalt der *civitas Dei,* denn sie ist das Ziel, auf das diese hin pilgert und das sie zugleich zu bezeugen hat (gemäß dem Doppelgebot der Liebe). Mit diesem Ziel ist die *civitas Dei* dank Christi Menschwerdung »schon jetzt« als der einzig der Schöpfung gemäßen Ordnung vertraut. Doch erst durch die eschatologische Offenbarung Gottes im Letzten Gericht ist Augustin zufolge die Gotteserkenntnis und damit auch die vollendete Liebe der Erlösten zu Gott möglich, ist also die wahre Wechselseitigkeit in der *dilectio*, durch die auch die menschliche Gemeinschaft in die Beziehung zwischen Gott und den Glaubenden hineingenommen wird, verwirklicht (*frui invicem in Deo*).

Augustin selbst bezieht die beiden Friedensbegriffe »Gehorsam« und »Hingabe« nicht aufeinander, sondern stellt sie einander gegenüber. Unter Menschen charakterisiert die (vergötzende) »Hingabe« und der »Gehorsam« aus Zwang den falschen Frieden der in sich zersplitterten Weltgemeinschaft (*civitas terrena*). Die vollendete Hingabe an Gott in Verbindung mit der Nächstenliebe bezeichnet den wahren Frieden der *civitas Dei*, das Ziel ihrer Pilgerschaft; in ihrer Pilgerschaft lebt die Kirche als Gemeinschaft im Vorausweisen darauf. Wie der vollendete Friede der *civitas Dei* genau in die pilgernde Gottesgemeinschaft hineingreift, bleibt im Zusammenhang der *Pax*-Tafel offen.

In civ XIX,13 wird die fundamentale Bedeutung der Gottesbeziehung für alle Ebenen des gelingenden Lebens in der menschlichen Gemeinschaft lediglich festgestellt: Ohne Frieden mit dem Schöpfer gibt es kein Frieden unter den Menschen und in der ganzen Schöpfung. Die Gemeinschaft mit Gott setzt eine zwischenmenschliche Gemeinschaft aus sich heraus, deren Prinzip Augustin ebenfalls als »*pax*« bezeichnet. Diese Gemeinschaft aus dem Frieden mit Gott verwirklicht den *ordo dilectionis*, die Schöpfungsordnung. Sie definiert sich vor dem Gericht aus ihrem eschatologischen Verweischarakter auf das »*frui Deo et invicem in Deo*«. Ihr vielgestaltiges Verweisen und Andeuten geschieht im Zusammenhang der ebenfalls vielfältig geschichtlichen Weltgemeinschaft (*civitas terrena*) und unter deren Bedingungen. Die *civitas Dei* verweist innerhalb der irdischen Liebesordnung darauf, dass allein Gott schlechthin zu lieben ist. Sie zeigt, dass die richtige Liebe zu den Geschöpfen in der Hingabe an Gott gründet – gegen die Intuition, die sich an Geschöpfe hängen will.

3.1.3 Die unterschiedliche Orientierung der beiden civitates an der Liebesordnung Gottes

Nach der Darstellung der Friedensebenen in der *Pax*-Tafel (civ XIX,13) behandelt Augustin den Widerstand gegen diesen Frieden durch die *civitas terrena* in ihrer *libido dominandi*. Zwei widersprüchliche Tendenzen bestimmen das Verhältnis der zersplitterten Weltgemeinschaft zur Friedensordung: Einerseits kann die *civitas terrena*, soweit sie sich im Ungehorsam vom Schöpfer lossagt und sich nur auf sich selbst gründet, am wahren Frieden nicht teilhaben. Aber andererseits muss auch sie an der Schöpferordnung Gottes Anteil haben, deren volle Verwirklichung in der Friedenstafel entworfen ist. Sonst würde die

Weltgemeinschaft ganz aus dem Sein fallen. – Meine Auslegung betont also die Einheit des *ordo dilectionis* und wendet sich dagegen, dass Augustin bis in seine späte Theologie (und gegen seine erklärte Absicht) im Grunde eine dualistische Weltsicht vertritt.[65]

Die Bürger der *civitas terrena* werden durch Unfrieden, dem sie nicht entkommen können, bestraft.[66] Dieser Unfriede wird dadurch verschärft, dass die Unversöhnten als Bürger ihrer *civitas* zwar nicht anders können, als Frieden für ihre Gemeinschaft zu erstreben, aber dies nur in der verfehlten Weise der *libido dominandi* tun. Als *civitas* strebt die »Bürgerschaft der Welt« nach Frieden, nach einer Gemeinschaft, die ein gelingendes Zusammenleben ermöglicht. Ihr Streben sieht aber ab von der Beziehung zum Schöpfer. Augustin verurteilt nicht das Friedensstreben der *civitas terrena* als solches, sondern »nur« dessen verkehrte Richtung. Die *civitas terrena* bezeichnet so letztlich eine nur durch die Negation von echter Gemeinschaft verbundene »Gemeinschaft«. Denn sie gründet (ihren Anfängen unter dem paradiesischen Erkenntnisbaum[67] gemäß) ihre »Gemeinschaft« in sich selbst, auf die zwischenmenschlichen Beziehungen allein, nicht auf den Gehorsam gegenüber Gott und die Hingabe an ihn. So kann die *civitas terrena* momentane Friedenszustände erreichen – in der Form von Machtfrieden. Aber sie hat keinen dauerhaften Frieden, da dieser allein

---

65 Alfred Adam ist in relativ neuerer Zeit ein Verfechter des bleibenden manichäischen Einflusses auf Augustin; er spricht von einem »unbewusste[n] Weiterwirken manichäischer Denkkategorien« (Adam, 24). Der Vorwurf ist freilich alt; bereits Julian von Aeclanum wirft Augustin in der Gnadenlehre Manichäismus vor: »*perfectus itaque manicheus est, qui malum originale defendit*« (»Daher ist ein völliger Manichäer, der die Erbsünde verteidigt.«; von Augustin um 420 zitiert in De nuptiis et concupiscentia II,29,49). Augustin selbst argumentiert (auch) in diesem Kontext mit biblischen Belegen dagegen und hält fest, dass die Sünde, auch die Erbsünde, ein Schaden an der guten geschöpflichen Natur ist, nicht ein eigenes geschöpfliches Prinzip (nupt. et conc. II,29,50). Die Frage nach den Spuren der zehn manichäischen Jahre des jungen Augustin (im Alter von 19 bis 29 Jahren) in seinen späteren theologischen Werken ist allerdings schwierig, auch wegen der sehr fragmentarischen Quellenlage zum lateinischen Manichäisums (Rudolph, 6). Johannes van Oort relativiert den manichäischen Einfluss auf Augustin in De civitate Dei mit dem Argument, dass auch die – durch die Quellenlage schwierig festzulegenden – manichäische Tradition zu den beiden »Reichen« auf einer freilich hypothetischen (und zudem von Mani bzw. Augustin je anders interpretierten) jüdisch-christlichen Grundlage stünde: »Mani and Augustine may have been influenced by a similar Jewish-Christian source.« (van Oort, 352). Carol Harrison formuliert vorsichtig abwägend: »Of course, [...] Augustine's antitheses are not dualistic at an ontological level [...] Nevertheless, one cannot eliminate the influence of Manichaean, or general dualistic ideas, upon his thought." (Harrison, 200). Gewiss hat Augustin nicht absichtlich manichäische Gedanken vertreten. Wird man der Komplexität und dem Reflexionsgrad seines Denkens aber gerecht, wenn man damit rechnet, es sei ihm unbewusst und gegen die ausdrückliche Absicht in den eigenen Schriften Manichäismus »passiert«? (Siehe dazu auch unten 3.3).

66 civ XIX,13.

67 Siehe dazu unten 3.2.1.

mit Gottes Gnadenhandeln möglich ist. Trotzdem bleibt das Streben nach dem Frieden selbst erhalten, auch wenn es in grundlegend verkehrter Richtung angewandt wird. Wie die Bürger der *civitas Dei*, so streben auch die Bürger der *civitas terrena* nach »Frieden« – aber sie tragen ihr Scheitern als Kainszeichen immer schon auf der Stirn. Denn sie widersprechen dem Wesen des wahren Friedens, weil sie der Gottesbeziehung widersprechen.

Die beiden *civitates* unterscheiden sich also in ihrem divergenten Friedenstreben.[68] Hier liegt der »empirische« Schlüssel zur Unterscheidung der beiden Gemeinschaften vor ihrer definitiven Trennung durch das Gottesgericht. Die *civitas terrena* sucht »Frieden« ausschließlich aufgrund der irdischen Güter zu erlangen und erstrebt ihn um seiner selbst willen.[69] Darin wird für Augustin aber die irregeleitete Richtung ihres Friedensstrebens deutlich – denn damit hält die Weltgemeinschaft den Frieden für einen Zustand, den sie selbst sich schaffen kann. De facto kann sie nur einen Machtfrieden erlangen und hält eine durch die *dilectio* geordnete Gemeinschaft für utopisch – zurecht, da diese nicht in der Macht der Menschen steht, aber auch zu unrecht, weil sie Gott als die Ordnung der Schöpfung will und auch verwirklicht. Die *civitas Dei* hingegen bejaht zwar die vergänglichen Güter (auch den »Frieden« der Welt), aber erstrebt sie nicht um ihrer selbst willen.[70]

Auch die Gottesgemeinschaft braucht und gebraucht freilich vergängliche, »vorletzte« Gemeinschaftsformen, um in der »Welt« fortzubestehen. Vor dem Gericht ist sie mit der zersplitterten Weltgemeinschaft (*civitas terrena*) verbunden und vermischt, wie es bereits in Buch I von De civitate Dei heißt: »*perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur*«[71]. Die Gottesgemeinschaft nimmt am Streben nach irdischem Frieden teil, auch wenn sie das Streben der »Weltgemeinschaft« als Scheitern erkennt.[72] Der Beitrag der pilgernden *civitas Dei* zum

---

[68] civ XIX,14: »*Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena civitate; in caelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae.*« (»In der weltlichen »Bürgerschaft« wird jeder Gebrauch vergänglicher Dinge auf den Genuss des weltlichen Friedens bezogen; in der himmlischen »Bürgerschaft« hingegen wird er auf den Genuss des ewigen Friedens bezogen.«).

[69] civ XIX,17.

[70] civ XIX,17.

[71] civ I,35 («denn diese beiden »Bürgerschaften« sind in dieser Zeit ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie im Letzten Gericht getrennt werden«). Siehe dazu unten 3.2.

[72] Die beiden »Bürgerschaften« bleiben jedoch in Augustins eschatologischer Geschichtsbetrachtung voneinander zu unterscheiden, auch wenn sie in Beziehung zueinander stehen. Man hat die Beziehung der *civitates* politisch gedeutet: Kaufman spricht davon, dass Augustin zur Gründung einer »spiritual earthly city«, und zwar »somewhere beween Cain's kind and the perfected city of God« beitragen wollte (beide Zitate: Kaufman, 89). Kamlah identifiziert die *civitas terrena* mit dem Römischen Reich, aber in positiver

weltlichen Friedensstreben besteht im Hinweis auf die Begrenztheit dieses Friedens, ohne dabei ein Urteil über die *civitas terrena* zu sprechen – das Urteil bleibt Gott vorbehalten.

Vor Gottes Gerichtsspruch sind die beiden »Gemeinschaften« schließlich untereinander vermischt (*invicem*): Teile und Aspekte der »Gottesgemeinschaft« befinden sich in der »Weltgemeinschaft«, Teile und Aspekte der Weltgemeinschaft befinden sich in der Gottesgemeinschaft. De civitate Dei spricht damit gegen eine ungebrochene Identifizierung zwischen erfahrbarer Kirche und »reiner« *civitas Dei*, etwa in Form einer Ekklesiologie, die in der erfahrbaren Kirche ungebrochen das »Sakrament« für die Welt sieht.[73] Darin liegt ein horizonterweiternder Beitrag von De civitate Dei für die Deutung von Augustins Ekklesiologie. De civitate Dei spricht nicht polemisch in Auseinandersetzung mit einer anderen christlichen Gruppierung, sondern gibt primär an ein nicht-christliches Publikum gerichtet darüber Auskunft, was die »Gemeinschaft Gottes« ist. Auch daher kommt ihm besonderes Gewicht zu, wenn man nach Augustins Ekklesiologie fragt.

Es kennzeichnet den Charakter der Kirche als Zeugin der kommenden *civitas Dei*, dass sie die eschatologische Gemeinschaft mit und vor Gott als ihr höchstes Gut, das heißt als *fruendum* (das, was ihre völlige Hingabe verlangt) anstrebt. Im himmlischen Frieden verwirklicht sich die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, das heißt die Einheit der Gemeinschaft mit Gott mit der zwischenmenschlichen Gemeinschaft, ohne dass die Differenz von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wird. Das ist die Gemeinschaft in der Menschwerdung Christi, die Vollendung der menschlichen Geschöpflichkeit.

Beide *civitates* können innerhalb der Welt konstruktiv koexistieren. Die Gottesgemeinschaft verkündigt der in sich zersplitterten Weltgemeinschaft das wahre und gute Zusammenleben, auch wenn sie selbst erst auf dem Weg zu diesem Frieden ist.[74] Auch Gemeinschaften, die auf den ersten Blick zur »Weltgemeinschaft« gehören, ist dabei zuzusprechen, dass sich in ihnen Frieden verwirklicht. So hat sich die »pilgernde« Gottesgemeinschaft zu den For-

---

Weise: »Augustin gibt das [Römische] Reich nicht verloren, weder an den Jüngsten Tag noch an die Barbaren – das zweite davon wäre auch für ihn eine »verzweifelte« Sache! –, sondern *auch er* hofft auf die Restitution des Reiches durch Gott.« (Kamlah, 317, Hervorhebung im Original). Freilich ist das nicht im Sinn eusebianischer Reichstheologie gemeint, sondern auf der Basis der augustinischen Unterscheidung zwischen »gebrauchen« (*uti*) und »sich hingeben« (*frui*). Sie erlaubt Augustin, den irdischen Gütern (und darunter dem irdischen Frieden in Gestalt des römischen Machtfriedens) einen »Gebrauchswert« für die pilgernde *civitas Dei* zuzuschreiben.

[73] Zu Joseph Ratzingers bzw. Papst Benedikts XVI. entsprechender (und pointiert römisch-katholischer) Interpretation, die er bereits 1954 in seiner Dissertation »Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche« vertreten hat, siehe unten Abschnitt 3.3.3.

[74] So fällt Augustins pessimistische Einschätzung der *civitas terrena* weder in Zynismus noch in Relativismus (Niebuhr, 124).

men der »Weltgemeinschaft« in eine konstruktive Beziehung zu setzen.[75] Die Nutzung des irdischen Friedens durch die *civitas Dei* bedeutet jedoch nicht dessen »Sanktionierung«,[76] widerstrebt er doch als Gestalt des Machtstrebens (der *libido dominandi*) der wahren *pax*.

Das Gericht, nicht die Versöhnung, bildet freilich die Grundkategorie für die augustinische Interpretation der Beziehungen zwischen den beiden *civitates*. Der wahre Friede besteht in einer Gemeinschaft, die von der Gegenwart Gottes erfüllt ist. Er bleibt den Erlösten vorbehalten. Vor dem Gericht bezeugt die *civitas Dei* der sie umgebenden irdischen »Bürgerschaft« zwar bereits dank der Gnade Christi die vollendete Gemeinschaft, aber als Gerichtspredigt: Die pilgernde »Bürgerschaft« Gottes verkündigt, dass jeder Friede, der nicht auf der *dilectio* zwischen Gott und (gerechtfertigtem) Mensch gründet, nicht der wahre Friede ist. Sie glaubt und erhofft schon jetzt den wahren Frieden, die Gemeinschaft mit Gott und untereinander in der Liebe. Sie weiß darum, dass allein Gott selbst beides gewähren kann und vertraut darauf, dass er den Frieden im Eschaton gewähren wird. »Gefangen« vor dem Eschaton setzt sie sich aber andererseits in ein positives Verhältnis zu den Ordnungen der *civitas terrena*, die immerhin begrenzte Friedenszeiten gewährleisten können. Die Gottesgemeinschaft stellt die Gesetze der Weltgemeinschaft nicht in Frage, da sie wie die Weltgemeinschaft unter den Bedingungen der Vergänglichkeit und der Sünde steht.[77]

Für die Gottesgemeinschaft in ihrem Vorausweisen auf die Vollendung ist das Doppelgebot der Liebe charakteristisch. Für die Weltgemeinschaft hingegen ist das Machtstreben charakteristisch. Ihre »Gemeinschaft« gründet sich in einem (zeitweise) gemeinsamen Interesse oder in der Übermacht eines Einzelnen.[78]

---

[75] civ XIX,17 (»*eamque terrenam pacem refert* [*sc. caelestis civitas*] *ad caelestem pacem*«). Das *referre* deutet den Bezug auf die umfassende Schöpfungsordnung an. Für Brown, 22, ist dieser Bezug auf ein »wider framework« bereits als solcher das Kennzeichen einer guten Handlung. Doch unterscheidet Augustin nicht nur die unterschiedlichen Friedensformen, sondern auch ihre spezifischen Bezüge untereinander (besonders hinsichtlich Verwendung des irdischen Friedens durch die *civitas Dei*: civ XIX,17).

[76] civ XIX,17 (»*humanarum voluntatum compositio*«).

[77] civ XIX,17: »[*D*]*um apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam* [...] *dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis* [...] *obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia*« (»Während sie [die *civitas Dei*] wie eine Gefangene das Leben ihrer Pilgerschaft führt, zögert sie nicht, gerade weil sie die Geistgabe wie ein Unterpfand empfangen hat, den Gesetzen der irdischen »Bürgerschaft« zu folgen [...], sodass der Übereinstimmung zwischen beiden »Bürgerschaften«, weil beiden dieselbe Sterblichkeit gemeinsam ist, in Angelegenheiten, die sie betreffen, gedient wird«).

[78] Daher ist zu fragen, ob der bei Niebuhr erhobene Einwand gegen Augustin zutrifft: »When Augustine distinguished between the »two loves« which characterize the »two

Mit seinen Gesetzen soll der Staat (wie er sich in der Vermischung von Gottesgemeinschaft und Weltgemeinschaft realisiert) eine Friedensordnung gewährleisten, die dem Gemeinwohl (*utilitas*), bzw. dem gemeinsamen Interesse dient – so die Definition der *res publica*, die Augustin (kritisch) von Cicero aufnimmt.[79] Augustin denkt aber im Unterschied zu Cicero Gerechtigkeit nicht als politischen, sondern als theologischen und eschatologischen Begriff.[80]

Augustins Definition der Schöpfungsordnung als *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*[81] entspricht der von ihm aufgenommenen Definition der Gerechtigkeit als der Tugend (*virtus*), die jedem das Seine zukommen lässt.[82] So ist der *ordo* zunächst grundlegend als angewandte Gerechtigkeit zu verstehen – wobei die theologische Qualifizierung hinzuzufügen ist: »Wahre« Gerechtigkeit als Gemeinschaftsprinzip unter Menschen kann nur auf der Unterordnung unter den Willen Gottes gründen.[83] Die wahre Gerechtigkeit gibt es nur dort, wo Christus regiert.[84]

Augustin wendet diesen theologischen Gerechtigkeitsbegriff nun freilich auch direkt auf die Frage nach der gerechten Staatsform an und verwischt damit die Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der politischen Sphäre.[85] Dieses »Verwischen« entspricht für Augustin den komplexen Gegeben-

---

cities,« the love of God and the love of self, and when he pictured the world as a commingling of the two cities, he does not recognize that the commingling is due not to the fact that two types of people dwell together, but because the conflict between love and self-love is in every soul." (Niebuhr, 129). Vorausgesetzt ist bei Niebuhr dabei, dass es sich bei den *civitates* um zwei fest umrissene Gemeinschaften handelt. Das entspricht der endgültigen Unterscheidung der beiden »Bürgerschaften« im Gericht, aber *nicht* dem voreschatologischen Zustand der Vermischung. Allerdings nimmt Augustin in der Tat nicht den Luther'schen Gedanken »*simul peccator et iustus*« vorweg (so Niebuhr, 129), denn sein Glaubensverständnis ist nicht reformatorisch, sondern betont den futurischen Charakter der Vollendung (siehe dazu aber Abschnitt 3.2).

79 civ XIX,21. Augustin zitiert das fragmentarisch überlieferte Werk De re publica.

80 Augustin stimmt formal Cicero zu: Gerechtigkeit realisiert sich in Gemeinschaft und als Konsens; Gerechtigkeit ist die Grundlage von Gemeinschaft (Cicero, De re publica I,25.39). Aber die Quelle der Gerechtigkeit unterscheidet Augustins Gerechtigkeitsbegriff von Cicero – die wahre Gerechtigkeit ist Gottes Gerechtigkeit, sie steht nicht in der Verfügung der Menschen (vgl. dazu Dodaro, 12–19 sowie Harrison, 210f.).

81 civ XIX,13 (»Anordnung der gleichrangigen und nicht gleichrangigen Dinge, die jedem seinen Ort zuweist«).

82 civ XIX,21: »*Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit.*« – «Die Gerechtigkeit ist eben die Tugend, die jedem das Seine zukommen lässt."

83 civ XIX,21.

84 civ II, 21 (»*vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est*« – »die wahre Gerechtigkeit gibt es ausschließlich in dem Staatswesen, dessen Gründer und Herrscher Christus ist«).

85 civ XIX,21 (vgl. bereits civ II,21).

heiten vor dem Letzte Gericht, also der Vermischung von Gottesgemeinschaft und Weltgemeinschaft ineinander. Doch gibt Augustins Friedensverständnis zugleich die Möglichkeit, die Verwirklichung der Gerechtigkeit in konkreten Gemeinschaftsformen differenziert zu denken. Die wahre Gerechtigkeit ist Gottes Wille und verwirklicht sich allein in der Gottesgemeinschaft. Wie sie sich in der Familie, in der Kirche, im Staat verwirklicht, entfaltet die *Pax*-Tafel (civ XIX,13): Augustin kritisiert (und sprengt) die ciceronische Staatsdefinition aufgrund seines theologischen Gerechtigkeitsbegriffs,[86] aber sein Gerechtigkeitsbegriff lässt im Horizont des *ordo dilectionis* verschiedene Formen der Verwirklichung gerechten, friedlichen Gemeinschaft zu. So betrachtet Augustin den Staat ganz aus der Perspektive der Heilsgeschichte und verlässt die pragmatisch-politische Perspektive. Die wahre Gerechtigkeit ist für Augustin der absolute Maßstab der Geschichte; im Frieden wird die Gerechtigkeit geschichtlich vielgestaltig wirklich und konkret.[87] Die Gerechtigkeit Gottes ist von ihrer sozialen Verwirklichung als Friede nicht zu trennen.[88] Auch die

[86] Vgl. Ruokanen, 126. Augustin interpretiert die Definition des Volks (*populus*) – der Gemeinschaft in Gerechtigkeit und zum gemeinsamen Nutzen (civ XIX,21: »*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*«) – im Sinn seines theologischen Gerechtigkeitsbegriffs, also in Richtung der Gottesgemeinschaft. Wo die Gerechtigkeit Gottes nicht gehorsam befolgt wird, dort kann kein »Volk« im Vollsinn der Rechtsgemeinschaft bestehen (ebd.).

[87] Deshalb übertreibt O'Donovan etwas, wenn er meint, dass Augustin zwar im Friedensbegriff zwischen dem irdischen und dem himmlischen (wahren) Frieden unterscheide, im *iustitia*-Begriff aber kompromisslos an der absoluten theologischen Gerechtigkeit festhält (O'Donovan, Political Ideas, 60). Es kommt darauf an, Augustins differenziertes Friedensverständnis und seine Verwendung der Gerechtigkeit als Maßstab zu verbinden.

[88] Dem theologischen Gerechtigkeitsbegriff widerspricht die Legitimierung eines Krieges als »gerecht«. »Gerecht« kann ein Krieg unter den Bedingungen von De civitate Dei XIX nur ganz uneigentlich, im Rahmen der unter der Sünde stehenden *civitas terrena* sein. Auch wo der Begriff »*bellum iustum*« fällt, schränkt Augustin sofort die Gerechtigkeit dieses Krieges ein (civ XIX,15). Eine Gerechtigkeit, die erlaubt, alle Mittel, auch den Krieg, um der Erlangung von Frieden willen einzusetzen, ist nur ein Schatten der wahren *iustitia*. So bei Ramsey, der zwar Augustin als den Begründer der Theorie vom *bellum iustum* bezeichnet (Ramsey, 8), aber einschränkt: »Augustine came to a confident enough judgment as to a Christian's responsibility in justifiable (if not unambiguously just) war« (Ramsey, 19). Jean Bethke Elshtain argumentiert ähnlich, aber missverständlich, wenn sie Augustin unterstellt, er unterscheide den irdischen Frieden vom himmlischen Frieden, indem er den irdischen als *tranquillitas ordinis* bezeichne (Elshtain, Just War Against Terror, 46). So versteht sie den *ordo* nicht mehr als die Ordnung des göttlichen Schöpferwillens, sondern im Sinn des politischen »law and order«. Anstelle der Schöpferordnung tritt die je politische Ordnung des Staates. Elsthain löst damit den eschatologischen Frieden aus Augustins zusammenfassender Friedensdefinition *tranquillitas ordinis* (civ XIX,13) hinaus. (Vgl. dazu oben 3.1.2.) Eine Doppelcodierung des theologischen Begriffs der »*iustitia*« versucht Augustin demgegenüber gerade zu vermeiden. Freilich bezieht sich die Widerlegung auf einen nicht-christlichen Staat und man könnte einwenden, dass eine *res publica*, in der die wahre Gottesverehrung herrsche, dem augustinischen Gere-

»pilgernde« Gottesgemeinschaft zeigt sich vor dem Gericht in verschiedenen Formen.

Augustins *civitas terrena* ist also nicht direkt als weltliches »Staatswesen« zu verstehen. Das würde der Situation der Vermischung nicht gerecht. Vielmehr handelt es sich bei der »Weltgemeinschaft« um eine über die kulturellen, politischen und auch kirchlichen Grenzen hinausgehende Zusammenfassung der »Menschen gegen Gott«, die – plakativ gesprochen – am Hochmut festhalten, anstatt die Demut des menschgewordenen Gottes zu akzeptieren. Auch die *civitas terrena*, nicht nur die *civitas Dei*, ist eine heilsgeschichtliche Bestimmung im Horizont des Letzten Gerichts, sie ersetzt nicht einfach direkt den Begriff »Staat«.[89] Die augustinische Auseinandersetzung mit Ciceros Werk De re publica zielt darauf, mit seinen Begriffen des *ordo* und der *iustitia* einen theologischen Gegenentwurf anzubieten.[90] Der Verweis auf Cicero wirkt aus dieser Sicht eher wie ein Entgegenkommen gegenüber seinen nicht-christlichen Lesern als ein argumentativer Schritt.

Den politischen Aspekt der Interaktion zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena* behandelt Augustin im Folgenden nicht aus der Perspektive der *civitas terrena*, sondern aus der Perspektive der pilgernden *civitas Dei*, wie es für ihn als Bischof und Theologe nahe liegt. Er betont gemäß der apologetischen Intention des Werkes, dass die pilgernde *civitas Dei* grundsätzlich die öffentliche Ordnung stützt, solange sie nicht die Ausübung der Gottesverehrung stört. Im Störfall jedoch ist die Gottesgemeinschaft zum direkten Widerstand aufgerufen. Bezüglich der Einhaltung von Religionsgesetzen (*religionis leges*)[91] kann es in erster Linie dazu kommen, dass Unfrieden von der *civitas Dei* ausgeht.[92]

Der wahre Friede – die vollendete, wahrhaft gerechte *societas* in der Gemeinschaft mit Gott – ist vor dem Eschaton unmöglich. Zugleich definiert dieser Friede die *civitas Dei*, ihn strebt sie an, obwohl er ihr nur von Gott gegeben werden kann und nicht Ergebnis ihrer Bemühungen ist. Ihr Ziel und höchstes Gut (*summum bonum*) ist die Gemeinschaft mit Gott, und diese Gemeinschaft mit Gott in Gehorsam und Hingabe wirkt sich schon vor dem Letzten Gericht

---

chtigkeitsideal näher wäre. Doch wäre damit der eschatologische Vorbehalt aufgehoben, den Augustin durch das Konzept der »Pilgerschaft« und Vermischung betont.

89 civ XIV,1.

90 O'Daly, Thinking through History, 54, schlägt eine vorsichtige Analogie zwischen Cicero und Augustin vor: «[W]here Cicero insists on the vital role of human reason in the ordering and control of human nature and the natural processes of social life, Augustine wishes to stress the role of the divine reason, in the form of the providence that guides human political achievement". Auch O'Daly betrachtet die ciceronische Position in De re publica nicht als entscheidenden Einfluss für Augustin, sondern die biblische Perspektive (O'Daly, a.a.O., 57).

91 civ XIX,17.

92 civ XIX,17.

auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus: Gottes Urteil ist das Maß der Geschichte.

Den Umkehrschluss, dass die Gestalt von *societas*, in der sich die Einzelnen befinden, Aufschluss über ihren Prädestinationsstatus gibt, zieht Augustin jedoch nicht. Sein schatologischer Vorbehalt verhindert das: Allein Gott kann und wird die beiden *civitates* voneinander trennen, davor ist die pilgernde Gottesgemeinschaft vermischt mit der zersplitterten Weltgemeinschaft. Es steht der *civitas Dei* nicht zu, das Urteil Gottes vorwegzunehmen. So spricht Augustin der einzigen wahren *pax* keine eindeutig festzulegende historische Gemeinschaftsgestalt zu, sondern betont sie als eschatologischen Frieden: Augustin unterscheidet zwischen der (»sichtbaren«) Kirche und der wahren *civitas Dei*, gerade wenn er mit seinem Begriff der »pilgernden« Gottesgemeinschaft primär die Kirche meint.

Die Beziehung zwischen der pilgernden und der vollendeten *civitas Dei* ist keine »automatische« Zeichenrelation. Das gelingen des Zeugnisses verdankt sich vielmehr allein der Gnade Christi, des Menschgewordenen – und dem »Angeld« des Heiligen Geistes.[93]

Pointiert gesagt: Die Menschwerdung Gottes bildet für Augustin das Zentrum der Schöpfungsordnung als Liebesordnung, als *ordo dilectionis*. Die Menschwerdung offenbart Gottes Wille zur vollendeten Gemeinschaft als Verheißung für seine Geschöpfe, und sie verbürgt die Kontinuität zwischen der »alten« Schöpfung und der neuen, also die Einheit des *ordo dilectionis*. Auch in der vollendeten Wirklichkeit ist der Wille Gottes die gute Gemeinschaft unter den Menschen; vollendet ist sie darin, dass in ihr die Gottesliebe und die Nächstenliebe in völliger Übereinstimmung verwirklicht sind. Die Vollendung der »Liebesordnung« ist das Ziel, auf das die sichtbaren Gestalten der *civitas Dei* vorausweisen, das sie bezeugen. Diese Vollendung ist die Bewahrheitung der Schöpfung insgesamt, ist doch der *ordo dilectionis* schon jetzt ihr Wesen. Insofern gewährt die augustinische Auffassung der *peregrinatio* Offenheit für eine Vielfalt von Gestalten der pilgernden *civitas Dei*.

Die *civitas Dei* auf eine Kirche festzulegen wäre der Versuch, aus menschlicher Perspektive feststehende Kriterien für die Wirkung des Zeugnisdienstes aufzustellen (Hochmut). Augustins polemische Leidenschaft in seinen Auseinandersetzungen mit »Häretikern« kommt aus seinem Interesse an der Universalität der Kirche, gründet aber letztlich nicht in einem bloßen Insistieren darauf, dass die Einheit der Kirche notwendigerweise institutionell gegeben sein müsste. Augustins Leidenschaft wird weniger durch Lehrunterschiede als durch den Mangel an Liebe geweckt, der sich in häretischen Abspaltungen zeigt.[94]

---

93 civ XIX,17 (*pignus spiritus sancti*). Zum christologischen Aspekt siehe 3.4.

94 So mit Brian Brock, Augustins Aufforderung, 208.

Das ist auch eine Reaktion auf die spezifisch nordafrikanische Situation mit den Donatisten.[95]

Der *ordo dilectionis* zeigt sich auch darin, dass die Menschen auf Gemeinschaft angelegt sind. Dieses Gemeinschaftswesen ist sogar noch in der Sünde wirksam. Es gibt keine Sünde ohne eine Gemeinschaft in der Sünde, eben die *civitas terrena*. Die *societas peccati*[96] hat auf den ersten Blick sogar eine besonders starke Bindungskraft, beruht sie doch nicht nur auf der *libido dominandi*, sondern auch auf der Verwechslung der Gottesliebe mit der Liebe zu Menschen. Dass auf der anderen Seite die Gnade Gottes gemeinschaftsbildend wirkt, mag nicht überraschen. Die vollendete Form dieser Gemeinschaft Gottes zeigt sich freilich erst nach dem Letzten Gericht. Die »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*«[97] bezeichnet die erhoffte Verwirklichung von Gottesliebe und Nächstenliebe als Einheit. Bevor Augustins Deutung dieser vollendeten Wirklichkeit (nach den drei letzten Büchern von De civitate Dei) behandelt wird, tritt die Zeit der Vermischung der beiden *civitates*, also die Zeit des Glaubens in den Mittelpunkt.

Das Gericht baut eine eschatologische Spannung in der Zeit auf, die sich als Heilsgeschichte verwirklicht. Erkennt man die Vermischung der beiden *civitates*, dann geht einem das Gericht sozusagen in der Geschichte auf, auch wenn über die je individuelle Zugehörigkeit zu den *civitates* vor dem Gericht keine Aussage zu treffen ist. Das ist der hermeneutische Zirkel der augustinischen Geschichtstheorie: Wir wissen vom Gericht allein aus voreschatologischer Perspektive; aber das Gericht ist keine (abzuleitende) Folge der Geschichte, sondern Gottes (neuschöpfendes) Handeln und damit seinerseits der Verständnisschlüssel für die Heilsgeschichte. Zugleich bedeutet das Letzte Gericht mit seinem doppelten Ausgang für Augustin keinen Gegensatz dazu, dass die »Intention« der Schöpfung die Verwirklichung der Liebe Gottes ist (*ordo dilectionis*). Diese Identität von Gericht und *ordo dilectionis* offenbart sich in der Menschwerdung Christi. Sie ist die Mitte der ineinander verschlungenen Geschichte beider *civitates*.

---

95 Van Oort, 301, fasst nach seinem überlieferungsgeschichtlichen Überblick über Tertullian, Laktanz, Cyprian von Karthago und Tyconius zusammen: »For his doctrine of the two cities Augustine was able to learn a great deal from predecessors in the Western Christian tradition, in particular from the Christian tradition in Africa.«. Der donatistische Konflikt war nicht zuletzt ein typisch nordafrikanisches Phänomen (vgl. die kurze Übersicht bei Weissenberg, 463f.); die Schicksalsfrage der afrikanischen Kirche in Augustins Zeit. Der in Mailand getaufte und in weltweiter Korrespondenz stehende Augustin kann aber nicht für eine einfache Entgegensetzung zwischen »Nordafrika« und »Rom« in Anspruch genommen werden, denn besonders in der Auseinandersetzung mit den Donatisten galt: Augustin »made much of the fact that ***his*** church was in communion with churches all over the Roman world« (O'Donnell, Augustine: his time and lives, 14f.).

96 civ XIV,13. In civ XIV,11 begegnet »*communio peccati*« für denselben Sachverhalt.

97 civ XIX,13.

3.2 Gemeinschaft aus der Menschwerdung Gottes: Die civitas Dei in der Vermischung mit der civitas terrena (civ I-XVIII; Glaube)

Die Sünde versetzt die Schöpfung vor dem kommenden Letzten Gericht in Spannung. Unter den Menschen zeigt sich diese Spannung darin, dass die Gottesgemeinschaft von Gottes Verheißung zur Neuschöpfung zeugt und die Neuschöpfung doch erst als zukünftig erwartet. Augustin betrachtet das Gericht als hermeneutischen Schlüssel zur Geschichte; greifbar wird diese Perspektive durch das Zeugnis der pilgernden Gottesgemeinschaft, also im engeren Sinn durch die Kirche, wenn sie Jesus Christus verkündigt.

Jesus Christus offenbart die Liebe Gottes zur Schöpfung und sein Gericht. Die Menschen erfahren davon durch den Glauben, den Augustin als ein teilweises Teilhaben an der Wahrheit bestimmt. Da die Wahrheit selbst sich aber als (geordnete, das heißt: gerechte) Liebe offenbart, handelt es sich beim Glauben nicht nur um eine dem Verständnisvermögen zuzurechnende *fides quae creditur*, sondern um eine Art noch unvollendetes »Liebeswissen«, auch wenn Augustins eschatologischer Vorbehalt sein Glaubensverständnis vom reformatorischen Rechtfertigungsglauben unterscheidet.[98] Christus fokussiert den *ordo dilectionis* in seiner Person, indem er sich als Sohn Gottes freiwillig in den Einflussbereich des Gerichts begibt, indem er Mensch wird (als wahres Ebenbild Gottes).

So öffnet Christus einen Spalt in der Geschichte, durch den ihre Orientierung vom Eschaton her schon jetzt sichtbar wird. Die ineinander verstrickten beiden *civitates* deuten sich so »schon jetzt« als vor Gott getrennte Gemeinschaften an, die bis zum Gericht beide durch den *ordo dilectionis* im Sein erhalten werden, auch wenn sie bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander verstrickt erscheinen.

3.2.1 Die Menschwerdung Christi als Grenze der terrena civitas

Die Gottesgemeinschaft verwirklicht sich schon jetzt, aber findet ihre volle Verwirklichung doch erst im Eschaton. Das ist das Grunddilemma der augustinischen Ekklesiologie in De civitate Dei. Die erfüllte Gottesgemeinschaft ist schon im allerersten Satz von De civitate Dei mit dem vollendeten Frieden identifiziert (*pax perfecta*).[99] Bedingung für die erfüllte Gemeinschaft nach dem Willen Gottes (d. h. nach dem *ordo dilectionis*) ist die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes im Letzten Gericht. Das Letzte Gericht deutet sich schon

[98] Mit der Unterscheidung von De trinitate XIII: »*ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus, sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creditur*« (trin XIII,2,5). Zur Diskussion dieser Aussage vgl. Harasta, Glaube, Liebe, Geist (dort im Vergleich zu Calvins Glaubensverständnis entwickelt).

[99] civ I, praefatio.

an, wenn die Gottesgemeinschaft in der Geschichte von der Weltgemeinschaft unterscheidbar wird.

Die ersten achtzehn Bücher von De civitate Dei behandeln die Qualifizierung der Zeit als Heilsgeschichte durch die eschatologische Spannung; sie entfalten die »vermischte« Vergangenheit und Gegenwart der beiden *civitates*. Nur aus der Sicht der Geschichte als Heilsgeschichte, das heißt, der biblischen Geschichtsdarstellung folgend, lässt sich fragen: Wie ist die Gottesgemeinschaft in ihrem voreschatologisch »flüssigen« Zustand[100] auf der »Reise« oder »Pilgerschaft« (*peregrinatio*) doch schon identifizierbar, sodass sinnvoll von ihr als »*civitas*« zu sprechen ist?

Betont man allein die Kontinuität zwischen pilgernder und vollendeter *civitas Dei* – also die Einheit des *ordo dilectionis* –, dann erscheinen die beiden *civitates* nicht als reale Gemeinschaften, sondern als Idealtypen oder als Haltungen. Doch kommt es Augustin darauf an, die vielfältigen geschichtlichen Formen der beiden *civitates* zu erschließen. Die Perspektive des Glaubens schafft hier Klarheit, balanciert der Glaube doch im augustinischen Sinn auf dem schmalen Grad zwischen Vorwegnahme der Vollendung und Verhaftetsein an die gerichtete Welt. Er weiß einerseits um die Fehlbarkeit aller Vergemeinschaftungen vor dem Letzten Gericht, andererseits spricht er aus dem Vertrauen, dass mit dem *ordo dilectionis* schon in der alten Schöpfung etwas Grundsätzliches über die neue Schöpfung ausgesagt ist. So ist die Kirche als Gemeinschaft identifiziert, die in der heilsgeschichtlichen Situation vor dem Eschaton zwar auf der Liebe gründet, aber im Glauben lebt.[101]

Die der *civitas Dei* entgegenstehende »Weltgemeinschaft« (*civitas terrena*) steht im offenen Streit gegen die *civitas Dei*, womit die apologetische Stoßrichtung von De civitate Dei begründet ist.[102] Dem angestrebten himmlischen Frieden steht eine permanente irdische Konfliktsituation gegenüber, der die pilgernde Gestalt der *civitas Dei* in der Welt zu begegnen und entgegnen hat.

Die ersten zehn Bücher von De civitate Dei skizzieren die Weltgemeinschaft, wie sie sich selbst sieht, das heißt unter Absehung von der *civitas Dei*, beziehungsweise im Widerstand gegen sie, der sich an der Frage der Gottesverehrung besonders kristallisiert. Die Gottesgemeinschaft lässt sich vor dem Letzten Gericht aber nicht unabhängig von der nicht-glaubenden Welt erörtern, weil sie mit der *terrena civitas* vermischt ist. Die Haltung der Kirchen zur »Welt« kann insofern keine bloße Negation sein, leben sie doch selbst in der Vermischung. Überdies widerspricht eine bloße Ablehnung der »Welt« ihrem Wissen um die Verankerung der ganzen Schöpfung im Liebeswillen Gottes,

---

[100] Brown, 17, bezieht den voreschatologischen Zustand der *civitas* auf das literarische Werk über sie – und nennt De civitate Dei ein »infinitely flexible book«.

[101] Wobei der Glaubensbegriff Augustins auf der Grundlage einer starken Betonung des eschatologischen Vorbehalts steht, die ihn von Luthers Glaubensverständnis unterscheidet.

[102] civ, I, praefatio.

dem *ordo dilectionis*. Der Glaube schließt eine Verantwortung für die Nicht-Glaubenden ein.[103]

Die einzelnen Glieder einer *civitas* im weitesten Sinn werden dadurch verbunden, was sie als ihr höchstes Ziel ansehen und anstreben, als ihr *summum bonum*.[104] Augustin hält die Antwort auf die Frage nach dem wahren *summum bonum* in den ersten zehn Büchern noch zurück. Er entfaltet zunächst die Götterverehrung als das vermeintlich direkte Gegenüber zur Verehrung des wahren Gottes. Erst im zweiten Teil des Werkes legt er dar, dass die *civitas terrena* durch die Sünde zur »Gemeinschaft« gebunden wird, durch die Abkehr von Gott; »falsche« Götter können nicht gemeinschaftsstiftend wirken. Die Sünde kann als geschichtliche und geschichtsprägende Kategorie allein aus der Perspektive der *civitas Dei* sichtbar werden, aus der Sicht der von Gott gegebenen wahren Gemeinschaft.[105]

Insofern stellt die Beschreibung der *civitas terrena*, die Augustin im ersten Teil von De civitate Dei vornimmt, die Eigenperspektive der »Welt« auf sich dar, mit apologetischer Absicht. Im ersten Buch erläutert Augustin, warum in den folgenden neun Büchern die Gottesgemeinschaft zunächst ausgeklammert wird: Einerseits sind die beiden *civitates* ineinander verwoben (»*perplexae*«), sodass auch mit der Rede von der *civitas terrena* indirekt etwas über die *civitas Dei* gesagt wird.[106] Andererseits bedeutet die Vermischung der beiden *civitates*, dass die Beschreibung der Weltgemeinschaft auch die Kirche mit einschließt: Die Kirche ist nicht direkt mit der »Gottesgemeinschaft« gleichzusetzen.[107]

Augustin argumentiert gegen eine Reichstheologie im eusebianischen Sinn, hält aber an der Erfahrbarkeit des Geschichtshandelns Gottes fest.[108] Die

---

[103] Allerdings bezieht sich für Augustin die Fürbitte der Glaubenden für die Welt nur auf die, die nach der Prädestination Gottes zur Erlösung bestimmt sind, aber noch zum Glauben kommen müssen (civ XXI,24)

[104] civ XIV,1.

[105] De civitate Dei handelt von den Bedingungen und Formen von menschlicher Gemeinschaft und ihrer Beurteilung: »what really interested him [i.e. Augustine] deeply was the quality of such ordered societies, above all, the quality of the reasons for their coherence« (Brown, 28) – das heißt, die Qualität der jeweils in einer Gemeinschaft herrschende Liebe (*dilectio*).

[106] civ I,35.

[107] civ I,35.

[108] So in der Vorschau auf die folgenden Bücher am Ende des ersten Buchs von De civitate Dei (bereits vor Einführung des Christentums gab es Übel im Römischen Reich, Gott selbst aber gibt auch dem Römischen Reich Prosperität und Wohlergehen; civ I,36). In civ IV,33 betont Augustin die Macht Gottes über die Geschichte noch einmal ausdrücklich. Zur Charakterisierung der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea schreibt Kamlah: »Konstantin vollendet nur, was seit Christus und Augustus von Gott schon vorbereitet war. Die von Origenes noch als bloße Möglichkeit erdachte Polis Gottes auf Erden ist nun da, so daß eigentlich nichts mehr zu erwarten bleibt.« (Kamlah, 176).

ersten zehn Bücher von De civitate Dei reagieren auf aktuelle Vorwürfe vonseiten der *civitas terrena* in Gestalt von pagan-römischer Kritik am Christentum als Staatsreligion wegen der Eroberung Roms.[109] Die stetige Auseinandersetzung mit der »Welt« gehört jedoch auch unabhängig vom aktuellen Kontext zu den Aufgaben der Kirche, die in der Vermischung beider »Bürgerschaften« lebt.[110] So bedeutet die Apologetik der ersten zehn Bücher von De civitate Dei kein bloßes Vorspiel zur »eigentlichen« Entfaltung der *civitas Dei*, sondern ist selbst Teil ihrer theologischen Bestimmung.[111]

Augustin benennt vier Merkmale des sichtbaren Gemeinwesens in der *civitas terrena*. Diese Merkmale sind formal in dem Sinn, dass sie auf Verbrecherbanden (*latrocinia*) ebenso zutreffen wie auf das Römische Reich oder auch auf die voreschatologisch »vermischten« Gestalten der Gottesgemeinschaft. Nötig ist erstens eine Gruppe von Menschen als Trägerin der Herrschaft,[112] zweitens ein Verantwortungsträger (*princeps*), drittens eine Übereinkunft über die Gemeinschaft, der durch alle Teilnehmenden zugestimmt wird (*pactum societatis*) und schließlich – darauf aufbauend – ein Gesetz (eine *lex*), nach dem die Gemeinschaft ihre Angelegenheiten regelt, sei es die Verteilung einer Beute oder die Verwaltung einer Stadt.[113] Allein die eschatologisch vollende-

---

[109] Diese Angriffe richten sich gegen eine christliche Reichstheologie, deren Prämisse sie doch teilen (die Gottesverehrung als Garantin politischen Wohlergehens).

[110] civ I,35. van Oort, 151, betont aufgrund seines Interesses am Aufweis von Parallelen und möglichen Ursprüngen der augustinischen *civitates*-Unterscheidung den Gegensatz zwischen den beiden »Bürgerschaften« besonders – ein Ernstnehmen der Rede von der Vermischung (*permixtio*) beider rückt er in die Nähe der (allerdings unhaltbaren) Annahme einer »dritten« *civitas*. Das geht aber an der augustinischen Konzeption der *peregrinatio* (»Pilgerschaft«) der beiden *civitates* vorbei. (van Oort argumentiert damit auch gegen Markus' These des *saeculum* als eigenständigen voreschatologischen »Zwischenzustands« der Vermischung; Markus, 133.) Die zwei *civitates* kommen bei van Oort ausschließlich unter den Vorzeichen des Gerichts in den Blick. Damit ist aber die heilsgeschichtliche Dynamisierung des *civitas*-Konzeptes bei Augustin vergessen: Die Geschichtsbetrachtung erfolgt aus Sicht des Gerichts, doch zugleich unterstellt sie keinesfalls der voreschatologischen Situation die Klarheit der Vollendung.

[111] Das zeigt sich an der zweifachen Erwähnung der Staatsdefinition Ciceros, einmal aus der Perspektive der *civitas terrena* selbst in civ II,21 und einmal aus der Sicht der *civitas Dei* in civ XIX,21. Während sich Augustin in civ II,21 darauf beschränkt, die philosophische Kritik am römischen Staat zu unterstreichen, wendet er in civ XIX aus der Sicht der *civitas Dei* dagegen ein, dass jede irdische Gerechtigkeit im Vergleich zur Gerechtigkeit Gottes keine wahre Gerechtigkeit ist (civ XIX,21). Das war in civ II,21 nur thesenhaft angedeutet. Vgl. dazu oben 3.1.3.

[112] Niebuhr, 123, nennt das gemäß seiner Charakterisierung der augustinischen Position als »realism« eine »shrewd observation«: »social peace and order are established by a dominant group within some level of community«. Eine Bewertung der Herrschaft ist damit noch nicht getroffen.

[113] civ IV,4. Zwangsverordnete Über- und Unterordnung sind unter den Bedingungen

te *civitas Dei* verwirklicht die Gerechtigkeit nach dem Schöpferwillen (dem *ordo dilectionis*).[114] Dass die in sich geteilte Weltgemeinschaft nicht in Chaos und Anarchie fällt, scheint zunächst durch ein labiles Gleichgewicht der unterschiedlichen Eigeninteressen zustande zu kommen, gründet aber Augustin zufolge eigentlich im schöpferischen *ordo* Gottes, der den verschiedenen Machtinteressen äußere Grenzen setzt.[115]

Die theologische Bestimmung der wahren Gerechtigkeit deutet Augustin im Vorwort zu De civitate Dei mit dem Begriffspaar von »Hochmut« (*superbia*) und »Demut« (*humilitas*) an[116] und entfaltet sie in De civitate Dei XIX, wenn er die Friedensordnung der *civitas Dei* behandelt, den *ordo dilectionis*: Erkennen, dass der Wille des Schöpfers das *summum bonum* für die Menschen bedeutet und ihnen die wahre Gemeinschaft untereinander ermöglicht, das bedeutet einen (»demütigen«) Verzicht auf den eigenen Dominanzwillen (*libido dominandi*), auf das Beharren gegen den Schöpferwillen. Dieser Verzicht, der Befreiung ist, wird den Glaubenden von Christus gegeben. Denn in der Menschwerdung offenbart sich die Demut Jesu Christi.

Im zehnten Buch von De civitate Dei stellt Augustin die Frage nach der wahren Gottesverehrung. Das ist die Grenze für die Beschreibung der *civitas terrena* aus ihrer eigenen Perspektive: Es zeigt sich, dass die in sich zergliederte Weltgemeinschaft letztlich als eschatologische Wirklichkeit allein aus der Sicht der Offenbarung zu fassen ist. Zwar kann die Rolle der Religion in

---

des Menschen unter der *libido dominandi* zur Struktur von Zusammenleben insgesamt geworden. Mit dem berühmten Zitat gesprochen: »*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*« (civ IV,4: »Nimmt man die Gerechtigkeit weg, was sind die Reiche anderes als große Räuberbanden?«). Niebuhr, 123, bezeichnet das als »excessive realism«.

[114] Mit der Frage nach der Gerechtigkeit ist augustinisch also bereits die politische Perspektive verlassen. Burnell, 39, versteht die von Augustin als Bedingung von geordneter Gemeinschaft bezeichnete Gerechtigkeit politisch – mit der Folgerung, dass dem irdischen »Staat« eine eschatologische Funktion zukäme (die wichtigste Funktion des Staates: »to help its citizens towards salvation«, ebd.). Augustin argumentiert vorsichtiger: Den irdischen Gütern kommt zwar ein Nutzen für den irdischen Frieden zu, aber sie sind (wie die irdische *pax* selbst) nicht eschatologisch relevant (civ XIX,17).

[115] Deane, 67, nennt diese nüchterne Einschätzung der Leistungskraft politischer Gesetzgebung die stetige Erneuerung und Veränderung von Ordnung aus Unordnung. Allerdings ist die Selbstverständlichkeit, mit der er das Konzept der *civitas terrena* mit dem Staatsbegriff identifiziert, infrage zu stellen. Auch wenn das Römische Reich das aktuelle Vorbild der *civitas terrena* ist, setzt Augustin nicht einfach die *civitas terrena* mit einer bestimmten politischen Körperschaft gleich. Wie die *civitas Dei*, so ist auch die *civitas terrena* allgemeiner eine Gemeinschaft, die auf einem gemeinsamen Streben ihrer Glieder gründet. Sie ist eschatologisch qualifiziert, also unter politischem Blickwinkel gerade nicht fassbar.

[116] civ I, praefatio. – Und zwar in pointierter Gegenüberstellung zum Vergilvers *parcere subiectis et debellare superbos* (»die Unterworfenen schonen und die Stolzen unterwerfen«; Aen. 6,853), der den Menschen das Herrschaftsprivileg Gottes zuspricht und damit die *libido dominandi* der *civitas terrena* auf den Punkt bringt.

der politischen »Bürgerschaft« erörtert werden, aber es kann (und soll) darin nicht entschieden werden, welche Gottesverehrung die wahre ist. Die Frage nach der Religion verweist für Augustin auf die Gottesgemeinschaft; Merkmal der *civitas terrena* ist es, den wahren Gottesdienst zu verfehlen.

Am Ende des ersten Teils (Buch X) von De civitate Dei steht damit die Frage nach dem Glück, nach der *beatitudo*, dem gelingenden Leben, die in Buch XIX beantwortet wird.[117] In Buch X wird die *beatitudo* als Ziel aller Menschen eingeführt und damit auch als Ziel der Weltgemeinschaft (*civitas terrena*) vorausgesetzt.[118] Was das Glück, beziehungsweise das höchste Gut und Gelingen (*summum bonum*) ist, zeigt sich, so Augustin, allein aus der Gnade. Das Glück ist an die wahre Gottesverehrung gebunden, denn es kommt aus der Gemeinschaft mit Gott, aus dem Frieden mit Gott.[119] Das zehnte Buch diskutiert zwar – immer aus der Sicht der *civitas terrena* – konkurrierende Glücksvorstellungen, sofern sie zustimmen, dass die Hingabe an Gott und seine Erkenntnis das *summum bonum* darstellen. Doch greifen diese weltlichen Glücksvorstellungen daneben, weil sie von Christus absehen. Sie dringen nicht zur Menschwerdung Gottes vor und gehen so an der Demut (*humilitas*) Gottes vorbei, die der *civitas Dei* ihren Grund gibt und durch sie schon jetzt bezeugt wird.

Im dritten Paragraphen von De civitate Dei X nennt Augustin das Gesetz, die *lex*, nach der die *civitas Dei* lebt: das Doppelgebot der Liebe. Das verweist voraus auf die Ordnung der Schöpfung, die er in Buch XIX als den *ordo dilectionis* bestimmt – und bindet diesen zugleich zurück auf seine Offenbarung in der Schrift beziehungsweise in Christus (Mt 22,40)[120]. Das Doppelgebot bildet den Weg zur Glückseligkeit und zum guten Leben. Es ist die Zusammenfassung der wahren Gottesverehrung.[121] Das Doppelgebot wurde von Christus eingesetzt und er allein befähigt zu seiner Befolgung. Denn Christus ist als der Menschgewordene der Mittler und Grund der *civitas Dei*, oder mit Buch X gesprochen: »*Unde verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae.*«.[122] Hier ist die Menschwerdung Jesu

---

[117] In civ X,1 verzichtet Augustin auf eine ins Einzelne gehende Darstellung philosophischer Vorstellungen über das *summum bonum*; er verweist auf Buch VIII, wo er »die Platoniker« als diejenige Philosophie behandelt, die dem Christentum und damit der Wahrheit am nächsten kommt (civ VIII,5). Zu Beginn von Buch XIX diskutiert er Varro (civ XIX,1). Siehe dazu oben 3.1.2.

[118] civ X,1.

[119] civ XIX,11. Siehe dazu oben 3.1.2.

[120] Mt 22,40 ist in civ X,3 zitiert.

[121] civ X,3.

[122] »Deshalb wollte der wahre Mittler, da er Mittler zwischen Gott und den Menschen

Christi pointiert als Offenbarung der Mittlerschaft Christi ausgesprochen, als Grund und Ziel der Gottesgemeinschaft. Selbst die Weltgemeinschaft lebt allein aus der Mitte der Heilsgeschichte, aus der Menschwerdung – aber im Negieren.

Die Gottesgemeinschaft und mit ihr das Liebesgebot steht vor dem Letzten Gericht unter dem eschatologischen Vorbehalt.[123] Augustin stellt das Doppelgebot der Liebe als Grundbedingung der von Gott gegebenen Gemeinschaftsordnung vor Augen, relativiert es aber andererseits durch sein Festhalten an einer vornehmlich futurischen Eschatologie. Wie das Liebesgesetz auf die Vermischung der beiden *civitates* und besonders auf die *terrena civitas* als solche zu beziehen ist, bleibt in Buch X noch offen. Wie verhält sich die Gemeinschaft der pilgernden *civitas Dei* (die Kirche) zur vollendeten *civitas Dei*?

In Buch X liegt Augustins Interesse aber nicht in erster Linie auf der Beschreibung des Verhältnisses zwischen den beiden *civitates*, sondern darauf, gegenüber Porphyrius die Überlegenheit der christlichen Theologie als »Königsweg« (*via regalis*) zur Gotteserkenntnis aufzuweisen.[124] Porphyrius erscheint so als herausragender Exponent nicht-christlicher Philosophie, als die Spitze der *civitas terrena*, soweit sie der *civitas Dei* entgegenkommen kann. Zugleich kritisiert Augustin aber die »*platonici*« insgesamt als eine besondere Steigerung des Hochmuts (der *superbia*), die Kennzeichen der *civitas terrena* ist. Die *superbia* konzentriert sich in der Bestreitung der Menschwerdung Gottes. So bleibt der Weg zur wahren Gotteserkenntnis versperrt.[125] Das lässt sich auch anhand von De Trinitate belegen, wo Augustin die *humilitas* Christi in direkter Gegenüberstellung zum Teufel und seinem Hochmut entfaltet.[126]

Am Ende der Apologetik steht damit der Hinweis auf Christus. Seine Menschwerdung offenbart die Liebe Gottes als Sinn der Schöpfung. Mit dem

---

wurde, indem er die Gestalt eines Knechts annahm, er, der Mensch Jesus Christus, obwohl er doch in der Gestalt Gottes das Opfer mit dem Vater gemeinsam empfängt, mit dem er ja zusammen der einzige Gott ist, – deshalb wollte er in der Knechtsgestalt trotzdem lieber das Opfer sein als es empfangen, damit nicht etwa jemand unter diesem Vorwand meinen möge, man müsse irgendeiner Kreatur opfern.« (civ X,20).

123 Die verwirklichte *dilectio* in ihrer doppelten Form ist das strukturierende Ziel allen menschlichen Strebens, das aber allein in der eschatologischen Vollendung verwirklicht wird (civ X,3).

124 civ X,32.

125 civ X,29. Vgl. dazu auch conf VII,20,26.

126 trin IV,10,13. Die Zeit der Arbeit an De Trinitate reicht in die Entstehungszeit von De civitate Dei hinein, auch wenn De civitate Dei erst 410, also über zehn Jahre später, angefangen wurde (Fuhrer, Augustinus, 61f.; Hill, 20). Geerlings datiert den Beginn der Arbeit an De civitate Dei etwas später (412), aber auch ihm zufolge reicht die Arbeit am *magnum opus et arduum* (civ I, praefatio) weit in die lange Entstehungszeit von De trinitate hinein (De civitate Dei: 412–426; de trinitate: 399–419): Geerlings, Leben und Werk, 66.176.

Glauben an ihn verändert sich die Perspektive auf die menschliche Geschichte und Gesellschaft in ihrem Glücks- und Friedensstreben. In ihm zeigt sich das Gericht als Schlüssel zur Geschichte insgesamt, aber zugleich als Grund der Hoffnung, nicht der Angst. Die *civitas Dei* erscheint in ihrer pilgernden Gestalt als zwar zutiefst vermischt mit der *terrena civitas*, aber auch als Hinweis auf die zukünftige vollendete Gemeinschaft nach dem Willen des Schöpfers (dem *ordo dilectionis*).

3.2.2 Die Verschränkung der beiden civitates: Vermischung und Pilgerschaft

In den Büchern XI bis XXII von De civitate Dei behandelt Augustin die Entstehung, die Entwicklung und das zukünftige Ende der Gottesgemeinschaft.[127] Das geschieht aus der Sicht der *civitas Dei* auf ihrer Pilgerschaft vor dem Eschaton. Auf der »Reise« (*peregrinatio*) vor dem Gericht kann aber die andere *civitas* nie ausgeblendet werden. Behandeln die ersten zehn Bücher von De civitate Dei die »weltliche« Gemeinschaft in ihrer Eigenwahrnehmung (soweit möglich), so tritt nun die Berührungsfläche der beiden *civitates* in den Mittelpunkt. Das Verhältnis zwischen der aktuellen Gestalt der Gottesgemeinschaft und ihrem zukünftigen, vollendeten Zustand bündelt sich im Begriff der Pilgerschaft (*peregrinatio*).

Die *civitas Dei* bewegt sich als »Fremde« (*peregrina*) innerhalb der *civitas terrena* – zwar als Fremde, aber doch innerhalb der weltlichen »Bürgerschaft«, von ihr umgeben und auch mit ihr vermischt.[128] Die Unterscheidung der beiden *civitates* ist die Unterscheidung zwischen Sünde und Gnade, das heißt, eine nur aus Sicht der *civitas Dei* her überhaupt erschließbare Unterscheidung. Von den Kirchen wurd diese Unterscheidung verkündigt und darauf vertraut, dass der Menschgewordene seine Gemeinschaft in den Kirchen verwirklicht. Damit steht die *civitas Dei* in einem dauernden Konflikt, der zu ihrem Wesen als »pilgernde« Gemeinschaft gehört, aber angesichts des doppelten Ausgangs des Gerichts auch zu ihrem vollendeten Wesen. Denn dem ewigen Frieden der *civitas Dei* steht dann die ewige Bestrafung der *civitas terrena* gegenüber.[129] Für Augustin wird durch das Gericht der Konflikt zwischen den beiden Gemeinschaftsformen beendet: Die beiden *civitates* leben dann in klarer Trennung voneinander. Die Vermischung zwischen den beiden *civitates* entspricht nicht dem Willen Gottes (dem *ordo dilectionis*), sondern stellt eine Folge der Sünde dar.

---

[127] So (als *exortus*, *procursus* und *debiti fines* der beiden »Bürgerschaften«) fasst Augustin in den Vorausblicken civ X,32 und civ XI,1 den Plan der Bücher XI bis XXII zusammen.

[128] Die Engel, die auch zur *civitas Dei* gehören, betrifft die pilgernde Vermischung mit der »weltlichen Bürgerschaft« (»*civitas saeculi huius*«) nicht (civ XVIII,1).

[129] So bereits innerhalb des Teils über den Verlauf (*procursus*) der beiden »Bürgerschaften« in civ XV,1 betont; zum doppelten Ende der Geschichte nach civ 21 und 22 siehe unten Abschnitt 2.3.

Scheinbar wird so die Sünde zur geschichtsbestimmenden, ja geschichtserzeugenden Macht, zum zweiten Prinzip der geschöpflichen Wirklichkeit neben dem gnädigen Schöpferwillen Gottes. Mit der Betrachtung der Geschichte unter den Kriterien »Sünde« und »Gnade« erhält Augustin ein Interpretationsmodell, das ihm erlaubt, die Annahme eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen zu überwinden und dabei an der Geschichtsmacht Gottes festzuhalten. Überspitzt formuliert, betreibt Augustin nicht Geschichtstheologie, sondern *Gerichts*theologie.[130] Handelt es sich um eine letztlich dualistische Hermeneutik? Nein, denn die Sünde ist Mangel, kein eigenes Sein.

Zwischen Sündenfall und Gericht befinden sich die beiden *civitates* im Zustand der Vermischung.[131] Durch den Begriff der »Vermischung« verbindet Augustin die Vorstellung der beiden vor Gott sich stets gleichbleibenden Gemeinschaften mit einer Konzeption ihrer Interaktion und Entwicklung in der Zeit: Die Gestalten der beiden *civitates* sind vielfältig und vermischterweise vieldeutig. Aber ihnen liegt als unterscheidendes Definiens ihr Verhältnis zu Gott zugrunde – Bejahung der Gemeinschaft mit Gott und *humilitas* dank der Gnade Christi, oder Abfall von Gott und *libido dominandi* (Machtstreben), beziehungsweise Hochmut (*superbia*). Hier weitet das augustinische Konzept der *civitas Dei* den ekklesiologischen Horizont, indem es Kontinuität und geschichtliche Vielfalt in den Verwirklichungsformen der glaubenden Gemeinschaft verbindet, ohne eine »unsichtbare Kirche« zu vertreten und ohne die Kirche mit der vollendeten Gottesgemeinschaft zu verwechseln. Als Gemeinschaft nach der Liebesordnung Gottes vollzieht sich die *civitas Dei* real unter ihren Gliedern, sie ist keine Utopie und kein moralisches Prinzip, sondern die von Gott bewahrheitete Gemeinschaft der Glaubenden, die sich je geschichtlich konkret und kontextuell zeigt – auch wenn sie vor dem Eschaton mehr taumelt als tanzt.

Die *civitas Dei* bewegt sich dank der Gnade Christi auf Gott hin, allerdings immer unter den Infragestellungen durch die *civitas terrena*. Die Pilgergestalten der Gottesgemeinschaft vor dem Gericht (darunter auch die Kirche) haben es nicht in der Hand, der vollendeten *civitas Dei* zu entsprechen. Aber sie können doch auf die *terrena civitas* einwirken. Augustin hebt allerdings eher die Gefahr eines (schädlichen) Einflusses der *civitas terrena* auf die unvollendete *civitas Dei* hervor.[132]

---

[130] civ XIV,1. Dort betont er ausdrücklich, dass es ihm nicht um die Darstellung der verschiedenen Eigenheiten und Vergangenheiten der Völker geht, sondern um die Zweiteilung der Menschheit insgesamt vor Gott. Geerlings spricht in seiner Darstellung der augustinischen Friedensauffassung von einer eschatologischen Ausrichtung der späten augustinischen Theologie insgesamt (Geerlings, De civitate dei XIX, 215).

[131] Wie die Unterscheidung der beiden *civitates*, so ist auch ihre »Vermischung« nur aus dem Glauben, d. h. aus der Sicht der »pilgernden« *civitas Dei*, zu erkennen (Ruokanen, 81).

[132] Doch kann Augustin in civ XIX,26 auch davon sprechen, dass die *civitas Dei* auch am irdischen Frieden der *civitas terrena* interessiert ist, während sie als »Fremde« (*peregrina*) in der »Welt« lebt.

Die Quelle für die Geschichte der *civitas Dei* sind die biblischen Schriften.[133] Augustin erläutert dabei seine Methodik für die Verwendung der Schrift als Quelle und Interpretationsrahmen von geschichtlichen Vorgängen nicht eigens.[134] Der Anfang des zweiten Teils von De civitate Dei (Buch XI) nennt programmatisch die Geschichte der *civitas Dei*, wie sie in der Bibel bezeugt wird, als den nun bestimmenden Gegenstand der Untersuchung.[135] Augustin zitiert (hier nach Zählung in der Lutherbibel angegeben) Ps 87,3; Ps 48,2.3.9 und Ps 46,5-6: Damit stellt er sein Konzept der *civitas Dei* in die Tradition der Rede von Jerusalem als irdischer und himmlischer Wirklichkeit, als Wohnung Gottes unter den Menschen und Stadt zugleich.[136] Die Nähe und Erkenntnis Gottes ist Grundlage und Ziel der Gottesgemeinschaft.[137] Die beiden vorausgesetzten theologischen Beurteilungskriterien »Sünde« und »Gnade« unterscheiden sich von Kategorien moralischer Geschichtsbeurteilung[138] dadurch, dass sie Offenbarungscharakter für sich beanspruchen, das heißt, sie zielen nicht primär

---

133 Augustin führt ihre Autorität als göttliches Offenbarungszeugnis zu Beginn von Buch XI ein (civ XI,1). Primärer Unterscheidungsgrund gegenüber allen anderen Schriften ist der Inhalt: Die biblischen Schriften geben Aufschluss über die (wahre) Seligkeit des Menschen.

134 Auch in De doctrina christiana entfaltet Augustin die Methodik der Auslegung und Verkündigung erst auf der Grundlage einer Feststellung der Mitte der Schrift, dem Doppelgebot der Liebe. Diese Mitte ermöglicht erst die Angabe des Zwecks, dem der Umgang mit der Schrift dient (doctr. I,35,39) – und damit ergeben sich nicht nur methodische, sondern auch moralische Vorgaben für den Schriftausleger, die über seine Eignung zum Erkennen und Vermitteln des Offenbarungszeugnisses entscheiden, auch wenn sie nicht über die Erkenntnis der Wahrheit bei den Hörenden entscheiden können (doctr. IV,27,59). Anhand der Darstellung der *civitas Dei* in ihrer Entwicklung zeigt sich gegenüber dem ersten Teil von De civitate Dei (über die *civitas terrena*) eine Veränderung darin, wie Augustin biblische Texte hinzuzieht. Zwar zitiert Augustin auch in civ I bis X häufig biblische Texte, doch bilden sie dort nicht Grundlage und Maßstab der Darstellung.

135 civ XI,1.

136 Das Zitat von Ps 87,3 in civ XI,1 (»*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*«; LXX Ps 86,3) erinnert überdies an die ersten Worte von De civitate Dei (»*Gloriosissimam civitatem Dei…*«; civ I, praefatio) – und spannt damit einen Bogen über die vorangehende Darstellung der *civitas terrena* in ihrer Geschichte hinweg. Johannes van Oort verweist auf den Hintergrund des *civitas*-Konzepts aus dem biblischen Hintergrund der »Stadt« Gottes in der Tradition Jerusalems (van Oort, 103), betont aber: »[I]t can only be concluded that Augustine, rather than obtaining his concept of the two antithetical cities through an independent exegesis of the Bible, actually read into the Scriptures his already existing concept by means of ›eisegesis‹[.]«, aaO., 356.

137 civ XIV,28 (für den Zustand der *civitas Dei* in der Welt als »Fremde«) und civ I, praefatio (für die Hoffnung der *civitas Dei*: der ewige, erfüllte Friede).

138 In civ II,18 bezieht sich Augustin zustimmend auf die durchaus moralisch begründete Kritik am Römischen Staat bei Sallust: Er teilt die Diagnose, aber spricht ihr andere (nämlich eschatologische) Folgen zu als Sallust.

auf die Beurteilung geschichtlicher Vorgänge als solcher, sondern stellen die Geschichte in den Horizont des Letzten Gerichts.

Mit dem zweiten Kapitel von Buch XI lässt sich das Verhältniss zwischen dem Schöpfungshandeln Gottes und der Menschwerdung Christi präzisieren. Dass die Menschwerdung Christi die Wahrheit Gottes über die Schöpfung offenbart und verwirklicht, also Christus als der Menschgewordene den Schöpfungswillen Gottes als Liebeswillen (*ordo dilectionis*) offenbart, bildet die Mitte der eschatologischen Geschichtsdeutung Augustins. In Christus dem Menschgewordenen liegt die Einheit der Wirklichkeit (und die Verwerfung jedes Dualismus), in ihm liegt die Hoffnung auch in der Vermischung der beiden *civitates*.

Christus ist der Weg, den die pilgernde *civitas Dei* geht, denn er ist der Weg zwischen Gott und den Menschen. Dass der Mensch auf die Beziehung zu Gott hin geschaffen ist, liegt bereits in seiner Erschaffung als Gottes Ebenbild begründet.[139] Doch zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit – und damit zur Verwirklichung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen in Gottes *ordo dilectionis* – kommt es allein durch das versöhnende Handeln und Leiden dessen, der in sich Gott und Mensch vereint, der die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnet, sondern durch die Liebe überbrückt.[140] Mit Augustin gesprochen: »*In qua ut fidentius ambularet* [*homo*, E.H.] *ad veritatem, ipsa veritas, Deus Dei filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum.*«[141]

Für die Zeit vor dem Gericht ist der Glaube der Weg zwischen Gott und den Menschen; und der Glaube verdankt sich der Menschwerdung Gottes in Christus, da sie zugleich den himmelweiten Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt, also den Menschen den Weg zu Gott ermöglicht. »*Hic est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via.*"[142] Gerade im Menschsein Christi liegt, so Augustin, seine Mittlerschaft, das heißt aber: Im Menschwerden Gottes geschieht

---

[139] In civ XI,2 deutet Augustin seine Auffassung über die menschliche *imago Dei* nur an (hier mit der *mens* als unterteilt in *ratio* und *intellegentia* – die *voluntas* begegnet nicht); in De trinitate begegnet sie dann voll entwickelt als Bild der Dreieinigkeit im Menschen, das sich allein dank der Gnade Christi im menschlichen Handeln aus dem Glauben vollzieht (trin X und XIII).

[140] Vgl. dazu trin IV,2,4.

[141] civ XI,2: »Deshalb, damit er [der Mensch, bzw. der menschliche Geist (die *mens*)] umso zuversichtlicher zur Wahrheit sich aufmache, errichtete und begründete die Wahrheit selbst, Gott der Sohn Gottes, als er das Menschsein annahm, doch zugleich die Gottheit nicht ablegte, den Glauben, damit für den Menschen ein Weg zum Gott des Menschen durch den Gottmenschen sei.«

[142] civ XI,2: »Denn dies ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus. Denn er ist darin der Mittler, worin er Mensch ist, und darin ist er auch der Weg.«

die Vermittlung, lässt sich doch Christi Sein als Sohn Gottes nicht von seiner Annahme der »Knechtsgestalt« trennen.[143] Christi Menschwerdung gibt der *civitas Dei* auf ihrer Pilgerschaft die Richtung und die Kraft, sich überhaupt auf den Weg zu begeben: »*Quondam si inter eum qui tendit et illud quo tendit via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo.*«[144] Ohne Christus ist das menschliche Streben nach Glück blind, es kann nicht zur versöhnten Gemeinschaft mit Gott gelangen, die allein die wahre zwischenmenschliche Gemeinschaft ermöglicht. Denn ohne Christus beharrt der Mensch auf der Trennung vom Schöpfer – ein Beharren, das verfehlten Hochmut (zur *superbia*) bedeutet und den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf missdeutet. Christi Menschwerdung, in der er seine Demut offenbart, zeigt den Weg der *civitas Dei*, und gibt damit auch die Präzisierung der Schöpfungsordnung (des *ordo dilectionis*) in der Gemeinschaft der Glaubenden vor dem Gericht.[145] Augustin loziert die Kenosis in der Menschwerdung, nicht in der Kreuzigung; seine Christologie betont die Gestalt des menschgewordenen Gottes.

Christus ist die Mitte beider *civitates*: Er offenbart als Menschgewordener, dass der gnädige Wille Gottes und sein Gerechtigkeitswille nicht voneinander zu trennen sind. Die *terrena civitas* besteht allein in der Ablehnung der Gnade; spezifisch ist ihr – nachdem Gottes Wille das Sein der Schöpfung bestimmt – ein Mangel an Sein, der gerade darin an das Seiende gebunden bleibt.

3.2.3 Die Entstehung der beiden civitates: Sünde und Gnade als gemeinschaftsbildende Mächte

Die Entstehung der beiden *civitates* unter den Menschen behandelt Augustin in Buch XIV von De civitate Dei – davor bestimmt das »Vorspiel im Himmel« die Darstellung, das heißt die Interpretation des Engelfalls. Der Engelfall bereitet die augustinische Deutung des Falls von Eva und Adam vor, indem er das Motiv des Hochmuts (*superbia*) als Grund für die Abkehr von Gott ein-

---

143 In trin I, 7,14–10,21 legt Augustin die »Knechtsgestalt« Christi in ihrem Verhältnis zu seiner Gottheit aus.

144 civ XI,2: »Wenn nämlich zwischen einem, der sich ausstreckt, und dem, wonach er sich ausstreckt, ein Weg dazwischen liegt, gibt es Hoffnung, an das Ziel zu gelangen; wenn er [der Weg] aber fehlt oder ihm [dem Gehenden] unbekannt ist, wie er gehen soll, was kann es dann nützen, zu wissen, wohin man gehen soll? Aber der eine gegenüber allen Irrwegen sicherste Weg ist, dass er selbst in einem Gott und Mensch ist: das »Wohin« in seinem Gottsein, das »Wie« in seinem Menschsein.«

145 Dass die Inkarnation als Weg Gottes zu den Menschen auch eine Veränderung der Beziehung zwischen Gott und Mensch aufseiten Gottes bedeutet, kommt augustinisch allerdings nicht in den Blick.

führt.[146] Im Engelfall erscheint die *superbia* in reiner und radikaler Form, als grundloser Widerspruch gegen den Schöpfer. Augustin betont die Grundlosigkeit des bösen Willens auch in ontologischer Hinsicht (implizit gegen den Manichäismus).[147] Zugleich hat der gute Wille aller Geschöpfe, auch der Engel, seinen Grund allein in Gott, in seiner gnädigen Zuwendung. Die Sünde ist nicht allein eine Folge der leiblichen Schwäche, sondern die Negation des Schöpferwillens: Das illustriert schon die Engelgeschichte.[148] Augustin grenzt sich damit auch gegenüber einer platonischen Erklärung des Übels durch die Unvollkommenheit (oder Schwäche) des Körpers ab – *aliter se habet fides nostra*.[149]

Zu Beginn von Buch XIV entfaltet Augustin seine beiden heilsgeschichtlichen Kriterien anthropologisch: »Sünde« und »Gnade« erscheinen als »Leben nach dem Fleisch« (*vivere secundum carnem* oder *secundum hominem*) und »Leben nach Gott« (*vivere secundum Deum*).[150] Augustin präzisiert die zwei heilsgeschichtlichen Kriterien durch eine Gegenüberstellung der paulinischen und der neuplatonischen Anthropologie.[151] »Fleisch« und »Geist« bezeichnen, so Augustin, über die individuelle Perspektive hinaus die Grundstruktur der beiden Gemeinschaften. Die Trennung von *civitas Dei* und *civitas terrena* durchzieht die ganze Menschheit, ohne die Einheit der Schöpfung zu zerstören. Denn das »Prinzip« der *civitas terrena* besteht allein in der Negation der Gnade Gottes, in der Negation der Schöpfungsordnung. Das Böse kann kein eigenes Sein aufrichten, sondern lebt vom geschöpflichen Sein, das es schädigt (als *privatio boni*). Die »Gemeinschaft« der *civitas terrena* gründet in der Projektion der eigenen Herrschsucht (*libido dominandi*) auf Gott, also letztlich im Negieren der Entäußerung Gottes in der Menschwerdung Christi.

Die Begriffspaare Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, *vivere secundum hominem* und *vivere secundum Deum* führt Augustin auf einen Gegensatz in der Willensausrichtung zurück: Selbstliebe (*amor sui*) und Gottesliebe (*amor*

---

146 civ XII,6.

147 civ XII,9 (»*mala voluntatis efficiens naturalis vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa*«).

148 Umgekehrt deutet Ruokanen die augustinische Entfaltung des Engelfalls vor dem menschlichen Sündenfall: »By placing the origin of evil in the angelic world which is above the physical world, Augustine preserves the goodness of physical nature.« (Ruokanen, 64). Doch zielt die Apologie der Leiblichkeit in civ XIV,3 nicht darauf, die Güte des Körpers aufzuzeigen, sondern vielmehr die Ursache der Abkehr von Gott im Willen, der doch zum »Geist« (der *mens*) gehört (civ XIV,3: »*nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem*«).

149 »Anders verhält sich unser Glaube«, civ XIV,3. Augustin nennt als »platonischen« Zeugen Vergils Aeneis (ebd.).

150 civ XIV,4.

151 civ XIV,5.

Dei).[152] Er modifiziert dabei die Unterscheidung zwischen »genießen« (*frui*) und »gebrauchen« (*uti*), die er in Buch I von De doctrina christiana rund 15 Jahre vor Beginn der Arbeit an De Civitate Dei ausführlicher entwickelte.[153]

Den erlösten, befreiten Willen als Einordnung in die Gemeinschaft Gottes aufzuweisen, ist dabei eine der Intentionen bereits der Geschichtsdarstellung: Das Eschaton mit seiner erlösten Gottunmittelbarkeit bedeutet auch die Herauführung einer vollendeten zwischenmenschlichen Gemeinschaft.[154] Die gegengöttliche Ausrichtung des Willens (*superbia* vor Gott bzw. *libido dominandi* gegenüber den Menschen) führt zur Trennung der *civitas terrena* von der *civitas Dei*, also zur Entstehung und dann auch zum Fortbestand des Konflikts in der Schöpfung, einer Grundspannung in der Zeit der »Vermischung« vor dem Letzten Gericht. So steht die Anthropologie in De civitate Dei ganz im Kontext der Heilsgeschichte, die ihren Mittelpunkt in der Menschwerdung Christi hat, das heißt, in dem von Christus offenbarten und vermittelten »Weg« des Menschen zu Gott. De doctrina christiana hingegen beschreibt die Implikationen der augustinischen Anthropologie für die Auslegung und Verkündigung der biblischen Schriften.[155]

In Buch XIV von De civitate Dei entfaltet Augustin die grundsätzlich unterschiedlichen Lebensweisen der beiden miteinander vermischten *civitates*. Die Sünde ist zunächst als Tat der beiden einzelnen Menschen Adam und Eva gefasst, die aus einem Gott gegenüber ungehorsamen Willen heraus handeln. Augustin fragt nach dem Grund, der zur Gefangennahme und Unfreiheit des gut geschaffenen, freien Willens geführt hat. Eva und Adam stehen dabei vor

---

[152] civ XIV,28.

[153] doctr. I,4,4 und doctr. I,5,5. Das erste Buch von De doctrina christiana ist 396/97, also gut 15 Jahre vor Beginn der Arbeit an De Civitate Dei, entstanden – anders als De doctrina christiana III,25,36,79–37,56,135 und IV, die Augustin erst 426/427 hinzufügte (retr. II,4 mit Angabe des Zitats von Mt 13,33par als der »Grenze«; Fuhrer, 61.63). Vgl. zur Modifikation der Unterscheidung zwischen *uti* und *frui* unten Abschnitt 3.3.2.

[154] Erst in der vollendeten *civitas Dei* ist der freie Wille gegeben und die mit ihm verbundene Interaktion unter den Erlösten als *aeterna pax*. Das ist gegenüber Weissenberg, 201, festzuhalten, der von einer Interaktion des menschlichen freien Willens mit der Gnade Gottes im Heilsprozess ausgeht. Mit Pagels, 379, wird Augustin eher eine Interpretation des Sündenfalls als »a story of human bondage« gerecht; doch bleibt die Frage, ob eine Entscheidung für das Nichtsein nach Augustin überhaupt eine wirklich freie Entscheidung sein kann, da sie direkt dem *ordo dilectionis* widerspricht. Zur Frage, inwieweit Augustin die soziale Komponente der eschatologischen Vorstellung von der *civitas Dei* einlöst (und inwieweit er die *visio beatifica* nicht als Geschehen zwischen dem Einzelnen und Gott einengt), vgl. unten 3.2.4.

[155] Das betont Augustin selbst, wenn er die Liebe (in der Unterscheidung von *frui*/»sich hingeben« und *uti*/»gebrauchen« und aufgrund des Doppelgebots der Liebe) als Grundlage der Auslegung und »Mitte der Schrift« bezeichnet: doctr. I,40,44. – Beide Werke stehen aber auf derselben Grundlage: Sie fragen, wem gegenüber die Hingabe des Menschen geboten ist, die für den Menschen das Glück bringt.

dem Fall noch außerhalb der beiden *civitates*, obwohl auch sie auf ein Leben in Gemeinschaft hin geschaffen waren[156]. Ohne ihren Fall wäre es nicht zur Entstehung der *civitas terrena* unter den Menschen gekommen. doch der Fall verkehrt, ja beschädigt das menschlich geschöpfliche Sein.[157] Augustin bestimmt die Veränderung der menschlichen Natur als ihre Unterwerfung unter die Vergänglichkeit, die alle Nachkommen Evas und Adams betrifft (Erbsünde).[158] So schreibt Augustin der Willensentscheidung unter dem Baum eine ontologische Folge für die menschliche Geschöpflichkeit zu – freilich in Form eines darauf folgenden Mangels an Sein und keiner »kreativen« Veränderung des Geschöpfseins (Adam und Eva treten nicht aus der Gattung »Mensch« hinaus).

Eva und Adam vor dem Fall sind unsterblich und frei, nach dem Fall sind sie im Ungehorsam gegenüber Gott gefangen und werden mit der Sterblichkeit bestraft. Ihre Bestimmung bleibt die Gemeinschaft mit Gott. Doch ihre *libido dominandi* verführt sie dazu, die Gemeinschaft mit Menschen als Machtstruktur zu fassen und diese Gemeinschaft über die Liebe zu Gott zu stellen. In ihrem Widerspruch gegen die Schöpfungsordnung beschädigen sie von Grund auf die geschöpfliche Gemeinschaft; die *civitas terrena* ist sozusagen das Kainsmal dieses Schadens. Eva und Adam vererben ihren Abfall an alle Nachkommen.[159] Die Erbsünde ist ein Verhängnis, das mit der Empfängnis beginnt: Der Wille verfügt nicht über sich selbst.[160] Dass der Wille aber tatsächlich tut, was seiner Bestimmung widerspricht, bleibt dennoch schuldhaft.

In der Schöpfungsordnung für den Menschen als gute Bestimmung vorgesehen ist die Gemeinschaft in der Gnade Gottes (*civitas Dei*), die Hinwendung zu Gott und Unterordnung unter Gott. Die Sünde entwickelt in erster Linie eine spaltende Wirkung. Sie trennt Eva und Adam gemeinsam mit ihren Nachkommen von der *civitas Dei* ab und lässt sie zu einer *massa damnata* werden.[161] So fesselt sie die Nachkommen in einer Ungehorsamsgemeinschaft

---

156 Augustin hält es durchaus für möglich, dass Adam und Eva, wenn sie im Paradies geblieben wären, Nachkommen gezeugt haben könnten; er bindet also nicht den Zeugungsakt als solchen an die Erbsünde (civ XIV,23). Freilich ist das aber Spekulation, haben Eva und Adam doch erst nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies Nachkommen gezeugt.

157 civ XIV,11 (der böse Wille als »*defectus* [...] *ab opere Dei ad sua opera*«).

158 civ XIII,3.

159 civ XIII,14.

160 Augustins Beispiel dafür ist die Unwillkürlichkeit der Erektion (civ XIV,16). Vor dem Fall, im Paradies, wäre auch diesbezüglich alles dem Willen unterworfen gewesen (civ XIV,24). Hier liegt ein Grund für Augustin, die »Übertragung« der Erbsünde im Zeugungsakt (in der Empfängnis) zu verorten. Elaine Pagels, 385, fragt hier: »[I]s it not possible to experience desire in accordance with the will (as, for example, when engaging in intercourse for the purpose of procreation)?". Doch würde Augustin dies wohl nicht als Widerlegung seiner Auffassung zulassen.

161 civ XV,21 (»*ex cuius* [Adams] *origine damnata, ueluti massa una meritae damnationi tradita, facit deus alia in contumeliam uasa irae, alia in honorem uasa misericordiae,*

zusammen: Da die Sünde die ursprünglich gute Natur des Menschen aber nicht zerstört, sondern als Mangel an dieser Natur besteht, bewirkt sie auch eine Vergemeinschaftung in der gemeinsamen Abkehr von Gott. Das »*vivere secundum se ipsum*« scheint zwar auf den ersten Blick eine egoistische Zerstreuung der Gemeinschaft nahe zu legen (jeder liebt sich selbst) – doch will die damit erstrebte Durchsetzung des Eigeninteresses auch eine Kontrolle über die Mitmenschen und ist insofern auf Sozialität ausgerichtet. Das Streben nach Kontrolle nennt Augustin die *libido dominandi*; sie beherrscht die weltliche »Bürgerschaft«.

Die Sünde begründet eine Ungehorsamsgemeinschaft. Das zeigt sich bereits im Fall Adams. Während bei Eva die ausschließlich spaltende Macht der Sünde deutlich wird – sie isst, so Augustin, direkt aus Hochmut und Eigennutz den Apfel – zeigt sich an Adam bereits die »Sozialgestalt« der Sünde. Er will die Gemeinschaft mit Eva nicht aufgeben und gibt dafür lieber die Gemeinschaft mit dem Schöpfer auf.[162] In der *civitas terrena* sind die sozialen Bindungen nicht mehr auf die Gottesbeziehung gegründet. Wenn aber die zwischenmenschliche Beziehung sich selbst begründen will und sich nicht mehr dessen bewusst ist, dass allein die Gnade Gottes gelingende zwischenmenschliche Beziehungen ermöglicht, dann verwechselt sie das Glück vor dem Eschaton mit der endzeitlichen *beatitudo*, setzt sich also an die Stelle Gottes und meint die voreschatologisch grundsätzliche Unsicherheit des Glücks aus eigener Kraft überwinden zu können. Die andere grundsätzliche Möglichkeit der Sozialbeziehung in der *civitas terrena* ist die unmittelbare Ausübung der *libido dominandi*, die sicherstellt, dass der andere den eigenen Interessen nicht widersprechen kann: Zwangsherrschaft.

3.2.4 Die Geschichte der beiden civitates als Geschichte der Menschwerdung Christi

Durch den Sündenfall sind grundsätzlich alle Nachgeborenen Evas und Adams aus der »Bürgerschaft« Gottes ausgeschlossen und werden in die umfassende *massa damnata* hineingeboren. Diese »*massa*« zeichnet sich durch ihre Formlosigkeit aus: Sie besteht in der Negation der Friedensordnung, die Augustin

---

illis reddens quod debetur in poena, istis donans quod non debetur in gratia; ut ex ipsa etiam conparatione uasorum irae superna ciuitas discat, quae peregrinatur in terris, non fidere libertate arbitrii sui, sed speret inuocare nomen domini dei«/ »aus seinem [Adams] verdammten Geschlecht, wie aus einer einzigen, der verdienten Verdammung überantworteten Masse, macht Gott einerseits die Gefäße des Zorns zur Schande, andererseits die Gefäße des Erbarmens zur Ehre, indem er jenen die geziemende Strafe zukommen lässt, diesen die unverdiente Gnade; sodass auch die obere »Bürgerschaft«, die auf Erden pilgert, durch den Vergleich mit den Gefäßen des Zorns lernt, nicht auf ihren freien Willen zu vertrauen, sondern ihre Hoffnung allein auf die Anrufung des Namens Gottes richtet«).

[162] civ XIV,11.

in der *Pax*-Tafel vorstellt[163] und hat damit keine (Gemeinschafts-)Ordnung, die über den Zwang der *libido dominandi* hinausgehen würde. Allein aus der Gnadenerwählung Gottes können die Sünder und Sünderinnen der Verstrickung in die Schuld und in das Übel entkommen und zu Gliedern der *civitas Dei* werden.[164] Augustin spricht im zweiten Absatz von Buch XV ausdrücklich von zwei Gestalten (*formae*), die von der *civitas terrena* angenommen werden.[165] In dieser Hinsicht existiert die *civitas Dei* auf ihrer Pilgerschaft innerhalb der *civitas terrena*. Das entspricht einerseits der bleibenden Einheit des geschöpflichen Seinszusammenhangs und spiegelt andererseits die tiefgreifende Beschädigung der Schöpfung durch die Sünde wider. Die eine *forma* bezeichnet die beobachtbaren (nicht nur politischen) Gestalten der *civitas terrena*, die andere *forma* aber die pilgernde *civitas Dei*.

Vor dem Gericht ist die *civitas Dei* ein Zeichen ihrer selbst, wie sie im Eschaton sein wird. Die Kirche ist himmlisch und weltlich zugleich. Allerdings ist nicht nur die Ambivalenz im Begriff der *civitas Dei* festzuhalten, sondern auch die Ambivalenz im Begriff der *civitas terrena,* die ja ebenfalls sichtbare Realitäten und eine übergreifende Menschengemeinschaft bezeichnet, eben die durch den *amor sui* gekennzeichnete. Die Kirche jedoch ist sowohl ein Teil der *civitas terrena* als auch ein Zeichen der *civitas Dei*. Durch die Gnade Gottes kann ihr Verweisen bewahrheitet werden. Nur in ihrer Verweisfunktion entspricht sie ihrer eigenen eschatologischen Gestalt, dem vollendeten Frieden der *civitas Dei*.

Wenn Augustin sein Unterscheiden der zwei *civitates* zu Beginn von Buch XV als »*mystice*« bezeichnet, weist er insofern nicht nur auf die Herkunft seiner *civitas*-Begrifflichkeit aus der allegorischen Bibelauslegung hin, sondern auch auf ein prinzipielles Problem, das aus seiner Betonung des eschatologischen Vorbehalts folgt.[166] Die Ambivalenz und strukturelle Unsicherheit in der

---

163 civ XIX,13; siehe dazu oben 3.1.2.

164 civ XV,2. Abel ist der erste auf diese Weise erwählte Mensch (civ XV,1). Diese grundsätzliche Angewiesenheit auf die Gnade teilen die Nachkommen freilich mit Adam und Eva (wie sich aus den Ausführungen über den guten und den bösen Willen in civ XII,9 zeigt): guter geschöpflicher Wille ist die Übereinstimmung mit dem Schöpferwillen (dem *ordo dilectionis*).

165 civ XV,2: »*Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem.*« (»Wir finden also innerhalb der weltlichen »Bürgerschaft« zwei Gestalten, eine, die ihre eigene Gegenwart vor Augen führt, eine andere, die mit ihrer Gegenwart dem Hinweisen auf die himmlische Bürgerschaft dient.«).

166 civ XV,1 (»*mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicio subire cum diabolo*«). Ratzinger, Herkunft, 971f., Anm. 3, betont, dass das »*mystice appellamus*« als Hinweis auf die alttestamentliche Herkunft des Begriffs »*civitas*« zu verstehen ist – das »*mystice*« besage an dieser Stelle: »[m]it einem der Schrift entnommenen Wort von heilig-allegorischem Sinn« (Ratzinger, Herkunft, 972, Anm. 3). Er stellt das

Beschreibung der beiden *civitates* betrifft jede Zeit vor dem Gericht. Im Rückblick auf die Entwicklung (*procursus*) der beiden *civitates* kann Augustin den genannten Personen nur deshalb klar ihre jeweilige Zugehörigkeit zur »Welt« oder zum »Volk Gottes« zuschreiben, weil als Quelle die biblischen Berichte herangezogen werden, also Texte, die ihre Autorität von ihrem Offenbarungscharakter erhalten.

Der eigentlich erste Bürger der *civitas terrena* ist Kain, er macht den Anfang der *civitas terrena* unter den Menschen mit seinem Brudermord an Abel – für Augustin das erste Zeugnis dafür, dass die weltliche »Bürgerschaft« der »Bürgerschaft« Gottes unversöhnlich entgegensteht, auch wenn die *civitas Dei* innerhalb der Welt existiert.[167] Der Mord des Romulus an Remus zeigt hingegen die Uneinigkeit der *civitas terrena* in sich selbst.[168] Wo es um die Durchsetzung der *libido dominandi* (des Machtstrebens) und des *amor sui* geht, ist immer nur ein Schatten von Gemeinschaft möglich. Allerdings folgt aus dem ambivalenten Charakter der pilgernden *civitas Dei* als *forma* der *civitas terrena* auch, dass innerhalb von ihr Konflikte entstehen. Augustin deutet solche Konflikte paulinisch in Analogie zum Widerstand des »Fleisches« gegen den Geist im einzelnen Menschen und als Abfallen von der Liebe, wie sie innerhalb der *civitas Dei* herrschen soll. Ihre Pilgerexistenz als Kirche auf dem Weg zur vollendeten *civitas Dei* bedeutet, dass sie unter einander widersprechenden Ansprüchen steht, die nicht nach feststehenden, eindeutigen Kriterien als »weltlich« oder »himmlisch« identifizierbar sind: Einerseits soll sie Zeichen und Zeugnis der *civitas Dei* sein, andererseits ist sie immer Gestalt der *civitas terrena*.[169] Hat der *ordo dilectionis* selbst eine Geschichte mit unterschiedlichen Verwirklichungen? So weit würde Augustin nicht gehen.

Trotz der Konfliktlage, in der sich die *civitas Dei* vor dem Gericht findet und die den Unfrieden der *civitas terrena* mit Gott widerspiegelt, kann Augustin der weltlichen »Bürgerschaft« auch aus der Perspektive der Vermischung

---

aber in den Dienst seines Interesses an der (uneingeschränkten) Identifikation der sichtbaren Kirche mit der *civitas Dei*. Indem er selbst jedoch von einem »heilig-allegorischen Sinn« spricht, bleibt der oben genannte Aspekt bestehen: Augustin möchte nicht nur die Herkunft des Begriffs »*civitas*« erläutern, er weist auch darauf hin, dass mit diesem Begriff nicht ausschließlich oder unmittelbar zwei empirische Gegebenheiten gemeint sind (etwa Israel und Assyrien, oder die nicht-donatistische Kirche und das Römische Reich). Ratzinger selbst sieht das Problem – die Rede von der *civitas* sei »vieldeutig genug« (Ratzinger, Herkunft, 972). Auch schon Stegemann interpretiert das »*mystice*« als Ausdruck, der *civitas* als einen Begriff aus der allegorischen Schriftauslegung ausweise (Stegemann, 21f.).

167 civ XV,5.

168 civ XV,5.

169 Augustin kann von der Vermischung (*permixtio*) beider Bürgerschaften sprechen und auch von ihrer Verschmelzung (*confusio*): civ XV,22.

beider *civitates* einen eigenen Frieden zubilligen.[170] Dieser irdische Friede ist höchst prekär, denn er ist ein Machtfrieden, das heißt, mit der Vormachtstellung eines der »Bürger« oder einer Partei in der Pilgergestalt der *civitas terrena* gleichzusetzen. Solange diese Vormachtstellung unangefochten bleibt und ihre *libido dominandi* auch gegen die Eigeninteressen der Beherrschten durchsetzt, solange kann der »Friede« halten. Doch auch dieser Friede ist eine Gabe Gottes und nützt der noch in der »Welt« wandernden *civitas Dei*.[171] Die pilgernde *civitas Dei* hat dementsprechend auf die dauernde Konfliktlage gegenüber der *civitas terrena* friedlich zu reagieren.[172] Da es keine Gewissheit über die Zugehörigkeit zur erlösten Gemeinschaft gibt, ist letztlich jeder als Bürger der *civitas Dei* zu behandeln. Allerdings muss die »himmlische Bürgerschaft« auf den Ungehorsam der »irdischen Bürgerschaft« gegen Gott hinweisen.[173]

Das Gegenbild zu Kain bildet am Ende von Buch XV Noah. Augustin interpretiert die Arche als Symbol der Gemeinschaft Gottes und setzt dabei die in der Welt »reisende« *civitas Dei* mit der Kirche gleich.[174] Diese Identifikation ist im Sinn des Gedankens von der zweifachen *forma* der weltlichen »Bürgerschaft« zu interpretieren.[175] Augustin nimmt die allegorische Beziehung der Arche auf die Kirche auf, um damit sein Konzept der vor dem Gericht pilgernden *civitas Dei* zu präzisieren.[176] In Aufnahme der ebenfalls zu Beginn von Buch XV genannten Auffassung, dass die Kirche als eine *forma* der *civitas terrena* auf die vollendete *civitas Dei* hinweist,[177] wird die zweifache Analogie sichtbar, die Augustin zwischen der Arche, der Kirche und der *civitas Dei* gegeben sieht.

---

170 civ XV,4.

171 civ XV,4.

172 civ XV,6.

173 Darin liegt der Sinn der augustinischen Auffassung, dass »die Guten« einander auch gegenseitig zurechtweisen, wenn »das Fleisch« gegen »den Geist« wirkt (civ XV,5). Dieser Gedanke ist aber auch ein Schritt in Richtung der augustinischen Legitimation von staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten.

174 civ XV, 26: »*procul dubio* [arca] *figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est ecclesiae*« (»ohne Zweifel ist sie [die Arche] ein Bild für die in dieser Welt pilgernde Bürgerschaft Gottes, das heißt für die Kirche«).

175 Cary-Elwes, 417, versteht die Identifikation der *civitas Dei* mit der Kirche als schlechthinnige Gleichsetzung, indem sie aber als augustinischen Kirchenbegriff ausschließlich die Summe aller Erlösten annimmt, um dann folgern zu können: »Outside the Church no salvation«. Damit ist aber das Konzept »Kirche« in das Konzept der vollendeten *civitas Dei* aufgelöst und verliert so seine Erklärungswirkung für die Charakterisierung der innerweltlich ambivalenten, weil in einem doppelten Verweisungszusammenhang stehenden Gestalt der *civitas Dei*.

176 Auch das spricht für eine deutlich biblische Prägung des Begriffs der *civitas*.

177 civ XV,2.

Die Arche kann in der allegorischen Auslegung die Kirche bedeuten, weil beide – Arche und pilgernde *civitas Dei* – »Behälter« der Rettung sind, vorausweisende Zeichen für die vollendete *civitas Dei*. So erscheint die Beziehung der sichtbaren Kirche zur *civitas Dei* als Verweiszusammenhang: *Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens.*[178] Die Pilgerschaft ist ganz von ihrem Ziel her geprägt, ohne das Ziel zu haben. Die pilgernde *civitas Dei* geht auf dem Weg, der Christus ist, sie ist nicht selbst der Weg. So bleibt die Unterscheidung zwischen der *ecclesia* und der vollendeten *civitas Dei* gewahrt, aber die Kirche wird nicht von der *civitas Dei* getrennt.

Der Kirche ist es verheißen und aufgegeben, die vollendete *civitas Dei* anzusagen. Insofern kann man sagen, dass Augustin mit seiner Auffassung von der »Pilgerreise« der *civitas Dei* den prophetischen Charakter der Kirche betont.[179] Die Kirche in allen ihren vielfältigen sichtbaren Gestalten innerhalb der *civitas terrena* existiert im Vertrauen darauf, als (Vor-)Zeichen der vollendeten *civitas Dei* beglaubigt zu werden.[180] Dieses Vertrauen – der Glaube – gründet in der Menschwerdung Christi, der darin als der Weg Gottes zu den Menschen und zugleich der Weg der Menschen zu Gott offenbart ist.

---

178 civ XV,2 (»Denn ein Teil der irdischen »Bürgerschaft« wurde zum Bild der himmlischen »Bürgerschaft« gemacht, indem er nicht sich selbst darstellt, sondern die andere [himmlische »Bürgerschaft«], und darum [ihr] dient.«).

179 Markus, Saeculum, 184, betont ebenfalls, dass die Kirche das ***signum*** der ***civitas Dei*** sei. Das steht bei Markus jedoch im Kontext seiner Auffassung des »neutralen« ***saeculum***, das den Zustand vor dem Gericht als Mischung der beiden ***civitates*** bestimme: »In so far as it is not actualised as ***signum***, the Church is a ***res***: as such, its mission is to be formless, merging into the human historical and cultural context in which it exists, to be ›lost‹ in and identified with the ›world‹.« (Markus, Saeculum, 185, Hervorhebungen im Original). Damit ist die Verstrickung der beiden ***civitates*** vor dem Gericht und die nicht-dualistische Qualität der augustinischen ***civitas***-Vorstellung ernst genommen. Doch zugleich wird damit die (wenn auch ambivalente) Kontinuität zwischen der pilgernden und der vollendeten ***civitas Dei*** vergessen und also dem Zeichencharakter der pilgernden ***civitas Dei*** nicht gerecht geworden (etwa wenn Markus, Saeculum, 179, schreibt: »the ecclesia must always be ›secular‹ in the sense that it is, during its earthly career, like any other human grouping, part of the ***saeculum***«).

180 Scholz, 121f., weist die beiden Aspekte des Kirchenbegriffs auf, indem er schreibt: »Die Kirche ist die adaequate Ausprägung des Gottesstaates auf Erden. Dieser Satz kann doppelt akzentuiert werden. Entweder man legt den Ton auf die Adäquatheit: dann ergibt sich die Lehre von der Identität. Oder man legt den Ton auf die Erdenform: dann ergeben sich die Einschränkungen und Gegenwirkungen«. Aber im Rahmen seines Interesses, die beiden ***civitates*** als »Geisterreiche« aufzuweisen, setzt er die beiden Aspekte in einen Gegensatz zu einander und betont gegen die Annahme der ***civitas Dei*** als »***forma***« innerhalb der ***civitas terrena***) den zweiten Aspekt. Doch liegt in dem oben vorgetragenen Zeichenbegriff (im Sinn von ***signum*** oder ***imago***) ein Ansatz, über die Entgegenstellung hinaus zu kommen – ohne deswegen auf der anderen Seite die katholisch-sakramentale Identifikation von ***civitas Dei*** und Kirche von Josef Ratzinger zu vertreten (siehe dazu unten 3.3.3).

Die Darstellung der weiteren Geschichte (*procursus*) der biblisch bezeugten *peregrinatio* der »Bürgerschaft« Gottes in den Büchern XVI bis XVIII von De civitate Dei zeigt, dass Augustin den ekklesiologischen Horizont heilsgeschichtlich weitet: Die Pilgergestalt der *civitas Dei* umfasst Abel und Abraham ebenso wie Stephanus und Paulus sowie die gegenwärtig auf das Eschaton hin pilgernde Kirche. Augustin kategorisiert die Darstellung in fünf Weltalter (das sechste ist das Gericht, das siebente das Eschaton, der Schöpfungssabbat).[181] Am Ende des Abschnitts über die historische Entwicklung der beiden *civitates* betont Augustin noch einmal, dass vor dem Gericht die Vermischung der beiden »Bürgerschaften« gegeben sei.[182] Die Vermischung besteht, obwohl die *civitates* hinsichtlich ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe gegensätzlich sind.[183]

Die sichtbare, »pilgernde« Kirche bezeugt vorausweisend ihre Vollendung in der *pax* der *civitas Dei*; umgekehrt kann geschlossen werden, dass nichtglaubende sichtbare »Gemeinschaften« durch die Dominanz des Machtstrebens (der *libido dominandi*) in ihren Gemeinschaftsgestalten und durch ihre stete Konfliktbereitschaft das Ende der *civitas terrena* andeuten. Die endgültige Gestalt ist in beiden *civitates* vor dem Gericht höchstens angedeutet. Der »Erfolg« des kirchlichen Zeugendienstes steht nicht in der Hand der glaubenden Gemeinschaft (oder auch einzelner Glaubender) und er folgt keinen allgemein feststellbaren, verfügbaren Kriterien.[184] Die Kirche ist damit sowohl unter einen Vorbehalt als auch unter eine Verheißung gestellt.[185]

---

[181] So fasst Augustin jedoch erst ganz am Ende seines Werks die Geschichte der beiden *civitates* zusammen, nachdem er das sechste und das siebente Weltalter angedeutet hat (civ XXII,30). Auch O'Daly, Thinking through History, 54, spricht von einem »limited way«, in dem Augustin die Einteilung der Weltalter in civ XV und XVI verwende (ähnlich Budzik, 251).

[182] civ XVIII,54 (zugleich die Schlusssätze von Buch XVIII).

[183] civ XVIII,54: »[*a*]*mbae tamen* [*civitates*] *temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo judicio separentur*« (»dennoch nützen beide [»Bürgerschaften«] gleichermaßen die zeitlichen Güter und werden von den zeitlichen Übeln gleichermaßen betroffen, aber mit unterschiedlichem Glauben, in unterschiedlicher Hoffnung, mit unterschiedlicher Liebe, bis sie schließlich durch das Letzte Gericht getrennt werden«).

[184] Markus, Saeculum, 158, weist in dieselbe Richtung: »[W]e are not to deceive ourselves into thinking that we can ever detect the ***locus*** of the two cities in secular history, for here their careers are ›inextricably intertwined‹« (Hervorhebung im Original). Allerdings erhebt er die Vermischung der beiden *civitates* zum (ontologisch) eigenständigen Zustand des »***saeculum***« (vgl. oben Anmerkung 180).

[185] Kamlah, 163, formuliert in anderem Zusammenhang (in seiner Kritik an der Annahme eines »doppelten Kirchenbegriffs«, also der Unterscheidung zwischen empirischer und idealer Kirche), aber im Sinn des oben ausgesprochenen Gedankens: »In der Tat war es keine glatte, dem besinnungslosen Alltag der geschichtlichen Gemeinde jederzeit zugängliche Banalität, daß eben diese geschichtliche Gemeinde Bürgerschaft des Himmels

Augustins Darstellung der Geschichte der beiden *civitates* strebt auf Christus zu. Er folgt der biblischen Geschichtsschreibung und bezieht sie auf »säkulare« Ereignisse, doch immer wieder – besonders im ausführlichen letzten Buch zum »*procursus*« (De civitate Dei XVIII), das sich (unter anderem) den biblischen Prophetenbüchern widmet – verweist er auf Christus, in dem die Wahrheit über beide *civitates* offenbart ist und der selbst der Grundstein der *civitas Dei* ist.[186] So könnte man gegen Ende von Buch XVIII immer gespannter eine Darlegung des Heilswirkens Christi und eine Reflexion über seine Person erwarten.[187] Führt nicht die Darstellung der Heilsgeschichte auf ihren krönenden Abschluss in Christus hin?

Aber weder am Ende von Buch XVIII noch am Anfang von Buch XIX geht Augustin auf das Wirken und Leiden Christi ein. Zwar berührt er in seiner heilsgeschichtlich-chronologischen Darstellung gegen Ende von Buch XVIII die Zeit Christi als die Gründungszeit der Kirche, doch fasst er Christi Wirken dort in einem einzigen Satz zusammen.[188] Und in Buch XIX beschäftigt ihn nach der Behandlung der Geschichte der beiden *civitates* die Frage danach, wie das letzte Ziel, das die Geschichtsbewegung der beiden *civitates* bestimmt, ihre Gegenwart bestimmt.[189] Das wahre Ziel, das sowohl am Ende der Geschichte steht als auch die jeweilige Gegenwart bestimmt, ist der ewige Friede (*aeterna pax*) in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und den anderen Bürgern und Bürgerinnen der *civitas Dei*. Anscheinend ist also auch hier von Christus eher abgesehen.

Dieses für einen flüchtigen Blick eigentümliche Fehlen eines ausführlichen christologischen Abschnitts in der Darstellung der Geschichte (des *procursus*) der beiden »Bürgerschaften« bedeutet aber kein Fehlen der christologischen Verankerung von Augustins Ekklesiologie. Denn da Christi Menschwerdung den hermeneutischen Schlüssel für die Heilsgeschichte insgesamt bedeutet und nur von Christi Menschwerdung her der eschatologische Horizont der

---

sei.«.

186 So etwa in civ XVIII,29.30.31.32.33.34.35.36.

187 Schließlich scheint eine solche Bezugnahme auf Christus auch durch civ XVIII,1 nahegelegt, wo Christus als Begründer und Erfüllung der »Bürgerschaft Gottes« bezeichnet ist.

188 civ XVIII,49 (»[s]*eminato, quantum per eius oportebat praesentiam corporalem, sancto evangelio passus est, mortuus est, resurrexit, passione ostendens quid sustinere pro veritate, resurrectione quid sperare in aeternitate debeamus*«/ »nachdem er – soweit es bei seiner körperlichen Gegenwart vorgesehen war – das heilige Evangelium ausgesät hatte, litt er, starb er, stand er wieder auf, indem er in seinem Leiden aufzeigte, was wir für die Wahrheit zu erdulden haben, in seiner Auferstehung, was wir in Ewigkeit hoffen dürfen«.).

189 Doch O'Daly's Hinweis zu Buch XIX ist festzuhalten: Das Buch »comes as near as any work of Augustine's to propounding his political views«, aber »[i]t is not a discussion of the relations between church and state« (O'Daly, Augustine's City of God, 209).

beiden *civitates* – das Letzte Gericht – als Offenbarung der Liebe Gottes und nicht als Offenbarung des unmäßigen Zorns Gottes sichtbar werden kann, ergibt sich für Augustin umgekehrt, dass die Nacherzählung der Heilsgeschichte ihrerseits Aufschluss über die Menschwerdung Christi gibt.

Christus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er als Gott Mensch geworden ist, wie Augustin bereits in Buch IX festhält: »[*n*]*ec tamen ab hoc mediator est, quia Verbum;* [...] *sed mediator est, per quod homo*«[190]. Augustin interpretiert die Menschwerdung als schöpferische Kenosis Christi und identifiziert sie mit dem Schöpferhandeln Gottes, das er als erhaltendes Handeln deutet. Das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte rückt damit nahe an Gottes Schöpferhandeln heran. Dass die zitierte Stelle aus Buch IX stammt, gibt dabei zugleich eine Antwort für das Fehlen einer ausführlichen Reflexion auf das Wirken und Leiden Christi in Buch XVIII und XIX. Schon bevor Augustin sich der Entstehung der beiden *civitates* zuwendet, kommt er gegen Ende des ersten Großabschnittes von De civitate Dei auf den Schlüssel für seine Wirklichkeitsdeutung insgesamt zu sprechen: Das Mittlersein Christi, das sich in seiner Menschwerdung bündelt und in Kreuz und Auferstehung vollzogen wird.[191]

Christi Menschwerdung offenbart Christi – und damit Gottes – Demut (*humilitas*). So offenbart sie die Liebe Gottes, die der Schöpfung zugrunde liegt und als *ordo dilectionis* und Gnadenhandeln Gottes schon vor der Geburt Christi die *civitas Dei* prägt. Dass im Schöpferhandeln Wille und Sein Gottes eins sind (und vom Geschöpf unterschieden bleiben), zeigt die Menschwerdung – oder umgekehrt gesprochen: alles geschaffene Seiende ist dazu bestimmt, auch in der Übereinstimmung von Sein und Wollen zu stehen, nach geschöpflicher Art, das heißt, dem Willen Gottes folgend.

Christus als Menschgewordener verbürgt die Einheit der Schöpfung und richtet so die Hoffnung auf, dass der Konflikt zwischen *civitas terrena* und *civitas Dei* kein Zerreißen der Schöpfung bedeutet, sondern der Widerspruch der *civitas terrena* im Gerechtigkeitswillen Gottes seine Grenze hat.[192] So ist

---

[190] civ IX,15 (»Denn er ist nicht deswegen der Mittler, weil er das Wort ist, [...] sondern er ist der Mittler, weil er Mensch ist«). Festzuhalten ist dabei, dass es nicht das Menschsein Christi (im Sinn des wahren Menschen) allein ist, das Christi Mittlerschaft ausmacht, sondern die Menschwerdung Christi als der zweiten trinitarischen Person, als Wort, das Gott ist.

[191] Genauer stehen die christologischen Bemerkungen von Buch IX und X (civ IX,15.17; X,20.24.28) im Kontext von Augustins Auseinandersetzung mit der (seiner Einschätzung nach) Spitze der heidnischen Gottesreflexion: Porphyrius (civ X,28). Die Menschwerdung ist für Augustin der Angelpunkt seiner Abwendung vom Neuplatonismus (conf VII,9).

[192] civ X,24 (»*Bonus itaque verusque Mediator ostendit peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam* [...] *Ideo enim solvere potuit moriendo peccata, quia et mortuus est, et non pro peccato.*«/ »Daher zeigte der gute und wahre Mittler, dass die Sünde das Böse ist, keine Substanz oder Natur des Fleisches [...] Denn so konnte er in seinem Sterben die Sünden aufheben, weil er auch [wie wir, E.H.] gestorben ist, aber nicht wegen

das Letzte Gericht für Augustin noch in seinem doppelten Ausgang Grund zur Hoffnung, nicht zur Angst.

3.3 Die Menschwerdung Christi und die Zukunft der Kirche (Hoffnung)

Beginnend mit Buch XIX und dann besonders ab Buch XX wandelt sich die Perspektive auf die beiden *civitates* noch einmal. Während Buch XIX das Ende der beiden »Bürgerschaften« im Sinn des Zieles, das heißt als Maß ihrer Gegenwart behandelt, wendet sich Buch XX dem Letzten Gericht als zukünftigem Datum zu.[193] Nach der Darstellung der Geschichte der beiden *civitates* in ihrer Vermischung wendet sich Augustin nun ihrer von Gott beschlossenen Zukunft zu, den *debiti fines*, wie er es bereits mehrfach ankündigte.[194]

3.3.1 Die Trennung der beiden civitates im Gericht

Das Letzte Gericht bildet den Horizont, unter dem es allein sinnvoll wird, von der heilsgeschichtlichen Vermischung der beiden *civitates* zu sprechen. Wie die *civitas Dei*, so ist auch die *civitas terrena* zunächst eine Gemeinschaft, die auf einer gemeinsamen Orientierung ihrer »Bürger« gegenüber Gott gründet: in der Verneinung seines Willens (dem *ordo dilectionis*, wie er in der Menschwerdung Christi offenbart ist) – einer Unmöglichkeit, da der menschliche Wille ganz auf Gottes Gnade angewiesen ist, um seine Bestimmung als geschöpflich freier Wille zu verwirklichen. Die Sünde täuscht die Sünder, wenn sie sich ihnen als »Willensfreiheit« verkauft.[195] Auch die *civitas terrena* ist eine eschatologisch qualifizierte Gemeinschaft, die sich in geschichtlichen Formen (bis zu bestimmten Staatswesen, etwa dem Römischen Reich) realisiert.[196]

---

der Sünde.«).

193 civ XIX,1 nennt als Thema *finis boni nostri* bzw. das *summum bonum*; civ XX,1 den Tag des Letzten Gerichts (den *dies ultimi iudicii Dei*)

194 civ XI,1; XV,21; XVIII,54.

195 civ XV,22. Pagels, 389, sieht die Charakterisierung der beiden *civitates* als Gemeinschaften, die sich einer gemeinsamen Willensausrichtung verdanken und also weder mit der Kirche noch mit dem jeweils gegenwärtigen Staatswesen identifiziert werden können, sie bezieht beiden Interaktionsarten aber nicht auf das Gottesverhältnis, sondern deutet sie politisch als »two distinct modes of relationship«, nämlich »one motivated by impulses of domination and submission, the other by mutually affirming love«. Die Sünde wird so primär zu einem Aufruhr des Willens gegen sich selbst, nicht gegen Gott.

196 Als Staatsbegriff versteht aber Deane, 51f. (und passim) die *civitas terrena*.

Die Betonung des eschatologischen Vorbehalts, die De civitate Dei durchzieht,[197] prägt Augustins Betrachtung der Zeit als Heilsgeschichte. Die Gnade wirkt gegenwärtig als Verheißung, durch sie wirkt das Gericht in die Geschichte hinein. Denn durch die Gnade wird die *civitas Dei* schon vor ihrer endgültigen, unvermischten Etablierung sichtbar. Das Gericht definiert letztgültig, wer zu welcher »Bürgerschaft« gehört[198] und leitet das Ende (die *debiti fines*) der beiden *civitates* ein.[199] Es beendet den Zustand der Vermischung (*permixtio*).[200] So bereitet das Letzte Gericht die beiden *civitates* auf die Neuschöpfung vor; es gehört noch zur irdischen Geschichte, freilich als deren Grenze. Der genaue Ausgang des Gerichts, nicht sein Eintreten, steht unter Erkenntnisvorbehalt. Dass Christus den Vorsitz im Letzten Gericht führt, lässt es zum Ziel der Hoffnung werden, ist Christus doch als der Menschgewordene die Offenbarung der Liebe Gottes. Doch für die *civitas terrena* bedeutet das Letzte Gericht die letzte Verurteilung.

Die Spannung von Verurteilung und Begnadigung bestimmt die geschichtliche Interaktion der zwei Gemeinschaften insgesamt und die Interaktion der individuellen »Bürger« und »Bürgerinnen«. Die *civitas terrena* besteht, wie die ganze Schöpfung, allein aufgrund der Gnade des Schöpfers, auch wenn sie gerade als Gemeinschaft bestimmt ist, die von der Gnade ausgeschlossen ist. Gott verzögert sein Gericht und so wächst die *civitas Dei* durch die Geschichte hindurch; zugleich wächst damit aber auch die *terrena civitas*. So bezieht Augustin seine Auffassung der Sünde als *privatio boni*[201] auf das Modell der *civitas terrena*, indem er sie auf eine »Gemeinschaft« von Menschen anwendet. Auch wenn zunächst die *societas peccati* ein starkes Gemeinschaftsband darzustellen scheint (Adam entscheidet sich für Eva anstelle Gottes)[202] kann doch eine echte zwischenmenschliche Gemeinschaft im augustinischen Sinn nur in der Hingabe an Gott (im *frui Deo*) bestehen, nicht in der Verwechslung der zwischenmenschlichen Bindung mit der Gottesbindung oder in der Zwangsge-

---

197 Das Urteil Gottes ist vor dem Gerichtstag verborgen, obwohl der (doppelte) Ausgang feststeht (civ XX,2).

198 civ XX,27.

199 civ XXI,1 (in Bezug auf das in Buch XXI behandelte Thema der ewigen Bestrafung der *civitas terrena*). Bezüglich der Reihenfolge Parusie, Auferstehung, Trennung zwischen Erlösten und Verdammten und Neuschöpfung bemerkt Augustin vorsichtig, dass sie dem eschatologischen Vorbehalt unterliegt, doch in dieser Ordnung wahrscheinlich sei (civ XX,30).

200 civ XX,5 (anhand von Mt 13,37–43 als Beleg für die Gerichtsvorstellung).

201 Zum Bösen als *privatio boni*: civ XI,22 (in Anm. 43 zitiert; mit zusätzlichem Verweis auf die Confessiones).

202 Augustin verwendet einerseits den Ausdruck *communio peccati* (civ XIV,11), andererseits auch *societas peccati* (civ XIV,13). Beides beschreibt den durch die Abkehr von Gott sündhaften Beziehungswunsch Adams zu Eva. Vgl. dazu 3.1.3 und 3.2.3.

meinschaft des Machtstrebens (der *libido dominandi*).[203] Die *civitas terrena* ist ausschließlich Opposition.

Anders als in De trinitate steht am Ende von De civitate Dei nicht der Erkenntnisvorbehalt im Vordergrund, sondern die Affirmation der doppelten Vorherbestimmung.[204] Augustins Betonung der *praedestinatio gemina* in De civitate Dei geschieht aus dem Interesse der Unterscheidung der beiden *civitates* – sie ist ganz der eschatologischen Perspektive verpflichtet (und könnte sich Augustin auch durch die Erfahrung des beginnenden Falls des weströmischen Reiches und der Bedrohung Nordafrikas durch die Vandalen nahegelegt haben)[205].

Stellt aber der doppelte Ausgang des Gerichts letztlich nicht das Modell der vollendeten wahren Gemeinschaft als *societas fruendi Deo et invicem in Deo* infrage?[206] Wird nicht die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe in Hingabe an Gott und aneinander (der vollendete Friede, die *aeterna pax*) durch das Wissen der Erlösten um das Leiden der Verdammten, beziehungsweise durch die Billigung von deren Schicksal,[207] zumindest infrage gestellt? Augustin würde wohl antworten: Die Verdammten werden von der gerechten Strafe getroffen – und da die Nächstenliebe der Gerechtigkeit Gottes folgt, kann sie keinen Anstoß am Schicksal der Verdammten finden. Die Gnade ist damit unter die Bedingung des Gerechtigkeitshandelns Gottes gestellt und die Verdammung als notwendiger Teil des gerechten vollendeten *ordo dilectionis* betrachtet, bezeugt sie doch die endgültige Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit. Entspricht dies der Wahrheit der Liebesordnung, wie sie in der Menschwerdung Gottes – in seiner Demut (*humilitas*) und gnädigen Zuwendung zu den Verdammten – offenbart ist?

Augustin ist sich der Anstößigkeit seiner Auffassung des doppelten Gerichtsausgangs bewusst. Er wendet sich ausdrücklich verschiedenen Einwänden dagegen zu[208] und verwirft die Vorstellung von der Allversöhnung

---

203 Siehe dazu unten 3.3.2.

204 In De trinitate bezieht sich der Erkenntnisvorbehalt aber nicht auf das Letzte Gericht, sondern auf die Erkenntnis der Dreieinigkeit (trin XV, 21).

205 Harrison, 221f beschreibt die Situation am Ende von Augustins Leben als »apokalyptisch«. »What survived the devastation, quite extraordinarily, was not the towns, cities, and institutions of Roman society (he [Augustinus, E.H.] had always held that these were simply a passing context for the temporal pilgrimage of the city of God) but Augustine's carefully kept library in the *secretarium* at Hippo." (Harrison, 222; Hervorhebung im Original). Es würde aber zu weit gehen, Augustin als Apokalyptiker zu bezeichnen – seine Betonung des eschatologischen Vorbehalts lässt ihn vorsichtig sein mit genaueren Angaben zum Weltende (etwa dem Zeitpunkt).

206 civ XIX,13 (zur *Pax*-Tafel siehe auch oben 3.1.2).

207 civ XX,22.

208 In civ XXI,17 geht er unwirsch über das Mitleid mit den Verdammten hinweg, das zur Auffassung der Allversöhnung führen kann (»*Et tamen tanto invenitur errare defor-*

als nicht schriftgemäß[209]. Zwei besonders schwerwiegenden Einwänden kann er allerdings nur mit einer allgemeinen Berufung auf biblische Gerichtsdrohungen und auf die kategorische Verwerfung einer Versöhnung Gottes mit den gefallenen Engeln begegnen. Augustin beschreibt den einen dieser beiden schwerwiegenden Einwände anhand des Jonabuches: Hier droht Gott die Vernichtung an, vollzieht sie aber angesichts der Buße der Stadt nicht.[210] Sind damit alle biblischen Gerichtsansagen als Aufrufe zur Buße gemeint und nicht als Ankündigung einer unausweichlich eintretenden Strafe?

Augustin verweist in seiner Widerlegung des Einwandes darauf, dass es zweierlei Arten der Vertilgung der Sünder (und Sünderinnen) gäbe: »*sicut Sodomitae*« (Gen 19,24-25) – also die Bestrafung der Menschen – und »*sicut Ninevitae, ut ipsa hominum peccata paenitendo destruantur*«[211]. Einer Gerichtsdrohung kann auch durch die Vernichtung der Sünde genüge getan werden kann, es müssen nicht die Sünder und Sünderinnen selbst vernichtet werden wie in Sodom. Doch bindet Augustin die Begnadigung Ninives an die Buße der Bewohner und Bewohnerinnen der Stadt. Gott in seiner Gnade hat die Niniviten nicht verstockt, sondern sie zur Buße geführt. Daher eröffne Gottes Absehen von der Vernichtung, wie sie im Fall von Ninive geschah, keine Möglichkeit, eine Versöhnung auch mit denen, die keine Buße tun, anzunehmen.

Den anderen schwerwiegenden Einwand gegen die Vorherbestimmung zur Verdammung, den Augustin behandelt, ist der Hinweis auf die Wirksamkeit der Fürbitte. Den Glaubenden ist bereits zur Zeit der Pilgerschaft die Fürbitte nicht nur füreinander, sondern auch für die Feinde aufgetragen. Entspricht es dann nicht umso mehr auch den Erlösten in ihrem vollendeten Frieden, für die leidenden Verdammten bei Gott Fürbitte einzulegen?[212] Zur Widerlegung dieses Einwands unterscheidet Augustin zwischen der Fürbitte vor dem Gericht und der Fürbitte nach dem Gericht: Da zur Zeit der Pilgerschaft noch verborgen ist, wer letztlich zur *civitas Dei* und wer letztlich zur *civitas terrena* gehören wird, wenden sich die Glaubenden mit ihren Fürbitten an Gott in der Hoffnung, dass diejenigen, für die sie bitten, dank der Gnade Gottes vorbestimmt sind und zur Buße gelangen. Die Fürbitten der pilgernden *civitas Dei*

---

mius et contra recta Dei verba perversius, quanto sibi videtur sentire clementius.«/ »Und trotzdem: Man wird umso widerlicher und gegen die wahren Worte Gottes verkehrter irren, je mitleidiger man sich selbst erscheint.«). In civ XXI,11 widmet er sich dem Einwand, dass es ungerecht ist, zeitliche Sünden mit einer ewigen Strafe zu belegen.

209 civ XXI,27 (Ende von Buch XXI).

210 civ XXI,18. Das Jonabuch selbst thematisiert diese Anstößigkeit durch die Klage Jonas und bereitet so eine Veränderung des Gerichtsdenkens in Israel vor (dazu: Lakkis, 185–187).

211 civ XXI,24 (»so wie die Niniviten, sodass die Sünden der Menschen selbst durch die Buße zerstört werden«).

212 civ XXI,18. (Die Erlösten wissen um die Bestrafung der Verurteilten, aber das stört ihre *beatitudo* nicht; civ XX,22.)

können aber für die zur Verdammung Vorherbestimmten nichts ausrichten. Es ist vermessen, das in Betracht zu ziehen.[213]

So betont Augustin zwar die Gnade Gottes, die sich der Sünder und Sünderinnen erbarmt und die *civitas Dei* aus der insgesamt durch den Sündefall verdammten Menschheit herausnimmt, doch findet sie für ihn ihre Grenze an der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes.[214] Der doppelte Ausgang des Gerichts wird in Buch XXI eher vorausgesetzt als begründet; die biblischen Zeugnisse sind für Augustin der eindeutige Beleg dafür. Augustins Geschichtshermeneutik scheint insgesamt vom doppelten Ausgang des Gerichts abzuhängen, das heißt, von der Trennung der beiden *civitates* und von der ewigen Existenz nicht nur der *civitas Dei*, sondern auch der *civitas terrena*. Er zieht nicht in Betracht, die Gerichtspredigt als voreschatologisches Phänomen zu verstehen. Damit wäre es aber möglich, die Unterscheidung der beiden *civitates* auch ohne den doppelten Ausgang des Gerichts festzuhalten.

Augustins Beharren auf dem doppelten Ausgang des Letzten Gerichts geschieht in einem ekklesiologischen Interesse: Er möchte eine Aufhebung der *civitas terrena* in die *civitas Dei* vermeiden, weil dann das Ringen um das Zeugnis der pilgernden *civitas Dei* (der Kirche) unnötig würde. Wo die Gerechtigkeit Gottes vergessen ist, in der er die Sünde verurteilt, dort ist darüber hinaus auch Christus vergessen: »*iustitia quippe Dei Christus est*«[215] (mit anschließendem Zitat von 1 Kor 1,30-31). Karl Barths gleichzeitiges Festhalten an der Gerechtigkeit Gottes – einschließlich der *praedestinatio gemina* – und am legitimen Anliegen der Allversöhnung – der Gnade Gottes – war Augustin noch nicht zugänglich. Barths Deutung der Erwählung zeigt an, dass Augustins heilsgeschichtliche Hermeneutik, seine Unterscheidung von Sünde und Gnade, von *civitas Dei* und *civitas terrena* unter den Bedingungen einer differenzierten Betonung der Gnade über der Gerechtigkeit Gottes festgehalten werden kann: Christus allein trägt die Sünde und die Verwerfung.[216] Letztlich kann diese Korrektur an der Auffassung des doppelten Gerichtsausgangs auch von der augustinischen Akzentsetzung auf der Menschwerdung Christi her erschlossen werden.[217]

Das ekklesiologische Interesse Augustins verführt ihn nicht dazu, die vollendete *civitas Dei* bruchlos mit ihrer pilgernden Gestalt zu identifizieren. Die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe ist ein Argument, aber keine Bedingung für die Zugehörigkeit zur vollendeten *civitas Dei*.[218] Die pilgernden

---

213 civ XXI,24.

214 civ XXI,12. Auf die Gnade Gottes bezieht sich Augustin innerhalb von Buch XXI in civ XXI,15.16.

215 civ XXI,24 (»denn Gottes Gerechtigkeit ist Christus«).

216 Vgl. dazu KD II/2, besonders 453–464.498–508.

217 Das werde ich unten in 3.4 ausführlicher behandeln.

218 So kann Augustin über der Taufe schreiben: »*Nam quid cuiquam prodest, quod bap-*

Gestalten der Kirche haben in ihrem Zeugen- und Zeichendienst bereits Anteil an der *civitas Dei*, wenn auch nicht notwendig die himmlische »Bürgerschaft« direkt umfangsgleich mit dieser über sich hinausweisenden *forma* der *civitas terrena* ist.[219] Das Gnadenhandeln Gottes erhebt die Forderung zu einem Leben im Gehorsam gegenüber Gott, gegenüber seinem Doppelgebot der Liebe.[220] Mit seiner Gnade gibt Gott dabei selbst die Kraft zur Verbindlichkeit ihm gegenüber.[221] So ist die Zeit der Pilgerschaft für die *civitas Dei* zwar eine Zeit der Prüfung, aber vor allem eine Zeit der Hoffnung. Sie vertraut auf die grundlos erwählende Gnade Gottes.

Die *communio peccati*[222] hingegen wird durch das Gericht vollends als Lüge aufgedeckt und in ihrem gespaltenen Charakter bloßgestellt. Die Verdammten sind in der Hölle als dem schlechthin von Gott abgekehrten Ort nicht verbunden, sondern isoliert voneinander und im steten Konflikt miteinander.[223] An den Verdammten verwirklicht Gott die volle Inkraftsetzung der trennenden Macht der Sünde, die vor dem Gericht noch Willensfreiheit und zwischenmenschliche Gemeinschaft ohne Gott vorspiegeln konnte, da sie (als Widerspruch) innerhalb des *ordo dilectionis* der alten Schöpfung stand.[224]

Prinzipiell sind alle Menschen als Teil der *massa damnata* verworfen; die Glieder der *civitas Dei* werden allein aus Gnade errettet.[225] Doch bedeutet diese von allen, die nicht durch die Gnade gerettet werden, geteilte Verworfenheit

---

tizatur, si non iustificatur?« (»Denn was wird es jemandem nützen, dass er getauft ist, wenn er nicht gerechtfertigt würde?«, civ XXI,27). Allerdings ist im Unterschied zur Zeit Abrahams nun, nach Einsetzung der Taufe, diese als das Sakrament der *civitas Dei* eingesetzt: Augustin verbindet den Sakramentsempfang und die Umkehrpredigt, eines ohne das andere ist nicht möglich (civ XXI,25: eine Kritik der Auffassung, der Empfang von Taufe und Abendmahl allein gewährleiste die Zugehörigkeit zur *civitas caelestis*, unabhängig vom Lebenswandel).

219 Augustin kann aber etwa im Zusammenhang des Tausendjährigen Reiches nebenbei und selbstverständlich die dann regierende »Kirche« mit der jetzt bestehenden vergleichen – auch wenn in der Jetzigen noch »Böse« bestehen, ist es doch nicht irreführend, in beiden Hinsichten von »Kirche« zu sprechen (civ XX,9). Das Zeugnis der pilgernden Kirche bezieht sich auf ihre eigene Zukunft – und erhält, wenn es sich als Zeugnis ereignet, seine Gewähr und Wirklichkeit durch den Heiligen Geist. Nur bei Kleinkindern, die noch nicht handlungsfähig sind, ist die Taufe als solche heilswirksam; sobald die Gebote Gottes aber verstanden werden können, ist auch eine aktive Bewährung notwendig (civ XXI,16). Die Heiligung ist nicht ohne Werke.

220 civ XXI,16.

221 civ XXI,16.

222 Dieser Ausdruck begegnet in civ XIV,11 in Bezug auf Adam und Eva als den Prototypen der *civitas terrena*. Siehe dazu aber oben 3.2.3 und 3.1.3.

223 civ XIX,28.

224 civ XIX,28.

225 civ XXI,16.

keineswegs, dass das ewige Feuer nicht »Abstufungen« kennen würde, die je nach der Schwere der irdischen Vergehen verhängt werden.[226] Die Bestrafung der Bürger und Bürgerinnen der *civitas terrena* beschreibt Augustin als ewiges körperliches Leiden.[227] Das körperliche Leiden bietet ein Bild für die absolute Vereinzelung, die vor dem Eschaton noch durch die »Gemeinschaft« (*societas*) der Sünde verschleiert war.

Augustin betont, dass Christus der Richter der beiden *civitates* ist.[228] Durch ihn kommen die beiden *civitates* zu ihrem Ende und zu ihrer vollen Verwirklichung. In der Bestimmung der beiden *civitates* von ihrem Ende her besteht auch der Grund dafür, dass Augustin von einer *civitas Dei* vor dem Erscheinen Christi sprechen kann, beziehungsweise von einer zusammenhängenden Geschichte der »Bürgerschaft« Gottes seit Abel (oder Noah). Mit dem Richten Christi fasst Augustin das Geschichtshandeln Gottes zusammen. Er möchte damit Gerechtigkeit und Gnade Gottes auf einen Begriff bringen. Dass Christus der Richter ist, begründet die Hoffnung der *civitas Dei*.[229] Er, der als der Menschgewordende der Weg der Menschen zu Gott ist, wird das Ende der beiden *civitates* herbeiführen.

Augustin deutet Christus in seiner Richterfunktion aber nicht allein von seiner versöhnenden Mittlerschaft als Menschgewordener her. Das Gericht stellt vielmehr den Triumph des Erhöhten über seine Feinde her, es bezeugt seine Macht, sie zu verurteilen.[230] In Christus richtet Gott. Augustins Interesse liegt nicht darauf, welche Implikationen es für die beiden *civitates* hat, dass gerade Christus, der Mittler, der Menschgewordene und stellvertretend Gerichtete, das letzte Wort über sie spricht. Die Überwindung allen Widerstands gegen die göttliche Ordnung geschieht nicht in einer Versöhnung und Universalisierung der *civitas Dei*, sondern durch die endgültige Segregation der beiden *civitates*.[231]

---

226 civ XXI,16.

227 In Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch spricht Augustin hier meist von Feuer (u. a. civ XXI,10; civ XXI,24). Über das Problem, wie ein ewiges körperliches Leiden der Verdammten vorzustellen ist vgl. civ XXI,1 (die neue Leiblichkeit der Augerstehung umfasst Verdammte wie Erlöste gleichermaßen).

228 civ XX,30. In Auslegung alttestamentlicher Gerichtsrede.

229 civ XX,30 (»*Quis, inquam, speraret gentes in Christi nomine speraturas, quando tenebatur ligabatur, caedebatur inludebatur, crucifigebatur, quando et ipsi discipuli spem perdiderant, quam in illo habere iam coeperant?*«/ »Wer, sage ich, hätte zu hoffen gewagt, dass die Völker auf Christi Namen hoffen werden, als er gefangengenommen, gefesselt, geschlagen, verspottet, gekreuzigt wurde, als sogar die Jünger selbst die Hoffnung verloren, die sie doch schon in ihn begonnen hatten zu setzen?«).

230 civ XX,30. Augustin zitiert in diesem Zusammenhang Jes 42,3f., indem er das Gewicht der Aussage ganz auf die Verkündigung des Rechts legt.

231 Budzik, 140, betrachtet das als einen »großen Schatten auf seine [d. h. Augustins] Lehre vom Friedenswerk Christi«.

3.3.2 Das Ende der civitas Dei: Die vollendete Gemeinschaft in Gott

Die neue Schöpfung, und mit ihr die erfüllte Nähe zu Gott, steht zwar unter Erkenntnisvorbehalt. Aber Augustin deutet die vollendete Gemeinschaft durchaus an. Das Bild für die erfüllte Gemeinschaft der einzelnen Erlösten mit Gott ist einerseits die uneingeschränkte Gemeinschaft mit Gott (*frui Deo*), andererseits die Gottesschau (*visio beatifica*) und volle Gotteserkenntnis.[232] Den Erkenntnisaspekt verknüpft Augustin dabei mit dem Willen, und das heißt unter den Bedingungen des vollendeten *ordo dilectionis*: der Liebe – nur was erkannt ist, so Augustin, das kann im vollen Sinn des Wortes geliebt werden (»*quis diligit quod ignorat?*«)[233]. Vor dem Gericht kann Gott nur im Glauben, nicht im Schauen, geliebt werden. Die Erkenntnis bildet die notwendige Bedingung für die vollendete Liebe.[234] Insofern lässt sich die augustinische Auslegung der Liebe anhand des Begriffspaars *uti* und *frui* auch als epistemologische Bestimmung interpretieren.

Augustin geht mit seinem Begriff der *dilectio* über eine affektive »Färbung« der Erkenntnis hinaus und bestimmt das Erkennen insgesamt als Beziehungshandeln. Begründet ist die Beziehungscharakter der Erkenntnis in Augustins Verständnis der Wahrheit: Gott ist die Wahrheit. So bezeichnet Augustin das offenbarende Handeln Gottes als Bedingung jeder Erkenntnis und bestimmt das Doppelgebot der Liebe nicht nur als Erkenntnisgegenstand, sondern auch als Erkenntnismodus.[235]

Die vollendete Gemeinschaft der *civitas Dei* bildet die Erfüllung der Erkenntnis und damit auch der *dilectio*. Diese Erfüllung der Liebe hat auch Folgen für die augustinische Unterscheidung zwischen Hingabe an Gott (*frui Deo*) und »Dienst aneinander« (*uti*). Denn mit der für die himmlische Gemeinschaft in ihrem vollendeten Frieden gebrauchten Bezeichnung »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*«[236] verliert der Aspekt des *uti* als Ausdruck für die zwischen-

---

[232] Zur Gottesschau: civ XXII,30 (letzter Abschnitt des ganzen Werkes). Eine Andeutung des Gemeinten stellt die in den Confessiones dargestellte sog. »Vision von Ostia« dar, bei der Augustin und seine Mutter in die »*regio*[ ] *ubertatis*« (»Gegend der Fülle«) gelangen (Zitat: conf IX,10,24; Vision: conf IX,10,23–24).

[233] trin VIII,6 (»wer liebt, was er nicht kennt?«).

[234] So auch in De doctrina christiana, wo Augustin seine Interpretation der Liebe anhand der Unterscheidung von *uti* und *frui* ausführlicher entfaltet: Die Unterscheidung fasst dort die Regel für den Umgang mit der Schrift zusammen, anhand derer wiederum die Vermittlung (Verkündigung) der biblischen Offenbarung erschlossen wird. Die Liebeshermeneutik soll dort also die Erkenntnis Gottes im Gegenüber fördern, beziehungsweise der Weitergabe eigener Gotteserkenntnis dienen (so programmatisch formuliert in doctr I, 40,44,95). Siehe dazu auch oben 3.3.2 (und 3.2.3).

[235] doctr I,22,42 und I,22,21,43 (das Doppelgebot der Liebe im Zusammenhang der Entfaltung von *uti* und *frui*); doctr III,10,15,36 und doctr III,10,16,37 (die so gedeutete Liebe als Mitte der Schrift); doctr III,15,23,54 (und als Regel zur Schriftauslegung).

[236] civ XIX,13.

menschliche *dilectio* gegenüber De doctrina christiana an Bedeutung[237]. In De doctrina christiana betont Augustin die Unvereinbarkeit jedes zwischenmenschlichen *frui* mit der Hingabe an Gott und damit das *uti* in seinem Eigenrecht als eine Form der *dilectio* vor dem Eschaton.[238] In der Auslegung der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und den anderen Erlösten gibt Augustin den Begriff des *uti* auf.[239]

Man hat den Beginn von De civitate Dei XIX,14 als Beleg für die Verwendung der Unterscheidung zwischen *uti* und *frui* in De civitate Dei angeführt.[240] Dort spricht Augustin allgemein vom »*usus rerum temporalium*«, der entweder auf den *fructus* des irdischen Friedens oder den *fructus* des himmlischen Friedens bezogen (*referre*) wird. Unmittelbar vor dieser Passage[241] zeigt sich aber, dass Augustin nun anders als in De doctrina christiana das *frui* nicht mehr primär in Gegenüberstellung zum *uti* charakterisiert, sondern vielmehr von seiner Einbettung her in der Sozialität (also in Auslegung des *pax*-Begriffs). Auch tritt die Frage nach dem *usus* in De civitate Dei gegenüber der Bestimmung des eschatologischen Zwecks, dem alles »In Dienst nehmen« der vergänglichen Güter dient, zurück.[242]

Allerdings sind *uti* und *frui* auch in De doctrina christiana aufeinander bezogen; zusammen konstituieren sie den Begriff der richtigen Liebe. So kann Augustin dort die richtige Liebe einmal als eine Bewegung in Richtung auf ein »*frui propter Deum*« (»sich [einander] Hingeben um Gottes willen«) bestimmen.[243] Die Deutung der eschatologischen Gemeinschaft in De civitate Dei als

---

237 van Oort, 143f., interpretiert demgegenüber die Belege des *frui Deo* in De civitate Dei ganz im Sinn der Unterscheidung zwischen *frui* und *uti* in De doctrina christiana (auffällig dabei ist aber, dass er »no need« dafür sieht, Belege für den Gebrauch des Begriffspaares *uti* und *frui* in De civitate Dei aufzuzählen, van Oort, 144).

238 doctr I,4,4,8 (Einführung der Unterscheidung von »*frui*« und »*uti*«). Die »Hingabe« an einen anderen Menschen firmiert in De doctrina christiana als *cupiditas* (doctr I,22,20,40 – »*maledictus autem qui spem suam ponit in homine*«/»verdammt ist aber der, der seine Hoffnung in einen Menschen setzt«). Jüngels Andeutung, dass Augustin vertrete, die Glaubenden sollten Gott und den Nächsten »in Zeit und Ewigkeit« (nicht nur in der Ewigkeit) »genießen« (*frui*), überrascht daher (Jüngel, 34).

239 In De civitate Dei begegnet *uti* nicht (mehr) als Begriff für die richtige zwischenmenschliche Liebe im Unterschied zur Hingabe an Gott. Auch wo der Gedanke erscheint (wie etwa civ XIV,28), begegnet nicht der Ausdruck *uti* (an der genannten Stelle steht als Formel für die Liebesordnung in der Bürgerschaft Gottes »*amor Dei usque ad contemptum sui*«). In civ XI,25 erscheint die Unterscheidung von *fructus* und *usus*, aber nur, um unter Hinweis auf den allgemeinen Sprachgebrauch relativiert zu werden.

240 Laufs, 88.

241 Am Ende von civ XIX,13.

242 Augustin spricht im Folgenden (civ XIX,14) mit einem Wort von der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Nächsten: *diligere*.

243 Diese Bestimmung erfolgt im unmittelbaren Zusammenhang als Unterscheidung der

»*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« (»Gemeinschaft in der Hingabe an Gott und aneinander in Gott«) geht aber über eine Bewegung (*motus animi*) auf das *frui propter Deum* hinaus, handelt es sich doch in der vollendeten Gemeinschaft nicht mehr um ein Streben nach der richtigen Liebe, sondern um deren vollgültige Verwirklichung. Auch erscheint Gott durch das »*in Deo*« bei der Definition der vollendeten Gemeinschaft beinahe als Instrument der gegenseitigen Hingabe unter den Erlösten. Gemeint ist allerdings, dass die zwischenmenschliche Gemeinschaft ganz von der Gottesbeziehung her geprägt ist. Hier liegt bereits ein Hinweis auf die Orientierung auch der vollendeten *dilectio* an Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Mit der Beschreibung der erfüllten himmlischen *pax* als »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« [244] erscheint eine Gleichordnung von Gottesliebe und Nächstenliebe, die den Schöpfer und seine Geschöpfe verbindet, ohne den Unterschied zwischen beiden zu übergehen. Von De civitate Dei aus ist die pointierte Unterscheidung von *uti* und *frui* in De doctrina christiana als Kennzeichen für die Zeit vor dem Eschaton anzusprechen, also für die Zeit der *peregrinatio*, in der die »Bürgerschaft Gottes« mit der *civitas terrena* vermischt ist und ihre vollendete Zukunft zeichenhaft ankündigt.

Das *uti* umfasst in De doctrina christiana alle Formen guten menschlichen Verhaltens[245]. Die oben gegebene Übersetzung mit »einander dienen« (man könnte auch in Anlehnung an Luthers Freiheitsschrift sagen: »jedermann untertan sein«)[246] bezieht sich darin auf den Bereich der sozialen Interaktion, ist also spezifischer als die Wiedergabe mit »gebrauchen«[247]. Als Sinn aller zwischenmenschlichen Beziehungen betont Augustin die Hingabe an Gott und unterscheidet so den Dienst aneinander von der Hingabe, die sich dem Gelieb-

---

caritas von der *cupiditas*, in der die falsche »Hingabe« an andere Menschen herrscht (doctr III,10,16,37: »*Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum.*«/»Die Liebe nenne ich eine Bewegung der Seele zur Hingabe an Gott um seiner selbst willen und an sich selbst und den Nächsten um Gottes willen; die Begierde aber eine Bewegung der Seele zur Hingabe an sich selbst und an den Nächsten und an welchen Körper auch immer, die nicht um Gottes willen geschieht.«).

244 civ XIX,13.

245 So beginnt das liebende *uti* bei der Selbstliebe, setzt sich fort in der Sorge um den eigenen Körper und umfasst alle zwischenmenschlichen Zuneigungsformen (doctr I,27,28,59f.; doctr I,28,29,61).

246 Zur Freiheitsschrift vgl. oben 3.1.1.

247 Allerdings erscheint im ersten Buch von De doctrina christiana eine Unterscheidung zwischen einem generellen *uti* und einem liebenden *uti* – nicht alles, was zu »gebrauchen« ist, ist auch zu »lieben«, heißt es dort, sondern nur das, was mit uns »durch irgendeine Art von Gesellschaft« (»*quadam societate*«) auf Gott bezogen ist (doctr I,23,22,44). Doch hier interessiert im Zusammenhang der Frage nach dem vollendeten Frieden vornehmlich, wie Augustin von einer *uti*-Relation zwischen Menschen sprechen kann, nicht etwa der allgemeine, über die *dilectio* hinausgehende »Gebrauch«.

ten um seiner selbst willen und ohne anderes Ziel zuwendet.[248] Es kann keine Hingabe geben, so De doctrina christiana, die ihren Zweck in einem dritten sieht, das nicht der Geliebte wäre.[249]

Aber gerade ein solches *frui* führt Augustin mit »*frui invicem in Deo*« (»sich einander in Gott hingeben«) ein.[250] Die wechselseitige Hingabe unter den Erlösten widerspricht aber nicht der Differenz zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen – die Erlösten werden keineswegs in einer Theosis Gott gleich gemacht – denn sie geschieht »*in Deo*«. In diesem kurzen Hinweis bündelt sich die Offenbarung Gottes in der Menschwerdung Christi. Wie die Erlösten ihre Auferstehung von Christus erben,[251] so ist auch ihre vollendete Gemeinschaft von ihm durchdrungen; sie sind der »Leib Christi«: »*Ecce qui est vir perfectus, caput et corpus, quod constat omnibus membris, quae suo tempore complebuntur, cotidie tamen eidem corpori accedunt, dum aedificatur ecclesia, cui dicitur: Vos autem estis corpus Christi et membra* [1Kor 12,27]*, et alibi: Pro corpore, inquit, eius quod est ecclesia* [Kol 1,24]«.[252]

Die gegenseitige Hingabe im Eschaton vollendet, worin der Dienst aneinander vor dem Eschaton seine Grenze hat: Sie bezeichnet eine Zuneigung (*dilectio*), die dem Gegenüber in seiner Individualität gerecht wird und entgegenkommt, ohne in die alle *dilectio* begründende Gottesbeziehung einzugreifen oder etwa mit dieser zu rivalisieren. Der vollendete Friede der *civitas Dei* offenbart die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, er bezeichnet eine Gemeinschaft, in der die erfüllte Gottesbeziehung unmittelbar die Beziehungen zwischen den Erlösten konstituiert und sie direkt prägt. Die Trennung zwischen der Gemeinschaft der Glaubenden und der jeweils individuellen Gottesbeziehung in den pilgernden Gestalten der *civitas Dei* erscheint so als eine Konzession an die Bedingungen unter der Sünde.

Die Erfüllung der Gemeinschaft kann nicht getrennt werden von dem anderen augustinischen Modell des Eschaton, der Gottesschau (*visio beatifica*).

---

248 doctr I,22,21,43.

249 Die Ausschließlichkeit der Hingabe an Gott illustriert Augustin, indem er auch die Selbstliebe dieser Hingabe unterordnet und daraus folgert, dass auch der Nächste sich dann nicht übergangen fühlen dürfte, wenn er ebenfalls allein »um Gottes willen« geliebt wird (doctr I,22,21,42).

250 Insofern drückt er die von Karl Barth als erst eschatologisch begreifbar bezeichnete Identität von Gottes- und Nächstenliebe aus (vgl. KD I/2, 450–53). Zu einem Vergleich von Augustins und Barths Deutung der Beziehung zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe siehe Harasta, Gemeinsam in Christus.

251 civ XXII,15–16.

252 civ XXII,18 (»Sieh, wer der vollendete Mann ist, das Haupt und der Leib, der aus allen Gliedern besteht, die zu seiner Zeit vollendet werden, aber die [auch] täglich zu diesem Leib dazutreten, solange an der Kirche weitergebaut wird, zu der gesagt ist: Ihr aber seid der Leib Christi und die Glieder [1Kor 12,27], und woanders: Für seinen Leib, der die Kirche ist [Kol 1,24]«).

So sehr Augustin den eschatologischen Vorbehalt betont, ergibt eine Zusammenschau der beiden Konzepte doch eine klare Vorstellung von der erhofften vollendeten *civitas Dei*. Die Verwirklichung der Wahrheit, wie sie in der beseligenden »Schau« beschrieben ist, und die Verwirklichung der Liebe, die sich in der Interaktion der Erlösten als Leib Christi zeigt, legen einander aus.

Bezieht man die Gottesschau und die vollendete »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« als zwei Aspekte des Eschaton aufeinander, dann lässt sich aufgrund der Wechselseitigkeit in der eschatologischen Erkenntnis (1Kor 13, 12b)[253] auf eine Wechselseitigkeit in der Hingabe zwischen der erlösten Gemeinschaft und Gott schließen. Die Annahme einer wechselseitigen Beziehung zwischen Gott und den Erlösten als Grundstruktur in beiden Konzepten lässt sich durch den Hinweis auf den jeweils unterschiedlichen Fokus plausibilisieren: Im Konzept der Erkenntnis ist es primär das erst eschatologisch vollkommen verwirklichte Erkennen Gottes durch den Menschen, das Augustin zu beschreiben versucht;[254] in der *dilectio* ist es demgegenüber die Liebe Gottes zu den Menschen, auf der das Interesse liegt: die Gnade.[255] »*Non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo*« – so heißt es in De trinitate.[256] Bezieht man die Wechselseitigkeit auch auf das eschatologische Modell des »*frui Deo et invicem in Deo*«, dann ist eine Hingabe Gottes selbst an die Erlösten, beziehungsweise an seine *civitas caelestis* anzunehmen, ja vorauszusetzen.[257]

Mit der Hingabe von Seiten Gottes lässt sich auch die Präposition in der Formel »*frui invicem in Deo*« verstehen: Das gemeinsame Geliebtsein von Gott

---

253 Augustin legt den Vers als einen der Hauptbelege für seinen Begriff der Gottesschau aus (und zitiert ihn im Zusammenhang des betreffenden Kapitels zwei Mal vollständig: civ XXII,29). Dabei bildet aber das Schauen Gottes durch die Menschen den Mittelpunkt, nicht das Erkennen des Menschen durch Gott selbst. Den Akzent auf das Erkennen Gottes zu legen, widerspräche in Augustins Augen der göttlichen Allwissenheit.

254 So in der Beschreibung der Gottesschau durch die Erlösten (civ XXII,29). Die Aussage in De trinitate, dass die Gotteserkenntnis zu verstehen sei als »Erkanntsein durch Gott« soll nicht so sehr eine Erkenntnistätigkeit Gottes darlegen, sondern eher die voreschatologisch unhintergehbare Erkenntnisgrenze des Menschen betonen (trin IX,1).

255 Die Liebe Gottes zu den Menschen erscheint als *caritas* oder *dilectio* (civ XVII,4, ein kurzer Verweis auf 1Joh 4,7; civ XXII,23, Röm 8,37 zitierend), vor allem aber als seine *gratia* (civ XXI,15; mit Bezug auf die Notwendigkeit der Gnade für die endzeitliche Bewährung: civ XX,8). In De civitate Dei wird die Liebe Gottes zu den Erlösten aber eher vorausgesetzt als ausgelegt; Augustin legt sie ausführlicher in De trinitate dar (trin I,21; trin IV,2 und trin VIII,12).

256 trin XV,31 (»Denn der Mensch hat nichts, aus dem er Gott lieben könnte, wenn nicht von Gott«). Kurz zuvor bestimmt Augustin in Aufnahme von 1Joh 4,7 Gott (den Heiligen Geist) als *dilectio* schlechthin.

257 Denkbar wird diese Auslegung auf augustinischen Prämissen auch aufgrund seiner immanenten Trinitätslehre: Die Perichorese der drei Personen lässt sich als *frui* interpretieren, richtet sich hier doch Gott auf Gott selbst (vgl. trin XV,32, wo Augustin dies in Bezug auf den Heiligen Geist andeutet).

(die Erwählung) ermöglicht innerhalb der eschatologischen *civitas Dei* erfüllte zwischenmenschliche Beziehungen. So begründet die Liebe Gottes die vollendete Nächstenliebe; diese Begründung wird im Eschaton offenbart, gilt aber als Maß (*ordo dilectionis*) bereits davor.[258] In der Hoffnung soll der Glaube daran bereits die Gegenwart der pilgernden *civitas Dei* prägen: Augustins Ausführungen zum Eschaton sind nicht Spekulation, sondern wollen der Kirche auf dem Weg Orientierung geben. Im Eschaton, wo die volle Erkenntnis Gottes durch die Glaubenden mit der vollen Erkenntnis der Glaubenden durch Gott verbunden wird, ist auch eine volle Teilgabe an der Gott entsprechenden Liebe zu erhoffen, vor allem, wenn man die epistemologische Bedeutung der *dilectio* nach Augustin in Betracht zieht. – Wenn nur das Erkannte geliebt werden kann, dann wird um so »richtiger« geliebt, je tiefer die Erkenntnis reicht. Augustins Begriff der Weisheit in De trinitate entfaltet die andere Sichtweise und zeigt so, dass Erkenntnis und Liebe gegenseitig aufeinander bezogen sind: Nur aus der Liebe ist die wahre Erkenntnis möglich. Die Weisheit, *sapientia*, ist die durch Liebe angeleitete Erkenntnis und darin die Verwirklichung der wahren Gottebenbildlichkeit.[259]

In seiner Bestimmung der vollendeten Gotteserkenntnis gelangt Augustin schließlich aber zu einer Formulierung, die wie eine Auslegung der Friedensformel »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« in der Sprache der Gottesschau wirkt, und zwar im Sinn der oben beschriebenen Reziprozität in der Hingabe zwischen Gott und den Erlösten. Am Ende seiner Ausführungen zur Gottesschau schreibt er in De civitate Dei XXII, dass im Eschaton der unsichtbare Gott in den Miterlösten und in der ganzen neuen Schöpfung erkannt werden wird: »*ita Deus nobis erit notus adque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et in terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura*«[260]. Hier ist die Erkenntnis Gottes als Gemeinschaftsprinzip der Erlösten untereinander, das heißt aber, auch als Kennzeichen des erfüllten Friedens in der *civitas Dei* genannt. Wie die Erkenntnis Gottes sozial, »in einander« (*ab altero in altero*) geschieht, so geschieht auch die Hingabe an Gott sozial als Verwirklichung

---

258 Augustin drückt denselben Gedanken aus, wenn er Christus als den Weg Gottes zu den Erlösten und zugleich als den Weg der Erlösten zu Gott beschreibt (civ XI,2; civ X,32; in doctr I,34,38,82f. formuliert Augustin mit der für De doctrina christiana kennzeichnenden Tendenz gegen die Verwechslung von Nächstenliebe und Gottesliebe.)

259 In Christus sind Wissen (*scientia*) und Weisheit (*sapientia*) miteinander versöhnt (trin. XIII,19,24). Zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit aus der Gnade Gottes: trin. XIV,12,15. Zum eschatologischen Vorbehalt, der besonders die Erkenntnis trifft: trin. XV,8,14 (u. a.). Rowan Williams betont ebenfalls den Zusammenhang von Weisheit und Gottebenbildlichkeit in De trinitate (Williams, Sapientia).

260 civ XXII,29 (»so wird dann Gott uns bekannt und sichtbar sein: er wird von uns im Geist jeweils in uns als einzelnen gesehen, vom einen im anderen und in jedem selbst gesehen, im neuen Himmel und in der neuen Erde gesehen und in der ganzen Schöpfung, die dann sein wird«).

der himmlischen *civitas*. Augustin verhindert jedoch mit seiner Betonung der Leiblichkeit der Auferstandenen jede Vorstellung einer Vergöttlichung der Erlösten (auch wenn man im beschriebenen Sinn eine Wechselseitigkeit der Hingabe zwischen Gott und seiner erlösten *civitas* annimmt). Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt bestehen und wird nicht etwa durch die Wechselseitigkeit ihrer Beziehung aufgehoben.[261]

Der Gemeinschaft der Erlösten kommt keine eigene Personalität zu, die ja der Individualität ihrer Glieder widersprechen würde. Sie folgt der Menschwerdung Christi allein dank seiner Gnade (sie ist keine Fortsetzung der Inkarnation Christi aus eigener Kraft). Der Begriff der *pax caelestis* verbindet die Aspekte der *dilectio* und der *visio beatifica* (beziehungsweise der Weisheit, der *sapientia*)[262]. Doch ist damit immer noch kein genauer Begriff der gegenseitigen Hingabe in Gott gefunden, wenn er auch bereits durch die gegenseitige Erkenntnis Gottes angedeutet ist.

Wie ist eine *civitas* vorzustellen, die sich auf die Hingabe an Gott gründet, gleichwohl aber die vollendete zwischenmenschliche Gemeinschaft darstellt? Augustin deutet eine Differenzierung innerhalb des eschatologischen *frui* an, wenn er in seiner knappen Friedensformel »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« die Gemeinschaft der Erlösten als Hingabe »in Gott« bestimmt. Mit der Präposition »in« ist hier ausgedrückt, dass die *civitas Dei* als ganze auf eine zweckfreie Gemeinschaft zielt: das Lob Gottes.[263] So deutet Augustin eine Gemeinschaft an, in der die Aussage der Confessiones, dass Gott »*interior intimo meo et superior summo meo*« sei, vollkommen realisiert ist.[264] Im Eschaton ist Gott der Erlösten näher als die Erlöste sich selbst, doch kommt es zu keiner Vermischung von Mensch und Gott. Die Erlösten erfahren eine Gemeinschaft mit Gott, der sich in seiner schöpferischen Kenosis offenbarte, in der Menschwerdung Christi. Die vollendete Gemeinschaft der Erlösten mit Gott widerspricht nicht einer Verbindung der Erlösten untereinander, sondern ermöglicht erst die angemessene Nähe zu den anderen »Mit-Erlösten«. Die Bürger der *civitas caelestis* erkennen sich gegenseitig so klar, wie sie Gott erkennen. Nicht das Erkennen oder die »Hingabe« selbst unterscheiden sich, sondern das Erkannte und zugleich Geliebte, oder das eigene Erkanntwerden und darin zugleich Geliebtwerden durch das Gegenüber. So betont das »*frui invicem in Deo*« Gott als den eigentlichen Gründer der *civitas caelestis*.

Freilich steht diese Vision unter dem Erkenntnisvorbehalt. Sie hat ihre Berechtigung nur darin, der pilgernden *civitas Dei* den Weg zu zeigen. Die

---

261 civ XXII,21. Vgl. civ XXII,30: »*Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei.*« (»Denn es ist eines, Gott zu sein, aber etwas anderes, Gottes teilhaftig zu sein.«).

262 Die augustinische Interpretation von *sapientia* im Rahmen der Vorstellung von der *visio beatifica* begegnet in Aufnahme von 1Kor 12,8 und 13, 12f. in De trinitate (trin XII,22).

263 civ XXII,30. Vgl. dazu unten Abschnitt 2.3.3.

264 conf III,11.

vollendete Gemeinschaft (die eschatologische *pax*) ist der Sinn der *civitas Dei* vor dem Gericht, das Ziel des Zeugnisses, das die Pilgerschaft meint. Augustin schreibt, dass die Erlösten am Ende an die Stelle der anfangs gefallenen Engel treten.[265] Die voreschatologische Gestalt der *civitas Dei* bildet demgegenüber ein Durchgangsstadium, aber zugleich stehen die Berufenen schon jetzt in Gemeinschaft mit den Engeln, die wie sie zur *civitas Dei* vorherbestimmt sind.[266] Die pilgernde »Bürgerschaft« Gottes hat nur dann Frieden, wenn Gott in ihr und durch sie das Eschaton bereits vorwegnimmt. Während die Leiblichkeit der Erlösten zum Gericht neu geschaffen wird,[267] bleibt die Wahrheit ihrer Gemeinschaft als *pax* nach Willen des Schöpfers (dem *ordo dilectionis*) dieselbe. Das Gericht bedingt die Möglichkeit, die Geschichte als einen Zusammenhang zu betrachten – freilich als einen (offenbarungstheologischen) Zusammenhang, der nur von seinem Ende her ersichtlich ist und sich keinen innergeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten oder einem innergeschichtlichen »Sinn« verdankt. Augustin setzt gegen eine Entfaltung der Neuschöpfung den eschatologischen Vorbehalt, doch kann er vom Ziel des Gerichts sprechen und damit implizit auch vom Sinn der Friedensordnung: dem Lob Gottes.

3.3.3 Die pax caelestis: Das Lob der Gnade Christi als Sinn der erlösten Gemeinschaft

Am Ende von De civitate Dei fasst Augustin den vollendeten Zustand der himmlischen »Bürgerschaft« zusammen, indem er ihren Zweck benennt: das Lob zur Verherrlichung der Gnade Christi.[268] Die wahre Gemeinschaft als *societas fruendi Deo et invicem in Deo*[269] wird damit noch einmal neu ausgelegt und erscheint in ihrer endgültigen Gestalt als Gemeinschaft im Gottesdienst. In Übereinstimmung mit der zweiten Hälfte der zitierten Formel wird der Lobpreis aber nicht ausschließlich auf direktem Weg Gott dargebracht, sondern auch vermittelt durch die Beziehungen zu den anderen Erlösten.

Die eschatologischen Beziehungen unter den Erlösten geben der Rede von einer vollendeten *civitas* erst ihren Sinn, intendiert diese doch eine zwischenmenschliche Gemeinschaft. Im Eschaton geschieht nicht allein eine je individuell vollzogene Unterordnung unter Gott, wie es sich durch eine aus-

---

265 civ XXII,1.

266 civ XII,1. Die Verdammten stehen hingegen in Gemeinschaft mit den gefallenen Engeln.

267 Der Großteil von Buch XXI widmet sich dem Problem, was die Ewigkeit der Höllenqualen für die Art des Auferstehungsleibes aussagt (am Beginn von civ XXI angedeutet: civ XXI,2).

268 civ XXII,30 (»*Quo cantico in gloriam gratiae Christi, cuius sanguine liberati sumus, nihil erit profeto illi iucundius civitate.*«/ »Wirklich nichts wird für jene Bürgerschaft erfreulicher sein als der Lobgesang zur Verherrlichung der Gnade Christi, durch dessen Blut wir erlöst wurden.«; in Anschluss an Ps 89,2).

269 civ XIX,13.

schließliche Betonung der *oboedientia* ergeben könnte. Die *oboedientia*, wie sie in der *Pax*-Tafel von Buch XIX dargestellt ist, bezeichnet nur den Schatten der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und untereinander. In der vollendeten *civitas Dei* erhalten die Glaubenden dank der Gnade Gottes die Kraft, nicht zu sündigen, und werden damit in die Gemeinschaft Christi mit Gott aufgenommen.[270] Christus, der ohne Sünde lebte, offenbart das wahre Menschsein der Erlösten. Die Erlösten empfangen nach seinem Bild ihre Freiheit und auch die Leiblichkeit der Auferstehung.[271] Die *civitas Dei* erfüllt sich in einer geordneten, doch lebendigen Gemeinschaft unter den Erlösten, die der *dilectio* folgt. Sie ist die vollendete Verwirklichung von Gottes- und Nächstenliebe. Diese Gemeinschaft ermöglicht die Verwirklichung der Individualität der Erlösten als Ausübung und Vollendung ihres befreiten Willens.[272]

Augustin deutet in Buch XXII den befreiten Willen der Erlösten anhand des in der *Pax*-Tafel[273] dargestellten *ordo* und bestimmt die Summe der menschlichen Freiheit als Lob Gottes. Die Hierarchie der Seligen[274] setzt sich bis hinunter zu den Verdammten fort; auch die Verdammten stehen innerhalb des *ordo*. Aber die Erlösten erfahren aufgrund ihres gerechtfertigt freien Willens die Schöpfungsordnung nicht als Strafe und Isolation, sondern als Grundlage bewahrheiteter Gemeinschaft. Auch der Dank der Erlösten setzt eine bleibende Erinnerung an die Schuld und das Übel voraus, denen die vollendete *civitas Dei* entronnen ist – und zugleich ein Wissen um die Leiden, die den Verdammten zur Strafe auferlegt sind.[275]

Augustin kann davon sprechen, dass der verewigte »Krieg« unter den Verdammten (das Scheitern aller Gemeinschaft unter ihnen) die notwendige Kehrseite des Friedens unter den Erlösten bildet.[276] Dieser Krieg ist allgemein als Konflikt zwischen dem Willen (*arbitrium* oder *voluntas*) und dem Erleiden (*passio*) charakterisiert.[277] Der vollendete Friede unter den Erlösten bezeich-

---

[270] In civ XXII,30 formuliert Augustin im Vergleich zum freien Willen vor dem Sündenfall: »*hoc autem novissimum* [*sc. liberum arbitrium*] *eo potentius erit, quo peccare non poterit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae*« (»dieser eschatologische [freie Wille] wird aber darin stärker sein [als der paradiesische freie Wille, E.H.], dass er nicht sündigen können wird – doch allein aus der Gnade Gottes, nicht aus einer Fähigkeit seines eigenen Wesens«).

[271] civ XXI,18.

[272] civ XXII,30.

[273] civ XIX,13.

[274] In civ XXII,30 spricht Augustin von »Stufen« (*gradus honorum*) unter den Erlösten.

[275] civ XXII,30.

[276] civ XIX,28; civ XIX,13 (die Verdammten können nicht *praeter ordine* – »außerhalb der Ordnung« – sein); civ XXII,30.

[277] civ XIX,28. Im Eschaton ist dieser Konflikt dadurch verschärft, dass ihm der Tod kein Ende bereiten kann.

net demgegenüber die Übereinstimmung von Wille und Möglichkeiten. Die Neuschöpfung verändert aber ihren Willen nicht dahingehend, dass sie auch ohne den Beistand der Gnade Gottes gar nicht mehr sündigen könnten, also wie Christus in eigener Vollmacht frei wären.[278] Das Leiden und die Klage der Verdammten bildet das notwendige Gegenüber zum Lob der Gnade Christi.

Das Lob Gottes bezeichnet die Vollendung der Hingabe an Gott (des *frui Deo*), die der gegenseitigen Hingabe (dem *frui invicem in Deo*) nicht mehr widerspricht, sondern sie gerade begründet und orientiert. Im Lob der Erlösten wird die Integration von Gottesliebe und Nächstenliebe und von Liebe und Erkenntnis explizit, die in der himmlischen *civitas* herrscht.[279] Im Loben lebt die himmlische *civitas Dei*. So stellt Augustin eine gottesdienstliche Gemeinschaftskonzeption an das Ende seiner Beschreibung der *civitas Dei*. Zugleich wird der Gottesdienst der pilgernden *civitas Dei* damit als vorausweisendes Zeugnis für ihre erfüllte Gemeinschaft ersichtlich, auch wenn diesem Zeichen keine hervorgehobene Rolle gegenüber der Nächstenliebe zukommt: Die Trennung in verschiedene Aspekte des pilgernden Zeugnisdienstes ist ein Zugeständnis an die unvollendeten Zustände.[280]

Allerdings sollte – auch wenn Augustin seine Vision der Vollendung stets mit einem Interesse an der Gegenwart der pilgernden *civitas Dei* entwirft – aus der »gottesdienstlich« verwirklichten Einheit von Hingabe an Gott und Hingabe an die Nächsten im Gotteslob der vollendeten *civitas Dei* nicht umgekehrt gefolgert werden, dass der Gottesdienst der pilgernden *civitas Dei* innerhalb der *civitas terrena* die vollendete Gemeinschaftsgestalt der Erlösten schon ganz vorwegnimmt. Der Gottesdienst der pilgernden »Bürgerschaft« Gottes ist ein *vor*-eschatologischer Vollzug – das Gelingen dieses Zeugnisses ist der pilgernden *civitas Dei* ebenso unverfügbar wie das Gelingen ihrer anderen Zeugnisse. Vor der Vollendung kann der Gottesdienst (auch das Abendmahl) nicht die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe darstellen, die das uneinholbare Kennzeichen der vollendeten *civitas Dei* ist. Der voreschatologische Gottesdienst hat eine »Schlagseite« zum *frui Deo*, die voreschatologische Nächstenliebe hat eine »Schlagseite« zum *frui invicem*. Beide scheitern an der Verwirklichung der *societas fruendi Dei et invicem in Deo*, dem vollendeten Frieden in der Einheit von Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Erlösten untereinander.

Die Identifikation von vollendeter *civitas Dei* und der sichtbaren *ecclesia* im römisch-katholisch verstandenen Abendmahl trägt Joseph Ratzinger (Bene-

278 civ XXII,30.

279 Eine vollkommene Erkenntnis Gottes führt von selbst dazu, ihn zu loben (civ XXII,30).

280 Dieser gottesdienstliche Friede wird von der Zeichenexistenz der pilgernden *civitas Dei* in der Vermischung mit der *civitas terrena* im Vollzug des Abendmahls angedeutet (civ XXI,25: im Sakrament wird der Friede der *civitas Dei*, ihr *vinculum pacis*, »dargestellt«, *exprimitur*; unter betontem Ausschluss der Häretiker).

dikt XVI.)[281] 1954 in seiner Dissertation vor.[282] Während er einerseits eine Differenz zwischen *sacramentum* und *res sacramenti* diagnostiziert,[283] formuliert er später in Bezug auf De civitate Dei: »Der Staat Gottes bzw. seine Pilgerkolonie auf Erden, das »Volk Gottes«, ist also jene Gemeinschaft von Menschen, die in der caritas Gottes Opfer ist, und die sich im äußeren Zeichen der communio caritatis opfernd vor Gott stellt, in der communio pacis, im sacramentum corporis Christi«.[284] Hier kommt es auf das Verständnis des Sakramentsbegriffs an. Von einer »sakramentalen« Deutung der pilgernden *civitas Dei* vor dem Gericht könnte auch im Zusammenhang mit der hier vorgetragenen Interpretation der Kirche als eines Zeichens (*signum*) gesprochen werden, wenn das nicht im Sinn einer kirchlichen Verfügungsmacht über das Gelingen speziell dieses Zeugnisses als Zeichen des Eschaton verstanden wird. Der Sakramentsvollzug der pilgernden *civitas Dei* ist nicht unmittelbar mit dem vollendeten himmlischen Gottesdienst der Erlösten (der *pax caelestis*) zu identifizieren; die Störung der Schöpfung durch die Sünde ist zu stark.[285] Neben diesem eschatologischen Vorbehalt ist darauf hinzuweisen, dass Augustin auch in der Frage des Sakraments zwischen Zeichen und Bezeichneten unterscheidet: Beides mit-

---

281 Im Folgenden wird auf Benedikt XVI. mit seinem bürgerlichen Namen Bezug genommen, da Äußerungen Ratzingers aus den 50er Jahren diskutiert werden, in denen er nicht mit dem Anspruch der päpstlichen Amtsvollmacht spricht.

282 Neben seiner Dissertation (Titel: »Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche«) steht dabei (in besonderer Auseinandersetzung mit Kamlah) ein Vortrag auf dem Congrès International Augustinien, Paris 1954 (Ratzinger, Herkunft, 978f. und passim). Die Analogie zur augustinischen Auffassung des himmlischen Gottesdienstes als eines eschatologischen Dankes der Erlösten (neben und unter ihrem Lob Gottes) klingt schon im Begriff »Eucharistie« an und bezeugt auch damit die Eleganz und – römisch-katholische – Schlüssigkeit der Deutung Ratzingers. Kamlah diagnostiziert aus protestantischer Sicht einen (präsentisch) »eschatologischen« Charakter des Abendmahls (Kamlah, 145), formuliert aber zurückhaltender, indem er die Abendmahlsgemeinschaft in eine »innere«, unter den Glaubenden, und eine »bloß äußerliche« unter den Nicht-Glaubenden, die inkognito kommunizieren, unterteilt (Kamlah, 146; hier zeigt sich freilich die von Ratzinger, Herkunft, 968f., kritisierte Unschärfe des Kamlah'schen Begriffs »eschatologisch«).

283 Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 157f.

284 Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 289.

285 Gegenüber Ratzingers sakramentaler Deutung der Identität von (sichtbarer, römisch-katholischer) Kirche und *civitas Dei* im Abendmahl (Ratzinger, Herkunft, 978f.) ist die augustinische Betonung des eschatologischen Vorbehalts in Erinnerung zu rufen: Die Abendmahlsgemeinschaft im Sinn Ratzingers mit der vollendeten Gemeinschaft gleichzusetzen, beschreibt tatsächlich das *Ideal* des Abendmahls. Augustin bindet den richtigen Empfang des Sakraments an den Glauben, nicht aber die Teilnahme an der Feier des Sakraments. Das zeigt sich in seiner Behandlung des Problems der Teilnahme von Häretikern am Abendmahl, bzw. das paulinische »Essen zum Gericht« außer acht (civ XXI,25). Darüber hinaus steht die Teilnahme am kirchlichen Sakramentsvollzug unter dem Vorbehalt, der den Zeugendienst der Kirche insgesamt prägt: Die sichtbare Kirche hat den Erfolg ihres Verweisens auf die vollendete *civitas Dei* nicht in der Hand.

einander zu identifizieren – ob nun in der feiernden Gemeinschaft (Ratzinger) oder im Wort der Verheißung (Luther) – liegt Augustin fern.[286]

Auf eine direkte Identifikation der pilgernden eucharistischen Gemeinschaft und dem Gottesdienst der vollendeten *civitas Dei* scheint auch Ratzinger letztlich nicht zu zielen,[287] besonders wenn er 38 Jahre nach dem ersten Erscheinen seiner Dissertation im Vorwort zu ihrem Nachdruck als Lesehinweis (und leise Korrektur der eigenen älteren Aussagen?) schreibt, »daß Kirche für Augustinus zwar eine vom Sakrament herkommende institutionelle Gestalt hat, aber mit ihr nicht voll umschrieben ist«.[288] Ratzinger nimmt allerdings eine komplementäre Perspektive zur hier vorgetragenen Deutung ein: Er betont (konsequent römisch-katholisch) die Übereinstimmung zwischen sichtbarer Kirche und vollendeter *civitas Dei* und fragt, wie sich die pilgernde *civitas Dei* von der *civitas terrena* unterscheidet.[289]

Hier ist – im evangelischen Interesse – die Vermischung der pilgernden *civitas Dei* mit der *civitas terrena* betont und die pilgernde *civitas Dei* grundlegend aus ihrem Zeugnisdienst gedeutet, also aus ihrem Vorausweisen auf die vollendete *civitas Dei*. So kommt ein Vielfalt erlaubender Begriff der Gestalten, in denen das Zeugnis der pilgernden »Bürgerschaft Gottes« geschieht, zum Vorschein. Die sakramentale Deutung des augustinischen Zeichencharakters der pilgernden *civitas Dei* (im Sinn eines römisch-katholischen Sakramentsverständnisses) erscheint aus dieser Perspektive als konfessionell römisch-

---

[286] Charakteristischerweise begegnet die Auslegung der Kirche als Leib Christi in civ XXII,18 im Kontext der Frage nach dem Auferstehungsleib, also in einem deutlich zukünftig-eschatologischen Zusammenhang. Die Intention ist hier, zum »Wachsen« hin auf das Haupt (Christus) aufzufordern.

[287] Auch wenn Ratzinger dieser sakramentalen Identifikation von Kirche und (vollendeter) *civitas Dei* in seiner Kritik an Kamlah nahe kommt: »Die Kirche ist nicht »eschatologisch« im Sinn von Kamlahs existenzialistischen Aktualismus [...], vielmehr weiss sich die Kirche gerade in der sakramentalen Feier des Herrenmahles jenem »Oben« verbunden, in dem sie wahrhaft zu Hause ist. Ihr wahres Wesen ist es, am Leib des Herrn teilzunehmen und so selber dieser Leib zu sein.« (Ratzinger, Herkunft, 978f.).

[288] Ratzinger, Volk und Haus Gottes, XVII.

[289] Ratzinger umschreibt den Sakramentsbegriff – in seiner Widerlegung der (protestantischen und im Umfeld Harnacks wurzelnden) Ansicht von Scholz, der allerdings eine ganz umfassende Bestreitung der institutionellen Realisierungen der beiden *civitates* beabsichtigt (vgl. dazu z. B. Scholz, 86f.) – indem er (Ratzinger) meint, dass die Sakramente einerseits »[d]ie heiligen Zeichen der Kirche als Darstellungen des Gegenwart gewordenen Gnadenheiles Gottes« seien und andererseits »Vorbedeutungen künftiger Heilswirklichkeit« (Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 292). Wie verhalten sich hier die »Darstellungen« zu den »Vorbedeutungen«? Ratzingers Auffassung der beiden *civitates* als unterschiedlicher »Kultgemeinschaften« könnte nahe legen, die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Heils durch die Kirche zu betrachten (Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 290). Scholz' Interpretation der *civitates* als verinnerlichte »Geisterreiche« (Scholz, 89) wird dagegen dem Zeichencharakter der pilgernden *civitas Dei* auch nicht gerecht: Er leugnet, dass Zeichen sichtbar sind.

katholische Interpretation. Es handelt sich aus evangelischer Sicht um eine zu direkte Inbezugsetzung zwischen pilgernder und vollendeter *civitas Dei*.

Doch soll die gottesdienstliche Konnotation der *vollendeten* Gemeinschaft nicht bestritten werden. Sie bestätigt sich durch die Bezeichnung des Eschaton als »Sabbat der Schöpfung«, die Augustin am Ende von De civitate Dei nennt.[290] Wie sich der »siebente Tag« der Schöpfung aber zum Sonntag, dem *dies dominicus*[291] verhält, bleibt unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt.

Am Ende von Buch XXII bezeichnet Augustin den eschatologischen Zustand der *civitas Dei* betont als »Friede«, indem er Phil 4,7 aufnimmt.[292] Der paulinische Hinweis auf die Übervernünftigkeit des göttlichen Friedens stellt für Augustin den eschatologischen Vorbehalt dar.[293] Den vollendeten Frieden gibt es nur in der vollendeten Gemeinschaft der *civitas caelestis*, in der Gottesliebe und Nächstenliebe vereint sind. Er entspricht dem *ordo* der neuen Schöpfung.[294] Die Gemeinschaft der befreiten Erlösten vollzieht sich in Erkenntnis und Lob, doch sie ist durch die Trennung zwischen Seligen und Verdammten und durch die Hierarchie alles Seienden bedingt. So prägt ein hierarchisch vorgestellter *ordo* auch den Frieden unter den Erlösten.[295] Doch stellt es gerade die vollendete Freiheit der Erlösten dar, dass die Ordnung als gottgewollte und gerechte akzeptiert ist und jedem und jeder Erlösten den angemessenen und die Individualität wie die Gemeinschaft stärkenden Ehrenplatz im Lob Gottes zuweist.

3.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den Menschgewordenen

In De civitate Dei unternimmt Augustin ein im Grunde unmögliches Unterfangen: Er entwickelt eine heilsgeschichtliche Ekklesiologie und betrachtet dazu das Letzte Gericht als hermeneutischen Schlüssel. Das ist ein unmögliches Un-

290 civ XXII,30. Angesichts des späten Zeitpunkts, zu dem die sieben Weltalter und die »Schöpfungswoche« eingeführt werden, können beide höchstens rückblickend als Gliederungsprinzip der Geschichtsdarstellung in De civitate Dei dienen; Augustin bezieht sich in der Geschichtsdarstellung der beiden *civitates* nicht erkenntnisleitend darauf. In civ XX,7 erscheint im Zusammenhang der Auslegung von Apk 20,1–6 die Vorstellung des 1000jährigen Reiches als des 6. Tages und daran anschließend des Schöpfungssabbats und des »achten Tages« (civ XX,7).

291 civ XXII,30.

292 civ XXII,29.

293 Augustin betont das, indem er nach Phil 4,7 auf 1Kor 13,9 verweist (civ XXII,29).

294 So auch nach der allgemeine Friedensdefinition der *Pax*-Tafel (civ XIX,13): »*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*«.

295 civ XXII,30 (vl. Budzik, 342).

terfangen, weil die Vollendung der Schöpfung vor dem Letzten Gericht nicht erkannt werden kann.

Augustin reagiert auf dieses Dilemma aber nun nicht mit einer Verengung des Horizonts, etwa indem er nach der geschichtlichen Gegenwart des Reiches Gottes im Leben Jesu Christi fragen würde. Vielmehr weitet er das Projekt umfassend aus: De civitate Dei erstreckt es sich von einer Auseinandersetzung mit der römisch-heidnischen Religion und mit der zeitgenössischen nichtchristlichen Philosophie über die Rekonstruktion der biblischen Geschichtsdarstellung bei stetiger Bezugnahme auf die Geschichte des Römischen Reiches bis zu moralischen und dogmatischen Ausführungen über das Leben der Christen und Christinnen in der Kirche; alles unter dem Zeichen der eschatologischen Hoffnung. Die umfassende Ausweitung des Horizonts entspricht Augustins ontologischer Orientierung in De civitate Dei: Er entwickelt die göttliche Ordnung der Schöpfung als Liebesordnung, *ordo dilectionis*. Mit der Orientierung an der Liebe (*dilectio*) ist dabei von Anfang an die Sozialität als Zugang zur Anthropologie gewählt. Dass Heilsgeschichte und Ontologie zusammenhängen, beziehungsweise dass man (allein) aus der Hineinnahme in die Heilsgeschichte den *ordo dilectionis* entdecken kann, ist aber in der Menschwerdung Gottes begründet. In Christus als Geschöpf gewordenen Schöpfer offenbart sich der Wille Gottes als gerechte Liebe.

So betrachtet Augustin die Liebe als Mitte der drei Kriterien Glaube, Liebe und Hoffnung. Der Glaube verliert ihr gegenüber an Gewicht, da er im Rahmen der augustinischen Eschatologie auf die Zeit »vor dem Letzten Gericht« beschränkt ist und in der Vollendung durch die Erkenntnis abgelöst wird. Das gibt der Hoffnung, die den eschatologischen Spannungsbogen direkt spiegelt, mehr Gewicht als ihr in der Ekklesiologie Luthers mit der Betonung des Rechtfertigungsglaubens zukommt. Doch richtet sich die Hoffnung ihrerseits auf die Liebe, denn sie erhofft die Herbeiführung der vollendeten Liebesordnung Gottes.

Augustins Vorstellung von der Ordnung der Liebe (dem *ordo dilectionis*) bedeutet zunächst eine Stufung alles Geschaffenen nach seinem Anteil am geschöpflichen Sein und nach seinem Streben nach dem höchsten Gut (*summum bonum*). Darin zeigt sich Augustins »substanzontologische« Perspektive, die aber – da es sich um eine Ordnung nach dem Willen des Schöpfers handelt – nicht vorschnell gegen die reformatorisch-relationale Sicht Luthers ausgespielt werden sollte.

Augustin wendet sich allerdings dem relationalen Sein der Schöpfung nicht wie Luther aufgrund des Rechtfertigungshandelns Gottes, sondern aufgrund von Gottes Schöpferhandeln zu. Das wirkt aber nur auf den ersten Blick als ein gewisser Gegensatz. Denn Augustin legt den Willen Gottes mit seinen Geschöpfen – den *ordo dilectionis* – auf der Grundlage von Gottes Menschwerdung in Christus aus. Die Schöpfungsordnung ist eine Willensordnung. Sie ist keine neutrale Anordnung, sondern Liebeswille, *dilectio*. So ist die Gemeinschaft mit Gott für die Schöpfung das absolute Gute (*summum bonum*) und ihre wahre Bestimmung.

Zur Auslegung des Liebesbegriffs wendet sich Augustin dem Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe zu, die gemeinsam das voreschatologische Leben auf das Eschaton ausrichten (Mt 22,39-40). Die Schöpfungsordnung als *ordo dilectionis* identifiziert die Beziehung der Geschöpfe zum Schöpfer als Bedingung für ihre Beziehungen zueinander. Anthropologisch ergibt sich so eine Erschließung des Menschen als Gemeinschaftswesen. Während in Gott Wollen und Sein auf schöpferische Weise eins sind, sollen das geschöpfliche Sein und das geschöpfliche Wollen in ihrer Weise eins sein, indem sie dem Willen des Schöpfers folgen, sich also in den *ordo dilectionis* einordnen. Die Gemeinschaft, die dem Willen Gottes folgt, ist die *civitas Dei*.

Unter den Bedingungen des Aufruhrs gegen die Schöpfungsordnung (Sünde) zeigt sich die Verwirklichung der Gemeinschaft Gottes (der »Bürgerschaft Gottes«) aber als eine ambivalente und stets gefährdete Angelegenheit. Die Gemeinschaft Gottes ist mit der Gemeinschaft der Welt (*civitas terrena*) vermischt. Damit stellt Augustin die Ekklesiologie in den weiten Kontext der (heilsgeschichtlich gefassten) Ontologie. Er bestimmt die Gemeinschaft Gottes also zunächst nicht anhand von spezifischen »kirchlichen« Kennzeichen, sondern grundsätzlich aus der eschatologischen Spannung, die sich in der »Zwischenzeit« zwischen dem Sündenfall, der Menschwerdung und der Vollendung der Schöpfung zeigt. Für die Gemeinschaft Gottes auf dem Weg vor der Vollendung wird die Menschwerdung Christi zur entscheidenden Offenbarung: Von dort her erfährt sie, dass der Schöpferwille Gnadenwille ist.

Der Glaube reagiert auf die Situation der Vermischung, in der sich die beiden *civitates* zwischen Sündenfall und Gericht befinden, indem er im Vertrauen auf Christus um die Verwirklichung der *civitas Dei* bittet und danach strebt. Er gründet damit in der Liebe, die Augustin zunächst weit als Streben nach Glück, nach der Erfüllung der geschöpflichen Sehnsüchte fasst. Dieses Streben kann allein in Gott zur Ruhe kommen. Denn die Glücksmöglichkeiten der Schöpfung sind vergänglich und unsicher. Gemäß dem sozialen geschöpflichen Wesen des Menschen führt das Glückstreben zur Vergemeinschaftung, zur Suche nach »Frieden« (*pax*). An der je in einer geschichtlich konkreten Gemeinschaft angestrebten »*pax*« ist die Zugehörigkeit zur *civitas Dei* beziehungsweise zur *civitas terrena* erkennbar. So ist der Friede der Schlüssel zur Bestimmung des Konzepts der *civitas*. Die Unterscheidung der beiden *civitates* in ihren einander widersprechenden Glücksidealen verkörpert die eschatologische Spannung zwischen »Sünde« und »Gnade«, unter der die Schöpfung steht.

Doch auch die Erfüllung des individuellen Menschseins im ewigen Leben (*vita aeterna*) denkt Augustin in De civitate Dei gemeinschaftlich – als den vollendeten Frieden, der allein der Schöpfungsordnung, dem *ordo dilectionis*, entspricht. Als *summum bonum*, als Ziel und Sinn bereits der pilgernden »Bürgerschaft« Gottes, wirkt sich der wahre ewige Friede aber »schon jetzt« aus. Augustins Eschatologie möchte die Kirche in der Gegenwart orientieren. Die Grundaufgabe der pilgernden *civitas Dei* ist, der *civitas terrena* den zukünftigen vollendeten Frieden zu bezeugen. Da die erhoffte vollendete Gemeinschaft zugleich als Kriterium für die theologische Beurteilung der *civitas terrena*

dient, scheint es sich bei der Verkündigung in den Raum der »Welt« in den Augen Augustins vor allem um die Bußpredigt handeln.

Beide *civitates* zielen auf die Verwirklichung einer bestimmten Vorstellung von gemeinsamem Leben in je geschichtlich verschiedenen Gestalten. Doch führt unter den Bedingungen der Sünde und des Übels gerade das weltliche Friedensstreben selbst zum Unfrieden vor dem Eschaton. Denn die erhoffte Gemeinschaft unter den Menschen wird dabei als diesseitige betrachtet, als menschliche Möglichkeit; hier wird die *dilectio* nicht nach dem Willen Gottes gelebt, sondern nach dem eigenen Willen (*libido dominandi*). Das Scheitern des Friedens in den gesellschaftlichen und politischen Formen der *civitas terrena* lässt aber als letzte Möglichkeit die Frage aufkommen, was der dauerhafte Friede sein könnte.

Der Friede der *civitas Dei* ist demgegenüber eine Gemeinschaft, die sich aus der Hingabe an die Güte und Macht Gottes ergibt (und so dem *ordo dilectionis* Gottes entspricht). Augustin kann die Liebesordnung der Schöpfung aber nicht von Gottes Gerechtigkeit trennen. Entsprechend gerät auch der *ordo dilectionis* selbst unter die eschatologische Spannung. »Erst« im Gericht wird er vollkommen verwirklicht, doch zugleich kann die Schöpfung auch schon vor dem Gericht gar nicht ohne ihn, den erhaltenden Willen des Schöpfers, bestehen.

Die eschatologische Kontinuität, die Augustin durch den einen *ordo* der Schöpfung ausdrückt, bedeutet, dass die Spur der eschatologischen Erfüllung »schon jetzt« im *ordo dilectionis* liegt, in der Ordnung, die durch die Sünde beschädigt, aber nicht zerstört wird. Die Identität von Liebesordnung und Schöpfungsordnung ist offenbart in der Menschwerdung Christi: Allein im menschgewordenen Gottessohn wird nach Augustin unter den Bedingungen zwischen Sündenfall und Gericht die wahre Ordnung der Schöpfung als Liebesordnung Gottes erkennbar und »schon jetzt« wirklich.

Ausgehend von der Hoffnung auf die vollendete *civitas Dei* legt Augustin die Schöpfungsordnung in der sogenannten *Pax*-Tafel (civ XIX,13) als einen von Gott geordneten Zusammenhang unterschiedlicher Ebenen des Glückstrebens und der Gemeinschaft aus. Augustins Perspektive ist dabei anthropozentrisch, nicht weil er die anderen Geschöpfe aus der Liebesordnung Gottes ausschließen würde – das ist unmöglich, besteht das geschöpfliche Sein als solches doch in der Teilhabe an diesem *ordo* – sondern weil De civitate Dei die Frage nach der wahren, Gottes Willen folgenden Gemeinschaft unter Menschen behandelt. Es ist ein ekklesiologisches Werk.

Der Zusammenhang der unterschiedlichen *pax*-Ebenen bezeichnet eine Art »Grammatik« von Gemeinschaft (*civitas*) überhaupt. Von der Einzelperson, wie sie immer schon im Einflussbereich verschiedener Gemeinschaften steht, stufenweise bis zur Vollendung von »Gemeinschaft« schlechthin in der *pax* der eschatologischen *civitas Dei* möchte Augustin den Grund wahrer Gemeinschaft in der Liebe des Schöpfers aufweisen.

Der *ordo dilectionis* folgt der Gerechtigkeit Gottes. Unter den Bedingungen der Sünde ereilt ihn daher dasselbe Los wie die Gerechtigkeit: Er wird nicht

verstanden; er zeigt sich als strafende oder scheinbar konfuse Ordnung. Es ist daher wichtig, in der Deutung des *ordo* seine ambivalente Wahrnehmung vor dem Gericht nicht gegen seine vollendete Verwirklichung auszuspielen. Dass der *ordo* vor dem Gericht durch die Sünde gespalten scheint, versteht die Hoffnung, die auf der Menschwerdung Gottes gründet, nicht dahingehend, dass Teile der Schöpfung etwa außerhalb der Liebe Gottes stünden. Dass Christus Mensch innerhalb der »alten« Schöpfung geworden ist, bedeutet das Ja Gottes zu seinem Liebeswillen für diese Schöpfung – und ist zugleich das Gericht über den Widerstand gegen Gottes Schöpfungsordnung.

Die Sünde des geschaffenen menschlichen Willens steht also noch in ihrem Widersprechen gegen den göttlichen Willen innerhalb des Bereichs des göttlichen *ordo*. Sonst würden die Menschen gar nicht sein, ist doch der *ordo* zugleich auch eine ontologische Ordnung (er betrifft die Anteilhabe am geschöpflichen Sein). Es ist der Inbegriff geschöpflichen Wollens im Unterschied zum schöpferischen Wollen Gottes, dass es noch im Nicht-Wollen allein von Gottes Willen her sein Sein erhält. Der *ordo* ist damit sowohl Seinsordnung als auch Willensordnung; an der Beziehung zum Schöpfer entscheidet sich für die Schöpfung ihr Sein. Von daher bereitet das Letzte Gericht als die endgültige Willensoffenbarung Gottes die Neuschöpfung vor.

Unter der eschatologischen Spannung, in der die geschöpfliche Zeit steht, mag es so scheinen, als ob die eine Ordnung der Schöpfung in eine Ordnung der (strafenden) Gerechtigkeit und eine Ordnung der (rechtfertigenden) Gnade zerfiele. Die Hoffnung, die aus der Menschwerdung Christi kommt, richtet sich aber auf die Vollendung des einen *ordo dilectionis*. Im Glauben ist die gegenwärtige Bedeutung dieser Hoffnung festgehalten, die sich auch unter den Bedingungen der Vermischung beider *civitates* noch daran festhält, dass die pilgernde *civitas Dei* »schon jetzt« auf ihre vollendete Form vorausweisen kann.

Der *ordo dilectionis* trifft die Bürger und Bürgerinnen der *civitas terrena* als strafende Ordnung, weil sie sich ihm widersetzen, obwohl er doch ihre Bestimmung bedeutet. Von den Bürgerinnen und Bürgern der pilgernden *civitas Dei* wird die Schöpfungsordnung Gottes hingegen als Gnadenordnung geglaubt. Im Gericht wird der Glaube dann durch die unmittelbare Erkenntnis abgelöst – Augustin verschiebt den präsentischen Aspekt, den Luther durch seine Auffassung des Rechtfertigungsglaubens ausdrückt, in die Liebe zwischen Gott und der *civitas Dei*. Der Glaube ist bei Augustin »nur« als Übergangsphänomen vor der Vollendung gedacht. Die pilgernde *civitas Dei* glaubt im *ordo* auch wider den Augenschein den guten Willen Gottes, der Sünde und Übel verurteilt und der in Christus die wahre Bestimmung des Geschöpfseins selbst offenbart und gegeben hat. Das Leben in der pilgernden *civitas Dei* folgt nach Gottes Willen seiner *aeterna lex*, die (im Sinn von Mt 22,39-40) gleichbedeutend ist mit dem Doppelgebot der Liebe. Schon der pilgernden *civitas Dei* ist ein Leben in der Gottes- und Nächstenliebe dank der Gnade Gottes aufgetragen und dank der Gnade Gottes auch zugesagt.

Unter der eschatologischen Spannung erscheint die Beauftragung zur doppelten Liebe als Gehorsamslast. Doch Augustin betont bereits hier nicht

die Unterordnung, sondern die Gnade: Die Gemeinschaft (*societas*) der wahren *civitas Dei* lebt in Frieden, wenn sie Gott »genießt« (*frui*), das heißt, sich ihm bedingungslos hingibt, und ihre Bürger und Bürgerinnen sich einander wechselseitig »in Gott« hingeben. So definiert Augustin im dreitzehnten Kapitel von Buch XIX die *pax* der »Bürgerschaft« Gottes als »Gemeinschaft in der Hingabe an Gott und in der Hingabe aneinander in Gott« (»*societas fruendi Deo et invicem in Deo*«). Diese Gemeinschaft ist die Wahrheit, das Ziel und der Sinn der *civitas Dei* und prägt sie damit bereits auf der »Pilgerschaft« in Liebe, Hoffnung und Glaube.

Die *Pax*-Tafel verwendet allerdings neben der sich hingebenden Liebe (dem *frui*) auch die *oboedientia* (den Gehorsam) zur Charakterisierung des wahren Geschöpfseins. Der Gehorsam bringt dabei in De civitate Dei das legitime Anliegen des *uti* aus De doctrina christiana vor: Wie das »Gebrauchen« (*uti*) bezeichnet der Gehorsam eine Form der Liebe unter den Bedingungen vor dem Letzten Gericht, die besonders das Verhalten zu den Geschöpfen betrifft. Die Unterordnung ist der Grundbaustein der sozialen Friedensformen im Haus und in der »Bürgerschaft«. Sie begründet die *concordia* (Einigkeit) unter den einzelnen Gliedern und ist als Zustimmung zur Herrschaft auch Bedingung für deren Legitimität.

Die *civitas Dei* verweist in der Spannung zwischen Sünde und Gnade darauf, dass allein Gott schlechthin zu lieben ist. Sie zeigt, dass die wahre Liebe zu den Geschöpfen aus der Hingabe an Gott kommt und wendet sich damit gegen die geschöpfliche Intuition, die sich an Geschöpfe hängen will. Wie sich der erhoffte Gottesfriede auf die *civitas terrena* bezieht, deutet sich damit bereits an: Einerseits kann die *civitas terrena* am wahren Frieden nicht teilhaben, denn sie erklärt sich im Aufstand gegen Gott für unabhängig vom Schöpfer. Ihre unübersehbar vielfältigen geschichtlichen Formen belegen dies. Aber andererseits würde sie ganz aus dem geschöpflichen Sein fallen, wenn ihr Aufstand »Erfolg« hätte, sie sich also aus der Schöpfungsordnung Gottes lösen könnte. Augustin markiert die bleibende Angewiesenheit auch der *civitas terrena* auf den erhaltenden Liebeswillen Gottes auch dadurch, dass er sie überhaupt als »*civitas*« bezeichnet. So gesteht er ihr zu, nach ihrem eigenen, irdischen Frieden zu streben, nach einer geordneten Gemeinschaft, die ein gelingendes Zusammenleben ermöglicht.

Diesen vergänglichen Frieden bewertet Augustin dabei als ein irdisches Gut. Er vertritt keinen ontologischen Dualismus (Augustin ist in De civitate Dei längst kein Manichäer mehr): Auch die *civitas terrena* hat Anteil am geschöpflichen Sein, das heißt, an der Liebesordnung Gottes und ihren Glücksmöglichkeiten.

Insofern bezeugt auch die *civitas terrena* – die weltliche »Bürgerschaft« – sozusagen wider Willen die Gerechtigkeit und Güte Gottes; freilich allein in Form eines negativen Zeugnisses, das nur aus der Perspektive der *civitas Dei* erkennbar ist. Überdies trägt die *civitas terrena* durch ihren Widerspruch gegen die Schöpfungsordnung den Keim ihrer Zerstörung schon in sich, einen Mangel an ihrem geschöpflichen Sein, der ihr eine bleibende Gemeinschaft

versagt. Sie gründet auf wankendem Grund und verschleißt stetig ihre wechselnden, vergänglichen Balancezustände.

Doch wenn die weltliche »Gemeinschaft« einen momentanen Frieden erreicht, dann nützt das auch der *civitas Dei* auf ihrer Pilgerschaft. Die *civitas Dei* bejaht die vergänglichen Güter der »Welt«, in der sie lebt, auch wenn sie aus der Hand der letztlich verurteilten *civitas terrena* kommen. Die *civitas Dei* erstrebt diese Güter aber nicht um ihrer selbst willen. Sie reagiert auf die dauernde Konfliktlage gegenüber der *civitas terrena* friedlich und in dem Bewusstsein, dass sie selbst vor dem Letzten Gericht eine Gestalt (*forma*) der *civitas terrena* bleibt. Da es vor der Offenbarung des doppelten Gerichtsausgangs kein Wissen darum gibt, wer zur erlösten Gemeinschaft gehört, ist letztlich jede als potentielle Bürgerin der *civitas Dei* zu behandeln.

Augustin betont in De civitate Dei entsprechend der apologetischen und ekklesiologischen Ausrichtung des Werks, dass die pilgernde *civitas Dei* indifferent gegenüber der öffentlichen Ordnung der *terrena civitas* ist, solange diese nicht in die Gottesverehrung hineinregiert. Auf Formen der öffentlichen Verantwortung, die sich aus dem Wesen der Pilgerschaft der *civitas Dei* innerhalb der *civitas terrena* ergeben würden, geht er nicht ein. Die geschichtlichen (Voraus-)Gestalten der Gemeinschaft Gottes sollen sich auf das unvergängliche Gut hin ausstrecken, das heißt, auf die himmlische, von Gott am Ende der Geschichte verwirklichte Gemeinschaft, die in der Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe besteht und in der doch die Differenz von Schöpfer und Geschöpf gewahrt ist. So ist die *civitas Dei* auf dem Weg, der ihr durch die Menschwerdung Christi gegeben und verheißen ist. Sie hofft auf das Letzte Gericht, das ihre volle Verwirklichung herbeiführen wird. Doch ist zur näheren Bestimmung des Ortes, den die *civitas Dei* in der *civitas terrena* einnimmt, erst zu klären, wie sich die pilgernde Gemeinschaft Gottes zu ihrer vollendeten Gestalt verhält. Dieses Verhältnis ist keine direkte Zeichenrelation, auch wenn die pilgernde *civitas Dei* zum Zeugnis über das Kommende aufgerufen ist. Dazu betont Augustin den eschatologischen Vorbehalt zu deutlich.

Die Beziehung zwischen der *civitas Dei* auf dem Weg und der erlösten Gemeinschaft nach dem Gericht entspricht nicht so sehr einer direkten Zeichenrelation als dass sie ganz von der Menschwerdung Christi her gedacht ist, also in der umgekehrten Richtung (vom Kommen Gottes in die Schöpfung, nicht vom geschöpflichen Hinweisen auf sein Handeln). Das Heil wird wirklich, wenn es verkündigt wird, doch bleibt die Verkündigung unter dem Vorbehalt, nicht die volle Erkenntnis zu besitzen. Die Wahrheit der *civitas Dei* liegt in ihrer als zukünftig erhofften Vollendung, doch sie kennt ihre Wahrheit »schon jetzt«, weil Christus der Mittler zwischen ihr und dem Schöpfer ist: Der »Weg«, dem ihre Pilgerschaft folgt, ist Christus. Er bündelt den *ordo dilectionis* in seiner Person, denn er lebt die Gottesliebe ebenso wie die Nächstenliebe. Seine Menschwerdung bildet einen Spalt in der Geschichte, durch den ihre eschatologische Orientierung bereits in der vieldeutigen Gegenwart offenbar wird. Denn die Menschwerdung offenbart die Demut (*humilitas*) Gottes und die Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Das augustinische Verständnis der *peregrinatio* lässt eine Vielzahl sichtbarer Gestalten der *civitas Dei* zu, besonders im geschichtlichen Wandel, aber im Grunde auch in Zeitgenossenschaft. Hier ist Augustin seiner eigenen antidonatistischen Praxis voraus, obwohl er natürlich auch hier keine kritiklose Anerkennung aller möglichen Gruppen als Gestalten der *civitas Dei* meint: Die Orientierung auf den Menschgewordenen und auf die Schöpfungsordnung Gottes sowie die Kriterien Liebe, Glaube und Hoffnung – besonders die Liebe – bleiben bestehen. Doch ist grundsätzlich durch den eschatologischen Vorbehalt und durch die Bezeichnung des biblischen Israel als pilgernder *civitas Dei* eine Möglichkeit für mehr Flexibilität in den geschichtlichen Gestalten der wahren Kirche gegeben, als es etwa eine eusebianische Reichstheologie zulässt. Die *civitas Dei* auf eine einzige Kirche festzulegen – so kann man nun über Augustin hinausgehend schließen – erscheint aus dieser Sicht als Versuch, die vollendete *civitas Dei* unmittelbar in die Zeit vor dem Gericht zu zerren (Hochmut). Augustins leidenschaftliche Auseinandersetzung mit »Häretikern« ist auf diesem Hintergrund eher als Ringen um die Universalität der Kirche zu erklären als um die Wahrheit der Kirche.

Die Frage nach der Identifizierbarkeit der Kirche als *civitas Dei* setzt immer schon die Perspektive auf die Geschichte als Heilsgeschichte voraus, beziehungsweise spricht sie aus der Sicht des Glaubens und der Hoffnung. Aus der Sicht der Liebe allein rückt die Kontinuität von pilgernder und vollendeter *civitas Dei* in den Vordergrund, verbindet doch der *ordo dilectionis* grundsätzlich beide Zustände, so sehr sie sich auch unterscheiden mögen. Dann verschwimmen aber andererseits die Konturen der »sichtbaren« *civitas Dei*: Sie scheint (wie übrigens dann auch die *civitas terrena*) als allgemeines ethisches Prinzip (oder eine Utopie). Mit alleinigem Rückgriff auf das Kriterium der Liebe (die alles erträgt) lässt sich die unentwirrbare Vermischung beider *civitates* vor dem Gericht nur beklagen. Erst aus der Sicht der reflektierten Hoffnung und des Glaubens, der nicht allein *fides qua creditur*, sondern auch *fides quae creditur* ist, wird das – riskante – Urteil über die Nähe oder Ferne einer bestimmten Form der pilgernden *civitas Dei* zur erhofften vollendeten Gemeinschaft deutlich.

Der Glaube balanciert damit im augustinischen Sinn zwischen der (in der Menschwerdung Christi erkannten) Vorwegnahme der Vollendung und dem täglich erfahrenen Verhaftetsein an die *civitas terrena*. Er weiß einerseits um das Irregehen aller menschlichen Gemeinschaften im Horizont der Gerechtigkeit Gottes, spricht aber andererseits aus dem Vertrauen, dass mit dem *ordo dilectionis* der alten Schöpfung auch der Grund der neuen Schöpfung ausgesagt ist, dass der Schöpfer verheißen hat, selbst in der Neuschöpfung noch an der Güte der alten Schöpfung festzuhalten.

Doch ist die *civitas terrena* wie die *civitas Dei* in erster Linie eine eschatologische Kategorie. Als solcherart eschatologische Kategorie bezeugt der Begriff »*civitas*« auch, dass die Wahrheit beider Gemeinschaften nicht geschichtlich ist. Die geschichtlichen Gestalten nicht nur der weltlichen »Bürgerschaft«, sondern auch der pilgernden Gemeinschaft Gottes sind damit unter einen

Vorbehalt gestellt – ihre geschichtliche Qualität ist ein Mangel. So verlässt Augustin letztlich aber das christologische Kriterium der Menschwerdung, denn der Menschgewordene ist wesentlich auch der, der geschichtlich konkret geworden ist, der in einen bestimmten geschichtlichen Kontext eingegangen ist und damit die geschichtliche Kontextualität als solche gerechtfertigt hat (womit freilich nicht etwa alle geschichtlichen Kontexte in ihrer Konkretion »gerechtfertigt« sind!).

Doch zurück zu Augustins eschatologischer Kategorie der *civitas terrena*. Sie bezeugt die anthropologisch grundlegende Ausrichtung auf Gemeinschaft noch unter den Bedingungen der Sünde: Auch die Sünde begegnet verankert in einer »Gemeinschaft«, auch der Abfall von Gott und seiner Schöpfungsordnung schließt noch zusammen, wenn auch in eine Zwangsgemeinschaft, die ihre Zerstörung in sich trägt. Diese *societas peccati* hat auf den ersten Blick sogar eine starke Bindungskraft, beruht sie doch nicht nur auf dem Streben nach Macht (der *libido dominandi*), sondern auch auf der Hingabe an Menschen, wenn diese an die Stelle Gottes gesetzt werden.

Augustin nennt vier allgemeine Kennzeichen jedes Gemeinwesens innerhalb der *terrena civitas*, die damit aber auch auf die pilgernde *civitas Dei* zutreffen: eine Gruppe von Menschen als Trägerin der Herrschaft, ein Verantwortungsträger (*princeps*), eine Übereinkunft über die Gemeinschaft (*pactum societatis*) und schließlich viertens ein Gesetz (eine *lex*), nach dem die betreffende Gemeinschaft lebt. Auch wenn diese allgemeinen Kennzeichen alle Gemeinwesen beschreiben, verwirklicht sich nur in der *civitas Dei* die Gerechtigkeit nach dem Schöpferwillen. (Das Gesetz, nach der die *civitas Dei* lebt, ist, wie gesagt, das Doppelgebot der Liebe; sie ist dazu ganz auf die Gnade Christi angewiesen. Christus ist in seiner Annahme der Menschlichkeit, als der Menschgewordene, der Mittler und Grund der *civitas Dei*.)

Durch sein Konzept der »Vermischung« verbindet Augustin die Vorstellung, dass die beiden *civitates* sich im Grunde – also vor dem Horizont des Letzten Gerichts – nicht verändern, mit ihrer je geschichtlichen Interaktion: Der Vielfalt an geschichtlichen Gestalten beider *civitates* steht als ihr unveränderliches Leitkriterium das Verhältnis zu Gott gegenüber – Bejahung der Gemeinschaft mit Gott und *humilitas* dank der Gnade Christi auf der Seite der *civitas Dei*, oder Abfall von Gott und *libido dominandi*, beziehungsweise Hochmut (*superbia*) auf der Seite der *civitas terrena*. Zugleich weitet die *civitas Dei* den ekklesiologischen Horizont, indem sie Kontinuität und geschichtliche Vielfalt in den Verwirklichungsformen der glaubenden Gemeinschaft verbindet, ohne dabei aber eine »unsichtbare Kirche« zu vertreten. Sie ist die von Gott bewahrheitete Gemeinschaft der Glaubenden, die durch die Zeit wandert – auch wenn sie vor dem Letzten Gericht oft unsicher über ihren Weg ist. Die Quelle für die Klärung der gegenwärtigen Gestalt der *civitas Dei* aus ihrer Geschichte sind für Augustin in erster Linie die biblischen Schriften.

Die Kontinuität der pilgernden *civitas Dei* durch die Geschichte hindurch bündelt sich in der Menschwerdung Christi, ohne deswegen ihren Verwirklichungsformen vor Christi Geburt ihr Recht zu nehmen. Christus ist Ursprung

und Mitte der *civitas Dei* bereits seit Abel, denn er offenbart und verwirklicht die Wahrheit Gottes über die Schöpfung, den *ordo dilectionis* als Schöpfungsordnung. Er offenbart, dass die Schöpfungsordnung sowohl die angewandte Gerechtigkeit Gottes wie die angewandte Gnade bedeutet.

Die Auslegung der biblisch bezeugten Geschichte der Gemeinschaft Gottes in den Büchern XVI bis XVIII von De civitate Dei führt die heilsgeschichtliche Ausweitung des ekklesiologischen Horizonts weiter aus. Augustin kann dabei aber den Zusammenhang der disparaten geschichtlichen Gestalten der pilgernden *civitas Dei* nur aufgrund des Glaubens an die eine Schöpfungsordnung Gottes vertreten.

Im Glauben an Christus, der das Menschsein annahm, liegt die Einheit der Wirklichkeit, die Abwehr des ontologischen Dualismus und die Hoffnung auf dem Weg zum Gericht. Indem Christus in sich Gott und Mensch vereint, versöhnt er Schöpfer und Geschöpf nach der Gnade des Schöpfers. Er verbürgt mit seinem Sterben und Auferstehen die Einheit der Neuen Schöpfung und richtet so die Hoffnung auf, dass der Konflikt der beiden *civitates* keine Zerstörung der Schöpfung erreichen kann, sondern der Aufruhr im Gerechtigkeitswillen Gottes seine Grenze findet. Was schon in der Erschaffung der Menschen nach dem Ebenbild Gottes angelegt ist, das verwirklicht die Versöhnung: die Gemeinschaft von Gott und Mensch in der *societas fruendi Deo et invicem in Deo*.

Ohne Christus beharrt das menschliche Glücksstreben in verfehlter Weise auf der Unterscheidung von Geschöpf und Schöpfer, es versteift sich auf das menschliche Eigeninteresse (Hochmut). Dass dieses Beharren den Anschein des Rechts hat, gehört zur täuschenden Wirkung der Sünde. Dem steht die schöpferische Entäußerung Christi gegenüber, durch die Gott zu den Menschen kommt und die Unterscheidung von schöpferischem Sein und geschöpflichen Sein klärt und versöhnt. Christus offenbart, dass die Gnade und Gerechtigkeit Gottes nicht voneinander zu trennen sind. Die »Gemeinschaft« der *civitas terrena* gründet in der Projektion der eigenen Herrschsucht (*libido dominandi*) auf Gott, also letztlich im Ignorieren der Entäußerung Gottes in der Menschwerdung Christi. So fasst Augustin die Anthropologie ganz heilsgeschichtlich. Anthropologie und Heilsgeschichte haben ihre Mitte in der Menschwerdung Christi, in dem von Christus offenbarten und vermittelten »Weg« des Menschen zu Gott, der er selbst *ist*.

Augustins Darstellung der Geschichte der beiden *civitates* strebt auf Christus zu, auch wenn er weder am Ende von Buch XVIII noch am Anfang von Buch XIX extra auf das Wirken und Leiden Christi eingeht. Hinweise auf Christus durchziehen das ganze Werk. Das Fehlen eines ausführlichen christologischen Abschnitts an der passenden Stelle der heilsgeschichtlichen Nacherzählung erklärt sich daraus, dass Christi Menschwerdung den Schlüssel und die Mitte für die ganze Heilsgeschichte bedeutet. Daraus ergibt sich umgekehrt, dass die Nacherzählung der Heilsgeschichte ihrerseits Aufschluss über die Menschwerdung Christi gibt, beziehungsweise darüber, was mit der Menschwerdung über die Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf gesagt ist.

Dass Christus am Ende der Geschichte zum Letzten Gericht kommt, lässt das Gericht zum Angelpunkt der Hoffnung in der *civitas Dei* werden, wie es das Ziel der Angst in der *civitas terrena* ist. Augustins Betonung der doppelten Vorherbestimmung geschieht aus dem Interesse der Unterscheidung zwischen den beiden *civitates*. Sie ist also seiner heilsgeschichtlichen Perspektive verpflichtet, auch wenn sie sich dem alten Mann in Hippo Regius auch aus der Beobachtung der Umwälzungen seiner Zeit nahe gelegt haben mag (es wäre aber vorschnell, Augustin als Apokalyptiker zu bezeichnen).

Vom doppelten Ausgang des Gerichts hängt Augustins Geschichtshermeneutik scheinbar insgesamt ab. Kann man noch sinnvoll zwischen den beiden *civitates* unterscheiden, wenn die *civitas terrena* am Ende in die vollendete *civitas Dei* aufgehoben wird? Es scheint nicht zu vermeiden, dass die *civitas Dei* dann nicht nur vermischt mit der *civitas terrena*, sondern mit ihr identisch gedacht werden müsste. Augustin betont also aus einem ekklesiologischen Interesse die Trennung der beiden *civitates* im Gericht inklusive die ewige Bestrafung der *civitas terrena*: Ohne Verdammung, so seine Auffassung, bräuchte es keine eigene, von der »Welt« in aller Vorbehaltlichkeit doch unterschiedene pilgernde *civitas Dei*, keine Kirche also. Zudem würde bei einer unqualifizierten Annahme der Allversöhnung die Gerechtigkeit Gottes allzu schnell übergangen – und damit auch Christus, der die Erlösten zur Gerechtigkeit bringt.

Karl Barths Erkenntnis darum, dass Christus als der Erwählte die Verwerfung aller auf sich nahm und damit die Verwerfung tilgte, war Augustin verschlossen, so sehr auch Barths Rede von der bloßen »Schattengestalt« des Verworfenen[296] auf den ersten Blick an die augustinische Rede von der Beschädigung, nicht aber Zerstörung oder Zerspaltung des geschöpflichen Seins durch die Sünde erinnern könnte (Sünde als *privatio boni*). Barths christologische Auslegung des doppelten Gerichtsausgangs kann Augustins Deutung aber auf konstruktive Weise korrigieren. Denn sie nimmt das Interesse Augustins an der Gnade Gottes auf, ohne sein Interesse an der Gerechtigkeit Gottes zu kompromittieren.[297] Sie zeigt auf, dass die Unterscheidung der beiden *civitates* auch als rein voreschatologische Kategorie sinnvoll zu denken ist.

So lässt sich die ekklesiologische Hermeneutik Augustins bewahren, ohne deswegen notwendigerweise an seiner Spekulation über den doppelten Gerichtsausgang und das Schicksal der *civitas terrena* in der ewigen Verdammung festzuhalten. Die *civitas Dei* hat ihre unterscheidbare pilgernde Gestalt als Verkündigerin der Menschwerdung Christi an die sie umgebende und mit ihr vermischte *civitas terrena*. Beide Gemeinschaften warten und hoffen auf die Offenbarung und Verwirklichung der wahren Gemeinschaft in Gott, die durch sein Gerichtshandeln geschieht. Durch das Nadelöhr des Gerichts entscheidet

---

296 KD II/2, 502.

297 Dass Barth am Ende die Gnade allzu schnell über die Erfahrung des Übels und des Leidens triumphieren lassen mag und damit umgekehrt das Interesse Augustins an der leidenschaftlichen Gerechtigkeit Gottes wieder ein gewisses Recht bekommt – für die Zeit »vor« dem Gericht! – das kann hier als Frage der Barthforschung ausgeklammert bleiben.

sich das Schicksal der *civitas terrena*, wie es in der Menschwerdung bereits vorweggenommen ist: Christus ist als der, der in schöpferischer Entäußerung Mensch wurde, der Richter. Das Richtersein Christi ist aber Augustin zufolge für die pilgernde *civitas Dei* der Grund ihrer Hoffnung, ist Christus doch der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott. So lässt sich (gegen Augustin) die Neuschöpfung vom Letzten Gericht trennen, das heißt, das Gericht bleibt als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bestehen, aber die Neuschöpfung beginnt mit dem Gnadenhandeln des Schöpfers, einer Liebesentscheidung, nicht mit der Einrichtung der Hölle. Am Ende von De civitate Dei entwirft Augustin seine Vision der eschatologischen *civitas Dei*, die von Gott an das Ende ihrer Pilgerschaft gebracht wurde und zur *societas fruendi Deo et invicem in Deo* geworden ist. Augustins Bild für die vollendete Gemeinschaft der Erlösten mit Gott ist die *visio beatifica*, die unverhüllte Gottesschau. Diese Erkenntnis Gottes vollzieht sich unter den Bedingungen des vollendeten *ordo dilectionis*: der Liebe – sie ist Vertrauenssache, nicht Sacherkenntnis. Damit bestimmt Augustin das (vollendete) Erkennen insgesamt als Beziehungshandeln. Zieht man Augustins Verständnis der Wahrheit hinzu – Gott ist die Wahrheit – so lässt sich die vollendete Verknüpfung von Liebe und Wahrheit in der Gemeinschaft der Erlösten ahnen: Das Doppelgebot der Liebe wird zum Erkenntnismodus. Die Erlösten erkennen einander »*in Deo*«.

In der »*societas fruendi invicem in Deo*« bündelt sich die Rolle der Menschwerdung Christi für die erlöste Gemeinschaft. Die Erlösten erben nicht nur ihre Auferstehung von Christus, also ihre neu geschaffene Leiblichkeit, sondern ihre vollendete Gemeinschaft ist ganz von ihm gestaltet. Sie sind der »Leib Christi«. Auch hier, noch in der äußersten eschatologischen Spekulation, bewahrt Augustin stets das Interesse an der Orientierungskraft der erhofften Vollendung für die gegenwärtige »Pilgerschaft« der *civitas Dei*. Die Metapher vom »Leib Christi« ist unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt. Mit der Betonung der Leiblichkeit der Auferstandenen ist außerdem jeder Vorstellung einer Vergöttlichung der Erlösten widersprochen. Die vollendete Gemeinschaft der Erlösten folgt der Menschwerdung Christi allein dank seiner Gnade, auch sie ist keine Fortsetzung der Inkarnation Christi aus eigener Vollmacht.

Das gemeinsame Stehen in der Liebe zwischen der *civitas Dei* und ihrem Vollender begründet die erfüllten Beziehungen unter den Erlösten (die Nächstenliebe). Diese Begründung wird im Eschaton offenbart, ist aber schon das Maß (*ordo*) der pilgernden *civitas Dei*. Die Erkenntnis Gottes in der Gottesschau wird so zum Gemeinschaftsprinzip der Erlösten untereinander; sie geschieht in einander (*ab altero in altero*). Umgekehrt geschieht so auch die Hingabe an Gott in den Beziehungen unter den Erlösten. Das ist das Lob zur Verherrlichung der Gnade Christi, das vollendete Lob Gottes. So erscheint die vollendete Gemeinschaft als Gottesdienst: Im Lob der Erlösten wird die Übereinstimmung von Gottesliebe und Nächstenliebe und von Liebe und Erkenntnis ausgesprochen.

Für die pilgernde *civitas Dei* zeigt sich damit der Gottesdienst als ein vorausweisendes Zeugnis für ihre erfüllte Friedensgemeinschaft, er erhält aber

keine hervorgehobene Rolle gegenüber der Nächstenliebe. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören zusammen, das bezeugt die Hoffnung dem Glauben. Aus der »gottesdienstlich« verwirklichten Einheit von Hingabe an Gott und Hingabe an die Nächsten im Gotteslob der vollendeten *civitas Dei* kann daher auch nicht abgeleitet werden, dass der Gottesdienst der pilgernden *civitas Dei* diese vollendete Gemeinschaft schon ganz vorwegnimmt. Vor der Vollendung, so Augustin gemäß seiner Betonung des eschatologischen Vorbehalts, kann der Gottesdienst (auch das Abendmahl) nicht die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe verwirklichen. Der Gottesdienst der pilgernden *civitas Dei* tendiert dazu, die Hingabe an Gott von der Nächstenliebe zu trennen; die Nächstenliebe hat vor der Vollendung tendiert dazu, sich gegenüber dem Gottesdienst zu verselbständigen.

So deutet Augustin die drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien von der Liebe her, indem er den Glauben zwischen die Liebe und die Hoffnung stellt. Seine sowohl relationale als auch ontologische Auffassung vom *ordo dilectionis*, der sich in der Menschwerdung Christi als der Mitte der Schöpfung offenbart, warnt vor einer Tendenz der relationalen Ontologie Luthers, nach der die Kontinuität der Heilsgeschichte in eine unübersehbare Vielzahl spontaner Willensakte Gottes zerfallen könnte. Zugleich weitet Augustin den ekklesiologischen Horizont, indem er die Kirche in den umfassenden Rahmen der *civitas Dei* stellt – mit deren vielfältigen geschichtlichen Gestalten zu rechnen ist (wie über Augustin hinaus, aber mit dem Kriterium der Menschwerdung zu sagen ist). So zeigt sich eine Möglichkeit, viele Gestalten der pilgernden *civitas Dei* zu denken und zugleich ihre Einheit und Wahrheit festzuhalten.

4

Glaube und Wirklichwerden: Die Kirche als Leib des gekreuzigten Auferstandenen (Dietrich Bonhoeffer)

Christuswirklichkeit: Dietrich Bonhoeffer weist der Liebe die Schlüsselposition im Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung zu. Doch erschließt Bonhoeffer die christliche Liebe anders als Augustin von Auferstehung und Kreuz Christi her. Die Liebe gründet für Bonhoeffer im Rechtfertigungsglauben, sie ist das gemeinschaftliche Gleichgestaltetwerden mit dem gekreuzigten Auferstandenen. In dieser christologischen Orientierung an Kreuz und Auferstehung zeigt sich Bonhoeffers rechtfertigungstheologisches, sein lutherisches Profil. Bonhoeffers Akzent auf der Liebe verweist aber nicht zufällig auf Augustin, auch wenn dieser die Liebe aus dem Schöpferwillen Gottes (christologisch »übersetzt«: aus der Menschwerdung) erschließt.

Bonhoeffer teilt mit Augustin das Interesse an der (Seins-)Ordnung der Wirklichkeit, doch verschiebt er den Akzent von der Schöpfung auf die Neuschöpfung, die mit der Auferstehung Christi bereits angebrochen ist. Bonhoeffer erreicht damit in den Ethikfragmenten eine positive Bewertung des Werdens, das »Akt« und »Sein« in der einen Wirklichkeit Christi verbindet. So vermeidet er einerseits eine Verdinglichung des Schöpferwillens, wie sie in einem »substanzontologischen« Rahmen dem augustinischen *ordo dilectionis* unterstellt werden mag, entkommt aber zugleich einem allzu aktualistischen Verständnis des Rechtfertigungsglaubens, das die Gemeinschaft unter den Glaubenden ereignishaft zersplittern könnte. Diese Interpretation der Wirklichkeit als Christuswirklichkeit ist die späte Gestalt von Bonhoeffers Ekklesiologie, wie er sie in den Ethikfragmenten andeutet.

Von seiner Dissertation an befasste sich Bonhoeffer mit Ekklesiologie. Die Entwicklung innerhalb seines ekklesiologischen Denkens wird im Folgenden dadurch ernst genommen, dass die Hauptquellen in chronologischer Reihenfolge behandelt werden. Mein Interesse ist dabei, die in den Ethikfragmenten skizzierte Auffassung von der Christuswirklichkeit aus Bonhoeffers früheren Äußerungen zu verstehen. In der »Christuswirklichkeit« bündelt Bonhoeffer seine ekklesiologischen Einsichten und ist zugleich dabei, die Ekklesiologie zu verlassen. Dass sich diese beiden auseinanderstrebenden Tendenzen in dem einen Konzept »Christuswirklichkeit« vereinen können, liegt in der Linie von Bonhoeffers christologischem Akzent auf der Auferstehung des Gekreuzigten (wie im Abschnitt über die »Ethik« zu zeigen sein wird). Als eine Grundlinie der ekklesiologischen Reflexion Bonhoeffers kann dabei schon jetzt festgehalten werden: Zur Bestimmung der Beziehung zwischen den Glaubenden und Christus setzt Bonhoeffer zunächst mit einem deutlichen Akzent auf der Interaktion unter den Glaubenden ein, um sich je später desto mehr der Klärung des Handelns Christi an der Gemeinschaft zuzuwenden.

Im ersten Teil dieses Kapitels (4.1) wird die Dissertation Bonhoeffers diskutiert, »Sanctorum Communio«. Sie ist der Ursprung seiner Ekklesiologie; ihre Grundeinsichten prägen in manchem sogar noch die Ethikfragmente. Dann folgt ein Abschnitt über Bonhoeffers Habilitationsschrift »Akt und Sein« und über sein Buch »Nachfolge«, mit dem er den akademischen Kontext verlassen hat, um in den Kontext der Bekennenden Kirche zu sprechen. In der Habilitation entwickelt Bonhoeffer die soteriologischen Leitlinien aus der Dis-

sertation weiter und stellt die Kirche weiterhin unter Betonung des eschatologischen Vorbehalts dar (als »*simul iusta et peccatrix*«). Es wird zu zeigen sein, dass auch »Akt und Sein« ein grundsätzlich ekklesiologisches Werk ist. »Nachfolge« spricht aus dem veränderten zeitgeschichtlichen Kontext heraus und setzt nicht mehr die Volkskirche als Bezugsgröße der Ekklesiologie voraus, sondern die Bekennende Kirche. Die Folge ist ein starkes Hervortreten des Kreuzes, der Kreuznachfolge, als Kriterium der Ekklesiologie. In »Nachfolge« kulminiert insofern die Betonung des eschatologischen Vorbehalts, die Bonhoeffer seit seiner Dissertation vertritt. Erst in den Ethikfragmenten beginnt er das Kreuz konsequent von der Auferstehung Christi her zu verstehen. Der zweite große Abschnitt dieses Kapitels (4.2) steht so unter dem Zeichen der Hoffnung als ekklesiologischem Kriterium. Schließlich wendet sich der dritte Großabschnitt dieses Kapitels (4.3) den Ethikfragmenten zu, in denen Bonhoeffers ekklesiologische Orientierung an der Liebe (die im rechtfertigenden Glauben gründet) und sein christologischer Akzent auf der Auferstehung des Gekreuzigten in ihrer spätesten Gestalt begegnen.[1]

4.1 Glaube, Liebe und Hoffnung in der Gemeinde: »Sanctorum Communio«

In seiner Dissertation verbindet Bonhoeffer zwei zutiefst unterschiedliche Perspektiven auf die Kirche: die soziologische und die dogmatische. Er setzt sich dabei selbst das Ziel, »eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften«[2], ordnet also die soziologische Perspektive programmatisch der dogmatischen Perspektive unter.[3] Die Unterschiedlichkeit der beiden Zugänge zum Kirchenproblem setzt die Dissertation unter eine hohe Spannung; die beiden Interessen drohen die konzeptionelle Einheit auseinanderzusprengen. Doch führt die Unterschiedlichkeit der beiden Perspektiven Bonhoeffer andererseits zu einem Höchstmaß an konzeptio-

---

1 Neben den drei genannten Hauptquellen werden auch andere Schriften und Äußerungen Bonhoeffers zu Wort kommen (u. a. die Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, die in 4.3 herangezogen werden).

2 DBW 1, 85.

3 Das prägt auch Bonhoeffers dabei vorausgesetzte soziologische Position: Er schließt sich betont der formalen Soziologie an (DBW 1, 16–17, Anm. 3, mit Hinweis auf Georg Simmel und Ferdinand Tönnies) und grenzt sich von Anfang an gegen Max Weber ab (DBW 1, 17, Anm. 4). Peter L. Berger weist darauf hin, dass Bonhoeffer auch aufgrund dieser spezifischen soziologischen Grundausrichtung kein besonderes Interesse an empirischen Daten über die Kirche hat (Berger, 59).

neller Kreativität.[4] Bereits die soziologische Entwicklung des Personbegriffs im ersten Teil der Dissertation zielt auf ein spezifisch christliches Verständnis von »Person«, das deren Ausrichtung auf die spezifische kirchliche Gemeinschaft einschließt. Wahre Personalität, so der junge Bonhoeffer, gibt es letztlich allein in der Kirche.

4.1.1 Personsein aus dem Glauben: Soziologische Vorbereitung

Der Personbegriff betrifft sowohl die Stellung der Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft als auch das Verhältnis der (den Einzelnen immer schon vorausgehenden) Gemeinschaft insgesamt zu ihren Gliedern. Doch ist die Gottesbeziehung entscheidend dafür, so Bonhoeffer, denn alle Rede von Gott gründet auf dem Erlebnis personaler Begegnung mit Gott.[5] Damit zeigt sich von Anfang an Bonhoeffers Methode für »Sanctorum Communio«: Soziologische und sozialphilosophische Begriffe werden auf ihr dogmatisches Potential hin entwickelt. Inwiefern die dogmatische Entwicklung ihrerseits wieder Rückwirkungen auf sozialphilosophische Personverständnisse haben könnte, bleibt dabei im Hintergrund – es interessiert in der dogmatischen Untersuchung nicht.[6]

Bonhoeffer zielt hier auf einen christlichen Personbegriff, der neues Licht auf die Ekklesiologie wirft.[7] Den Menschen als Person zu bestimmen, bedeutet, Menschsein (ganz allgemein) als »Sein in Beziehung« zu deuten. Bonhoeffer bezieht – entsprechend seinem ekklesiologischen Interesse – die heilsgeschichtliche Situation von vornherein in den Personbegriff ein. So weit, so

---

4 Martin Honecker hebt hervor, dass die Dissertation Bonhoeffers mit ihrer Betonung der Offenbarungswirklichkeit der Kirche zwar im Kontext der Dialektischen Theologie steht, aber durch die Hinwendung zur Soziologie der Kirche auch bereits über den Zusammenhang der Dialektischen Theologie hinauszugehen beginnt (Honecker, 156). Oder mit Ernst Feil gesprochen: Bonhoeffer suchte »durch Karl Barth hindurch das Erbe der liberalen Theologie anzunehmen [...] und dadurch ihre ungelösten Probleme wirklich zu lösen« (Feil, 398). Feil möchte damit allerdings nicht nur »Sanctorum Communio« (und »Akt und Sein«), sondern Bonhoeffers gesamte theologische Entwicklung bis in die Gefängnisbriefe beschreiben.

5 DBW 1, 19.

6 Der Untertitel der Dissertation (»Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche«) ist programmatisch. Implizit bildet die Abgrenzung gegenüber Ernst Troeltsch (und Max Weber) also eine Grundtendenz der Dissertation insgesamt; das wird explizit in Bonhoeffers Kritik an Troeltschs Deutung der Kirche als »Anstalt« (DBW 1, 175–177) und in seiner Kritik an Troeltschs soziologischer Unterscheidung zwischen »Kirche« und »Sekte« (DBW 1, 185–186). Bonhoeffer vertritt demgegenüber die Auffassung, dass das Wesen der Kirche allein dogmatisch – als Offenbarungswirklichkeit – zu bestimmen ist (so auch Peters, 154–155).

7 Bonhoeffers Darstellung von vier Typen des Personbegriffs (DBW 1, 20–24) dient allein zu deren Kritik – die vier philosophischen Modelle sind nach Bonhoeffer letztlich ekklesiologisch irrelevant, weil sie es nicht erlauben, »Gemeinschaft« in seinem Sinn zu denken. Ob Bonhoeffer mit seiner Darstellung und leichtfüßigen Kritik Aristoteles, die Stoa, Descartes und Kant trifft, kann hier dahingestellt bleiben.

augustinisch, könnte man sagen – obwohl Bonhoeffer nicht Augustin heranzieht.

Bonhoeffer betont, dass er (anders als etwa Kierkegaard)[8] seinen theologischen Personbegriff nicht aus der Zeit der Unschuld »vor« dem Sündenfall ableitet, sondern aus der Spannung zwischen der Auferstehung Christi und der erhofften Vollendung. Ausgangspunkt ist für Bonhoeffer der Mensch »nach« dem Fall, »der nicht in ungebrochener Gottes- und Menschengemeinschaft lebt, sondern weiß, was gut und böse ist«[9]. Diese Feststellung deutet bereits das Gewicht des *simul iustus et peccator* in der Ekklesiologie Bonhoeffers an. Der christliche Personbegriff betrifft schließlich die Lage der Glaubenden, auch sie leben nicht in ungebrochener Gottes- und Menschengemeinschaft, sondern – als Gerechtfertigte – unter den Bedingungen nach dem Fall.[10] Das Glaubensverständnis, das Bonhoeffer vertritt, ist der Rechtfertigungsglaube, nicht Augustins Glaubensverständnis.

Personalität thematisiert die Sozialität des Menschseins; von Beziehungen zu sprechen ist aber, so Bonhoeffer, nur möglich, wenn zwischen einzelnen Personen auch theoretisch unterschieden werden kann. Gemeinschaft baut auf der Individualität der einzelnen Glieder; wären alle gleich, könnte man nur von »Einheit«[11] oder »atomistisch« von einem »asozialen Personkern«[12] sprechen. Die Verschiedenheit der Einzelnen wird bezeugt im Erlebnis der »prinzipiellen« und »realen« Schranke.[13]

Die »Schranke« zwischen Personen unterscheidet sich von der Spalte zwischen Subjekt und Objekt. Von der Objekterkenntnis her lassen sich Beziehungen nicht als personale Beziehungen erschließen: Den anderen oder die andere als Objekt zu erkennen, bedeutet, seine oder ihre Personalität zu übergehen. Die »Schranke« ist dementsprechend als je konkretes Erlebnis kein bloßes Hindernis im Erkenntnisvorgang, sondern gerade die Bedingung für die Anerkennung des Gegenübers als anderer Person (»Du«). Bonhoeffer betont, dass es sich bei der Anerkenntnis der »Schranke« um ein ethisches Geschehen

---

8 In »Der Begriff Angst« entwickelt Kierkegaard – unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis – seine Auffassung, dass jeder Mensch den Fall Adams von der Unschuld in die Schuld vollzieht; dass also jeder Mensch zunächst »vor« dem Fall, im Stand der Unschuld, lebt (Kierkegaard, Begriff Angst, 34–37).

9 DBW 1, 25. Im Licht der Ethikfragmente fällt auf, dass dort gerade das (angebliche) Wissen um Gut und Böse nach dem Fall, das sich unabhängig macht vom Gebet (von der Frage nach dem Willen Gottes) als Schibboleth des Sünderseins gilt (DBW 6, 31f.; vgl. dazu unten 4.3.1). Das deutet sich im Zitat aus »Sanctorum Communio« aber schon durch das »sondern« an.

10 DBW 1, 37.

11 DBW 1, 24.

12 DBW 1, 46.

13 DBW 1, 26.

handelt[14]: Die Schranke zur anderen Person zu erleben, bedeutet, sich in Bezug auf sie entscheiden zu müssen (im »Augenblick des Angesprochenwerdens«[15]). Allein ein anderer Wille kann dem Ich zum Widerstand (nicht nur Hindernis) werden[16]. Auch das ist bereits eine ekklesiologische Weichenstellung: Bonhoeffer legt den christlichen Personbegriff grundlegend vom Wortgeschehen, vom Sprechen aus.[17] Aus dem Hören auf das Wort des anderen wird die Person zur Person.

Ereignet sich Personsein im Angesprochenwerden, dann entsteht und vergeht die Person als Person immer wieder neu.[18] Die »Schranke« erschließt insofern auch die personale Zeitlichkeit. Zersplittert Bonhoeffer in »Sanctorum Communio« die Person in eine Reihe von letztlich unverbundenen »Schrankenereignissen«, von Momenten des Angesprochenwerdens? Er spricht in der Dissertation nicht von einem Werden (oder sich Verändern) der Person, also von der Verbindung zwischen den einzelnen Momenten des Angesprochenseins. Der Ereignischarakter – das heißt der Aktcharakter – erscheint hier zunächst vielmehr geradezu als *das* Spezifikum der christlichen Personalität.[19] Positiv gewandt, möchte Bonhoeffer damit ausdrücken, dass die christlichen Personen auch als Glaubende auf das je neue Ereignis des Rechtfertigungshandelns Gottes an ihnen angewiesen bleiben. Wo verortet er aber die Kontinuität, die in den Personen auch jenseits ihres je und je konkreten Angesprochenwerdens liegt? »Sanctorum Communio« antwortet: Die Kontinuität des menschlichen Personseins liegt in der Gottesbeziehung, die soziologisch als die Kollektivperson Christi beschreibbar ist, und deren Wahrheit – »Christus als Gemeinde existierend« – allein durch das aktualisierende Handeln des Heiligen Geistes wirklich und erfahrbar wird.

Die Schranke bezeichnet den Unterschied zwischen »Du« und »Ich«.[20] Beschränkend für »mich« wirkt der Wille des Du, der mir entgegensteht und ohne den die Einzelne doch als Person gar nicht sein kann. Sofern das Ich ohne Du weder Selbsterkenntnis noch Personalität hat, spricht Bonhoeffer

---

14 DBW 1, 27.

15 DBW 1, 28.

16 DBW 1, 44.

17 Damit modifiziert er den Kierkegaardschen »Augenblick« durch eine Betonung des Wortes. Vgl. zu Kierkegaards (bzw. seines Pseudonyms Vigilius Haufniensis') Begriff des Augenblicks als Grenze der Ewigkeit (und Grenze, an der die Sünde brennt): Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst, 98–101.

18 DBW 1, 28.

19 Christliche Personen bestehen »nur in immer erneutem Entstehen« (DBW 1, 35). Das entgegnet Bonhoeffer gegenüber dem Einwand, er hätte nur über den zeitlichen Ursprung von christlicher Personalität gesprochen, nicht über deren Wesen.

20 DBW 1, 31.

vom absoluten Anspruch[21] des Du auf das Ich: »Mein Ich als Duform ist nur dem anderen Ich erlebbar, mein Ich als Ichform nur mir; also nie wird die Ichform des anderen im Duerlebnis unmittelbar mitgesetzt.«[22] Hier beginnt das »Du« zu changieren: Ist damit ein menschliches Gegenüber gemeint oder bereits die alle Personalität (ob bewusst oder unbewusst) bestimmende Beziehung zum göttlichen »Du«? Für Bonhoeffer vereint sich beides im Begriff der Schranke, ohne dass er die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf übergehen würde.

Der Anspruch des Du auf das Ich ruft das Ich zur Entscheidung. So entkommt Bonhoeffer dem Einwand, dass sein pointiert als ethisch ausgegebener Personbegriff ausschließlich als (passive) Responsivität gefasst wäre. Doch liegt das Erlebnis des Angesprochenwerdens nicht in der Hand des menschlichen Du, sondern ist ein Gnadenhandeln Gottes.[23] Bonhoeffer spricht davon, dass »jedes menschliche Du [...] Abbild des göttlichen Du« sei[24] und deutet damit ein relationales Verständnis der Gottebenbildlichkeit an. Doch es geht ihm in der Dissertation um die ekklesiologischen Implikationen seines Personbegriffs, nicht um die Auswirkungen auf die Gotteslehre. Freilich könnte man fragen, ob der Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit der erste Vorbote des Gestaltungsdenkens darstellt, das Bonhoeffer in den Ethikfragmenten entwikkelt.[25]

Es ist das immer schon vorgegebene Angesprochensein durch Gott, das die konkrete Schranke gegenüber anderen Menschen erleben lässt und so das menschliche Personsein als sozialen Grundbegriff begründet. Das Angesprochensein durch Gott konstituiert die Kontinuität der Person »zwischen« den (je spontanen) Situationen des Angesprochenseins durch andere Menschen.[26]

---

[21] DBW 1, 32. DBW 1, 27f. verweist Bonhoeffer zur Begründung der Absolutheit des Anspruchs auf Kant und Fichte.

[22] DBW 1, 31 (Hervorhebung getilgt).

[23] DBW 1, 33. Das erinnert an die Bestimmung des Nächsten als »Ereignis« bei Karl Barth (vgl. dazu KD I,2; § 18,3; 463–466). Bonhoeffers Personbegriff ist auch hier ganz auf die Ekklesiologie hin ausgerichtet.

[24] DBW 1, 33.

[25] Vgl. dazu unten 4.3.1.

[26] Christiane Tietz interpretiert demgegenüber den Personbegriff aus »Sanctorum Communio« betont vom zwischenmenschlichen Angesprochenwerden her (Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 117). Sie schreibt, dass »Gottes Anspruch mich in ***seinem*** [des menschlichen »Du«] Anspruch trifft« (Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 119; Hervorhebung im Original). Damit erschließt sie das göttliche Du aus dem Schrankenerlebnis des menschlichen Du. Versucht Bonhoeffer in Akt und Sein aber doch nicht zu zeigen, dass das Erlebnis des anderen menschlichen »Du« (also das Entspringen des eigenen Personseins) auf dem immer schon ***vorangehenden*** Angesprochensein durch Gott gründet? Doch handelt es sich dabei nur um eine Akzentverschiebung, nicht um einen Gegensatz: Tietz schreibt, dass die Person »in der konkreten Begegnung mit einer anderen durch die Tat Gottes

Das »Ich« entspringt je und je am menschlichen »Du«, doch das göttliche Du schafft und garantiert die Kontinuität des Ichseins. Sein Ansprechen gibt die Bedingung der Möglichkeit zur Begegnung mit dem menschlichen »Du«. So ergibt sich aber gegenüber dem anderen Menschen im Ereignis des »Du« dasselbe Erkenntnisproblem wie vor Gott. Andererseits unterscheidet Bonhoeffer so das Verhältnis zum Du klar von der Objekterkenntnis und stellt es in den Raum des Vertrauens (*fiducia*).[27] Die Grundbeziehung »Ich-Du« denkt Bonhoeffer hier grundsätzlich entweder als Anerkennung oder als Ablehnung.[28]

Freilich liegt auch im Ereignis des Du ein Erkenntnisinteresse: Die eigene Person entspringt an diesem Ereignis und wird sich dabei ihrer selbst bewusst als durch die Du-Schranke begrenztes Ich. Diese Struktur der Selbstwahrnehmung allein durch das Erlebnis des Du scheint Bonhoeffer nun aber nicht genug. Denn er betont, dass die Person »ihr eigentliches Wesen erst erreicht, wenn Gott ihr nicht als Du gegenübertritt, sondern als Ich in sie »eingeht««[29]. Damit scheint die Schranke ganz vergessen: War vorher nicht festgehalten, dass die Ichhaftigkeit des Du dem eigenen Ich unerreichbar sei? Bonhoeffer setzt hier sein im Folgenden dargestelltes Konzept der kollektiven Person voraus (und überholt damit die Lesenden). Mit der kollektiven Person Christi wird im dogmatischen Teil der Dissertation ein gemeinschaftliches Ich vorgestellt, in dem die Schranken zwischen den Einzelnen gewahrt werden und sie doch in einer Person (einem »Ich«) zusammengefasst sind – und zwar in der Person Christi, der die stellvertretende Versöhnung selbst ist. Die Einzelnen sind »Person«, sofern sie zur bewahrheiteten (vom Heiligen Geist aktualisierten) Kollektivperson Christi gehören, sofern also ihr individuelles Personsein von Christus konstituiert wird. Doch greift das zuletzt Gesagte schon voraus auf den dogmatischen Teil von »Sanctorum Communio«.

Dass die Bestimmung des Menschen in der Gemeinschaft liegt, lässt sich, so Bonhoeffer, unter den Bedingungen »nach« dem Sündenfall allein aus der Kirche, der Gemeinschaft aus dem Glauben, schließen.[30] Denn die Sünde be-

---

geschieht« (Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 121).

[27] Tiemo Rainer Peters sieht darin eine Schwäche: Die Trennung von »Person- und Sachwelt« in »Sanctorum Communio« (und in Akt und Sein) verhindere eine realistische, politisch-theologische Ethik (Peters, 125). Freilich bedeutet das Fehlen einer Reflexion auf die »Sachwelt« in Bonhoeffers Dissertation aber nicht automatisch, dass sein Personbegriff eine solche Reflexion nicht erlauben würde. Peters These, dass die Tendenz der Ethikfragmente zur Situationsethik letztlich schon in Bonhoeffers frühem Personalismus angelegt ist (Peters, 125–126), bleibt aber ein scharfsinniges Argument für die Kontinuität im Denken Bonhoeffers. Zu den Ethikfragmenten siehe unten 4.3.

[28] DBW 1, 34.

[29] DBW 1, 34 (Hervorhebung getilgt).

[30] DBW 1, 39 (nur »aus der gehörten Offenbarung heraus« lässt sich die schöpfungsgemäße Gemeinschaft beschreiben).

steht in der Isolation und Einsamkeit, im Abbruch der Gemeinschaft.[31] Sofern die Kirche die Bestimmung des Geschöpfs zur Gemeinschaft verwirklicht, ist sie die Wiederherstellung des »Urstands«. Nach Feststellung der grundsätzlichen Relationalität des Menschseins wendet Bonhoeffer sich nun also der Art der Beziehungen unter den Personen zu. Auch der Rückgriff auf den »Urstand« steht freilich unter den Bedingungen nach dem Fall; es fragt sich also, ob Bonhoeffer ihn für seine Argumentation wirklich braucht. Bonhoeffer geht es hier aber um den qualitativen Unterschied von Sünde und Gnade als gemeinschaftsbildender Kräfte – ein Interesse, das an die beiden *civitates* Augustins erinnert.[32]

Zunächst legt Bonhoeffer die Interaktion zwischen Personen sozialphilosophisch und soziologisch aus. Die sozialphilosophische Grundlage für eine nähere Beschreibung der Arten, in denen sich das Personsein verwirklicht, bildet das Zugleich von »Geschlossenheit« und »Offenheit« der Person.[33] Die soziologische Perspektive auf die Art der Vergemeinschaftungen zwischen Personen fasst Bonhoeffer anhand von drei Kriterien zusammen: die Richtungsbestimmtheit der Willen, die Nähe respektive Lockerheit der Verknüpfung unter den Willen und das Stärkeverhältnis der Willen untereinander.[34] So entwickelt er eine »Typologie der Gemeinschaften«.

Personsein bedeutet, sowohl »offen« auf Gemeinschaft hin zu sein als auch »geschlossen« innerhalb der Gemeinschaft; Bonhoeffer identifiziert also nicht die Geschlossenheit direkt mit sündhafter *incurvatio* oder die Offenheit mit der Nächstenliebe. Es handelt sich vielmehr um die weitere Bestimmung der »Schranke« zwischen den Personen. Offenheit und Geschlossenheit treten als mehr oder weniger ausgeprägt auf, sie sind Nuancierungen der »Schranke«. Während die Geschlossenheit der Personen die notwendige Unterschiedenheit, beziehungsweise willentliche Abgrenzung zwischen dem »Ich« und dem andern betrifft, verweist die Offenheit auf die Angewiesenheit der Personen auf die anderen, da ja ihr Personsein als Angesprochensein erst am Ereignis des Du verwirklicht werden kann.

Beides, Geschlossenheit und Offenheit, festzuhalten, ist entscheidend für den Begriff der Gemeinschaft – betont man die Offenheit zu stark, droht der Einzelne im Ganzen zu versinken; betont man die Geschlossenheit zu stark, dann wird die in ihrem Wesen soziale menschliche Personalität verkannt und »Gemeinschaft« in die zweistelligen Beziehungen zwischen den Einzelnen zertrennt.[35] Bonhoeffer ist nun aber zugleich daran interessiert, die Wortori-

---

31 DBW 1, 70.

32 Zum Begriff »*civitas*« bei Augustin vgl. oben 3.2, besonders 3.2.2 und 3.2.3.

33 DBW 1, 41.

34 DBW 1, 55.

35 In der Theologie Emanuel Hirschs verbindet sich Individualismus (Hirsch, Leitfaden, 183f.) und das Aufgehen der menschlichen Personalität im Volksganzen (Hirsch, Leitfa-

entierung des Personseins weiterzuentwickeln. In der Dissertation tendiert Bonhoeffer freilich zu einem Fokus auf der zweistelligen Beziehung zwischen Einzelnen als Struktur von »Gemeinschaft« insgesamt, etwa wenn er vertritt, dass aus der Grundbeziehung von »Ich« und »Du« die »gesamte Geistigkeit des Menschen«[36] erschließt. Aber Bonhoeffer trifft sich mit Luther darin, dass er die individuelle Freiheit zwar als Grundbaustein der Gemeinschaft betrachtet, aber daran festhält, dass die Freiheit sich stets nur in Gemeinschaft verwirklicht, dass sie der zwischenmenschlichen Gemeinschaft nicht vorangeht, sondern beide aneinander entspringen.[37] Allerdings ist dieser Gedanke im Zusammenhang der soziologischen Argumentation noch nicht spezifisch theologisch zugespitzt (das heißt, noch nicht auf die Priorität des göttlichen Handelns bezogen)[38]. Das Stichwort der Geistigkeit, beziehungsweise des Geistes ist an diesem Punkt von »Sanctorum Communio« dabei noch ganz allgemein als »Selbstsein durch Sein im anderen« bestimmt.[39] Der objektive Geist, wie er im oben genannten Zitat zur Sprache begegnet, meint insofern die je geschichtliche Gestalt von sozialer, oder »kollektiver« Personalität.[40] Die Geschichte beginnt mit dem Fall.[41] So verdankt sich die Vielfalt der Gestalten des objektiven Geistes den Bedingungen unter der Sünde.[42]

Bonhoeffers Interesse, die Sozialbeziehungen konsequent in den Begriff der Person zu integrieren, führt ihn dazu, der Gemeinschaft als solcher Personalität zuzusprechen: als Kollektivperson. Denn wenn die Sozialität notwendig zum Personsein dazugehört, also Gemeinschaft und Einzelne gleichursprünglich sind, dann lässt sich die Konstitution der Einzelperson nicht allein aus

---

den, 178-181.197).

36 DBW 1, 45.

37 Zum Freiheitsverständnis Luthers vgl. oben 2.1.1.

38 Joachim von Soosten betont entsprechend nicht nur die »Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität« für Bonhoeffers Ekklesiologie (von Soosten, 268), sondern auch deren Begründung durch das stellvertretende Handeln Christi (von Soosten, 270).

39 Bonhoeffer zitiert diese allgemeine Definition des Geistes seinerseits aus der Gesellschaftslehre des österreichischen Soziologen (und Austrofaschisten) Othmar Spann; DBW 1, 45.

40 Bonhoeffers Rede vom »objektiven Geist« bezieht sich wohl nur vermittelt auf Hegel; er übernimmt hier ein Konzept seines Doktorvaters Reinhold Seeberg (Seeberg, Dogmatik II, 325–328.400–402) und interpretiert es auf der Grundlage seiner Auffassung von (kollektivem) Personsein.

41 DBW 1, 37.

42 Der objektive Geist in seiner geschichtlichen Vielfalt entspricht der augustinischen Vorstellung der Vermischung (*permixtio*) von *civitas Dei* und *civitas terrena* vor dem Letzten Gericht – nicht aber direkt der *civitas terrena* in »Reinform«, die ja erst durch das Gericht aus der Vermischung mit der Gemeinschaft Gottes herausgelöst wird. Zur Vermischung der beiden *civitates* bei Augustin siehe oben 3.2.2 (u. a.).

ihren Ich-Du-Beziehungen zu anderen Einzelpersonen erschließen, sondern dann muss auch eine Ich-Du-Beziehung zur Gemeinschaft als solcher möglich sein.[43] Denn die Gemeinschaft ist dann kein bloßes Epiphänomen der Beziehungen zwischen Einzelnen, sondern gründet selbst das Personsein der Einzelnen.[44] Personsein gründet aber allein im Erlebnis der anderen Person als Du. – Ein Zirkelschluss? Hier zeigt sich der theologische Charakter der Dissertation: Bonhoeffer geht von der Kollektivperson (Christus) als vorgegeben aus, er leitet die Kollektivperson also nicht erst aus der individuellen Personalität ab. Christi Handeln hat die Priorität.

Freilich ist für das Entspringen der Einzelperson an der Kollektivperson die Art der Gemeinschaft entscheidend. Nicht jeder Zusammenschluss von Einzelpersonen ist zugleich eine Kollektivperson, »an der der Einzelne teilhat, und die dennoch über alle Einzelnen hinausgeht, die aber selbst ohne das Korrelat des personalen Einzelseins unverständlich wäre«[45]. Nicht jeder Zusammenschluss zwischen Einzelpersonen kann als ethisch ansprechendes »Du« erlebt werden. Insofern berührt die dogmatische Auffassung der wahren Gemeinschaft direkt die soziologische Beschreibung der Art, wie der Zusammenschluss unter einzelnen Personen sich verwirklichen kann. Die soziologischen Kriterien erschließen nicht die spezifische Gestalt der je konkreten Kollektivperson als selbständiges »Aktzentrum«,[46] doch sie klären über das Verhältnis der Kollektivperson zu den Einzelpersonen auf.

Die Art der Sozialität, die eine Kollektivperson darstellt, ist die Gemeinschaft im engen Sinn, die sich von »Gesellschaft«, »Masse« und »Einheit« unterscheidet. Die Richtungsbestimmtheit der Willen in einer Gemeinschaft zeichnet sich dadurch aus, dass die Gemeinschaft als Selbstzweck gewollt wird – nicht etwa ein Zweck, zu dem sich die Personen in einer »Gesellschaft« zusammenschließen, und mit dessen Erreichung der Zusammenschluss endet.[47] Dass die Gemeinschaft selbst als Sinn der zwischenmenschlichen Beziehungen gewollt wird – und zwar in »viceverser« Weise[48] – ermöglicht laut Bon-

---

[43] Oder mit Martin Honecker gesprochen: »Bonhoeffer hypostasiert die Gemeinschaft zur konkreten Einheit, weil er erkennt, daß die Vielheit einzelner Akte der Begegnung nicht die Einheit der Gemeinschaft ergibt und daß Einheit mehr ist als eine numerische Summe von Individualpersonen.« (Honecker, 127).

[44] DBW 1, 49 (»mit dem Werden der Einzelperson wird zugleich die Kollektivperson, nicht vor jener vorhanden, aber ebenso wenig als Folge jener«).

[45] DBW 1, 48.

[46] Der Begriff »Aktzentrum« fällt etwa DBW 1, 75, wo Bonhoeffer die Schuldfähigkeit von Gemeinschaften thematisiert.

[47] DBW 1, 56.

[48] DBW 1, 52. – In der Gemeinschaft herrscht keine bloße Parallelität der Willen, sondern die einzelnen bejahen einander gegenseitig und aus dieser Gegenseitigkeit heraus können sie dann auch bestimmte Zwecke verfolgen (Gemeinschaften können »gesellschaftlich« handeln, nicht aber Gesellschaften gemeinschaftlich im prägnanten Sinn der

hoeffer, dass auch unmündige Kinder vollgültige Glieder einer Gemeinschaft sein können: So »sind die Kinder in der Gemeinschaft, bis sie selbst wollen können, ein Stück des Willens ihrer Eltern, ein Gedanke, der in der Gesellschaft sinnlos wäre«[49]. Die Gemeinschaft ist Lebensgemeinschaft, die nicht allein auf der willentlichen Entscheidung ihrer Glieder gründet.[50] Bonhoeffer bereitet hier seine Verteidigung der Kindertaufe vor.

Das Subjekt bei der Taufe von unmündigen Kindern ist Bonhoeffer zu Folge der objektive Geist der Gemeinde, das heißt aber, der Glaube der Kollektivperson Gemeinde in seiner geschichtlich-konkreten Gestalt, dem in der Taufe das Wirken des Heilige Geistes zugesagt ist.[51] In der Taufe handelt die Kollektivperson (Christus) an den unmündigen Kindern, sie nimmt sie in sich auf als Personen und Glieder der Gemeinde. Insofern handelt es sich nicht um einen stellvertretenden Glauben der Gemeinde für die unmündigen Kinder.[52] Bonhoeffer betont aber den evangelischen Charakter seiner Auffassung, wenn er das »Tragen« der Unmündigen als Wortgeschehen bezeichnet: Die unmündigen Kinder werden sozusagen in den Raum des Angesprochenwerdens durch die Kollektivperson der Gemeinde gestellt. Sie stehen unter dem Erlebnis des konkreten »Du« der Kollektivperson Christus, auch wenn ihnen das Angesprochensein noch nicht zum ethischen Erlebnis werden kann. Die Gemeinde ist nur deswegen »Christus als Gemeinde existierend«, weil und wenn Christus als das »Du« handelt, an dem die Gemeinde als »Ich« entspringt. (»Kollektivperson« ist zunächst ein soziologischer Begriff und wird erst durch die aktualisierende Bewahrheitung des Heiligen Geistes zu einem ekklesiologischen Ausdruck für die Gemeinschaft der Gerechtfertigten.) Die Kindertaufe ist die exponierte Spitze dieser Auffassung. Bonhoeffer begibt sich mit seiner Verteidigung der Kindertaufe auf eine Gratwanderung. Entscheiden, ob es ihm gelingt, ein evangelisches Verständnis der Unmündigentaufe vorzulegen, lässt sich aber erst auf der Grundlage seiner dogmatischen Reflexion über die wahre Kollektivperson der Gemeinde – den gekreuzigten und auferstandenen Christus.

Das Getragenwerden der Kinder in der Gemeinschaft fasst das zweite Kriterium der soziologischen Gemeinschaftstypologie zusammen, den Grad der »Nähe« zwischen den Einzelpersonen in der Gemeinschaft: Mitfühlen, Mitwollen und Mitverantwortlichsein bilden gemeinsam ihren inneren Zusammenhalt.[53] So deutet sich bereits in der soziologischen Untersuchung der

---

Gemeinschaft als Selbstzweck).

49 DBW 1, 58 (Kursivierungen getilgt).

50 DBW 1, 58.

51 DBW 1, 164.

52 DBW 1, 164 (»da aber dort, wo ein Glied der Gemeinde ist, die ganze Gemeinde ist, so glaubt in dem Kinde die ganze Gemeinde«).

53 DBW 1, 58.

Kollektivperson an, was Bonhoeffer mit dem Konzept der Stellvertretung als Grundlegung der Gemeinschaft meinen könnte, das von »Sanctorum Communio« an ein Grundelement seiner Ekklesiologie darstellt.[54] Es handelt sich jedenfalls nicht um einen bloßen »Platzwechsel« und auch nicht um eine symmetrische Beziehung, obwohl sie wechselseitig ist.

Das dritte soziologische Kriterium zur Typologisierung der Gemeinschaften ist das Stärkeverhältnis der Willen zueinander, beziehungsweise die Frage nach der Machtverteilung in der Gemeinschaft. Bonhoeffer möchte hier zeigen, dass der absolute Herrschaftswille Gottes im Unterschied zu einem relativen (menschlichen) Herrschaftswillen nicht zur Uneinigkeit unter den Gliedern der Gemeinschaft führt, sondern zur »wirkliche[n] Koordination der Beherrschten«[55]. Das ist aus der Situation nach dem Fall heraus gesprochen, der – augustinisch gesprochen – durch die *libido dominandi*, das Machtstreben aller gegen aller, gekennzeichnet ist. Diese Korruption des Machtstrebens durch die Sünde[56] wirkt sich auch auf die glaubenden Personen aus: »Der Wille des sündigen Menschen wird in den Willen des heiligen Gottes im Kampfe hineingezwungen und so wird Gemeinschaft begründet.«[57]. Dogmatisch gesagt betont Bonhoeffer hier den überführenden Gebrauch des Gesetzes und den Gehorsamscharakter des Glaubens. Dass die Herrschaft Gottes eine Liebesgemeinschaft begründet, keine Zwangsgemeinschaft, wird erst sichtbar, wenn die Kollektivperson der Kirche als Christus identifiziert ist, also Christi Wirken an den Einzelpersonen und sein Wirken zu ihrer Gemeinschaft als *seiner* Kollektivperson in den Blick kommt.

Doch lässt sich vor dem Wechsel zur im engeren Sinn dogmatischen Untersuchung die Kollektivperson noch anhand der soziologischen Kategorie des objektiven Geistes näher bestimmen.[58] Bonhoeffer definiert den objektiven Geist als »die Verknüpfung zwischen geschichtlichem und gemeinschaftlichem Sinn, zwischen Zeit- und Raumintention einer Gemeinschaft«[59]. Der

---

[54] Der dogmatische Teil von »Sanctorum Communio« entfaltet die Stellvertretung christologisch (etwa DBW 1, 91f), siehe dazu die beiden folgenden Abschnitte (4.1.2 und 4.1.3).

[55] DBW 1, 60.

[56] Soweit der »Kampf« unter den Bedingungen des Urstands nur Ausdruck der Verschiedenheit der einzelnen Individualpersonen ist, kann Bonhoeffer davon sprechen, dass er ein »soziologisches Grundgesetz« ist und als solches auch »geheiligt« (DBW 1, 54). Der Widerstand des »Du« konstituiert ja das »Ich«; die Endlichkeit als solche ist kein Übel.

[57] DBW 1, 55.

[58] Ein soziologischer (und kein sozialphilosophischer) Begriff ist der »objektive Geist« gemäß Bonhoeffers Definition der Soziologie als »Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften« (DBW 1, 16). Der objektive Geist einer Gemeinschaft fasst deren Struktur in seinem Begriff zusammen.

[59] DBW 1, 63.

objektive Geist begegnet in individuellen und geschichtlich veränderlichen Gestalten, die jeweils die Struktur der Gemeinschaft, der sie zugehören und die sie verkörpern, widerspiegeln. Diese Gestalten des objektiven Geistes unterscheiden sich nun aber nicht nur aufgrund der jeweils konkreten Gemeinschaft oder Gesellschaft, sondern grundsätzlich hinsichtlich ihrer »persönlichen Lebendigkeit«[60]: Nur bei Gemeinschaften im engeren Sinn erscheint der objektive Geist als »Kollektivperson« und nicht bloß als Mittel zum Zweck, beziehungsweise als Zusammenhang der möglicherweise unterschiedlichen Zwecke, die eine Gesellschaft konstituieren.[61]

Aus soziologischer Perspektive rückt nun in Bezug auf die (jeweilige) »Kollektivperson« die Zeitlichkeit der Gemeinschaft in den Blick. Bonhoeffer versucht dies wiederum aus der Unterscheidung zwischen »Gesellschaft« und »Gemeinschaft« her zu entwickeln: Die Gesellschaft als zweckorientierter Zusammenschluss von Personen ist »zeitbegrenzt«, weil sie mit der Erreichung des Zwecks endet. Die Gemeinschaft, deren objektiver Geist selbst Person ist, ist demgegenüber »grenzzeitlich«, und Bonhoeffer fügt hinzu, das bezeuge ihre »Heiligkeit« und »grundsätzliche Unauflösbarkeit«.[62] Die Kollektivperson steht auf der Grenze der Zeit; sie erfährt die Zeit nicht als Grenze. Doch bleibt es hier bei dieser Andeutung, was mit der »Grenzzeitlichkeit« der Kollektivperson in soziologischer Hinsicht gemeint sein könnte. Hier besteht die Grenze des soziologischen Zugangs zum objektiven Geist – die dogmatische Perspektive weist darauf hin, dass nicht der objektive Geist *als solcher* »heilig« genannt werden kann, sondern auf die Aktualisierung der Versöhnung durch den Heiligen Geist angewiesen ist. Trotzdem bleibt die konservative Tendenz in Bonhoeffers Bestimmung des objektiven Geistes der Gemeinde als Träger des Heiligen Geistes bestehen – der objektive Geist der Gemeinde ist als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung (der junge Bonhoeffer ist kein Revolutionär).[63]

---

60 DBW 1, 63.

61 DBW 1, 64.

62 DBW 1, 64.

63 Auch Bonhoeffers Doktorvater Reinhold Seeberg bezeichnete den objektiven Geist der Kirche als den »soziale[n] Träger des heil. Geistes« (Seeberg, Dogmatik II, 401, Hervorhebung getilgt). Martin Honecker sieht in Bonhoeffers Rede vom objektiven Geist entsprechend eine Tendenz zur »ekklesiologischen Statik« und meint, dass sie »mit Notwendigkeit zur Rechtfertigung des Bestehenden führt« (Honecker, 138). Und Tiemo Rainer Peters meint sogar, dass Bonhoeffer die Kirche in seiner Dissertation als »retardierenden Faktor der in sprunghafte Bewegung geratenen Gesellschaftsgeschichte« etablieren möchte (Peters, 178–179). Vielleicht ist von daher aber »Nachfolge« als Bonhoeffers Versuch zu bestimmen, mit dieser konservativen Tendenz in seinem eigenen Denken zu brechen (siehe dazu unten 4.2.2). In den Ethikfragmenten, so könnte man weiter vorschlagen, erreicht Bonhoeffer dann die Balance von Infragestellung und Bejahung des Bestehenden (siehe dazu unten 4.3, besonders 4.3.2).

Bonhoeffer verweist damit bereits in der soziologischen Argumentation voraus auf den eschatologischen Charakter der Kollektivperson und nimmt dies am Ende seiner Dissertation auch dogmatisch auf, wenn er schreibt, dass erst durch das Letzte Gericht »die Kollektivperson der Kirche wirklich ›Christus als Gemeinde existierend‹ [wird]«[64]. Diese Stelle ist für die Bestimmung dessen, was Bonhoeffer mit »Kollektivperson« meint, entscheidend: Wenn er die Kollektivperson der Gemeinde mit Christus identifiziert, dann meint er damit nicht eine direkte, ungebrochene Identifikation einer Kirche mit Christus, sondern beschreibt die Wahrheit des Kircheseins als »Sein in Christus«, das allein durch das Wirken Christi wirklich wird. Bonhoeffer kennt also im Grunde nur eine wahre Verwirklichung menschlichen Personseins (den Glauben) und damit auch nur eine wahre Kollektivperson – »Christus als Gemeinde existierend«, die Gemeinschaft in Christus. So beginnt Bonhoeffer mit der Kollektivperson Christus den Weg, der ihn schließlich zu seinem Konzept der »Christuswirklichkeit« in den Ethikfragmenten führen wird.[65]

In »Sanctorum Communio« steht der eschatologische Charakter der Kollektivperson Christus – ihre »Grenzzeitlichkeit« – noch ganz im Horizont der Zukünftigkeit: Vor dem Gericht begreift allein die christliche Hoffnung die Grenzzeitlichkeit der Gemeinde.[66] Bonhoeffer möchte die empirische Kirche nicht mit Christus selbst verwechseln. Das Konzept der Kollektivperson unterstützt dieses Interesse: Christus ist das »Du«, an dessen Willen und Handeln das »Ich« der Gemeinde entspringt; er gestaltet die Gemeinde als Liebesgemeinschaft in seinem Geist. Die einzelnen Glaubenden werden von diesem »Du« angesprochen durch die Verkündigung anderer Glaubender.[67]

Im soziologischen Kapitel über den objektiven Geist spricht Bonhoeffer von Kollektivpersonen im Plural. Erst die dogmatische Perspektive führt dazu,

---

[64] DBW 1, 198. Im Eschaton wird der objektive Geist der Gemeinde wirklich zum Heiligen Geist (ebd.). Damit ist aber auch ein Fragezeichen hinter Honeckers Diagnose eines »Fehlen[s] des eschatologischen Elementes« (Honecker, 145) angebracht. Freilich kann man dabei einwenden, dass die eschatologische Passage am Ende von »Sanctorum Communio« den eschatologischen Vorbehalt vielleicht allzu spät einführt.

[65] Vgl. dazu unten 4.3.1. Schon Albrecht Schönherr betonte in dieser Hinsicht, dass »[a]us dem Gedankenkreis von »Sanctorum Communio« heraus [...] der Schritt in die ökumenische Bewegung mit Notwendigkeit [folgt]« (Schönherr, »Sanctorum Communio«, 334). Freilich begründet er dieses Urteil nicht mit einem Hinweis auf den universalen Anspruch von Bonhoeffers christlichem Personbegriff in »Sanctorum Communio«.

[66] DBW 1, 199. Zur Rolle der Hoffnung in Bonhoeffers Ekklesiologie siehe unten 4.2.

[67] Die Bewahrheitung der Kirche als Kollektivperson Christi geschieht aus Gnade; Bonhoeffer konstruiert keinen natürlichen Zusammenhang von sichtbarer Gemeinde und Vergegenwärtigung Christi. Ob man mit Klaus-Martin Beckmann in »Sanctorum Communio« eine Tendenz zur »Identifikation von Christus und der Kirche« diagnostiziert (Beckmann, 337), hängt davon ab, wie man die Frage nach dem »Ich« der Kollektivperson beantwortet. Hier ist das »Ich« Christi als allein in der aus Gnade bewahrheiteten Verkündigung zugänglich vorgestellt.

dass die wahre Gemeinschaft als Gemeinschaft in Gott und vor Gott bestimmt wird und also mit der Christusgemeinschaft identifiziert wird. Verlässt damit aber nicht die Kollektivperson den Bereich des objektiven Geistes, der gerade durch die geschichtliche Vielfalt seiner Gestalten geprägt ist? Im Moment mag es scheinen, als würde die Kollektivperson Christus allein die »unsichtbare« Kirche umfassen und sie zugleich von der sichtbaren Kirche trennen.[68]

Bonhoeffer nimmt diesen Einwand auf, indem er nach dem »Leib« der Kollektivperson fragt – und damit die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche verschiebt: Gefragt ist nun in erster Linie, wie die Kirche als Kollektivperson sichtbar wird, und dann erst in zweiter Linie, wie sie auch für die einzelnen Glieder der Gemeinde sichtbar wird: »In diesem Sinne aber erlebt das Aktzentrum der Gemeinschaft alle Glieder derselben, die sie bejahten; sie [die Gemeinschaft] nimmt die Bejahung ernst und verfügt in diesem Sinne über ihren ›Leib‹.«[69] Hier liegt der Grund dafür, warum Bonhoeffer die Kollektivperson in der Urstandslehre einführt. Er möchte zeigen, dass die Geistform der wahren Gemeinschaft und ihre empirische Erscheinungsform vom Schöpfer »ineinander ruhend geschaffen« sind, auch wenn die empirische Gestalt der Gemeinschaft nach dem Fall nicht direkt mit der bewahrheiteten Kollektivperson übereinstimmt, sondern sogar gegen sie rebelliert.[70] Die Kollektivperson Christus erhält damit in »Sanctorum Communio« den systematisch-theologischen Ort, den in der augustinischen Ekklesiologie die »Ordnung der Liebe« (der *ordo dilectionis*) einnimmt.[71] Sie ist der Berührungspunkt zwischen der versöhnten Wirklichkeit Gottes und der gefallenen Wirklichkeit der Welt.

Mit der Unterscheidung zwischen »Geistform« und »Naturform« der Gemeinschaft ist die Grenze der Urstandslehre erreicht, da nun nicht mehr von den Veränderungen an der Sozialität durch die Sünde abgesehen werden kann. Unter den Bedingungen der Sünde ruht die Geistform nicht mehr in der Naturform, sondern die beiden geraten in Widerspruch zueinander. Bonhoeffer schließt entsprechend ein kurzes Kapitel über die »gebrochene Gemeinschaft« der Sünde an, bevor er sich vollends der *communio sanctorum* zuwendet. Die Erörterung der Sünde kann kurz bleiben, weil es abstrakt ist, von der Sünde unter Absehung von der Rechtfertigung zu sprechen – die Sün-

---

[68] Es ist wichtig festzuhalten, dass Bonhoeffer nicht etwa die empirische Kirche umstandslos mit der Kollektivperson Christi identifiziert, sondern mit der Kollektivperson Christi aus dogmatischer Sicht die »wahre« Kirche (die freilich nur als sichtbare erfahrbar wird) meint. Dazu dient ihm die Unterscheidung von objektivem und Heiligen Geist (siehe dazu aber unten Abschnitt 4.1.3). Ruth Gütters Kritik, dass Bonhoeffer in der Gefahr stehe, »die Realität der bestehenden Kirche weitgehend als normativ hinzunehmen«, unterstellt Bonhoeffer, dass er nicht zwischen der deskriptiven und der normativen Beschreibung der Kirche unterscheiden würde (Gütter, 46).

[69] DBW 1, 67.

[70] DBW 1, 68.

[71] Vgl. dazu unten 4.4. Zur augustinischen *ordo*-Vorstellung siehe oben 3.1.

de wird erst durch das »*simul iustus et peccator*« wahrnehmbar. Die Sünde ist für Bonhoeffer also schon in seiner Dissertation (nicht erst mit der Vorstellung des Schuldbekenntnisses der Kirche aus den Ethikfragmenten) ein genuin ekklesiologisches Thema. Erst in Zusammenhang mit der Personalität der Gerechtfertigten und ihrer Gemeinschaft kann sie thematisiert werden.

Begründet die Sünde eine eigene Kollektivperson? Nach dem Vorangehenden müsste Bonhoeffer diese Frage eigentlich verneinen. Kollektivperson im vollen Sinn verwirklichten menschlichen Personseins ist ausschließlich »Christus als Gemeinde existierend«. Es ist gerade das Kennzeichen der Sünde, dass sie in die Vereinzelung, Einsamkeit, Isolation stellt, und schon auf diese Weise betrifft sie das soziale Wesen des menschlichen Personseins.[72] Doch darin, dass die Sünde alle Menschen trifft, ergibt sich auch eine Gemeinsamkeit (eine »*peccatorum communio*«, kann Bonhoeffer sogar schreiben)[73]: die Erbsünde. Die Sünde kann nichts Neues schaffen; sie ist Schaden am Bestehenden, keine Begründung einer neuen Art von geschöpflicher Personalität. Und wie Augustin diese »Gemeinschaft« unter der Sünde, die doch in sich den kategorischen Widerspruch zur wahren Gemeinschaft trägt, eben doch als »*civitas*« anspricht, weil sie noch im Widerspruch von der Liebe Gottes im Sein erhalten wird, so weist auch Bonhoeffer der Menschheit unter der Sünde eine Kollektivperson zu: Adam (nicht etwa den Teufel). Bonhoeffers Zuschreibung der Gemeinsamkeit in der Sünde unterscheidet sich von der augustinischen *civitas terrena* durch Bonhoeffers rechtfertigungstheologischen Akzent.
Die Kollektivperson Adams besteht in der Abkehr vom Angesprochenwerden durch das Du Gottes. Insofern ist sie nur im Verlassen der Bühne präsent; sie ist der Schatten der Kollektivperson Christi. Damit ist nun aber die Grundlage für den dogmatischen Begriff der glaubenden Gemeinschaft gelegt.

4.1.2 Glaube als Grund der Liebe: Geistvielheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit

In Bonhoeffers soziologischer Beschreibung der Kirche stand der Personbegriff und dann die Kirche als religiöse Gemeinschaft im Mittelpunkt. Nun wendet er sich dem dogmatischen Zugang zur Kirche als gottgesetzte *und* geschichtliche Gemeinschaft zu, und es zeigt sich, wie die soziologische Untersuchung von Anfang an auf die theologische Perspektive ausgerichtet war.[74]

---

72 DBW 1, 70.

73 DBW 1, 76 Bonhoeffer verweist dabei auf Calvin (nicht direkt auf Augsutin).

74 DBW 1, 77 stellt Bonhoeffer fest: »Die gesamte theologische Betrachtung bisher zielt nicht nur auf die Behandlung der Sanctorum Communio [...], sie ist vielmehr nur von ihr aus gesehen sinnvoll.«. Das an einigen Punkten festgestellte »Überholen« der Leserin in den bisherigen Kapiteln der Untersuchung (das auch in der obigen Rekonstruktion dazu führte, dass zuweilen auf die dogmatischen Kapitel von SC vorgegriffen werden musste) war also Absicht des Verfassers.

Die Wirklichkeit der Kirche ist Offenbarungswirklichkeit, das heißt, sie kann allein aus dem Glauben verstanden werden, der Beziehung zu Christus.[75] Die Kirche steht zwischen der schon geschehenen »Realisierung« der Versöhnung in Christi Wirken und Leiden einerseits und andererseits der immer wieder neu eintretenden »Aktualisierung« der Versöhnung »heute«. Bonhoeffer verwahrt sich dagegen (in Formulierungen, die an die Polemik des dialektischen Barth gegen den Religionsbegriff erinnern)[76], die Kirche als »religiöse Gemeinschaft« zu kennzeichnen.[77] Die Offenbarungswirklichkeit der Kirche ist keine menschliche Möglichkeit. Christus schafft nicht die Möglichkeit der Versöhnung, sondern die Wirklichkeit der Versöhnung – »[n]ur aus der Wirklichkeit kann in der Dogmatik die Notwendigkeit geschlossen werden«[78], nicht umgekehrt.

Die Unterscheidung von »Realisierung« und »Aktualisierung« in der Wirklichkeit der Kirche ist Bonhoeffers Auslegung des eschatologischen Charakters der Versöhnung. Sie drückt aus, dass die Kirche zugleich im Glauben (der Gegenwart der Versöhnung) und in der Hoffnung (ihrer Erwartung) besteht. Realisierung und Aktualisierung erschließen zusammen die »Wahrheit« der Kirche als von Christus verwirklichte Kollektivperson Christi. Die »Realisie-

---

75 DBW 1, 81.

76 DBW 1, 97 (»Nicht Religion, sondern Offenbarung, nicht Religionsgemeinschaft, sondern Kirche«; Kursivierungen getilgt). Allerdings spricht Bonhoeffer auch (ebd.) von einem notwendigen Zusammenhang von Offenbarung und Religion. Zu Barth vgl. Barth, Römerbrief (Nachdruck der 2.A.), 316: Dort stellt Barth die Kirche (im Sinn der religiösen Gemeinschaft) als »die Verkörperung der letzten menschlichen Möglichkeit« gegen das Evangelium (der »unmöglichen Möglichkeit Gottes«). Bonhoeffer hatte den Römerbrief in der dritten, gegenüber der zweiten »in allem Wesentlichen unveränderte[n]« Fassung von 1922 gelesen (Zitat: Barth, Römerbrief, XIX [Vorwort zur dritten Auflage]), er nennt ihn in seinem Literaturverzeichnis (DBW 1, 299). DBW 1, 109–111 (Anm. 28) kritisiert Bonhoeffer in einer ausführlichen Fußnote Barths Liebesverständnis aus dem Römerbrief. Diese Übereinstimmung mit der Religionskritik Barths reicht m. E. bis in die Religionskritik des viel zitierten Briefes aus der Haft, in dem Bonhoeffer die Rede vom »religiöse[n] Apriori« in der Anthropologie kritisiert (DBW 8, 403; Brief vom 30.4.1944 an Eberhard Bethge) und schreibt, dass die Religion »nur ein Gewand des Christentums ist« (DBW 8, 404). Im besagten Brief verweist Bonhoeffer ausdrücklich auf Barth, sodass der mögliche Einwand, eine direkte Verbindung von der Dissertation zu den Gefangenschaftsbriefen sei allzu anachronistisch, entkräftet wird (DBW 8, 404). Die »Religionslosigkeit«, die Bonhoeffer im genannten Brief aus der Haft fordert, ist dann weniger als »Atheismus« zu verstehen denn vielmehr als Forderung nach einer Umkehr zur Offenbarung, zum Warten auf die Wirklichkeit der Offenbarung, das heißt zum Warten auf das (gleichgestaltende) Wirken Christi. – »Bonhoeffer war gewiß kein Marxist«! (Schönherr, Bonhoeffers Gedanken, 220; Schönherr spricht dieses Urteil im Kontext der DDR der 50er Jahre und als Direktor des brandenburgischen Predigerseminars.)

77 DBW 1, 80f.

78 DBW 1, 85.

rung« betrifft das Wirken Christi für die Glaubenden und in ihnen, die »Aktualisierung« das Wirken des Heiligen Geistes.

Bonhoeffer möchte mit der Unterscheidung von »Realisierung« und »Aktualisierung« betonen, dass Christus die Versöhnung nicht etwa (nur) der Möglichkeit nach geschaffen hat, sondern wirklich: »Die Kirche wird nicht erst dadurch real, daß sie empirische Gestalt annimmt, wenn der heilige Geist sein Werk tut«[79]. Damit bindet Bonhoeffer das Wirken des Heiligen Geistes an das Wirken Christi – und umgekehrt. Der Zugang zur verwirklichten (»realen«) Versöhnung geschieht allein durch den (»aktualisierenden«) Heiligen Geist; er ist der Zugang zur Kollektivperson Christi.

Trotzdem widmet sich Bonhoeffer zunächst der »Realisierung« der Kirche, die jeder konkreten Gestalt der Kirche vorausgeht. Erst danach wendet er sich der »Aktualisierung« zu, die »heute« und in der kirchlichen Gemeinschaft den Zugang zur Christusrealität schafft. Christus hat die neue Menschheit, das heißt, die Kirche, mit der stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe realisiert.[80] Der Bußruf Jesu ist die Verkündigung der neuen Wirklichkeit, führt der rechtfertigende Glaube doch durch die Schulderkenntnis zur Versöhnung. Die Gemeinde, wie sie heute lebt, gründet im Sterben und Auferstehen Jesu Christi, aber sie unterscheidet sich von der Gemeinde der Jünger. Denn der Kreuzestod Jesu bedeutet das Zusammenbrechen der vom geschichtlichen Jesus geschaffenen Gemeinschaft seiner Jünger (und der Jesus nachfolgenden Frauen).[81] Und mit seiner Auferstehung beginnt sich die Zeit der Aktualisierung anzudeuten.

Das Kreuz Christi ist das Gericht auch über diese Gemeinschaft derer, die Jesus zu seinen Lebzeiten nachfolgten. Aber Jesus stirbt um der Erlösung aller Menschen willen, vollendet also die Liebe zu seiner Gemeinde in seinem Tod. Daher spricht Bonhoeffer von der »paradoxe[n] Wirklichkeit« der Kreuzgemeinde, in der die Vereinzelung durch das Gericht zusammentrifft mit der unmittelbaren Gemeinschaft in und mit Christus, der an die Stelle der Sünder getreten ist.[82] Pfingsten bedeutet den »offiziellen« Beginn für die Wirklichkeit der im Heiligen Geist aktualisierten Kirche Jesu Christi: »vorher [d. h. vor dem Kreuz] ›repräsentiert‹ die Gemeinde Christus, nun [nach Himmelfahrt und Pfingsten] ›besitzt‹ sie ihn als Offenbarung, als Geist«[83]. Dass Bonhoeffer hier von »besitzen« sprechen kann, ist ein »lutherischer« Akzent auf der Realpräsenz Christi in der Kirche.

---

79 DBW 1, 90.

80 DBW 1, 93 (Christus überwindet damit »die jüdische Auffassung vom Gesetz«: Bonhoeffer zeigt sich hier also noch der damals mehrheitlichen antijudaistischen Gesetzesauffassung verhaftet).

81 DBW 1, 95.

82 DBW 1, 95.

83 DBW 1, 96.

Die Bedingung dafür, dass es überhaupt zur Aktualisierung des Wirkens Christi durch den Heiligen Geist kommen kann, ist Christi Stellvertretung. Ihr weist Bonhoeffer also bereits in seiner Dissertation eine Schlüsselfunktion zu. Christus tritt am Kreuz an die Stelle der Sünderinnen und Sünder: aus Liebe zu ihnen. So verändert er ihre Beziehung zu Gott und gründet entsprechend auch ihr Personsein neu im Sinn der versöhnten Menschheit. Die versöhnte Menschheit macht er augenscheinlich als Auferstandener. Christi Stellvertretung ist das Lebensprinzip des neuen Menschen, sie definiert das neue Personsein, weil sie die Grundbeziehung zu Gott verwandelt. Indem sie das neue Personsein der Glaubenden konstituiert, ist die Stellvertretung Christi auch das Grundprinzip der aktualisierten Gemeinschaft (die Nächstenliebe): »wie aber die Liebe Gottes in der Stellvertretung Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder herstellt, so ist auch die menschliche Gemeinschaft wieder wirklich geworden in der Liebe«[84].

Der christliche Personbegriff gründet also nach Bonhoeffer im Glauben, das heißt, in der Stellvertretung Christi, und führt in das stellvertretende Handeln, das heißt, in die Liebe als Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe. Personsein aus Glauben heißt dank des Heiligen Geistes lieben. Der Einfluss von Luthers Bestimmung des Verhältnisses zwischen Rechtfertigungsglauben und Liebe ist hier mit Händen zu greifen.[85] Die Liebe ist die Struktur, das Prinzip der Gemeinschaft Christi, indem sie die Vergegenwärtigung (»Aktualisierung«) seines immer schon vorausverwirklichten stellvertretenden Wirkens ist. Das entfaltet Bonhoeffer, wenn er das dogmatische Verständnis der »Aktualisierung« Christi in der Kirche anhand des Geistbegriffs auslegt. Die Spur der Spannung zwischen Realisierung und Aktualisierung ist die Hoffnung.

Die »Aktualisierung« der realisierten Gemeinschaft Christi durch den Heiligen Geist meint die je geschichtlich-empirischen Gestalten der Kirche. Zunächst fällt die Kirche unter die allgemeine soziologische Definition von »Gemeinschaft«, die Bonhoeffer entwickelt hat: »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.«[86]

Entsprechend dieser Definition von »Gemeinschaft« bezeichnet Bonhoeffer die Geistvielheit, die Geistgemeinschaft und die Geisteinheit als die drei Grundformen, nach denen die Kirche als religiöse Gemeinschaft unter dem rechtfertigenden Wort näher zu beschreiben ist. Die Geistvielheit der christlichen Gemeinschaft meint die spezifische Unterschiedenheit der Einzelpersonen, wie sie sich unter den Bedingungen der Rechtfertigung zeigt. Man kann hier an die Vielfalt der Charismen denken. Die Geistgemeinschaft betrifft (auf

---

84 DBW 1, 100 (Kursivierung getilgt).

85 Siehe dazu oben 2.2.1 (und auch schon 2.1.1).

86 DBW 1, 55 (Kursivierung getilgt).

dieser Stufe der Argumentation)[87] die je spezifischen wechselseitigen Willensakte, die eine Willensgemeinschaft konstituieren und je verwirklichen. Die Geisteinheit schließlich ist die »Synthesis« von Geistvielheit und Geistgemeinschaft.[88] Sie erörtert, was die Kirche will und wie der (von Bonhoeffer als unvermeidlich betrachtete) »Kampf« der Einzelwillen[89] sich in der Kirche zeigt. Zusammengenommen beschreiben die drei Begriffe das Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinde und damit zugleich die geschichtliche Verwirklichung Christi als Kollektivperson in der Gemeinschaft unter seinen Glaubenden – seine ihr Personsein schaffende Beziehung zu ihnen.

Der Geist Christi achtet die Individualität der Glaubenden. Um sein Verständnis der Geistvielheit an die Tradition zurückzubinden, verweist Bonhoeffer auf den Begriff des *numerus praedestinatorum*, der ihm zufolge in der theologischen Tradition die bleibende Einzelnheit der Glaubenden vor Gott darstellt.[90] Doch die Individualität der Glaubenden verhindert nicht, dass sie auch als Gemeinschaft vor Gott stehen, sondern ist selbst Voraussetzung von Gemeinschaft. Gemeinschaft setzt nach Bonhoeffer Anderssein voraus, sonst ist sie »Einheit«. Das Medium des Heils ist das Wort von Christus, die Verkündigung. Damit ist für Bonhoeffer bereits entschieden, dass Gott »die Gemeinde Christi und den Einzelnen in *einem Akt* [sieht]«[91]. Bonhoeffer nimmt so die bereits im soziologischen Teil entwickelte Auffassung des Personseins als Angesprochenwerden ekklesiologisch auf.[92] Schon im soziologischen Teil der Dissertation hatte er überdies die Sprache (in ihrer Konkretion als *Sprachen*) als Verkörperung der Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen beschrieben: »So ist mit der Sprache ein System sozialer Geistigkeit in den Menschen hineingelegt, m. a. W. es ist ›objektiver Geist‹ in der Geschichte wirksam geworden.«[93]

Die Geistgemeinschaft (der zweite Aspekt nach der Geistvielheit) betrifft die Interaktion unter den Glaubenden, die ebenfalls durch das aktualisierende Wirken des Heiligen Geistes erfasst wird. Christi Versöhnungshandeln verwandelt die Ich-Du-Beziehung und führt damit auch zur spezifisch christlichen Willensgemeinschaft. Beides folgt dem Prinzip der Stellvertretung. Bonhoeffer verwendet die von Luther zur Auslegung der Bibel eingeführte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Hermeneutik der Ich-Du-Beziehung, also

---

87 Bonhoeffer verweist die Lesenden ausdrücklich auf den Abschnitt über die dogmatische Auslegung der empirischen Kirche zur weiteren Vertiefung des Verständnisses von »Gemeinschaft« (DBW 1, 117).

88 DBW 1, 128 (»Die Geisteinheit der Gemeinde ist gottgewollte ursprüngliche Synthesis«.).

89 Zur Bewertung des Kampfes als »soziologisches Grundgesetz« vgl. DBW 1, 54.

90 DBW 1, 104.

91 DBW 1, 105 (Kursivierung im Original).

92 Vgl. dazu den vorangehenden Abschnitt (bzw. DBW 1, 28).

93 DBW 1, 43 (Kursivierungen des Originals getilgt).

des Personseins insgesamt. Das legt sich ihm nahe, weil er das Wort Gottes mit dem vom Heiligen Geist gewirkten versöhnenden Angesprochenwerden durch das (menschliche) Du in Christus gleichsetzt.

Während die Menschen unter der Sünde das Angesprochenwerden durch das Du als »Gesetz« erfahren, als unerfüllbaren Anspruch und Zumutung, erfahren die Menschen im Glauben das Du als »Evangelium«, als Verheißung und Zusage des eigenen Ichseins. Das Ereignis der Schranke, an dem das eigene Personsein des Ich entspringt, wird damit als Gnade erfahrbar. Das Ich erfährt in der Gemeinde das Du als »Gabe«.[94] So gründet nach Bonhoeffer die christliche Liebe im Glauben: Das gerechtfertigte Personsein aus dem Glauben lebt die neue Ich-Du-Beziehung, die Liebe.

Bonhoeffers Zugang zur (Nächsten-)Liebe geschieht aber nicht ausschließlich über das »Wort«, sondern auch über den Begriff des Gehorsams. Denn das Wort Gottes ist die Kundgabe seines Willens. So definiert Bonhoeffer die Nächstenliebe folgendermaßen: »Nächstenliebe ist der Wille des Menschen zum Willen Gottes mit dem anderen Menschen«[95]. Bonhoeffer möchte aber vermeiden, dass das Du als Nächste(r) ein Mittel zum Zweck wird, denn das widerspricht der personalen Qualität der Ich-Du-Beziehung. Wäre der Nächste (das »Du«) nur Mittel zur Durchsetzung des göttlichen Willens, dann wäre die neue Ich-Du-Beziehung eine bloße Ich-Es-Beziehung. Dann könnte auch nicht das Ich am anderen Ich als Person entspringen.[96] Zugleich möchte Bonhoeffer keineswegs nahe legen, dass Gott mit der Zwischenmenschlichkeit gleichzusetzen wäre. Der Heilige Geist lässt sich nicht festnageln auf den objektiven Geist einer bestimmten empirischen Gemeinschaft.[97]

Dass Gott selbst ebenfalls »Person« ist, verkompliziert den Sachverhalt weiter: »Gott liebt die Menschen; als solcher müßte er sich als Mittel in den Dienst des Menschen stellen. Indem aber sein Wille Selbstzweck ist, scheint hier ein Widerspruch zu liegen.«[98] Das Dilemma löst sich für Bonhoeffer in der Stellvertretung Christi. Christus gibt sich selbst als Mittel zur Rechtfertigung der Sünderinnen und Sünder. Er schafft ihnen ein neues Personsein, indem er ihre grundlegende Du-Beziehung zu Gott zurechtbringt. Mit ihrem neuen Personsein ist aber zugleich auch die Liebesgemeinschaft unter ihnen gestiftet, denn Personsein entspringt am andern.

So begründet der Glaube die christliche Willensgemeinschaft als Gemeinschaft der Einzelwillen im Willen Gottes. Im Glauben gründet das gerechtfer-

---

94 DBW 1, 107.

95 DBW 1, 111 (Kursivierung getilgt).

96 Das augustinische *uti* als Hinordnung des Nächsten auf die Verherrlichung Gottes ist allerdings nicht vorschnell im Sinn einer solchen Verzweckung des Nächsten zu deuten. Vgl. dazu oben Abschnitt 3.1.2 oder Harasta, Gemeinsam in Christus.

97 DBW 1, 146 (dazu mehr im folgenden Abschnitt 4.1.3).

98 DBW 1, 112.

tigte Personsein, er qualifiziert das Erlebnis des Du als Evangelium, weil er aus dem Vertrauen kommt, dass Christus den Anspruch des Nächsten stellvertretend erfüllt hat. Das ist kein Widerspruch zur Definition der Gemeinschaft als eines Gefüges von Personen, die ihr Zusammensein um seiner selbst willen – als Selbstzweck – bejahen. Denn das Einstimmen in den Willen Gottes ist das Einstimmen in seinen Willen zur zwischenmenschlichen Gemeinschaft als Selbstzweck. Eine zirkuläre Argumentation? Bonhoeffer würde entgegnen, dass dies der Offenbarungswirklichkeit der Kirche entspricht. Sie lebt aus dem Glauben, dass »Gott die Liebesgemeinschaft mit dem Menschen eingegangen ist durch Christus«[99].

Von Christi Stellvertretung her erschließt Bonhoeffer die Gestalten des Willens zur Gemeinschaft als Selbstzweck nach dem Willen Gottes. Die Geistgemeinschaft unter den Glaubenden vollzieht sich als Miteinander und Füreinander. Miteinander und Füreinander sind die konkreten Arten, in denen der Heilige Geist Christi Stellvertretung als Wirklichkeit der Gemeinde aktualisiert.

Das »Miteinander« ist die Struktur der Gemeinde, so Bonhoeffer. Es thematisiert die Art der »viceversen Willensakte«, die sich in der Einstimmung in den Willen Gottes finden. Der Geist bewegt die Einzelnen dazu, dass sie einander Christus werden, wie Bonhoeffer in Anlehnung an Luther schreibt.[100] Im Nächsten begegnet Christus selbst; im Du des andern Glaubenden zeigt sich die Gnade Gottes. Das geschieht nicht aus der Kraft der Nächsten, sondern als aktualisierendes Wirken des Heiligen Geistes. Das Füreinander ist die tätige Liebe. Bonhoeffer teilt sie auf in die »Arbeit für den Nächsten«, die Fürbitte und das gegenseitige priesterliche Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes (in Luthers Sprache: das Schlüsselamt der Gemeinde).[101]

Von den Ethikfragmenten her gesehen ist dabei zweierlei auffällig. Erstens betont Bonhoeffer schon in seiner Dissertation bei der »Arbeit für den Nächsten« als Grenzmöglichkeit (und in der Dissertation auch als Ideal) die Aufgabe der eigenen Gottesgemeinschaft um das Heil des Nächsten willen;

---

[99] DBW 1, 114. Zur »Antinomie« des Gemeinschaftsverständnisses in Bezug auf die Kirche vgl. den folgenden Abschnitt.

[100] DBW 1, 117. Vgl. zu Luthers Vorstellung, dass die Glaubenden einander Christus werden, oben Abschnitt 2.1.1 (bzw. die einschlägige Stelle in der Freiheitsschrift, WA 7, 35f.). Bonhoeffer verweist allerdings mit Karl Holl auf die Kirchenpostille und auf die Dictata super Psalterium (DBW 1, 117). Holl betont überdies, dass für Luther das Einander-Christus-Werden ganz auf das »Geistliche«, »die innerliche Förderung des Nebenmenschen« (Holl, Religion, 101) bezogen sei. – Das passt für Bonhoeffer durchaus in die ekklesiologische Ausrichtung seiner Dissertation, sodass er dort noch nicht Holls Anschlussfrage stellt, »wie sich zu diesem Wirken im Reiche Gottes die gewöhnliche weltliche Arbeit verhielte« (Holl, Religion, 102; Hervorhebung getilgt)

[101] DBW 1, 121. Zum Schlüsselamt der Gemeinde bei Luther vgl. oben gegen Ende von 2.1.2 die Ausführungen zu seiner Schrift »Von den Schlüsseln« (1530).

Vorbilder sind Paulus (Röm 9,1-4) und Moses (Ex 32,32).[102] Zweitens gründet er das gegenseitige Spenden der Sündenvergebung nicht etwa in der Heiligkeit der Gemeinde, sondern darin, dass die Gemeinde die ganze Sünde der Welt trägt, sofern in ihr die Kollektivperson Christi wirklich wird.[103] So, in der Schuldübernahme, ist die Gemeinde »nicht nur Mittel zum Zweck, sondern [...] zugleich Selbstzweck«. Genau hier ist sie »der gegenwärtige Christus selbst«[104].

Nach der Auslegung der aktualisierten christlichen Willensgemeinschaft als Liebesgemeinschaft in der Stellvertretung Christi wendet sich Bonhoeffer der Geisteinheit der Gemeinde zu. Die Ausführungen über die Selbstzwecklichkeit der Gemeinschaft verwiesen bereits auf die Frage, mit der sich der Begriff der »Geisteinheit« beschäftigt: das »Gewollte«, das nach der oben zitierten allgemein soziologischen Definition von »Gemeinschaft« die Einheit einer Gemeinschaft konstituiert – und die spezifische Art des »inneren Widerstreits der Einzelwillen«, der zu ihren grundlegenden »Lebensgesetzen« gehört.

Zunächst betont Bonhoeffer, dass die Geisteinheit die Unterschiedlichkeit der Willensausrichtungen in den Einzelpersonen in sich schließt; sie ist keine ideologische Einigkeit, sondern eine »Gesamtperson«[105]. Sie ist »Christus als Gemeinde existierend«[106]. Die Einigkeit der Glaubenden untereinander (Luthers *unitas cordium*)[107] folgt der geistgewirkten Einheit der christlichen Gemeinschaft nach, sie konstituiert sie nicht. Bonhoeffer nähert sich nun offensichtlich der dogmatischen Pointe seiner Dissertation: Er beginnt, die christliche Gemeinschaft als Kollektivperson Christus auszulegen.

Mit Christus ist Bonhoeffer zufolge die Wahrheit, die (ein für allemal vollendete) Realisierung der Kirche offenbart, die »wesentliche« Kirche. Mit Bedacht identifiziert Bonhoeffer die geistgewirkte Einheit der Gemeinde mit Christus selbst. Das ist keine Verwechslung von Pneumatologie und Christologie, sondern steht auf der Grundlage einer klaren Inbezugsetzung des Geistwirkens und des Wirkens Christi an den Glaubenden: »[G]erade durch das Zusammenwirken von Christus und Geist ist die Eigenart des Gegenstandes gekennzeichnet«.[108] Eine trinitätstheologische Reflexion auf das Wirken des Vaters (in Beziehung zum Wirken des Sohnes und des Heiligen Geistes) findet sich bei Bonhoeffer freilich weder in seiner Dissertation noch in seinen

---

102 DBW 1, 122.

103 Die Gemeinde »kann die Sünden der Einzelnen auf sich nehmen, wenn sie sich auf dem Worte vom Kreuze erbaut und sich am Kreuze Jesu versöhnt und gerechtfertigt weiß« (DBW 1, 127).

104 DBW 1, 127 (Kursivierungen getilgt).

105 DBW 1, 129.

106 DBW 1, 133.

107 WA 10/2, 218f. (Contra Henricum Regem Angliae, 1522); siehe dazu oben 2.1.2.

108 DBW 1, 133, Fußnote 70.

späteren Schriften. Der Heilige Geist hat keinen Leib. Doch er wirkt in der empirisch erfahrbaren Gemeinde Christi, ja er macht sie zur Gemeinde Christi. Die Frage nach dem »Leib« der Kollektivperson Christi leitet in den nächsten Abschnitt über: Sie stellt die Frage nach dem dogmatischen Begriff der empirischen Kirche. Der Glaube als Begründung des neuen Personseins in Christus führte in die Liebe als Begründung der neuen Gemeinschaft in Christus. Nun geht es um die geschichtlich veränderbare und eschatologisch ambivalente sichtbare Gestalt der Gemeinde, die ihr Wesen darin hat, die Kollektivperson Christi zu sein.

4.1.3 Gemeinschaft im Glauben: Christus als Gemeinde existierend

Die Kirche lässt sich nicht allein mit soziologischen Begriffen erfassen, weil sie die Gemeinschaft aus dem Glauben an Christus ist, eine Offenbarungswirklichkeit. Aus der Gegenwart Christi unter den Glaubenden folgen die Gemeinschaftsformen, die der wesentlichen Kirche entsprechen. Die soziologische Perspektive erschließt die Kirche als religiöse Gemeinschaft, sie hat keine Vorstellung von der »wesentlichen« Kirche. Doch auch wenn die soziologische Betrachtung der dogmatischen Ekklesiologie unterzuordnen ist, wäre es – so Bonhoeffer – dogmatisch kurzsichtig, die soziologischen Einsichten zu übergehen. Die Kirche ist gerade als Kollektivperson des gekreuzigten Auferstandenen eine sichtbare Gemeinschaft. Sie zeigt sich Bonhoeffer in der Gestalt der Volkskirche. An der selbstverständlichen Verwendung seiner zuvor erarbeiteten soziologischen Begriffe in den dogmatischen Passagen seiner Dissertation zeigt sich, dass Bonhoeffer seine soziologische Thematisierung der Kirche durchgängig mit Blick auf die theologische Auslegung der Kirche entworfen hat. Die soziologischen Begriffe werden nun theologisch ausgewertet – und umgedeutet.

Bonhoeffer entwickelt seine Vorstellung von der spezifischen Geist- und Liebesgemeinschaft der Kirche anhand von sechs Leitgedanken. Dabei versucht er stets, die dogmatische Entfaltung der Kirche auf die soziologische Beschreibung der kirchlichen Gemeinschaft zu beziehen.

Zunächst geht er von der Geschichtlichkeit des objektiven Geistes der Kirche aus, der aus Sicht des Glaubens die bleibende Sündhaftigkeit der *sanctorum communio* hinzuzufügen ist. So muss (1) der objektive Geist der Kirche vom Heiligen Geist unterschieden werden: Es gibt einen Geist der Kirche als Gemeinschaft, der auf den Heiligen Geist wartet.[109] Der »soziologische« Begriff des objektiven Geistes erinnert die Theologie also daran, dass die Wahrheit der Kirche nicht ihr Eigentum ist, sondern aus der Beziehung zu Christus kommt: Der Gemeinschaftsgeist der Glaubenden untereinander ist als solcher noch nicht identisch mit dem Geist Gottes, auch wenn er dessen Träger werden kann und wird. Damit argumentiert Bonhoeffer gegen Romantisierungen

[109] DBW 1, 145.

in der Ekklesiologie[110] und spricht doch gleichzeitig der Geschichtlichkeit der Kirche, also ihrer kontingent-konkreten Gestalt in der je gegebenen Situation, ein eigenes theologisches Recht zu[111].

Entsprechend dem Ereignischarakter des Personseins (das immer wieder in der konkreten Begegnung mit dem Du entspringt) trägt auch der objektive Geist der Gemeinde gerade als Struktur der empirischen Gemeinschaft Ereignischarakter. Das hat eschatologische Folgen: Die empirische Gemeinschaft der Glaubenden fällt immer wieder von neuem, sie vergeht immer wieder, da sie sich selbst nicht tragen kann.[112] Das tut für Bonhoeffer der Realisierung der Versöhnung »ein für alle Mal« keinen Abbruch. Der objektive Geist der Kirche lebt von Voraussetzungen, die er sich nicht selbst schaffen kann, vom Wirken Christi zu seinem Leib. Die Kirche ist heilig allein als Bußgemeinschaft, als Gemeinschaft des gekreuzigten Auferstandenen, der ihr als Haupt und Herr gegenüber steht.[113] Damit klingt bereits der zweite Leitgedanke an.

Die beiden unterschiedenen Geister sind (2) in spezifischer Weise aufeinander bezogen. Es liegt allein in der Entscheidung Christi, wann und wie er den objektiven Geist der glaubenden Gemeinschaft zu seinem Träger und Werkzeug machen möchte, das heißt, wann er kraft des Heiligen Geistes in der Gemeinde ihr immer schon realisiertes Wesen als Leib Christi aktualisiert – wann also der Heilige Geist die Gemeinde zum Leben des Auferstandenen erweckt. Die Aktualisierung der Kirche als Kollektivperson Christi ist ein Akt der rechtfertigenden Gnade, der aus der Kraft der Auferstehung erfolgt.

Zur Auslegung dieses zweiten Leitgedankens bestimmt Bonhoeffer das Wort als die Art, in der sich der Heilige Geist den objektiven Geist der Gemeinde zum Werkzeug macht.[114] Das »Wort« ist hier noch ganz weit gefasst als Verkündigung des rechtfertigenden Wirkens Christi, durch die Christus selbst gegenwärtig wird. So wird aber das Werkzeug (der objektive Geist) zum Zweck selbst: Es geht dem Heiligen Geist um die Bewahrheitung des objektiven Geistes, darum also, dass der objektive Geist der glaubenden Gemein-

---

110 DBW 1, 190. Die Kirche ist Ereignis des Heiligen Geistes und nicht unmittelbar gleichzusetzen mit Erlebnissen menschlicher Gemeinschaft, auch wenn der Heilige Geist Gemeinschaft will und schafft.

111 Hans Christoph von Hase spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Bonhoeffer (schon in der Dissertation) nicht nur die »Zeitkomponente« in der Geschichtlichkeit der Offenbarung betonte (wie die Dialektische Theologie), sondern auch die »Raumkomponente« der Offenbarung – eben die wirkliche Kirche (von Hase, 171).

112 DBW 1, 144.

113 Zur Bedeutung des Schuldbekenntnisses für die Kirche in den Ethikfragmenten vgl. unten Abschnitt 4.3.2. Joachim von Soosten betont schon in Bezug auf »Sanctorum Communio« den kritischen Charakter der Beziehung Christi zur Kirche: Christus ist »unverrückbarer Maßstab der geschichtlichen Darstellung der Sanctorum Communio im Vergegenwärtigungsgeschehen des Heiligen Geistes« (von Soosten, 271).

114 DBW 1, 146.

schaft in Übereinstimmung mit seinem Wesen gebracht wird. Der objektive Geist wird vom Heiligen Geist durch das Wort in die Gegenwart Christi gezogen.[115] Das Wort ist nicht nur Zeichen der Rechtfertigung, sondern selbst Zusage der Rechtfertigung.[116] Wo das Wort ist, dort ist Gemeinde, und wo Gemeinde ist, dort ist das Wort.[117] Christus vergegenwärtigt sich in den geschichtlich erfahrbaren Gestalten des Wortes, die je den zufällig-unvollkommenen und auch stets von der Sünde bedrohten Gestalten des objektiven Geistes folgen. So beginnt Bonhoeffer die Offenbarungswirklichkeit der empirischen Kirche in reformatorischer Weise zu präzisieren.

Objektiver Geist und Geist Christi sind in den Gestalten des Wortes verschränkt und bezeugen insofern die notwendig geschichtliche Gestalt der wesentlichen Kirche. Doch ist es Bonhoeffer – das ist der dritte Leitgedanke in seiner theologischen Aufnahme der soziologischen Ekklesiologie – aus heilsgeschichtlicher Perspektive wichtig, dass (3) die wesentliche Kirche nicht direkt identisch mit dem erhofften Reich Gottes ist. Sie ist ein Teil des zukünftigen Reiches, das aber seinerseits die neue Wirklichkeit insgesamt zusammenfasst.[118] So deutet Bonhoeffer schon in seiner Dissertation an, dass er das Wesen der Kirche (zu dem die Vielzahl ihrer geschichtlichen Gestalten gehören) in erster Linie aus ihrer Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Auferstandenen erschließt. Als Auferstandener nimmt Christus die Vollendung unter den Bedingungen vor dem Kommen des Reiches Gottes in partikularer Gestalt vorweg. Doch steht er als Auferstandener zugleich für den eschatologischen Vorbehalt, für die Grenze des Todes, die ihn von den Glaubenden (noch) trennt, auch wenn er ihnen durch das verbindende Wirken des Heiligen Geistes gegenwärtig wird.

Die Wahrheit der Kirche steht damit dem dritten Leitgedanken zufolge *zwischen* dem geschichtlich-objektiven Geist der glaubenden Gemeinschaften einerseits und der vollendeten Wirklichkeit der universal durchgesetzten Herrschaft Gottes andererseits: »Der Leib Christi ist sowohl reale Gegenwart in der Geschichte, als auch Norm für seine eigene Geschichte.«[119] Bonhoeffer verweist in diesem Zusammenhang auf den »Normcharakter der ontischen Grundbeziehung«[120], was zwar zur Rückbindung der dogmatischen an die so-

---

115 DBW 1, 147.

116 Zur Identität von Wort und Zeichen vgl. oben Abschnitt 2.1.2 über den Begriff der *promissio* in Luthers De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. Dort ist die Identifizierung zunächst im sakramentalen Zusammenhang gedacht, freilich ist aber das eine *sacramentum*, das im Wort gegenwärtig wird, die Vergebung der Sünden.

117 DBW 1, 159.

118 DBW 1, 147.

119 DBW 1, 142 (Kursivierung getilgt).

120 DBW 1, 143. Damit bezieht er sich darauf, dass er das Du als ethische »Schranke« bestimmte. Vgl. dazu oben Abschnitt 4.1.1.

ziologische Analyse sinnvoll ist, aber in Bezug auf die angesprochene heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen der wesentlichen Kirche und dem Reich Gottes potentiell verwirrend ist.

Personsein bedeutet, im Anspruch Gottes zu stehen. Doch bedeutet ihre Identität als Kollektivperson Christi für seine Gemeinde in derselben Weise die ethische Norm wie das menschliche Du dem menschlichen Ich gegenüber »Norm« ist? Ja: Christus ist der Gemeinde allein als Du gegenwärtig, sie hat ihre Identität als Kollektivperson Christi niemals als »Ich«, sondern ihr »Ich« – also das Wesen – der Gemeinde gerade als Leib Christi liegt außerhalb ihrer selbst. Das entspricht der absoluten Priorität des Gnadenhandelns Christi: Er schafft die Bedingungen dafür, dass individuelles und kollektives Personsein aneinander entspringen können – die »Realisierung« des Heils.

Die heilsgeschichtliche Perspektive des dritten Leitgedankens macht deutlich, wie sich die »Realisierung« von der »Aktualisierung« unterscheidet, auch wenn der Inhalt der Aktualisierung nichts anderes als das reale Versöhnungshandeln Christi ist. Das kollektive »Personsein« der Gemeinde ist die Beziehung zu Christus, ihrem Haupt und Herrn (um es in der Begrifflichkeit Luthers zu sagen), dessen Leib sie ist. Hier deutet sich bereits die paradoxe Struktur der glaubenden Gemeinschaft an. Bonhoeffer kann allerdings auch aus soziologischer Perspektive einen Normcharakter der Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde andeuten, weil ihm zufolge schon die zwischenmenschliche Ich-Du-Schranke auf Gott verweist, dem schlechthinnigen Du. Christus ist für die Gemeinde auch das normgebende Du – in der Aktualisierung.

Der vierte Leitgedanke Bonhoeffers in seiner Zusammenführung der soziologischen und der dogmatischen Analyse über die Kirche betrifft (4) die Art, wie das Wort Christi die Kirche begründet und in Verbindung mit dem objektiven Geist auch geschichtlich-empirisch gestaltet. In Aufnahme von CA 7 wendet sich Bonhoeffer hier der Predigt und den beiden Sakramenten zu. Überdies rechnet er aber die Seelsorge zu den Gestalten der Verknüpfung zwischen objektivem und Heiligem Geist im Wort. Auch damit nimmt Bonhoeffer einen reformatorischen Gedanken auf, denn er bestimmt die Seelsorge als gegenseitige Zusage der Sündenvergebung – was nichts anderes als das Schlüsselamt der Gemeinde im Verständnis Luther ist, die Beichte also.[121] Dass die Zusage der Sündenvergebung jedem und jeder Glaubenden aufgetragen ist, folgt aus der allen Glaubenden gleichermaßen gegebenen unmittelbaren Beziehung zu Christus (allgemeines Priestertum). Freilich ist es Bonhoeffer wichtig, hier darauf hinzuweisen, dass die Gemeinde allein als aktualisierte Kollektivperson Christi die Vollmacht zur Sündenvergebung besitzt. Das allgemeine Priestertum ist primär eine Aussage über die Einzelpersonen als

[121] Bonhoeffer selbst verweist dabei auf Luther, allerdings in Bezug auf die beratende Seelsorge (DBW 1, 171). Zum Schlüsselamt bei Luther vgl. seine Schrift »Von den Schlüssen« von 1530 (WA 30/2, 465–507), bzw. oben Abschnitt 2.1.2.

Glieder der glaubenden Gemeinschaft, als Glieder am Leib Christi.[122] Insofern ist die priesterliche Seelsorge – die Zusage der Sündenvergebung, die über die Beratung hinausgeht – das Amt jedes und jeder Glaubenden. Bonhoeffer fordert dazu auf, die Gemeindeglieder zu diesem Dienst aneinander zu ermutigen.[123] Will die Volkskirche Kirche bleiben, dann ist sie auf die Zusage der Sündenvergebung und auf die Buße in den Beziehungen unter den Einzelnen angewiesen. Diese Aufgabe darf nicht ausschließlich an die Amtsträger und Amtsträgerinnen delegiert werden.

Die Predigt und die Sakramente sind gleichermaßen die unmittelbare Darstellung des Wortes in der empirischen Kirche. Es widerspricht dem evangelischen Wortverständnis, so Bonhoeffer, entweder das eine oder das andere überzuordnen.[124] Gleichwohl bezeichnen Predigt, Taufe und Abendmahl drei unterschiedliche Gestalten des Wortes, beziehungsweise des gemeinsamen Glaubens. Zur Beschreibung der Gestalten und ihrem Zusammenhang untereinander verwendet Bonhoeffer seine soziologische Terminologie. Damit ist der fünfte Leitgedanke der ekklesiologischen Entfaltung am Ende von »Sanctorum Communio« ausgesprochen: die soziologische Auslegung der kirchlichen Gestalten des Gotteswortes.

Mit der (5) soziologischen Auslegung von Taufe, Abendmahl und Predigt erreicht Bonhoeffer das Ziel seiner soziologischen Definition der Willensgemeinschaft[125], die er in seiner Auslegung der wesentlichen Kirche als Geistvielheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit ausbaut und im Verweis auf die Angewiesenheit des objektiven Geistes auf das Wirken des Heiligen Geistes münden lässt. Nun geht es Bonhoeffer darum, das Wirken des Heiligen Geistes in der empirischen Gemeinschaft näher zu beschreiben.

Abendmahl und Taufe sind als Sakramente dadurch miteinander verbunden, dass sie Handlungen der Gemeinde darstellen, in denen der objektive Geist der Gemeinde zum Träger des Heiligen Geistes wird.[126] (Bonhoeffer betont dies als Proprium des evangelischen Sakramentsbegriffs gegenüber dem

---

122 DBW 1, 126.

123 Allerdings in der ursprünglichen, nicht aber in der publizierten Fassung der Dissertation (DBW 1, 285, Anmerkung 365). In der publizierten Fassung bleibt davon nur mehr ein (im Zusammenhang etwas später eingebauter) Hinweis auf die Bedeutung der Privatbeichte, die Bonhoeffer jedoch stärker an das ordinierte Amt bindet, auch wenn seine Ermahnung dazu im Kontext der Seelsorge als allgemeiner Aufgabe steht (DBW 1, 170, Fußnote 117).

124 DBW 1, 161.

125 DBW 1, 55 (»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.«; Kursivierung getilgt) – vgl. dazu oben 4.1.1, wo diese Definition bereits zitiert und ausgelegt wurde.

126 DBW 1, 164.

katholischen Sakramentsbegriff, der die Sakramente als Handeln des Amtes bestimmt und so das Amt als primären Träger des Heiligen Geistes festlegt.) In der Predigtgemeinde hingegen – die Predigt ist kein Sakrament – stehen die einzelnen Glaubenden vor dem verkündigten Wort. Die Predigt ist insofern ein Sprechen und Hören der einzelnen Glaubenden innerhalb der Gemeinde, auch wenn sie als Wortgeschehen auf die Kommunikationsgemeinschaft aus und auf sie angewiesen ist. Bonhoeffer identifiziert die Predigtgemeinde mit der Geistvielheit in der Wortgemeinschaft, weil die Glaubenden im Hören des Wortes je einzeln vor die Entscheidung gestellt werden, Gottes Willen zu gehorchen und Buße zu tun.[127] Die Predigtgemeinde als eigene soziologische Erscheinung besteht ausschließlich aus Erwachsenen. Diese Predigtgemeinde ist nicht zu verwechseln mit der Taufgemeinde oder mit der Abendmahlsgemeinde: Die drei »Gemeinden« repräsentieren unterschiedliche Gestalten, in denen sich der Glaube als sichtbare Gemeinschaft zeigt.

Die Abendmahlsgemeinde repräsentiert Bonhoeffer zufolge den Aspekt der Geistgemeinschaft, das heißt die spezifische Form der viceversen Willensakte in der Verschränkung von objektivem Geist und Geist Christi. Besonders in der Auslegung der Abendmahlsgemeinschaft zeigt sich Bonhoeffers christologische Orientierung an Kreuz und Auferstehung bereits in »Sanctorum Communio«: »Christus wird lebendig in den Gläubigen als Gemeinde; d. h. die Gabe schließt zweierlei in sich: Christus schenkt sich selbst, seine Gemeinschaft, d. h. sein stellvertretendes Todesleiden kommt mir zugute, und Christus schenkt die Gemeinde, d. h. er läßt sie neu werden und schenkt sie so ihr selbst.«[128]

Bonhoeffers Abendmahlsfrömmigkeit zeigt sich auch, wenn er die Abendmahlsgemeinschaft als »Quellgrund« der Geistgemeinschaft, als »innigste[ ] Gemeinschaft« und »Bekennergemeinde« bezeichnet.[129] Dabei geht er aber stets von der volkskirchlichen Abendmahlssituation aus, in der sich zum Teil völlig fremde, oder einander nur vom Sehen her bekannte Personen um den Tisch des Herrn sammeln. Gerade unter den Wildfremden zeige sich die Gemeinschaft des Abendmahls, da sie ausschließlich zum Zweck der gemeinsamen Feier des Sakraments, allein um Christi willen, zusammenkommen – nichts anderes verbindet sie untereinander.[130] Man mag an dieser Deutung eine Tendenz bemängeln, fehlenden Zusammenhalt (»Anonymität«) innerhalb der volkskirchlichen Gemeinde zu beschönigen. Doch Bonhoeffer möchte betonen: Die Abendmahlsgemeinde ist eine zwischenmenschliche Gemeinschaft, die allein durch die gnädige Gegenwart Christi zusammengehalten wird. Insofern kommt im Abendmahl die Angewiesenheit der Gemeinschaft auf die

---

127 DBW 1, 163. Die Predigtgemeinde ist »personalistische Gemeinde« und umfasst nur geistig erwachsene Glieder (ebd.).

128 DBW 1, 166.

129 DBW 1, 167.

130 DBW 1, 168f.192.

bewahrheitende Gegenwart Christi auf den Punkt, die alle Formen von kirchlichem Leben prägt.

Auch in seiner Behandlung der Taufgemeinde geht Bonhoeffer konsequent von den Gegebenheiten in der Volkskirche aus, das heißt, von der Unmündigentaufe. Das entspricht nicht zuletzt seinem Interesse an einem dogmatischen Zugang zur empirischen Kirche. Bonhoeffer nimmt den objektiven Geist der empirischen Kirche ernst, aber selbstverständlich nicht in einer kritiklosen Weise. Er identifiziert die Taufe – und pointiert die Kindertaufe – mit dem Aspekt der Geisteinheit der Gemeinde, das heißt, mit der »Einheit im Gewollten«. Der objektive Geist der glaubenden Gemeinschaft nimmt die kleinen Kinder, die selber noch nicht ihren Glauben bezeugen können, als Träger des Heiligen Geistes in sich auf. Die Geistgemeinde in ihrer Einheit ist die Handelnde in der Taufe, ob nun Erwachsene oder Kinder getauft werden – nicht etwa handeln die zu Taufenden durch ihre Glaubensentscheidung.[131] Das wäre eine Verwechslung von Predigtgemeinde und Taufgemeinde. Die Taufgemeinde fordert damit die Volkskirche heraus, denn sie lebt davon, dass die Gemeinschaft der Erwachsenen (im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes im objektiven Geist der Gemeinde) die Kinder »trägt« – nur dort, »wo die Kirche innerlich zerrüttet ist und es gewiß ist, daß das Kind mit der Taufe das erste und letztemal mit ihr in Berührung tritt«[132], ist die Kindertaufe in der Tat eine zutiefst unordentliche Praxis.[133]

Doch wie kann die »Einheit im Gewollten« in der Taufgemeinschaft die Einheit im Gehorsam unter dem Wort Christi meinen? Die Kleinkinder können den Gehorsam gegenüber Gott noch nicht wollen. Es ist nicht nur eine Herausforderung der Volkskirche, sondern ein unerfüllbarer Auftrag an den objektiven Geist, die Gemeinde zu tragen. So steht die Kindertaufe aber dafür, dass die Kirche sich nicht selbst bewahrheiten kann, sondern in allem, was sie tut, auf das aktualisierende Wirken des Heiligen Geistes angewiesen ist, der Christus vergegenwärtigt.[134]

Damit kehrt der sechste und letzte Leitgedanke zur Verschränkung von objektivem Geist und Heiligem Geist in der empirischen Kirche zur Ausgangs-

---

131 DBW 1, 164 (vgl. dazu oben 4.1.1).

132 DBW 1, 165.

133 Wolfgang Huber hat die Kindertaufe besonders der »Volkskirche« zugeordnet, die Erwachsenentaufe der »Missionskirche«. Dabei setzt er voraus, dass die Gemeinde bei der Kindertaufe stellvertretend glaubt (Huber, Folgen christlicher Freiheit, 177). Er schreibt, dass »Verschiebungen in der Einstellung zur Taufe [...] wichtige Hinweise für den Übergang von der Volkskirche zur Missionskirche« sein können (Huber, Folgen christlicher Freiheit, 178). Freilich ist damit keine Überordnung der Missionskirche über die Volkskirche intendiert, betont doch (nach Bonhoeffer) gerade die Praxis der Kindertaufe die Mitverantwortung der Gemeinde für das »Tragen« der Unmündigen.

134 Bonhoeffer bleibt bei seinem Eintreten für die Kindertaufe auch in »Nachfolge« und in einem Gutachten zur Tauffrage aus dem Jahr 1942 (DBW 16, 563–587) – zu beidem siehe unten 4.2.2.

diagnose der Kirche als »Offenbarungswirklichkeit« zurück. Die Einsicht, dass sich die Gemeinschaft der empirischen Kirche nicht ausschließlich soziologisch erschließen lässt, hat Bonhoeffer schon von Anfang an betont.[135] Bisher standen die Beziehungen unter den Glaubenden im Mittelpunkt. Nun wendet sich Bonhoeffer aus der soziologischen Perspektive der Beziehung, die erst die Kirche zur Kirche macht, zu: der Verwirklichung des Willens Gottes in der Gemeinschaft der Glaubenden. Kann (6) auch die Gottesbeziehung der glaubenden Gemeinschaft mithilfe der Kombination von soziologischer und dogmatischer Untersuchung neu ausgelegt werden?

Bonhoeffer entwickelt einen Begriff der Gemeinschaft, der im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes gründet, wie er durch den gekreuzigten Auferstandenen offenbart ist. Soziologisch liegt darin ein Selbstwiderspruch: Eine Gemeinschaft kann nicht durch einen Zweck, der außerhalb ihrer selbst liegt, begründet sein – und sei es der Wille Gottes. Die spezifische Eigenheit der Gemeinschaft als soziologischen Typs liegt darin, dass in ihr die viceversen Willensakte der Einzelpersonen auf das soziale Gefüge untereinander als Selbstzweck ausgerichtet sind. Die Glieder der Gemeinschaft wollen die Gemeinschaft um ihrer selbst willen. Mit seinem »antinomischen« (paradoxen) Begriff der Geistgemeinschaft Kirche eröffnet Bonhoeffer nun, worauf die gesamte Argumentation seiner Dissertation hinausläuft: die »Liebesgemeinschaft«.

Den Willen Gottes als Herrschaftswillen zu bestimmen, ist zutreffend, aber nicht ausreichend. Von Kreuz und Auferstehung her zeigt er sich als Liebeswille. Gott macht sich selbst zum Mittel dafür, die Gemeinschaft unter den Glaubenden zu schaffen.[136] So ist bereits in »Sanctorum Communio« die Stellvertretung Christi kraft seiner Auferstehung zum Lebensprinzip der Gemeinschaft unter den Glaubenden erklärt.

Gott selbst bejaht die Gemeinschaft im Glauben als Selbstzweck, indem er sich selbst als Mittel zu diesem Zweck einsetzt: Das ist Christus der stellvertretend Gekreuzigte als Gemeinde existierend. Gott begibt sich selbst in diese Gemeinschaft, ohne seine Gottheit zu verleugnen: Das ist Christus der Auferstandene als Gemeinde existierend. Nur in der Kraft der Auferstehung, im Leben des Auferstandenen, kann die Gemeinde als Stellvertretungsgemeinde – das heißt als Bußgemeinde – leben. Die »Antinomie« zwischen Gemeinschaft als Selbstzweck und Gemeinschaft als Mittel zur Verwirklichung des Gotteswillens[137] ist so bewusst nicht aufgelöst, sondern in den Begriff der Liebesgemeinschaft hineingenommen[138].

Dogmatisch ist der Unterschied zwischen der wesentlichen Kirche als Gemeinschaft und andern (soziologisch zu bestimmenden) Gemeinschaftsfor-

---

135 Seit DBW 1, 18.

136 DBW 1, 181.

137 DBW 1, 180f.

138 DBW 1, 183.

men zu konstatieren. Eine Vermittlung würde – hier wird die theologische Atmosphäre der 20er Jahre spürbar – rasch ins Licht »natürlicher Theologie« geraten. Die vollendete Liebesgemeinschaft beschreibt Bonhoeffer in Formulierungen, die an die augustinische Bestimmung der vollendeten Gemeinschaft als *societas fruendi Deo et invicem in Deo*[139] erinnern: »Sie [die Glaubenden] geben sich selbst einander und Gott hin und bilden dadurch Gemeinschaft mit Gott und Mensch.«[140]

Diese überraschend direkte augustinische Parallele zeigt, wie sowohl die Betonung des christologischen Kriteriums »Auferstehung« als auch die Betonung des christologischen Kriteriums »Menschwerdung« dazu führen, dass die Liebe im Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung in den Mittelpunkt tritt. Menschwerdung und Auferstehung führen als christologische Kriterien überdies beide zu einer Betonung des eschatologischen Vorbehalts im Glaubensverständnis, jedoch auf unterschiedliche Weise: Während die Menschwerdung auf das Gericht verweist, da sie die Bedingungen »vor« dem Eschaton, unter denen Christus Mensch wird, als Kontext der Kirche betont (Augustin), verweist die Auferstehung als christologisches Kriterium auf die Rechtfertigung der Sünder in der Neuschöpfung (Bonhoeffer). Von der Menschwerdung her zeigt sich das Kreuz als Gericht,[141] von der Auferstehung her zeigt sich das Kreuz als Gnade. Doch geht die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den anthropologisch-soteriologischen und christologischen Kriterien bereits über die Entfaltung der Ekklesiologie Bonhoeffers hinaus.[142]

Bonhoeffer betont, »daß alle Gemeinschaft im Glauben an das Wort besteht« – doch er fügt hinzu: »solange wir nicht im Schauen, sondern nur in der Welt der eschatologischen Vorzeichen leben«[143]. Ist damit nicht das Vertrauen des Rechtfertigungsglaubens, »schon jetzt« mit Gott versöhnt zu sein, infrage gestellt? Der eschatologische Nachsatz am Ende von »Sanctorum Communio« will das im Vorangehenden ausgesprochene tiefe Vertrauen in die empirische Kirche vor einem Fall in eine *theologia gloriae* bewahren. Erst im zukünftig erwarteten Eschaton ist »der objektive Geist der Gemeinde wirklich der heilige Geist geworden, [ist] das Erlebnis der ›religiösen‹ Gemeinschaft [...] nun wirklich das Erlebnis der Kirche und die Kollektivperson der Kirche wirklich ›Christus als Gemeinde existierend‹«[144]. Aber nimmt Bonhoeffer damit nicht auch sein eigenes Konzept der »Aktualisierung« zurück? Damit war doch gerade ein Mittelweg angedeutet, der weder in die bruchlose Gleichsetzung einer

---

139 civ XIX,13. Vgl. dazu oben Abschnitt 3.1.2.

140 DBW 1, 197.

141 Freilich wird Bonhoeffer in den Ethikfragmenten die Menschwerdung von der Gestalt des Auferstandenen her erschließen (vgl. dazu unten Abschnitt 4.3.3).

142 Vgl. dazu unten 6.1.

143 DBW 1, 183.

144 DBW 1, 198.

bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft mit der wahren Kirche noch in die Annahme, die glaubende Gemeinschaft sei in ihrem wahren Wesen ganz »ungeschichtlich«, verfällt. Die kurzen Andeutungen zur Eschatologie der Kirche am Ende der Dissertation können zumindest nicht das volle Potential einer Eschatologie der geschichtlichen Gemeinschaft »Kirche« ausformulieren, das sich aus den vorangehenden Darlegungen ergibt.

Der eschatologische Nachsatz der Dissertation legt allerdings (besonders aus augustinischer Perspektive)[145] noch eine zweite Frage nahe: Warum fehlt jeglicher Hinweis auf den himmlischen Gottesdienst in der vollendeten Wirklichkeit? Bonhoeffer beschreibt die Vollendung als Schau und Liebesgemeinschaft, erwähnt aber den Lobpreis Gottes nicht. Das ist umso bemerkenswerter, als Augustin, dessen Verständnis von der vollendeten Gemeinschaft in der genannten Weise der Vorstellung Bonhoeffers ähnelt, das Eschaton grundlegend als doxologische Wirklichkeit fasst. Bonhoeffer hingegen, der doch mit der »Taufgemeinde«, der »Predigtgemeinde« und der »Abendmahlsgemeinde« durchaus Möglichkeiten angelegt hätte, eine Gemeinschaft im lobpreisenden Gottesdienst anzudeuten, schweigt sich dazu aus; das Gericht ist die Grenze seiner Eschatologie.[146]

Die dritte offene Frage, die am Ende von »Sanctorum Communio« bleibt, betrifft das Verhältnis Christi zur Weltwirklichkeit außerhalb der Kirche. Man könnte hier einwenden, dass diese Frage gar nicht in eine soziologische Untersuchung über die Kirche gehört. Doch Bonhoeffer betont, dass Personsein nur vor Gott – und das heißt, im Angesprochensein durch Christus – möglich ist. Damit stellt er einen grundsätzlichen anthropologischen Anspruch, den er aber in seinem Kirchenbegriff nicht mehr problematisiert, da es dort ausschließlich um das Personsein in der Gemeinschaft unter den Glaubenden geht. Von den Ethikfragmenten her betrachtet, erscheint diese offene Frage von »Sanctorum Communio« als der Ausgangspunkt zu Bonhoeffers Modell der »Christuswirklichkeit«.

4.2 Die christologische »Definition« des Menschen von Auferstehung und Kreuz Christi her (»Akt und Sein« und »Nachfolge«)

Die beiden offenen Fragen, die am Ende von »Sanctorum Communio« bleiben – die Frage nach der eschatologischen Spannung in der gegenwärtigen Existenz der Kirche und die Frage, wie Christus sich zur »Welt« verhält und daher wie sich die Kirche zur Welt verhält – scheinen Bonhoeffer bewusst gewesen zu sein. Er entwickelt seine Ekklesiologie in der Habilitationsschrift »Akt und

[145] Zur gottesdienstlichen Qualität von Augustins Auffassung über das Eschaton siehe oben 3.3.3.

[146] DBW 1, 194.

Sein« gerade in diesen beiden Hinsichten weiter, indem er die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Anthropologie in den Mittelpunkt stellt – und nach der Wirklichkeit der Offenbarung fragt.

Was bedeutet der ekklesiologische Personbegriff von »Sanctorum Communio« für die theologische Anthropologie? Bonhoeffer antwortet mit seiner Unterscheidung zwischen dem »Sein in Christus« und dem »Sein in Adam«. Um diese beiden Gestalten der einen Offenbarung plausibel zu machen, legt er zunächst aber die Verknüpfung von Akt und Sein in der Offenbarung aus – in Fortführung seiner Dissertation.

4.2.1 Die Kirche als Einheit von Akt und Sein zwischen den Zeiten

In »Sanctorum Communio« fragte Bonhoeffer nach der Wahrheit der Kirche und fand sie in deren Offenbarungswirklichkeit als aktualisierte Kollektivperson Christi. In seiner Habilitation fragt er nach der Seinsart der Offenbarung, also danach, was mit »Wirklichkeit« gemeint ist. Er findet sie in der Synthese von »Akt« und »Sein«. Damit entwickelt Bonhoeffer seinen Personbegriff aus »Sanctorum Communio« weiter: Personalität erschöpft sich nicht im Handeln – wie kann Personalität aber als »Seinsweise« beschrieben werden, ohne dass die Person zum Objekt vergegenständlicht wird, also die Grundbeziehung von Ich und Du verkannt wird? Bereits in der Dissertation verwies er zur Lösung dieser Frage einerseits auf das kontinuierliche Angesprochensein des »Ich« durch Gott, das auch »zwischen« den einzelnen Situationen des Angesprochenseins durch Menschen geschieht und das ein für alle Mal offenbart ist in Christus (»Realisierung«). Andererseits verwies er schon in der Dissertation auf die glaubende Gemeinschaft als sichtbare Gestalt dieser Kontinuität im Angesprochensein durch Gott (»Aktualisierung«). Beide Aspekte sind vereint im doppelten Personsein Christi: einerseits als Individualperson, andererseits als Kollektivperson.

Die Habilitation vertieft diese Gedanken weiter. Schon in der Einleitung betont Bonhoeffer, dass die Synthese von Akt und Sein in der Offenbarung allein aus dem Glauben zugänglich ist, also allein innerhalb der Offenbarungswirklichkeit, die in der Kirche erfahrbar ist: »Die Dialektik von Akt und Sein gibt sich hier theologisch zu erkennen als die Dialektik von Glaube und Gemeinde Christi, eines ohne das andere nicht zu denken«.[147] Seine Kritik an philosophischen Theorien von Akt (Freiheit) beziehungsweise Sein ist also stets an einem theologischen Maßstab ausgerichtet, den er allerdings erst nach der Kritik an den philosophischen Verhältnisbestimmungen von Akt und Sein offen legt. Im Folgenden wird – geleitet durch das ekklesiologische Interesse – Bonhoeffers theologische Auslegung der Einheit von Akt und Sein in der Kirche in den Vordergrund gestellt.[148]

---

147 DBW 2, 26.

148 Die Philosophie nimmt in der Habilitation letztlich dieselbe Rolle ein, die von der Soziologie in der Dissertation eingenommen wurde: Sie dient der dogmatischen Untersuchung (DBW 2, 72f.).

Die Verbindung von Akt und Sein in der Offenbarungswirklichkeit der Kirche lässt sich einerseits aus der Perspektive des Akts (der Freiheit), andererseits aus der Perspektive des Seins erschließen. Die Verbindung von Akt und Sein vom Akt aus gesehen kommt auf den Punkt im Glaubensverständnis, vom Sein aus gesehen ist sie im Gemeindebegriff zusammengefasst. Der Glaube (der Einzelnen) und die Gemeinde setzen einander gegenseitig voraus, keines geht dem anderen voraus. Damit nimmt Bonhoeffer die Gleichursprünglichkeit von Personalität und Sozialität aus »Sanctorum Communio« auf.

Die Offenbarung ist Wirklichkeit, keine Möglichkeit: Bonhoeffer führt auch den Gedanken der Realisierung der Versöhnung aus »Sanctorum Communio« weiter.[149] Er vertieft die Spannung von Realisierung und Aktualisierung Christi in der Gemeinde aber in zwei Hinsichten. Durch die Verkündigung in der Kirche und durch die Kirche sieht Bonhoeffer eine überpersönliche Kontinuität gegeben; das war in der Dissertation mit der Verknüpfung von »objektivem Geist« und Heiligem Geist bereits ausgesprochen. Nun präzisiert Bonhoeffer aber, inwiefern die Existenz der einzelnen Glaubenden von der überpersönlichen Kontinuität in der Gemeinschaft erfasst wird. In der Gemeinde offenbart sich die Person Christi den Einzelnen durch die zwischenmenschliche Begegnung.[150] So wird aber zweitens das *extra nos* der Offenbarung gewährleistet in der »Schwebe zwischen Seiendem und Nichtseiendem«[151].

Der Glaube hingegen ist die Seinsart des Menschen in der Offenbarungswirklichkeit »Kirche«. So kommt die Verbindung von Akt und Sein aus der Perspektive des Akts in den Blick, obwohl Bonhoeffer hier den Gnadencharakter des Glaubens betont: Der Glaube ist zunächst Getroffensein von Christus, ein *pati* also.[152] Von da aus vertieft Bonhoeffer sein Glaubensverständnis aus »Sanctorum Communio« in »Akt und Sein«. Im Glauben erscheint der Akt, der dem Sein der Offenbarung nicht widerspricht, sondern ihm gerade in seinem doppelten Wesen als Getroffensein und Sich-Entscheiden *entspricht*. Die Freiheit aus dem Glauben ist so – ganz im Sinn Luthers – die von Christus geschenkte Gerechtigkeit: »Der Glaube weiß, daß er seine Entscheidung als je schon gefallene trifft.«[153] Die Einzelnen sind auf die Verkündigung der Gemeinde angewiesen, doch andererseits tragen sie diese Verkündigung selbst, ohne den Glauben der Einzelnen gäbe es keine Gemeinde. So umfasst der Glaube der Einzelnen in sich die ganze Seinsweise der Kirche, und damit »die Ganzheit des Daseins in Christus«[154]. Bonhoeffer kann auf diesem Hinter-

---

149 Und verweist selbst auf seine Dissertation: DBW 2, 107f. (Verweis DBW 2, 108, Fußnote 38).

150 DBW 2, 111.

151 DBW 2, 111.

152 DBW 2, 113.

153 DBW 2, 119.

154 DBW 2, 119.

grund die einzelnen Glaubenden als Menschheit in Person bezeichnen.[155] Um das anschaulich zu machen und in den Zusammenhang der Heilsgeschichte zu stellen, verwendet Bonhoeffer die Unterscheidung zwischen dem »Sein in Christus« und dem »Sein in Adam«. Das »Sein in...« hatte er bereits im Vorfeld als das vom Akt aus betrachtete Sein definiert im Sinn des »Seins in bezug auf«. Damit hält Bonhoeffer einerseits die Bezogenheit auf etwas Vorgängiges, nicht dem Akt Verfügbares fest (»Getroffensein«), betont aber andererseits auch die daraus folgende Aktivität der Personen (Freiheit).

Mit der Einheit von Akt und Sein ist in der Offenbarungswirklichkeit eine personale (das heißt: soziale) Wirklichkeit gemeint. Entsprechend verlangt die Reflexion nun nach einer Benennung, wer die Einheit von Akt und Sein begründet und in wem sie sich verwirklicht – ob als Offenbarung Gottes (Christi Personsein) oder als Glaube der Menschen (menschliche Personalität). Dabei bildet der Personbegriff die »Brücke«, die zugleich die Unterscheidung von Geschöpf und Schöpfer und ihre Versöhnung in Christus ausdrücken soll: sowohl die Offenbarung als auch der Glaube vollziehen sich als »Personsein«, als Personsein des menschgewordenen Gottes einerseits und als Personsein der menschgewordenen (gerechtfertigten) Menschen andererseits.[156] Während Bonhoeffer in seiner Dissertation ausschließlich das wahre Personsein der Glaubenden »in« Christus beschreibt, fragt er in seiner Habilitation danach, inwiefern auch die Sünde eine »konkrete« Einheit von Akt und Sein hat, also wie die Sozialität unter der Sünde aussieht. Die Sünde betrifft den ganzen

---

155 DBW 2, 117.

156 Aus ekklesiologischer Sicht ergibt sich ein anderes Bild als aus erkenntnistheoretischer Sicht. Insofern möchte ich es wagen, dem scharfsinnigen Urteil von Christiane Tietz zu widersprechen, dass Bonhoeffer in »Akt und Sein« mit seiner Deutung der »Seinsart« der Offenbarung und der »Seinsart« des Menschen auf unterschiedliche Fragen unterschiedliche Antworten gibt, während er aber meint, eine einzige, kohärente Antwort zu geben. Sie schreibt (Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 301), dass Bonhoeffer auf die Frage nach der Seinsart der Offenbarung mit einem »Weder-Noch« antworte (weder reine Aktbegründung des Seins noch reine Seinsbegründung des Aktes), auf die Frage »nach dem Verhältnis von Realität und Erkenntnis der Offenbarung« aber mit einem »Sowohl-als-auch« (sowohl Aktbegründung des Seins als auch Seinsbegründung des Aktes). Dasselbe diagnostiziert sie (Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 309-310) in Bezug auf die Frage nach der Seinsart des neuen Menschen (Weder-Noch) und auf die Frage nach dem Verhältnis von Realität und Erkenntnis des neuen Seins (Sowohl-als-auch). Versteht man die Offenbarung als die Wirklichkeit *der Kirche* – das heißt, als Gemeinschaft, die in Christi Handeln gründet – dann zeigt sich ein anderes Bild: Es geht Bonhoeffer nicht so sehr darum, mit der Einheit von Akt und Sein »etwas Drittes« »in der Schwebe« zwischen Akt und Sein zu beschreiben (so Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik, 310), sondern um zwei Formen des »Sowohl-als-auch« – das individuelle Personsein des Menschen im Glauben und das kollektive Personsein Christi (die Kirche als Offenbarungswirklichkeit). Glaube und Offenbarung gehören »zuhaufe«, ohne dass die Differenz von Schöpfer und Geschöpf fällt: Das versucht Bonhoeffer durch seine Auslegung des Personseins auszulegen. Letztlich deutet er damit Luthers Identifikation von Verheißung und Glaube (siehe dazu oben 2.1.2).

Menschen, sie korrumpiert dessen Personalität, ohne doch die Struktur der Personalität selbst (als Aussein auf das »Du«) zerstören zu können. So ist sie zwar als Schuld Tun des Menschen, aber sie allein als Akt zu beschreiben, verfehlt ihren Ernst.[157]

Die Sünde kann zwar die Geschöpflichkeit des Menschen bis zur Unkenntlichkeit verdunkeln, indem sich der Mensch darin zum Schöpfer erklärt, aber sie kann die »ontologische Bestimmung« des Menschen als ein Sein in Bezug auf Gott nicht aufheben.[158] Hier stimmt Bonhoeffer der augustinischen Vorstellung zu, dass die Schöpfung auch als gefallene noch in der Liebesordnung Gottes geborgen bleibt.[159] (Bonhoeffer bezieht sich aber nicht ausdrücklich auf Augustin.)

Die Sünde wird allein aus der Perspektive der Offenbarung sichtbar, das heißt, sie kann allein an Christus erkannt werden – auch ihr Wesen als spezifische Synthese von Akt und Sein, das heißt, als spezifische Gestalt menschliche Personalität (und damit auch Sozialität): »Der Tod Christi offenbart, daß der ganze Mensch dem Gesetz sterben muß, weil die Ganzheit des alten Menschen in der Sünde ist.«[160] Das Kreuz Christi offenbart die Wirklichkeit des Menschen unter der Sünde. Es offenbart, dass der Mensch unter der Sünde zum Tod verurteilt ist, dass der Mensch sich nicht auf einen sündlosen Restbestand an gutem geschöpflichen Sein zurückziehen kann. Eine solche Vorstellung würde die Sünde zu etwas Seiendem machen, über das der Mensch Verfügungsgewalt hätte. Sie würde nicht das Sein des Menschen selbst betreffen, das sich – als Personsein – der Vergegenständlichung zum Seienden entzieht.[161]

Um die spezifisch sündige Gestalt der Einheit von Akt und Sein zu veranschaulichen, bezeichnet Bonhoeffer sie als »Sein in Adam«. Adam ist der Sünder in Person, als »sich im Handeln gebende[ ] Menschheitsperson«[162]. Jeder und jede ist Adam, in »mir« fällt die Menschheit.[163] Der Inbegriff für das sündige Handeln ist dabei (wiederum letztlich augustinisch, bei Bonhoeffer aber in Rückgriff auf Luther formuliert) der hochmütige Versuch des Menschen, sich selbst unabhängig von Gott zu gründen und über sich wie über seine Umwelt zu verfügen. Das ist die schuldhafte Verkehrung des Willens, die Bonhoeffer auf Luther verweisend als »*cor curvum in se*« bezeichnet.[164] Ihre Spitze ist das Gewissen, das sich seiner Isolation von Gott und damit auch von

---

157 DBW 2, 143.

158 DBW 2, 137.

159 Zum *ordo dilectionis* bei Augustin vgl. oben 3.1.1.

160 DBW 2, 143.

161 DBW 2, 145.

162 DBW 2, 145.

163 DBW 10, 375 (Antrittsvorlesung Bonhoeffers vom 31. Juli 1930).

164 DBW 2, 136.

den anderen Menschen bewusst wird, aber Hilfe nicht bei Gott, sondern bei sich selbst sucht.[165]

Das »Sein in Adam« ist insofern die individualistische Negation des gemeinschaftlichen Wesens des Menschen als Person, die aber die Ausrichtung des Menschen auf Gemeinschaft nicht auslöschen kann: So führt das »Sein in Adam« in die Verzweiflung. Denn der Mensch bleibt auch »in Adam« Relationswesen. Der Sündenfall wird mit dieser Bestimmung aber nicht »entschärft«, sondern verschärft: Der Mensch verwirkt in der Sünde seine Gottesbeziehung, er macht sich zum »sicut-deus-Schöpfer-Menschen«, wie Bonhoeffer in »Schöpfung und Fall« schreibt.[166] Das entspricht aber der Ambivalenz im Begriff der *civitas terrena* bei Augustin als Vereinzelung und doch gemeinsames Schicksal aller Menschen. Das Kreuz Christi offenbart das Gericht über die Adamsmenschheit: Der Tod ist das einzige Ende und die Folge der Sünde.[167] Aber in der Macht der Sünde kann der Mensch weder den Tod Christi als das eigene Schicksal akzeptieren noch die Auferstehung Christi als die Hoffnung für das eigene Leben. Das ist allein aus dem »Sein in Christus« heraus möglich.

Mit dem »Sein in Christus« erreicht Bonhoeffer das Ziel seiner Argumentation in »Akt und Sein«: die ontologische Auslegung des Rechtfertigungsglaubens. Anders als in »Sanctorum Communio« interpretiert Bonhoeffer nun die Rechtfertigung des menschlichen Personseins, die Christus vollbringt, nicht allein ekklesiologisch, sondern als Grundlegung der Schöpfungslehre: »Nur in Christus weiß sich der Mensch als Geschöpf Gottes, in Adam war er selbst

---

165 DBW 2, 146. Zur »Entzweiung« und zum Gewissen als deren Folge in den Ethikfragmenten: DBW 6, 308f. (»Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt«) und 276–278 (»Die Geschichte und das Gute II«), sowie unten 4.3.3. Das Gewissen bleibt für Bonhoeffer bis in die Spätzeit ein ambivalentes Phänomen. Das Gegenteil dieses Gewissensverständnisses findet sich bei Emanuel Hirsch: Er bestimmt das Gewissen auf den ersten Blick zwar wie Bonhoeffer als Wählen zwischen Gut und Böse, aber gerade gegensätzlich zu Bonhoeffer beurteilt er dieses Wählen nicht vom Sündenfall her, sondern als Auszeichnung des Menschen (Hirsch, Leitfaden, 207–209).

166 DBW 3, 107f. Jürgen Boomgarden schreibt in Auslegung von »Akt und Sein«, dass Bonhoeffer den Gemeinschaftsbegriff in Bezug auf das »Sein in Adam« missverständlich verwendet (Boomgarden, 373). Tatsächlich wird Gemeinschaft (also Personsein) ausschließlich »in Christus« wirklich. Trotzdem ist es berechtigt, von einem »Sein in...« auch im Fall von Adam zu sprechen, da der Fall die grundsätzliche Ausrichtung des Menschen auf Sozialität nicht ändert.

167 Etwas missverständlich formuliert Boomgarden dazu: »›In Adam‹ tötet der richtende Christus den Menschen im Gewissen [...] während ›in Christus‹ der heilbringende Christus nur das Gewissen im Menschen tötet« (Boomgarden, 579). Nicht Christus tötet den alten Menschen, sondern die Sünde, die »Adams« Geschöpflichkeit zerstörte, weil sie die Gottesbeziehung verkehrte. Die Gleichgestaltung mit dem Gekreuzigten geschieht in der Kraft des Auferstandenen (das ist aber ein Gedanke aus den Ethikfragmenten – siehe dazu unten 4.3.1 und 4.3.2).

Schöpfer und Geschöpf zugleich.«[168] Hier beginnt die Verknüpfung von Ekklesiologie und »Welt«, die Bonhoeffer in den Ethikfragmenten durch sein Konzept der »Christuswirklichkeit« weiterentwickeln wird.

Gnade und Sünde sind die beiden Arten, in denen vor Gott und von Gottes Handeln her das Personsein, also das spezifische Sein des Menschen, wirklich wird. Vorausgesetzt ist dabei der Personbegriff von »Sanctorum Communio«: In der Begegnung mit dem »Du« Gottes gründet das Menschsein, gründet die zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung.

Das Sein in Christus erschließt Bonhoeffer anhand von Kreuz und Auferstehung als Leitkriterien. Das entspricht der Einheit der Offenbarung, die in Gericht und Gnade das Personsein des Menschen verwirklicht. Das Kreuz ist die »Vergangenheit« des neuen Menschseins, die Auferstehung dessen Zukunft. Beides kommt den Menschen aber von außen zu (*extra nos*), sonst bliebe es immer noch im Modus der »(menschlichen) Möglichkeit« gedacht und wäre nicht als Wirklichkeit Gottes wahrgenommen.[169] Die gerechtfertigte Personalität – also auch die neue Sozialität – kennt eine positive Form des Gewissens, mit der die vergangene Sünde mit Blick auf Christus erkannt wird. So nimmt Bonhoeffer Luthers Bußtheologie auf.[170] Im Glauben erschließt sich das Kreuz Christi als das eigene Schicksal, als Tod des alten Menschen, der aber Grund zur Hoffnung gibt und die Verzweiflung gerade aufhebt, nicht vertieft. Mit Röm 6 bezeichnet Bonhoeffer die Taufe als das Hineingenommenwerden in den Tod Christi.[171]

Von der Auferstehung her betrachtet, bestimmt Bonhoeffer die Einheit von Akt und Sein im neuen, gerechtfertigten Personsein als Gotteskindschaft. Das »Kind« nimmt er dabei ganz wörtlich als eine Existenz unter dem Zeichen der Hoffnung auf die Zukunft des gekreuzigten Auferstandenen: »Das Sichbestimmen-lassen durch die Zukunft ist die eschatologische Möglichkeit des Kindes.«[172] Das Kind begreift, dass die Gegenwart aus der Zukunft Christi auf es zukommt und sich nicht aus der Vergangenheit ableiten lässt oder auf dem Vergangenen aufbaut.

Die Diskontinuität der neuen Wirklichkeit in Christus zeichnet sich hier besonders deutlich ab. Zugleich verankert Bonhoeffer aber die Kontinuität zum Glauben »vor« der Vollendung, indem er betont, dass die Zukunft des Auferstandenen erwartet wird, also die Hoffnung auf die Zukunft einen »schon« realisierten Anhaltspunkt hat. Anders als in »Sanctorum Communio« bezieht sich Bonhoeffer in Akt und Sein allerdings nicht mehr auf das aktualisierende

---

168 DBW 2, 149.

169 In der Antrittsvorlesung fasst Bonhoeffer seine Kritik am Begriff der Möglichkeit zusammen (DBW 10, 373-375).

170 DBW 2, 156.

171 DBW 2, 156.

172 DBW 2, 159.

Wirken des Heiligen Geistes. Er verweist vielmehr ausschließlich auf Christus, der an den Glaubenden handelt.

Den Hoffnungsaspekt des Seins in Christus umschreibt Bonhoeffer anhand der Taufe. Sie ist die Berufung des Menschen zum Kind. Das wird durch die Unmündigentaufe besonders anschaulich.[173] In der Verteidigung der Unmündigentaufe nimmt Bonhoeffer Gedanken aus »Sanctorum Communio« auf, ohne aber den dortigen Bezug auf die Verknüpfung von objektivem Geist und Heiligem Geist zu wiederholen. Sein Abrücken von der Pneumatologie in »Akt und Sein« ist damit als bewusste Entscheidung zu betrachten.

Am Ende von »Akt und Sein« steht Bonhoeffers Wunsch nach der Denkmöglichkeit der Allversöhnung. Hatte er in »Sanctorum Communio« noch die doppelte Prädestination betont,[174] verweist er nun zurückhaltend, aber doch, auf diese eschatologische Hoffnung – wenn sie auch nicht mehr sein darf als »das Seufzen der Theologie«[175]. Dieser eschatologische Hinweis am Ende von »Akt und Sein« wird durch die Antrittsvorlesung Bonhoeffers weiter ausgelegt, und zwar hinsichtlich seiner Implikationen für die Gegenwart der Kirche unter den Bedingungen der »eschatologischen Möglichkeit« der Kindschaft. Die deutliche Unterscheidung zwischen dem »Sein in Adam« und dem »Sein in Christus«, die Bonhoeffer in der Habilitationsschrift vorträgt, könnte die Frage nach der Einheit der Offenbarung stellen, oder augustinisch gesprochen: Wird hier nicht auf die »Vermischung« der beiden Gemeinschaften vergessen?

In seiner Antrittsvorlesung betont Bonhoeffer das *simul iustus et peccator* als ekklesiologisches Leitkriterium und deutet es von Kreuz und Auferstehung Christi her. Durch das Wort Gottes ist der Mensch »in Tod und Auferstehung Christi hineingesprochen«[176]. Kreuz und Auferstehung sind die Wirklichkeit, nach der sich das Personsein des Menschen richtet, nach der es von Gott verwirklicht wird – als Sozialität. Im »Hineingesprochensein« setzt Bonhoeffer die Bestimmung der Grundbeziehung von »Ich« und »Du« als Angesprochensein voraus. Die Gemeinde ist der Ort, an dem das Wort von der Rechtfertigung verkündigt wird und sich so Christus als »Kollektivperson« vergegenwärtigt. Die ekklesiologische Schlussfolgerung aus der Unterscheidung zwischen »Sein in

---

173 DBW 2, 159. Tiemo Rainer Peters vertritt die Auffassung, dass Bonhoeffer am Ende von »Akt und Sein« auf Nietzsches Verständnis des »Kindes« zurückgreife (Peters, 136–137). Hinsichtlich der »kindlichen« Gegenwartserfahrung von der Zukunft her mag sich eine Parallele ergeben; doch Bonhoeffers Verständnis der Kindschaft ist wesentlich theologisch – handelt es sich doch um die Gotteskindschaft. Auch Peters betont entsprechend eher die lutherische Tauftheologie als primäre Inspiration für Bonhoeffers Kindverständnis.

174 Auch kurz vor dem Ende von »Akt und Sein« begegnet sie noch einmal ausdrücklich: »Im Tode des Sünders aber vollzieht sich die Prädestination; dem Einen zum ewigen Tod, dem Andern zum ewigen Leben.« (DBW 2, 148).

175 DBW 2, 160.

176 DBW 10, 377.

Christus« und »Sein in Adam« ist nicht etwa die direkte Identifikation der Kirche mit dem »Sein in Christus«. Das widerspricht der Einheit der Offenbarung in Gericht und Gnade. Bonhoeffer deutet seine ekklesiologische Aufnahme des *simul iustus et peccator* in seiner Antrittsvorlesung an, führt sie aber nicht aus: »Die Kirche ist der verborgene Christus unter uns.«[177]

So sind am Ende der Habilitationsgedanken Bonhoeffers Kreuz und Auferstehung als christologische Leitkriterien der Ekklesiologie und Anthropologie festgestellt, aber ihre Verbindung untereinander ist noch nicht aufgeklärt. Außerdem verhindert Bonhoeffers weiter festgehaltene Fassung des eschatologischen Vorbehalts, dass er zu einer positiven Bestimmung der Hoffnung in Beziehung zu Glaube und Liebe durchdringt. Auch hierin steht er in der Tradition Luthers. Die Hoffnung dient als »Differenzhalterin« gegenüber dem kommenden Eschaton, sie behütet den Glauben und die Liebe davor, ihr Handeln mit der vollendeten Wirklichkeit zu verwechseln. Inwiefern sie aber Glaube und Liebe positiv gestaltet, bleibt offen. Das hängt zusammen mit der noch fehlenden Aufklärung des Bezugs zwischen Kreuz und Auferstehung: Bonhoeffer versteht die Auferstehung Christi auch in seiner Habilitationsschrift allein als zukünftige (zukommende) Realität, er legt nicht aus, wie sie die Sozialität der Gerechtfertigten gestaltet.

4.2.2 Kreuz und Gehorsam: Die Gemeinde der »Nachfolger«

1937, sechs Jahre nach Erscheinen seiner Habilitationsschrift, veröffentlicht Bonhoeffer »Nachfolge«. Auf den ersten Blick erscheint dieses Buch, entstanden aus Vorlesungen im Predigerseminar der Bekennenden Kirche, einen völlig anderen Autor zu zeigen als »Akt und Sein« und »Sanctorum Communio«.

Der veränderte zeitgeschichtliche und persönliche Kontext Bonhoeffers im Dritten Reich und in Finkenwalde beeinflusst seine theologische Position. Aber zugleich lässt sich zeigen, dass Bonhoeffer in »Nachfolge« Linien weiterführt, die in seinen akademischen Qualifikationsschriften schon angelegt sind.

Andererseits bereitet die »Nachfolge« die Ethikfragmente vor. Bonhoeffer beginnt nun, Glaube, Hoffnung und Liebe mit den christologischen Kriterien von Kreuz und Auferstehung zu verzahnen. Allerdings stellt »Nachfolge« anders als die Ethikfragmente den Gehorsamsaspekt des Glaubens in den Mittelpunkt und legt in christologischer Hinsicht den Schwerpunkt so stark auf den Gekreuzigten, dass der Auferstandene darüber beinahe vergessen wird.

Auch in stilistischer Hinsicht lässt sich »Nachfolge« als Zwischenstadium zwischen den im engeren Sinn akademischen Schriften und den Ethikfragmenten betrachten. In methodischer Hinsicht rückt Bonhoeffer mit »Nachfolge« das Schriftprinzip in den Vordergrund. Zwar sind auch »Sanctorum Communio« und »Akt und Sein« sind an der Schriftgemäßheit interessiert. Aber es ist durchaus eine programmatische Wende – nicht nur eine Folge der praktischen Anforderung zu neutestamentlichen Vorlesungen im Finkenwalder Pre-

[177] DBW 10, 377.

digerseminar – die Bonhoeffer seinen Nachfolgetext wesentlich an biblischen Texten orientieren lässt (nicht nur in der Bergpredigtauslegung).

Gemäß dem hier leitenden ekklesiologischen Interesse an der Bewahrheitung der Kirche durch Christus und gemäß dem Horizont der Ethikfragmente, in dem »Nachfolge« ekklesiologisch steht, wird im Folgenden besonders der zweite Teil von »Nachfolge« behandelt: »Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge«. Zu zeigen wird auch sein, wie Bonhoeffer in »Nachfolge« die Grundeinsichten seiner beiden akademischen Schriften aufnimmt und in den neuen Kontext des Predigerseminars und der Bekennenden Kirche übersetzt. Die ersten Adressaten von »Nachfolge« waren die Predigerkandidaten und sechs »Brüder« in Finkenwalde, als weiterer Adressatenkreis sind die Pastoren und Glaubenden in der Bekennenden Kirche vorausgesetzt.[178] Dass Bonhoeffer als erste Adressaten die Finkenwalder Vikare und »Brüder« vor sich sieht, erklärt, warum er ausschließlich von »Nachfolgern« und »Jüngern« spricht. Frauen kommen in »Nachfolge« nur im Zusammenhang der Ehe vor (und indirekt in der Auslegung der Lasterkataloge).[179]

Bonhoeffer möchte mit »Nachfolge« einschärfen, dass Glaube und Gehorsam gegenüber dem Gebot Christi zusammengehören und einander wechselseitig bedingen: »Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.«[180] Damit übersetzt er die These der Gleichursprünglichkeit von Personalität und Sozialität aus »Sanctorum Communio«, die beide im Angesprochensein durch das göttliche »Du« gründen. Doch setzt Bonhoeffer nun einen anderen Akzent als in seiner Dissertation, indem er die Begründung der Personalität und damit auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen die Person (als Einheit von Akt und Sein) »ist«, ganz und gar von der Passion Christi her versteht, von Christi Kreuzestod. Das Angesprochensein vom Wort Gottes, das dem menschlichen Personsein zugrunde liegt, ist in »Nachfolge« identisch mit dem Ruf zur Kreuzesnachfolge.[181]

---

178 Die »Brüder« des Bruderhauses (das erste »Publikum« von »Nachfolge«) fanden sich im Herbst 1935 zusammen; es handelte sich um die Kandidaten aus dem ersten Finkenwalder Vikarskurs. Dass Eberhard Bethge Bonhoeffer als Kandidat des ersten Kurses kennenlernte, hatte Folgen für die Rezeption der akademischen Schriften Bonhoeffers; Bethge hat Bonhoeffer nicht an der Universität erlebt. Der Anfang ihrer Freundschaft war das mönchische Ideal der »Nachfolge«. Zum »Bruderhaus«: Bethge, 527–536.

179 DBW 4, 126–129 (Ehe). DBW 4, 280–282 (»Hurerei«). An Frauen wird in diesen Texten gehandelt, sie sind nicht selbst Handelnde.

180 DBW 4, 52 (Kursivierungen getilgt). Oder: »Es gibt keine Erfüllung des Gesetzes ohne Gottesgemeinschaft, es gibt auch keine Gottesgemeinschaft ohne Erfüllung des Gesetzes.« (DBW 4, 118). Clifford Green hat diese Betonung des Gehorsams in »Nachfolge« biographisch gedeutet: »The book, then, interprets discipleship in a way that joins together the biblical text and Bonhoeffer's own experience. Ambition, intellectual success, and self-centeredness are encountered by the omnipotent authority of Christ." (Green, 162–163).

181 DBW 4, 78.

Die Gleichursprünglichkeit von Gehorsam und Glaube betrachtet Bonhoeffer als Auslegung des reformatorischen *sola gratia*. In der Tat lässt sich dabei auf Luthers Auffassung vom Glauben als der Summe der guten Werke verweisen.[182] Bonhoeffer fügt aber hinzu, dass der erste Schritt des Gehorsams eine Entscheidung des Menschen ist –»ein rein äußerliches Tun«[183], und doch der Anfang des Glaubensgehorsams. Zweitens betont er, dass die Frage, ob das eigene Tun im Gehorsam gegenüber Christi Gebot (seinen »Ruf«) erfolgte, für die Glaubenden selbst nicht einholbar ist. Der Gehorsam ist denen, die ihn leisten, verborgen, weil sie nicht auf das eigene Handeln schauen, sondern auf Christus. Sie handeln »einfältig«, wie die Kinder – damit nimmt Bonhoeffer den abschließenden Gedanken aus »Akt und Sein« in seiner Auslegung der Bergpredigt auf.[184] Zugleich ist der Gehorsam aber für die »Umstehenden« höchst sichtbar als Bekenntnis zu Christus.[185]

Die Nachfolge zeigt sich so als Bonhoeffers Ausdruck für die Heiligung. Sie ist die sichtbare Gestalt des Glaubens im Handeln. Christus ruft die Einzelnen »heraus«. Das impliziert eine »Absonderung« der Gemeinschaft aus der Welt: Die »Jüngergemeinde« ist »ein Raum für sich«.[186] Bonhoeffers Kritik am »Denken in zwei Räumen« im Ethikfragment »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« zeigt sich von da aus auch als Selbstkorrektur.[187] Was Bonhoeffer im »Bruderhaus« als passend und plausibel betrachtete, erschien ihm nur wenige Jahre später nicht mehr als ausreichende Bestimmung der Beziehung zwischen der Kirche und der »Welt«.[188] Christologisch ist Bonhoeffers Betonung der »Absonderung« in »Nachfolge« durch das allzu starke Zurücktreten der Auferstehung gegenüber dem Kreuz begründet.

Weil Christus Mensch geworden ist, deshalb beansprucht die Gemeinde in seiner Nachfolge einen bestimmten »Raum«, eine »Gestalt« in der Welt[189] – in klarer Unterscheidung, ja Absonderung von der Welt[190]. Vom Gekreuzigten

---

182 Vgl. dazu Luthers Schrift »Von den guten Werken« von 1520 (WA 6, 202–276) und oben 2.2.1.

183 DBW 4, 54.

184 DBW 4, 106–107.

185 DBW 4, 153–154 (in Auslegung von Mt 6,1–4).

186 DBW 4, 269.

187 DBW 6, 41–44. Siehe dazu unten den nächsten Abschnitt über die Ethikfragmente.

188 Dabei ist immerhin im Sinn von »Nachfolge« festzuhalten, dass Bonhoeffer dort mit der (bösen) »Welt« auch die verweltlichte Kirche meint (mit Strunk, 205). – Bonhoeffer hat dabei konkret die deutschchristlichen Kirchen vor Augen und wohl auch diejenigen innerhalb der Bekennenden Kirche, die mit den Ausschüssen des Reichskirchenministeriums kooperieren.

189 DBW 4, 241.

190 DBW 4, 274: »Sie [die Nachfolgenden] sind aus der Welt herausgenommen und leben

her erhält sie ihre Gestalt.[191] Der Zugang zum besonderen Raum der nachfolgenden Gemeinde ist die Taufe. Bonhoeffer deutet sie in Aufnahme von Röm 6 als Mitgekreuzigtwerden mit Christus.[192] Er nimmt dabei seine Ausführungen zum »Sein in Adam« und das Sterben des alten Adams aus »Akt und Sein« auf, betont nun aber besonders die Einmaligkeit der Taufe. Wie bereits in der Dissertation und der Habilitation verteidigt Bonhoeffer auch in »Nachfolge« die Kindertaufe – freilich warnt er nun im Sinn des starken Interesses an Verbindlichkeit im Glauben, die ein Grundmerkmal von »Nachfolge« ist, vor »verwerfliche[m] Leichtsinn« im Erteilen der Kindertaufe: Bedingung für das sachgemäße Taufen unmündiger Kinder ist nach wie vor, dass die Gemeinde die Kinder im Glauben »trägt«.[193]

Was genauer mit dem »tragenden Glauben« im Zusammenhang der Kindertaufe gemeint sein könnte, legt Bonhoeffer in seinem »Theologischen Gutachten zur Tauffrage« von 1942 dar.[194] Er betont, dass es sich nicht um einen stellvertretenden Glauben der Gemeinde für die Kinder etwa in dem Sinn handle, dass die Kinder »auf die Kraft des Gemeindeglaubens« hin getauft würden – die Taufe geschieht immer, ob bei Unmündigen oder bei Mündigen, allein im Vertrauen auf das Gnadenhandeln Christi.[195] Es entspricht dem Vertrauen in die Gnade Christi schlecht, wenn man die »Reinheit« und »Wahrhaftigkeit« der Gemeinde als ein Ergebnis menschlichen Handelns, menschlicher Entschlossenheit und Treue betrachtet und nicht allein als Gaben Christi.[196] Trotzdem hat die Gemeinde aber beim Taufen der Unmündigen eine besondere Verantwortung dafür, den Kindern die Verkündigung des Evangeliums zukommen zu lassen, die ihnen in der Taufe schon zugesagt ist.[197] Im »Gutachten« argumentiert Bonhoeffer also einerseits betont vom reformatorischen *sola gratia* aus für die Unmündigentaufe. Andererseits appelliert er aber an die Ver-

---

in einem neuen eigenen Raum mitten in der Welt.«

191 Das deutet sich bereits in »Sanctorum Communio« mit der Rede von der »Kreuzgemeinde« an, ist dort aber noch ganz als »paradoxe Wirklichkeit« zwischen der Einsamkeit Christi am Kreuz und der dadurch begründeten glaubenden Gemeinschaft verstanden (DBW 1, 95).

192 DBW 4, 225 (vgl. DBW 4, 114: »Es ist ein böser Sophismus, der aus dem Kreuz Christi die Weltförmigkeit der Kirche herleitet.«).

193 DBW 4, 225–226. Vgl. DBW 1, 164f (»Sanctorum Communio«) und DBW 2, 159f. (»Akt und Sein«). In »Akt und Sein« betont Bonhoeffer den eschatologischen Vorbehalt in Bezug auf die Kindertaufe, scheint also bereits von seiner positiven Beurteilung in »Sanctorum Communio« etwas abzurücken – eine Tendenz, die sich in »Nachfolge« dann weiter verstärkt.

194 DBW 16, 563–587.

195 DBW 16, 576.

196 DBW 16, 583.

197 DBW 16, 586.

antwortung der Gemeinde: »Der Glaube der Gemeinde trägt die Kinder durch Fürbitte und christliche Unterweisung aufgrund der geschehenen Taufe.«[198]

– Die Entgegensetzung von Gemeinde und Welt, von Sein in Christus und Sein in Adam vorausgesetzt, untergliedert Bonhoeffer in »Nachfolge« den Raum der Gemeinde in drei »Räume«. Sie könnten auf den ersten Blick an die soziologische Unterscheidung der Gemeinschaft aus »Sanctorum Communio« in Taufgemeinde, Predigtgemeinde und Abendmahlsgemeinde erinnern.[199] Doch zieht Bonhoeffer in »Nachfolge« diese drei Bereiche zusammen in den »Raum der Verkündigung«. Immerhin ist es auffällig, dass Bonhoeffer nun von der auf Sakrament und Verkündigung (das heißt auf CA 7) konzentrierten Bestimmung der Kirche in »Sanctorum Communio« abzurücken beginnt. Das entspricht seinem verstärkten Interesse am Gehorsamscharakter des Glaubens, beziehungsweise an der Sichtbarkeit der Nachfolge. Die zwei anderen Räume, die durch die Gemeinde in der Welt eingenommen und beansprucht werden, sind – dem entsprechend – der »Raum der Gemeindeordnung« (das geistliche Amt) und der »Lebensraum« (die Heiligung oder *disciplina*). Wie die drei Räume sich zueinander verhalten, erläutert Bonhoeffer nicht im Detail: Handelt es sich um drei Erscheinungsweisen des einen, unteilbaren gemeindlichen »Raumes« oder um drei »Abteilungen« in diesem einen Raum?

Die Verkündigung umfasst zwei Aspekte: die Kommunikation der Sündenvergebung und den Ruf in Christi Nachfolge.[200] Die Sakramente sind als anschauliche Gegenwart der Sündenvergebung in der Gemeinde der Mittelpunkt des Verkündigungsraumes. Hier bleibt Bonhoeffer seiner Dissertation treu, auch wenn er dort das Gewicht stärker auf das Abendmahl legte.[201] Sein leicht verändertes Taufverständnis in »Nachfolge« lässt ihn nun die Taufgemeinde nicht mehr als Synonym für die Volkskirche sehen, sondern als Bekenntnisgemeinde ganz wie die Abendmahlsgemeinde. Eine Gemeinde, die in der Lage ist, die Unmündigen im Glauben zu »tragen«, feiert in deren Taufe ebenso die Gemeinschaft in Sündenvergebung und Nachfolge wie im Abendmahl. Die Predigt richtet sich hingegen auch an die Welt und hat so nicht ausschließlich selbstvergewissernde Funktion für die Gemeinde.[202]

---

198 DBW 16, 576.

199 DBW 1, 163–170.

200 DBW 4, 244.

201 Vgl. DBW 1, 167 (»Im Abendmahl liegt der Quellgrund alles dessen, was wir oben über die Geistgemeinschaft sagten.«), mit Verweis auf Luther.

202 DBW 4, 245: »Taufe und Abendmahl gehören allein der Gemeinde des Leibes Christi. Das Wort richtet sich an Gläubige und Ungläubige.« Das erinnert an Luthers Verständnis des Glaubens als Bedingung zum richtigen Empfangen der Sakramente. In De captiviate Babylonica schreibt Luther: »*sine fide quis sperat? quis amat? sine fide, spe et charitate quae latria?*« – »Wer kann hoffen ohne Glauben? Und wer liebt [dann]? Ohne Glauben, Hoffnung und Liebe: was soll das für ein Gottesdienst sein?« (WA 6, 517; vgl. dazu oben 2.1.2).

Neben den Raum der Verkündigung – also neben den Bereich der beiden *notae externae* aus CA 7 – setzt Bonhoeffer als zweiten Raum den »Raum der Gemeindeordnung«.[203] Gemeint ist damit die Notwendigkeit von Ämtern in der Gemeinde, wobei Bonhoeffer in Abgrenzung vom katholischen Ordinationsverständnis betont: »Amt und Gemeinde sind gleich ursprünglich im dreieinigen Gott.«[204] Der Hinweis auf die Trinität verweist hier darauf, dass die Ämter als Charismen des Heiligen Geistes zu betrachten sind. Bonhoeffer bleibt aber bei seinem christologischen Fokus: Der Heilige Geist dient dem Leib Christi. Bonhoeffer deutet nicht an, wie er die trinitätstheologischen Implikationen der Beziehung zwischen Christus und der Kirche auslegen würde.

Der dritte Raum, den die Gemeinde als Leib Christi in der Welt annimmt, ist der »Lebensraum«. Hier ist das eigentliche Anliegen von »Nachfolge« erreicht: die Heiligung, oder der sichtbare Gehorsam gegenüber dem Ruf Christi im Alltag. Der Gehorsam gegenüber Christus prägt das Leben der Christen (und Christinnen) auch in der »Welt«, allerdings nicht als Umsturz der weltlichen Obrigkeit oder der Herrschaftsbeziehungen auch in der Gemeinde (Sklaven und Frauen sollen sich unterordnen)[205], sondern im apokalyptischen Bewusstsein, dass die Welt »zum Abbruch reif ist«[206]. Alle Beziehungen der Nachfolgenden zu anderen Menschen sind vermittelt durch ihre Beziehung zu Christus (dem gekreuzigten Auferstandenen, was hier vornehmlich als Richter und Vollender verstanden ist).[207]

In seinem Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« (1933) hat sich Bonhoeffer durchaus im Sinn dieser Trennung von Kirche und »Welt« zum Verhältnis von Kirche und Staat geäußert. Er schlägt in dem Aufsatz bekanntlich drei Arten vor, wie sich die Kirche gegenüber dem Staat verhalten kann und sollte: »Verantwortlichmachung des Staates«, der »Dienst an den Opfern des Staatshandelns« und das Martyrium (»dem Rad in die Speichen fallen«).[208] Der Gehorsam gegenüber Christus führt hier in den politischen Raum, ohne dabei aber die Kirche selbst als politische Institution zu bezeichnen.

---

203 DBW 4, 245.

204 DBW 4, 246.

205 Sklaven: DBW 4, 254. Frauen: DBW 4, 252.

206 DBW 4, 255.

207 DBW 4, 177 (und schon 90–93 am Beispiel Abrahams). So übersetzt Bonhoeffer die Rede vom Mittlersein Christi. Eugene Bianchi (S.J.) deutet das Zeugnis im Horizont der »Abbruchreife« der Welt (in Auslegung der »Nachfolge« und der Ethikfragmente) als das prophetische Amt der Kirche (Bianchi, 807–809). Von den Ethikfragmenten her ergibt sich dabei gegenüber »Nachfolge« noch eine Vertiefung: Dort schärft Bonhoeffer ein, dass das vornehmliche Zeugnis der Kirche das Schuldbekenntnis ist (siehe dazu unten 4.3.2).

208 DBW 12, 353. Eine Vorstufe dazu findet sich in dem Aufsatz »Was ist Kirche?« (publiziert Januar 1933; DBW 12, 235–239), allerdings ohne die zweite und die dritte Art des kirchlichen Handelns im Staat aus »Die Kirche vor der Judenfrage«.

Betrachtet Bonhoeffer in »Nachfolge« aufgrund des darin spürbaren apokalyptischen Bewusstseins, dass die Welt »zum Abbruch reif ist«, die Reinheit und Heiligkeit im Leben der Christen als Kennzeichen der wahren Kirche? Bezeichnet er etwa die *disciplina* der Glaubenden als Zeugnis für die »Wahrheit« einer Kirche? Die Antwort muss, besonders im Licht des Abschnitts über die Heiligung in »Nachfolge«, bejahend ausfallen. Zwar betont Bonhoeffer, dass allein Gott heilig ist und die Heiligkeit der Nachfolgegemeinde allein aus der Gnade Christi stammt.[209] Zwar sind und bleiben die Nachfolgenden gerechtfertigte Sünder (und Sünderinnen). Aber sie sind abgesondert von der Welt und leben so, wie es dem Heiligtum Gottes entspricht.[210] Sie sind »[v]on der Welt abgeschlossen durch ein unzerbrechliches Siegel«[211]. Bonhoeffer möchte hier die Glieder der Bekennenden Kirche zu Verbindlichkeit auch in ihrem Lebenszeugnis aufrufen. Zugleich zeigt sich darin ein Vertrauen in die Erfahrbarkeit der wahren Kirche, also in das bewahrheitende Wirken Christi in der Kirche.[212] Andererseits bleibt aber Wachsamkeit gegenüber daraus folgenden möglichen donatistischen Tendenz geboten.

Bonhoeffer hebt hervor, dass die Gemeinde das doppelte Schlüsselamt hat: zu binden und zu lösen. Der »bindende« Schlüssel kann ebenso zum Einsatz kommen wie der lösende, das heißt, die Gemeinde hat auch die Vollmacht, jemanden die Sündenvergebung vorzuenthalten. Das knüpft an Luthers Auslegung des Schlüsselamtes an, aber da Bonhoeffer die Zucht in »Nachfolge« geradezu als ein Kennzeichen der Kirche betrachtet und das *simul iustus et peccator* hier gegenüber der sichtbaren Bewahrung in der Nachfolge in den Hintergrund stellt, erhält es bei ihm ein anderes Gewicht.[213]

Doch Bonhoeffer scheint sich der »donatistischen« Tendenz bewusst zu sein, betont er doch gerade in Auslegung des bindenden Schlüsselamtes, dass die Brüder »Zeugen, nicht Inquisitoren« sind.[214] Auch schreibt er, dass die Ge-

---

209 DBW 4,269f.

210 DBW 4, 270.277. Auch Ruth Gütter kritisiert, dass das Weltverständnis von »Nachfolge« fast ausschließlich »negativ-polemisch« ist (Gütter, 118). Sie betrachtet den Glauben an »die Vollmacht einer gehorsamen und nachfolgenden Kirche« letztlich als Stärke von »Nachfolge« (Gütter, 119).

211 DBW 4, 276.

212 »Eine Theorie der Kirche also ist und muß sein: eine Theorie der geschichtlichen Gestalt der Kirche. Aber sie ist nicht und darf nicht sein: eine Theorie über die Sicherung geschichtlicher Bestände.« (Huber, Folgen christlicher Freiheit, 183): Beides wird Bonhoeffer in der Situation der Bekennenden Kirche bewusst. Die Bekennende Kirche suchte (seit ihrem Beginn in Barmen) nach der ihr entsprechenden geschichtlichen Gestalt und war doch zugleich mit einem tiefgreifenden Vertrauensverlust in die überkommene geschichtliche Gestalt der Kirche konfrontiert.

213 Zu Luthers Auslegung des Schlüsselamtes vgl. oben 2.1.2.

214 DBW 4, 289. Die Sünde des »Bruders« soll also nicht ausgeforscht werden, sondern wenn eine Sünde offensichtlich wird, dann soll das Verfahren der Gemeindezucht

meinde nicht die »ideale« Gemeinde der Sündlosen und Vollkommenen sei.[215] Sein Rigorismus soll als Folge des *sola gratia* deutlich sein. Die Strenge der »Lebensform« ist begründet in der Dankbarkeit für die Rechtfertigung und im Gehorsam gegenüber dem gnädig zugewandten Christus, nicht in der Angst um das Heil. Zudem betont Bonhoeffer den eschatologischen Vorbehalt: die Gemeinde der Heiligen ist bei aller Sichtbarkeit ihrer Nachfolge »nach außen« vor dem Kommen Christi zum Gericht noch verborgen.[216]

Aufschlussreich im zeitgeschichtlichen Kontext ist Bonhoeffers Fußnote zur Lehrzucht im Zusammenhang seiner Auslegung der Heiligung. Gegen die Lehrzucht zu verstoßen ist noch schwerwiegender als ein Verstoß gegen die »Zucht« im Lebenswandel: »Wer der Gemeinde das Evangelium raubt, verdient uneingeschränkte Verurteilung, wer aber in seinem Wandel sündigt, für den ist das Evangelium da.«[217] Mit der »Lehre« ist zwar zunächst die Verkündigung auf der Kanzel gemeint, doch schließt sie auch die wissenschaftliche Theologie ein, dient diese doch (wie Bonhoeffer in »Akt und Sein« schreibt)[218] der Kirche. Gegen deutschchristliche Amtsträger muss streng vorgegangen werden.

Der letzte Abschnitt von Nachfolge, »Das Bild Christi«, bereitet das Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« vor – allerdings noch unter dem Zeichen des Gegensatzes zwischen Christus und Welt, der für Nachfolge typisch ist. Bonhoeffer interpretiert die Offenbarung Gottes in Christus bereits hier auf der Grundlage von Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung und betrachtet sie als Urbild für die gerechtfertigte Gottebenbildlichkeit des Menschen. Bonhoeffer deutet damit an, was er später im Ethikfragment weiter entfalten wird.

Durch die Menschwerdung Christi empfangen die Menschen ihre geschöpfliche Würde, wie sie der Gottebenbildlichkeit entspricht, zurück.[219] Sie werden als Geschöpfe bewahrheitet. Damit nimmt Bonhoeffer den Gedanken einer christologischen Begründung der Schöpfungslehre aus »Akt und Sein« auf und entwickelt ihn anhand des Begriffs der *imago Dei* weiter.[220] Durch das Kreuz Christi erhalten die Nachfolgenden die Gemeinschaft mit Christi

---

beginnen (erst das Gespräch unter zweien, wenn das nichts nützt die kleinere Gruppe und schließlich die ganze Gemeinde und das Disziplinarverfahren bis zum möglichen Ausschluss).

215 DBW 4, 285.

216 DBW 4, 293.

217 DBW 4, 291, Fußnote 20.

218 DBW 2, 128 (Theologie ist »eine Funktion der Kirche«, »das Gedächtnis der Kirche«, sie reflektiert die Voraussetzungen der Predigt).

219 DBW 4, 301.

220 DBW 2, 151.

stellvertretendem, versöhnendem Leiden (bis zum Martyrium).[221] Die Gemeinschaft mit dem Kreuzesleiden Christi legt Bonhoeffer zunächst dahingehend aus, dass der Gemeinde von der Welt her Leiden zugefügt werden.[222] Bedeutet diese Kreuzesgemeinschaft der Nachfolgenden auch eine Anteilhabe am sühnenden Aspekt des Kreuzesleidens Christi? Bonhoeffer geht in »Nachfolge« mit dem Stellvertretungsgedanken tatsächlich an diese Grenze, überschreitet sie aber nicht, auch wenn er die Grenzüberschreitung andeutet: »Ob wir daran denken dürfen, daß auch dieses Leiden der Christen sündenverzehrende Kraft hat (vergl. 1 Pt. 4,1), bleibt unsicher.«[223] Es ist vornehmlich die »Kreuzesgestalt« des christlichen Lebens, die Bonhoeffer in »Nachfolge« betont. Trotzdem skizziert er auch, dass die Glaubenden dem Auferstandenen gleichgestaltet werden. Die vollendete Gestalt des auferstandenen Christus in den Nachfolgenden deutet sich vor dem Eschaton aber nur an: Sie spiegeln die Herrlichkeit Christi »immer klarer«.[224]

Mit Blick voraus auf das Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« ist festzuhalten: Bonhoeffer legt in »Nachfolge« die Art aus, wie die Glaubenden nach dem Bild Christi zu ihrem Gehorsam aus dem Glauben befähigt werden. Dazu dient ihm erstens die Spiegelmetapher – Christus spiegelt sich in den Glaubenden; als Nachfolgende haben sie allein auf Christus zu schauen[225] – und zweitens die Rede von der Einwohnung Jesu Christi. Bemerkenswerterweise bezeichnet er am Ende der Nachfolge die Einwohnung Christi in den Nachfolgenden als Einwohnung der Dreieinigkeit: »Mit Christus [...] wohnt der Vater bei mir, und Vater und Sohn durch den Heiligen Geist.«[226] Diese trinitarische Andeutung fehlt in den Ethikfragmenten völlig. Andererseits bleibt die Auslegung von Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung in Nachfolge ganz auf die einzelnen Glaubenden bezogen – Bonhoeffer betrachtet die drei Gestalten Christi hier noch nicht als auch Gestalten der Gemeinschaft aus dem Glauben.

Man kann »Nachfolge« insofern als Bonhoeffers Märtyrerethik bezeichnen. Hier betont er den Gekreuzigten als Gestalt Christi über den Gestalten des Menschgewordenen und des Auferstandenen, sowohl hinsichtlich des Lebens der Einzelnen als auch hinsichtlich der ganzen Kirche als Leib Christi. Glaube ist hier zuallererst bewusster Gehorsam gegenüber Christi Willen. In den Ethikfragmenten ändert sich das Bild: Nicht mehr der Aufruf zum aktiven Gehorsam der Nachfolger (und Nachfolgerinnen), sondern – bei bleibender Betonung der verbindlich-sichtbaren Gestalt des Kircheseins – das *Hineinge-*

---

221 DBW 4, 302.

222 DBW 4, 236 (»Es ist dem Leibe Christi ein Maß von Leiden [von Gott] verordnet.«).

223 DBW 4, 236. Vgl. aber dagegen DBW 4, 84 (»So fällt in der Nachfolge Christi Leiden auf sie [die Gemeinde], und sie trägt es, indem sie selbst von Christus getragen ist.«).

224 DBW 4, 302.

225 DBW 4, 304.

226 DBW 4, 303.

zogenwerden in das Kreuzesleiden und die Zusammengehörigkeit des Kreuzes mit der Auferstehung treten in den Mittelpunkt. Entsprechend der christologischen Veränderung bezeugen die Ethikfragmente auch ein gegenüber »Nachfolge« verändertes Glaubensverständnis: Nun erschließt Bonhoeffer den Glauben nicht mehr ausschließlich über seinen Gehorsams- und Bußaspekt (dem Aspekt des Gesetzes), sondern beginnt, das Verhältnis von Glaube und Liebe als Schlüssel zum Glaubensverständnis zu sehen (den Aspekt des Evangeliums). Sein Interesse an der bis in den Alltag sichtbaren bewussten Gestalt des christlichen Dienstes bleibt bestehen – aber die »Welt« zeigt sich nun von der Auferstehung Christi her als Versöhnungswirklichkeit. Auch in ihr ist mit der Gegenwart Christi zu rechnen, sie ist nicht mehr die dunkle Gegenmacht, der »furchtbar schwarze Hintergrund«[227], die sie in »Nachfolge« verkörpert. Bonhoeffer beginnt in den Ethikfragmenten, seine Betonung des eschatologischen Vorbehalts (die er seit seiner Dissertation vertrat) zu nuancieren.

4.3 Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Auferstandenen: Die Ethikfragmente

In den Ethikfragmenten kulminiert die Ekklesiologie Bonhoeffers (trotz der unvollendeten Form der »Ethik«). Hier führt Bonhoeffer die verschiedenen Denkwege seiner früheren Schriften zusammen: aus »Sanctorum Communio« die Christusorientierung und das Interesse daran, dass die dogmatische Reflexion über die Kirche an die »konkrete« Gestalt der Kirche gebunden bleibt; aus »Akt und Sein« die Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis der Offenbarung; aus »Nachfolge« den Ruf nach der verbindlichen Gestalt des christlichen Lebens. Andererseits deutet sich in den Ethikfragmenten aber auch eine theologische Weiterentwicklung und Selbstkorrektur Bonhoeffers in verschiedenen Hinsichten an. Diese Selbstkorrektur ist nicht allein aus dem zeitgeschichtlichen und biographischen Kontext der Ethikfragmente zu erklären,[228] geht sie doch auch über »Nachfolge« hinaus. Bonhoeffer beginnt hier, seine Dogmatik aus der Ethik heraus neu zu entwerfen. Sein Ansatzpunkt dazu ist die Ekklesiologie.[229] Bei diesem neuen Ansetzen in der Ethik bleibt Bonhoeffer sich aber

[227] DBW 4, 279.

[228] Auch Hans Pfeifer warnt davor, die Ethikfragmente ausschließlich als kontextuelle Ethik zu lesen, die Orientierung im nationalsozialistischen Regime geben wolle: Zwar geht Bonhoeffer nicht über die zeitgenössische Situation hinaus, doch schreibt er eine neue Ethik für eine neue Zeit (Pfeifer, 141–142).

[229] Mit dem programmatischen Titel der wirksamen Bonhoefferdarstellung Hanfried Müllers gesprochen: Der Weg Bonhoeffers geht »Von der Kirche zur Welt« – er argumentiert nicht für eine »Verweltlichung« der Kirche, sondern dafür, die Kirche entschieden als einen Teil der Weltwirklichkeit zu verstehen. (So auch Müller in seinem Nachwort zur ersten Auflage: Müller, Von der Kirche zur Welt, 426.) Denn die Weltwirklichkeit ist die

im Grunde treu: wie er in den Ethikfragmenten aus der theologischen Ethik nach der (dogmatischen) Ekklesiologie fragt, so fragte er in der Dissertation aus der Soziologie nach der Ekklesiologie, in der Habilitation aus der Philosophie nach der Ekklesiologie.

Die fragmentarische Form der »Ethik« Bonhoeffers stellt Aussagen über den Zusammenhang der erhaltenen Ethiktexte, beziehungsweise über »den« Ethikansatz Bonhoeffers unter einen gewissen Vorbehalt. Denn – mit Eberhard Bethge gesprochen – »wir haben keine »Ethik« von Bonhoeffer, wie er sie zur Veröffentlichung reif gefunden hätte«.[230] Mancher Vorschlag zum Zusammenhang, sei es aus chronologischer, sei es aus systematischer Sicht, wurde durch die Neuherausgabe der Fragmente in der Werkausgabe überholt oder zumindest relativiert.[231] Im Folgenden wird es trotzdem unternommen, auf dem Hintergrund der früheren Schriften Bonhoeffers eine Deutung der Fragmente im Zusammenhang vorzuschlagen – und zwar aus ekklesiologischer Sicht.

Es geht mir also nicht darum, die von Bonhoeffer intendierte »Ethik« auf der Grundlage der Fragmente zu rekonstruieren. Die Fragmente werden in ihrer »unpublizierten« Gestalt ernst genommen und als solche in einen Zusammenhang untereinander gesetzt. Es ist nicht intendiert, diesen Zusammenhang als den einzig sinnvollen oder gar notwendigen zu vertreten. Man sollte den »chaotischen« Charakter der Fragmente aber auch nicht übertreiben: Die Fragmente bezeugen eine Stufe der Arbeit Bonhoeffers an einem Gesamtprojekt und stehen deswegen in einem engeren Verweisungszusammenhang untereinander als es bei verstreuten Einzeltexten aus dem Werk Bonhoeffers insgesamt der Fall ist.

Auch wenn sie eine von mehreren Möglichkeiten ist, die Fragmente im Zusammenhang zu erschließen, ist die ekklesiologische Fragestellung doch wie keine andere dazu geeignet. Bonhoeffer schreibt selbst am Ende seines Textes

---

Christuswirklichkeit (dazu im Folgenden).

230 Bethge, 806.

231 Ilse Tödt, Ernst Feil und Clifford Green skizzieren als Herausgebende der Ethikfragmente in DBW 6 die Editionsgeschichte der Fragmente, die vor DBW 6 allein von Eberhard Bethge getragen wurde (Tödt/Feil/Green, 10–15; eine Synopse der Manuskiptanordnungen seit 1949 findet sich DBW 6, 470). Zum Zusammenhang von Chronologie und Systematik der Ethikfragmente, und der Bedeutung der Neuausgabe im Rahmen der »Dietrich Bonhoeffer Werke« (DBW 6) vgl. Friederike Barth, 326–329, bes. 327. Sie weicht aber in ihrer Übersicht zur systematisch intendierten Anordnung der Fragmente von der Chronologie ab und stellt »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« – also DBW 6, 301–341, entstanden 1942 (Tödt/Feil/Green, 17) – an den Anfang (F. Barth, 328). Auch in der von Bethge herausgegebenen 6. Auflage der Fragmente war dieses Fragment an den Anfang gestellt, auf dem Hintergrund von Bethges damaliger Auffassung, dass Bonhoeffer vier verschiedene Anläufe zur Ethik unternahm (Tödt/Feil/Green,11f.). Abgesehen von der chronologischen Reihung ist freilich der Beginn von »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« durchaus als programmatischer Anfang des ganzen Buches überzeugend.

»Ethik als Gestaltung«: »Ethik als Gestaltung ist nur möglich aufgrund der gegenwärtigen Gestalt Jesu Christi in seiner Kirche. Die Kirche ist der Ort, an dem das Gestaltwerden Jesu Christi verkündigt wird und geschieht.«[232] Nach dem Beitrag der einzelnen Ethikfragmente zur Ekklesiologie zu fragen, berührt also eine Grundintention der ethischen Überlegungen Bonhoeffers: Die Ethikfragmente versuchen auf je verschiedene Weise, die Spannung zwischen der partikularen Wirklichkeit der Kirche und dem universalen Anspruch des auferstandenen Christus auf die ganze Weltwirklichkeit auszuhalten und beides, die Einheit der Wirklichkeit in Christus und die besondere Gestalt der Kirche in ihr, zusammenzuhalten.

4.3.1 Gestalt und Gestaltung: Christus und die Wirklichkeit der Schöpfung

In den beiden Fragmenten »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« und »Ethik als Gestaltung« verhält sich Bonhoeffer zu den dogmatischen Bedingungen seiner theologischen Ethik. Das erstgenannte Fragment stellt heraus, dass der Glaube an Christus die Grundlage der theologischen Ethik bildet. Der Glaube an Christus wird darin als Bitten um die Offenbarung des Gotteswillens bestimmt und von der allgemeinen Frage nach dem Guten unterschieden. In Selbstkorrektur gegenüber »Nachfolge«[233] und in Abgrenzung von schiedlich-friedlichen Interpretationen der Zwei-Reiche-Lehre[234] möchte Bonhoeffer im Text »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« außerdem die Grundlage für eine Überwindung des »Denkens in zwei Räumen« legen. Damit stellt Bonhoeffer die Kirche in die »Weltwirklichkeit« hinein.

Welche Rolle der Kirche in der Weltwirklichkeit zukommt, entfaltet das Fragment »Ethik als Gestaltung«, indem es zugleich die Beziehung Christi zur »Welt« und zur Kirche miteinander identifiziert: Der Unterschied zwischen der Kirche und anderen Teilen der »Welt« besteht – im Sinn von CA 7, also der Bestimmung der Verkündigung als Kennzeichen der Kirche, aber in charakteristisch Bonhoefferscher Anwendung auf das Weltverhältnis der Kirche – darin, dass Christus die Glaubenden zum expliziten Zeugnis von dieser versöhnten Beziehung befähigt. Christus gestaltet das Handeln der Glaubenden nach seinem Willen. Der Glaube führt in die Werke, ja ist der Inbegriff der guten Werke –

---

232 DBW 6, 90 (Hervorhebung getilgt).

233 DBW 8, 542 (Brief vom 21. 7. 1944 an Eberhard Bethge). »Nachfolge« ist 1937 erschienen. Ein deutlicher Beleg des Denkens in zwei Räumen findet sich auch in Bonhoeffers »Konfirmandenunterrichtsplan« von 1937: »Die Gemeinde folgt dem Gebot Jesu, die Welt folgt ihrem eigenen Gesetz.« (DBW 14, 786–819, hier: 813).

234 Das steht auch vor dem Hintergrund der Diskussionen um die Barmer Theologische Erklärung (These 5) und um die Gegeneinandersetzung von Königsherrschaft Christi und »Zwei Reichen«. Bonhoeffer betont, dass auch Luthers Unterscheidung der beiden Schwerter nicht den Anspruch Christi auf die ganze Welt infrage stellt (DBW 6, 45).

so Bonhoeffer mit Luther.[235] Daher ist die Ethik entscheidend, wenn es um die Klärung des Kirchenverständnisses geht.

Der Text »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« geht von dem Offenbarungsverständnis aus, das Bonhoeffer bereits in seiner Dissertation und Habilitation anlegt. Bonhoeffer betont, dass die Offenbarung nicht möglich oder notwendig, sondern »wirklich« ist. Sie ist die »letzte Entscheidungsfrage«, ob man »mit der Auferstehung oder mit dem Tod«[236] rechnet. Der Mensch kann die Entscheidung darüber nicht selbst treffen.[237] Bonhoeffers Begriff der Offenbarungswirklichkeit ist dabei seit der Dissertation personal und ekklesiologisch konnotiert. In »Sanctorum Communio« ging es ihm in dieser Hinsicht um die Spannung zwischen der »Realisierung« der Versöhnung (im Handeln, Leiden und Auferstehen Christi) und ihrer »Aktualisierung« (durch den Heiligen Geist »in« uns). In seiner Habilitationsschrift präzisierte er sein Wirklichkeitsverständnis anhand einer ekklesiologischen Synthese zwischen der Offenbarung als je unverfügbar sich gebendem Akt einerseits und andererseits ihrer inkarnatorischen »Vorgegebenheit«. Als die sichtbare Gestalt der Offenbarungswirklichkeit wie auch der Synthese von Akt und Sein bestimmte er in seiner Habilitation die Kirche. Auf dieser Grundlage steht das Konzept der Christuswirklichkeit in den Ethikfragmenten.

Im Text »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« geht es Bonhoeffer um die »Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, [...] von Jesus Christus und Heiligem Geist«[238]. Allerdings thematisiert Bonhoeffer in den anderen Ethikfragmenten das Wirken des Heiligen Geistes so gut wie gar nicht. Er legt die Versöhnungswirklichkeit ausschließlich vom gestaltenden Wirken Christi her aus. Der Heilige Geist ist der Geist Christi; er vergegenwärtigt das Handeln Christi an den Menschen. Damit radikalisiert Bonhoeffer die christologische Zugangsweise zur Pneumatologie, die bereits bei Luther zu beobachten ist.[239] Doch beschreibt Luther anders als Bonhoeffer die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche (besonders ihre *unitas cordium*) als eigenes Geistwirken, das heißt, er identifiziert nicht unmittelbar das Handeln der dritten trinitarischen Person mit dem Handeln der zweiten trinitarischen Person.[240] Einer Identifika-

---

235 WA 6, 209f. 216 (Von den guten Werken, 1520). Vgl. dazu oben 2.2.1.

236 DBW 6, 33.

237 Mit »Akt und Sein« gesprochen handelt es sich dabei um die Entscheidung, die immer als schon gefallene getroffen wird (DBW 2, 119; vgl. dazu oben 4.2.1).

238 DBW 6, 34.

239 Der Heilige Geist ist grundlegend der Geist Christi: so etwa in der Auslegung des dritten Artikels im Kleinen Katechismus (BSLK 511–512).

240 Zur *unitas cordium* als Wirkung des Heiligen Geistes vgl. z. B. WA 10/2, 219 (Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch, 1522), aber auch die Auslegung des dritten Artikels im Großen Katechismus, wo Luther die Kirche als durch den Heiligen Geist zusammengerufen bezeichnet, »in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe« (BSLK 657). Vgl. oben 2.1.2 (S.54).

tion des Handelns Christi mit dem Handeln des Heiligen Geistes, beziehungsweise einer Verdrängung des Geistwirkens zugunsten einer ausschließlichen Konzentration auf das Wirken Jesu Christi kommen die Ethikfragmente zumindest nahe.

Bonhoeffer betont, dass die Versöhnung unter »uns« stets als schon verwirklichte gegenwärtig wird, eben als Wirklichkeit, nicht als Möglichkeit. »Wir« bekommen teil an der Versöhnung und so erkennen »wir« zugleich die Wahrheit über die Weltwirklichkeit: Sie ist mit Gott versöhnt, sie ist Christuswirklichkeit.[241] Mit dem Akzent auf der Verwirklichung der Versöhnung ist christologisch von vornherein die Auferstehung in den Mittelpunkt gerückt. Denn der Auferstandene ist der Bürge dafür, dass Gott die Welt mit sich schon versöhnt hat. Sein Versöhnungswerk ist eine Gegebenheit (»Wirklichkeit«), auch wenn es Gegenstand der Hoffnung bleibt.

Bevor Bonhoeffer mit dem Gestaltungsgedanken die Wirklichkeit der Versöhnung als Christuswirklichkeit näher auslegt, wendet er sich der Beziehung zwischen »Weltwirklichkeit« und »Christuswirklichkeit« zu. Die Identifikation des einen mit dem anderen ist nicht selbstverständlich, sondern durch Christi Wirken begründet. Christus beansprucht die ganze Schöpfung für sich; seine Auferstehung kündigt die Neuschöpfung der ganzen Welt an und verwirklicht sie schon. – Wo bleibt aber angesichts dieses universalen Anspruchs Christi noch ein Ort für die Kirche als spezifischem Ort der Christuswirklichkeit? Bonhoeffer antwortet mit dem Hinweis auf das Kreuz. Wie er in »Nachfolge« nachdrücklich gegen die »billige Gnade« argumentierte, so hält er auch in den Ethikfragmenten an der Betonung des Gerichtsgedankens fest, auch wenn er nun den universalen Anspruch Christi auf die »Welt« (also auch auf die gottlose Welt) betont.

Der Auferstandene ist der Gekreuzigte: In Christus richtet Gott die Sünde. Der Ort der Kirche in der Christuswirklichkeit ist der Ort des Gerichts über die Sünde, der Ort des gekreuzigten Auferstandenen. Auch als abgefallene Welt lebt die Welt von ihrer Versöhnung mit Gott, die Christus bewirkt hat. Dieser Gedanke erinnert an den augustinischen *ordo dilectionis*: Wie bei Augustin ist es auch in Bonhoeffers Vorstellung der Weltwirklichkeit als Christuswirklichkeit allein der Liebeswille Gottes, der die Einheit der Welt und ihr Sein selbst garantiert. Doch bei Augustin ist die Liebe Gottes, die der ganzen Schöpfung das Sein gibt und erhält, christologisch von der Menschwerdung her gedacht (und in trinitarischen Zusammenhang gestellt).[242]

Trotz seiner Kritik am »Denken in zwei Räumen«[243] kann Bonhoeffer vom eigenen Raum der Kirche sprechen[244]. Christus erhebt Anspruch auf die gan-

---

241 DBW 6, 39–40.

242 Zur Rolle der Menschwerdung Christi in De civitate Dei siehe oben 3.2.1 und 3.2.4. Zur trinitarischen Verankerung des Liebesgedankens bei Augustin: trin. VIII.

243 DBW 6, 41–43.

244 DBW 6, 48.

ze Wirklichkeit. In seinem versöhnenden Wirken ist er die Wirklichkeit der Welt in Person. Doch wie er die Menschheit insgesamt angenommen hat und ist, so ist er auch ein bestimmter Mensch. Gerade weil er die Wirklichkeit insgesamt mit Gott versöhnt hat und so neu geschaffen hat, gerade deswegen kann Christus auch Anspruch erheben auf einen bestimmten und umgrenzten Raum innerhalb seiner Wirklichkeit: »Wenn Gott in Jesus Christus Raum in der Welt beansprucht, [...] so faßt er in diesem engen Raum zugleich die ganze Wirklichkeit der Welt zusammen und offenbart ihren letzten Grund.«[245] So bezieht sich Bonhoeffer auch auf die Menschwerdung Christi als Grund für einen besonderen Ort der Kirche in der Versöhnungswirklichkeit. (Die Menschwerdung erscheint hier sozusagen als Kehrseite der Auferstehung.)

Der eigene Raum der Kirche steht nicht kategorisch einem Raum der »Welt« entgegen, sondern ist selbst ein spezifischer Teil der versöhnten Weltwirklichkeit. Die Christuswirklichkeit ist von Bonhoeffer als eine differenzierte Einheit gedacht. Die Differenzierung der einen Wirklichkeit erfolgt aber nicht anhand von klar voneinander abzugrenzenden »Weltteilen«, die zusammen »ein Ganzes« ausmachen würden, sondern sie erfolgt auf dem Weg der verschiedenen Arten, wie sich Christus zur Weltwirklichkeit verhält (und das ist auch bei Bonhoeffers Rede von der »Mündigkeit« der Welt im Blick zu behalten, wie sie in den Gefängnisbriefen begegnet)[246].

Die »Einheit« der Weltwirklichkeit ist personal: Sie ist eins in Christus. Diese personale Einheit ist somit in den Ethikfragmenten nicht mehr wie in der Dissertation auf die Liebesgemeinschaft der Kirche beschränkt, sondern zeigt sich auf verschiedene, wenn auch nicht beliebiger Weise.[247] Wie die verschiedenen, in der Person Christi aber vereinten Arten der Beziehung zwischen Christus und der versöhnten Weltwirklichkeit näher zu beschreiben sind, ist in den Ethikfragmenten ein Grundproblem. In der vorliegenden, fragmentarischen Form erscheinen zwei Lösungswege, die noch nicht klar aufeinander bezogen werden: die Mandate und der Gleichgestaltungsgedanke.

Zur Gliederung der einen versöhnten Weltwirklichkeit verwendet Bonhoeffer also einerseits die vier Mandate: Kirche, Familie, Arbeit (Kultur) und Obrigkeit.[248] Es handelt sich dabei um eine spätere systematisch-theologische

---

[245] DBW 6, 49.

[246] DBW 8, 477–479 (»Die Frage heißt: Christus und die mündig gewordene Welt.«; 479); Brief an Eberhard Bethge, 8. 6. 1944 (Nr. 161). Peter Selby betont diesen konfessorischen Aspekt von Bonhoeffers Theologie, indem er die Mündigkeit der Welt als die Fähigkeit zur souveränen Distanznahme von der innerweltlichen Situation aus dem Gehorsam gegenüber Christus deutet (Selby, 35–37; sein Beispiel ist die Kritik an der »Macht des Marktes«).

[247] Die Wirklichkeit ist keine Orange, die in Spalten zerfällt, sondern ein Brillant, in dem sich das Licht Christi vielfältig bricht.

[248] Da das Hauptinteresse hier an der Ekklesiologie liegt, werden im Folgenden die anderen Mandate nur in ihrer Beziehung zur Kirche behandelt. So kann etwa auch die

Ergänzung des Fragments »Christus, die Wirklichkeit und das Gute«. Die Problematik, wie die beiden Lösungswege zur personalen Differenzierung der einen Christuswirklichkeit zusammenhängen, hängt mit der Frage zusammen, wie das »Wirklichkeitsfragment« mit dem »Gestaltungsfragment« zusammenhängt. Bonhoeffer bezeichnet die Mandate nicht explizit als konkrete Formen des gleichgestaltenden Handelns Christi. Aber zumindest am Mandat der Kirche (das Bonhoeffer am ausführlichsten von den vier Mandaten beschreibt) lässt sich zeigen, dass er praktisch in den Kriterien Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung denkt, wenn er die Mandate beschreibt. Ein Mandat ist, so könnte man von Bonhoeffer ausgehend sagen, eine spezifische Form des Zusammenspiels der drei Gestalten Christi in der Wirklichkeit. Dabei ist freilich vorausgesetzt, dass der Gleichgestaltungsgedanke die systematische Grundlage für die Mandate ist (und nicht umgekehrt). Das ist auch deswegen plausibel, weil die Initiative in der Beziehung zwischen der Wirklichkeit und Christus stets bei Christus liegt. Die Mandate repräsentieren die Antworten der Weltwirklichkeit auf die Gestalten Christi – in je geschichtlich veränderter Form. Diese Antworten hängen dabei stets vom vorgängigen Handeln Christi ab.

Die Mandatevorstellung ist bekanntlich ein »offenes Ende« der Ethikfragmente: Bei seiner Verhaftung am 5. April 1943 arbeitete Bonhoeffer am Fragment »Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate«. Die Passagen über die Mandate im Fragment »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« sind Hinzufügungen aus der zweiten Jahreshälfte 1941.[249] Noch im Januar 1944 beschäftigen Bonhoeffer in einem Brief an Eberhard und Renate Bethge die Mandate.[250] Die vorliegende Fassung der Mandate ist also höchstwahrscheinlich noch nicht diejenige, die Bonhoeffer zur Publikation freigegeben hätte. Er ringt hier mit der Frage, wie der universale Anspruch der Christuswirklichkeit, der durch den Gleichgestaltungsgedanken inhaltlich auszulegen ist, sich in seinen sichtbaren nicht-kirchlichen Gestalten theologisch beschreiben lässt, ohne den Gedanken der deutschchristlich korrumpierten Schöpfungsordnungen zu erlau-

---

Frage, warum Bonhoeffer eines der Mandate zunächst als »Arbeit« bezeichnet (DBW 6, 54.57), später als »Kultur« (DBW 6, 392) und schließlich in einem Gefangenschaftsbrief wieder in ausdrücklicher Absetzung vom Kulturbegriff als »Arbeit« (DBW 8, 291: Nr.102; Brief vom 23.1.1944), hier nur genannt werden, muss aber nicht ausführlicher diskutiert werden. Freilich, soviel sei angemerkt, erscheint erst durch die ausdrückliche Verwerfung des Kulturbegriffs im Brief vom 23.1.1944 der Wechsel von »Arbeit« zu »Kultur« als inhaltliche Verschiebung, bezeichnet Bonhoeffer doch im Fragment »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« das Spezifische am Mandat der Arbeit dadurch, dass durch sie »eine Welt der Dinge und Werte geschaffen« würde (DBW 6, 57) – das klingt deutlich nach »Kultur«.

249 Es handelt sich bei der Einfügung um DBW 6, 51–60. Zur Begründung dafür, dass es sich um einen späteren Einschub in ein 1940 entstandenes Manuskript handelt: DBW 6, 51, Anm. 63.

250 DBW 8, 290–291 (Nr.102; Brief vom 23.1.1944).

ben.[251] Man könnte die Mandatevorstellung, wenn man sie betont »lutherisch« lesen möchte, als eine Re-Interpretation des *primus usus legis* verstehen. Die Mandate sind sozusagen Gewohnheiten in der Beziehung zwischen Christus und seiner Wirklichkeit. Während die drei Gestalten Christi (Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung) beschreiben, wie sich Christus zu seiner Wirklichkeit verhält, beschreiben die Mandate, wie die Weltwirklichkeit ihrerseits auf Christus antwortet, wie sie von ihm gestaltet wird, jeweils mit unterschiedlichen Gewichtungen darin, welche »Gestalt« Christi besonders wirksam wird.

Das Mandat der Kirche, das hier vornehmlich im Mittelpunkt steht, definiert Bonhoeffer als die Gemeinschaft in der Verkündigung Christi.[252] Von da aus zeigt sich auch der Sinn der Rede Bonhoeffers von der »Kirche für andere«, die im »Entwurf für eine Arbeit« aus dem August 1944 auftaucht:[253] Die Kirche ist der Ort, an dem die Verkündigung Christi geschieht; und auch umgekehrt, wo Christus verkündigt wird, dort ist »die Kirche«. »Die« Kirche lebt damit von dem Auftrag, sich an andere Menschen mit der Botschaft von der Versöhnung zu wenden und sie als Teilhaber und Teilhaberinnen der Christuswirklichkeit anzusprechen. Bonhoeffer bestimmt also »Verkündigung« als den Modus, in dem Christus seine drei Gestalten im Mandat der Kirche zusammenkommen lässt.

Der singularische Gebrauch von »Kirche« bedeutet, dass Bonhoeffer hier im dogmatischen Sinn vom »Wesen« der Kirche spricht. Er unterscheidet entsprechend im Fragment »Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate« das »Gemeinwesen« Kirche vom Mandat »Kirche« – obwohl auch das Gemeinwesen nur dann »Kirche« im eigentlichen Sinn genannt werden kann, wenn es der Christusverkündigung dient, also dem kirchlichen Mandat Gottes entspricht – also wenn die Verkündigung von Christus bewahrheitet wird.[254] Im Horizont der Bestimmung, dass der Ort der Kirche der Ort des Gnadengerichts ist, zeigt sich der Inhalt der Verkündigung.

Bei der Näherbestimmung der Kirche als Mandat greift Bonhoeffer auf Gedanken aus »Sanctorum Communio« zurück: Die Kirche ist als Gemeinschaft Christi sowohl Selbstzweck als auch Mittel zum Zweck.[255] Diese Betonung der

---

[251] Mit Joachim Wiebering gesprochen: »Wieder ist zu beobachten, wie Bonhoeffer durchaus im Rahmen der lutherischen Tradition seinen eigenen Weg sucht.« (Wiebering, 80). Karl Barth kritisierte Bonhoeffers Auswahl der Mandate als willkürlich (KD III/4, 22). Tatsächlich begründet Bonhoeffer nicht, warum er gerade diese vier Begriffe als »Mandate« bestimmt und keine anderen. Für Bonhoeffer scheint die Auswahl selbstevident gewesen zu sein.

[252] DBW 6, 59. Vgl. DBW 6, 399 (»Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate«): »Das Mandat der Kirche ist das göttliche Wort.«

[253] DBW 8, 556–561 (Nr. 187), hier: 560 (»Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.«).

[254] DBW 6, 408.

[255] DBW 1, 115–116 (vgl. dazu oben 4.1.2).

Selbstzwecklichkeit der Kirche noch in den Ethikfragmenten[256] ist auch bei der Auslegung des stellvertretenden und schuldübernehmenden Handelns der Kirche in der Christuswirklichkeit im Blick zu behalten. Der Verkündigungsauftrag (»für andere«) ist kein Widerspruch zur ebenfalls von Bonhoeffer festgehaltenen Selbstzwecklichkeit der Kirche.[257]

Doch bei der näheren Bestimmung der kirchlichen Selbstzwecklichkeit in Bezug auf das Gemeinweisen tritt im spätesten Ethikfragment die Erkenntnis von »Sanctorum Communio«, dass Gottes Herrschaftswille gerade sein Liebeswille in der Gemeinde ist, zurück. Bonhoeffer betont hier den hierarchischen Aspekt der Unterscheidung zwischen »Oben« und »Unten«. Er legt einen nachdrücklichen Akzent auf das ordinierte Amt und vertritt die Auffassung, dass damit eine Stellvertretung Gottes vor der Gemeinde verbunden sei: »Der Prediger ist nicht der Exponent der Gemeinde, sondern [...] der Exponent Gottes gegenüber der Gemeinde.«[258]

Beruft man sich dagegen auf das allgemeine Priestertum, so begeht man in den Augen des (ordinierten) Bonhoeffer einen Verstoß gegen das »echte[ ] Untensein der Gemeinde«.[259] Bonhoeffer geht es allerdings nicht um einen »blinden« Gehorsam gegenüber dem ordinierten Amt, wie auch seine Ausführungen zum Schriftprinzip andeuten. Sein Anliegen ist hier vielmehr, den institutionellen Charakter der Kirche zu verteidigen. Er spricht zu evangelischen Adressaten und will ihnen gegenüber die Selbstzwecklichkeit der Kirche in Erinnerung rufen. Dieser Akzent auf der Institutionalität von Kirche erklärt sich auch durch die Erfahrungen Bonhoeffers in der Bekennenden Kirche: Die äußere Ordnung einer Kirche hat ihren maßgeblichen Bezugspunkt im Evangelium, nicht in politischen Vorgaben.

Einige Jahre vor der Niederschrift der Ethikfragmente äußert sich Bonhoeffer in seinem Aufsatz »Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft«[260] 1936 – mitten in den Auseinandersetzungen über die institutionelle Gestalt der Bekennenden Kirche – im Zuge einer dogmatischen Untersuchung über die Grenzen der Kirche auch zur Frage nach dem Gegenüber von Amtsträgern und Gemeinde(gliedern). In dem Aufsatz begegnet ebenfalls der Gedanke eines

---

256 DBW 6, 410–411 – Bonhoeffer bezeichnet es dort als Gefahr für die reformatorische Ekklesiologie, die Selbstzwecklichkeit der Kirche angesichts des Verkündigungsauftrags zu vergessen.

257 Das betont auch Sabine Bobert-Stützel unter Hinweis auf den Kontext der Aussage »Kirche für andere« in den Gefängnisbriefen (Bobert-Stützel, 554–557). Peter Zimmerling meint dementsprechend, dass das Wort von der »Kirche für andere« nicht als Argument gegen die partikulare Existenz der Kirche als solche gemeint ist (Zimmerling, 54).

258 DBW 6, 400.

259 DBW 6, 401.

260 DBW 14, 655–680.

»grundsätzlichen Unterschied[s] zwischen Kirchenleitung und Gemeinde«[261]. Aber konkret geht es Bonhoeffer dabei um das Problem, ob Gemeinden mit einem Pfarrer, der den Deutschen Christen angehört, kategorisch aus der Bekennenden Kirche ausgeschlossen werden müssen. Die »grundsätzliche« Unterscheidung geschieht hier also aufgrund eines Vertrauensvorschusses für die Gemeindeglieder: »Es muss in dieser Sache ein Unterschied gemacht werden zwischen Amtsträgern und Gemeinden, Verführern und Verführten.«[262] Bonhoeffer betont aber beinah im selben Atemzug, dass es sich hier nicht um eine Art »Generalablass« für die »Verführten« handelt: Auch die Gemeinde soll über die reine Lehre entscheiden; wird sie mit einem Bekenntnispfarrer konfrontiert, dann ist sie selbst in die Entscheidung gestellt.[263]

Trotzdem bleibt im Ethikfragment eine gewisse hochkirchliche[264] und auch patriarchale[265] Tendenz in Bonhoeffers Rede vom »echten Obensein« der Amtsträger und dem »echten Untensein« der Gemeinde erhalten. Kann nicht ebenso die Gemeinde für die Amtsträger (und Amtsträgerinnen) eine Form

---

261 DBW 14, 669 (hier noch in Frageform).

262 DBW 14, 674.

263 DBW 14, 674.

264 Bonhoeffer befragt sich selbstkritisch durch eine Randnotiz, ob er mit seiner Auffassung, dass die Bibel zuerst dem ordinierten Amt zukomme und erst vermittelt durch die Predigt auch der Gemeinde nicht eine katholische Lehre vertritt (DBW 6, 402, Anm. 36). Plante er noch eine Überarbeitung dieses Gedankens? Im Aufsatz »Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft« grenzt er sich explizit von der römisch-katholischen Auffassung ab: Er betont dort, dass mit seiner Aufnahme des »***extra ecclesiam nulla salus***« kein theoretischer (oder »spekulativer«) Satz über die Institution Kirche gemeint sein kann, sondern eine »existentielle Aussage des Glaubens der wahren Kirche« (DBW 14, 677). Dass Gott seine Verheißung an die kirchliche Verkündigung des Evangeliums geknüpft hat, bedeutet nicht, dass sich die Glaubenden ein Urteil darüber anmaßen könnten, wer zum Heil bestimmt ist und wer nicht. Nicht die Kirche setzt ihre Grenzen, sondern »sie stößt auf ihre Grenzen, die ihr von außen gesetzt werden« (DBW 14, 659).

265 Schon Karl Barth hat bekanntlich an Bonhoeffers Mandatevorstellung »einen kleinen Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus« diagnostiziert (KD III/4, 23); Klaus-Michael Kodalle schließt sich Barth an (Kodalle, 45). Am Mandat Ehe/Familie lässt sich die »patriarchale« Tendenz besonders deutlich zeigen: Die Verantwortung für die Familie trägt nach Bonhoeffer ausschließlich der Familienvater (DBW 6, 291). Diese Sicht der Rolle der Frau setzt sich in Bonhoeffers »Traupredigt aus der Zelle« für Renate und Eberhard Bethge fort: Auch hier kann er das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe nur als Unterordnung verstehen (eine gute Unterordnung, wenn die Frau untertan ist, eine böse Unterordnung, wenn der Mann untertan ist), nicht als gleichberechtigtes Zueinander und Miteinander (DBW 8, 73–80; Nr.18; zum 15. Mai 1943). In den Ethikfragmenten kommen Frauen abgesehen vom Mandat der Ehe nicht vor und auch dort nur implizit (DBW 6, 58.201–208). Letztlich erinnert Bonhoeffers Familienbild an Augustins hierarchische Vorstellung des Friedens im Haushalt (*domus*) aus civ XIX,13 (siehe dazu oben 3.1.2).

des Wirkens Gottes an ihnen werden, ja eine »Exponentin« Gottes?[266] »Die Kirche« hat einerseits einen bestimmten und umgrenzten Ort in der Christuswirklichkeit, andererseits steht sie zu den anderen Mandaten im Verhältnis des »Miteinander, Füreinander und Gegeneinander«, so Bonhoeffer im Fragment »Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate«.[267] Deutet Bonhoeffer hier eine dritte Perspektive auf die Beziehung zwischen Christus und der Wirklichkeit an? Die gleich folgende Darstellung der drei Gestalten Christi als Menschgewordener, Gekreuzigter und Auferstandener vorwegnehmend, könnte man dann sagen: Die erste Perspektive bezieht sich auf die drei Gestalten Christi je für sich genommen, die zweite Perspektive bezieht sich auf die Mandate, in denen die drei Gestalten je unter einem bestimmten Leitaspekt zusammenkommen (Kirche: Verkündigung; Obrigkeit: »äußere Gerechtigkeit«), und die dritte Perspektive bezieht sich nun auf das Zusammenspiel der vier Mandate als unterschiedliche Verwirklichungsformen der dreifachen Gestalt Christi, die in Christus vereint sind. Freilich hat Bonhoeffer selbst die Beziehungen der Mandate untereinander nicht mehr weiter ausgeführt und sich auch nicht direkt dazu geäußert, wie sich die Beziehungen unter den Mandaten zum Gleichgestaltungshandeln Christi verhalten. Doch der Zusammenhang unter den Mandaten gründet zumindest allgemein in der Gestaltung der Wirklichkeit durch Christus

In den Mandaten verwirklicht sich die Antwort der versöhnten Weltwirklichkeit auf das gestaltende Handeln des auferstandenen Christus. Als »Antwort« ist dieses Beziehungshandeln der Weltwirklichkeit immer auf das vorangehende gestaltende Wirken Christi bezogen und angewiesen. Bonhoeffer selbst scheint im Fragment »Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate« das Handeln Christi in den Mandaten ausschließlich als Herrschaftshandeln zu betrachten, das sich im Handeln seiner irdischen Stellvertreter fortsetzt, betont er doch hier die hierarchische Struktur der Mandate: »Das Gebot Gottes will dem Menschen also immer in einem irdischen Autoritätsverhältnis, in

---

[266] Der Aufsatz zur Kirchengemeinschaft ist auch hier erhellend – Bonhoeffers dortige Aussage, dass die Synodalbeschlüsse von Barmen und Dahlem »Gottes Wort« sind (DWB 14, 668f.), setzt ja voraus, dass auch die Synodalen, die nicht Amtsträger waren, als »Exponenten« Gottes gesprochen haben. Werner Elert kritisiert Bonhoeffers Spitzensatz zur Gleichsetzung der Synodalbeschlüsse der Bekennenden Kirche mit dem Wort Gottes als unvereinbar mit der lutherischen Lehre von der Kirche (Elert, 536). In der Tat kann es nicht darum gehen, eine menschliche Institution als Stimme Gottes zu bezeichnen. Bonhoeffer würde Elert allerdings wahrscheinlich auf die Seite der »Orthodoxie« stellen, die das Bekenntnis mit der Lehre verwechselt (zu seinem Verständnis von »Orthodoxie« in dieser Frage: DBW 14, 673). Aber Bonhoeffer teilt Elerts Beharren darauf, dass die Institution Kirche nicht selbst Offenbarungscharakter beanspruchen kann (DBW 14, 655f.).

[267] DBW 6, 397. Als »Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied« und »Füreinander der Glieder« charakterisierte Bonhoeffer in der Dissertation die Geistgemeinschaft Kirche (DBW 1, 117–128; Zitat: 117). In der Mandatevorstellung scheint er diese beiden ekklesiologischen Prinzipien auf die Christuswirklichkeit insgesamt ausdehnen zu wollen.

einer durch ein klares Oben und Unten bestimmten Ordnung begegnen.«[268] Auch wenn er gleich anschließend einschränkt, dass es sich sowohl aufseiten des »Oben« als auch aufseiten des »Unten« um eine Unterordnung unter den Willen Gottes handelt – und nicht etwa um die Aufrichtung menschlicher Herrschaftsverhältnisse um ihrer selbst willen – bleibt der hierarchische Charakter der Mandate klar. Das deutete sich ja bereits beim Mandat Kirche mit dem »echten Obensein« der Amtsträger an.

Vom Gleichgestaltungsgedanken her bahnt sich aber eine differenziertere Interpretation des Handelns Christi in und zu den Mandaten an, die nicht allein in der Herrschaftslogik von »Oben« und »Unten« bleibt. Die Mandate zeigen sich aus dieser Sicht als unterschiedliche Arten, wie die drei Gestalten Christi zusammen real werden. Mit den Mandaten fordert Bonhoeffer dazu heraus, neben der Kirche in Kultur, Familie und Obrigkeit drei andere Formen der versöhnten Beziehung zwischen der Weltwirklichkeit und Christus zu denken. In der Kirche verwirklicht sich das Zusammenspiel der drei Gestalten Christi unter der Leitkategorie des Glaubens, der Christus bezeugt. Da Christus alle vier Mandate gestaltet, stellt sich von daher aber die Frage: Wenn der Glaube der *modus vivendi* der Kirche ist, was sind die »*modi vivendi*« der drei anderen Mandate?

Bonhoeffer deutet also eine lutherische Schöpfungstheologie an, die ganz von der Christologie her gedacht ist. Lutherisch ist diese christologische Schöpfungstheologie, sofern sie von der wahren und »seinsmäßigen« Gegenwart Christi in der Welt ausgeht, ohne diese Gegenwart mit einzelnen Institutionen gleichzusetzen. Sie vertraut allein auf das gleichgestaltende Handeln Christi und wagt zugleich, sein »Sein« in der Weltwirklichkeit zu beschreiben. Allerdings setzt Bonhoeffer den Akzent seines Wirklichkeitsverständnisses auf die Menschheit – soweit, dass »Weltwirklichkeit« und gefallene Menschheit synonym zu sein scheinen. Die weiteren schöpfungstheologischen Implikationen seines Wirklichkeitsverständnisses führt er nicht aus.

Im »Theologischen Gutachten: Staat und Kirche« von (wahrscheinlich) 1941[269] entfaltet Bonhoeffer allerdings das Füreinander und Miteinander von zwei Mandaten – eben Staat und Kirche – näher, auch wenn er dort nicht die Begriffe »Füreinander« und »Miteinander« nennt. Er definiert dort die Obrigkeit zunächst im Sinn des »Miteinander« (also der relativen Selbständigkeit der Mandate voneinander und ihres Zusammenhangs allein in Christus) folgendermaßen: »Die Obrigkeit dient Christus, indem sie vermittels des ihr und ihr allein an Gottes Statt [sic] verliehenen Schwertes eine äußere Gerechtigkeit herstellt und bewahrt.«[270] – Die äußere Gerechtigkeit bezieht sich dabei auf den Bereich der zweiten Dekalogtafel; die Vollmacht der Obrigkeit schließt in diesem Bereich sowohl Bestrafung als auch Belohnung ein. Dass die Obrig-

---

268 DBW 6, 394f.

269 DBW 16, 506–535. Zur Datierungsunsicherheit: DBW 16, 506, Fußnote 1.

270 DBW 16, 519.

keit Christus dient, bedeutet nun aber nicht unmittelbar, dass sie der Kirche dient.[271]

Obrigkeit und Kirche haben – so das »Theologische Gutachten« weiter – beide dieselbe Würde als göttliche Mandate, sie sind wechselseitig aufeinander bezogen (»Füreinander«). – Und man kann im Sinn der Ethikfragmente interpretieren: Sie sind aufeinander bezogen, weil sie zwei Formen des gleichgestaltenden Handelns Christi sind. Einerseits hat die Kirche gegenüber der Obrigkeit die Aufgabe, ihr zu verkündigen, was ihr göttliches Mandat ist, worin also die »äußere Gerechtigkeit« besteht, wo die Obrigkeit dieser äußeren Gerechtigkeit entspricht, aber auch, wo die Obrigkeit ihrem eigenen Mandat widerspricht.[272] Andererseits hat die Obrigkeit aber gegenüber der Kirche die Aufgabe, darüber zu wachen, ob die Verkündigung der Kirche der äußeren Gerechtigkeit entsprechend erfolgt.[273] Dem Staat steht überdies der Gehorsam der einzelnen Christen und Christinnen zu; dieser Gehorsam geschieht als Gehorsam gegenüber Christi Willen – wie Luther betont Bonhoeffer also, dass die staatliche Gewalt nicht dazu berechtigt ist, etwas zu verlangen, das dem Willen Christi widerspricht. Das Gutachten entfaltet damit detaillierter, was in der Mandatevorstellung der Ethikfragmente nur angedeutet ist. Es bleibt aber ganz auf dem Boden der Christuswirklichkeit, wie sie die Ethikfragmente vertreten.

So liegt der Gleichgestaltungsgedanke dem Mandategedanken zugrunde. Die beiden sind insofern nicht zwei nebeneinander liegende Lösungswege, um die Differenzierung der einen Christuswirklichkeit zu beschreiben, sondern klar aufeinander bezogen. Christus gestaltet die ganze Weltwirklichkeit nach der in ihm geschaffenen Versöhnung. Die Wahrheit der Welt liegt in ihrer »schon jetzt« versöhnten Beziehung zu Gott (die in der Auferstehung Christi als verwirklichte offenbart ist). Bonhoeffer weitet im Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« seine Ekklesiologie konsequent auf die Weltwirklichkeit insgesamt aus. Hier entfaltet er, wie Christus die Welt nach seiner dreifachen Gestalt als menschgewordener Gott, Gekreuzigter und Auferstandener formt.[274]

---

271 DBW 16, 527.

272 DBW 16, 528–529.

273 DBW 16, 528.

274 DBW 6, 81–83. Hanfried Müller hat die Menschwerdung Christi, die Auferstehung Christi und die Rechtfertigung der Sünder als die drei theologischen »Begründungen« der Ethik Bonhoeffers gedeutet (Müller, Von der Kirche zur Welt, 303). Damit bewegt er sich nahe am Gestaltungsfragment, auch wenn er die rein christologische Terminologie Bonhoeffers verschiebt durch den »Perspektivenwechsel« von der Kreuzigung Christi zur Rechtfertigung der Sünder als Kriterium. Darüber hinaus betrachtet Müller die Menschwerdung als den besonderen Grund für Bonhoeffers Insistieren auf der Einheit der Wirklichkeit (Müller, Von der Kirche zur Welt, 305). Dabei setzt er aber ein Menschwerdungsverständnis voraus, das ganz von der Auferstehung her verstanden ist: »Bonhoeffer begründete die Ethik von der einen und unteilbaren Wirklichkeit her, die die Wirklichkeit der Menschwerdung war; es ist nun nicht mehr möglich, Gott und Welt in zwei Räume

Das Ziel seines Gestaltungshandelns ist das neue Menschsein. »Welt« bezeichnet im Ausdruck »Weltwirklichkeit« nicht die Schöpfung, sondern allein die Menschenwelt. »Die Kirche« (Bonhoeffer benutzt weiterhin den dogmatischen Singular) zeigt sich nun aber vom Gestaltungsgedanken her als der Ort, an dem die Gestalt Christi »vorbildlich und stellvertretend für alle Menschen«[275] wirklich wird: »»Gestaltung« heißt daher in erster Linie Gestaltgewinnen Jesu Christi in seiner Kirche.«[276]

Der besondere Akzent auf der Kirche bedeutet kein Abrücken von Bonhoeffers Kritik am »Denken in zwei Räumen«. Er bezeichnet es als »Geheimnis, für das es keine Erklärung gibt«[277], dass nicht alle Menschen den Erlöser erkennen, und insofern eine Abgrenzung des Raums der Kirche »von selbst« gegeben ist. Die Kirche hat kein Vorrecht vor den anderen Mandaten, denn sie verdankt ihre Konformität zu Christus nicht ihrem eigenen Streben, sondern dem (gleich-)gestaltenden Handeln Christi.

Die Erhöhung Christi nimmt Bonhoeffer nicht als christologisches Kriterium in den Blick. Das ist eine Folge der pneumatologischen »Lücke« in den Ethikfragmenten. Wenn Bonhoeffer die Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden beschreibt, dann reflektiert er nicht die Vermittlung dieser Beziehung durch den Heiligen Geist, sondern betont allein das gestaltende Wirken Christi. Die Erhöhung bezieht sich demgegenüber auf die (spezifische) Entzogenheit Christi nach seiner Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten Gottes. Dafür hat dieses Gestaltungsdenken keinen Raum, und damit auch nicht für die Frage, wie sich das Handeln des Heiligen Geistes und das Handeln Christi unterscheiden (und positiv aufeinander beziehen) lassen. Insofern ist Bonhoeffer aber »Nachfolge« treu geblieben: Er schreibt, als befände sich die Kirche in der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. »Nachfolge« entwickelte diese Perspektive in kreuzestheologischer Akzentsetzung (der Weg Christi ist der Weg nach Golgatha); die Ethikfragmente betonen die Auferstehung und ihre Bedeutung für die Weltwirklichkeit insgesamt.

---

zu trennen, nachdem Gott die Welt mit sich versöhnt hat.« (Müller, Von der Kirche zur Welt, 317). Freilich ist hier festzuhalten, dass es Bonhoeffer nicht um eine Vereinigung von »Gott« und »Welt« geht, sondern von »Christuswirklichkeit« und »Weltwirklichkeit« als den beiden Zugängen zur Schöpfung.

275 DBW 6, 84.

276 DBW 6, 84.

277 DBW 6, 83. Dieses Geheimnis der zugleich universalen und partikularen Versöhnung muss man aber nicht ausschließlich als Anfechtung deuten, wie Peter Manley Scott in Ausweitung auf alle Geschöpfe schreibt: »The theological task is therefore not to apply the mystery of reconciliation to the doctrine of creation but to attempt to rediscover and relearn the dynamics of reconciliation in creation.« (Scott, 112). Dieses Anliegen stellt Bonhoeffer zwar natürlich noch nicht mit dem ökologischen Anliegen von Scott, aber seine Auffassung der Menschwerdungsgestalt der Christuswirklichkeit scheint darauf zu antworten: Dort fragt er nach einem christologischen Zugang zur eigenen Würde des sog. »natürlichen« Lebens (vgl. dazu unten 4.3.3).

Mit dem Gleichgestaltungsgedanken ist der hermeneutische Vorrang der Auferstehungsgestalt, der bereits die Identifikation der Christuswirklichkeit mit der Weltwirklichkeit prägte (und erst ermöglichte) beibehalten. Denn die Verwandlung in die Gestalt Christi ist als Neuschöpfung, das heißt aber, als Auferstehung der Sünder und Sünderinnen vorzustellen. Damit entspricht Bonhoeffer Luthers Betonung der effektiven Qualität der Rechtfertigung: Gerechtsprechung ist Gerechtmachung.[278]

Die Betonung des Auferstandenen bei Bonhoeffer bedeutet aber keine Abwendung von der kreuzestheologischen Einsicht. Bonhoeffer hält beides (unter Akzentsetzung auf der Auferstehung) fest, wenn er schreibt: »Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er [der gerechtfertigte Mensch] hier nur das Zeichen des Kreuzes und des Gerichtes.«[279] Die Gerechtfertigten sind verklärt in die Gestalt des Auferstandenen, doch ist diese Verklärung ganz vom Kreuz her verstanden: sie werden dadurch dazu befähigt, das Kreuz und das Gericht zu tragen. Bonhoeffers Verständnis der Auferstehungsgestalt Christi ist eng mit der Kreuzesgestalt verbunden. Das Lob Gottes, die Freude des Auferstandenen, wird hingegen nicht zum eigenen Thema. Bonhoeffer setzt den deutlichen eschatologischen Vorbehalt, den er seit seiner Dissertation vertreten hat, auch in den Ethikfragmenten fort. Die Weltwirklichkeit lebt von der Auferstehung Christi, sie kann ihr Kreuz nur tragen, weil Christus auferstanden ist – aber ihre eigene Auferstehung steht »noch« aus.

Im Fragment »Ethik als Gestaltung« legt Bonhoeffer mit den drei Gestalten Christi als Menschgewordener, Gekreuzigter und Auferstandener die Grundlage für die folgenden Ethikfragmente. Alles Folgende muss sich daran messen lassen, ob und wie es zur Auslegung des gleichgestaltenden Handelns Christi beiträgt; nur so ist der Titel des Fragments, der Ethik als Nachzeichnung dieses Christushandelns identifiziert, ernstgenommen. – Und entsprechend wird das folgende Kapitel nach den drei Formen des Gleichgestaltungshandelns Christi in der Weltwirklichkeit fragen.

Bonhoeffer fasst in »Ethik als Gestaltung« die drei Gestalten des Christushandelns kurz und grundlegend zusammen, die seinen späteren Ethiktexten zugrunde liegen. Die Menschwerdung Christi bedeutet die Zuwendung Gottes zum »wirklichen« Menschen[280] (gegen Menschenverachtung und Menschenvergötzung), die Kreuzigung Christi ist das stellvertretende Gericht Gottes über den sündigen Menschen[281] (gegen Erfolgsvergötzung und Erfolgsverachtung) und in der Auferstehung Christi schafft Gott den neuen Menschen, der

---

278 Vgl. dazu Luthers Identifikation von Verheißung und Glaube in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (WA 6, 533.517; siehe auch oben 2.1.2).

279 DBW 6, 83.

280 DBW 6, 71.

281 DBW 6, 74–75.

versöhnt mit Gott lebt[282] (gegen Todesverachtung und Todesvergötzung). Die versöhnte Wirklichkeit wird von allen drei Gestalten Christi geprägt. Bonhoeffer bestimmt das Verhältnis der drei Wirklichkeitsgestalten allerdings nicht explizit näher. Er betont im Fragment »Ethik als Gestaltung« vor allem, dass Christus allein die Aktivität des Gestaltens trägt; die Menschen werden von ihm gestaltet, wo sie selbst gestaltend aktiv werden, ist ihr Handeln Antwort, Zeugnis. Auf die Kirche trifft das ebenso zu wie auf die Weltwirklichkeit insgesamt. Trotzdem kommt der Kirche eine besondere Rolle zu: »nur so kann von Gestaltung der Welt gesprochen werden, daß die Menschheit auf ihre wahre Gestalt, [...] die sie schon empfangen hat [...] angesprochen und so – gewissermaßen vorwegnehmend – in die Kirche hineingezogen wird«[283]. Wo also vom Handeln Christi an der Weltwirklichkeit die Rede ist, dort ist letztlich auch von »der« Kirche die Rede und umgekehrt. Das folgt aus der Offenbarung des Auferstandenen, der die Versöhnung Gottes mit der Welt als »schon verwirklicht« zeigt. Im Folgenden werden die weiteren Ethikfragmente aus der Sicht der drei Gestalten Christi ausgelegt.

4.3.2 Die Gestalt des gekreuzigten Auferstandenen und der Glaube

Im kurzen Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung« legt Bonhoeffer die Gestalt des gekreuzigten Christus und die daraus folgende Gestalt der Kirche näher aus. Die Gestalt des Gekreuzigten ist die Gestalt des gerichteten Sünders. Wenn die Kirche Christus hierin gleich gemacht wird, dann tritt sie an die Stelle der zu recht Verurteilten. Die eigene Schuld zu erkennen – die Buße – ist nur aufgrund der schon verwirklichten Versöhnung mit Gott möglich[284]: Nur im Blick auf die versöhnte Gestalt des Auferstandenen wird sichtbar, was Sündersein bedeutet. Die Ausrichtung an der Gestalt des Gekreuzigten, der das Gericht offenbart, speist sich aus der Kraft der Auferstehung.

Bonhoeffer legt auch in Bezug auf die Kreuzigungsgestalt der Christuswirklichkeit den Akzent auf die Kirche und folgt damit der Grundlegung von »Ethik als Gestaltung«. In der Kirche verwirklicht Christus augenscheinlich sein Gleichgestaltungshandeln, doch immer in Ausrichtung auf die Welt, deren wahre Gestalt vor Gott nichts anderes als die Gestalt Christi ist (»schon jetzt«). Die Kirche ist »der Ort der Schulderkenntnis« und des Schuldbekenntnisses, sie ist der Ort der Erkenntnis um die Schuld der ganzen Welt.[285] – Bon-

---

[282] DBW 6, 78–79.

[283] DBW 6, 85.

[284] DBW 6, 125.

[285] DBW 6, 126. In »Sanctorum Communio« argumentiert Bonhoeffer für die »Privatbeichte« (DBW 1, 170, Anm. 117) und noch in »Nachfolge« betrachtet er die Beichte als individuelle Angelegenheit (DBW 4, 287–290). Doch bereits in der Dissertation verweist er andererseits darauf, dass die *communio sanctorum* als Ganzes »immer wieder fällt« (DBW 1, 144). Hier liegt kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-auch: Die Buße ist für Bonhoeffer ein Grundmoment des Rechtfertigungsglaubens, sie ist die sichtbare

hoeffer zieht hier eine Linie aus »Nachfolge« aus, wo er die Stellvertretung Christi für die Sünderinnen und Sünder auf die Glaubenden selbst ausdehnte.[286] Doch ist für die Ethikfragmente festzuhalten, dass die Schuldübernahme vor Gott durch die Kirche kein eigenständiges kirchliches Heilswirken meint, sondern vom Gleichgestaltungshandeln Christi her zu verstehen ist. Die Kirche ist in den Ethikfragmenten nur dann »Kirche«, wenn Christus sie bewahrheitet und sie gestaltet. Bonhoeffer spricht also im dogmatischen Sinn von der Kirche, freilich ohne die »wahre« Kirche von der »real existierenden« Kirche zu trennen. Hierin bleibt er einer Linie treu, die in »Sanctorum Communio« beginnt. Die wahre Kirche hat Gestalt als Gemeinwesen, sie folgt der Gestalt des Menschgewordenen, der mit seinem Leib ein Teil der Welt war. Der konkrete Kontext für Bonhoeffers Rede vom Schuldbekenntnis der Kirche ist die Lage der Bekennenden Kirche, wie Bonhoeffer in seinem Aufsatz »Bekennende Kirche und Ökumene« (1935) ausführt.[287]

Als Ort der Schulderkenntnis und des Schuldbekenntnisses – beides dank des Wirkens Christi in der Kirche – wird die Kirche aber zugleich zum »Ort der persönlichen und gemeinschaftlichen Wiedergeburt und Erneuerung«[288]. Bonhoeffer denkt also auch im Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung« von der Auferstehung her. Wenn mit dem Schuldbekenntnis »die ganze Schuld der Welt auf die Kirche, auf die Christen«[289] fällt, dann bedeutet das den ersten Schritt zur Vergebung, also den ersten Schritt in die Auferstehungswirklichkeit, den Beginn der Gleichgestaltung mit dem auferstandenen Christus.[290]

Gestalt des *simul iustus et peccator* – auf individueller wie auf gemeinschaftlicher Ebene (gegen L. Gregory Jones, der aus Bonhoeffers Einsatz für die Ohrenbeichte schließt, Bonhoeffer würde sich gegen jedes gemeinsame Schuldbekenntnis aussprechen; Jones, 155).

286 DBW 4, 84.210. (Vgl. oben Anm. 223, bzw. 4.2.2.) In »Sanctorum Communio« unterscheidet er noch zwischen der »Schuld der Kirche« und der »Schuld Deutschlands« (DBW 1, 74); dort ist nicht die glaubende Gemeinschaft die Trägerin der Schuld für die ganze Wirklichkeit, sondern die einzelne Person »die konkrete Gestalt der Gesamtschuld« (DBW 1, 75). Aber schon in der Dissertation betont Bonhoeffer das *simul iustus et peccator* als Eigenschaft der Kirche (DBW 1, 144), auch wenn der Akzent auf der Heiligung der Gemeinde sich andeutet, der dann in »Nachfolge« dominieren wird.

287 DBW 14, 378–399, hier bes. 393: Die Bekennende Kirche »erschrickt vor dem Ernst einer Kirchenspaltung und vor der Last, die sie den nachfolgenden Geschlechtern auferlegt, sie hört hier den Ruf und die Mahnung zur Verantwortung und zur Buße [...] [I]hr Bekenntnis wird an diesem Ort als erstes ein Sündenbekenntnis sein« (Hervorhebung getilgt).

288 DBW 6, 126.

289 DBW 6, 127.

290 Daher trifft die Kritik Klaus-Michael Kodalles am Stellvertretungsgedanken Bonhoeffers nicht zu (Kodalle, 103: »todessüchtige Opferideologie«). Kodalle unterstellt Bonhoeffer (unzutreffenderweise), dass er das Kreuz von der Auferstehung trennt. Das bei Kodalle so hohen Anstoß erregende Diktum Bonhoeffers »Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig.« (DBW 6, 276; Ko-

Das ist die Buße aus dem Rechtfertigungsglauben. Die Kriterien zur Schulderkenntnis kommen aus der Schrift: Bonhoeffer richtet sein Schuldbekenntnis am Dekalog aus.[291] Er deutet damit an, dass die Gestalt des Gekreuzigten als des Gerichteten auch die Offenbarung des Christus gemäßen Gesetzesgebrauchs ist. Die Schuld zeigt sich am Gesetz Gottes. Das führt der Gekreuzigte, Christus als der gerichtete Mensch, vor Augen. Gleichgestaltung mit dem Gekreuzigten bedeutet für die Kirche Reue und Buße; individuelle und gemeinsame Beichte samt öffentlichem Schuldbekenntnis. Beides folgt der Gestalt des Gekreuzigten. Dass die Kirche aber dieser Gestalt des Gekreuzigten nachgebildet wird, also ihr Sünderinnensein überwunden wird, das ist ein Handeln des Auferstandenen. Es ist Teil des neuen Lebens aus der Versöhnung.

Bonhoeffer hält die Verbindung von Kreuz und Auferstehung Christi fest: »*Nur* als in die Schande des Kreuzes als des öffentlichen Sündertodes hineingezogene empfängt die Kirche und der Einzelne in ihr die Gemeinschaft der Herrlichkeit des zu neuer Gerechtigkeit und neuem Leben Erweckten.«[292] Auch in diesem Empfangen der Auferstehungsgestalt kann die Kirche nicht von der Weltwirklichkeit getrennt werden. Wie die Schuld der ganzen Welt »die Kirche« trifft, wenn sie vom Gekreuzigten in das Schuldbekenntnis geführt wird, so trifft das neue, versöhnte Leben der Kirche umgekehrt die ganze Weltwirklichkeit, wenn sie der Auferstandene in die Versöhnungswirklichkeit hineinzieht, wie er sie schon hineingezogen hat. An der Kirche wird auch hier explizit, was für die ganze Weltwirklichkeit gilt: Sie ist wirklich in Christus, sie wird wirklich, indem sie seiner Gestalt gleich wird.

Bonhoeffer spricht hier von der Erneuerung des »Abendlandes« durch die Kirche, in der das Handeln Christi sichtbar wird.[293] Diese Eingrenzung auf den Westen[294] verträgt sich schlecht mit seiner Betonung des universalen Anspruchs Christi auf die ganze Weltwirklichkeit, wie Bonhoeffer sie in »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« darstellt. Das ist allerdings eine heutige Perspektive auf Bonhoeffers Rede vom »Abendland«. Er selbst intendierte

---

dalle, 105) versteht sich aus dem Horizont der Auferstehung her, beziehungsweise aus der gnadenbewirkten Buße. Die Sünder und Sünderinnen werden mit ihrer Schuld behaftet, das Kreuz Christi ist ihr Gericht. Das geschieht aber im Rechtfertigungsglauben, das heißt, in der empfangenen Vergebung ihrer Schuld. In der Tat verweist Bonhoeffer unmittelbar nach dem gerade zitierten Satz auf das Rechtfertigungsgeschehen (DBW 6, 276).

291 DBW 6, 129–131.

292 DBW 6, 133 (Hervorhebung: E.H.).

293 DBW 6, 133. Vorbereitet ist das durch das Ethikfragment »Erbe und Verfall«, in dem er seine Auffassung des »christlichen Abendlandes« entfaltet (DBW 6, 93–124). Festzuhalten ist, dass die Initiative des erneuernden Handelns bei Christus liegt – Bonhoeffer spricht von der Wegbereitung aus, er entwirft kein politisches Programm (Clements, 233).

294 Bonhoeffer zählt die USA zum »Abendland« dazu, hat also nicht etwa ausschließlich das »alte Europa« vor Augen, wenn er vom »Abendland« spricht (DBW 6, 88f.).

damit (umgekehrt) eine *Ausweitung* des kirchlichen Horizonts der deutschen Landeskirchen, keine Verengung des Horizonts. Das geht ebenfalls aus seinem schon genannten Aufsatz »Die Bekennende Kirche und die Ökumene« hervor. Bonhoeffer spricht dort gegen das Eindringen des Nationalismus in die deutschen Kirchen[295] und für ein Ernstnehmen der Perspektive ausländischer Christen.[296] Das schließt andererseits auch eine Herausforderung für die ökumenischen Partnerkirchen ein, sofern die Barmer Theologische Erklärung ein gemeinsames Bekenntnis von Lutherischen und Reformierten ist.[297]

Nachdem Bonhoeffer die Kreuzesgestalt der Kirche als Buße und Schuldbekenntnis für die Sünde der ganzen Welt ausgelegt hat, wendet er sich der Auferstehungsgestalt Christi – und also auch der Auferstehungsgestalt der Kirche – zu. Als Handeln, das bereits eine Gemeinschaft mit Christus voraussetzt, ist schon das Schuldbekenntnis ein Akt des Rechtfertigungsglaubens. Aus dieser Perspektive entspricht der rechtfertigende Glauben besonders der Gestalt des Gekreuzigten. Zugleich gründet die Buße aber als Handeln aus der Gemeinschaft mit Christus bereits in der erneuernden Liebe, also in der Gestalt des Auferstandenen.

Im Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung« rückt Bonhoeffer die Auferstehungsgestalt der Wirklichkeit in ihrer Beziehung zur Kreuzigungsgestalt in den Mittelpunkt. Im Fragment »Die letzten und die vorletzten Dinge« beschreibt Bonhoeffer hingegen die Auferstehungsgestalt der Wirklichkeit in ihrer Beziehung zur Menschwerdungsgestalt. Wie verhält sich die Auferstehung zur Menschwerdung? Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass Bonhoeffer die Gestalt des Auferstandenen anhand des »Letzten« und

---

295 Eine solche nationalistische Auffassung der Kirche vertritt Emanuel Hirsch; in seiner Ekklesiologie zeigt sich die ideologische Prägung seiner Theologie besonders deutlich. 1933 schreibt er: »Aus der volkskirchlichen Aufgabe des evangelischen Christentums folgt, daß in einer deutschen evangelischen Kirche Deutschtum und Christentum auf eine sehr innerliche Art sich finden müssen, die für die geschichtliche Gestalt beider mitbestimmend wird.« Und er schließt daraus: »Nach meiner Beobachtung werden darum wir Deutschen Christen auch nirgends mehr gehaßt als in den Kreisen der Deutschkirche und der Deutschreligion. In ihnen weiß man, daß solche Theologie, wie Barth sie vertritt, die jungen deutschen Menschen vor dem Christentum vergrault und sie ihnen in die Arme treibt, weiß man, daß umgekehrt eine volkhaft deutsche evangelische Kirche mit allen halbheidnischen Bewegungen spielend fertig wird.« (Hirsch, Das kirchliche Wollen, 12; Hervorhebungen getilgt). In seinem »Leitfaden zur christlichen Lehre« von 1928 argumentiert Hirsch zurückhaltender, aber sachlich identisch gegen die Ökumene (Hirsch, Leitfaden, 178–181) und für die Errichtung einer einheitlichen deutschen Kirche unter »Bindung der kirchlichen Gegensätze in der Einheit eines nach Geist und Wille sich zusammengehörig wissenden und der Frömmigkeit nicht absterbenden Volkes« (Hirsch, Leitfaden, 197). – Freilich bezeichnet er im selben Zusammenhang eine solche Volksgemeinschaftskirche angesichts der kirchlich zersplitterten Lage als ein zukünftig zu erhoffendes Gut.

296 DBW 14, 379–380.

297 DBW 14, 383.393.

die Gestalt des Menschgewordenen anhand des »Vorletzten« näher bestimmt. Wie das Letzte das »Vorletzte« erst zum Vorletzten macht, so erschließt allein die Auferstehung des Gekreuzigten die Menschwerdung als Menschwerdung *Gottes*. Der Schwerpunkt in Bonhoeffers Gleichgestaltungsdenken bleibt also auch hier auf der Auferstehung.[298]

Bonhoeffer beschreibt in »Die letzten und die vorletzten Dinge« die Gestalt des Auferstandenen anhand von mehreren Begriffen: Vergebung, Lob Gottes, Leben, Erneuerung, Dienst, Wort und Sein (beziehungsweise Kindschaft). Diese Begriffe werden nun nacheinander kurz ausgelegt. Die Vergebung war schon in »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung« aufgeleuchtet als Ermöglichung des Schulbekenntnisses, beziehungsweise als Ausgangspunkt für den büßenden Rückblick auf das ihr Vorausliegende. Nun erscheint sie in ihrer zukunftseröffnenden Wirkung. Der Auferstandene offenbart, dass die Treue Gottes die Zukunft umschließt, dass die Sünde keine Macht mehr hat.[299] Das Lob Gottes ist der Widerpart des Schuldbekenntnisses, es ist die Gebetsform der Auferstehungsgestalt. Die Glaubenden loben Gott, wie Christus Gott lobt: Bonhoeffer spricht nun doch vom »Freudengeschrei vom Himmel zur Erde«, also von einem die Menschen erfassenden Lob des Auferstandenen.[300]

Auch das Gotteslob versteht Bonhoeffer (wie das Schuldbekenntnis) von der Stellvertretung her. Während es einerseits die Gemeinde ist, die den vornehmlichen Ort des Gotteslobes darstellt, spricht sie gerade darin von der Wirklichkeit der ganzen Schöpfung, von der Aufnahme der Weltwirklichkeit in die Christuswirklichkeit.[301] Zur unmittelbaren Gestalt des Auferstandenen gehört sein Leben, seine Lebendigkeit. Bonhoeffer bezieht dies in den Gestaltungsgedanken ein, indem er auf Gal 2,20 verweist. – »Christliches Leben ist Christusleben.«[302] Auch die Erneuerung war bereits im Fragment »Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung« angedeutet, sie kommt ja schon in dessen Titel vor. Nun legt Bonhoeffer die »Erneuerung« von der Auferstehungsgestalt her weiter aus. Der »neue Grund«, der durch die Vergebung gegeben ist, gibt Halt für den Glauben, und von da aus für die Liebe und die Hoffnung.[303] Die Auf-

---

[298] Die Identifizierung des »Vorletzten« mit der Menschwerdungsgestalt Christi könnte irritieren: Der Inkarnierte war ohne Sünde – wie kann er die Gestalt des Vorletzten sein? Zunächst soll diese Frage aber für einen Moment zurückgestellt werden, um näher zu beschreiben, wie Christus als der Menschgewordene die Christuswirklichkeit gestaltet und auch so das neue Leben des Auferstandenen verwirklicht. Die Frage nach dem Vorletzten leitet dann in den nächsten Abschnitt über, der sich der Menschwerdungsgestalt der Christuswirklichkeit widmet (und der Menschwerdungsgestalt der Kirche, die sich auch in der Beziehung zwischen Kirche und »Welt« ausdrückt).

[299] DBW 6, 137.

[300] DBW 6, 139.

[301] DBW 6, 138.

[302] DBW 6, 139.

[303] DBW 6, 138.

erstehungsgestalt der Kirche hat es also – mit Luther gesprochen – mit den »Werken« zu tun, die aus dem Rechtfertigungsglauben kommen.

Damit ist bereits der »Dienst« als weiteres Grundmerkmal der Auferstehungsgestalt unter den Glaubenden angesprochen. Dieser Dienst ist identisch mit der Liebe, »die die Welt gerade in ihrem Bösen mit der Liebe Gottes liebt (Joh 3,16)«.[304] Als Liebesgemeinschaft ist die Kirche durch Offenheit geprägt, eine Offenheit, die der Welt dient »bis zuletzt«. Die Aussage, dass die Liebe sich gerade an die Welt »in ihrem Bösen« richtet, betont einerseits die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, andererseits aber auch die Unwiderstehlichkeit und Unbestechlichkeit der Liebe, die noch im Bösen die Welt als die Christuswirklichkeit wahrnimmt (und einklagt), die sie in der Wahrheit der Auferstehung »schon jetzt« ist. Die Kirche dient der Welt zuallererst in ihrer Verkündigung, das heißt, im Weitergeben des Wortes Gottes an die Welt.[305]

Das »Wort« wird Bonhoeffer geradezu zum Synonym für »das Letzte«. Es steht als Gerichtswort, als Verurteilung der Sünder und Sünderinnen, zwischen Kreuz und Auferstehung. Aber dieses »zwischen« ist nicht so gemeint, als wäre das »Wort« der kirchlichen Verkündigung eine Karsamstagsbotschaft in einem Zwischenreich der Toten. Vielmehr besagt das »zwischen Kreuz und Auferstehung«, dass das Wort der Brennpunkt ist, in dem das Gericht »uns« zum Gnadengericht wird, zur Auferstehung, Neuschaffung.

In der Auferstehung handelt es sich um das schlechthin »Letzte«. – Und damit um das Ende des »Werdens« und den Eintritt ins »Sein«. Natürlich schließt dieses Sein aber das Handeln, den Akt, nicht als solchen aus. Wie bereits in »Akt und Sein« geht es Bonhoeffer darum, das Sein der Glaubenden als Gotteskindschaft zu begreifen, als Verbindung von Akt und Sein.[306] Das spezifische »Werden«, das enden muss, ist Bonhoeffers Übersetzung des Begriffs der Werkgerechtigkeit. Das (neue) Sein der Glaubenden bedeutet ein Leben nach allen drei Gestalten Christi, nach der Auferstehungsgestalt, der Kreuzigungsgestalt und der Menschwerdungsgestalt Christi: »Christliches Leben heißt Menschsein inkraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein inkraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der

---

304 DBW 6, 147.

305 Diese Verkündigung geschieht aber nicht als Entgegensetzung der Kirche von der Welt, oder als Überordnung der Kirche über die »Welt«. Vielmehr haben beide, die verkündigende Kirche und die hörende Welt, gleichermaßen Anteil am Geheimnis der Christuswirklichkeit. Von der Kirche aus formuliert: Sie ist gerade angesichts des Geheimnisses, dass sie eine partikulare Gestalt hat, »obwohl« Christus doch die ganze Wirklichkeit versöhnt hat, verpflichtet zur Verkündigung, wie Christiane Tietz festhält: »Would somebody totally refuse to speak about God and his mystery publicly then he in a certain sense would take hold of God's word. And this would mean to destroy the Christian mystery as well.« (Tietz, The Mysteries, 46; Hervorhebung getilgt).

306 Ausdrücklich im Fragment »Die Geschichte und das Gute [Zweite Fassung]«: DBW 6, 265.

Auferstehung.«[307] So deutet Bonhoeffer das *simul iustus et peccator*, beginnt es aber auch durch die Einbeziehung der Menschwerdung zu erweitern.

Bis hierher war von der Verwirklichung der Auferstehungsgestalt Christi die Rede, vom Letzten. Dass das Letzte dem Vorletzten in der Darstellung vorangeht, entspricht Bonhoeffers Überzeugung, dass der Ausgangspunkt die Auferstehungsgestalt der Wirklichkeit ist. »[Z]um Vorletzten wird etwas erst durch das Letzte«.[308] Trotzdem muss das Vorletzte geachtet und geschützt werden.[309] Bonhoeffer bleibt seinem eschatologischen Vorbehalt treu: Er verwechselt die vollendete Wirklichkeit nicht mit der Situation unter den Bedingungen der Sünde und des Bösen. Auch seine Identifizierung von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit intendiert keine Heiligsprechung des Vorletzten.[310] Die Versöhnung ist »schon jetzt« die Wirklichkeit der Welt; doch widerstrebt die Weltwirklichkeit ihrer eigenen Erlösung. Der Gerichtscharakter des letzten Wortes über die alte Schöpfung bleibt bestehen.[311]

Das Vorletzte in seiner eigentümlichen Zwischenstellung ist aber nicht unabhängig von Christus, sondern durch seine Menschwerdung ebenfalls in die Christuswirklichkeit aufgenommen. Das »Vorletzte« ist also nicht als Ausdruck für die Zustände unter der Erbsünde zu sehen. Es bezeichnet die von Gott gut geschaffene gegenwärtige Schöpfung, von Bonhoeffer zusammengefasst in den beiden Ausdrücken »Gutsein« und »Menschsein«.[312] Damit scheint Bonhoeffer den Bereich der drei Mandate Arbeit, Familie und Obrigkeit vorzubereiten. Das Amt der Kirche in Bezug auf das Vorletzte ist die Verkündigung des Letzten, der Vergebung – aber damit eröffnet die Kirche überhaupt den Raum, um das Gegenwärtige als »Vorletztes« sehen zu können und damit sei-

---

307 DBW 6, 150.

308 DBW 6, 151. Ernst Feil beobachtet, dass bereits die Überschrift des Fragments »Die letzten und die vorletzten Dinge« in dieser Reihenfolge der Begriffe »Letztes« und »Vorletztes« aussagt, dass es keinen Weg vom Vorletzten zum Letzten gibt (Feil, 297, Anm. 35).

309 DBW 6, 152.

310 Martin Hohmann schlägt vor, Bonhoeffers Unterscheidung von Letztem und Vorletzten als seine Umdeutung der zwei Reiche zu betrachten: Bonhoeffer würde an die Stelle der beiden Räume die »zeitlichen Korrelationen« stellen (Hohmann, 16-17). Aber steht nicht auch die Vorstellung der zwei Reiche unter der eschatologischen Spannung? Und widerstrebt nicht eine Zweiteilung der Christuswirklichkeit in zwar nicht räumlicher, aber zeitlicher Hinsicht Bonhoeffers Interesse an der Einheit der Versöhnungswirklichkeit? Freilich ergibt sich durch die Betonung der Unterscheidung von Letztem und Vorletztem bei Hohmann eine Betonung der kritischen Funktion der Verkündigung in einer Weltwirklichkeit, die für ihn im Kontext der kirchlichen Existenz in der DDR steht.

311 Bonhoeffer grenzt sich nach beiden Seiten ab: Weder möchte er die Beziehung zwischen der alten und der neuen Schöpfung (Vorletztem und Letztem) als reine Kontinuität sehen, noch als ausschließenden Gegensatz (DBW 6, 144–146).

312 DBW 6, 151.

ne Wirklichkeit in Christus aufzudecken, seine Ausrichtung auf Christus hin einzuklagen. (Diese Rolle der Kirche erinnert an Augustins Auffassung, dass erst aus dem Glauben an das Letzte Gericht die beiden *civitates* identifizierbar werden und insofern die pilgernde *civitas Dei* eine hermeneutische Funktion für die *civitas terrena* hat.)[313] Die Wegbereitung für Christus ist also die Menschwerdungsgestalt der Kirche. Freilich gilt auch hier, was von der Gleichgestaltung insgesamt gilt: Sie ist ein Handeln Christi, das sich in erster Linie der Kirche bedient.[314] Die Wegbereitung ist »ein Auftrag von unermeßlicher Verantwortung für alle, die vom Kommen Jesu Christi wissen«.[315]

Christus gestaltet die gefallene Schöpfung zum Vorletzten durch seine Menschwerdung.[316] Allein durch die Menschwerdung wird das »Vorletzte« auf das Letzte hin orientiert, erkennt die alte Schöpfung in der Kreuzigungsgestalt Christi ihr wahres Wesen vor Gott. Die Kirche hat wie alles andere Geschaffene an der Menschwerdungsgestalt Christi Anteil; dass sie auch an der Auferstehungsgestalt Anteil hat, trennt sie nicht von der Menschwerdungsgestalt. Sie verkündigt das letzte Wort innerhalb eines vorletzten Gemeinwesens und hat stets darauf hinzuweisen, dass es eben nicht der Weg der Menschen zu Christus ist, den sie bereitet, sondern der Weg Christi in seine Wirklichkeit.[317] Auch damit ist die Menschwerdung von der Auferstehung her begriffen, handelt es sich doch um die Erwartung des Auferstandenen.[318] Die Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Auferstandenen führt in die Menschwerdung hinein, in die Mitte des Vorletzten.

Begriffen auf der Grundlage der Auferstehungsgestalt Christi (der Vergebung) richtet die Menschwerdungsgestalt Christi den Blick auf die Wirklichkeit außerhalb des Gemeinwesens Kirche. Auch die Wirklichkeit »draußen« ist wie die Kirche Teil der sich schon verwirklichenden Christuswirklichkeit. Dass die Menschwerdung Christi als *das* Vorletzte bezeichnet ist, verbindet sie also gerade mit seiner Kreuzigungsgestalt und seiner Auferstehungsgestalt. In Christus ist die ganze Welt mit Gott versöhnt – seine Liebe lässt sich weder durch das Böse noch durch das Gute der Welt überwinden. Bonhoeffer führt hier seine Kritik an der Dialektischen Theologie, die er in »Akt und Sein«

313 Siehe dazu oben 3.1.3 (auch 3.2.2).

314 DBW 6, 154.

315 DBW 6, 155.

316 DBW 6, 161: »Was an Menschlichem und Gutem in der gefallenen Welt gefunden wird, es gehört auf die Seite Jesu Christi.«

317 DBW 6, 159.

318 Dem entspricht auch eine Äußerung Bonhoeffers aus den Gefangenschaftsbriefen: Der Christ »muß das irdische Leben wie Christus[ ] (»mein Gott, warum hast Du mich verlassen?«)[ ] ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. [...] Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.« (DBW 8, 500–501; Brief vom 27.6.1944 an Eberhard Bethge).

begann, weiter: Das Handeln Christi ist nicht nur ein richtendes Zerbrechen des Alten, sondern auch ein versöhnendes Aufrichten des Neuen mit dem Alten. Dem entspricht auch die Kritik am »Denken in zwei Räumen«. Und so thematisiert Bonhoeffer die Menschwerdungsgestalt der Weltwirklichkeit im »Menschsein« und »Gutsein« der alten Schöpfung in den Fragmenten »Die Geschichte und das Gute«, »Das natürliche Leben« sowie »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt«.

Der Kreuzigungsgestalt der Kirche entspricht die Buße, die aus dem Rechtfertigungsglauben kommt. In dieser Buße bekennt die Kirche die Schuld der Welt vor Gott. Sie nimmt durch das gleichgestaltende Handeln des gekreuzigten Christus die Schuld der Welt auf sich. Schon darin bezeugt sie aber den Auferstandenen, der die Vergebung offenbart. Denn sie handelt nicht in eigener Vollmacht, sondern in der Vollmacht des Auferstandenen. Die Auferstehungsgestalt der Kirche ist ihre Liebe für die »Welt«, die erkennt, dass die Wirklichkeit der Welt in der Versöhnung liegt, in Christus. Diese Liebe ist als gleichgestaltendes Handeln Christi selbst erneuernd, neuschaffend. Die Menschwerdungsgestalt der Kirche ist Wegbereitung, die angewandte Hoffnung. Diese Hoffnung verweist aber über die Kirche hinaus; sie rechnet mit dem gleichgestaltenden Handeln Christi auch außerhalb des Gemeinwesens Kirche. Damit ist bereits zu den Fragmenten »Die Geschichte und das Gute (II)«, »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« und »Das natürliche Leben« übergeleitet.

4.3.3 Die Gestalt des Menschgewordenen und die Hoffnung der Welt

Im Fragment »Die Geschichte und das Gute (II)«beschreibt Bonhoeffer die Gestaltung der Weltwirklichkeit durch die Menschwerdung Christi. Das Fragment bildet auf den ersten Blick allerdings für die ekklesiologische Perspektive auf die Ethikfragmente eine Klippe: Die Menschwerdung erscheint hier nicht als Gestaltungskriterium der Kirche, sondern als Christi Zugriff auf das Menschsein selbst, sein »Ruf« an alle Menschen[319], die Inanspruchnahme des ganzen Lebens durch Christus[320]. Bonhoeffer schreibt ganz allgemein, dass »die Wirklichkeit [...] nicht ein Neutrum, sondern der Wirkliche, nämlich der menschgewordene Gott ist«[321].

Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass gerade die Universalität der Menschwerdungsgestalt eine ekklesiologische Grundaussage Bonhoeffers darstellt (die auch über den eschatologischen Vorbehalt hinausgeht). Die Menschwerdung bringt die Identität von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit unter den Bedingungen vor dem Eschaton auf den Punkt. So begründet sie eine Auffassung von der Kirche, die – übereinstimmend mit Bonhoeffers Kritik am »Denken in zwei Räumen« – die Verantwortung der Kirche in der »Welt«

319 DBW 6, 291.

320 DBW 6, 293.

321 DBW 6, 261 (Hervorhebungen getilgt).

und für die Welt betont. Die Menschwerdung Christi begründet ganz grundsätzlich das verantwortliche Handeln. Sie öffnet für den anderen Menschen (als »Nächsten«), weil sie eine Gemeinschaft aller Menschen in Christus offenbart. Christus ist der wahre Mensch; das wahre Menschsein ist eines, es zerfällt nicht in unterschiedliche Arten. Doch betont Bonhoeffer zugleich, dass es sich um die Menschwerdung Gottes handelt – so offenbart Christus, dass das menschliche Handeln nur dann dem Wesen des Geschöpfs entspricht, wenn es sich ganz an Gott ausliefert, die Orientierung und das Urteil über das eigene Handeln Gott überlässt.[322]

Die Menschwerdung Christi ist zweitens keine Gleich*schaltung*; sie begründet die Individualität der Menschen und ist darin auch eine Spur für die Vielfalt der konkreten Gestalten der Christuswirklichkeit in den Mandaten. Bonhoeffer entfaltet die Begründung der Individualität nach der Gestalt des Menschgewordenen, indem er den lutherischen Begriff »Beruf« aufgreift. Die konkrete Gestalt »meines« Handelns erfahre »ich« aus dem Ruf Christi – ein Element, das bereits in »Nachfolge« begegnet, allerdings dort unter stärkerer Betonung des Gehorsams, der diesem Ruf Christi geschuldet wird, und auf dem Hintergrund eines »Denkens in zwei Räumen«.[323] Im Fragment »Die Geschichte und das Gute (II)« bewegt sich Bonhoeffer näher bei der Doppelthese zu Gehorsam und Freiheit aus Luthers Freiheitsschrift.[324] Spätestens hier ist deutlich: Bonhoeffer erschließt ausgehend vom christlichen Handeln und Leben die Anthropologie insgesamt. Die Weltwirklichkeit ist durch die Menschwerdung immer schon in die Christuswirklichkeit aufgenommen. Damit will Bonhoeffer sagen, dass auch dort, wo das Kreuz und die Auferstehung nicht explizit verkündigt werden, Christusgegenwart geschieht, ja der »Ruf« Christi vernommen und befolgt werden kann. Die Initiative liegt in allem wegbereitenden Handeln allein bei Christus. Christus bedient sich auch solcher Menschen, die es gar nicht wissen.

Bonhoeffer verweist auf die Biographie Luthers, um sein Verständnis von »Beruf« zu illustrieren – und darin zeigt sich die ekklesiologische Pointe in Bezug auf die Menschwerdungsgestalt der Christuswirklichkeit. Dass Luther aus dem Kloster in die »Welt« zurückkehrt, interpretiert Bonhoeffer als direkte Konsequenz aus dem umfassenden Anspruch des menschgewordenen Gottes auf alles Menschsein: »[N]un wird in der Welt gegen die Welt Stellung bezogen«[325], »die Verantwortung vor dem Ruf Christi [stößt] durch alle Gren-

322 DBW 6, 268.

323 Zur »Nachfolge« vgl. oben 4.2.2.

324 DBW 6, 288 (mit einem allgemeinen Hinweis auf Luther). Zu Luthers Freiheitsschrift vgl. oben 2.1.1.

325 DBW 6, 291 (Hervorhebung getilgt). Auch in »Nachfolge« bezieht sich Bonhoeffer auf Luthers Austritt aus dem Kloster, aber in charakteristisch anderer Weise: »Nicht eine »positivere Bewertung« der Welt oder gar der Verzicht auf die urchristliche Erwartung der nahen Wiederkunft Christi[ ] begründete Luthers Rückkehr in die Welt. Sie hatte

zen hindurch«[326]. Das bedeutet zunächst, dass die Christuswirklichkeit eine ungeteilte Wirklichkeit ist und den einzelnen Menschen nicht in den Konflikt, sondern in die Übereinstimmung führt.[327] Doch das bedeutet andererseits für die Kirche, dass nicht nur sie zur Weltwirklichkeit gehört, sondern dass auch die Weltwirklichkeit zu ihr gehört. Die Kirche bildet keine Sonderexistenz, sondern steht inmitten der einen Wirklichkeit Christi.[328]

Doch geschieht die »Heimsuchung des Menschen durch die Gnade«[329] in der Verkündigung des Wortes von Christus.[330] Bonhoeffer vertritt also nicht etwa ein »anonymes Christentum«[331]; die Kirche hat ihren umgrenzten Raum

---

vielmehr die rein kritische Bedeutung des Protestes gegen die Verweltlichung des Christentums *in der Klosterexistenz*.« (DBW 4, 261, Hervorhebung: E.H.). – Das setzt eine Entgegensetzung von »Kirche« und »Welt« voraus. Erst im Ethikfragment gelingt Bonhoeffer ein Zugleich von Kritik und Bejahung im »Weltsein« der Glaubenden.

326 DBW 6, 292.

327 Christus überwindet die »Entzweiung«, wie es Bonhoeffer dann im Fragment »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« weiter auslegt (siehe dazu unten). Die »Entgrenzung« der Kirche deutet sich bereits in Bonhoeffers Aufsatz zur Frage der Kirchengemeinschaft an, in dem er betont, dass die Kirche sich ihre Grenzen niemals selber (gesetzlich) setzt, sondern von außen her darauf gestoßen wird (DBW 14, 658f.). Die angemessene Reaktion auf die Konfrontation mit den eigenen Grenzen ist kirchlicherseits das Bekenntnis (Huber, Folgen christlicher Freiheit, 187f.).

328 In diesem Zusammenhang steht auch die folgende Aussage aus dem Gefangenschaftsbrief Bonhoeffers über die »Religionslosigkeit«: »Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht [...] an den Grenzen,[ ] sondern mitten im Dorf.« (DBW 8, 408, Brief vom 30.4.1944 an Eberhard Bethge). Hier schreibt Bonhoeffer zwar nicht »Christus«, sondern »Gott«. Aber berechtigt das zu der Annahme, dass es »angebracht [ist], sich [...] von einer möglichen christozentrischen Interpretation der Theologie Bonhoeffers [in den Gefängnisbriefen] zu distanzieren«, weil die christologische Interpretation »zu sehr auf den dogmatisch-theologischen Gehalt« fixiere (Klein, 72–73)? Bonhoeffer möchte »den Menschen im Vollzug des Menschseins radikal ernst nehmen« (Klein, 73) – aber das geschieht bei ihm gerade nicht dadurch, dass er Christologie und Weltlichkeit einander entgegensetzt (wie es in Rebekka Kleins Text vorausgesetzt bleibt), sondern dadurch, dass er einen theologischen Zugang von der Menschwerdung Christi zum natürlichen Leben in seiner eigenen Würde (und Mündigkeit) erschließt. Vgl. dazu auch unten Anm. 340.

329 DBW 6, 291.

330 DBW 6, 291.

331 Freilich hat auch Karl Rahner diesen Gedanken nicht im Sinn einer Deutung des Christentums als einer allgemeinen anthropologischen »Konstante« verstanden, sondern betont, dass es sich um kein theologisches Prinzip, sondern ein Grenzphänomen handle (Rahner, Die anonymen Christen, 552–554) – die Voraussetzung ist nicht anthropologisch, sondern verdankt sich einem »universale[n] Heilsoptimismus« (Rahner, Bemerkungen, 534). Auf dieser allgemeinen Ebene trifft er sich also mit Bonhoeffer (bei bleibender Unterschiedenheit in der Deutung der Verwirklichung des Heils in Christus; zur Allver-

innerhalb der Weltwirklichkeit, auch wenn dieser institutionell abgegrenzte Raum keine *wesentliche* Unterscheidung zwischen Weltwirklichkeit und Kirchenwirklichkeit bedeutet.[332] Christus der Menschgewordene stellt die einzelnen Menschen in den weiten Horizont der Weltwirklichkeit und gibt zugleich ihrem individuellen Leben (wie der geschichtlich erfahrbaren Kirche) durch ihre spezifische Berufung eine konkrete Gestalt, einen Ort.[333] So hat auch die Kirche einen eigenen Ort (das Schuldbekenntnis und die Verkündigung), aber sie steht dabei stets im Horizont der einen, von Christus vielfältig, doch nicht beliebig gestalteten Wirklichkeit.[334] Das »Wesen« aller Wirklichkeit liegt im gestaltenden Handeln Christi an ihr.

Bonhoeffer vertritt also die Auffassung, dass den Menschen ihre Geschöpflichkeit allein durch die Menschwerdung Christi erschlossen wird. Damit betont er den christlichen Absolutheitsanspruch, aber unterscheidet ihn deutlich von einem kirchlichen Absolutheitsanspruch. Die Annahme des Menschseins durch Christus bedeutet einerseits eine Bejahung der menschlichen Geschöpflichkeit, andererseits aber auch eine Verpflichtung. Sie öffnet die Menschen für die Welt, weil sie ihnen das verantwortliche Handeln ermöglicht. In die Verantwortung, in das Stellvertretungshandeln füreinander, werden die Menschen durch die Liebe Gottes gestellt. Im Handeln der Glaubenden wird die Liebe Gottes zur Welt ausdrücklich bezeugt.

Im Fragment »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« beschreibt Bonhoeffer das Menschsein unter den Bedingungen der »Entzweiung« (mit seiner Habilitationsschrift gesprochen: das »Sein in Adam«) und unter den Bedingungen der Versöhnung mit Gott. Deutlich wird dadurch, dass die Menschwerdung Christi nicht die gefallene Geschöpflichkeit bejaht, sondern die gerechtfertigte Geschöpflichkeit. Die Gestalt des Menschgewordenen ist mit der Gestalt des Gekreuzigten und des Auferstandenen untrennbar verbunden. –

söhnungshoffnung äußert sich Bonhoeffer kritisch und zustimmend zugleich schon in »Akt und Sein«: DBW 2, 160).

[332] Das hält Bonhoeffer auch im Fragment »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« fest (DBW 6, 49; dazu oben 4.3.1).

[333] DBW 6, 293f. Das erinnert an Calvins Auslegung der Berufung durch Gott (Inst. III,10,6; CR 30/CO 2, 532, 9–19).

[334] In diesem Sinn lässt sich auch die Aussage Bonhoeffers »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.« aus dem »Entwurf einer Arbeit« von 1944 verstehen (DBW 8, 556–561, hier: 560). Damit scheint Bonhoeffer zugleich den Stellvertretungsgedanken zum Grundkennzeichen der Kirche auszuweiten, der in den Ethikfragmenten vornehmlich in den kirchlichen Aufgaben des Schuldbekenntnisses und der Verkündigung des Evangeliums auftritt. Oder mit Christian Hennecke gesprochen: »Bonhoeffer formuliert ein ekklesiologisches Prinzip der Stellvertretung auch im Verhältnis der Kirche zur Welt.« (Hennecke, 262). Hennecke interpretiert dies als Sakramentalität der Kirche; freilich müsste man hier nachfragen, welches Sakramentsverständnis im Hintergrund steht, damit keine Überordnung der (sichtbaren) Kirche über die Weltwirklichkeit nahegelegt wird, die Bonhoeffers Kritik am Zwei-Räume-Denken nicht entspricht.

Mit dem Fragment »Das natürliche Leben« gesprochen: »[E]rst durch die Menschwerdung Christi wird das natürliche Leben zu dem Vorletzten, das auf das Letzte ausgerichtet wird«[335]. »Entzweiung« bedeutet hingegen, selbst zwischen Gut und Böse unterscheiden zu wollen[336] und damit das Gute, das der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes ist, immer schon zu verfehlen[337]. In der »Entzweiung« will der Mensch über sich selbst verfügen; der Ausdruck dieses Strebens ist das Gewissen, das den Menschen an ein »selbstgefundenes Gesetz«[338] binden will – statt an den Ruf Christi.

Christus überwindet die Entzweiung und offenbart das versöhnte Menschsein, die Menschwerdungsgestalt der Weltwirklichkeit. Bonhoeffer charakterisiert die Gestalt des versöhnten Menschseins im Fragment »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« anhand der Begriffe Einfalt, Selbstverständlichkeit, Gewissheit und Klarheit.[339] Die Gestalt des Menschgewordenen ist damit grundsätzlich von der Gestalt des Auferstandenen her verstanden und erschlossen. Die Auferstehung offenbart, dass Christi Menschsein das versöhnte Menschsein ist, in dem alle Menschen aufgehoben sind. Bonhoeffer vertritt mit seiner Betonung der Menschwerdung keine *analogia entis*. Wenn er dem »natürlichen« Leben von der Menschwerdung Christi her eine besondere, vom Glauben zunächst unabhängige eigene Würde zuspricht, dann möchte er auch damit nicht den Raum der Kirche vom Raum der natürlichen Welt trennen, sondern die Einheit beider hervorheben.[340]

---

335 DBW 6, 166.

336 DBW 6, 310 (»Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt«).

337 DBW 6, 32 (»Christus, die Wirklichkeit und das Gute«).

338 DBW 6, 278 (»Die Geschichte und das Gute II«).

339 DBW 6, 311. Mit der »Einfalt« greift Bonhoeffer einen Gedanken aus »Nachfolge« auf. Dort bezeichnet »Einfalt« die Art des Gehorsams gegenüber Christus (DBW 4, 205.168).

340 In den Gefängnisbriefen bringt Bonhoeffer diese eigene Würde des Natürlichen auf den Begriff der »Mündigkeit der Welt« (z. B. DBW 8, 478–479, Brief vom 8.6.1944 an Eberhard Bethge). Aber auch hier bleibt er bei der christologischen Begründung der weltlichen Mündigkeit: »Gott läßt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz, [...] und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. [...] Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.« (DBW 8, 534; Brief vom 16.7.1944 an Eberhard Bethge). Klaus-Martin Beckmanns als Kritik an Bonhoeffer gemeinte Aussage, dass die Welt doch nur »gegenüber einem Götzen, nie aber gegenüber Gott« mündig werden könne (dass Bonhoeffer also letztlich damit eine Tendenz zur Werkgerechtigkeit vertrete) kann so entkräftet werden (Beckmann, 338): Die Mündigkeit der Welt wird durch Christus zum Vorletzten, und gerade darin liegt ihre Würde (Tietz, Mensch, Welt und Gott, 433) – »[e]rst im Glauben eröffnet sich die echte Weltlichkeit« (Mayer, 246).

4.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den gekreuzigten Auferstandenen

Mit seinem Gedanken des »Gleichgestaltungshandelns« Christi, den er in den Ethikfragmenten darstellt, deutet Bonhoeffer die Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden als die Wahrheit der Kirche. Zugleich behält er dabei stets das Verhältnis von Kirche und »Welt« im Blick, schlägt also ein Wirklichkeitsverständnis auf der Basis der Christusbeziehung vor: die »Christuswirklichkeit«. Gleichgestaltung und Christuswirklichkeit können aber nicht von der vorangehenden theologischen Entwicklung Bonhoeffers getrennt werden. Sie fassen zusammen, was Bonhoeffer in seinen früheren Schriften bereits zur relationalen Wahrheit der Kirche vorgebracht hat.

Aus Sicht der Frage nach dem relationalen Wahrheitsverständnis widmet sich Bonhoeffer in seiner Dissertation »Sanctorum Communio« den Bedingungen für das ekklesiologische Wahrheitsverständnis im Sinn der »Beziehungswahrheit«. Dafür legt er einen Begriff des menschlichen Personseins vor, den er von der »Ich-Du-Beziehung« aus entwickelt. Personsein bedeutet, das eigene Ich an der Grenze zum Du zu empfangen, und zwar durch den Anspruch des Du, der in die Entscheidung über das eigene Handeln hineinstellt. Die Beziehungen zu anderen Personen unterscheiden sich von Beziehungen zu Objekten. Ekklesiologisch bedeutsam wird dieser relationale Personbegriff dadurch, dass das wahrhafte Personsein allein aus dem Angesprochensein durch Gott heraus verwirklicht wird. Allein durch das kontinuierliche Angesprochenwerden von Gott her lässt sich vermeiden, dass das menschliche Personsein in eine unzusammenhängende Folge von einzelnen Momenten zwischenmenschlichen Angesprochenseins zerfällt. Der soziologische und ethische Personbegriff von »Sanctorum Communio« ist von Grund auf theologisch.

Das persongründende Angesprochensein durch Gott verwirklicht sich konkret erfahrbar in der Kirche als Kollektivperson Christi: Christus ist sozusagen »die Kirche in Person«. Die Rede von der »Kollektivperson« setzt dabei zunächst voraus, dass Personalität immer gemeinschaftlich verwirklicht wird. Menschsein gibt es nur im Zusammenschluss mehrerer Menschen; man wird zur Person am Widerstand, der einem durch andere Personen entgegengebracht wird. Bonhoeffer geht hier weiterhin von der zweistelligen Ich-Du-Beziehung aus. Als ein echter Widerstand für das Ich kann nur der Wille einer anderen Person (oder der Wille anderer Personen) erfahren werden. Wie dieser Widerstand als »Schranke« konkret erfahren wird (als Anspruch oder Zusage) und wie die »Einzelwillen« sich zusammenschließen können, entwickelt Bonhoeffer in seiner Dissertation zunächst mithilfe soziologischer Kategorien. Die Pointe seiner Überlegungen bleibt aber dogmatisch: Es geht ihm darum, die »Liebesgemeinschaft« der Kirche in Christus zu verstehen. Denn wie es wahres Personsein allein im Angesprochensein durch Gott gibt, so verwirklicht sich auch die wahre zwischenmenschliche Gemeinschaft allein in der Liebesgemeinschaft, die selbst durch das »aktualisierende« Wirken des Heiligen Geistes zur Kollektivperson Christi gemacht wird, zu »Christus als

Gemeinde existierend«. Wenn die Kirche »Kollektivperson« Christi ist, dann wird sie von den einzelnen Glaubenden als »Du« erfahren.

Die »Liebe« in dieser Gemeinschaft setzt aber ihrerseits den Rechtfertigungsglauben voraus; in lutherischer Weise erschließt Bonhoeffer also die Liebe aus dem Glauben. Die Zurechtbringung der Gottesbeziehung durch den rechtfertigenden Glauben verändert das gefallene Personsein der Menschen von Grund auf. Sie erfahren im Glauben den Anspruch der anderen Person nicht mehr als Gesetz, sondern als Evangelium. Das betrifft sowohl die Erfahrung des Angesprochenseins durch Gott als auch das Angesprochensein durch andere Menschen.

Das gerechtfertigte Personsein erfährt die Situation des Angesprochenseins durch Gott als Evangelium. Das begründet in den zwischenmenschlichen Beziehungen die »Liebesgemeinschaft«. Der Zweck der Liebesgemeinschaft liegt außerhalb ihrer selbst – es ist der Wille Gottes – aber trotzdem ist sie (im soziologischen Sinn) »Gemeinschaft«, wird also um ihrer selbst willen von ihren Gliedern gewollt. Bonhoeffer bezeichnet das als antinomische Struktur der Kirche als Liebesgemeinschaft. Die Kirche wird aber von den beiden »Zwecken« nicht zerrissen. Denn der Wille Gottes, der für diese Gemeinschaft den Zweck außerhalb ihrer selbst bildet, will gerade die Gemeinschaft selbst. Aus diesem Grund ist es für Bonhoeffer näher liegend, die Kirche als »Liebesgemeinschaft« zu bezeichnen, nicht als »Glaubensgemeinschaft«.

Zugleich bedeutet das »Abrücken« vom Glauben als ekklesiologischem Kriterium in »Sanctorum Communio« aber kein »Abrücken« von Christus. Was der Wille Gottes ist, das erfahren die Gerechtfertigten vom Kreuz und von der Auferstehung Christi her. Vom Kreuz her zeigt sich: Gott bejaht die Gemeinschaft unter den Gerechtfertigten als Selbstzweck und gibt sich selbst als Mittel zu diesem Zweck hin. Von der Auferstehung her zeigt sich: Gott vergegenwärtigt sich selbst in dieser Gemeinschaft und gibt ihr einen eschatologischen Sinn außerhalb ihrer selbst. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist die wahre Kollektivperson seiner Gemeinde.

In seiner Dissertation entfaltet Bonhoeffer aber nicht, wie Christus seine »Kollektivperson« gestaltet. Zwar unterscheidet Bonhoeffer soziologisch zwischen Abendmahlsgemeinde, Taufgemeinde und Predigtgemeinde (ganz im Rahmen von CA 7). Doch inwiefern diese drei Formen von Gemeinde Aufschluss über die Beziehung zwischen Christus und der Kirche geben, legt er in der Dissertation nicht aus. Im Licht von »Nachfolge« ist freilich auffällig, dass er bereits in »Sanctorum Communio« die Seelsorge (beziehungsweise Beichte) als grundlegenden Vollzug der Liebesgemeinschaft hervorhebt.

Die Auslegung der Bedingungen für die Beziehung zwischen der Kirche und Christus stellt am Ende von »Sanctorum Communio« aber auch vor zwei neue Fragen. Die erste ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kollektiven Person Christi »jetzt« und seiner kollektiven Person im Eschaton. Bonhoeffer möchte hier eine Gleichsetzung vermeiden und betont deswegen am Ende seiner Dissertation den eschatologischen Vorbehalt, beschränkt also die eschatologische Perspektive auf die Infragestellung oder Begrenzung

der unvollendeten Kirche. Die zweite offene Frage am Ende von »Sanctorum Communio« betrifft das Verhältnis zwischen der Kirche und der »Welt«. Diese Frage wird in »Sanctorum Communio« ausschließlich als Entscheidung zwischen »Sein in Christus« und »Sein in Adam« gestellt, also als Entscheidung zwischen Gnade und Sünde. Ist die Welt also ausschließlich der Bereich Adams?

Bonhoeffers Habilitationsschrift »Akt und Sein« stellt die Beziehung zwischen Kirche und »Welt« in den Kontext der Anthropologie: Wie ist vom Personverständnis aus »Sanctorum Communio« her das »Sein« der Christen zu beschreiben? Bonhoeffer führt in »Akt und Sein« zur Klärung des Seinsaspekts den Wirklichkeitsbegriff ein, der ihn noch in den Ethikfragmenten beschäftigt. In der Habilitationsschrift spricht er dabei noch nicht von der »Christuswirklichkeit«, sondern von der »Offenbarungswirklichkeit« der Kirche. Gemeint ist damit die vorgängige Verwirklichung der Versöhnung durch Christus (was in »Sanctorum Communio« mit »Realisierung« ausgedrückt war), aber auch die Gleichursprünglichkeit von individuellem Glauben und dem Sein der Gemeinde.

In »Akt und Sein« wird aber auch die Ausblendung der Pneumatologie deutlicher, die ebenfalls bis in die Ethikfragmente hinein reicht. Das ist freilich dem Bestreben geschuldet, das Handeln Christi an seiner Gemeinde genauer zu beschreiben. Von der Auferstehung her bestimmt Bonhoeffer in der Habilitationsschrift das Sein der einzelnen Glaubenden als »Kindschaft« und führt die Lesenden wie bereits in der Dissertation am Ende zum eschatologischen Vorbehalt.

Auch in der Habilitationsschrift vertritt er die Trennung zwischen dem »Sein in Christus« und dem »Sein in Adam«. Doch trägt er am Ende (anders als in »Sanctorum Communio«) den Wunsch nach der »Denkmöglichkeit« der Allversöhnung vor. Die ontologische Auslegung des Rechtfertigungsglaubens radikalisiert die Frage, welches Sein den Menschen *außerhalb* der Kollektivperson Christi zukommt.

In »Nachfolge« zeigt sich die Konsequenz der scharfen Unterscheidung zwischen »Sein in Adam« und »Sein in Christus« aus Bonhoeffers beiden ersten Büchern. Bonhoeffer identifiziert hier das Angesprochensein durch das Wort Gottes, das der Grund des menschlichen Personseins ist, mit Christi Ruf in die Kreuzesnachfolge – und betont die ethische Verbindlichkeit dieses Rufes (»teure Gnade«). Hinsichtlich der Frage nach der Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinschaft ist damit aber ein entscheidender Schritt in Richtung des Gleichgestaltungsgedankens getan. Bonhoeffer betont nun den direkten gestaltenden Einfluss des Gekreuzigten auf den Glaubensgehorsam der Nachfolgenden. Allerdings beschränkt Bonhoeffer den Gestaltungsgedanken in »Nachfolge« auf das Kreuz und nimmt die Auferstehung kaum, die Menschwerdung gar nicht als Gestalten Christi wahr. So bleibt er dabei, die Welt und die Kirche, Christus und die »Welt« in einem unvereinbaren Gegensatz zu sehen: Das Kreuz ist das Gericht über die gefallene Welt. Die letzte Passage von »Nachfolge« bereitet aber durch eine christologische Auslegung

der menschlichen Gottebenbildlichkeit schon die Weitung des Blicks im Ethikfragment »Ethik als Gestaltung« vor.

In den Ethikfragmenten schließlich verschränkt Bonhoeffer die christologischen Kriterien und die ekklesiologischen Kriterien zur Auslegung der Beziehung zwischen Christus und der Kirche – einer Kirche freilich, die kein separater zweiter »Raum« neben der »Welt« mehr ist. Entscheidend für die Überwindung des Denkens in zwei Räumen ist dabei für Bonhoeffer, dass er den universalen Anspruch Christi auf die ganze Schöpfung unterscheidet vom Anspruch der Kirche. An der Kirche verwirklicht Christus seinen universalen (und schon durchgeführten) Anspruch auf die ganze Weltwirklichkeit in partikularer Weise. Diese partikulare Verwirklichung des universalen Gotteswillens geschieht der Christuswirklichkeit aber auf unterschiedliche Weise: Aufbauend auf dem Gleichgestaltungsgedanken verwendet Bonhoeffer in den Ethikfragmenten die Mandate, um die Beziehung zwischen Christus und der Christuswirklichkeit zu beschreiben. Die Kirche steht hier neben Arbeit (Kultur), Familie und Obrigkeit. Die Mandate zeigen sich dabei als Antworten der Weltwirklichkeit auf Christi gestaltendes Handeln: Während die drei Gestalten Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung beschreiben, wie sich Christus in seiner Beziehung zu seiner Wirklichkeit verhält, beschreiben die Mandate, wie sich die Weltwirklichkeit ihrerseits zu Christus verhält. Das Gestaltungshandeln Christi hat dabei stets die Priorität: Christus ist der Herr der Christuswirklichkeit. Die Mandate sind insofern Gewohnheit gewordene Antworten auf die Art, wie Christus (der einer ist in seinen drei Gestalten) sich auf seine Weltwirklichkeit bezieht. Der Kirche kommt daher eine spezifische Aufgabe, aber kein Vorrang vor den anderen Mandaten zu. Sie trägt die Schuld der Welt in ihrem Schuldbekenntnis, wird darin aber von Christus selbst getragen.

Zwar bietet der Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« (1933) hinsichtlich der Beziehung zwischen Kirche und Staat eine entscheidende Orientierung, er argumentiert aber noch auf der Basis des »Denkens in zwei Räumen«, das Bonhoeffer in den Ethikfragmenten hinter sich lässt. Im »Theologischen Gutachten: Kirche und Staat« hingegen entfaltet Bonhoeffer das Miteinander von Kirche und Obrigkeit – also ihre Unterscheidung in ihrer spezifischer Eigenart innerhalb der einen Christuswirklichkeit – und das Füreinander von Kirche und Obrigkeit – als Dienst an der »äußeren Gerechtigkeit« (auch in der Kirche) einerseits und Verkündigung dessen, was »äußere Gerechtigkeit« von Christus her bedeutet andererseits. Damit bereitet Bonhoeffer den Gedanken des »Füreinander, Miteinander und Gegeneinander« der Mandate vor, den er im Ethikfragment »Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate« skizziert.

In der vorliegenden fragmentarischen Form der Ethiktexte lässt sich freilich nicht mehr feststellen, wie Bonhoeffer selbst das gleichgestaltende Handeln Christi auf das Füreinander, Miteinander und Gegeneinander der Mandate bezogen hätte. Doch lässt sich, Bonhoeffer weiterdenkend, Folgendes sagen: Bonhoeffer beschreibt zunächst das Gleichgestaltungshandeln Christi und bezieht sich dafür auf die drei Gestalten Christi je für sich genommen. Systematisch darauf aufbauend wendet er sich den vier Mandaten zu, in denen die drei

Gestalten Christi je unter einem bestimmten Leitaspekt zusammenkommen. Näher ausgearbeitet hat Bonhoeffer dieses je spezifische »Zusammenspiel« der drei Gestalten Christi nur für zwei der vier Mandate – in der Kirche vereinen sich die Gestalten Christi unter dem Leitaspekt der Verkündigung; in der Obrigkeit unter dem Leitaspekt der »äußeren Gerechtigkeit«.

Bonhoeffer deutet aber auch an, dass die vier Mandate in Christus aufeinander bezogen sind (als unterschiedliche Verwirklichungsformen seiner Beziehung zur Wirklichkeit in seiner dreifach unterscheidbaren Gestalt). »Miteinander«, »Füreinander« und »Gegeneinander« könnten damit als Ausdrücke für das Leben Christi verstanden werden, als Ausdrücke dafür, wie sich in ihm die Aspekte des Menschgewordenen, des Gekreuzigten und des Auferstandenen zueinander verhalten – und zwar als lebendiger Prozess und in Beziehung zu seiner Wirklichkeit. Dem Auferstandenen kommt unter dieser Sichtweise eine besondere Rolle hinzu. Denn in der Auferstehung offenbart sich der Sinn von Menschwerdung und Kreuzigung: die Versöhnung.

So deutet Bonhoeffer mit dem Gleichgestaltungsgedanken und den Mandaten zusammengenommen eine Radikalisierung des *simul iustus et peccator* zu einem ontologischen (oder schöpfungstheologischen) Prinzip an. Kultur, Familie und Obrigkeit erscheinen als drei andere und gleichberechtigte Formen der versöhnten Beziehung zu Christus *neben* der Kirche. Sie haben gleiche Würde vor Gott. Dass damit eine Kategorie, die von Luther ausschließlich zur Charakterisierung des Glaubens verwendet wird, hier auf Nicht-Glaubende ausgeweitet wird, muss freilich nicht notwendig problematisch sein in dem Sinn, dass damit die Rechtfertigung von der Christusbeziehung getrennt würde. Denn es geht Bonhoeffer mit dem Gleichgestaltungsgedanken ja gerade darum, Christi vielfältiges Handeln an und in seiner Wirklichkeit zu beschreiben. Er löst nicht die Ekklesiologie in die Gesellschaftstheorie auf, sondern möchte die (dogmatische) Ekklesiologie in der Gesellschaftstheorie verankern. Die Kirche bleibt von den anderen Mandaten dadurch unterschieden, dass ihre Art, auf das Gestaltungshandeln Christi zu antworten, explizit auf Christus Bezug nimmt.

Die Einheit der Wirklichkeit ist personal: Christus ist die Einheit und Wahrheit der versöhnten Weltwirklichkeit. Christi Beziehungshandeln an allem Wirklichen richtet sich nach dem offenbarten Heilshandeln Christi, nach seiner Menschwerdung, seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung. Die Erhöhung Christi nimmt Bonhoeffer nicht in den Blick – wahrscheinlich, weil sie sich zur näheren Bestimmung des unmittelbar gestaltenden Handelns Christi nicht eignet. Mit der Erhöhung wäre die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes gestellt, und nach dem Verhältnis zwischen dem Handeln Christi und des Geistes.

Der Gleichgestaltungsgedanke legt im Zusammenhang der christologischen Kriterien einen klaren Schwerpunkt auf den Auferstandenen. Bonhoeffer betont nun die schon verwirklichte Realisierung der Versöhnung, die Geborgenheit der Weltwirklichkeit in Christus. Entsprechend verwirklicht Christus die Auferstehungsgestalt der Kirche »schon jetzt« einerseits in der

Hingabe der Kirche an die Weltwirklichkeit (zu der sie selbst auch gehört), beziehungsweise darin, dass der Kirche aus der Welt her das Evangelium entgegenkommen kann. Das ist Bonhoeffers Bestimmung der christlichen Liebe als ekklesiologischem Kriterium. Mit dem Gedanken der »Hingabe an die Welt« ist bereits die enge Verknüpfung zwischen Kreuz und Auferstehung angesprochen.

Die Kreuzigungsgestalt der Kirche ist die Buße und die Stellvertretung. Konkret zeigt sich die Kreuzesgestalt der Kirche in der Schulderkenntnis und im Schuldbekenntnis. Die Kirche nimmt die Schuld der Welt auf sich – hierin handelt Christus durch sie. (Bonhoeffer vertritt keine aus eigener kirchlicher Vollmacht heilsvermittelnde Kirche.) Das ist Bonhoeffers Bestimmung des Glaubens als ekklesiologischem Kriterium. Die Menschwerdungsgestalt der Kirche schließlich ist die Wegbereitung, das aktive Warten auf das Kommen Christi in seine Wirklichkeit. Damit legt Bonhoeffer die christliche Hoffnung von der Gleichgestaltung her aus. Zugleich betont er mit dem Menschwerdungsaspekt aber auch die Zugehörigkeit der Weltwirklichkeit zur Christuswirklichkeit. Die Kirche hat von der Menschwerdung Christi her zu lernen, dass sie durch nichts von der »Welt« unterschieden ist – und dass sie zugleich durch das gnädige Gestaltungshandeln Christi in ihr als seine Verkündigerin von der sie umgebenden »Entzweiung« unterschieden wird.

So zeigt sich aus Sicht der christologischen und der ekklesiologischen Kriterien: Bonhoeffer legt den Schwerpunkt auf die Auferstehung des Gekreuzigten und entsprechend auf die Liebe, die aus dem Glauben kommt. Er bestimmt das dreifach unterschiedlich erkennbare Handeln Christi an seiner Kirche als »Gestaltungshandeln«. Doch bezieht Bonhoeffer die Erhöhung Christi nicht in seine Reflexion der Beziehung zwischen Christus und der Kirche ein – und verliert so die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes in der Christuswirklichkeit aus dem Blick. Wenn Bonhoeffer die Beziehung zwischen Christus und den Glaubenden beschreibt, dann reflektiert er nicht die Vermittlung dieser Beziehung durch den Heiligen Geist, sondern betont ausschließlich das gestaltende Wirken Christi. Insofern schreibt Bonhoeffer sozusagen, als befänden wir uns in der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Die Erhöhung Christi bezieht sich demgegenüber auf die spezifische Entzogenheit Christi als Aspekt seiner Gegenwart. Für eine solche zugewandte Entzogenheit Christi hat Bonhoeffers Gestaltungsdenken keinen Raum, also auch keinen Raum für die Frage, wie sich das Handeln des Heiligen Geistes und das Handeln Christi unterscheiden (und aufeinander beziehen). Diese lebendige Dialektik von Manifestation und Entzogenheit ist das Movens von Tillichs Ekklesiologie.

5

Hoffnung und Sein: Die Kirche als Leib des Erhöhten (Paul Tillich)

Kairos und Courage: Paul Tillich entfaltet seine Ekklesiologie aus der Spannung zwischen Manifestation und Latenz der Offenbarung und interpretiert den Rechtfertigungsglauben von der Hoffnung her als Mut zum Sein. Die Spannung von Aus-Sich-Heraustreten und In-Sich-Bleiben ist der Herzschlag von Tillichs System. Er erschließt damit die Christologie, die Soteriologie und die Ekklesiologie.[1]

Christologisch gesprochen, handelt es sich dabei um das Paradox der Einheit von Erniedrigung und Erhöhung. Soteriologisch gesprochen handelt es sich dabei um das Paradox des Mutes zum Sein »trotz« der Angst. Ekklesiologisch gesprochen handelt es sich dabei um die Spannung zwischen Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft.

Die drei Perspektiven blicken letztlich auf die eine Wirklichkeit des Neuen Seins. Für die Frage nach der wahren Beziehung zwischen der Kirche und Christus erhält jedoch die christologische Perspektive einen Vorrang. In Erniedrigung und Erhöhung des Christus ist das Paradox von Aus-Sich-Heraustreten und In-Sich-Bleiben der Offenbarung für die einzelnen Glaubenden und für die Kirche als ihrer Gemeinschaft universal und einzigartig vorgestellt. Das ist der eine *kairos*, der alle anderen *kairoi* qualifiziert. Tillich betont zwar (mit Schleiermacher einig) die grundlegend anthropologische Dimension des Aus-Sich-Heraustretens und In-Sich-Bleibens als einer dialektischen Bewegung. Doch auch wenn Tillich etwa in »The Courage to Be« mit kaum einem Bezug auf den Christus auskommen kann, ist es wichtig, zwischen der dialektischen Interpretation menschlichen Selbstbewusstseins und der Wirklichkeit des Paradoxes »Jesus ist der Christus« zu unterscheiden. (Der Mut zum Sein ist kein selbstverständlicher Vollzug menschlichen Selbstbewusstseins.) Was mit dem »Paradox« der christlichen Existenz gemeint ist, erweist sich primär aus Jesus als dem Christus, aus seiner Art, die Zweideutigkeiten des Lebens (*ambiguities of life*) zugleich anzunehmen und zu überwinden. Denn Jesus als der Christus, so postuliert Tillich, ist ihm das Leitkriterium in allen ekklesiologischen Aussagen. »Jesus als der Christus« – das bedeutet: der Erniedrigte und Erhöhte, der einzelne Mensch, in dem die Mitte und das Ziel der Geschichte wirklich geworden ist.

Dieses Kapitel fragt nach der ekklesiologischen Fassung des Paradoxes, das der Christus ist. Die Gemeinschaft der Glaubenden empfängt ihr Sein vom

---

[1] Auch die Korrelationsmethode selbst gründet auf dem Gedanken des Paradoxes, nicht der dialektischen Entsprechung: Die Antworten auf die Fragen der menschlichen Existenz können nicht aus der Reflexion dieser Existenz abgeleitet werden: »They are »spoken« ***to*** human existence from beyond it.« (ST I, 64). Freilich handelt sich um Antworten, die den Fragen entsprechen. Aber diese Antworten heben die Fragen selbst auf, überwinden sie, indem sie die Fragen annehmen. Oder mit Dietrich Bonhoeffer gesprochen: »Er [Jesus Christus] ist die Mitte des Lebens,[ ] und ist keineswegs »dazu gekommen«, uns ungelöste Fragen zu beantworten.« (DBW 8, 455; Brief vom 29.5.1944 an Eberhard Bethge, Nr. 152). Liegt im Jenseitigen der Antworten, das auch die Fragen transformiert, vielleicht der »Überschuss an Sinn« und damit der Symbolcharakter der Korrelationsbeziehung zwischen Frage und Antwort, nach dem Michael Moxter fragt (Moxter, 32)?

Geist des erhöhten Christus; sie lebt unter den *ambiguities of life* in Erwartung des Neuen Seins als Gemeinschaft derer, die den Mut zum Sein empfangen haben. Tillichs Pneumatologie und Ekklesiologie wird damit von seiner Christologie her gedeutet. Deswegen erhält die Christologie Tillichs einigen Raum im ersten Teil (5.1) des Kapitels. Damit wird die christologische (Re-)Interpretation des Zusammenhangs von Glaube, Liebe und Hoffnung bei Tillich (5.2) sowie seiner Ekklesiologie (5.3) vorbereitet.

Hauptbezugspunkt und systematisch-theologischer Rahmen der folgenden Ausführungen sind die drei Bände der Systematischen Theologie, die sowohl in ihrer englischen als auch in ihrer deutschen Ausgabe herangezogen wurden. Im Abschnitt über den Glauben wird darüber hinaus ausführlicher auf »The Courage to Be« eingegangen. »The Courage to Be« wird dabei als paralleler, dem dogmatischen gleichberechtigter Zugang zur Rechtfertigung aus Gnade betrachtet. So wird Tillichs Programm, die dogmatische Überlieferung in nicht-theologische zeitgenössische Kontexte und Fachsprachen zu übersetzen, ernst genommen. Tillichs kürzere Texte zu einschlägigen Themen werden demgegenüber ausschließlich zur Auslegung der Hauptquellen herangezogen, wo es nötig ist.

5.1 Geistchristologie: Die zentrale Manifestation der Geistgegenwart in Jesus als dem Christus

5.1.1 Das Paradox »Jesus ist der Christus« als Struktur der Geistgegenwart

Im Glauben an Jesus von Nazareth als »dem Christus« wird Jesus als die universale, unüberbietbare Vergegenwärtigung des »Neuen Seins« empfangen. Dieser Glaube liegt, so Tillich, allen anderen christlichen Aussagen zugrunde, und ist vom Christusereignis als solchem nicht zu trennen.[2] In der Formel »Jesus ist der Christus« kommen die geschichtlich konkrete Identität Jesu und seine soteriologische Bedeutung zusammen. Beides kommt den Glaubenden entgegen durch das neutestamentliche Zeugnis von Jesus als dem Christus[3], das ihnen vermittelt wird durch die kirchliche Verkündigung. In der Christologie – verstanden als der Reflexion über die Gegenwart Christi in der Verkündigung der Kirche – liegt für Tillich der Schlüssel zur Pneumatologie und zur Ekklesiologie: »Unsere Behauptung, daß der Christus nicht der Christus ohne

[2] ST II, 97: »Christianity was born, not with the birth of the man who is called ›Jesus,‹ but in the moment in which one of his followers was driven to say to him, ›Thou art the Christ.‹ And Christianity will live as long as there are people who repeat this assertion.« (ST [dt.] II, 107).

[3] ST II, 117f.

die Kirche ist, macht die Lehren vom Geist und vom Reich Gottes zu notwendigen Teilen der Christologie.«[4]

In diesem Abschnitt (5.1.1) geht es darum, wie Tillich den Glauben an »Jesus als den Christus« im Sinn eines offenbarungstheologischen Kriteriums bestimmt, wie das Kriterium also zur Anwendung kommt. Im nächsten Abschnitt (5.1.2) erst wird dieses Kriterium inhaltlich ausgelegt, also danach gefragt, was damit gesagt ist, dass Jesus der Christus ist. Es könnte verwundern, dass auf diese Art die Anwendung des Kriteriums vor seinen Inhalt tritt. Aber das entspricht der Situation: Zu fragen, wer der Christus heute und hier für eine bestimmte Gemeinschaft ist, setzt voraus, dass man bereits von der Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) erfasst ist. Damit wird auch die Aufgabe für den dritten großen Teil des Kapitels (5.3) gestellt: Löst Tillich seinen sehr nachdrücklichen Anspruch, dass das Paradox »Jesus ist der Christus« die Voraussetzung und das Kriterium aller theologischen Aussagen ist, in seiner Ekklesiologie ein?

Die formale Bestimmung des Kriteriums »Jesus ist der Christus« bedeutet, dass der Zusammenhang von Rezeption und (geschichtlichem) Ereignis in Bezug auf Jesus als Christus im Mittelpunkt steht: Welche Rezeption entspricht dem Ereignis »Jesus als der Christus« und welche geschichtliche Gestalt entspricht der universal gültigen Offenbarung des Christus?

Tillich beschreibt drei Zugänge dazu, wie »Jesus der Christus« als Kriterium wirkt: erstens anthropologisch durch die *analogia imaginis*, zweitens pneumatologisch durch die Orientierung aller Formen der Geistgegenwart in ihm und drittens heilsgeschichtlich durch die Abhängigkeit der *kairoi* von Jesus dem Christus als dem absoluten *kairos*. Alle drei Zugänge zum Kriterium »Jesus ist der Christus« setzen das Paradox voraus, das Christus ist: »[D]er, von dem sie [die Jünger] glauben, daß er die existentielle Entfremdung überwindet, [muss] an ihr und ihren selbstzerstörerischen Konsequenzen zugrunde gehen«[5] – das heißt, der Erhöhte *ist* der Erniedrigte. Die vertikale Dimension des Christus ist von der horizontalen Dimension des Jesus von Nazareth nicht zu trennen.

Die *analogia imaginis* entwickelt Tillich im zweiten Band der »Systematic Theology« und bezeichnet sie sogar als »actually the only way [...] of speaking of God«; er betont somit ihre kriteriologische Funktion.[6] Tillich reagiert mit der *analogia imaginis* auf das Problem, dass zwar einerseits der historische

---

4 ST [dt.] II, 193f.; vgl. ST II, 180: »Our statement that the Christ is not the Christ without the church makes the doctrines of the Spirit and of the Kingdom integral parts of the Christological work.« – Das Zitat steht betont am Ende des zweiten Teilbandes der »Systematischen Theologie«.

5 ST [dt.] II, 107. Die präsentische Formulierung macht deutlich, dass nicht nur die Apostel gemeint sind. (ST II, 97: »he who is supposed to overcome existential estrangement must participate in it and its self-destructive consequences«.) Zur Identifikation des Christus mit dem Paradox des Glaubens als solchem: ST III, 146.

6 ST II, 115.

Jesus »hinter« dem neutestamentlichen Zeugnis nicht erreichbar ist (mit Verweis auf Albert Schweitzer)[7], aber andererseits der Glaube an Jesus als den Christus auf die historische Faktizität des Menschen Jesus nicht verzichten kann, ohne inhaltslos zu werden.[8] Es führt in Aporien und wird Tillichs Intention nicht gerecht, wenn man die *analogia imaginis* von dieser Verankerung im »Bild Jesu als des Christus« löst und (ausschließlich) aus der *analogia entis* her zu interpretieren versucht.[9] Es geht in der *analogia imaginis* um vermittelte Anteilhabe am wahren Sein, aber nicht auf der Basis einer »natürlichen«

---

7 ST II, 102f.

8 »Without the concreteness of the New Being, its newness would be empty.« (ST II, 114). Albert T. Mollegen deutet den »Inhalt« des geschichtlichen Grundfaktums, von dem der Glaube abhängt, anhand des folgenden Vergleichs: »One knows that one's wife loves one by direct participation in her love, not by detached empirical observation of her acts and words and by reflection which infers that she probably loves one because her verifiable acts seem to indicate that she loves. [...] For Tillich the history of revelation which centers in Christ is certain in divine meaning and power and in the factuality of its appearance, but not certain in historiographical accuracy.« (Mollegen, 272).

9 Gunther Wenz deutet die *analogia imaginis* unter Absehung ihrer christologischen Verankerung (Wenz, Subjekt und Sein, 180–190). Weil er die *analogia imaginis* letzlich mit der *analogia entis* identifiziert, also allein am Begriff der Analogie als Funktionsweise theologischer Erkenntnis interessiert ist, betrachtet er Tillichs Ablehnung natürlicher Theologie als Inkonsequenz und Scheitern. Wenz folgt darin Klaus-Dieter Nörenberg (der sogar schreiben kann: »Sowohl Gott als auch die Welt besitzen die polare Essenz-Existenz-Struktur, in beiden liegen Sein und Nichtsein beieinander.«, Nörenberg, 168; zu Tillichs Beschreibung der Existenz als Entfremdung, also Sünde, siehe unten 5.1.2). Demgegenüber ist festzuhalten, dass die *analogia imaginis* eine Analogie-Erkenntnis darstellt, die auf der Offenbarung des Christus in Jesus von Nazareth beruht. So überwindet die *analogia imaginis* die Aporie der *analogia entis*, die darin besteht, dass »selbsttätiges Schließen in Bezug auf Gott [...] dem Gedanken des Sich-Gegebenseins der Subjektivität diametral entgegen [steht]« (Wenz, Subjekt und Sein, 190). – Tillich sieht dies und entwikkelt mit der *analogia imaginis* eine theologische Erkenntnisweise, die der Offenbarung und dem *sola gratia* entspricht. Nörenbergs Versuch, Tillichs *analogia imaginis* mithilfe des Analogiebegriffs von Thomas auszulegen (Nörenberg, 162–165), ist das Gegenstück zu der hier vorgetragenen Deutung. Dabei soll die ontologische Konnotation von Tillichs Symbolbegriff nicht bestritten werden. Es wird aber stärker als bei Nörenberg betont, dass die Symbole unter den Bedingungen der Entfremdung eine Differenz, eine Distanz zum Symbolisierten behalten. Das Protestantische Prinzip beinhaltet beides: Symbolbejahung und Symbolkritik (siehe dazu unten 5.3.2). – Bereits David E. Roberts schreibt zum Verhältnis zwischen Thomas und Tillich: »Where he [Tillich] regards the positive link between the divine and the human as furnishing the possibilities for a *correlation between questions and answers*, Thomism tries to regard it as furnishing a basis for *two sets of answers* – natural and revealed theology. Tillich denies (a) that natural theology can furnish answers and (b) that the answers of revelation are supernatural truths.« (Roberts, 147; Hervorhebungen im Original). Oder mit Frederick J. Parrella gesprochen: Die aristotelische Analogie ist von der platonischen Teilhabe zu unterscheiden (er wirft Tillichs frühen katholischen Kritikern diese Verwechslung vor; Parrella, The Role of the Church, 323f.).

Offenbarung, sondern auf der Basis eines geschichtlichen und personalen Lebens, des Lebens Jesu als des Christus.

Die *imago*, von der diese Bildanalogie spricht, ist das Christuszeugnis der apostolischen Verkündigung, wie es im Glauben (den neutestamentlichen Texten folgend) empfangen wird.[10] Es handelt sich dabei nicht um eine Fotografie oder um ein naturalistisches Portrait, sondern um ein expressionistisches Abbild, das von der Wirkung einer Person auf den Künstler bewirkt wurde, von einer Teilhabe am Wesen der abgebildeten Person, wie Tillich schreibt.[11] Dieses »expressionistische« Bild Jesu als des Christus ist aber nicht allein ein Produkt der glaubenden Imagination, sondern hat Anhalt an der historischen Wirklichkeit des Lebens Jesu, die das Bild in den Jüngern hervorgerufen hat.

Das Bild Jesu als des Christus wirkt vermittelt durch die neutestamentlichen Zeugnisse weiter bis heute: »The power which has created and preserved the community of the New Being is not an abstract statement about its appearance; it is the picture of him in whom it has appeared.«[12] Durch das Bild Jesu als des Christus wird seine Gemeinschaft gestaltet – und in ihrer Verkündigung wird sein Bild immer wieder neu interpretiert. Das ist die Art, wie die Rezeption des Christusereignisses zum Ereignis selbst dazugehört.[13]

---

[10] Hans Schwarz weißt darauf hin, dass Tillich keine Kriterien für den Umgang mit den unterschiedlichen Zeugnissen von Jesus als dem Christus im Neuen Testament nennt (Schwarz, 6). Insofern kann man sagen, dass Tillich »selbstverständlich« vom Schriftprinzip ausgeht, dabei aber voraussetzt, dass die glaubende Rezeption und das Zeugnis ineins gehen, wenn es um die wahre Anteilhabe am Christus geht. Hier ist Tillich durchaus in Übereinstimmung mit Luthers Identifikation von ***promissio*** und ***fides*** (vgl. oben 2.1.2 zu De captivitate Babylnica ecclesiae praeludium).

[11] ST II, 116. Der Ausdruck »expressionistisch« hier ist eine Spur von Tillichs theologischer Beschäftigung mit der Kunst, in der er dem Expressionismus eine besondere Rolle zuschreibt – als Stil, in dem ein form-sprengender Gehalt nach Form strebt, ohne die Form erreichen zu können (vgl. dazu Russell Re Manning, Theology, 148–152).

[12] ST II, 114. (Deutsch: »Die Kraft, die die Gemeinschaft des Neuen Seins geschaffen und erhalten hat, ist nicht die abstrakte Aussage, daß das Neue Sein erschienen ist. Die umwandelnde Kraft ist das Bild dessen, in dem das neue Sein erschienen ist.«, ST [dt.] II, 125).

[13] Durch Tillichs Hinweis auf die Bedeutung der gemeinschaftlichen und neutestamentlich vermittelten Rezeption der ***imago Christi*** zeigt sich, dass Oswald Bayers These, Tillich würde »das (Verheißungs-)Wort« über der Orientierung am Sein ganz zurückdrängen, nicht in der Schärfe zutrifft, wie Bayer es vorträgt (wobei er selbst eingangs betont, dass er überspitzt: Bayer, Wort und Sein, 14). Bayer begründet seine Kritik anhand von »The Courage to Be« (Bayer, Wort und Sein, 15–23). Freilich ist Tillich wirklich »kein Vertreter einer Wort-Gottes-Theologie [...] und will es nicht sein« (Sturm, 32). Es geht ihm um beides: Wort ***und*** Sein (oder mit Bonhoeffer gesprochen: um Akt und Sein) und das wird besonders in »Systematic Theology« III deutlich – »the separation implied in the question [d. h.: »Word versus Being?«] is counter to the position Tillich argues in his doctrine of Spiritual Presence« (Mary Ann Stenger, Being and Word, 285). Siehe dazu auch unten

Zwischen der vergangenen Realität der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth und dem (vielfältigen) Zeugnis der neutestamentlichen Texte liegt also der Eindruck der Person Jesu als des Christus auf die Glaubenden, sein Bild in ihnen.[14] Jesus von Nazareth als der Christus verwirklicht das neue, nicht entfremdete Geschöpfsein. Er offenbart damit, dass die Existenz (das heißt: das gefallene Geschöpfsein) nicht die einzige Verwirklichung endlicher Freiheit ist, obwohl das unter den Bedingungen der Existenz, in denen wir stehen, eine undenkbare Möglichkeit ist.[15]

Tillich ringt darum, wie sich der Glaube zu seinem geschichtlichen Anhaltspunkt im Leben Jesu von Nazareth verhält. Der Glaube ist nicht abhängig von bestimmten historisch-kritischen Ergebnissen über Jesus von Nazareth. Und doch gehört zur persönlichen Gewissheit des Glaubens auch ein geschichtlicher Anhalt (*fides quae creditur* und *fides qua creditur* hängen zusamnmen). Wenn man nach einer der beiden Seiten irren muss, dann nimmt Tillich allerdings lieber in Kauf, »subjektivistisch« missverstanden zu werden: Den Christus auf einen bestimmten »historischen Jesus« zu reduzieren, möchte er vermeiden. So lässt Tillich (in reformatorischer Tradition) der *fides qua*

5.3.1 zum Sein der *Spiritual Community*.

[14] Damit zeigt Tillich sich skeptisch gegenüber der historisch-kritischen Suche nach dem »wahren Leben Jesu von Nazareth«, hält aber andererseits zugleich an der Bedeutung der geschichtlich kontingenten Wirklichkeit des Christus als Jesus von Nazareth fest. Oder mit A. Durwood Foster gesprochen: »While it is crucial to understand that the fully mature Tillich staunchly affirms the facticity (the ›having-happenedness‹, or however you want to put it) of the historical root of the biblical portrait of Jesus, it is perhaps even more pivotal that he also affirms the complete immunity of that root to the actual or possible skepticism of scientific historiography.« (Foster, 10). Freilich beschränkt Foster die geschichtliche Basis des Bildes von Jesus als des Christus auf das bloße »Dass« des Gekommenseins (Foster, 11, mit Verweis auf Bultmann). Demgegenüber ist auf den Kontext hinzuweisen, in dem Tillich die ***analogia imaginis*** entfaltet: Es handelt sich dabei zunächst um seine (wenn auch möglicherweise unbefriedigende, weil zugleich allzu affirmative und allzu relativierende) neutestamentliche Hermeneutik, um seine Auffassung zum »richtigen« Umgang mit dem biblischen Zeugnis zum geschichtlichen Jesus als des Christus. 1930, in »Christologie und Geschichtsdeutung«, trennt Tillich schärfer zwischen Glaube und Historie: Die Frage nach dem Christus des Glaubens »hat nichts zu tun mit der – übrigens unbeantwortbaren – Frage nach den historischen Tatsachen, vermittels derer das in Christus angeschaute sinngebende Sein in der Geschichte erschienen ist« (Christologie und Geschichtsdeutung [MW/HW 6], 204f.). In der 1936 erschienenen englischen Übersetzung des Textes fügt er zwischen »historischen Tatsachen« und »Glauben«« die Ebene des biblisch vermittelten »Bildes« Christi ein (MW/HW 6, 212).

[15] Adrian Thatcher bringt das Problem, das die ausschließlich existentielle Perspektive mit dem Sein des Christus hat, auf den Punkt – aber realisiert dabei nicht, dass er genau das schlechthin *Neue* am Neuen Sein ausspricht, und nicht eine Inkonsequenz in Tillichs Ansatz: »If existence is estrangement, and Christ actually existed, then his existence is presumably impossible without it also being estranged.« (Thatcher, 148).

creditur gegenüber der *fides quae creditur* den entscheidenden Vortritt.[16] Da es sich beim Ergriffenwerden durch das Bild Jesu Christi um nichts weniger als die Anteilhabe am Neuen Sein handelt, kann Tillich schreiben, dass die Glaubenden Jesus als den Christus via dieses »Bildes« besser kennen als jeden anderen Menschen. Denn die Erfahrung Jesu als des Christus, das heißt, das Erfasstwerden durch das Neue Sein, das in seinem Leben, Sterben und Auferstehen ein für alle Mal geschichtlich wurde, ist die Gegenwart des Geistes Gottes – keine zufällige, ausschnitthafte Berührung mit einem Menschen.[17] Man wird dabei vergeblich versuchen, einzelne Züge des Portraits festzulegen. Ein solcher »Beweis« einzelner Bildzüge ist nach Tillich auch nicht Aufgabe des Glaubens. Der Glaube vertraut vielmehr darauf, dass durch den geschichtlichen Menschen Jesus das Neue Sein in seiner umwandelnden Kraft wirklich geworden ist.[18]

Die kreative Kraft des Bildes zeigt, dass es sich dabei nicht um eine bloße Interpretation des Lebens Jesu handelt, sondern um ein »Realbild« (»*real*

---

[16] John P. Clayton beobachtet bereits 1972 in einer scharfsinnigen Untersuchung der Rolle, die der historische Jesus in der Christologie Tillichs spielt, dass Tillich der *fides quae creditur* zu wenig Raum lässt und schließt daraus: »Tillich's inability to incorporate the contingent into his christology without its ceasing to be contingent contributed to the marked lack of specificity in his interpretation of the biblical picture. [...] [B]ut, if one cannot specify with some certainty the *particular* person in whom existential estrangement is alleged to have been conquered, what warrant is there for the claim that it has been conquered in *a* person?« (Clayton, Jesus, 162; Hervorhebungen im Original). Allerdings führt Claytons eigene Betonung der *fides quae creditur* (im Sinn der Kenntnis der historischen Person und Geschichte Jesu von Nazareth) ihn zu einer schiefen Kritik an Tillichs *analogia imaginis* – Clayton meint, Tillich wolle mit dem Ergriffenwerden durch das »reale Bild« Jesu von Nazareth vertreten, dass der Glaube (*fides qua creditur*) zur Grundlage von historischen Gewissheiten werden könnte (Clayton, Jesus, 156). Demgegenüber ist einzuwenden, dass die *analogia imaginis* eine Erkenntnisweise aus Glauben zum Glauben ist – sie ist keine geschichtswissenschaftliche Methode. Die *analogia imaginis* dient nicht zur Begründung des Glaubens, sondern zu seiner Entfaltung. Diese Entfaltung als solche (*fides quae creditur*) folgt aus dem Vertrauensglauben, ihre Gestalt (im Sinn der Wissensinhalte, augustinisch: die *scientia* des Glaubens) ist aber nicht endgültig festzulegen (etwa in Gestalt eines unfehlbaren dogmatischen Systems oder einer historisch-kritisch ermittelten Biographie Jesu).

[17] ST II, 116: »In contrast to all other persons, the participation in him [Jesus the Christ] takes place not in the realm of contingent human individuality (which can never be approached completely by any other individual) but in the realm of his own participation in God, a participation which [...] has a universality in which everyone can participate.« Vgl. ST [dt.] II, 127.

[18] *Theoretisch* erlaubt Tillich auch die Möglichkeit, dass selbst der Name »Jesus von Nazareth« historisch nicht zutreffend sein könnte (ST II, 114). Aber der Glaube bezeugt, dass das Neue Sein in der Konkretion eines einzelnen geschichtlichen Menschenlebens die Zweideutigkeiten des Lebens überwunden hat. – Und so fragt der Glaube nach der Gestalt dieser Konkretion.

picture«)[19]. Das reale Bild Jesu als des Christus führt zu den Zeugnissen der neutestamentliche Texte und zur Verkündigung. Es transformiert aber auch die Glaubenden selbst, indem es sie in das Neue Sein hineinführt. Insofern beschreibt es die anthropologische Wirkung des Kriteriums »Jesus ist der Christus«: Die *analogia imaginis* besagt, dass den Glaubenden durch Jesus als den Christus die wahre Gottebenbildlichkeit gegeben wird.[20] Sie werden vom existentiellen Sein in das wesenhafte Sein geführt, und die *imago Christi* ist dazu das Instrument. Was diese Bewahrheitung der Gottebenbildlichkeit inhaltlich bedeutet, besagt die *analogia* allein aber noch nicht.

Der zweite Zugang zur kriteriologischen Funktion des Glaubens an »Jesus ist der Christus« besteht in der Unterscheidung zwischen der Gegenwart des Geistes Gottes in Christus Jesus und der Geistgegenwart »nach«, »vor« und »neben« dem Christusereignis. Hier bringt Tillich auf den Punkt, wie »Jesus der Christus« als Kriterium der glaubenden Gemeinschaft wirkt.[21] Tillich entfaltet diesen Zugang im dritten Band der »Systematic Theology« in dem kurzen Abschnitt »The Spiritual Presence in Jesus as the Christ: Spirit Christology«[22]. Hier begründet er auf wenigen Seiten, warum das Ereignis »Jesus als der Christus« alle ekklesiologischen Aussagen zu bestimmen hat.

Die pneumatologische Perspektive bedeutet eine Näherbestimmung dessen, was bei der *analogia imaginis* die kreative »Teilhabe« (»*participation*«) am realen Bild bezeichnete. Tillich hält dabei weiter fest an der Spannung zwischen der geschichtlichen Konkretion des Christus in Jesus von Nazareth und der soteriologischen Rezeption seines »Realbildes«. Einerseits grenzt Tillich sich damit gegenüber einem reinen »Jesusglauben« ab. Es ist nicht der besonders fromme menschliche Geist Jesu von Nazareth, der ihn gegenüber allen anderen Menschen auszeichnet. Vielmehr ist in Jesus als dem Christus der Geist Gottes selbst gegenwärtig, und zwar auf unüberbietbar letztgültige

---

19 ST II, 115/ST [dt.] II, 126.

20 In »A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation« (1949) stellt Tillich die *analogia imaginis* sozusagen auf den Kopf, wenn er betont, dass sich das Neue Sein nur in einem personalen, das heißt menschlichen Leben manifestieren konnte (ohne deswegen eine *analogia entis* zu vertreten): »divine self-objectification [d. h. die Unterwerfung des *essential being* unter die Existenz] and essential manhood belong together, because man is essentially the divine image, and anthropomorphism contains an indestructible element of truth« (MW/HW 6, 313). – «The question raised by the scholastics whether or not the Incarnation could have taken place in any other being besides man is strictly irrelevant." (ebd.).

21 ST III, 144: »In him [Jesus as the Christ] the New Being appeared as the criterion of all Spiritual experiences in past and future.« – und Tillich fügt wenig später hinzu, dass dies zwar eigentlich innerhalb des christologischen Teils der »Systematic Theology« bereits thematisiert wurde, aber aus pneumatologischer Sicht nun einige Ergänzungen nötig seien (ST III, 144).

22 ST III, 144-149. (ST [dt.] III, 171–176; übersetzt als »Die Gegenwart des göttlichen Geistes in Jesus als dem Christus: Eine Geist-Christologie«).

Weise: »Solche Aussagen befreien das Christentum von der Gefahr einer heteronomen Unterwerfung unter ein Individuum als Individuum: Der Christus ist Geist und nicht Gesetz.«[23] Christus hat die Menschheit angenommen, indem er ein Mensch wurde, könnte man hier mit Bonhoeffer sagen. Doch wo Bonhoeffer auf den ersten Blick ganz übereinstimmend betont, dass Christus kein Prinzip, sondern als der Auferstandene eine lebendige Person ist (und so seine Wirklichkeit gestaltet),[24] interpretiert Tillich das lebendige und gestaltende Personsein Christi pneumatologisch.

Tillich ist allerdings andererseits daran interessiert, keine adoptianische Geistchristologie zu vertreten. Es ist der Geist Gottes, der Jesus von Nazareth zum Christus gemacht hat, aber dieser Geist ist zugleich identisch mit dem Geist des Christus. Der Geist Gottes ist »the Spirit[ ] which made him the Christ and which became his Spirit (with a capital »S«)«[25]. Der Hinweis auf die Großschreibung (*capital »S«*) betont hier, dass der Geist *Gottes* zum Geist Jesu als des Christus wurde.[26] Auf dieser Basis kann Tillich sagen, dass die Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) in Jesus als dem Christus der Mittelpunkt aller Momente der Geistgegenwart in der Geschichte ist und sie alle erschließt.[27] Das Ereignis »Jesus als der Christus« ist damit in der Heilsgeschichte hervorgehoben, aber zugleich in sie eingeordnet. In Jesus als dem Christus hat sich der Geist Gottes letztgültig gegenwärtig gemacht, offenbart, manifestiert. Nur von da her erschließt sich alle Geistgegenwart »vor«, »nach« und »neben« dem Christus. Das »Davor« und »Danach« ist dabei von Tillich (primär) als existentielle Zeitrechnung gemeint: »Vor Christus« bedeutet vor der existentiellen Begegnung mit ihm; »nach Christus« bedeutet nach der existentiellen Begegnung mit ihm.[28]

---

23 ST [dt.] III, 173. ST III, 146 (»This saves Christianity from the danger of a heteronomous subjection to an individual as an individual. The Christ is Spirit and not law.«).

24 DBW 6, 85f. (»Ethik als Gestaltung«). Bonhoeffer betont an der Menschwerdung den universalen Anspruch und zugleich den Anspruch auf einen bestimmten Ort Christi in der Wirklichkeit (DBW 6, 49; »Christus, die Wirklichkeit und das Gute«).

25 ST III, 147. Die deutsche Übersetzung verändert diese Aussage, wenn es heißt »der Geist, der ihn erfüllt und zum Christus macht« (ST [dt.] III, 174) – hier ist der Aspekt ausgeblendet, dass der Geist Gottes der Geist des Christus wurde! Die »Selbstverständlichkeit«, mit der Gunther Wenz von der Adoptionschristologie Tillichs sprechen konnte (Wenz, Subjekt und Sein, 294), könnte auch durch diese Übersetzung mitverursacht sein.

26 Anne Marie Reijnen zieht entsprechend die folgende Schlussfolgerung für das Neue Sein: »Tillich's New Being is not impersonal, since it comes about as the community between God and the centre of a ***personal*** life« (Reijnen, 66). Diese christologisch-personale Qualität des Neuen Seins erfasst die Glaubenden durch den Geist Christi, den Geist Gottes (in Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung).

27 ST III, 147/ST [dt.] III, 175.

28 ST III, 147/ST [dt.], 174.

Tillich bindet Christologie und Pneumatologie eng aneinander: Teilhaben an Jesus als dem Christus ist nur möglich als Erfasstwerden durch den Geist Gottes, und Erfasstwerden durch den Geist Gottes ist gleichbedeutend mit dem Teilhaben an Jesus als dem Christus. Das Mittel zu diesem Erfasstwerden (*being grasped*), so könnte man in Aufnahme der *analogia imaginis* sagen, ist das reale Bild Christi, das den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit berührt.[29]

Tillichs Unterscheidung zwischen dem *kairos* und den *kairoi* ist der dritte und letzte Zugang zur Art, wie das Paradox »Jesus ist der Christus« als Struktur und Kriterium des Lebens im Glauben wirkt. Sie legt näher aus, was oben mit dem interpretierenden Ausdruck »existentielle Zeitrechnung« gemeint war. Im letzten Teil seines Systems, »History and the Kingdom of God«, greift Tillich auf seine seit den Zwanziger Jahren entwickelte Rede vom *kairos* zurück, um das Eingehen des Neuen Seins in die Geschichte zu beschreiben.[30] Es geht hier nicht um die Karriere des Begriffs »*kairos*« im Denken Tillichs, sondern um seine systematische Funktion für die Beschreibung der Gegenwart des Geistes Christi unter den Glaubenden.[31]

Mit dem Ausdruck »*kairos*« beschreibt Tillich im dritten Band der »Systematic Theology« die Erfahrung des Evangeliums in der Geschichte. Er unterscheidet den »großen« *kairos* von den relativen *kairoi*.[32] Die relativen *kairoi*

---

[29] Tillich selbst verweist in Band III nicht mehr auf die *analogia imaginis*. Er belässt sie in der Frage nach dem Umgang mit dem biblischen Zeugnis angesichts der historisch-kritischen Methode.

[30] Ausdrücklich bezeichnet Tillich den letztgültigen *kairos* (die Offenbarung des Christus) als Kriterium für die anderen *kairoi*: ST III, 370.

[31] Bereits 1922 beginnt Tillich, diesen Begriff als geschichtsphilsophische und politische Kategorie zu entwickeln. Vgl. »Kairos« (1922) sowie »Kairos« (1926). In der Fassung von 1926 bezeichnet Tillich einen *kairos* als »Hereinbrechen der Ewigkeit in die Zeit«, aber erwartet die Erlösung betont »jenseits der Zeit« (MW/HW 4, 176). 1948, nun aus amerikanischer Perspektive, wendet er sich dem Thema noch einmal mit einer eigenen Schrift zu (Kairos [1948]). Hier begegnet dann die Brücke zwischen der geschichtsphilosophischen und der theologischen Verwendung der Kategorie »Kairos« mit der Unterscheidung zwischen erstens dem einzigartigen Kairos (*unique*), der für den Glauben »Jesus als der Christus« ist, zweitens der allgemeinen (*general*) Bedeutung des Begriffs »Kairos« als geschichtlich entscheidendem Moment und schließlich drittens der spezifische (*special*) Sinn von »Kairos« als Ausdruck für den Kairos der gegenwärtigen Situation (MW/HW 4, 338). Zwar hält Tillich fest, dass die drei Aspekte dialektisch zusammenhängen (ebd.), doch liegt sein Interesse in diesem Kontext nicht auf der christologischen oder heilsgeschichtlichen Einordnung des Status der anderen *kairoi*, sondern auf dem spezifischen *kairos* des religiösen Sozialismus.

[32] ST III, 370 (ST [dt.] III, 421). Das erinnert an Bonhoeffers Unterscheidung zwischen dem »Letzten« und dem »Vorletzten«; doch ist Bonhoeffers Unterscheidung nicht primär als geschichtstheologische Kategorie gemeint, sondern als ethische Kategorie (siehe dazu den Ethiktext »Die letzten und die vorletzten Dinge« [DBW 6, 137–162] sowie oben 4.3.2).

hängen vom absoluten *kairos* ab, also von der Manifestation des Christus in Jesus von Nazareth. Sie erhalten ihre lebensentscheidende Kraft aus der Überwindung der strukturellen und der aktuellen Sünde (den *ambiguities of life*) in Jesus als dem Christus. Diese Überwindung der herrschenden Zustände wird spürbar in den relativen *kairoi* und zeichnet sie gegenüber den »normalen« geschichtlichen Momenten aus.

Tillich selbst identifiziert die Erfahrung oder Situation eines relativen *kairos* nicht direkt mit der Erfahrung des Evangeliums, aber schreibt, dass solche Entscheidungsmomente eine gewisse »Reifung« des betreffenden kulturellen und religiösen Kontexts voraussetzen, eine Reifung freilich, die unter den zweideutigen Bedingungen steht, »[d]enn Reife [*maturity*] ist das Ergebnis der Erziehung durch das Gesetz, und für einige, die das Gesetz radikal ernst nehmen, wird Reife zur Verzweiflung am Gesetz, woraus das Verlangen [*quest*] nach dem folgt, was das Gesetz als »frohe Botschaft« durchbricht«.[33] Gegenüber dem anthropologischen und dem pneumatologischen Zugang zum Kriterium »Jesus als der Christus« ist damit für den dritten Zugang charakteristisch, dass er die Geschichtlichkeit der Offenbarung hervorhebt, ohne die Offenbarung einem innergeschichtlichen Fortschrittsdenken zu unterwerfen.

Während die *analogia imaginis* die Frage nach dem »heutigen« Rückgriff auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth als den Christus betrifft und die Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) die Dimension des Erfasstwerdens durch den Geist Christi, betrifft der heilsgeschichtliche Zugang die geschichtliche Kontextualität aller Erfahrung von Jesus als dem Christus. Tillich geht es hier auch um die Unterscheidung der Geister. Er betont, dass jede Erfahrung eines *kairos* – sogar die Erfahrung des letztgültigen *kairos* – zweideutig rezipiert wird wie alle geschichtliche Erfahrung. Die Rezipienten und Rezipientinnen entstellen den *kairos* dämonisch oder missdeuten ihn einfach.[34] Trotzdem kann man aber darauf vertrauen, dass das Reich Gottes (das ist der Inhalt aller *kairoi*, weil es der Inhalt des großen *kairos* ist) immer prinzipiell erfahrbar ist, auch wenn es stets in Missdeutungen begegnet oder sogar Zeiten auftreten, die ganz von Gott verlassen scheinen.[35] Per definitionem sind *kairoi* Ausnahmeerscheinungen. In ihnen konzentriert sich der Sinn der Geschichte. Sie bezeugen den einen (und einenden) Sinn der Geschichte, das heißt: die Überwindung der Sünde und die Versöhnung mit Gott in Jesus als dem Christus.

Mit dem Konzept des *kairos* und der davon abhängenden *kairoi* deutet Tillich die eschatologische Qualität des Kriteriums »Jesus ist der Christus«. Letztlich, so könnte man sagen, tendiert Tillich dazu, die geschichtliche Kon-

---

33 ST [dt.] III, 421. ST III, 370.

34 ST III, 371/ST [dt.] III, 422. Tillichs Beispiel für eine dämonische Entstellung des letztgültigen Kairos ist der Nationalsozialismus, gegen den das Kreuz Christi das absolute Kriterium dargestellt habe.

35 »The Kingdom of God is always present, but the experience of its history-shaking power is not." (ST III, 372).

textualität der *kairoi* ausschließlich auf die Seite der Zweideutigkeit zu stellen. Während er bei der *analogia imaginis* noch Wert darauf legt, die historische Gestalt des Lebens Jesu von Nazareth, in dem sich der Christus offenbart, festzuhalten, möchte er andererseits auch betonen, dass der Kern der Christusoffenbarung selbst *nicht* geschichtlich ist. Die Geistgegenwart offenbart sich stets unter geschichtlichen Bedingungen. Aber selbst darin, dass sie geschichtliche Gestalten annimmt, erweist sie sich als die Überwindung der Geschichte. Sie ist der Sinn der Geschichte, der selbst keine geschichtliche Möglichkeit ist.

Tillich spricht vom »*nunc existentiale*«, um das Empfangen des nicht-geschichtlichen Aspekts der *kairoi* auszulegen und beschreibt die *kairos*-Zeiterfahrung als Kurve – ein zeitlicher Fortschritt, der in das Ewige sozusagen »hinuntertaucht«, oder in das Ewige »hineingezogen wird«.[36] Damit ist zunächst ausschließlich das individuelle Empfangen eines *kairos* (metaphorisch) angesprochen. Doch betrachtet Tillich das Bild der Kurve auch als Bild für die Zeitlichkeit insgesamt, das heißt, als die Bewegung des Reiches Gottes, wie sie die Geschichte insgesamt umschließt (während die *kairoi* die Gelegenheiten sind, zu denen das Reich Gottes »aktuell« eingeht in die Geschichte).[37] Die Kurve als Bild für das (erfüllte) Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit ist dabei doppeldeutig: Denn der Punkt, der vom Ewigen am weitesten entfernt ist – eben das *nunc existentiale*, der Tiefpunkt der Kurve – ist zugleich der Punkt, an dem das Eingehen des Ewigen in die Zeit sich entscheidet. Hier wiederholt sich der dialektische Aspekt der »Reife« (*maturity*), die einerseits die Spitze der Bildung durch das Gesetz ist, andererseits aber damit auch zur Spitze der Verzweiflung am Gesetz werden kann. Und so entspricht die Interpretation der Zeitlichkeit als Kurve auch dem Paradox, das Jesus der Christus ist: »daß der, von dem sie [die Jünger] glauben, daß er die existentielle Entfremdung überwindet, an ihr und ihren selbstzerstörerischen Konsequenzen zugrunde gehen muß« (wie oben schon zitiert)[38]. Das heißt, sie entspricht der Paradoxie, dass der Erhöhte der Erniedrigte ist.

Tillich hält also fest, dass der Glaube an Jesus als den Christus anthropologisch, pneumatologisch und heilsgeschichtlich entscheidend ist: »Der Geist, der in der Kirche wirkt, schafft nicht, was er offenbart. Jede seiner Offenbarungen steht unter dem Kriterium seiner Manifestation in Jesus als dem

---

36 ST III, 420/ST [dt.] III, 474.

37 Damit deutet sich an, dass Tillich keine direkt lineare Geschichtsdeutung vertritt. Teije Brattinga kommt dieser Deutung der Erniedrigung des Erhöhten als der Struktur von Geschichte nahe, ist aber letztlich mehr an der existentiellen Rezeption des Christus im Glauben interessiert als an den geschichtstheologischen Implikationen (Brattinga, 239–243). Der *kairos* ist sozusagen eine geschichtstheologische Extension von Tillichs Akzent auf der Passivität im Glauben – das Neue Sein »ergreift« die ganze Geschichte (diesen Aspekt betont Petit, 249).

38 ST [dt.] II, 107/ST II, 97 (siehe oben Anm. 5).

Christus.«[39] Aber was ist das Neue Sein, das sich in Jesus als dem Christus ein für allemal manifestiert?[40]

5.1.2 Das Paradox »Jesus ist der Christus« als Inhalt der Geistgegenwart

Was wir sehen, wenn wir das »reale Bild« Jesu als des Christus anschauen und an seinem Sein teil bekommen, beschreibt Tillich anhand von drei Aspekten. Die drei Aspekte sind Auslegungen des grundlegenden Paradoxes, dass Jesus von Nazareth als der Christus das essentielle Menschsein unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz verwirklicht hat[41] – und dieses Neue (Mensch-) Sein durch die Gegenwart seines Geistes (seine *Spiritual Presence*) an die Versöhnten mitteilt. Das bedeutet, die drei im Folgenden genannten Aspekte legen aus, wie Erhöhung und Erniedrigung im Leben Jesu als des Christus verschränkt sind und für uns soteriologisch wirksam werden. Sie beschreiben, wie der Christus in die Wirklichkeit des geschichtlichen, einzelnen Lebens Jesu von Nazareth eingegangen ist, sich mit diesem Leben vereint hat. Damit sind sie die Auslegung des letztgültigen *kairos* und müssen entsprechend auf der Grundlage der »Kurvenstruktur« ausgelegt werden, mit der Tillich das Verhältnis zwischen Ewigem und Zeitlichem interpretiert.

Im Leben Jesu als des Christus wird das Neue Sein für uns wirklich – das heißt, es wird geschichtlich, wird Prozess, oder mit Tillich: Das Neue Sein verwirklicht sich dynamisch.[42] Es ist wichtig, das im Blick zu behalten, um einer Verwechslung des Paradoxes von Erniedrigung und Erhöhung mit einer dialektischen Bewegung zu entgehen. Jesus der Christus manifestiert die Bestimmung der Geschichte als *kairos*, das heißt, als Heilsgeschichte; der Christus ist kein ungeschichtliches Prinzip.[43] Die Versöhnung mit Gott ist die Wirklichkeit

---

[39] ST [dt.] III, 175 (ST III, 148).

[40] Wie der Geist Gottes das Neue Sein zugänglich macht, ist Gegenstand des ekklesiologischen Abschnitts (5.3).

[41] ST II, 95: »essential man appearing in a personal life under the conditions of existential estrangement«. Christian Danz bezieht sich auf eine Fassung dieses Gedankens etwas weiter oben im Text (ST [dt.] II, 104; ST II, 94), in dem die Entfremdung weniger betont ist (Danz, 227f.). Danz vertritt die Auffassung, dass Tillich im Christus nicht die *Überwindung* der Existenz und die Schaffung des essentiellen Menschseins beschreibe, sondern lediglich die *Vermittlung* zwischen Essenz und Existenz (Danz, 225). Danz identifiziert also die Existenz mit der endlichen Freiheit als solcher, auch als erlöster Freiheit. Demgegenüber soll hier die Deutung vertreten werden, dass die Existenz nach Tillich die *gefallene* endliche Freiheit bezeichnet, also nicht als Begriff für das Neue Sein anzuwenden ist. Das Neue Sein ist als Menschsein eine Gestalt endlicher Freiheit, aber es lässt sich nicht aus den Bedingungen der Existenz ableiten. Zu Tillichs Identifikation von Existenz und Entfremdung im Folgenden mehr.

[42] ST II, 148 (»the dynamic picture of Jesus as the Christ«).

[43] So entspricht der *kairos*-Struktur der Geschichte auch der konstruktive Bezug auf das geschichtliche Leben Jesu von Nazareth als des Christus in der *analogia imaginis*.

der Geschichte als Ganzes; und damit deutet sich auch bereits das Ausmaß der Entfremdung an, die den *kairos* als eine bloße Möglichkeit hinstellen möchte.

Die drei inhaltlichen Aspekte des realen Bildes Jesu als des Christus sind: (1) »die ungebrochene Einheit Jesu mit Gott« (»the undisrupted unity of the center of his being with God«), (2) »die Größe eines personhaften Lebens, in dem diese Einheit gegenüber allen Angriffen aus der entfremdeten Existenz aufrecht erhalten wird« (»the serenity and majesty of him who preserves this unity against all the attacks coming from estranged existence«) und schließlich (3) »die sich selbst hingebende Liebe, die die göttliche Liebe repräsentiert und verwirklicht, indem sie die existentielle Selbstzerstörung auf sich nimmt« (»the self-surrendering love which represents and actualizes the divine love in taking the existential self-destruction upon himself«).[44]

Tillich betont, dass diese drei Aspekte die Substanz (*substance*)[45] des Realbildes sind. Sie werden in den biblischen Schriften und in der theologischen Auslegung des Christus symbolisch »gerahmt«. Die »Rahmen« sind dabei nicht mehr oder minder unwichtiges Beiwerk, sondern sind die Bedingung dafür, dass das Bild Jesu als des Christus überhaupt für eine bestimmte geschichtliche und kulturelle Gegenwart fassbar wird.[46] Aber entscheidend ist, dass in allen »Rahmungen« die drei Aspekte sichtbar werden. Mit den drei Aspekten des Neuen (Mensch-)Seins in Jesus als dem Christus nennt Tillich also die Basis seiner Christologie. Die unzerstörbare Einheit des Christus mit Gott, die Bewahrung dieser Übereinstimmung mit Gott im Leben des Christus unter den Bedingungen der Entfremdung und die stellvertretende, unsere Versöhnung mit Gott schaffende Liebe des Christus erschließen für Tillich die symbolischen Christuszeugnisse der neutestamentlichen Texte und die (konzep-

---

Deswegen ist Donald F. Dreisbach zu widersprechen, der Tillichs Festhalten an der Geschichtlichkeit des Christus als systemimmanent inkonsequent kritisiert und stattdessen dafür plädiert, den Christus allein als Symbol zu betrachten und den historischen Jesus ad acta zu legen (Dreisbach, Tillich's Loss of Nerve, 11). Eine solche Position ist nicht in Übereinstimmung mit Tillich (trotz seiner Kritik an einem mythologischen Verständnis der Inkarnation als Metamorphose), sondern bezeugt eine Tendenz zum Doketismus. Tillich geht es vielmehr darum, die Entgegensetzung von »historischem Jesus« und »Christus des Glaubens« zu überwinden – anhand seines Offenbarungsverständnisses, dass Offenbarung und Annahme der Offenbarung zusammenbindet; oder mit Russell Re Manning gesprochen: »it is the paradoxical coincidence of the historical and the metaphysical, the embodiment of the unconditioned within yet breaking through the conditioned forms that makes the event of the revelation of the Christ the perfect form of revelation« (Re Manning, The Place of Christ, 45) – das ist zugleich eine Deutung dazu, inwiefern sich der absolute *kairos* (Christus) von den relativen *kairoi* unterscheidet, ohne sie aufzuheben.

44 ST [dt.] II, 150; ST II, 138.

45 Ebd.

46 ST II, 138. Mit der Metapher der »Rahmungen« (*frames*) führt Tillich die *analogia imaginis* (ST II, 115) weiter aus.

tionellen) Symbole der christologischen Tradition.[47] Sie erschließen darüber hinaus, woran die Glaubenden im Neuen Sein Anteil erhalten.

In Aufnahme der Metapher von der »Kurve« für das Eingehen des Ewigen in die Zeit lässt sich der Zusammenhang der drei christologischen Aspekte folgendermaßen rekonstruieren. Aus der Einheit mit Gott geht der Christus ein in das der Existenz unterworfene geschichtliche Leben Jesu von Nazareth – ohne dass die Einheit mit Gott darüber zerbricht. Im geschichtlichen Leben Jesu verwirklicht der Christus das mit Gott versöhnte Menschsein (die *imago Dei*) (1). Seine sich selbst hingebende Liebe (2) führt ihn in den Scheitelpunkt der Kurve (das Kreuz). Im doppelten Sinn handelt es sich dabei um den Scheitelpunkt: einerseits stellt es die größte »Entfernung« von der essentiellen Einheit mit Gott dar, da hier die Existenz Macht gewinnt über den Christus (»Tiefpunkt«), andererseits ist die Unterwerfung des Versöhners unter die Bedingungen der Existenz aber auch schon die Überwindung der Existenz, das Gegenteil der Verzweiflung am Gesetz (»Höhepunkt«). Dass Jesus als der Christus den Menschen unter der Entfremdung Anteil gibt am essentiellen (Mensch-)Sein, ist das Evangelium. Die stellvertretende, versöhnende Liebe Jesu als des Christus, die zugleich die Liebe Gottes ist, führt damit (3) in den Aspekt der Bewährung des Neuen Seins unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz hinein. In seiner *self-surrendering love* liegt die Identität von Jesus als dem Christus mit der Gegenwart des göttlichen Geistes. Das Wesen der Liebe des Christus ist es, andere schöpferisch in sich hineinzuziehen, das heißt, das Wesen der Liebe des Christus ist die Erlösung und die Neuschöpfung. Die Partizipation am Neuen Sein zu ermöglichen, ist aber das Grundkennzeichen des göttlichen Geistes.[48]

Der absolute *kairos*, der sich in diesen drei Aspekten verwirklicht, ist das Ziel und der Sinn aller Geschichte. Aber dieser *kairos* ist nicht nur ein Augenblick im Leben Jesu als des Christus. Vielmehr bestimmt das Zusammenspiel der drei Aspekte jeden einzelnen Moment des Lebens Jesu als des Christus und sein Leben als Ganzes.[49] Das Paradox der Erniedrigung des Erhöhten (bzw. der Erhöhung des Erniedrigten) konzentriert sich zwar in den beiden zentralen Symbolen von Kreuz und Auferstehung, aber die beiden zentralen Ereignisse offenbaren zugleich die durchgängige Grundbewegung des Seins Jesu als des Christus. Tillich ersetzt die Rede von den beiden Naturen Christi durch die Bewegung von Erniedrigung und Erhöhung.[50] Denn entscheidend

---

47 ST II, 138.

48 Die *Spiritual Presence* entfaltet Tillich in Band III der »Systematic Theology« als Glaube und Liebe (ST III, 129). Vgl. dazu die beiden folgenden Abschnitte.

49 Das entspricht Tillichs Auffassung, dass die »Kurve« die Struktur der Geschichte insgesamt ist (ST III, 420/ST [dt.] III, 474).

50 Die Rede von den beiden »Naturen« Christi kritisiert Tillich grundsätzlich (ST II, 142-145). Er vergleicht die beiden »Naturen« mit zwei Bausteinen, die in der Person des Erlösers nebeneinander liegen und schlechterdings nicht als Einheit gedacht wer-

für das Neue Sein sind die beiden Arten, wie sich Jesus als der Christus zur existentiellen Trennung von Gott und Selbst verhält: »Die erste Beziehung des Christus zur Existenz ist seine Unterwerfung unter die Existenz, die zweite ist sein Sieg über sie.«[51] Jesus als der Christus verwirklicht das endlich menschliche Geschöpfsein unter den Bedingungen der Existenz auf eine nicht-existenzielle Weise. Das ist im Kontext der gefallenen Existenz undenkbar, ist darin doch das menschliche Geschöpfsein mit der Entfremdung identifiziert. Doch der Christus behält – das ist ein Zeichen seines »Erhöhtseins« – in seinem kontingent-konkreten Leben (als Jesus von Nazareth) souveräne Freiheit in Bezug auf die Existenz.

In der Bewegung zwischen Erniedrigtsein und Erhöhtsein hat die Erhöhung die Priorität. Zwar geben die Züge der geschichtlichen Gestalt Jesu dem Neuen Sein Konkretion[52] (»Erniedrigung«). Doch offenbart Jesus als der Christus andererseits die Macht des Neuen Seins, die über die Entfremdung triumphiert und sich von ihr distanziert (»Erhöhung«). Er ist den Bedingungen der existentiellen Entfremdung unterworfen, aber bleibt stets in ungebrochener Einheit mit Gott. Im Ereignis »Jesus als der Christus« ist entscheidend, dass in jedem Moment seines individuellen Lebens das Neue Sein durchsichtig wird, die Überwindung der Entfremdung für die Menschen.[53]

Erniedrigung und Erhöhung sind wie zwei Perspektiven auf die Bewegung (oder »Dynamik«) des Christus, die ausgeht von seiner Einheit mit Gott in die Entfremdung und in die selbst hingebende Liebe hineinführt. Die völlige Unterwerfung unter die Entfremdung manifestiert sich am klarsten im Tod Jesu Christi am Kreuz; die Überwindung der Entfremdung manifestiert sich am klarsten in seiner Auferstehung. Aber in beiden – im Kreuz wie in der Auferstehung – sind alle drei Aspekte gegeben.

Das Kreuz offenbart die Einheit des Christus mit Gott unter der letzten Konsequenz der Existenz, dem Tod in »Entfremdung«. Christus war der Endlichkeit und Kontingenz der Existenz unterworfen, er erfuhr die Drohung des Nicht-Seins und wurde letztlich vom Nicht-Sein überwältigt.[54] Doch betont Tillich, dass der Christus nicht in schuldhafter Weise in die Entfremdung ver-

---

den können (ST II, 148). Zur Abgrenzung gegen Schleiermacher ist ihm dabei wichtig, dass seine eigene Christologie der Erhöhung und Erniedrigung ontologischen Charakter hat, während Schleiermacher anthropologisch argumentiere. Gemeint ist damit, dass der Christus nicht nur das Urbild des gerechtfertigten Menschseins ist, sondern in Jesus der Existenz wirklich unterworfen ist und den Glaubenden Anteil an *seinem* Neuen Sein gibt (ST II, 150).

51 ST [dt.] II, 165/ST II, 152 (»The first relation of the Christ to existence is his subjection to it; the second relation of the Christ to existence is his conquest of it.«).

52 »A real, individual life shines through all his utterances and actions.« (ST II, 151).

53 ST II, 151. Vgl. ST II, 157 (»[T]he concrete individual life of the man Jesus of Nazareth is raised above transitoriness into the eternal presence of God as Spirit«.).

54 ST II, 131.

strickt ist (das verhindert seine ungebrochene Einheit mit Gott), sondern in tragischer Weise. Die Tragik der Schuld besteht darin, dass Jesus der Christus durch seinen Tod mitverantwortlich für die Schuld derer wurde, die in töteten.[55] Mit der existentiellen Entfremdung konfrontiert, nahm Christus die Negativitäten der Existenz in seine Gemeinschaft mit Gott auf.[56] Gerade darin manifestiert der Christus das wesenhafte (essentielle) Sein des Menschen unter den Bedingungen der Existenz.

Dass der Christus allein an der *Tragik* des existentiell entfremdeten Seins Anteil hat, nicht aber selbst existentiell ist, ist die christologische Folge davon, dass Tillich Existenz und Entfremdung identifiziert[57]: Es gibt keine nicht-entfremdete Existenz. Tillich bezeichnet allerdings nicht die geschöpfliche Endlichkeit *als solche* als sündhaft, zeigt sich doch gerade im essentiellen Sein des Christus die (endliche) Gestalt des Neuen Menschseins. Auch Tillichs sorgfältige Unterscheidung von Zweideutigkeit und Fragmenthaftigkeit der Geistgemeinschaft unter den Bedingungen der Existenz spricht dagegen, hier allzu generell davon zu sprechen, dass Tillich die Endlichkeit letztlich als identisch mit Sündhaftigkeit betrachten würde. Die Güte der Schöpfung steht unter dem Schatten des Falls, aber der Grund des Seins erhält sie im Sein – das wird dank des Neuen Seins (also der Offenbarung nicht-entfremdeten Menschseins) erkennbar.[58] Tillich unterscheidet zwischen der Trennung von

---

55 Tillich verweist für das tragische Element der Schuld auf Kierkegaard (ST II, 133).

56 ST II, 134. Damit bildet er vor, wie der Mut zum Sein die Angst in sich aufnimmt und dadurch überwindet (vgl. dazu 5.2).

57 So auch Bayer, Tillich, 24. Und in der Tat kann Tillich schreiben: »Creation and the Fall coincide in so far as there is no point in time and space in which created goodness was actualized and had existence. This is a necessary consequence of the rejection of the literal interpretation of the paradise story. [...] Actualized creation and estranged existence are identical.« (ST II, 44). Die Sünde ist nicht zu behandeln anhand der Frage nach ihrer Entstehung, sondern bedeutet eine Analyse der menschlichen Situation als Existenz (Gilkey, 118; vgl. Boozer, 138f [er betrachtet die Identifikation der Existenz mit der Gefallenheit des Geschöpfs allerdings als Einwand gegen Tillichs Konzept der *essentialization*, scheint sie also so zu verstehen, als ob Tillich die Güte der Schöpfung, die in ihrem bleibenden Erhaltenwerden durch den Schöpfer liegt, leugnen würde]).

58 A. James Reimer bringt die Spur der geschöpflichen Güte in der Existenz zum Ausdruck: sie liegt in der »resistance against nonbeing for which it [creaturely existence] is dependent on the ground of being in which it is rooted« (Reimer, 177; vgl. Bayer, Theologie, 204f.). Dieser Widerstand tritt neben die Entfremdung als »resistance against the ground of being for the sake of actualizing finite freedom and structural independence« (ebd.). Gunther Wenz sieht darin eine Tendenz zur Hintansetzung der Güte der Schöpfung (Wenz, Subjekt und Sein, 261) und konstatiert überdies eine Tendenz Tillichs zur »Herabminderung der menschlichen Verantwortlichkeit zur Sünde« (ebd.). Aber die Gefallenheit der Schöpfung geht dem Fall nicht »voraus«; das essentielle Sein ist nicht die Aufhebung des Menschseins als solchem, sondern »nur« die Überwindung des existentiellen Seins, in dem die Existenz in die Essenz hineingenommen wird (wie die Angst in den Mut zum Sein): »theology must insist that the leap from essence to existence is the original fact –

Gott durch die Sünde und der Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf, aber hält zugleich fest, dass diese Unterscheidung in der gefallenen Schöpfung allein anhand des Neuen Seins erkennbar wird, das Jesus als der Christus verwirklicht.[59] Eine bleibende Uneigentlichkeit im Sprechen über den Fall aus der Essenz in die Existenz rührt daher, dass keine direkte Erfahrung des Zustandes »vor« dem Fall zugänglich ist, da »jetzt« die Existenzerfahrung dominiert. Doch ist die Uneigentlichkeit zugleich schon gebrochen durch das Neue Sein, in dem sich das essentielle Sein – neu – als Überwindung der gefallenen Existenz manifestiert.[60]

---

that it has the character of a leap and not of structural necessity« (ST II, 44). Tillich *will* offensichtlich keine Notwendigkeit der Sünde lehren.

[59] Gegen Oswald Bayer, Theologie, 219: »Tillich trifft keine Unterscheidung zwischen der sündigen Getrenntheit und der gottgewollten Unterschiedenheit von Gott und Mensch.« – das wird gerade durch Tillichs Christologie entkräftet, wenn Tillich sorgfältig zwischen der Tragik der Entfremdung und dem Schuldcharakter unterscheidet – so bedenklich diese christologische »Zurückhaltung« auch aus anderen Gründen sein mag (dazu oben im Folgenden). Tillich legt den »Indifferenzpunkt«, der die Korrelation von Existenz und Essenz ermöglicht, keineswegs in die Existenz (Bayer, Theologie, 218–220), sondern in den absoluten *kairos*, in Jesus als den Christus als den Träger und Bringer des Neuen Seins! Bayers Kritik ist überzeugend, solange man Tillichs Christologie und sein Konzept des Neuen Seins nicht einbezieht, solange also »Systematic Theology« II und III in den Hintergrund stellt. »[I]soliert Tillich aus der theologischen Wahrheit, daß Gott im Wort zu mir als der kommt, der mir im Wort immer schon zuvorgekommen und in mir ist, das Moment der Immanenz und verabsolutiert es zu einer seinsmystischen Unmittelbarkeit« (Bayer, Theologie, 280)? Letztlich nicht – Tillich vergisst das *extra nos* keineswegs, etwa wenn er schreibt: »the divine Spirit is the Spirit of Jesus as the Christ and [...] the Christ is the criterion to which every Spiritual claim must submit« (ST III, 152). Mit dem Hinweis auf »*Jesus* as the Christ« betont er hier die historisch-kontingente Verankerung des Neuen Seins im personhaften Leben Jesu. Donald G. Luck geht so weit, darauf hinzuweisen, dass Tillich bereits mit dem ersten Satz der »Systematic Theology« seine Theologie kirchlich orientiert und damit »an ontology which focuses on the element of participation that is indigenous to being *generally*« ausschließt (Luck, 19; Hervorhebung E.H.): »Theology, as a function of the Christian church, must serve the needs of the church.« (ST I, 3). Freilich bestreitet auch Luck nicht die Bedeutung der ontologischen Dimension für Tillichs Theologie. Zur ekklesiologischen Form von Tillichs Deutung des *extra nos* (seine Unterscheidung von Latenz und Manifestation) siehe unten 5.3.2.

[60] Adrian Thatcher beschreibt Tillichs Unbehagen, aber letztlich doch Festhalten an der Rede vom »Übergang« der Essenz in die Existenz (*transition*): Der Ausdruck »Übergang« bleibt halb-mythologisch, weil keine Erfahrung des Zustandes »vor« dem Fall zugänglich ist (Thatcher, 117f.). Thatcher deutet allerdings das Neue Sein ausschließlich als Wiederherstellung des Zustandes »vor« dem Fall (Thatcher, 145: »Just as there is a transition from essence to existence, there is also a further transition from existence back [!] to essence«.). Dem widerspricht Tillichs Auffassung, dass die Existenz durch das Neue Sein überwunden wird, indem das Neue Sein die Existenz in sich aufnimmt – das wird auch deutlich in der Überwindung der Angst durch den Mut zum Sein (siehe dazu 5.2.3).

Dass Tillich aber die Unterwerfung Jesu Christi unter die sündige Existenz letztlich nicht radikal denkt und damit auch den Kreuzestod des Christus von der Erhöhung her begreift, zeigt sich an seiner Interpretation der Gottverlassenheitsklage Jesu Christi am Kreuz. Sie ist für Tillich ein Beispiel der Fähigkeit des Christus, zu irren (die Kreuzesklage als ein bedauerlicher Irrtum?),[61] da seine Einheit mit Gott ja niemals gebrochen sein *konnte*[62]. Insofern erweist sich Tillich in seiner Christologie als ein »johanneischer« Theologe, wenn man so will.[63] Sein Konzept der Erhöhung ist inspiriert vom johanneischen Gedanken, dass Präexistenz und Postexistenz des Christus letztlich eins sind, dass also das »Erhöhtsein« Jesu als des Christus letztlich die Voraussetzung ist, seine Erniedrigung bis zum Kreuz annehmen zu können.[64] Doch wo das Johannesevangelium vom Logos spricht, setzt Tillich den Ausdruck »Neues Sein«.[65] Sein Konzept der Erhöhung ist nicht die lukanische Himmelfahrt (die

---

61 ST II, 131f.

62 ST II, 126.134. Zu Tillichs Aufnahme der Gottverlassenheitsklage Christi am Ende von »The Courage to Be« (CB [MW/HW 5], 229): unten 5.2.3.

63 Donald Dreisbach freilich übertreibt den »Eklektizismus« im Christusbild Tillichs polemisch, wenn er schreibt: »Tillich seems to be relying not on the ***biblical*** picture of Jesus, but on a ***Sunday school*** picture, a bowdlerized version of the biblical picture with all of the bits that might disturb little kiddies removed.« (Dreisbach, Tillich's Loss of Nerve, 10). Er nennt als Beispiele die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11, 12–15) und die Tötung der Schweineherde zum Zweck der Dämonenvertreibung (Mk 5,11–13): »Is it possible to kill things and still not be estranged from them?« (ebd.). Hier ist es aber wichtig zu unterscheiden: Es ist eines, von einer radikalen Unterwerfung unter den Schuldcharakter der Sünde zu sprechen, die den Christus am Kreuz trifft – und ein anderes, ihn als entfremdeten, das heißt sündigen, Menschen zu bezeichnen (wie Dreisbach es anscheinend intendiert).

64 Anne Marie Reijnen meint, Tillich würde die Erniedrigung Jesu als des Christus interpretieren als »[b]ecoming totally translucent in relation to the coming Kingdom of the Father« (Reijnen, 67). Aber sie stellt damit den Gedanken der Kenosis auf den Kopf, schreibt sie doch die Entäußerung (oder Erniedrigung) dem geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth zu, der im Christus, im Neuen Sein »verschwindet«, davon »verschluckt« wird – »***Jesus*** has to negate himself, in order to be true to God's intention« (ebd.; Hervorhebung E.H.). Tillich verhindert dies, indem er die Erniedrigung des Christus »entschärft« und die Erhöhung Jesu als des Christus betont.

65 »Logos« bezeichnet Tillich als ***conceptual symbol***, das aber durch seine christologische Interpretation seit dem Johannesevangelium re-mythologisiert wurde im Sinn einer Metamorphose des göttlichen Logos in den Menschen Jesus (ST II,112). In »A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation« (1949) kritisiert er zwar an der johanneischen Christologie, dass sie am Beginn der Entwicklung stünde, die das Paradox der Inkarnation mit der Dialektik zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen verwechselt hätte (MW/HW 6, 309), stellt aber andererseits auch fest, dass das Johannesevangelium letztlich eine Christologie vertrete, in der die Idee der Manifestation (des ***essential being*** unter den Bedingungen der Existenz) und nicht die Idee der Verwandlung eines göttliche Wesens in ein Geschöpf dominiere (MW/HW 6, 307; mit Verweis auf Joh 16,28 und 1,18).

er als mythologisch kritisiert).[66] Positiver nimmt er den Erhöhungsgedanken des Philipperhymnus auf,[67] fasst die Erhöhung jedoch anders als der Hymnus nicht als auf die Kenosis folgend.

Tillich selbst kritisiert freilich die Tendenz, in der Auslegung der synoptischen Bilder von Jesus als dem Christus den johanneischen (d. h. hier: »ahistorischen«) Christus Jesus zu unterstellen.[68] Aber das »johanneische« Moment der Distanznahme Jesu als des Christus von seiner historisch-kontingenten Existenz – das heißt, das Moment der Erhöhung – ist Tillich wichtig um der Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) willen.[69]

Und hier kommt dem Johannesevangelium eine entscheidende Rolle zu, da es die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christus und dem Heiligen Geist stellt – und in den Parakletsprüchen selbst beantwortet: »Nach der Rückkehr des inkarnierten *logos* zum Vater wird der Geist seinen Platz einnehmen und die Bedeutung seiner Erscheinung [»the implication of his appearance«] offenbar machen. In der göttlichen Ökonomie folgt der Geist

---

66 ST II, 162.

67 Dem entspricht auch, dass Tillich den Philipperhymnus im Kontext seiner Deutung der Erniedrigungssymbole berührt, die sich um das Kreuz gruppieren, nicht aber im Kontext seiner Deutung der Erhöhungssymbole (ST II, 158).

68 ST II, 138. Auch Luther zählt Tillich an dieser Stelle zu den Theologen, die in den Synoptikern den johanneischen Logos vorausgesetzt hätten. Auf diesem Hintergrund ist es verwirrend, dass Oswald Bayer gerade umgekehrt Martin Luther als Verteidiger der Bedeutung des historisch-kontingenten Jesus für die Rechtfertigung der Sündigen *gegen* Tillich in Stellung bringt (Bayer, Tillich, 29). Aber auch angesichts der Tatsache, dass Bayer in seiner Kritik an Tillichs Hintansetzung des historischen Charakters der Heilsoffenbarung Tillichs Äußerungen zur Identität des Christus mit Jesus von Nazareth übergeht, kann die Tendenz Tillichs zur Abstraktion von der historischen Gestalt des absoluten *kairos* nicht verleugnet werden. Die Geschichte wird gerade darin ***überwunden***, dass der Christus geschichtlich wird. Trotzdem ist gegen Bayer festzuhalten, dass Tillich zwar die historische Erscheinung Jesu von Nazareth gegenüber der übergeschichtlichen Christusoffenbarung in den Hintergrund stellt – aber dabei doch daran festhält, dass das Leben Jesu von Nazareth der absolute *kairos* war, das Eingehen des Neuen Seins in die Geschichte, das den Glaubenden als geschichtlichen Wesen erst Zugang zum Neuen Sein verschafft. (Vgl. dazu das oben in 5.1.1 zur *analogia imaginis* Gesagte.) Bayer hingegen meint, dass »[f]or Tillich, foundational revelation is certain in its unconditional nature, salvation revelation is uncertain in its conditional nature" (Bayer, Tillich, 29). Das wird aber dem Tillich der »Systematic Theology« nicht gerecht: Hier bringt Jesus als der Christus das Neue Sein – und das heißt, die Offenbarung und Verwirklichung des wahren Menschseins (*essence*) schlechthin.

69 ST II, 162 (»The finality of his separation from historical existence, indicated in the Ascension, is identical with his spiritual presence as the power of the New Being but with the concreteness of his personal countenance.« – Dass Tillich «spiritual presence" hier kleinschreibt, weist zunächst darauf hin, dass er den menschlichen Geist Jesu meint, aber die Fortsetzung des Satzes zeugt, dass es ihm hier um die Übereinstimmung des Menschen Jesus mit dem Geist des Christus geht. – »His being is the New Being.«, ebd.).

dem Sohn, obwohl zugleich der Sohn der Geist ist [»but in essence, the Son *is* the Spirit«]."[70]

Die Gegenwart des Geistes ist durch Jesus als den Christus geprägt als dynamisches Zusammenspiel der drei christologischen Aspekte, also (1) der ungebrochenen Einheit Jesu mit Gott, (2) der Manifestation des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Existenz (in *serenity* und *majesty*) und (3) schließlich der sich selbst hingebenden Liebe, mit der Christus die existentielle Selbstzerstörung auf sich nimmt und überwindet. Von dieser Dynamik her möchte Tillich auch den Gedanken der Inkarnation neu interpretieren und von der mythologischen Konnotation einer Verwandlung des göttlichen Wesens in ein Geschöpf unterscheiden.[71]

Keiner der drei Aspekte ist dabei von den anderen zu trennen (auch nicht die sich selbst hingebende Liebe des Christus). Jeder der drei Aspekte kann zum Fokus werden, der den Blick auf das Neue Sein insgesamt erschließt, wie es den Glaubenden gegeben ist. Die Bewährung der Einheit mit Gott unter den Bedingungen der Existenz durch den Christus hat dabei einen besonderen Status, weil sie zwischen dem erhöhten und dem erniedrigten Sein des Christus steht. Sie verbindet die ewige Einheit mit Gott (»Erhöhung«) und die sich selbst hingebenden Liebe des Christus (»Erniedrigung«). In diesem Aspekt zeigt sich das Paradox am klarsten als Prozess und Dynamik.

Andererseits bleibt auch dem Aspekt der »Einheit mit Gott« gegenüber der Liebe und der Bewährung dieser Einheit unter der Entfremdung ein eige-

---

[70] ST [dt.] III, 175 (Hervorhebung im Original)/ST III, 148 (»After the return of the Logos-Incarnate to the Father, the Spirit will take his place and reveal the implication of his appearance. In the divine economy, the Spirit follows the Son, but in essence, the Son *is* the Spirit.«). Der Geist Gottes gibt keine Offenbarungen, die qualitativ über die Manifestation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus hinausgingen, sondern geht ausschließlich quantitativ über das Ereignis des Christus hinaus, »as the Fourth Gospel acknowledges« (ebd.). Käme es zu neuen Offenbarungen über/neben Christus, dann wäre die Letztgültigkeit des Christus verlassen und der Glaube dämonisch zersplittert.

[71] ST II, 149: »The Incarnation of the Logos is not metamorphosis but his total manifestation in a personal life.« (ST [dt.] II, 161f.). Der Ausdruck »personal life« (»personhafte[s] Leben«) soll hier betonten, dass die Manifestation nicht substanzhaft zu denken ist, sondern als Spannung zwischen Erhöhung und Erniedrigung in der Einheit Jesu als des Christus mit Gott – eine Spannung, die bis in das Leben Gottes selbst hineinreicht. Die »*eternal unity of God and man*« (ST II, 148) ist Tillichs Ausdruck für die Personeinheit des Christus, die aber im göttlichen Leben (*divine life*) gründet. Der Gedanke der ewigen Relation erinnert an Augustins immanent-trinitarische Unterscheidung zwischen den trinitarischen Personen auf dem Weg über ihre ewigen Relationen (trin. V,5,6; CChr. SL 50,210,13–211,22; vgl. zu den Relationsaussagen Harasta, Augustinus: De trinitate, 36). Tillich spricht hier freilich christologisch, nicht trinitätstheologisch – er ist daran interessiert, die Erniedrigung als Aspekt des Erhöhten bis in das Leben Gottes hinein zu verfolgen. (Ein lutherischer, weil letztlich kreuzestheologischer Akzent von Tillichs Christologie?) – Die Kritik an der Deutung der Inkarnation als »Metamorphose« entwickelt Tillich bereits 1949 in »A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation« (MW/HW 6, 307f.).

nes Recht. Das drückt sich soteriologisch aus, wenn Tillich die Wiedergeburt (*regeneration*) vor die Rechtfertigung stellt. Damit möchte er das »ruhende« Moment des Neuen Seins (als Einheit mit Gott) mit der Dynamik der Geistgegenwart (als *self-surrendering love*) so vereinen, wie es dem Vorrang der Gnade Gottes gegenüber dem Handeln des Menschen entspricht.[72] Die Partizipation am Neuen Sein geht dem Glauben, der die sich selbst hingebende Liebe des Christus annimmt, voraus. In der Entfremdung kann die Liebe nicht angenommen werden.

Das Neue Sein manifestiert sich im Leben der Glaubenden stets – entsprechend dem Kriterium, das Jesus der Christus ist – in der Dynamik (oder in der Bewegung der *kairos*-Kurve) von Einheit mit Gott, Bewahrung dieser Einheit und sich selbst hingebender Liebe. Der Einheit des Christus mit Gott entspricht die Wiedergeburt (die Glaubenden empfangen die Einheit des Christus mit Gott, das heißt: sie empfangen das Neue Sein). Der sich selbst hingebenden Liebe des Christus entspricht aufseiten der Glaubenden die Rechtfertigung (sie empfangen seine stellvertretende Liebe, die sich für sie hingegeben hat und damit die Existenz überwunden hat). Und der Bewahrung des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Existenz entspricht die Heiligung der Glaubenden (sie empfangen das wahre Menschsein von Jesus als dem Christus). Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung bezeichnen auf diese Weise die individuelle Gestaltung der Glaubenden durch den Christus. Diese drei Aspekte des Neuen Seins in den Glaubenden sind damit zugleich die Grundlage für Tillichs Deutung der glaubenden Gemeinschaft.

Dabei ist gleich hinzuzufügen, dass die drei Aspekte der Dynamik nicht auseinander gerissen werden können. Auch wenn Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung jeweils einem der drei christologischen Aspekte besonders entsprechen, vollzieht sich die Bewegung des Neuen Seins in allen ihren drei Aspekten in jedem Moment, in dem die Glaubenden Anteil am Neuen Sein erhalten, das heißt, von der Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) erfasst werden. Tillich selbst allerdings korreliert Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung (die drei Aspekte der Erlösung, also des Wirklichwerdens der Geistgegenwart in den Glaubenden) nicht ausdrücklich mit den drei christologischen Aspekten.[73] Ein Grund dafür könnte sein, dass er die umfassende Dynamik des Neuen Seins stärker betont als die einzelnen Momente dieser Dynamik. Würde Tillich dann aber letztlich nicht die Christologie in die Pneumatologie aufgehen lassen? – Diese Frage betrifft das Verhältnis zwischen Neuem Sein

---

[72] »Regeneration can [...] be defined as in this system, namely, as participation in the New Being, in its objective power, however fragmentary this may be. If defined in this way, Regeneration precedes Justification; for Justification presupposes faith, the state of being grasped by the divine presence.« (ST II, 178).

[73] Frederick J. Parrella betont die allgemein trinitarische Verankerung von Tillichs Pneumatologie: »God and the Christ are fulfilled and completed in the Spirit, the face of being-itself in all of its mysterious and abysmal depths, turned towards us, alive within us not only as judgment but also as grace and promise.« (Parrella, Tillich's theology, 89).

und Geistgegenwart. Gelingt es Tillich, sein Postulat einzulösen, dass Jesus als der Christus das Kriterium aller Aussagen über das Neue Sein und die Gegenwart des Geistes ist – und zwar nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch in materialer Hinsicht?[74] Tillichs christologische Grundlegung in seinem Verständnis des individuellen Glaubens und – darauf aufbauend – in seiner Ekklesiologie aufzuspüren, ist das Leitinteresse der beiden folgenden Abschnitte (5.2. und 5.3).

5.2 Das Paradox des Glaubens

Nach der »objektiven« soll nun die »subjektive« Seite des Neuen Seins im Mittelpunkt stehen: die Annahme der Versöhnung im Glauben. Bereits am Ende des zweiten Bandes der »Systematic Theology« deutet Tillich an, dass er mit den drei Aspekten der Erlösung (Teilnahme, Annahme und Umwandlung) die Unterscheidung zwischen Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung aufnimmt.[75] Tillich expliziert nicht, wie sich das Teilhaben am Neuen Sein aufseiten der Glaubenden genau auf seine Deutung des Christusereignisses bezieht. Aber es ist nahe liegend, in der Wiedergeburt das Empfangen der Einheit des Christus mit Gott zu sehen, in der Rechtfertigung das Empfangen von Christi sich selbst hingebenden Liebe und in der Heiligung das Empfangen der Bewahrung seiner Einheit mit Gott unter den Bedingungen der Entfremdung.

Freilich nimmt Tillich wohl mit Absicht keine Festlegung vor: Die drei Aspekte des Christusgeschehens sollen als eine Dynamik im Blick gehalten werden. Es geht darum, den Tanz zu sehen, nicht darum, die Bewegungen der einzelnen Gliedmaßen je für sich zu verfolgen. Der Rhythmus des Tanzes – um im Bild zu bleiben – ist die Spannung von Erhöhung und Erniedrigung, die aufseiten der Glaubenden (in der Rechtfertigungserfahrung) als *simul iustus et peccator* erscheint. Die christologische Spannung prägt die »Trotzdem«-Qualität des Glaubens, die auch Tillichs ontologische Deutung des Mutes bestimmt. Ist aber die Betonung der Erhöhung innerhalb dieser Spannung der Grund für Tillichs Abrücken von expliziten Christusbezügen?

---

[74] Noch einmal sei das programmatische Zitat wiederholt (vgl. oben Anm. 4): »Our statement that the Christ is not the Christ without the church makes the doctrines of the Spirit and of the Kingdom integral parts of the christological work.« (ST II, 180). (Donald Luck versteht die Betonung der Rezeption, die in dem »the Christ is not the Christ without the church« liegt, also nicht im Sinn Tillichs, wenn er meint, daraus folge, die Ekklesiologie sei konstitutiv für die Christologie [Luck, 41] – die Ekklesiologie hängt ja ihrerseits von der Kommunikation im Neuen Sein ab, die in der Kirche geschieht.)

[75] ST II, 176 (*participation, acceptance, transformation*). In der deutschen Übersetzung ist der betreffende kurze überleitende Passus nicht enthalten, vgl. aber ST [dt.] II, 189 (Teilnahme als Wiedergeburt).190 (Annahme als Rechtfertigung).193 (Umwandlung als Heiligung).

Den systematischen Rahmen bildet im Folgenden weiterhin die »Systematic Theology«; darüber hinaus wird (besonders im Abschnitt zwischen Rechtfertigung und Heiligung) auf »The Courage to Be« (1952) sowie kürzere Arbeiten Tillichs zur Frage nach dem Glauben zurückgegriffen. Elf Jahre vor dem dritten Band der »Systematic Theology« erschienen, bildet »The Courage to Be« aus systematischer Sicht einen komplementären Zugang zum Begriff der Rechtfertigung. Tillich entfaltet in »The Courage to Be« auf religionsphilosophische Weise das, was er in »Systematic Theology« III dogmatisch als Rechtfertigung auslegt.

5.2.1 Die Wiedergeburt als Grund des Neuen Seins

Tillich beschreibt die subjektive Seite des Neuen Seins zusammenfassend folgendermaßen: »The impact of the Spiritual Presence on the individual results in a life process *based on* the experience of regeneration, *qualified by* the experience of justification, and *developing as* the experience of sanctification.«[76] Das Subjekt, das hier erfährt, ist die *Spiritual personality* (»geistige Essenz«) der Glaubenden. Damit meint Tillich das gerechtfertigte Menschsein, das Menschsein, das der Überwindung der Entfremdung in Christus entspricht.[77] Der Ausdruck »Erfahrung« ist dabei in einem ganz weiten Sinn gebraucht als »Gewahrwerden« des Geistwirkens. Tillich möchte sich von einem empirischen »erfahren« der Wiedergeburt abgrenzen; er möchte nicht vertreten, dass die Wiedergeburt etwa durch äußere Kriterien nachweisbar wäre.[78]

Was mit der »Erfahrung« des Neuen Seins gemeint ist, lässt sich zwar durch die Auslegung von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung begrifflich zeigen und plausibel machen. Doch ist es letztlich eine Sache der individuellen Gewissheit, die sich einstellt, wenn ein Mensch vom Geist Gottes erfasst wird (*fides qua creditur*). Der Glaube ist keine menschliche Möglichkeit – das, nicht mehr und nicht weniger, ist der Inhalt des Konzepts »Wiedergeburt«. Die

---

[76] ST III, 228 (Hervorhebungen E.H.). Die deutsche Übersetzung setzt für die gestaltende Wirkung der Rechtfertigung eine Metapher: »Die Wirkung des göttlichen Geistes auf den Einzelnen schafft in ihm einen Lebensprozeß, der auf die Erfahrung der Wiedergeburt gegründet ist, seine Tiefe durch die Erfahrung der Rechtfertigung erhält und sich als die Erfahrung der Heiligung entwickelt.« (ST [dt.] III, 263). Die »Tiefe« kann hier so verstanden werden, dass die Rechtfertigung sozusagen die Dreidimensionalität des Neuen Seins im individuellen Leben herstellt; sie ist in jeder Erfahrung von Heiligung und in jeder Erfahrung von Wiedergeburt mitgegeben. Es wird aber nicht gesagt, wie sie mitgegeben ist.

[77] ST III, 217: die *Spiritual personality* als »*dynamic essence*« der aktiven Kirchenmitglieder. Im deutschen Text wird das dynamische Moment zurückgenommen und kein Bezug auf das Konzept »Personalität« genommen, wenn es heißt: »Wie die Geistgemeinschaft die geistige Essenz der Kirchen ist, so ist das Neue Sein die geistige Essenz jedes aktiven Gliedes der Kirche.« (ST [dt.] III, 250).

[78] ST III, 221. ST [dt.] III, 255 (dort ist auch das englische *awareness* mit »Gewahrwerden« wiedergegeben).

Wiedergeburt ist der Grund der individuellen Erfahrung des Neuen Seins, den sich die Glaubenden nicht selbst geben können.[79] Doch handelt es sich beim Empfangen des Neuen Seins in der Wiedergeburt nach Tillich nicht um einen rein anthropologischen Begriff, sondern um einen soteriologischen und das heißt für Tillich: um einen *ontologischen* Begriff.[80]

Tillich betont, dass die Wiedergeburt allein im Wirken des Geistes Gottes begründet ist. Doch zugleich ist die Wiedergeburt, wenn man sie vom christologischen Aspekt der *unbroken unity with God* betrachtet, der Beginn des essentiellen Menschseins in den Glaubenden. Das essentielle Menschsein geht aller subjektiven Erfahrung der Wiedergeburt voraus, weil es der je individuellen Gestalt dieses Menschseins zugrunde liegt. Die Erfahrung der Wiedergeburt bezeugt das »Sein in Christus«, das aber eine universale Wirklichkeit ist, ein neues Geschöpfsein.[81] Angesichts der objektiven, schon geschehenen Verwirklichung des Neuen Seins sind die subjektiven Aktualisierungen in der Wiedergeburt fragmentarisch und der Zweideutigkeit der Entfremdung unterworfen.

Letztlich bündelt sich die Wiedergeburt für Tillich in der Frage: »Wie kann ich annehmen, dass ich angenommen bin?«[82] Wer diese Frage mit existentiellem Ernst stellt, befindet sich bereits im Einfluss des Geistes Gottes, ist bereits von der Geistgegenwart ergriffen[83] – und so ist er (oder sie) in Christus. Mit der Rede vom Akzeptiert- oder Angenommensein verweist Tillich bereits auf die Rechtfertigung als Qualität des Neuen Seins. Die Erfahrung der Wiedergeburt ist die Inanspruchnahme des Menschen durch den Geist Gottes; in der Erfahrung der Rechtfertigung wird dieser Anspruch für die Glaubenden konkret. Mit der Wiedergeburt *beginnt* das Leben im Neuen Sein, in dem Glaube an die Stelle von Unglaube tritt, Hingabe an die Stelle von Hochmut, Liebe an die Stelle von Selbstbestätigung im anderen.[84] Dieser Neubeginn ist im ganzen Leben der Wiedergeborenen wirksam. Doch Tillich betont, dass er die Wiedergeburt von der Heiligung unterscheidet. Er bleibt der Metapher der »Neugeborenen« treu: die Wiedergeburt ist der Anfang zu dem Prozess, der sich in der Erfahrung der Heiligung nach außen sichtbar zeigt.[85]

---

79 Schleiermacher, Glaubenslehre § 4 ; Bd. 1, 23–30.

80 So auch Anne Marie Reijnen, 61.

81 ST II, 177.

82 ST [dt.] III, 256/ST III, 222 (»How can *I* accept that I am accepted?«, Hervorhebung im Original).

83 ST III, 223.

84 ST II, 177: «Obviously, the characteristics of the New Being are the opposite of those of estrangement, namely, faith instead of unbelief, surrender instead of *hubris*, love instead of concupiscence." (Hervorhebung im Original).

85 ST II, 179.

5.2.2 Die Rechtfertigung als Qualität des Neuen Seins

Wie die Erfahrung der Wiedergeburt, so bezieht sich auch die Erfahrung der Rechtfertigung auf die Wiedervereinigung mit Gott als Ereignis. Die Heiligung bezieht sich demgegenüber auf den daran anschließenden Lebensprozess. Während die Wiedergeburt der Ausdruck für die »actual union« mit Gott ist, bezeichnet die Rechtfertigung nun aber genauer den »paradoxen Charakter dieser Wiedervereinigung«.[86] Die Rechtfertigung ist die Qualität, der Charakter des Neuen Seins, ob es nun konkret als Anfang oder als Prozess erfahren wird. Damit verbindet die Erfahrung der Rechtfertigung auch den Aspekt der Wiedergeburt und den Aspekt der Heiligung miteinander. Das »Paradox« ist die Struktur des Neuen Seins: Hier ist die Entsprechung zum Paradox, das der Christus *ist*, mit Händen zu greifen.

Aufseiten der Glaubenden ist das Paradox im *simul iustus et peccator* gebündelt. Sie empfangen die sich selbst hingebende Liebe des Christus, der ihnen sein eigenes essentielles Menschsein vermittelt – indem er sich rückhaltlos der existentiellen Entfremdung unterwirft. Im Bild des gekreuzigten Christus ist die Selbsthingabe, die Erniedrigung des Erhöhten, am konzentriertesten manifestiert.[87] Seine Stellvertretung nimmt den Glaubenden die Konsequenzen der Entfremdung ab – und führt sie in die Heiligung, in der die Spannung zwischen Erhöhung und Erniedrigung in Gestalt des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Existenz zum Prozess wird.[88] Auch die Glaubenden erfahren in der Rechtfertigung die *pain of surrender*, wenn ihr Selbsterlösungsstreben und ihr Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten zerbrochen wird.[89] Das ist Tillichs Deutung der Passionsnachfolge. Und hier fällt auch die erste Erwähnung des Mutes im Zusammenhang von Tillichs Auslegung der Erlösung: »Der Mut, das eigene Gutsein Gott zu überantworten, ist ein wesentliches Element in dem Mut des Glaubens.«[90]

Im dritten Band der »Systematic Theology« identifiziert Tillich als die Frage der Rechtfertigung: »How do I find meaning in a meaningless world?«.[91] Das Paradox des Neuen Seins besteht nun gerade darin, dass der Mensch nichts zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens tun kann, son-

---

86 ST [dt.] II, 193/ST II, 179 (»paradoxical character of this reunion «).

87 ST III, 226.

88 Tillich betont dabei, dass Gott selbst durch die Stellvertretung des Christus wirkt: Der Sieg über die Zweideutigkeit der Existenz »appears in him [the crucified Christ], but it is not caused by him« (ST III; 226).

89 ST III, 226/ ST [dt.] III, 260 (»Schmerz der Unterwerfung unter Gottes Handeln«).

90 ST [dt.] III, 260/ST III, 226 (»The courage to surrender one's own goodness to God is the central element of the courage of faith.«).

91 ST III, 227. Die Übersetzung formuliert zuerst unbestimmter und dann bestimmter: »Wie kann ich ***einen*** Sinn in ***dieser*** sinnlosen Welt finden?« (ST [dt.] III, 262; Hervorhebungen E.H.).

dern dass vielmehr die menschliche Beantwortung der Frage darin liegt, die Frage mit verzweifeltem Ernst zu stellen. Das ist ausdrücklich nicht nur der erste Schritt zur Beantwortung, sondern die Antwort selbst für Tillichs Zeitgenossen; Tillich bringt das in »Systematic Theology« III mit einem geradezu existentialistischen Pathos zum Ausdruck.[92]

Man kann die Verzweiflung an der Frage nach dem Sinn als Tillichs Reinterpretation des *usus elenchticus legis* betrachten. Die Verzweiflung am Sinn des eigenen Lebens ist nach Tillich für seine Zeitgenossinnen und Zeitgenossen an die Stelle der Verzweiflung am Gesetz getreten, die für Luther im Kontext seiner Zeit der entscheidende Horizont zur Erschließung der Rechtfertigung war: Nicht mehr die Angst vor Schuld und Verdammung (*anxiety of guilt and condemnation*), sondern die Angst vor Leere und Sinnlosigkeit (*anxiety of emptiness and meaninglessness*) ist nach Tillich gegenwärtig die herrschende Form der existentiellen Entfremdung, wie er in »The Courage to Be« ausführt.[93]

Die Erfahrung der Rechtfertigung leitet damit zur Erfahrung der Heiligung über, denn die Rechtfertigung strukturiert den Glauben als Prozess. Die sich-selbst hingebende Liebe des Christus, die Gottes rechtfertigendes Handeln durch ihn *ist*, führt hinein in die Stetigkeit, mit der er das essentielle Menschsein unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung gelebt hat. So stellt der Christus die Glaubenden in dieselbe Spannung zwischen *essence* und *existence* – aber unter der Verheißung, dass das Neue Sein den Sieg behält, dass der Erniedrigte zugleich der Erhöhte ist. Die Rechtfertigung ist die Struktur des Neuen Seins; und diese Struktur ist das Paradox, dass sich das wahre Menschsein mitten im entfremdeten Menschsein entfaltet. Damit stellt die Rechtfertigung aber zugleich die Frage, was das entfremdete Menschsein ist: Tillichs Typologie der Angst und seine Beschreibung der existenziellen Zweideutigkeiten ist seine Antwort darauf.

Der Christus nimmt die Verneinung des wesenhaften Menschseins in das wesenhafte Menschsein selbst auf: Er lebt das essentielle Menschsein unter den Bedingungen der Existenz. Mit »The Courage to Be« (1952) widmet Tillich der Frage, wie sich das Paradox der Rechtfertigung als Prozess entfalten kann, ein eigenes Werk. Der (ontologisch verstandene) Mut ist das Aushalten der Spannung, unter die das Paradox setzt. Aber vom Mut zu sprechen ist nicht möglich, ohne von der Angst zu sprechen. Auch hier ist das Korrelationsprinzip in dem Sinn verwendet, wie Tillich es (1951) zu Beginn der »Systematic Theology« etabliert: Die Frage nach Gott und ihre Antwort stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis, aber trotzdem transzendiert die Antwort auf die Frage nach Gott stets die Frage, sie kommt »*from beyond*« auf

---

92 Wenn er etwa über die Lage der Fragenden schreibt: »In the seriousness of their existential despair, God is present to them. To accept this paradoxical acceptance is the courage of their faith.« (ST III, 228). ST [dt.] III, 263: »Im Ernst der existentiellen Verzweiflung ist Gott ihnen gegenwärtig. Der Mut, dieses anzunehmen, ist ihr Glaube.«.

93 CB (MW/HW 5),159–170.

die menschliche Situation zu.[94] Der Mut ist nicht aus der Angst abzuleiten, sondern er überwindet sie – indem er sie in sich aufnimmt. Die Spannung von Mut und Angst ist für Tillich die Bedingung dafür, dass die Rechtfertigung zum Prozess der wachsenden Heiligung werden kann. Die spezifische Spannung von Mut und Angst steht systematisch »zwischen« Rechtfertigungserfahrung und Heiligungserfahrung. Sie legt aus, wie die Rechtfertigung als Struktur der Heiligung wirkt und prägt die Vertiefung im Glauben, die Tillich in der Heiligung gegeben sieht. Die Spannung von Mut und Angst bezeichnet, wie das christologische Paradox von der Identität des Erhöhten mit dem Erniedrigten das Leben der Glaubenden prägt. Diese These ist nun zu erweisen.

5.2.3 Die Spannung von Angst und Mut *zwischen* Rechtfertigung und Heiligung

Im dritten Band der »Systematic Theology« greift Tillich auf das Bild der Schwingung oder Oszillation zurück, um das Paradox auszulegen, dass die Rechtfertigung in der Heiligung ein linearer Prozess werden kann. Das erinnert an die Kurvenbewegung, die ihm als Bild für die *kairos*-Dynamik und dann auch für die christologische Dynamik dient. Aber das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung des Christus und die daraus folgende Bewegung in der ungebrochenen Einheit des Christus mit Gott, wenn sich der Christus aus seiner Liebe heraus in die Entfremdungen begibt, unterscheidet sich von der Bewegung aufseiten der Glaubenden, die vom Geist des Christus »ergriffen« werden. Die »Kurvenbewegung« der Rechtfertigung nennt Tillich mit explizitem Verweis auf Luther »als ständiges Auf und Ab von Ekstase und Angst, von Ergriffensein durch die *agape* und Zurückgeworfensein in die Entfremdung und Zweideutigkeit«.[95] In den Glaubenden verwirklicht sich das Neue Sein des Christus fragmentarisch und antizipatorisch, nicht vollendet wie im Christus.

Mit »The Courage to Be« legt Tillich eine Auslegung des Glaubens anhand einer Ontologie des Mutes vor.[96] Im Sinn des lutherischen Paradoxes »*simul iustus et peccator*« betont Tillich dabei, dass der Mut die Angst immer wieder von neuem überwindet, indem er sie in sich aufnimmt. In dem »immer wieder von neuem« steckt bereits die Frage nach einem Prozess des Glaubens. Aber nun steht im Mittelpunkt, inwiefern prinzipiell in jedem einzelnen Moment, in dem der Mut die Angst überwindet, *dasselbe* geschieht, wenn auch in verschiedenen Konkretionen. – Das ist die Struktur des Lebens aus dem Glauben.

---

94 ST I, 64. Schon hier (1951) führt Tillich als kardinales Beispiel für die Korrelation von Frage und Antwort das Verhältnis von Angst und Mut an.

95 ST [dt.] III, 265 (Hervorhebung im Original)/ST III, 230 (»an up-and-down of ecstasy and anxiety, of being grasped by *agape* and being thrown back into estrangement and ambiguity"; Hervorhebung im Original). Tillich unterscheidet davon die Heiligung – vgl. dazu unten 5.2.4.

96 CB (MW/HW 5), 145.

Es geht nun also um den Rhythmus des Tanzes im Glauben, nicht um die Choreographie.[97]

Die Spannung zwischen Angst und Mut, so Tillich, ist nicht nur eine emotionale oder ethische Angelegenheit, sondern betrifft das Menschsein als solches und seinen Bezug zum Sein selbst. Die ethische Seite des Mutes (als Tapferkeit) gründet in dem Mut, der die essentielle Bejahung des eigenen Seins ist.[98] Man kann nicht sagen, was mutiges Handeln ist, ohne über den Mut zum Sein zu sprechen, also über die Beziehung des Mutes zum Sein selbst. Der Seinsmut, oder »Mut zum Sein« ist die geschenkte Grundlage, auf der aller praktischer Vollzug der Selbstbejahung im Leben steht, und damit so etwas wie der erste mutige Akt: »The courage to be is the ethical act in which man affirms his own being in spite of those elements of his existence which conflict with his essential self-affirmation.«[99] – Hier verbindet Tillich beide Seiten des Mutes in der *courage to be*. Die ethische Seite des Mutes liegt im Widerspruch gegen die Bedrohung durch das Nicht-Sein. Aber zugleich ist dieser Mut die Struktur des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Existenz selbst, denn er *ist* die Selbstbejahung, die nicht abhängt vom Verneinten. Das ist Tillichs Deutung von Luthers Definition des Menschen aus der Rechtfertigung im Glauben (und von Luthers Bezeichnung des Glaubens als des »ersten Werks«, das Gott von den Glaubenden will und ihnen gibt)[100]. Auf diesem Hintergrund ist es auffällig, dass Tillich in »The Courage to Be« erst ganz am Ende auf Jesus als den Christus zu sprechen kommt.[101]

Zunächst geht es Tillich aber darum, das entfremdete Menschsein als Sein in der Angst näher zu beschreiben. Die Frage danach, wie der Mut zum Sein überhaupt wirklich werden kann (und – so fragt die Dogmatikerin – ist das nicht die Frage nach dem Christus?), lässt sich erst an das letzte Kapitel von »The Courage to Be« stellen, wo es um den Transzendenzbezug des Mutes geht. Tillich unterscheidet drei Formen der Angst, die darin vereint sind, dass sie das Sein verneinen, und die darin unterscheidbar werden, dass sie sich an verschiedene Aspekte des Menschseins richten.[102]

Als eine erste Definition der Angst schreibt Tillich: »anxiety is the state in which a being is aware of its possible nonbeing«[103]. In diesem Sinn gehört die

---

97 Die »Choreographie« ist dann die Heiligung; sie entfaltet Tillich anhand von vier Prinzipien, die im folgenden Abschnitt (5.2.4) ausgelegt werden (vgl. ST III, 231).

98 CB (MW/HW 5), 142: »Courage as the universal and essential self-affirmation of one's being is an ontological concept.«.

99 CB (MW/HW 5), 142.

100 Vgl. dazu oben 2.1.1 zu »Von den guten Werken« (1520).

101 Nämlich in CB (MW/HW 5), 229f. (vgl. dazu unten).

102 Im Verneinen als solchem liegt keine Möglichkeit zum Unterscheiden der drei Typen von Angst (CB [MW/HW 5], 159).

103 CB (MW/HW 5), 157. (Nur wenig später heißt es: »Anxiety is finitude, experienced

Angst zum Menschsein – letztlich auch zum essentiellen Menschsein, das ja ebenfalls endliche Freiheit ist. Die Angst gehört also nicht allein auf die Seite der Sünde, auch wenn sie »eine der treibenden Kräfte [ist], die den Übergang von der Essenz zur Existenz verursachen« (mit »Systematic Theology« II, 1957, also fünf Jahre nach dem Erscheinen von »The Courage to Be« gesprochen).[104]

Um eine dualistische Position zu vermeiden, hält Tillich fest: Die Überlegenheit des Seins über das Nichtsein zeigt sich darin, dass das Sein das Nichtsein in sich aufnimmt. Erst dadurch wird das Sein selbst zum Lebensprozess. Die Verneinung ist als ewig *überwundene* ein Teil des göttlichen Lebens.[105] Deswegen ist sie auch ein Teil allen endlichen, das heißt geschöpflichen Lebens.[106] Doch im essentiellen Menschsein verliert die Angst ihren Bedrohungscharakter, ist sie doch als eine stets überwundene gegenwärtig. Die bleibende Gegenwart der Angst als überwundener Angst legt den christologischen Aspekt der Bewahrung des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Entfremdung weiter aus: der Christus kannte die Angst, aber als immer schon überwundene.[107] (Anders verhält es sich bei den Menschen, deren existentielles Sein zugleich entfremdetes Sein ist: Ihre Angst gipfelt in der Verzweiflung.) Diese Deutung der immer schon überwundenen Angst im Christus entspricht auch Tillichs Entschärfung der Gottverlassenheitsklage am Kreuz,

---

as one's own finitude.«)

104 ST [dt.] II, 41/ST II, 35 (»one of the driving forces toward the transition from essence to existence«). Tillich verweist dabei auf Kierkegaard (gemeint ist wohl: Kierkegaard, Begriff Angst, 41–46). Kierkegaard beschreibt den Zustand der träumenden Unschuld folgendermaßen: »Im Wachen ist der Unterschied zwischen mir selbst und meinem Anderen gesetzt, im Schlafen ist er suspendiert, im Träumen ist er ein angedeutetes Nichts.« (aaO., 42) – und aus diesem »Nichts« der Möglichkeit kommt die Angst. In der Angst kommt die Unschuld nach Kierkegaard auf ihren Höhepunkt: »Sie [die Unschuld] steht in der Angst in Verhältnis zum Verbotenen und zur Strafe. Sie ist nicht schuldig; und dennoch erfährt sie eine Angst, als wäre sie verloren.« (aaO., 46). Mit dem zweiten Zitat wird bereits die Ambivalenz der Kierkegaardschen Angst deutlich: Sie ist nicht selbst Sünde, aber treibt zur Sünde. Tillich bestimmt die Rolle der Angst bei der Aktualisierung der menschlichen Freiheit im Sündenfall ganz parallel zu Kierkegaard. Christian Danz meint allerdings, dass Tillichs Text nur in der »Oberflächensematik« von Kierkegaards Reflexionen über die Angst beeinflusst sei und verweist auf einen Beleg für die Metapher des Träumens bei Kant (Danz, 196f., Anm. 41); da seine Untersuchung aber nicht motivgeschichtlich orientiert ist, verfolgt er diesen Gedanken nicht weiter.

105 CB (MW/HW 5), 156f.: »Being has nonbeing «within" itself as that which is eternally present and eternally overcome in the process of divine life. The ground of everything that is is not a dead identity without movement and becoming; it is living creativity. Creatively it affirms itself, eternally conquering its own nonbeing.« (Hat Gott selbst also auch »sein eigenes« Nichtsein?)

106 CB (MW/HW 5), 159.

107 ST I, 201: »Christianity sees in the picture of the Christ a human life in which all forms of anxiety are present but in which all forms of despair are absent.«

die bereits angesprochen wurde.[108] Bleibt er hier selbst hinter dem Potential der Spannung zwischen Angst und Mut zurück? Tillich »erlaubt« dem Christus nicht, dass der Mut zum Sein auch bei ihm radikal unterwandert sein kann – der Christus kann nicht zur Sünde selbst werden.

Die drei Typen der Angst in »The Courage to Be« sind: die Angst vor dem Tod (dem individuell-konkreten Nichtsein), die Angst vor der Verdammung (der moralischen Außerkraftsetzung der Selbstbejahung) und die Angst vor der Sinnlosigkeit (der geistigen Außerkraftsetzung der Selbstbejahung). So ist die Selbstbejahung des Menschen seinsmäßig (ontisch), moralisch und geistig bedroht.[109] Die drei absoluten Bedrohungen zeigen sich relativ in den Gestalten der Angst vor dem Schicksal (das der Kontrolle über das eigene Sein entgegensteht)[110], der Angst vor dem Schuldigwerden (also dem vorläufigen oder »wiedergutzumachenden« Verlust der eigenen Gerechtigkeit)[111] und der Angst vor der Leere (also dem teilweisen Verlust dessen, was einem Menschen geistig Halt gibt)[112]. All diese Formen der Angst können allein durch den Mut zum Sein überwunden werden. Für die 1950er Jahre als besonders einflussreich betrachtet Tillich die Angst vor der Sinnlosigkeit, also die »anxiety about the loss of an ultimate concern, of a meaning which gives meaning to all meanings«[113].

Der Gipfel der Angst ist die Verzweiflung (*despair*). Sie ist das Gefühl, dass das Nichtsein gesiegt hat, dass also der Selbstbejahung alle Grundlage entzogen ist. Tillich beschreibt sie als Hoffnungslosigkeit; es ist eine Grenzsituation

---

108 Siehe oben 5.1.2 (bei Anm. 61).

109 CB (MW/HW 5), 160. Ann B. Ulanov legt die allen Formen der Angst zugrunde liegende Erfahrung der eigenen Endlichkeit aus, wenn sie Tillichs Angst vor dem Nicht-Sein in parallelen Formen der »anxiety of being« durchdekliniert (Ulanov, 127–134) – die Angst, die sie beschreibt, nimmt ihren Ausgangspunkt an der ***Endlichkeit*** des menschlichen Seins, und deswegen wäre es klarer, hier von der »anxiety of being human« zu sprechen. Letztlich meint sie dasselbe wie Tillich.

110 Tillich schreibt wohl mit Bedacht an dieser Stelle *anxiety of fate*, nicht *anxiety of destiny* (CB [MW/HW 5], 160–162): *destiny* bezeichnet in der »Systematic Theology« positiv eine Struktur des Seins selbst, die Gestalt der menschlichen Freiheit, ohne die diese Freiheit reine Willkür wäre (ST I,182–186). Vielleicht könnte man sagen, dass *fate* das Gesicht von *destiny* aus der Perspektive der Angst ist? Ein blindes, gleichgültiges *fatum* (»the impenetrable darkness of fate« CB, [MW/HW 5], 161).

111 CB (MW/HW 5), 165f.

112 CB (MW/HW 5), 162-165.

113 CB (MW/HW 5), 163. Oswald Bayer verweist auf die biographische Verankerung von Tillichs Begriff des bedrohlichen Nichts: »Tillichs Urgefühl – existentiell und kulturell – ist das Nichts des im Ersten Weltkrieg aufgebrochenen Abgrundes, das die bisherige Sinngebung kultureller, politischer, geistiger, religiöser Art verschlungen hat. Im selben Maß, in dem Tillich das Nichts erfährt und denkt, schreit er gleichsam nach dem Sein.« (Bayer, Theologie, 213).

(*boundary-line situation*), in der kein Weg mehr in die Zukunft frei scheint, da selbst der Tod nicht von der Last der Schuld und der Verdammung befreien kann.[114] »The pain of despair is that a being is aware of itself as being unable to affirm itself because of the power of nonbeing. [...] It wants to get rid of itself – and it cannot."[115] Mit der Terminologie der »Systematic Theology« gesprochen, bringt die Verzweiflung die Zweideutigkeit auf den Punkt: Die Verzweiflung ist konzentrierte Entfremdung, die tiefste Verstrickung in die Sünde. Hier zeigt sich eine »säkulare« Interpretation der Verzweiflung am Gesetz.[116]

Tillich selbst erwähnt den Begriff der Sünde in »The Courage to Be« freilich nicht. Er formuliert vielmehr recht allgemein, dass die dreigestaltige Angst impliziert sei »in the existence of man as man, as finitude, and his estrangement«[117]. Die Angst gehört als überwundene zum essentiellen Sein dazu, ist aber als akute Angst die existentielle Erfahrung der eigenen Endlichkeit. Aber kann man auch über die Verzweiflung sagen, dass sie zum essentiellen Menschsein gehört? Wenn der Christus das essentielle Menschsein unter den Bedingungen der Existenz manifestiert hat und zugleich ohne Verzweiflung war, dann muss man diese Frage verneinen. In der Verzweiflung zeigt sich der sündhafte Charakter der Angst.

Die Verzweiflung versucht aber, als Grenzlinie das ganze menschliche Leben zu definieren – »all human life can be interpreted as a continuous attempt to avoid despair«.[118] In der Verzweiflung wird die gesamte Existenz des Menschen fraglich und die Unmöglichkeit, sich selbst eine Antwort zu geben, überdeutlich.[119] Jeder Versuch, sich aus der Verzweiflung zu befreien,

---

114 CB (MW/HW 5), 167.

115 CB (MW/HW 5), 166.

116 Verzweiflung am Gesetz als Produkt der »education by the law« beschreibt Tillich im dritten Band der »Systematic Theology« (ST III, 370). Vgl. dazu oben das über die »Reife« (*maturity*) Gesagte (5.1.1).

117 CB (MW/HW 5), 166.

118 CB (MW/HW 5), 167. Vgl. Kierkegaard, Krankheit zum Tode, 19–25.

119 Vgl. ST II, 13: »The question, asked by man, is man himself. [...] In asking it, he is alone with himself.« – und das ist die existentielle, also *entfremdete* Frage (ebd.). Die »Antwort" auf diese existentielle Frage transformiert die Frage; sie ist das Neue Sein, das aus der Existenz in die Essenz führt. Und erst aus der Antwort (dem Evangelium) wird die Frage als Frage ersichtlich. (Eine – überraschende? – Übereinstimmung mit dem Karl Barth der 20er Jahre findet sich hier: »[E]r selbst, der *Mensch*, ist ja die Frage, so muss die Antwort die *Frage* sein, sie muss *er selbst* sein aber nun als Antwort, als beantwortete Frage.«; Barth, Wort Gottes, 105). So zeigt sich zugleich, wie man von Tillich aus auf die kritische Frage von Gunda Schneider-Flume – »Wie kann die um eine ontologisch begründete sinnvolle Entsprechung von Existenzanalyse und Offenbarung bemühte Theologie von Sünde reden?« (Schneider-Flume, Sündenerkenntnis, 501) – reagieren könnte. Tillich vertritt keine Ableitung der Gnade aus der Sünde im Sinn einer direkten Entsprechung, sondern eine *Überwindung* der Existenz, die das existentielle Sein dadurch aufhebt, dass

verstrickt nur noch tiefer in die Verzweiflung, wie Tillich im zweiten Band der »Systematic Theology« (1957) betont, wenn er den entfremdeten Menschen beschreibt, das heißt, den Menschen unter der Sünde.[120] Die Verzweiflung gehört dort – zusammen mit dem Leiden, der Einsamkeit, dem Zynismus und der Sinnlosigkeit – zu den Strukturen der Zerstörung (»*structures of destruction*«), die sich gegen das Sein des Menschen richten.[121]

Diese zerstörerischen Strukturen haben einerseits zwar den Charakter des Übels, also einer nicht selbst verschuldeten, sondern allgemeinen Verstrickung, aber sie sind andererseits konkret und schuldhaft verwirklicht im Sein des einzelnen Menschen.[122] Die Verzweiflung ist das genaue Gegenteil des Mutes zum Sein: »Die Qual der Verzweiflung ist das Gefühl, daß man für den Verlust des Sinnes der eigenen Existenz selbst verantwortlich ist und doch unfähig, ihn wiederzugewinnen.«[123] Die Verzweifelte versucht, sich den Mut zum Sein selbst zu geben; sie versucht, ihr Sein selbst zu konstituieren – und scheitert. Damit stellt sie das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung des Christus auf den Kopf: Die Verzweifelte versucht, sich selbst zu erhöhen und fällt bei dem Versuch immer tiefer hinab in die Entfremdung vom eigenen Sein.[124] Die Verzweiflung ist hier eine Interpretation der Sünde als *incurvatio in se ipsum*. Sie ist Vereinzelung und widerspricht der Gemeinschaft.

In »The Courage to Be« betrachtet Tillich, bevor er den Mut zum Sein als korrelierende Antwort auf die Verzweiflung behandelt, noch fehlgeleitete Versuche, zum Mut durchzudringen. Man könnte sie als »Mut der Verzweiflung« bezeichnen. Sie sind entfremdet vom Sein selbst, weil sie das geschöpfliche Sein als Sein selbst und den Mut als Produkt menschlichen Entschließens betrachten. Zwar können sie nicht anders, als sich nach den Strukturen des Seins zu richten.[125] Aber sie wenden sich unausweichlich *gegen* das Sein selbst und seine Ordnung.[126] In diesem Sinn sind sie – mit der Terminologie der

---

sie es in das Neue Sein aufnimmt.

120 ST II, 73f.

121 ST II, 74.

122 ST II, 74.

123 ST [dt.] II, 84/ST II, 75 (»The pain of despair is the agony of being responsible for the loss of the meaning of one's existence and of being unable to recover it.«).

124 Tillich selbst verweist für seine Deutung der Verzweiflung auf Kierkegaards »Die Krankheit zum Tode« (ST II, 75).

125 Das entspricht Augustins Deutung der Sünde als *privatio boni*, also Mangel an Sein (siehe dazu oben 3.1.2 bzw. 3.2.3).

126 Im ersten Band der »Systematic Theology« identifiziert Tillich als die grundlegende Struktur des (Mensch-)Seins »Selbstsein und eine Welt haben« – und darauf aufbauend dann als »Elemente« dieses Seins die drei Paare *individualization and participation*, *dynamics and form* sowie *freedom and destiny* (ST I,168–171 und 174–186). Er verweist in »The Courage to Be« selbst auf ST I (CB [MW/HW 5], 189).

»Systematic Theology« gesprochen – zweideutig. Sie sind typisch für die Situation des existentiellen Menschseins, das sich vom essentiellen Menschsein abgespalten hat.

Tillich fokussiert in seiner Reflexion über die entfremdete Suche nach dem Mut zum Sein besonders auf die Spannung von Partizipation und Individualisation unter den Bedingungen der Zweideutigkeit.[127] Folgerichtig fragt Tillich nach seinen Ausführungen zur »courage to be as a part« und zur »courage to be as oneself« nach dem echten Mut zum Sein, der dem essentiellen Sein entspricht und damit eine nicht-zweideutige Form des Menschseins unter den Bedingungen der Existenz eröffnet: »Is there a courage to be which unites both forms [das heißt die »courage to be as a part« und die »courage to be as oneself«] by transcending them?«[128]

Im letzten Kapitel von »The Courage to Be« entfaltet Tillich schließlich den Mut zum Sein, der die existentielle Entfremdung überwindet. Dieser Mut liegt nicht innerhalb der Möglichkeiten des existentiell entfremdeten Seins. Er kommt den Menschen, die unter den zweideutigen Bedingungen der Entfremdung leben, von »außen« her zu, vom essentiellen Sein selbst. Das Sein selbst ist die Quelle dieses Mutes; das heißt, dieser Mut ist zugleich der Schlüssel zum Sein selbst.[129] Doch weist Tillich aber in »The Courage to Be« nicht auf Jesus den Christus oder das Ergriffenwerden durch die Geistgegenwart als den Zugang zum Sein selbst hin. Er spricht vielmehr allgemein von der »courage to accept acceptance«.[130] Zwar ist diese Formel deutlich vom reformatorischen *sola gratia* geprägt, aber Tillichs Ziel in »The Courage to Be« ist, den Gott jenseits des Theismus anzudeuten, also mit dem Mut zum Sein einen vor- oder trans-christlichen Begriff des Glaubens zu entwerfen: den absoluten Glauben (*absolute faith*). Der absolute Glaube überwindet die Angst vor der Sinnlosigkeit (*anxiety of meaninglessness*), also die laut Tillich in seiner Gegenwart be-

---

127 Er widmet sowohl dem Mut, ein Teil eines größeren Ganzen sein zu wollen (Partizipation) als auch dem Mut, man selbst sein zu wollen (Individualisation) ein eigenes Kapitel, kommt aber am Ende zu dem Schluss: »The last two chapters, that on the courage to be as a part and that on the courage to be as oneself, have shown that the former, if carried through radically, leads to the loss of the self in collectivism and the latter to the loss of the world in Existentialism." (CB [MW/HW 5], 213). Damit ist klar, dass Tillichs Ausführungen davor sich auf die zweideutige Situation des Menschseins unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz beziehen und keine Beschreibung des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der Existenz beinhalten. – Mit den Ausführungen zur *vitality* in CB (MW/HW 5), 177–180 berührt Tillich allerdings auch das polare Verhältnis von Dynamik und Form, das er in ST I in Bezug auf den Menschen als Spannung zwischen »vitality and intentionality« bezeichnet (ST I, 180). In beiden Zusammenhängen betont er die Zweideutigkeit, die Vitalität und Intentionalität unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz bekommen.

128 CB (MW/HW 5), 213.

129 CB (MW/HW 5), 213.

130 CB (MW/HW 5), 213.

drohlichste Gestalt der Angst.[131] In der aktuellen Situation, so Tillich, ist der absolute Glaube der Gipfel der *courage to be*.[132]

Beim essentiellen, »reinen« Mut zum Sein handelt es sich um die Bedingung der Möglichkeit für die Symbole der konkrete Religionen. Tillich versucht also, am Ende von »The Courage to Be« nicht-symbolisch (und das heißt auch: nicht-kirchlich) vom Sein selbst zu sprechen, oder wenigstens die Grenze der symbolischen Rede vom Sein selbst zu erreichen. Von dieser Grenze her (dem nur sich selbst symbolisierenden Ausdruck *God beyond God*) erhalten die konkreten Symbole erst ihren Anhalt am Sein und damit ihre wirklichkeitserschließende Macht.[133] In der »Systematic Theology« geht es hingegen darum, das Sein selbst und den Mut zum Sein in einer spezifischen symbolischen Gestalt zu rekonstruieren, also um den positiven Glauben und die Konkretion des reinen Mutes zum Sein – wie sie in Jesus als dem Christus und in der ihn empfangenden Heiligung greifbar wird. Der absolute Glaube, wie er als Gipfel der *courage to be* erscheint, gibt einen Einblick in das reine essentielle (Mensch-)Sein. Im positiven Glauben zeigt sich dieses essentielle Sein unter den Bedingungen der Existenz; darin überwindet der Mut zum Sein die konkreten Bedrohungen durch das Nichtsein. Der symbolisch vermittelte, konkrete Glaube ist die Menschwerdung des absoluten Glaubens.[134]

In »The Courage to Be« führt Tillich nicht aus, wie der absolute Glaube sich zu den religiösen Symbolisierungen verhält. Aber in der fünf Jahre später (1957) erschienenen Schrift »Dynamics of Faith« schreibt er: »Living faith includes the doubt about itself, the courage to take this doubt into itself, and the risk of courage. There is an element of immediate certainty in every faith, which is not subject to doubt, courage and risk – the unconditional concern

---

131 CB (MW/HW 5), 221.

132 Zugleich ist er als »abstrakter« Glaube (im Sinn der Inhaltslosigkeit) auch ein Moment, das in allen Konkretionen des Glaubens mitschwingt (mit Mary Ann Stenger, Faith, 97).

133 Mit Michael Moxter gesprochen (er verweist auf Hanna Arendt): »Am Partizipationsbegriff zeigt sich also, dass Tillichs Symboltheorie zugleich eine Machttheorie darstellt. [...] So gewiss Symbole auch Verletzungen des Lebens bewirken, also ihre Dämonie entfalten können (Gewalt), sind sie im Kern Machtphänomene. Sie vermögen etwas, insofern sie dem Grund des Seins zum Durchbruch verhelfen oder am »Mut zu sein« Anteil geben.« (Moxter, 40).

134 Christoph Schwöbel fordert als trinitätstheologische Konsequenz aus Tillichs Betonung von Symbol ***und*** Symbolkritik »[e]ine nur in symbolisch gebrauchter Begrifflichkeit zu entwickelnde Theorie des Seins Gottes als eines kommunikativen Seins, des Redens Gottes als der trinitarischen Selbstverständigung Gottes, in der das kommunikative Sein Gottes als Grund der Möglichkeit seiner Offenbarung erfasst wird« (Schwöbel, Symbolische Rede, 27). Der Tillich von »The Courage to Be« wäre demgegenüber skeptisch (wegen seiner Betonung der Symbolnegation durch das Kreuz); doch der Tillich der ***analogia imaginis*** in der »Systematic Theology« würde dieses (Meta-) Symbolisieren des Offenbarungshandelns wohl begrüßen.

itself. It is experienced in passion, anxiety, despair, ecstasy. But it is never experienced in isolation from a concrete content. [...] [O]nly the analytic mind can isolate it theoretically[.]«[135] Hier deutet er an, wie der Mut zum Sein als strukturelle Überwindung der Angst im Leben der Glaubenden zum Prozess wird – eben mittels der symbolischen Kommunikation über den Glauben in den (kirchlichen) Gemeinschaften des Neuen Seins.[136] Das ist Thema der Heiligung.

Doch kann man jetzt schon feststellen, dass Tillich das Verhältnis zwischen dem absoluten Glauben (oder weiter ausgedrückt: dem unbedingten Angegangensein, *ultimate concern*) und den konkreten Gestalten der Religion parallel zu Schleiermachers Bestimmung der Beziehung zwischen dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl und dem positiven Gottesbewusstsein konzipiert.[137] Tillichs Begriff des abstrakten, inhaltslosen Bejahens des Bejahtseins ist ein Grenzbegriff, der erfahrbar wird als Bejahen des Neuen Seins in einer bestimmten, konkreten Situation existentieller Angst, die mit bestimmten Deutungsmustern erfasst wird. Das heißt – so ließe sich ekklesiologisch übersetzen – der Vorgang des Bejahens ist angewiesen auf symbolische Begriffe und Vorstellungen, die aus der Verkündigung der Kirche kommen.[138] Das »Bejahen des Bejahtseins« setzt eine Verkündigungsgemeinschaft voraus.

Tillich selbst betont die Verankerung seines Konzepts des echten Mutes zum Sein in der reformatorischen Theologie. Zwar ist die reformatorische *fiducia* nicht direkt mit dem Mut zum Sein gleichzusetzen.[139] Denn der Mut zum Sein transzendiert den Mut zur Individuation, der stets das eigene Personsein verteidigt – und damit »überwindet« er auch das personale Gottesbild. Aber das reformatorische *sola gratia* bringt den reinen Mut zum Sein klar zum Ausdruck, indem es darauf pocht, dass das eigene Personsein nicht in der Macht des Menschen liegt, sondern eine Gabe aus der Rechtfertigung ist.

Tillich »übersetzt« die Rechtfertigung in die Sprache seiner Ontologie des Mutes, wenn er schreibt: »One could say that the courage to be is the courage to accept oneself as accepted in spite of being unacceptable.«[140] Das ist die Ge-

---

135 Dynamics of Faith, 278.

136 Auch Donald G. Luck betont den gemeinschaftlichen Charakter der Symbole, sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Weitergabe (Luck, 30f).

137 Schleiermacher, Glaubenslehre § 5, Zusatz; Bd. 1, 40f. und § 62, Bd. 1, 341-344.

138 Tillich denkt freilich in der umgekehrten Richtung: »Man's spiritual function, artistic creation, scientific knowledge, ethical formation and political organization are consciously or unconsciously expressions of an ultimate concern which gives passion and creative *eros* to them, making them inexhaustible in depth and united in aim.« (Dynamics of Faith, 281; Hervorhebung im Original). Vielleicht ist diese »übergeschichtliche« Perspektive auch ein Grund dafür, dass Tillich kaum mit narrativen Gestalten des Symbols rechnet (mit Martin Leiner, 48).

139 CB (MW/HW 5), 216.

140 CB (MW/HW 5), 217.

stalt, in der das Prinzip der Individuation im reinen Mut zum Sein vorkommt. Es ist zugleich die Überwindung der Angst vor der Verdammung und der Schuld. Zwar ist Akzeptiertwerden grundsätzlich eine Kategorie, die allein in der Begegnung zwischen Personen vorkommt. Tillich spricht aber von einer »objective power of acceptance and self-affirmation«[141]. Denn aus der Erfahrung, von jemanden anderen akzeptiert zu sein, folgt keineswegs direkt, sich auch selbst zu akzeptieren. Die objektive Macht der Bejahung ist das Moment der Partizipation auch noch im Annehmen des Akzeptiertseins. Übersetzt Tillich hier religionsphilosophisch, was er in »Systematic Theology« II als die »objektive« Seite der Erlösung dogmatisch auslegt?[142] Ist der essentielle Mut zum Sein aus »The Courage to Be« identisch mit dem, was in der »Systemtic Theology« die Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) bezeichnet? Man wird diese Frage bejahen müssen, aber dabei gleich hinzufügen, dass damit gesagt ist: Der Mut zum Sein (auch in seiner Gestalt als absoluter Glaube) ist letztlich keine menschliche Möglichkeit, sondern ein Ergriffenwerden durch das Sein selbst: »God can never be an object, unless he is a subject at the same time«.[143]

Der absolute Glaube ist die Überwindung der Verzweiflung, des Erfasstseins von der Sinnlosigkeit. Nachdem der Zweifel allen Glaubensinhalt zerstört hat, bleibt diesem Glauben nur mehr der Akt, die Sinnlosigkeit zu akzeptieren. Dieser Akt ist selbst ein sinnerfüllter Akt.[144] So bezeugt der absolute Glaube die Macht des Seins angesichts der radikalen Bedrohung durch das Nichtsein. Der Mut zum Akzeptieren der Sinnlosigkeit kommt aus der objektiven *power of acceptance*. Tillich bezeichnet den absoluten Glauben auch als »the most paradoxical manifestation of the courage to be«.[145] Hier scheint Tillich das Paradox des Neuen Seins – die Manifestation und Bewährung des essentiellen Menschseins trotz der Bedingungen der entfremdeten Existenz – von Jesus als dem Christus ganz zu trennen.

---

141 CB (MW/HW 5), 218.

142 ST II, 177: »At this point, however, it is not the human reaction which is the subject matter under consideration. It is the objective side, the relation of the New Being to those who are grasped by it.«

143 ST III, 120 – und er fährt unmittelbar darauf speziell in Bezug auf das Gebet noch pointierter fort: »We can only pray to the God who prays to himself through us.«. Stellt man die *objective power of acceptance* aus »The Courage to Be« solcherart in den Horizont der Systematic Theology, dann ist Gunther Wenz zu widersprechen: Keineswegs vertritt Tillich, dass der Übergang von der Verzweiflung zum Mut »gleichsam unmittelbar durch die Subjektivität selbst vollzogen« würde (Wenz, Subjekt und Sein, 306). Gerade das Fehlen jeder »Motivation für jene Bejahung« (Wenz, Subjekt und Sein, 307) ist eine Spur des gekreuzigten Christus, wie aus dem Hinweis auf das Kreuz am Ende von »The Courage to Be« deutlich wird (siehe dazu weiter unten).

144 CB (MW/HW 5), 223.

145 CB (MW/HW 5), 224.

Dogmatisch gesprochen hieße das, dass Tillich die Rechtfertigung nicht nur in ihrer »absoluten« Form als »inhaltslose« Annahme des Angenommenseins bestimmen würde, sondern dieses Prinzip auch vom inhaltlich gefüllten, konkreten Glauben trennen würde. Für die Heiligung – also dem sichtbaren Lebensprozess, der aus dem konkreten Mut zum Sein kommt – wäre dann kein Raum mehr. In der Tat schreibt Tillich über den absoluten Glauben, dass er keinen Namen, keine Kirche, keinen Kultus und keine Theologie hat, ist er doch ganz ohne Inhalt. Der absolute Glaube ist eine Grenzsituation, kein Lebensraum.[146]

Tillich nimmt also den radikalen Zweifel und die Verzweiflung am Sinn ganz in den Mut zum Sein auf, ganz wie es seiner Definition des Mutes als Überwindung der Angst und Aufnahme des Nichtseins in das Sein entspricht. Aber er möchte dabei den inhaltslos absoluten Glauben von seiner konkreten Form in der glaubenden Gemeinschaft letztlich *nicht* trennen. Vielmehr fordert Tillich am Ende von »The Courage to Be« nach einer Kirche, die diesen reinen Mut zum Sein lebt. Ich zitiere etwas ausführlicher: »[A] church which raises itself in its message and its devotion to the God above the God of theism without sacrificing its concrete symbols can mediate a courage which takes doubt and meaninglessness into itself. It is the Church under the Cross which alone can do this, the Church which preaches the Crucified who cried to God who remained his God after the God of confidence had left him in the darkness of doubt and meaninglessness. To be as a part in such a church is to receive a courage to be in which one cannot lose one's self and in which one receives one's world.«[147]

Diese ekklesiologische und christologische Wendung am Ende von »The Courage to Be« lässt aber im Kontext dieser Schrift selbst etwas ratlos. Denn Tillich rekonstruiert dort unter Absehung von den christlichen Symbolen die Überwindung der existentiellen Angst durch den Mut zum Sein – und die radikalste Herausforderung des Mutes ist die Bedrohung durch die Sinnlosigkeit, wenn die Verzweiflung alle Symbole verworfen hat, die ihr von der Religion als sinnstiftend empfohlen werden. Dass es auch einen Weg vom letzten Akt des Mutes (vom inhaltslosen Annehmen des Angenommenseins) »hinunter« oder »zurück« in die Symbole gäbe, legt sich so nicht nahe. Der absolute Glaube liegt in der Tiefe allen positiven Glaubens, hält Tillich fest, doch führt er das nicht aus. Als Annehmen des Angenommenseins, Bejahen des Bejahtseins (*acceptance of being accepted*) ist er die reine Struktur der Rechtfertigung.

Mit dem überraschenden Bezug auf den gekreuzigten Christus im genannten Zitat skizziert Tillich aber selbst, wie die Rückkehr zu den Symbolen aus der Grenzsituation des absoluten Glaubens seiner Auffassung nach verläuft. Ist Christus hier der Ausgangspunkt oder eine Illustration? Im Geist der Korrelationsmethode kann man (*in dubio pro reo*) vermuten, dass Tillich implizit

146 CB (MW/HW 5), 229.

147 CB (MW/HW 5), 229.

von Anfang an vom Gekreuzigten ausgegangen ist: Das Kreuz des Christus offenbart die Überwindung aller Ängste, es ermöglicht erst den Mut zum Sein und die Frage nach dem Mut. Um zu verstehen, was das Kreuz »heute« bedeutet, rekonstruiert Tillich, welche Angst »heute« vorherrschend ist, welche Frage also der Antwort des Kreuzes »heute« entspricht: die Angst vor der Sinnlosigkeit. Damit ist allerdings »The Courage to Be« ganz unter die Perspektive der »Systematic Theology« gestellt.[148]

Aus der Sicht der Angst vor der Sinnlosigkeit erscheint Luthers *Deus absconditus* am Kreuz als der anonyme *God above God*. An ihn wendet sich der Gekreuzigte mit dem Schrei der Gottverlassenheit. Insofern erscheint aus der Sicht der Angst der Gottverlassenheitsschrei als Akt des absoluten Glaubens, als Annahme des Angenommenseins, wo es keinen Anhalt am Sein mehr zu geben scheint, und doch noch die Teilhabe am Sein vorausgesetzt ist (anders würde es dem Erhöhtsein des Christus widersprechen).

So lässt sich Tillichs Rede vom *God above God* in »The Courage to Be« zur näheren Entfaltung dessen verwenden, was in der »Systematic Theology« als ungebrochene Einheit mit Gott ausgesprochen ist: Die markinische und die matthäische Interpretation des Sterbens Jesu durch den Gottverlassenheitssschrei am Kreuz bezieht sich auf das personale Gottesbild, und damit auf die »Außenseite« des *God above God*.[149] Kann dieser nicht-personale »Gott über Gott« sinnvoll der Adressat des Gottverlassenheitsschreis sein? Mit Tillich und über Tillich hinaus möchte ich antworten: In der Grenzsituation des absoluten Glaubens hält der Gekreuzigte noch am symbolisierten, also theistischen Gott fest – und offenbart gerade dadurch sowohl die Grenze der Symbolik und das Ende des Vertrauens in den theistischen Gott als auch die unerschöpfliche Macht des Seins »hinter« dem personalen Gottesbild, die zum Schreien nach Gott befähigt, wo das Vertrauen in Gott endet. Der Gekreuzigte ist die Kritik der religiösen Symbole und zugleich ihre Bestätigung. Gott selbst offenbart sich; niemand sonst kann ihn offenbaren.

---

148 Martin Harant versteht ganz umgekehrt die letztlich theologische Qualität von »The Courage to Be« als Schwäche, »weil sich auch diese vermeintliche Glaubensneutralität des absoluten Glaubens impliziten theologischen Axiomen verdankt« (Harant, 185). Aber da Tillich am Ende von »The Courage to Be« explizit auf den Gekreuzigten verweist, erscheint es nicht allzu plausibel, dass Tillich tatsächlich eine »Glaubensneutralität« des absoluten Glaubens im Sinn einer Abtrennung dieses Glaubens vom Neuen Sein vertreten möchte. Harant gibt freilich zu, dass die Basis seiner Kritik – die Forderung nach einer Trennung von Theologie und Kultur – sein eigener Vorschlag für eine theologische Kulturtheorie sei, die Tillichs Theonomiedenken entgegen laufe (Harant, 186). Harant möchte die implizite Religiosität der Kultur betonen (d. h. ihren Bezug auf den »Gott über Gott«), aber vermeiden, dass den »kulturellen Sinnsystemen« eine »implizite Theologizität« unterstellt wird (Harant, 208). Trotzdem möchte er aber den Gedanken des »Gott über Gott« als ein letztlich trinitarisches Symbol ansprechen, um keinem »kulturtheoretisch geschuldeten Relativismus« anheim zu fallen (ebd.): eine Gratwanderung.

149 ST II, 126.134.

Der – aus dem Menschsein unableitbare – Mut zum Sein trotz der Bedrohung durch das Nichtsein ist Tillichs Deutung der Rechtfertigung. In ihm überwindet die Macht des Seins das Nichtsein, indem der Mut die Angst in sich aufnimmt. Es wiederholt sich hier die Figur, die nach Tillich bereits das Verhältnis zwischen Erhöhung und Erniedrigung charakterisiert: Der Mut vernichtet die Angst nicht, sondern nimmt sie in sich auf. Der Erhöhte nimmt die Erniedrigung in sich auf. Die christologische Spannung prägt auch in dieser Hinsicht die Annahme des Neuen Seins durch die Glaubenden. Dabei bleibt der christologischen Spannung die Priorität: In Christus sind Erhöhung und Erniedrigung ein für alle Mal so miteinander verbunden.

Bei den Glaubenden verhält es sich anders. Noch als überwundene bleibt die Angst ein Moment des Widerspruchs im Mut – und diese Spannung zwischen Angst und Mut führt in die Erfahrung der Heiligung hinein. Man kann bereits von hier aus sagen, dass der Mut zum Sein Tillichs Deutung des Rechtfertigungsglaubens aus Sicht der Hoffnung ist. Der Mut zum Sein streckt sich über die konkrete Situation der Angst hinweg aus auf das *Neue* Sein. So behält der Mut zum Sein das letzte Wort: Das ist die Gewissheit der Rechtfertigung. Doch bleibt die Angst zu überwinden: Das ist die Aufgabe der Heiligung.

5.2.4 Die Heiligung als Entfaltung des Neuen Seins

Bereits zu Beginn des Abschnitts über die Wiedergeburt (5.2.1) war Tillichs Definition von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung zitiert worden, die er am Anfang seiner Ausführungen über die Heiligung bringt: »The impact of the Spiritual Presence on the individual results in a life process based on the experience of regeneration, qualified by the experience of justification, and developing as the experience of sanctification.«[150] Die Heiligung beschäftigt sich also mit der Entwicklung (»developing«) der Geistgegenwart in den Glaubenden. – Aber widerspricht das nicht der Rechtfertigung als Paradox, als Schwingung (*oscillation*) zwischen Mut und Angst? Die Überwindung der Angst durch den Mut zum Sein ist ein qualitativer Sprung, der allein aus der Seinsmacht Gottes kommt. Es ist auf dieser Basis kaum vorzustellen, wie eine »Entwicklung« im Glauben denkbar ist. Beschädigt man nicht den Gnadencharakter des Glaubens, wenn man von einer »Vermehrung« oder »Einübung« des Glaubens spricht?

Tillich rekonstruiert diese lutherisch-dialektische Sicht auf die Heiligung und stimmt ihr in seinen Ausführungen zur Rechtfertigung auch zu. Aber er möchte darüber die Prozesshaftigkeit des Lebens aus dem Glauben nicht vergessen – und darin zeigt sich ein quantitatives, wenn auch nicht qualitatives »Wachsen« im Glauben.[151] Um im Bild des Tanzes zu bleiben: Wenn man

---

150 ST III, 228/ST [dt.] III, 263. Siehe oben Anm. 76.

151 Tillich verwendet die Unterscheidung »qualitativ – quantitativ« bereits in »Systematic Theology« II: »In the sense of »aim,« history has come to an intrinsic end qualitatively, namely, in the appearance of the New Being as a historical reality [in the Christ]. But, quantitatively considered, the actualization of the New Being within history is drawn into

die Rechtfertigung (den qualitativen Sprung[152], der aus der Geistgegenwart kommt) als den Rhythmus des Tanzes versteht, ist die Heiligung für Tillich die Choreographie des Tanzes.

Die Erfahrung der Heiligung reagiert innerhalb der drei inhaltlichen Aspekte des Bildes Jesu als des Christus besonders darauf, dass sich in ihm »die Größe eines personhaften Lebens, in dem diese Einheit gegenüber allen Angriffen aus der entfremdeten Existenz aufrecht erhalten wird« manifestiert hat.[153] Es geht in der Heiligung darum, das essentielle Sein unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz immer wieder und immer vertiefter zu bewähren.

Vier Aspekte des »Wachstums« im Neuen Sein nennt Tillich. Weil sie die individuelle Gestalt der Heiligung strukturieren, sind sie zugleich grundlegend für das Leben der Kirche als Gemeinschaft. Die vier Aspekte oder Prinzipien (*principles*) sind: wachsendes Bewusst-werden (*increasing awareness*), wachsendes Frei-werden (*increasing freedom*), wachsendes Verbunden-sein (*increasing relatedness*) und wachsende Selbst-Transzendierung (*increasing transcendence*).[154] Es ist dabei wichtig, sich daran zu erinnern, wer das Subjekt der Heiligung ist: die *Spiritual personality* der Glaubenden, das heißt, das Neue Sein als »dynamische Essenz« der Kirchenmitglieder.[155] Letztlich bezeichnet das »Wachstum« hier also das Leben des Geistes Gottes selbst, sein Manifestwerden im Leben der einzelnen Glaubenden. Diese Manifestwerden schließt die Rezeption des Neuen Seins durch die Glaubenden ein:[156] Die Geistgegenwart des Christus ergreift die Menschen nicht über ihre Köpfe und Herzen

---

the distortions and ambiguities of man's historical predicament.« (ST II, 120).

[152] Der Ausdruck »qualitativer Sprung« stammt zwar von Kierkegaard, passt aber direkt auf Tillichs Konzept des Mutes als Überwindung der Angst. Kierkegaard verwendet den Ausdruck in »Der Begriff Angst« freilich für den Sündenfall als Sprung aus der Unschuld in die Schuld (Kierkegaard, Begriff Angst, 49–51.121–123). Diesen »ersten« qualitativen Sprung überwindet aber – mit der »Krankheit zum Tode« gesprochen – der Glaube, der seinerseits in die neue Qualität bewahrheiteten Menschseins vor Gott führt (Kierkegaard, Krankheit zum Tode, 79f.137).

[153] ST [dt.] II, 150; ST II, 138 (»the serenity and majesty of him who preserves this unity against all the attacks coming from estranged existence«).

[154] ST III, 231/ ST [dt.] III, 266. Tillich schreibt im Englischen erst etwas später »*self-transcendence*« (ST III, 235), nachdem er sich in Bezug auf *(self-)relatedness* gegenüber der egozentrische Verzerrung abgegrenzt hat (ST III, 234f.).

[155] Dass die *Spiritual personality* das Subjekt der Erfahrung von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung ist, begegnet ST III, 221. ST III, 217 berstimmt Tillich die *Spiritual personality* als »the dynamic essence of every active member of a church«.

[156] ST [dt.] II, 109 (»Die aufnehmende Seite des christlichen Ereignisses ist von ebenso großer Bedeutung wie die faktische Seite.«)/ST II, 99 (»The receptive side of the Christian event is as important as the factual side.«) und ST II, 180 (die bereits zitierte Aussage »the Christ is not the Christ without the church« – ST [dt.] II, 193).

hinweg. Entwirft Tillich aber mit seiner vierfach strukturierten Heiligung letztlich ein elitäres Konzept, eine »Aristokratie des Geistes Gottes«?[157] Legt er schon hier ein »Denken in zwei Räumen« an, in dem die Kirche als Raum, in dem die Entfremdung gebannt ist, von der Welt als dem Raum der Entfremdung getrennt wird? Diese Frage kann sich erst im ekklesiologischen Zusammenhang klären.[158]

Das wachsende Bewusst-werden (*increasing awareness*) bezieht sich auf die Situation des Menschen vor Gott. Zum Glauben gehört eine hermeneutische Kompetenz (die Unterscheidung der Geister). Tillich interpretiert diese Unterscheidungsfähigkeit des Glaubens als Sensibilität für die Zweideutigkeiten der Existenz in sich selbst und in anderen Menschen; er spricht von »Graden der Authentizität«.[159] Das entspricht seiner Auffassung, dass der Mut zum Sein die Angst überwindet, indem er sie in sich aufnimmt. Die Glaubenden werden immer wieder mit verschiedenen Gestalten und Situationen der Angst konfrontiert. Der Mut zum Sein überwindet die Angst immer wieder von Neuem.

Das »wachsende Bewusst-werden« scheint eine besondere Rolle innerhalb der vier Prinzipien der Heiligung zu haben. Es ist der Schüssel zu den anderen Prinzipien, deren Verankerung in einer aktiven Rezeptivität. Das Bewusst-werden ist die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Neuem Sein und »altem« Sein, zwischen *essence* und *existence*, unter den Bedingungen der Existenz. Insofern ist dieses erste Prinzip die grundlegende Erfahrung der Heiligung. Es überwindet die Zweideutigkeit der personhaften Selbstverwirklichung (*personal self-creation*), unter der das entfremdete Menschsein steht: sich aus den Beziehungen zu sich selbst und zu anderen Menschen heraus definieren zu wollen statt aus der Gottesbeziehung und so das essentielle Sein zu verfehlen.[160]

Das wachsende Frei-werden (*increasing freedom*) entspricht dem ontologischen Element »Freiheit und Schicksal« aus »Systematic Theology« I.[161] Es ist eines von drei Begriffspaaren, die Tillich zur Auslegung der ontologischen Grundstruktur »Selbst und Welt« verwendet. Freiheit ist die Bedingung dafür, dass überhaupt »Existenz« jenseits der essentiellen Notwendigkeit möglich ist, also ein Sich-Verhalten zum essentiellen Sein. Von vornherein ist es Tillich wichtig, die Bedingtheit der menschlichen Freiheit zu betonen. Er nennt diese Bedingtheit »Schicksal« (*destiny*) und bezeichnet sie als Ergebnis von natür-

---

157 Tillich selbst spricht von einer »*aristocracy of the Spirit*« (ST III, 232; »Aristokratie des göttlichen Geistes«, ST [dt.] III, 267).

158 Siehe dazu unten 5.3.4.

159 ST III, 232 (»*grades of authenticity*«). ST [dt.] III, 266 übersetzt mit «Grade der Echtheit".

160 ST III, 75/St [dt.] III, 93.

161 ST I,182–186/ ST [dt.] I, 214–218. (Dem Bewusst-werden ist keines der ontologischen Elemente aus ST I zuzuordnen.)

lich-leiblichen Bedingungen, geschichtlicher Situation und auch des eigenen, sich selbst bewusst gestaltenden Selbst.[162] Auf dieser Basis entfaltet sich die Freiheit nach Tillich als »Erwägung, Entscheidung und Verantwortung«.[163] Freiheit und Schicksal zusammen ergeben die konkrete Gestalt eines bestimmten Lebens.

Wenn Tillich nun im Kontext der Heiligung von einem »wachsenden Freiwerden« spricht, meint er damit also keine gestaltlose (»schicksalslose«) Freiheit. Das Bestreben, Freiheit und Schicksal voneinander zu trennen, ist ein Kennzeichen der Entfremdung, kein Kennzeichen des Neuen Seins. Denn der Griff nach einer gestaltlosen Freiheit oder die defätistische Aufgabe der Freiheit an die Erfahrung der reinen Notwendigkeit bezeugen den Verlust eines zentrierten Selbst, in dem das Verhältnis zur Welt und zum eigenen Selbst in Balance steht.[164] Um das Wachsen der Freiheit in der Heiligung aufzuklären, greift Tillich auf Luthers Rede vom Gesetz zurück. Die Glaubenden sind frei vom Gesetz in dem Sinn, dass sie nicht mehr unter der Forderung des Gesetzes stehen. »Gesetz« meint hier »das essentielle Sein des Menschen [...], das dem Menschen im Zustand der Entfremdung entgegengestellt wird«.[165] Ergriffen vom Neuen Sein empfangen die Glaubenden ihr essentielles Menschsein. *Prinzipiell* bedeutet die Begegnung mit dem essentiellen Sein für sie daher keine Konfrontation mehr. Tillich betont sogar pointiert lutherisch, dass die Freiheit vom Gesetz auch die Freiheit vom spezifischen Inhalt des Gesetzes einschließt[166] (kein *tertius usus legis*): »Freiheit vom Gesetz gibt die Kraft, die gegebene Situation im Lichte der Gegenwart des göttlichen Geistes zu beurteilen und über die richtige Handlung zu entscheiden, die oft dem allgemeinen Gesetz widerspricht [»which is often in *seeming* contradiction to the law«]«.[167]

Die wachsende Freiheit, die in der Heiligung erfahren wird, ist nicht gestaltlos. Der Christus ist kein Gesetzgeber, sondern ist selbst das neue Gesetz,

---

162 ST I,184f. (»When I make a decision, it is the concrete totality of everything that constitutes my being which decides, not an epistemological subject. [...] Destiny is not a strange power which determines what shall happen to me. It is myself as given, formed by nature, history, and myself.«).

163 ST [dt.] I,216/ ST I,184 (»deliberation, decision, and responsibility").

164 ST II,62–64. Entfremdet wird die Freiheit zur Willkür (*arbitrariness*) und das Schicksal zur mechanischen Notwendigkeit (*mechanical necessity*), ST II,63.

165 ST [dt.] III; 267/ST III,232 (»man's essential being confronting him in the state of estrangement«).

166 ST III, 232.

167 ST [dt.] III, 267/ ST III, 232: »Freedom from the law is the power to judge the given situation in the light of the Spiritual Presence and to decide upon adequate action, which is often in seeming contradiction to the law.« (Hervorhebung im oben gegebenen Zitatausschnitt: E.H.). Tillich bleibt hier den drei Aspekten Erwägung, Entscheidung und Verantwortung treu.

weil er das Neue Sein ist, die Überwindung des existentiellen Seins.[168] Tillich verwirft die *imitatio Christi* im Sinn einer Nachahmung von Christi Leben, aber er betont, dass der Christus – vermittelt durch sein Bild, wie es in den biblischen Schriften bezeugt wird (*analogia imaginis*)[169] – das Neue Sein als transformierende Macht gebracht hat. Inmitten der konkreten Kontextualität und Kontingenz des je individuellen Lebens verändert das Neue Sein den davon ergriffenen Menschen.[170] Jesus als der Christus, vergegenwärtigt in der *Spiritual Presence*, ist das Schicksal der Glaubenden. Es kommt darauf an, aus seinem Neuen Sein heraus zu leben. Was das konkret als Handlungsorientierung bedeutet, führt Tillich nicht aus. Er hält aber fest, dass die »Reife« in der Freiheit vom Gesetz sehr selten und schwer zu erreichen ist: »die Freiheit vom Gesetz [ist] immer nur fragmentarisch« (und antizipatorisch, kann man hinzufügen).[171] Antizipatorisch und fragmentarisch überwindet die wachsende Freiheit der Heiligung die Zweideutigkeit in der moralischen Selbst-Integration, indem sie den Zwang zur Entscheidung zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen (*potentiality*)[172] durchbricht. Und die Freiheit der Heiligung überwindet die Zweideutigkeit des moralischen Gesetzes, indem sie an die Stelle der allgemeinen Forderung[173] das Leben in der Liebesgemeinschaft stellt.

Das wachsende Verbunden-sein (*increasing relatedness*) entspricht dem ontologischen Element »Individualisation und Partizipation« aus »Systematic Theology« I.[174] Partizipation und Individualisation zusammen sind die Bedingung dafür, dass Menschen in Beziehungen treten können, und zwar im weitesten Sinn.[175] Tillich betont, dass die höchste Form der Individualisation die »Person« ist und entwickelt sie in Wendungen, die an Bonhoeffers Personbegriff in »Sanctorum Communio« erinnern.[176] Personsein hängt davon ab,

---

168 ST II, 122/ ST [dt.] II, 133.

169 Zur *analogia imaginis* siehe oben 5.1.1.

170 ST II, 122f: »If the word «imitation" is used at all in this context, it should indicate that we, ***in*** our concreteness, are asked to participate in the New Being and to be transformed by it, not beyond, but within, the contingencies of our life.« (Hervorhebung im Original).

171 ST [dt.] III, 267/ST III, 232.

172 ST III, 46.

173 ST III, 47.

174 ST I, 174–178/ ST [dt.] I, 206–210. In »The Courage to Be« widmet sich Tillich besonders dieser ontologischen Polarität, dort aber unter der Perspektive der Rechtfertigung, also der Frage danach, wie der Mut zum Sein qualitativ die Angst überwindet, indem er sie in sich aufnimmt. Siehe dazu den vorangehenden Abschnitt (5.2.3).

175 ST I, 177 (»Without individualization nothing would exist to be related. Without participation the category of relation would have no basis in reality.«).

176 Zu Bonhoeffers Personverständnis siehe oben 4.1.1 (u. a.).

an die Grenze einer anderen Person (genauer an die Grenze eines dem Ich entgegenstehenden Willens) zu stoßen und damit die Konkretion der eigenen Identität zu empfangen. Doch ist Personalität zugleich die Bedingung für die höchste Form der Partizipation: Gemeinschaft (*communion*). Tillich scheint hier freilich noch ausschließlich eine »Gemeinschaft« von zwei Personen zu meinen, wenn er definiert: »Gemeinschaft ist die Partizipation an einem anderen vollständig selbstzentrierten und vollständig individualisierten Selbst.«[177]

Das Prinzip des wachsenden Verbunden-seins (*increasing relatedness*) verweist in besonderer Weise voraus auf die Ekklesiologie. Hier soll es aber zunächst um die Bedeutung dieses Prinzips für die einzelnen Glaubenden gehen. Das Kennzeichen der Entfremdung, das durch das wachsende Verbunden-sein überwunden wird, ist die *incurvatio in seipsum*.[178] In der »Verkrümmung in sich selbst« versucht das entfremdete Selbst, sich vom Schöpfer unabhängig zu machen. Die Folge ist entweder ein verschanztes Subjekt, das allein auf sich selbst vertraut (die augustinische *superbia*), oder ein objektiviertes (»entpersönlichtes«) Selbst (augustinisch die Hingabe an die Dinge statt an Gott).[179]

Das Neue Sein erlöst aus dieser Gefangenschaft in sich selbst, indem es die Einzelne »ekstatisch« über sich selbst erhebt.[180] Der Bezug zur Polarität von Individualisation und Partizipation wird deutlich, wenn Tillich das Empfangen der *self-relatedness* mit der Antwort auf die Suche nach der eigenen Identität gleichsetzt.[181] Die höchste (oder »reifste«) Form des eigenen Personseins ist erreicht, wenn das essentielle Menschsein in jedem Moment durch die Zufälligkeiten der konkreten Situation hindurch erkennbar ist, der Mensch also ununterbrochen in Übereinstimmung mit dem Sein selbst lebt.[182] Hier ist der Anklang an Kierkegaards »durchsichtiges« Selbst mit Händen zu greifen[183]

---

177 ST [dt.] I, 208/ST I, 176 (»Communion is participation in another completely centered and completely individual self.«). »Persons can grow only in the communion of personal encounter.« (ST I, 177).

178 ST II, 65 (»In the state of estrangement man is shut within himself and cut off from participation.«).

179 ST II, 65f.

180 ST III, 234.

181 ST III, 235.

182 »The process of sanctification runs towards a state in which the »search for identity« reaches its goal, which is the identity of the essential self shining through the contingencies of the existing self.« (ST III, 235). Kann man im »essential self« eine Re-interpretation von Luthers Begriff der Gerechtigkeit Christi verstehen? Für Luther ist die Gerechtigkeit Christi die Bewahrheitung und Freiheit der Glaubenden – und die Grundlage für ihre Gemeinschaft (sie sind eins darin, dass ihnen die Gerechtigkeit Christi als fremde eigene Gerechtigkeit zugeeignet wird). Siehe dazu oben 2.1.2 (auch 2.1.1).

183 Kierkegaard, Krankheit zum Tode, 10: »Das ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der

– aber auch der Bezug zu Tillichs christologischen Aspekt der ununterbrochenen Einheit des Christus mit Gott. So überwindet das wachsende Verbundensein die Zweideutigkeit der personhaften Partizipation, die zwischen Projektion des eigenen Ich auf den anderen und chaotischer Selbsthingabe pendelt, ohne wirklich am Gegenüber Anteil zu erhalten.[184]

Der Zustand der völligen Klarheit im Bewahren des essentiellen Menschseins unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung ist allein in Jesus als dem Christus vollständig manifestiert. Bei den Glaubenden handelt es sich um ein »Wachsen« hin zu seiner Größe und Gelassenheit (*serenity and majesty*), um Antizipation und Fragment.[185] In »Systematic Theology« II bereitet Tillich das Prinzip des »wachsenden Verbunden-seins« vor, wenn er die Bewahrung des essentiellen Seins unter den Bedingungen der Existenz im Christus (unter anderem) folgendermaßen beschreibt: »Aus seiner Einheit mit Gott dringt Jesus durch zu denen, die von ihm und voneinander durch endliche Selbstbezogenheit und Selbstverschließung [»finite self-relatedness and existential self-seclusion«] geschieden sind.«[186] Jesus als der Christus hat Anteil am tragischen Aspekt der Entfremdung – andere werden schuldig an seinem Sterben – aber sein Menschsein gründet durchsichtig in der Einheit mit Gott. Aus der essentiellen Gemeinschaft mit Gott heraus kann der Christus auch in Beziehungen zu anderen Menschen treten, die nicht der Struktur der Entfremdung folgen, sondern dem essentiellen Menschsein entsprechen. Hierher gehört einerseits die christliche Liebe. Doch zeigt sich hier auch, dass die *relatedness* erst durch das vierte Prinzip der Heiligung, die Selbst-Transzendierung, ergänzt werden muss, bevor Gottesliebe und Nächstenliebe thematisiert werden können.

Die wachsende Selbst-Transzendierung (*increasing transcendence*) entspricht dem ontologischen Element »Dynamik und Form« aus »Systematic Theology« I, beziehungsweise steht es in Korrelation dazu, das heißt, die Selbst-Transzendierung beantwortet die Frage, die durch die Polarität von Dynamik und Form gestellt ist, in einer aus der Frage selbst nicht ableitbaren Weise.[187] Die Spannung von Dynamik und Form verwirklicht sich im Menschsein als Spannung zwischen Lebenskraft (*vitality*, *élan vital*) und In-

---

Macht, von der es gesetzt wurde.«

184 ST [dt.] III, 95f/ST III, 77.

185 Tillich betont das besonders in »Dynamics of Faith«: »Man is integrated only fragmentarily and has elements of disintegration or disease in all dimensions of his being.« (Dynamics of Faith, 281). (Die drei christologischen Aspekte: ST [dt.] II, 150; ST II, 138; siehe dazu oben 5.1.2.)

186 ST [dt.] II, 146/ST II, 134 (»Out of his unity with God he has unity with those who are separated from him and from one another by finite self-relatedness and existential self-seclusion.«).

187 Die Polarität von Dynamik und Form behandelt Tillich in ST I, 178–182/ ST [dt.] I, 210–214.

tentionalität.[188] Tillich möchte mit dieser Polarität dem »Werden« (*becoming*) als solchem ontologisch näher kommen. Intentionalität meint hier den Richtungssinn menschlichen Werdens, der nicht notwendigerweise mit der Freiheit identifiziert werden muss – durchaus kann die Intentionalität hier auch vom Schicksal (*destiny*) her verstanden werden. Leben bedeutet Veränderung und ist insofern die Bewegung der steten Selbsttranszendierung, aber die Veränderung verläuft nicht chaotisch, sondern hat Kontinuität; sie steht auf dem Boden der Selbstbewahrhung.[189] Selbsttranszendenz (*self-transcendence*) und Selbstbewahrung (*self-conservation*) bringen auf den Begriff, dass Mensch zu sein *leben* heißt.

Im Kontext der Heiligung besagt die Selbst-Transzendierung, dass das Ergriffenwerden durch das Neue Sein ein Herausgegriffenwerden aus der entfremdeten Existenz ist. Das neue Sein widerspricht damit nicht der Struktur des Seins, sondern bringt sie zurecht: *self-transcendence* ist ein Moment allen Lebens. Aber unter den Bedingungen der Entfremdung wird die Polarität von Dynamik und Form verzerrt: So versteift sich das entfremdete Selbst entweder darauf, dass sich selbst den Raum »aller« Möglichkeiten zu definieren (*legalism without creativity*), oder es irrt ziel- und richtungslos in seiner Suche nach Veränderung herum (*temptation of the new*).[190]

Die Selbst-Transzendierung (*self-transcendence*) der Heiligung hingegen ist die Erfahrung, dass die Geistgegenwart das Selbst aus dem existentiellen Sein heraushebt und ihm einen Lebensprozess in der Einheit mit Gott ermöglicht. Insofern ist sie besonders mit dem ersten Prinzip der Heiligung verbunden, dem »Bewusst-werden« (*awareness*), das die geschärfte Aufmerksamkeit für die existentielle Situation meint, die erst aus der Sicht der Erlösung erkennbar wird.[191] Die Selbst-Transzendierung bezeichnet keine Aktivität der Glaubenden, die sich selbst übersteigen würden, sondern meint die »Ekstase«[192], die der Heilige Geist bewirkt – die Herausnahme aus der entfremdeten Existenz, die kein Mensch von sich aus leisten kann (wie Tillich

---

188 ST I, 180. ST [dt.] I, 212 übersetzt »*vitality*« direkt als »Vitalität«. Für den Begriff *élan vital* verweist Tillich auf Henri Bergson (ST I, 181), interpretiert ihn aber in seinem Sinn um.

189 ST I, 181/ST [dt.] I, 213. Auch bei »Selbstbewahrung« (*self-conservation*) ist sowohl an eigene Bemühungen um Kontinuität gedacht als auch an Beharrungskräfte, die von außen auf das Selbst wirken.

190 ST II, 64/ST [dt.] II, 73 (»Versuchung des Neuen«).74 (»unschöpferische[r] Legalismus«). Im Legalismus ist das Prinzip der Form von der Dynamik getrennt und absolut gesetzt, im richtungslosen Herumirren verhält es sich umgekehrt.

191 In der Terminologie Luthers gesprochen: die Sündenerkenntnis folgt dem Glauben nach; die Buße ist die erste Frucht der Rechtfertigungsgnade und geht ihr nicht voraus.

192 Schon in »Systematic Theology« I bereitet Tillich diesen Begriff der Ekstase allgemein vor (»›ecstasy' must be [...] restored to a sober theological function«), wenn er die Offenbarung als wesentlich ekstatisches Geschehen beschreibt (ST I, 111–115, Zitat: 111).

auch durch die Angstanalyse in »The Courage to Be« und durch die dortige Auslegung der entfremdeten Versuche zum Mut illustriert hat). So überwindet die wachsende Selbst-Transzendierung der Heiligung auch die Zweideutigkeit des Humanismus, der die Verwirklichung des Menschseins allein dem Menschen zuschreibt, also die schöpferische Funktion des Menschseins absolut setzt.[193] Auch die Selbst-Transzendierung der Heiligung (wie alle vier Prinzipien) empfangen die Glaubenden als Gabe der Geistgegenwart. Die Gegenwart des Geistes Gottes gibt Anteil am Neuen Sein, das der Christus ist; sie gibt, was Jesus als der Christus manifestiert hat: die Überwindung der Zweideutigkeiten durch das essentielle Sein.[194]

In Bezug auf das Leben der Glaubenden gesprochen, bezieht sich die Selbst-Transzendierung der Heiligung konkret auf die Anbetung (*devotion*) im weiten Sinn: »Die Gegenwart des göttlichen Geistes ist wie das Atmen einer anderen Luft, sie ist eine Erhebung über das Durchschnittsleben – das wichtigste Erlebnis im Prozeß der Heiligung.«[195]

Dazu gehört der öffentlich-gemeinsame Gottesdienst ebenso wie die private Frömmigkeit. Tillich betont einerseits, dass die Selbst-Transzendierung nicht an bestimmte Symbole und Formen gebunden ist (er beruft sich dazu auf Luthers Kritik an »Menschensatzungen«);[196] auch sein Konzept des absoluten Glaubens aus »The Courage to Be« ist kultkritisch, drückt es doch das inhaltslose Bejahen des Bejahtseins aus. Andererseits erkennt Tillich die Verwendung fester Symbole als Rahmen für die Selbst-Transzendierung natürlich an: Jeder religiöse Akt steht in einer geschichtlich gewachsenen Tradition, ob er sich nach bestimmten symbolischen Mitteln oder im Schweigen vollzieht. Es ist anachronistisch, sich dem geschichtlich-kontextuellen Charakter aller Frömmigkeit entziehen zu wollen, und auch nicht angebracht, solange

---

193 ST III, 85/ST [dt.] III, 105.

194 ST II, 135 (»Into this unity [with God] he [the Christ] accepts the negativities of existence without removing them. This is done by transcending them in the power of his unity.«). Hier erscheint die Einheit des Christus mit Gott als der Aspekt der Form und das Aufnehmen der entfremdeten Existenz durch ihre Transzendierung als der Aspekt der Dynamik. Tillich bezieht sich im Kontext des Zitats aus »Systematic Theology« II zwar nicht explizit auf das ontologische Element »Dynamik und Form«, betont aber kurz davor, dass es ihm nun darum gehe, dass das Bild von Jesus als der Christus ein Bild von einem personalen *Leben* ist (ST II, 135).

195 ST [dt.] III, 272/ST III, 236 (»It [the impact of the Spiritual Presence, E.H.] is like a breathing-in of another air, an elevation above average existence.«).

196 ST III, 236 (»Perhaps one can say that with increasing maturity in the process of sanctification the transcendence becomes more definite and ist expressions more indefinite.« – Die Transzendierung wird im absoluten Glauben am »definitivsten« insofern, als allein die Erfahrung der Gnade bleibt; ergriffen ausschließlich von der *power of being*, die an kein inhaltlich auslegendes/illustrierendes Symbol mehr gebunden ist, bejaht der Zweifelnde ohne jeden Anhaltspunkt, dass er bejaht ist; CB [MW/HW 5], 223f., vgl. dazu den letzten Abschnitt, 5.2.3).

der Symbolcharakter der Symbole bewusst bleibt und sie nicht zu Idolen werden.[197]

5.3 Die erwartungsvolle Gemeinschaft: Das Paradox von Vergegenwärtigung und Verborgensein der Geistgemeinschaft

Das vorangehende Kapitel über das Paradox des Glaubens rekonstruierte, wie die Einzelnen das Neue Sein empfangen. Das Paradox des Glaubens war darin als Spannung von Mut und Angst aufgetreten und dann als Dynamik der Heiligung entfaltet worden. Die Spannung (oder Oszillation)[198] von Mut und Angst entspricht den Bedingungen des essentiellen Seins im Kontext der entfremdeten Existenz. Dass das individuelle Sein der Glaubenden immer eine Verankerung in ihrer Sozialität hat, ist bisher im Hintergrund geblieben.[199] Mit seinem Konzept der Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) stellt Tillich nun eine Auffassung der Gemeinschaft vor, die »in« und »hinter« der real existierenden Gemeinschaft liegt: Die Geistgemeinschaft ist die »geistige Essenz der Kirchen« (»dynamic essence of the churches«).[200]

In der Ekklesiologie ist nun die Auslegung von »Jesus dem Christus« als Kriterium für alles christliche Leben (5.1) einerseits und die Auslegung des Empfangens seines Neuen Seins durch die Glaubenden (5.2) andererseits zusammenzuführen. Die Leitthese lautet: Die drei christologischen Aspekte (Einheit mit Gott, sich selbst hingebende Liebe und Bewahren der Einheit mit Gott unter den Bedingungen der Existenz) liegen Tillichs Bestimmung der Geistgemeinschaft als Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zugrunde und

---

197 ST III, 236. Pointiert bringt Tillich diesen Gedanken in »Dynamics of Faith« (1957) zum Ausdruck: »[F]aith is real only in the community of faith, or more precisely, in the communion of language of faith[.]« (Dynamics of Faith, 285).

198 Neben dem oben gebrachten Beleg zum »Auf und Ab« (*up-and-down*) als Deutung des *simul iustus et peccator* (ST III, 230, vgl. dazu oben 5.2.3) bringt Tillich an anderer Stelle für die emotionale Seite des Glaubens als Prozess ausdrücklich das Bild der Oszillation (ST III, 133: Der Glaube als Ergriffensein von der Geistgegenwart] ist eine »oscillation between the anxiety of one's finitude and estrangement and the ecstatic courage which overcomes anxiety by taking it into itself in the power of the transcendent unity of the unambiguous life«.).

199 Auch wenn es in Tillichs Deutung des Personseins schon angeklungen ist (vgl. oben in 5.2.4).

200 ST [dt.] III, 250/ST III; 217. Donald G. Luck bietet für die dynamische Wirkung der *Spiritual Community* in den geschichtlich-kontextuellen Gemeinschaften die Metaphern »matrix« und »agency« (Luck, 120f).

strukturieren sie.[201] Seine Deutung der Geistgemeinschaft steht dabei insgesamt (wie die drei christologischen Aspekte) unter dem Paradox von Erhöhung und Erniedrigung.

Das christologische Paradox von Erhöhung und Erniedrigung kehrt ekklesiologisch in Gestalt der Spannung zwischen Latenz und Manifestation der Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) wieder. Tillich selbst äußert sich kaum explizit dazu, wie seine christologischen Aussagen seine Ekklesiologie prägen. Aber es trifft nicht zu, ihm eine fehlende Christusorientierung vorzuwerfen; er ist nur überaus vorsichtig.[202] Die Frage danach, wie Tillich seine christologischen Überzeugungen ekklesiologisch »auswertet« ist aber auch systemimmanent entscheidend. Denn Tillich möchte die Kirche als Manifestationsform des Neuen Seins deuten – und das Neue Sein ist ein für alle Mal in Jesus als dem Christus manifestiert. Die Explikation der Christusorientierung in der Ekklesiologie ist entscheidend für die Frage nach der »wahren« Kirche. Tillich muss also zur christologischen Verantwortung gezogen werden.

Die Priorität der Erhöhung im leitenden Paradox von Erniedrigung und Erhöhung kommt darin zum Ausdruck, dass Tillich die Hoffnung als grundlegende Kategorie für Glaube und Liebe einsetzt. Denn die Geistgemeinschaft verwirklicht sich unter den Bedingungen der Existenz fragmentarisch und antizipatorisch, als Angeld des Geistes. Die Glaubenden haben nicht von sich aus die Größe und Gelassenheit (*serenity and majesty*), die der Christus im Bewahren seines Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz zeigt; aber

---

[201] Donald G. Luck deutet in seiner Untersuchung der Ekklesiologie Tillichs ebenfalls an, dass die Christologie für die Ekklesiologie bei Tillich das entscheidende Kriterium ist. Er legt dieses Kriterium aber nicht anhand der drei inhaltlichen christologischen Aspekte aus, sondern schreibt allgemeiner: »Tillich's ecclesiology is shaped by a dual affirmation of the Christological paradox«, nämlich einerseits »the realization of essential being under the conditions of existence in ›one personal life‹, Jesus the Christ« und andererseits »the nature of participation in that New Being, [...] the paradox of justification by grace through faith« (Luck, 109). Im Grundgedanken trifft Luck sich also mit meiner Auffassung, aber er versteht die Wirkung des Christus-Kriteriums auf die Ekklesiologie weniger spezifisch. Die Rechtfertigung ist in der Tat die Mitte der Gleichgestaltung mit Christus, aber Tillich legt sie näher aus durch Wiedergeburt und Heiligung. Das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung ist die Struktur der Kirche als Manifestation des Neuen Seins, aber es kommt auch darauf an, zu zeigen, wie sich diese Struktur in den detaillierteren ekklesiologischen Aussagen Tillichs nachweisen lässt.

[202] Russell Re Manning spricht (in Bezug auf Tillichs Kulturtheorie) von Tillichs »Christological hesitation« (Re Manning, The Place of Christ, 49) und nennt als Begründung: »Tillich's Christology is a consistent struggle to re-think and re-express the ›two natures doctrine‹ in such a way that the central mystery is both articulated and left unsaid. It is for this reason that the understanding of revelation that underlies Tillich's theology of culture is both unmistakenly and undeniably Christocentric and yet Christ is so rarely referred to directly.« (Re Manning, The Place of Christ, 48f; vgl. Strutwolf, 82f.). Dasselbe kann von Tillichs Ekklesiologie gesagt werden.

sie haben je und je – aber je und je wirklich ganz – Anteil an seinem Sein.[203] Tillich deutet die Hoffnung charakteristisch um und verschiebt sie primär in den gemeinschaftlichen Glauben. So begegnet sie als der für die Kirche lebensnotwendige »Zustand der lebendigen Spannung« zwischen der »Noch-nicht-Gegenwart des Reiches Gottes« und seiner Gegenwart.[204] Die Hoffnung (allein) im individuellen Glauben zu verorten, kommt nach Tillich in die Gefahr, sie als eine Vorbedingung des Glaubens misszuverstehen.[205]

Im Folgenden werde ich zunächst (5.3.1) danach fragen, wie Tillich die christologischen Aspekte als Kriterium für seine Deutung der Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) verwendet: Inwiefern ist das Neue Sein, das in Jesus als dem Christus verwirklich ist, Grundlage für ein Neues Gemeinschaftsein? So fokussiere ich zunächst auf die »objektive« Seite in der christologischen Begründung der Geistgemeinschaft – also das Handeln Christi. Dann (5.3.2) wird die subjektive (oder rezeptive) Seite der Erlösung behandelt, also die Frage, wie Gemeinschaften auf das Neue Sein reagieren.

Tillich beschreibt mit seinen beiden Begriffen »Latenz« und »Manifestation« zwei Modi, in denen das essentielle Sein unter den existentiellen Bedingungen von Gemeinschaften empfangen werden kann. Als drittes (5.3.3) folgt dann die Zusammenschau der beiden Seiten, also des Handelns Christi und des Handelns der Gemeinschaften. Das führt zu Tillichs Begriff der Geistgemeinschaft als Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe. Dass die Gemeinschaft in Liebe und die Gemeinschaft im Glauben zwei Perspektiven auf dasselbe sind, erweist sich für Tillich an drei der vier altkirchlichen *notae ecclesiae*.

Was schließlich aus seinem Begriff des manifesten Seins der Geistgemeinschaft aber für die Aufgabe der Kirche unter den Bedingungen der Existenz folgt, steht danach mit den vier Funktionen der Kirche im Mittelpunkt (5.3.5

---

[203] Donald F. Dreisbach unterschätzt die ontologische Wirkung der Geistgegenwart, wenn sie die Glaubenden auf dem Weg der symbolischen Kommunikation ergreift. Deswegen meint er kritisieren zu müssen, dass Tillich in ST III von einer (fragmentarischen, aber je und je »vollen«) Manifestation des Neuen Seins in der Geistgegenwart spricht; das wäre inkonsistent mit Tillichs Symbolbegriff (Dreisbach, Symbols and Salvation, 174f.). Dreisbachs Deutung setzt voraus, dass er die ***Rezeption*** des Neuen Seins mit einem Symbolbegriff verbindet, der bei ihm stets unter dem existentiellen Vorbehalt steht. Tillich hingegen verknüpft im Symbolbegriff bewusst den ontologischen Aspekt (Teilhabe) und den epistemologischen Aspekt ([»nur ein«] Zeichen). Das entspricht seinem (»lutherischen«) Interesse an der Realpräsenz Christi. »Die Einsicht, daß das Unbedingte nur mittelbar zu thematisieren ist, ist damit freilich verspielt.« (Wenz, Theologie, 136) – ja, aber nicht in dem Sinn »verspielt«, dass Tillich ein menschliches Verfügen über das Unbedingte verträte. Er weist vielmehr (mit der ***Spiritual Presence***, aber auch mit dem Protestantischen Prinzip bzw. mit der Durchbrechung aller Symbole durch das Kreuz) darauf hin, dass sich die Geistgegenwart (das Unbedingte) selbst (unmittelbar oder mittelbar) manifestieren kann und manifestiert.

[204] ST [dt.] III, 443/ST III, 390 (»state of living tension«).

[205] ST III, 135.

bis 5.3.7). Die vier Grundfunktionen der Kirche sind für Tillich: Begründung (d. h. vor allem Gottesdienst in Wort und Sakrament sowie Gebet), Ausbreitung (Mission, Erziehung und Evangelisation), Aufbau (Kunst, Theologie und Ethos) und die Beziehungen der Kirchen nach »außen«. Die vier Funktionen sind laut Tillich die umfassende und notwendige Struktur für das Handeln der Kirche unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung.[206] So haben die Funktionen kriteriologische Wirkung für die Bestimmung dessen, was als »wahre Kirche« angesprochen werden kann. Umso wichtiger ist die durchsichtige christologische Begründung der vier Funktionen, die Tillich freilich nicht selbst expliziert. – Besonders im Rahmen des vorliegenden Projekts christologischer Ekklesiologie.

Die Spannung zwischen Latenz und Manifestation der Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) entspricht nach Tillich dem für das Neue Sein grundlegenden Paradox von der Erhöhung und Erniedrigung des Christus. Deswegen strukturiert die Spannung von Latenz und Manifestation die Verwirklichung von wahrer Kirche überhaupt. Über Tillich hinausgehend wird damit aber bereits die Latenz als eine eigenständige Erscheinungsweise der Geistgemeinschaft betrachtet: Die latenten Formen der Geistgemeinschaft sind kein bloßer »Mangel an Manifestation«. Latenz erscheint vielmehr als die andere genuine Form der zugewandten Entzogenheit der Geistgegenwart.

5.3.1 Das Sein der Geistgemeinschaft im Neuen Sein des Christus

Die Geistgemeinschaft ist die Gemeinschaft im Neuen Sein. Tritt sie als gemeinschaftliche Verwirklichung der Erlösung *neben* den Christus als individuell-personale Verwirklichung der Erlösung? Tillich schreibt der Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) durchaus ein eigenes, spezifisches Sein und eine eigene Wirkung zu: »[S]ie [die Geistgemeinschaft] hat keine Eigenständigkeit neben den Kirchen, sie ist ihre geistige Essenz und wirkt in ihnen als Kraft [*power*], als Struktur und als kämpfende Macht [*fight*] gegen ihre Zweideutigkeit«.[207] Damit übersetzt Tillich die Metapher vom Leib Christi und

[206] ST [dt.] III, 213 (»Jede dieser Funktionen ist eine unmittelbare und notwendige Konsequenz dessen, was eine Kirche essentiell ist. Sie müssen immer vorhanden sein, wo eine lebendige Kirche ist, auch wenn sie zu gewissen Zeiten mehr verborgen als sichtbar [englisch: »manifest«] sind.«)/ST III, 182 (»Each of these functions is an immediate and necessary consequence of the nature of a church. They must be at work where there is a living church, even if periodically they are more hidden than manifest.«). – Die Funktion der Außenbeziehungen nennt er in diesem Zusammenhang noch nicht.

[207] ST [dt.] III, 192/ST III, 163 (»[T]he Spiritual Community does not exist as an entity beside the churches, but it is their Spiritual essence, effective in them through its power, its structure, and its fight against their ambiguities«). Wenig später (ST [dt.] III, 192f.) übersetzt Tillich denselben Gedanken in philosophische Begrifflichkeit: »Auf die Frage nach dem logisch-ontologischen Charakter der Geistgemeinschaft können wir [...] antworten, daß in ihr die Essentialität die Existenz bestimmt, obwohl die Existenz ihr ständig Widerstand leistet. [»it is essentiality determining existence and being resisted by existence«, ST III, 163]«.

nähert sich hier der augustinischen *civitas Dei* an, ohne Augustins deutlich futurisch-eschatologischen Akzent aufzunehmen.[208]

Die Geistgemeinschaft wirkt also dreifach in den Kirchen: (1) als Macht (des Neuen Seins), (2) als Struktur und (3) als kämpferische Überwindung der existentiellen Zweideutigkeit. Sie ist das essentielle Sein der Kirchen, während die Kirchen in der existentiellen Entfremdung stehen. Die drei Wirkungsweisen der Geistgemeinschaft folgen den Charakteristika des Neuen Seins insgesamt, wie es in den drei christologischen Aspekten manifestiert ist. Als Macht des Neuen (Gemeinschaft-)Seins (1) manifestiert die Geistgemeinschaft die Einheit mit Gott und bezeugt so, dass das Sein dem Handeln und Sprechen vorausgeht[209] – »[e]ssential power must precede actualization«.[210] Um diesen Gedanken anschaulicher zu machen, spricht Tillich davon, dass man in den Glauben und die Liebe der Geistgemeinschaft hineingenommen würde. Wie die Wiedergeburt ihm zufolge der Rechtfertigung vorangeht und wie die Macht des Seins dem Mut zum Sein vorangeht, so geht die Macht der Geistgemeinschaft ihrer jeweiligen konkreten Verwirklichung voraus. So entspricht die Macht der Geistgemeinschaft christologisch der Einheit des Christus mit Gott. Die Geistgemeinschaft kommt aus der Gnade Gottes; sie kann sich ihre Macht nicht selbst verschaffen. Das deutet schon an, dass die Geistgemeinschaft die Gemeinschaft aus dem Glauben ist: Der Glaube ist die Vergegenwärtigung dieser Macht.

Die Geistgemeinschaft (*Spiritual Community*) als Struktur der Kirchen (2) entspricht der Rechtfertigung in der der individuellen Erlösung. So geht die strukturierende Wirkung der Geistgemeinschaft christologisch zurück auf die sich selbst hingebende Liebe des Christus. Die Struktur der Geistgemeinschaft ist also die christliche Liebe, wie die Liebe des Christus die Ordnung des Neuen Seins ist. Die Geistgemeinschaft wirkt schließlich (3) als der Kampf (*fight*) gegen die Zweideutigkeiten in den Kirchen. Das entspricht christologisch der Bewahrung des essentiellen Seins durch den Christus unter den Bedingungen der Existenz und es entspricht auf der individuell-empfangenden Seite der Heiligung. Hier zeigt sich das »Trotzdem« des Mutes. Die Geistgemeinschaft ist eine Gemeinschaft im Mut zum Sein (das heißt, in der Hoffnung).

Die Skizze der Geistgemeinschaft meint Tillich ausdrücklich *nicht* als ein Ideal. Andererseits ist dieses Bild aber offensichtlich keine direkte empirische Bestandsaufnahme der Kirchen als erfahrbarer Gemeinschaften. Die Geist-

---

208 Die Rede von der Geistgemeinschaft als Struktur erinnert an den augustinischen *ordo dilectionis*; eine Assoziation, die sich durch Tillichs Ausführungen zur Liebe und zum Glauben noch verstärken werden (siehe dazu unten 5.3.3). Zu Augustins Konzept des *ordo dilectionis* vgl. oben 3.1.2.

209 So hält Tillich in Bezug auf Jesus als den Christus fest: »being precedes speaking« (ST II, 122) und »[n]ot his actions but the being out of which his actions come makes him the Christ" (ST II, 123).

210 ST III, 164.

gemeinschaft ist eine essentielle Kategorie, das heißt, sie steht »hinter« und »in« der Existenz, wie sie alltäglich begegnet, nicht kausal, sondern lenkend (*directive*).[211] Mit der Metapher, dass die Geistgemeinschaft »hinter« der existentiellen Wirklichkeit steht, spricht Tillich auch die Verborgenheit der *Spiritual Community* an: Sie ist nur aus dem Glauben heraus erkennbar.[212]

Mit der Aussage, die Geistgemeinschaft sei »in« der Existenz erfahrbar, hält Tillich ihre zwar fragmentarische, aber unzweideutige Aktualisierung des Neuen Seins in konkreten Situationen fest.[213] Fragmentarität meint hier, dass die Geistgemeinschaft zwar in geschichtlich-kontingenter Form erscheint, aber darin die existentiell gespaltene und zweideutige Situation überwindet. So entspricht des dem dritten christologischen Aspekt, der Bewährung des Neuen Seins im Kontext des alten Seins. Mit dem Hinweis auf die lenkende Dynamik der Geistgemeinschaft deutet Tillich ihren antizipatorischen Charakter an: Sie nimmt vorweg, was immer wieder aussteht, die Überwindung der Entfremdung.

Die Frage, wie sich die Geistgemeinschaft zum Christus verhält, ist damit allerdings noch nicht vollständig beantwortet. Zwar ist festgestellt, dass das Sein der Geistgemeinschaft und das Sein des Christus eins sind – sie sind das Neue Sein. Aber wie verhalten sie sich zueinander? Zur weiteren Klärung der Geistgemeinschaft greift Tillich auf die Pfingsterzählung zurück und zieht daraus fünf Elemente, mit denen er das Neue Sein in der Geistgemeinschaft und das Neue Sein in Jesus als dem Christus miteinander verbinden und zugleich beide voneinander unterscheiden möchte.

Die fünf Elemente, die aus der Pfingstgeschichte für das Sein der *Spiritual Community* zu gewinnen sind, lauten:[214] Ekstase, die der Struktur nicht widerspricht (*ecstasy*), die Schaffung des Glaubens in den Jüngern und nachfolgenden Frauen (*creation of faith*), die Gabe der sich selbst hingebenden Liebe (*self-surrendering love*)[215], die Einheit unter den unterschiedlichen Glaubenden (*unity*) und die Schaffung eines universalen Horizontes (*universality*), der die Jünger zur Mission antreibt. Das Neue Sein ist als Gemeinschaft (wie im Individuum) ekstatisch, glaubend, liebend, eins und universal. Mit diesen fünf Elementen ist das Empfangen des Neuen Seins durch die Geistgemeinschaft beschrieben. Sie steht zwischen dem einen, historischen und absoluten *kairos* des Christus und seiner vielfältigen, geschichtlich-kontextuellen Rezeption in den erfahrbaren glaubenden Gemeinschaften. Der Christus ist das Kriterium

---

211 ST III, 164 (»essentialistic – a category pointing to the power of the essential behind and within the existential«); ST [dt.] III, 193f.

212 ST III, 150. Als Beispiel nennt Tillich das Bekenntnis von Caesarea Philippi (»It is the Spirit grasping Peter that enables his spirit to recognize the Spirit in Jesus which makes him the Christ.«, ebd.).

213 ST III, 150.

214 ST III, 150–152/ ST [dt.] III, 178–179.

215 In der Übersetzung: »dienende Liebe« (ST [dt.] III, 178).

für die Geistgemeinschaft; sie hat kein von ihm unabhängiges Sein. Aber ähnlich wie das »Bild« von Christus zwischen dem historischen Jesus und seiner heutigen Rezeption vermittelt (*analogia imaginis*),[216] so verbindet die Geistgemeinschaft die historischen Gemeinschaft seiner Jünger mit den heutigen kirchlichen Gemeinschaften. Sie ist die Einheit hinter den vielen kontextuellen Gestalten der Kirche.[217] Mit Glaube, Liebe und Hoffnung (*power, structure, fight*) sowie mit den fünf Elementen, die das Empfangen des Neuen Seins näher fassen, stand bisher der »Inhalt« der Geistgemeinschaft im Mittelpunkt. Bevor aber Tillichs Antwort auf die Frage nach der Aufgabe der Kirchen dargestellt wird, muss nun die doppelte Erscheinungsweise der Geistgemeinschaft behandelt werden: Latenz und Manifestation.

5.3.2 Die paradoxe Dynamik der Geistgemeinschaft: Latenz und Manifestation

Tillich verwehrt sich dagegen, dass seine Unterscheidung zwischen Latenz und Manifestation direkt mit der reformatorischen Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche identisch sei, auch wenn die latente Geistgemeinschaft durchaus Überschneidungen hätte mit der *ecclesia invisibilis*.[218] Der Ausdruck »Latenz« als solcher könnte auf einen ersten Blick nahe legen, dass es sich um eine mangelhafte Gestalt der Geistgemeinschaft handle, um eine »Vorform« der manifestierten Geistgemeinschaft. Obwohl Tillich in manchen Formulierungen dieser Auffassung nahe kommt, deutet er aus heilsgeschichtlicher Perspektive eine andere Interpretation der latenten Kirche an. Es kommt darauf an, den Zugang zur Latenz aus der Perspektive der Geistgemeinschaft und den Zugang aus der Perspektive des Reiches Gottes (*Kingdom of God*) zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen.

Tillich bezeichnet Tillich die latente Kirche als Ausdruck für die Geistgemeinschaft in der »vorbereitenden« Periode der Heilsgeschichte, also in der Zeit »vor« der absoluten Manifestation des Neuen Seins in dem Christus.[219] Der unmittelbare Anlass für die Unterscheidung zwischen Manifestation und Latenz ist aber Tillichs Erfahrung, dass es auch außerhalb der etablierten Kirchen Gruppen gibt, in denen sich die Macht des Neuen Seins verwirklicht (eine Erfahrung, die er mit Dietrich Bonhoeffer teilt).[220] Damit ist klar, dass es

---

216 Dazu oben 5.1.1.

217 ST III, 162f. (ST [dt.] III, 191f.

218 ST III, 152f. Jean Richard sieht den Grund für Tillichs Kritik an der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche in einem Interesse daran, für säkulare Leser und Leserinnen zugänglicher zu formulieren (Richard, 63). Der Grund für Tillichs Kritik an der reformatorischen Unterscheidung besteht aber darin, dass die *Spiritual Community* auch in ihrer Latenz erfahrbar ist.

219 ST III, 152. Die Einteilung der Heilsgeschichte in vorbereitende und aufnehmende Periode legt Tillich bereits in »Systematic Theology« I an (ST I, 138f./ ST [dt.] I, 165f.).

220 Trotz des Versagens traditioneller ethischer Positionen angesichts des Nationalso-

sich nicht um ein rein zeitliches »vor Christus« handelt, wenn Tillich von der vorbereitenden Epoche der Heilsgeschichte spricht. Solche Gruppen »neben« den Kirchen kann man zwar nicht als Teil der Kirche vereinnahmen. Aber sie stehen (von den Kirchen aus gesehen) in einem konstruktiven Verhältnis zu den Kirchen. Tillich spricht hier von der »säkularen Latenz«.[221] Diese Gruppen in der latenten Geistgemeinschaft sind keineswegs »unsichtbar«. Ihr Christusbezug ist implizit.[222]

Die »Vorbereitung«, die in der latenten Form der Geistgemeinschaft geschieht, richtet sich auf den absoluten *kairos*, also auf Jesus als den Christus (sie ist kein »Dienst an den Kirchen«). Insofern schließt die Vorbereitung auch die Gemeinschaften ein, die vor der Geburt Jesu von Nazareths von der Geistgegenwart erfasst waren.[223] Aber das »davor« bezieht sich hier vor allem auf das je kontextuelle Erfasstwerden durch den *kairos*, also die je konkrete existentielle Teilhabe am Neuen Sein.[224]

Neben der Latenz in der Vorbereitungsphase der Heilsgeschichte gibt es die Latenz, die zeitlich nach dem Eingehen des Christus in die Geschichte liegt. Beide Arten von latenten Gemeinschaften sind teleologisch ausgerichtet auf Jesus als den Christus, wie Tillich betont.[225] Hier spiegelt sich die Abhängigkeit der relativen *kairoi* vom absoluten *kairos* wider. Während die relativen *kairoi*, indem sie ihre Gestalt und Würde vom absoluten *kairos* empfangen,

---

zialismus (DBW 6, 64–66) bezeugt Bonhoeffer die erstaunliche Erfahrung der Verbundenheit mit der Kirche ganz fern stehenden Menschen im Erkennen des Bösen, das im Nationalsozialismus besteht (DBW 6, 342f.). Bonhoeffer schreibt sogar, dass »eine Rückkehr zum Ursprung stattfand, - die selbständig gewordenen, entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter[ ] zurück[.] [...] Vernunft, Recht, Bildung, Humanität, und wie die Begriffe alle heißen, suchten und fanden in ihrem Ursprung neuen Sinn und neue Kraft.« (DBW 6, 344).

221 ST III, 153: »The churches represent the Spiritual Community in a manifest religious self-expression, whereas the others represent the Spiritual Community in secular latency.” In der deutschen Übersetzung fehlt das Adjektiv »säkular« an der betreffenden Stelle (ST [dt.] III, 181). Als Beispiele für Gruppen in der latenten Geistgemeinschaft nennt Tillich u. a. politische Bewegungen und Freundesgruppen.

222 John P. Dourley meint allerdings, es wäre Tillich trotz seines Interesses an der positiven Beziehung zwischen latenten und kirchlichen Gemeinschaften nicht gelungen, einen kirchlich-imperialistischen Zug zu vermeiden (Dourley, 137) – und er diagnostiziert ein »somewhat forced tailoring of the universalism at work in his understanding of humanity as religious to the much narrower confines of his Christology« (ebd.).

223 Tillich bezeichnet die alttestamentlich bezeugten Manifestationen des Reiches Gottes als »Vorbedingungen« (*preconditions*) für die zentrale Manifestation in dem Christus – sie sind aber »qualitativ« unterlegen (ST III, 365).

224 ST III, 153.

225 ST III, 154: »This means that they [die nebenchristlichen Latenzgemeinschaften] are teleologically related to the Spiritual Community in its manifestation; they are unconsciously driven toward the Christ.« (ST [dt.] III, 182).

dem großen *kairos* »nachfolgen«, spricht Tillich in Bezug auf die latenten Gemeinschaften von einem »Vorbereiten« der Manifestation. Aber der Manifestation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus kommt die entscheidende Rolle zu, ob man sie nun heilsgeschichtlich als *kairos*-Struktur der Geschichte bezeichnet oder ekklesiologisch als paradoxe Spannung zwischen manifesten und latenten Formen der Geistgemeinschaft.[226] Schon in »Systematic Theology« I beschreibt Tillich die Vorbereitung näher als Bewahrung (*conservation*), Kritik (*criticism*) und Erwartung (*anticipation*).[227]

Tillich vertritt also einen inklusivistischen Ansatz; er bezeichnet die nicht-christlichen Religionen (und zumindest der Möglichkeit halber auch andere kulturelle Gemeinschaftsformen) als »Vorbereitung« der endgültigen Manifestation des Neuen Seins. Freilich entschärft sich der etwaige »imperialistische« Eindruck, der hier entstehen könnte, durch Tillichs Konzept der Manifestation: Tillich beschränkt die manifesten Formen der Geistgemeinschaft *nicht* auf die Kirchen.

So entspricht es seiner Interpretation des Kreuzes Christi als Negation aller Gottesbilder am Ende von »The Courage to Be«. Es kommt für die Kirchen darauf an, beides festzuhalten: das Bild Jesu als des Christus (*analogia imaginis*), wie sie es empfangen haben, und ihr Angewiesensein darauf, durch die Geistgegenwart (*Spiritual Presence*) immer wieder neu erfasst zu werden.[228] Tillich rechnet also durchaus mit nicht-kirchlichen Arten, auf das Neue Sein im Christus teleologisch ausgerichtet zu sein.[229] Zugleich folgen alle Formen der Manifestation den Kennzeichen, die durch das Kriterium »Jesus als der Christus« gegeben sind: Die manifeste Geistgemeinschaft ist eine Gemeinschaft in Glaube und Liebe, und in beidem ist sie rezeptiv (*receptive*), paradox (*paradoxical*) und antizipatorisch (*anticipatory*).[230]

---

[226] Hier liegt auch der Lösungsansatz für das, was Donald G. Luck »Tillich's inconsistency in linking the New Being to the uniqueness of Jesus the Christ and yet speaking of it as a universal realization« nennt (Luck, 256). Luck scheint nicht zu sehen, dass Tillichs offenbarungstheologische Unterscheidung zwischen dem einen absoluten ***kairos*** und den relativen ***kairoi*** und seine ekklesiologische Unterscheidung zwischen latenten und manifesten Formen der Geistgemeinschaft die beiden Seiten (die Einzigartigkeit Jesu als des Christus und die Universalität des Neuen Seins) aufeinander konstruktiv bezieht.

[227] ST I, 139/ ST [dt.] I, 167.

[228] Auf die Bedeutung des Kreuzes für Tillichs Interpretation des Verhältnisses zwischen Kirchen und anderen Religionen verweist bereits Ronald Modras (Modras, 55f.).

[229] Die vorbereitende Funktion der latenten Geistgemeinschaft erinnert an die Würde des »Vorletzten« in den Ethikfragmenten Bonhoeffers, ist aber von der »Wegbereitung« im Sinn Bonhoeffers zu unterscheiden. Denn die Wegbereitung ist ein Gleichgestaltungshandeln Christi (DBW 6, 155). Zur Unterscheidung zwischen den letzten und den vorletzten Dingen: DBW 6, 137–162; vgl. oben 4.3.2.

[230] Die drei Kennzeichen hinsichtlich des Glaubens: ST III, 133 (dort statt »***receptive***«: »***passive***«); hinsichtlich der Liebe: ST III, 138 (ST [dt.] III, 164). Vgl. dazu den nächsten Abschnitt.

Es ist wichtig, die Unterscheidung zwischen »vorchristlichen« und »nebenchristlichen« latenten Gemeinschaften im Blick zu behalten, wenn es um die Kategorie der Antizipation geht. Die Antizipation steht eigentümlich »zwischen« den latenten und den manifesten Formen der Geistgemeinschaft. Einerseits bezeichnet »Antizipation« (als »Vorwegnahme«) die Aktualisierung der Geistgemeinschaft, die fragmentarisch, aber unzweideutig ist. Andererseits bezeichnet »Antizipation« aber auch das Warten darauf, von der Geistgegenwart erfasst zu werden. Im ersten Sinn ist »Antizipation« ein Kennzeichen der manifesten Geistgemeinschaft; im zweiten Sinn ist sie ein Kennzeichen der latenten Geistgemeinschaft. Im ersten Sinn ist der Christus als Kriterium wirksam (material und formal), im zweiten Sinn (»noch«) nicht. Im Sinn der »Vorwegnahme« interpretiert die Antizipation das »schon jetzt« des Glaubens: Sie ist das Bewusstsein darum, dass die Verwirklichung des Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz überraschend, »unpassend«, eben »neu« ist – »schon« jetzt, trotz der Entfremdung.[231] So ist sie Tillichs Deutung der christlichen Hoffnung als Mut. Im zweiten, »latenten« Sinn der »Erwartung« ist die Antizipation zweideutig, denn so steht sie in der Nähe der Hoffnung als eines »Werks«, das dem Glauben voranzugehen versucht.[232]

So sehr die latenten Gemeinschaften auf das Neue Sein ausgerichtet sind, und so sehr andererseits die Manifestationen der Geistgemeinschaft stets antizipatorisch und fragmentarisch sind, hält Tillich doch einen kategorischen Unterschied zwischen Latenz und Manifestation fest: »Das letzte Kriterium, nämlich der Glaube und die Liebe des Christus, ist diesen [latenten] Gruppen noch nicht erschienen, gleich ob sie vor oder nach den Jahren 1 bis 30 bestanden. Da dieses Kriterium fehlt, sind diese religiösen Gemeinschaften [englisch allgemeiner: »such groups«] unfähig, sich im Sinne des Kreuzes Christi selbst radikal zu verneinen und radikal zu verwandeln.«[233] Wie in »The Courage to Be« zieht Tillich auch hier das Kreuz Christi als das Kriterium für die Manifestation des Neuen Seins heran.[234] Es handelt sich dabei um die Erniedrigung des Erhöhten, wie durch den Hinweis auf die radikal verwandelnde Macht des

---

231 Das Neue Sein bezeichnet das Neue Menschsein – daher trifft Jaci Maraschins Einwand nicht zu, dass das Sein selbst nicht »neu« sein könnte (Maraschin, 118): Sie verwechselt »being itself« (oder den Grund des Seins) mit »being« als anthropologischem Begriff.

232 ST III, 135: »Hope is either an element of faith or a pre-Spiritual »work« of the human mind.«.

233 ST [dt.] III, 182/ST III, 154 (»The ultimate criterion, the faith and love of Christ, has not yet appeared to these groups – whether they existed before or after the years 1 to 30. As a consequence of their lack of this criterion, such groups are unable to actualize a radical self-negation and self-transformation as it is present as reality and symbol in the Cross of the Christ.«).

234 CB (MW/HW 5), 229.

Kreuzes angedeutet wird: In der Geistgemeinschaft verwirklicht sich die Gestalt des gekreuzigten Christus. Dass der Gekreuzigte durch den Geist Gottes die Glaubenden ergreifen kann, bezeugt seine (paradoxe) Identität mit dem erhöhten Christus. Das Kreuz als Kritik und Gnade ist das Zentrum des Protestantischen Prinzips.

Aus der Perspektive des Reiches Gottes erscheint die grundlegende Spannung von Latenz und Manifestation unter anderen Vorzeichen. Hier ist der Ort der Unterscheidung zwischen dem einen, absoluten *kairos* (Jesus als der Christus) und den davon abhängigen relativen *kairoi*. Ein relativer *kairos* kann nun sowohl in manifesten als auch in latenten Formen der Geistgemeinschaft auftreten: »*Kairoi* gab es und gibt es in allen vorbereitenden und in allen rezeptiven Richtungen der latenten und der manifesten Kirche.«[235] Im Kontext dieses Zitats spricht Tillich ausdrücklich von Latenz innerhalb der Kirchen, während er im Kapitel über die Geistgemeinschaft[236] die Frage nach der Latenz außerhalb der institutionell greifbaren Kirchen stellt.

Tillich betont die Ambivalenz in der Rezeption eines *kairos*. Die Gefahr, ihn dämonisch oder profan zu entstellen, ist stets gegeben – nicht nur in der latenten, sondern auch in der manifesten Geistgemeinschaft und auch angesichts der Manifestation des absoluten Kriteriums, also des Kreuzes.[237] Damit stellt Tillich auch noch die Rezeption eines *kairos* unter die Zweideutigkeiten der Religion. Beide Formen der religiösen Zweideutigkeit – Dämonisierung und Profanisierung – sind Verwechslungen des Unendlichen und des Endlichen.[238]

---

235 ST [dt.] III, 421/ST III, 370 (»*Kairoi* have occured and are occurring in all preparatory and receiving movements in the church latent and manifest.«). Zur kriteriologischen Funktion des großen *kairos* für die relativen *kairoi* siehe oben 5.1.1.

236 ST III, 152–155/ ST [dt.] III, 179–182.

237 ST III, 371. Ein besonders »protestantischer« Zug in der Ekklesiologie Tillichs? Vielleicht ist es kein Zufall, dass Frederick J. Parrella in seiner konstruktiven römisch katholischen Re-interpretation von Tillichs Ekklesiologie die Latenz der *Spiritual Community* ausschließlich auf nicht-kirchliche Gemeinschaften beschränkt (Parrella, The Role of the Church, 163–167). Weil er nicht mit einem Latentwerden der Geistgemeinschaft innerhalb der erfahrbaren Kirche rechnet (bzw. die *Catholic Substance* stärker als das *Protestant Priniciple* betont), kritisiert er an Tillich einen ekklesiologischen Dualismus (Parrella, The Role of the Church, 289).

238 Ganz analog zu Tillichs Begriffen Profanisierung und Dämonisierung identifiziert Karl Barth als die beiden Verfallsgestalten der Gemeinde »Fremdhörigkeit« (Säkularisierung) und »Selbstverherrlichung« (bzw. »Sakralisierung«), KD IV/2, 754–758. Frederick Parrella weist in Bezug auf Tillich darauf hin, dass Dämonisierung und Profanisierung als religiöse Zweideutigkeiten besonders gefährlich sind, weil die Religion gerade beansprucht, die Zweideutigkeiten des Lebens – also auch von Moral und Kultur – zu überwinden (Parrella, Tillich's theology, 78): Auch die Überwindung der moralischen und kulturellen Zweideutigkeiten durch die Religion muss noch überwunden werden, Religion zielt auf ihre eigene Verneinung (das ist das Protestantischen Prinzip).

In der dämonischen Entstellung von Religion wird etwas Endlichem unendlicher Rang zugesprochen, sie entspricht also dem Begriff der Idolatrie.[239] Kirchlich verwirklicht sich die Dämonisierung besonders im Anspruch einer Partikularkirche, die einzig wahre Kirche zu sein.[240] Hier bestätigt sich, dass Tillich grundsätzlich mit einer Vielfalt von Gestalten der manifesten Kirche rechnet und diese Vielfalt positiv bewertet. In der profanisierenden Entstellung von Religion hingegen wird das Unendliche ganz in das Endliche »verschluckt«, wird als ein Teilaspekt der Kultur betrachtet (eine Verwirklichung des menschlichen Geistes)[241], was nicht nur als völlige Assimilation auftritt, sondern auch als Verwandlung der Kirche in einen »*sacred mechanism*«, sei es als priesterliche Hierarchie, Lehre oder Ritual.[242] Die Überwindung von Dämonisierung und Profanisierung besteht in der Balance zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Da die Kirchen aber stets entweder in die eine oder andere Zweideutigkeit tendieren, kann diese Balance nur auf dem Weg der Kritik etabliert werden, also in einer Aktualisierung des *Protestant principle*, die sich der Gegenwart des Geistes Gottes verdankt.[243]

Die Kritik an der zweideutigen Entstellung des *kairos* müssen die Kirchen selber leisten, obwohl sie selbst unter der Zweideutigkeit stehen, also unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz.[244] Damit re-interpretiert Tillich

---

239 ST III, 102 (»The claim of something finite to infinity or to divine greatness is the characteristic of the demonic.«).

240 ST III, 245. Eine implizit anti-römische Spitze, die Ronald Modras ausschließlich für den Katholizismus vor dem 2. Vatikanischen Konzil zulässt; Modras schreibt 1976 (Modras, 77f.). In ST III, 168 äußert sich Tillich vorsichtig positiv zum 2. Vatikanischen Konzil – »[o]nly the future can show to what degree the principle of reformation will become effective within the Roman church«. Tillich starb, während das Konzil noch tagte.

241 ST III, 99 (»Instead of transcending the finite in the direction of the infinite, institutionalized religion actually becomes a finite reality itself«).

242 ST III, 244. ST [dt.] III, 280: »heilige[r] Mechanismus«.

243 ST III, 245. Das ist für Tillich der Grund, warum das Protestantische Prinzip ***protestantisch*** heißt. Es handelt sich dabei nicht primär um eine konfessionelle Zuordnung, sondern um die Art, wie das Prinzip aktiv wird: als Protest gegen Dämonisierung und Profanisierung. Der Protest ist prophetisch, das heißt, er ist eine Wirkung der ***Spiritual Presence***, die in allen Formen der manifesten Geistgemeinschaft wirkt. Es ist auf diesem Hintergrund verwunderlich, dass Peter Haigis die »Frage, ob und wie eine [...] Überwindung des Dämonischen Wirklichkeit werden kann [...] im aporetischen Schwanken des religiösen Bewußtsein[s] zwischen Zeit und Ewigkeit« sieht (Haigis, 134). Das schwankende Bewusstsein ist doch existentiell entfremdetes Bewusstsein? Haigis bezieht sich an der genannten Stelle nicht auf ST III, sondern auf »Das Dämonische« (1926). Doch heißt es auch dort am Ende: »Die Dämonie zerbricht allein vor der Göttlichkeit, die Besessenheit vor der Begnadetheit, das Zerstörerische vor dem erlösenden Schicksal.« (»Das Dämonische«, MW/HW 5, 123; im Original kursiv).

244 ST III, 377.

den Gedanken der *ecclesia semper reformanda*. Zwar werden die Kirchen stetig von der Zweideutigkeit erfasst, aber Tillich betont, dass sie ihren Vorrang vor den latenten Formen der Geistgemeinschaft behalten. In der Wachsamkeit gegenüber den Zweideutigkeiten zeigt sich die Wirkung der Geistgemeinschaft als Kampf (*fight*).

Tillich scheint im Abschnitt über *kairos* und *kairoi* in den Kirchen mit einer Art besonderen »kirchlichen Latenz« zu rechnen, die der säkularen Latenz überlegen ist, auch wenn sie nicht an die Klarheit der Manifestation herankommt: »Die Kirchen bleiben Kirchen, selbst wenn sie das Unbedingte verhüllen, anstatt es zu offenbaren.«[245] Dieses »Kirchebleiben« der Kirchen noch in völliger Entstellung ist nur aus der Perspektive des Reiches Gottes denkbar. Zunächst scheint die historische Sicht freilich der Kontinuität des wahren Kircheseins zu widersprechen: Die Verkündigung des *kairos* kann in Vergessenheit geraten, zum Aberglauben entstellt oder mit zeitgenössischen Ideologien verwechselt werden; all das ist zeitweise auch geschehen.[246] Aber das Symbol »Reich Gottes« besagt für Tillich, dass die Geistgemeinschaft auch die Zweideutigkeit der Geschichte überwindet, also geschichtlich nicht überwunden werden kann.

Die Entfremdung wird überwunden, indem sie in das Neue Sein aufgenommen wird. Dieses Grundprinzip gilt auch in Bezug auf das *Kingdom of God*. Das Reich Gottes überwindet die Zweideutigkeiten der Religion, indem es sie in sich aufnimmt; damit verwirklicht es die Übermacht des Seins gegenüber dem Nichtsein. Die Kirchen können so weit verkommen, dass sie das »dämönische Reich« (*demonic kingdom*) repräsentieren anstatt des Reichs Gottes – »[a]ber das dämonische Reich ist eine Verzerrung des göttlichen Reiches und hätte keinen Bestand ohne das, dessen Verzerrung es ist«.[247] In der Annahme eines »dämonischen Reiches« ist die Parallele zur augustinischen *civitas terrena* mit Händen zu greifen; ebenso in der Identifikation des Bösen (Zweideutigen) mit einem Mangel an Sein (*privatio*).

Für Tillich bezeichnet das *Kingdom of God* die Grunddynamik der Geschichte, es ist sozusagen der Inbegriff der Zeit als »Kurvenbewegung« in der *kairos*-Struktur:[248] Die Geschichte ist als ganze auf die Manifestation des Neu-

---

[245] ST [dt.] III, 426/ST III, 375 (»The churches remain churches even if they are forces hiding the ultimate instead of revealing it.«). Kurz darauf folgt: »Verzerrter Geist bleibt Geist, und verzerrte Heiligkeit bleibt Heiligkeit.« /»Distorted spirit is still spirit; distorted holiness is still holiness.« (ebd.).

[246] ST III, 377–382.

[247] ST [dt.] III, 426/ST III, 375 (»But the demonic kingdom is a distortion of the divine Kingdom and it would have no being without that of which it is the distortion.«).

[248] Von James L. Adams 1952 gefragt: »If the Kingdom of God consists of the »unity, totality, and purity« of meaning beyond history, how can history influence the Kingdom of God and even God himself?« (Adams, 345) antwortet Tillich: »I reply that the sentence that nothing is in the *eschaton* that is not in history gives history an influence on the charac-

en Seins ausgerichtet; der Christus ist das Ziel und der Sinn der Geschichte.[249] Aber in der zweideutigen Geschichte verwirklicht sich das Reich Gottes fragmentarisch und antizipatorisch. Die Kirchen haben in der Situation der Zweideutigkeit die Aufgabe, den resignativen Beharrungskräften (*power of complacency*) zu widerstehen.[250]

Aus der Perspektive des Reiches Gottes tritt die Hoffnung in den Vordergrund, denn das Reich Gottes überschreitet die Geschichte, gerade weil es ihr den einenden Sinn gibt. Es ist ein nicht nur geschichtstranszendentes (eschatologisches) Symbol, sondern auch ein geschichtsimmanentes (als »Sinn« der Geschichte). So bezeugt es die paradoxe Dynamik von Erhöhung und Erniedrigung des Christus als ekklesiologische und heilsgeschichtliche Grundstruktur. Die Kirchen repräsentieren das Reich Gottes, wenn in ihnen die Geistgemeinschaft manifest wird. Das bedeutet aber: »The churches have been and always should be communities of expectation and preparation.«[251]. Aus dieser Grundbestimmung folgen die spezifischen Funktionen, die das Mandat der manifesten Kirchen auslegen. Bevor die Funktionen (Begründung, Ausbreitung, Aufbau, Außenbeziehungen) aber im Einzelnen behandelt werden können, muss noch die Manifestation als solche genauer betrachtet werden, also das Sein der Kirchen als Manifestationsformen der Geistgemeinschaft, das ihrem Handeln vorangeht.

5.3.3 Das Sein der Kirche als Manifestation der Geistgemeinschaft

Wie manifestiert sich das Neue Sein in den Kirchen? Grundsätzlich beantwortet Tillich diese Frage durch den Hinweis auf die Gemeinschaft in Glaube und Liebe.[252] Die Gemeinschaft in Glaube und Liebe ist die Basis, von der aus

---

ter of the Kingdom of God which contradicts radically the static idea of the Kingdom of God in supranaturalism and neo-orthodoxy.« (Tillich, Reply, 393). Zugleich ist es deutlich, dass Tillich den Akzent darauf legt, wie das Reich Gottes auf die Geschichte wirkt – nicht darauf, wie die (entfremdete) Geschichte das Reich Gottes beeinflusst. Adams' Frage liegt quer zur Intention Tillichs, ist aber gerade deswegen besonders erhellend für seine Konzeption des *Kingdom of God*.

249 ST III, 364-366/ST [dt.] III, 415–417.

250 ST III, 391/ST [dt.] III, 443 (»Mächte der Selbstzufriedenheit«).

251 ST III, 376/ST [dt.] III, 427 (»Die Kirchen sind von jeher Gemeinschaften der Erwartung und der Vorbereitung auf das Reich Gottes gewesen und sollen es sein.«).

252 ST III, 155. Christian Danz entwickelt aus seiner subjektivitätstheoretischen Perspektive Tillichs Auslegung von Glaube und Liebe ausschließlich individualistisch (Danz, 367–382). So versteht er Tillichs Glaubensbegriff als Ausdruck für »eine differenzvermittelte Selbstdurchdringung von Subjektivität« (Danz, 378) und Tillichs Liebesverständnis als »Anerkennung von differentem Anderen« (Danz, 378). Aus ekklesiologischer Perspektive tritt einerseits stärker in den Vordergrund, dass das Ergriffensein durch das Neue Sein (dem Glauben) auch eine neue Intersubjektivität begründet; und andererseits führt die ekklesiologische Sicht dazu, die formale Bestimmung der Liebe als wechselseitiger Anerkennung material auszulegen.

Tillich dann die Kennzeichen (*notae*) der Kirche als Näherbestimmung des manifesten Seins der Geistgemeinschaft entwickelt. Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass Tillich prinzipiell damit rechnet, dass sich die Geistgemeinschaft auch neben den Kirchen manifestiert,[253] obwohl in der »Systematic Theology« die kirchlichen Manifestationsformen im Mittelpunkt stehen.

Die Gemeinschaft des Glaubens und die Gemeinschaft der Liebe sind zwei Perspektiven auf einen Gegenstand, die (fragmentarische und antizipatorische) Manifestation der *Spiritual Community*. Tillich bezieht die beiden Perspektiven aufeinander, indem er den Glauben als »Ergriffensein« durch die Geistgegenwart bezeichnet und die Liebe als »Hineingenommensein« in die Geistgemeinschaft.[254] Zwar geht der Glaube der Liebe voraus, aber niemals kommt er ohne die Liebe vor, wie Tillich in Übereinstimmung mit Luther festhält. Wie die Liebe Gottes zu den Menschen zum Lieben der Menschen ins Verhältnis zu setzen ist, bleibt dabei noch offen.

In Bezug auf die gemeinschaftsstiftende Rolle des Glaubens ist wichtig, dass Tillich den Glauben nun auch als »Geöffnetwerden« bezeichnet.[255] So kann er die manifeste Geistgemeinschaft als wesentlich offene Gemeinschaft bestimmen: »Sie [die Geistgemeinschaft] ist nach allen Richtungen offen, weil sie auf der zentralen und universalen Manifestation des göttlichen Geistes beruht.«[256] Die Offenheit richtet sich auch nach innen – die manifeste Geistgemeinschaft ist eine vielgestaltige Gemeinschaft, sie lebt in einer sich stetig verändernden (*indefinite*) Vielfalt von Glaubensformen. Trotz der Situation in Entfremdung und Zweideutigkeit hat die manifeste Geistgemeinschaft durch den Glauben Anteil an der Heiligkeit des göttlichen Lebens.[257] Diese auf den ersten Blick beinah ostkirchlich anmutende Bestimmung erhält durch Tillichs Ausführungen zur Liebe ein evangelisches Profil.

In Bezug auf die Liebe (als *agape*) ist es Tillich zunächst wichtig, sich gegen eine Engführung auf Emotionalität abzugrenzen.[258] Als Bestreben, das Getrennte wieder zu vereinigen, umfasst die Liebe alle Dimensionen des

---

253 Parrella, Tillich's theology, 83f, betont diesen Aspekt und verweist zur Begründung auf Tillichs vorsichtigen Umgang mit der reformatorischen Unterscheidung zwischen *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* (ST III, 165) sowie auf den universalen Anspruch der Spiritual Community.

254 ST [dt.] III, 154/ST III, 129 (»faith is the state of being ***grasped*** by the transcendent unity of unambiguous life – it embodies love as the state of being ***taken into*** that transcendent unity«; Hervorhebungen im Original; der Ausdruck «embody" kann hier entweder bedeuten, dass der Glaube die Liebe umfasst oder dass der Glaube in der Liebe erfahrbar wird).

255 ST III, 133 (»being opened up by the Spiritual Presence«).

256 ST [dt.] III, 183/ST III, 155 (»It [the Spiritual Community] is open in all directions because it is based on the central manifestation of the Spiritual Presence.«).

257 ST III, 155/ST [dt.] III, 183.

258 ST III, 136/ST [dt.] III, 161.

menschlichen Lebens, sie ist »the ›blood‹ of life«[259]. Dadurch, dass man in das unzweideutige Leben hineingenommen wurde, ist auch eine andere Anteilnahme an den anderen Menschen möglich (beziehungsweise ein Anteilgeben). Tillich versucht das zu veranschaulichen, indem er die Liebe dreifach charakterisiert: Sie nimmt den Geliebten bedingungslos an, sie hält an dieser bedingungslosen Annahme trotz des entfremdeten, profanisierten oder dämonisierten Zustands des Geliebten fest und sie antizipiert die Wiederherstellung des essentiellen Seins in seiner Würde, Größe und Heiligkeit im entfremdeten Geliebten.[260] Aber diese Liebe ist, wie Tillich gleich hinzufügt, die Liebe als Gabe des Geistes Gottes, »vor« (»*prior to*«) jeder sozialen oder personalen Verwirklichung im Leben der manifesten Geistgemeinschaft.

Die drei Charakteristika der Liebe verweisen (implizit) auf die drei Aspekte der Manifestation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus: seine ungebrochene Einheit mit Gott (1), die sich selbst hingebende Liebe (2) und die Bewahrung der Einheit mit Gott gegenüber allen Angriffen aus der entfremdeten Existenz (3). Ausdrücklich hatte Tillich ja bereits in »Systematic Theology« II darauf hingewiesen, dass die Liebe Christi die göttliche Liebe repräsentiert und verwirklicht, gerade indem sie die existentielle Selbstzerstörung auf sich nimmt.[261]

Das christologische Kriterium möchte ich daher so auf die Liebe der Geistgemeinschaft anwenden: Die Selbsthingabe des Christus (2) manifestiert historisch ein für alle Mal die Bedingungslosigkeit der Liebe Gottes, die in der Geistgemeinschaft gilt. Denn der Christus richtet das essentielle Menschsein dadurch auf, dass er selbst das essentielle (das in der Einheit mit Gott stehende) Menschsein wird. Die Bewahrung des Neuen Seins auch unter den Bedingungen der Existenz durch den Christus (3) manifestiert die Bewährung der liebenden Annahme in der Geistgemeinschaft auch angesichts von Entfremdung und Zweideutigkeit. Und die stets ungebrochene Einheit des Christus mit Gott (1) manifestiert die Wiederherstellung des essentiellen Seins im entfremdeten Geliebten. Allerdings ist festzuhalten, dass die drei Aspekte des Neuen Seins im Christus ebenso wie die dreifache Gestalt der Liebe in der Geistgemeinschaft eine Einheit bilden und nicht rigide voneinander getrennt werden sollten. Sie gehen in der paradoxen Dynamik von Erniedrigung und Erhöhung, von Latenz und Manifestation ineinander über.

Tillich selbst bezieht seine Auslegung der Liebe in der Geistgemeinschaft aber nicht explizit auf seine christologischen Ausführungen. Die drei Charakteristika der Liebe in der Geistgemeinschaft beschreiben zunächst auch die Liebe Gottes zu den Menschen, nicht die Nächstenliebe.[262] Damit möchte Tillich vermutlich zum Ausdruck bringen, dass diese Liebe keine menschliche

---

259 ST III, 134/ST [dt.] III, 160.

260 ST III, 138/ST [dt.] III, 164.

261 ST [dt.] II, 150; ST II, 138.

262 ST III, 138/ST [dt.] III, 164.

Möglichkeit ist, sondern empfangen wird aus der Gnade Gottes.[263] Die Liebe des Menschen zu Gott unterscheidet sich schlechterdings von allen menschlichen Formen der Liebe, denn sie ist rein rezeptiv, ein bedingungsloses Hineingenommenwerden in die Liebe Gottes. Insofern ist sie identisch mit dem Glauben. Sie steht nicht in der Macht des handelnden Menschen selbst, sondern sie ist allein die Manifestation der Geistgegenwart, ist Liebe Christi, nicht der Glaubenden.

Trotzdem spricht Tillich aber andererseits emphatisch von der manifesten Geistgemeinschaft als Gemeinschaft der Liebe auch unter den Glaubenden. Das ist möglich, weil die *agape* (also die »Gnadenliebe«) nicht gegen die menschlichen Formen der Liebe strebt, sondern sie dadurch überwindet, dass sie die verschiedenen Arten der Menschenliebe in sich aufnimmt.[264] Deswegen vereint die manifeste Geistgemeinschaft die Vielfalt menschlichen Liebens unter der *agape*, »die Wesen mit Wesen in der transzendenten Einheit unzweideutigen Lebens eint«[265], die also alle vorläufigen menschlichen Versuche zum Sich-Vereinen unter den Horizont der wahren, essentiellen Partizipation stellt. Dabei wird deutlich, dass Tillich die *agape* grundlegend als Geschehen zwischen zwei Personen betrachtet.

Mit »Love, Power and Justice« (1954, also neun Jahre vor ST III) gesprochen, kann man die *agape* auch die Tiefendimension der (menschlichen) Liebe (*the depth of love*) nennen.[266] Die Manifestation der Liebesgemeinschaft geschieht aber *trotz* der Entfremdung und Zweideutigkeit (*in spite of*).[267] Hier – ausgerechnet im Zusammenhang der christlichen Liebe – legt Tillich die »kämpferische« Wirkung der Geistgemeinschaft näher aus, die oben bereits angesprochen war (*fight*, neben den Wirkungen als *power* und *structure*). Die *agape* strebt danach, solche Bedingungen zu schaffen, die aufseiten des Geliebten die Liebe ermöglichen. Man mag hier zunächst an ein sanftes Werben denken, doch Tillich betont, dass dieses Streben nach Bedingungen für die

---

263 Tillich schreibt sogar: »None of these elements is present in the love of man for God.« (ST III, 138/ST [dt.] III, 164). Es ist keine Möglichkeit des Menschen, Gott so zu lieben, wie es von Gott geboten ist. Dazu braucht man die Geistgegenwart.

264 ST III, 138 (»It unites all kinds of love and yet is something else beyond [!] them all.").

265 ST [dt.] III, 183/ST III, 156 (»which unites being with being in the transcendent union of unambiguous life«).

266 »Love, Power and Justice« (MW/HW 3), 599. Tillich fährt dort kurz darauf fort: »Agape is love cutting into love, just as revelation is reason cutting into reason and the Word of God is the Word cutting into all words.« (ebd.).

267 ST III, 178. Bereits Eberhard Amelung betont den Gnadencharakter der Liebe als Überwindung der Entfremdung und kritisiert, dass dieses »Trotzdem« in »Love, Power and Justice« zurücktritt (Amelung, 194). Allerdings wendet sich Tillich im Schlussteil der Schrift den zweideutigen Formen der Liebe zu (*libido*, *eros*, *philia*) und beschreibt, wie die *agape* sie überwindet – in der Gemeinschaft der Liebe (»Love, Power and Justice« [MW/HW 3], 635–639).

Liebe unter den zweideutigen Bedingungen den Kampf um die Gerechtigkeit meint.[268]

Die Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit (in Luthers Terminologie: die Deutung der Werke als Erfüllung des Gesetzes) beschreibt Tillich in »Love, Power, and Justice« ebenfalls eingehender.[269] Es geht im vorliegenden Kontext nicht um die ethischen Implikationen dieses Textes, sondern um Tillichs ontologische Reflexion des Zusammenhangs von Liebe, Gerechtigkeit und Macht. Tillich hält fest, dass Gerechtigkeit die Form der Seinsmacht ist, die zwischen Mächten eine (lebensförderliche) Balance herstellt.[270] Die Gerechtigkeit hat auch Teil am Zwangscharakter der Macht. Andererseits bestimmt Tillich aber die Liebe als das letztgültige Prinzip der Gerechtigkeit (»the ultimate principle of justice«), denn »[l]ove reunites; justice preserves what is to be united«.[271] Auch die *agape* im Tillich'schen Sinn hat insofern am Zwangscharakter der Macht Anteil, als sie das, was im Geliebten zweideutig und entfremdet ist, zerstört.[272] Dieser »Zwang« ist aber die lebensförderliche Ordnung der Liebe.

Für die manifeste Liebesgemeinschaft wichtig ist die Art, wie die Gerechtigkeit auch der Liebe eine Form gibt, ohne dass deswegen die Liebe in die Gerechtigkeit aufgelöst würde. Tillich beschreibt drei Funktionen, die der Liebe aus der ihr formgebenden Gerechtigkeit her zukommen: Zuhören (*listening*), Geben (*giving*) und Vergeben (*forgiving*).[273]

Diese drei Funktionen sind m. E. die zwischenmenschlichen Entsprechungen zu den drei Gestalten der göttlich-rechtfertigenden Liebe (das Akzeptieren des Inakzeptablen, dem Festhalten an dieser Annahme auch unter den Bedingungen der Zweideutigkeit und der Wiederherstellung des essentiellen Menschseins im Geliebten). Im Zuhören, Geben und Vergeben manifestiert sich also die Geistgemeinschaft als Liebesgemeinschaft. »Zuhören« meint dabei die aktive Aufmerksamkeit für die Nächste oder den Nächsten; das »Vergeben« folgt der Rechtfertigungsgnade Gottes nach (vermutlich ist damit die

---

268 Das erinnert an Augustins Urteil, dass die fehlende Liebe das Hauptargument gegen (spalterische) »Ketzergruppen« ist, demgegenüber die Unterschiede in der Lehre erst an zweiter Stelle stehen (siehe dazu oben 3.1.3, dort bei Anm. 104).

269 Der Text ist entstanden aus einer Vortragsreihe, die Tillich in Nottingham (Großbritannien), Princeton (New Jersey) und Richmond (Virginia) gehalten hat (»Love, Power, and Justice« [MW/HW 3], 584f.).

270 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 614 (»Justice was defined as the form in which power of being actualizes itself in the encounter of power with power.«). – Eine Definition, die ihre Entstehung im Kalten Krieg spüren lässt.

271 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 615.

272 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 606 (mit Hinweis auf Luther und seinen Gedanken des *opus alienum* der Liebe).

273 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 621.

Verkündigung der Rechtfertigung gemeint).[274] Das »Geben« bezieht sich vor allem auf Achtung und Freiraum für die andere Person, schließt aber auch ein Verweigern der Achtung gegenüber dem Entfremdeten und Zweideutigen ein.[275] Ist hier das doppelte Schlüsselamt angedeutet, wie es Tillichs Bedingungen entspricht?

In »Systematic Theology« III (1963) nimmt Tillich diese Linien auf (besonders in den vier Funktionen der manifesten Geistgemeinschaft, die in den folgenden Abschnitten behandelt werden). Er fügt nun die Frage nach der Schlüsselgewalt der Kirche hinzu. Tillich spricht sich ausdrücklich gegen den »bindenden Schlüssel« aus: »Vom protestantischen Prinzip aus ist Exkommunikation unmöglich, weil keine Instanz das Recht hat, sich zwischen Gott und Mensch zu stellen, sei es, um ihn mit Gott zu vereinigen, sei es, um ihn von Gott abzuschneiden.«[276] Die Manifestation der gerechten Liebe in der Geistgemeinschaft schließt nicht das Entziehen der Vergebung ein; sondern (mit »Love, Power, and Justice«) ausschließlich das Entziehen der menschlichen Achtung und Unterstützung. Während Luther das mögliche Verweigern der Sündenvergebung als Grenzfall der Schlüsselverantwortung im Sinn des *usus elenchticus legis* betrachtet, die durch die Gemeinde ausgeübt wird, betont Tillich, dass die Sündenvergebung niemand verweigert werden kann. Denn der (auch zeitweise) Ausschluss aus der Gemeinde widerspricht der unbedingten Gnadenzusage Gottes. Die einzige Ausnahme dieser Regel sind für Tillich Disziplinarverfahren gegen Amtsträger (oder Amtsträgerinnen): Sie können aus Gründen der Weisheit und des Taktes aus ihrem Amt entfernt werden. Aber solche Disziplinarurteile sind von der Exkommunikation klar zu unterscheiden.[277] Hier befindet sich Tillich in Übereinstimmung mit Bonhoeffers Position in »Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft«.[278] Auf der Basis seiner Bestimmung der Geistgemeinschaft als Gemeinschaft in Liebe und Glaube legt Tillich die altkirchlichen Kennzeichen der Kirche aus. Die Kennzeichen der Einheit, Universalität und Heiligkeit der Kirche sind drei Arten, in denen sich je verschieden zeigt, wie die Liebesgemeinschaft letztlich identisch ist mit der Glaubensgemeinschaft. Auffälligerweise kommt Tillich in diesem Zusammenhang überhaupt nicht auf die Apostolizität der Kirche zu sprechen.

Bei allen drei »Identifizierungsweisen« zwischen Liebes- und Glaubensge-

---

274 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 622.

275 »Love, Power, and Justice« (MW/HW 3), 621f.

276 ST [dt.] III, 210/ST III, 179 (»Under the Protestant principle, excommunication is impossible because no religious group has the right to put itself between God and man, either to unite man with God or to cut him off from God.«).

277 ST III, 175 (»problems of wisdom and tact«).

278 DBW 14, 673f. Mit Bonhoeffer gesprochen: »Es muß in dieser Sache ein Unterschied gemacht werden zwischen Amtsträgern und Gemeindegliedern, Verführern und Verführten. Es ist unmöglich, mit dem Ausschluß des Amtsträgers schon den Ausschluß der Gemeinde zu konstatieren.« (DBW 14, 674).

meinschaft betont Tillich den antizipatorischen Charakter. Tillich bezeichnet den Glauben und die Liebe zunächst als Formen, in denen sich die Partizipation an der Heiligkeit des göttlichen Lebens verwirklicht,[279] und lässt seine kurzen Deutungen zur Einheit sowie zur Universalität jeweils in die Aussage münden, dass auch sie Wege zur Anteilhabe an der Heiligkeit des göttlichen Lebens sind.[280] Selbst in der dämonischen oder profanisierten Verzerrung sind die Kirchen noch heilig, wie es dem Vorrang des Seins über das Nichtsein entspricht.[281] Die Heiligkeit der Kirchen verwirklicht sich immer »nur« antizipatorisch und als Fragment, als Paradox und »Trotzdem«.[282] Ebenso verhält es sich mit der Universalität[283] und der Einheit[284] der Kirche.

Die Einheit der *Spiritual Community* besteht im gemeinsamen Anteilhaben am Neuen Sein; die Einheit liegt nicht in der Institutionalität der Kirche, aber auch nicht in der Gemeinschaft unter ihren Gliedern.[285] Tillich betrachtet den Ökumenischen Rat der Kirchen als Zeugnis dafür, dass den Kirchen ihre essentielle Einheit bewusst ist. Zugleich hält er fest, dass die essentielle Einheit nicht identisch ist mit institutioneller oder gemeinschaftlicher Einheit[286]: »It is the divided church which is the united church.«[287] Die Einheit der manifesten Kirchen solcherart außerhalb der Kirchen anzusetzen, erinnert an Luthers Auslegung der Metapher vom Leib Christi für die Kirche, in der er betont, dass allein Christus das Haupt der Kirche ist, kein Mensch (und keine Menschengruppe).[288]

---

279 ST III, 155 (»The Spiritual Community is holy, participating through faith in the holiness of the Divine Life«.) bzw.156 (»The Spiritual Community is holy, participating through love in the holiness of the Divine Life«.). ST [dt.] III, 183.

280 In Bezug auf die Einheit: ST III, 156/ST [dt.] III, 184; in Bezug auf die Universalität: ST III; 157/ST [dt.] III, 185.

281 Vgl. dazu das oben im vorangehenden Abschnitt (5.3.2, bei Anm. 247) zur dämonisch verzerrten Repräsentation des Reiches Gottes Gesagte: Da selbst das Nichtsein, das Zweideutige von der Macht des Seins lebt, die es verneint, sind auch die dämonisch verzerrten Formen der Kirche noch auf das Reich Gottes bezogen (ST [dt.] III, 426/ST III, 375).

282 ST III, 168.

283 ST III, 157.

284 ST III, 156.

285 ST III, 169/ST [dt.] III, 198.

286 ST III, 169 (»[N]either the ecumenical nor any other future movement can conquer the ambiguity of unity and division in the churches' historical existence«.)/ST [dt.] III, 199 (»[W]eder die ökumenische noch irgendeine andere zukünftige Bewegung kann die Zweideutigkeit von Einheit und Spaltung in der geschichtlichen Existenz der Kirchen überwinden«.).

287 ST III, 170/ST [dt.] III, 199 (»Die geteilte Kirche ist zugleich die eine Kirche.«).

288 Siehe dazu oben 2.1.2, S. 56–59 (zu Luthers Schrift gegen Augustin von Alveld).

Die Universalität der manifesten Geistgemeinschaft als spezifische Identifikation von Glaubens- und Liebesgemeinschaft bezeichnet in erster Linie die universale Offenheit der Kirche.[289] Tillich bezeichnet diese Deutung als »Universalität der Fülle« (»universality of abundance«). Unter der existentiellen Entfremdung stellt diese Offenheit für alles Geschaffene die manifesten Formen der Geistgemeinschaft aber auch in die Gefahr, das Zweideutige aufzunehmen und selbst zweideutig zu werden. Darauf antwortet die »Universalität der Leere« (»universality of emptiness«), die Tillich allerdings nicht eingehender entfaltet, obwohl er sie besonders dem Protestantismus zuschreibt.[290] Vielleicht ist damit die entschlossene Partikularität gemeint, die zugleich aber nicht den universalen Anspruch Christi fallen lässt?

Tillich fasst die Universalität der Fülle und die Universalität der Leere als innerkirchlichen Ausdruck der Universalität der Geistgemeinschaft zusammen. Daneben gibt es aber auch die »extensive« Universalität, die den Anspruch Jesu als des Christus für die ganze Welt bezeichnet.[291] Für alle Aspekte der Universalität gilt am Ende derselbe Vorbehalt wie für die Einheit und die Heiligkeit der Kirche: Sie verwirklichen sich als Paradox, oder besser gesagt, unter der Bedingung des Paradoxes, das der Christus selbst ist, also der Dynamik von Erhöhung und Erniedrigung. Die Einheit besteht in der Zertrennung, die Heiligkeit in der Zweideutigkeit, die Universalität in der Partikularität.

Die Geistgemeinschaft *ist* die Einheit, Universalität und Heiligkeit »hinter« ihren kontextuellen Manifestationen in den Kirchen. Tillich legt mit seinen Ausführungen zur Manifestation der Geistgemeinschaft weiter aus, was er in der Pfingstgeschichte beispielhaft vorgeprägt sah:[292] Eine ekstatische und doch strukturierte Gemeinschaft im Glauben und der sich selbst hingebenden Liebe, die von der *Spiritual Presence* her Einheit unter den unterschiedlichen Glaubenden empfängt sowie einen universalen Horizont. Mit der Bestimmung der Geistgemeinschaft als Sein in der Liebe und im Glauben ist nun die Frage nach dem Leben der manifesten Gemeinschaften unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung gestellt. Dass Tillich die Apostolizität in seiner Erörterung des Wesens der Kirche nicht erwähnt, ist insofern folgerichtig, als es seinem ontologischen Interesse widerspricht. Gehört die Apostolizität nicht direkt in das Handeln der Kirche?

---

289 ST [dt.] III, 199f. (»Nichts, was geschaffen und darum essentiell gut ist, ist vom Leben der Kirchen und ihrer Glieder ausgeschlossen.«)/ST III, 170 (»Nothing that is created, and, therefore, essentially good, is excluded from the life of the churches and their members.«).

290 ST III, 170f./ST [dt.] III, 200.

291 ST III, 171.

292 ST III, 150–152/ ST [dt.] III, 178–179 (vgl. dazu oben 5.3.1).

5.3.4 Die Begründung der vier Funktionen der Kirchen

Tillich unterscheidet vier (Gruppen von) Funktionen, die den Kirchen als Manifestationen der Geistgemeinschaft zukommen: Begründung, Ausbreitung, Aufbau und »Außenbeziehungen«. Drei dieser Funktionen richten sich »nach innen«, also auf die Gemeinschaft der Glaubenden selbst; dazu kommt viertens die »nach außen« gerichtete Funktion, die sich auf die Stellung der Kirchen in Gesellschaft und Staat bezieht.[293] Die vier Grundfunktionen der Kirchen folgen aus ihrem essentiellen Sein, also aus der Geistgemeinschaft. In Ausübung dieser Funktionen bewähren die Kirchen ihr essentielles Sein als *Spiritual Community* unter den Bedingungen der entfremdeten Existenz. (Ohne die Funktionen gibt es kein wahres Kirchesein.) So entsprechen die vier Funktionen auf der Ebene der Gemeinschaft dem, was Tillich auf der Ebene der individuellen Glaubenden durch die Heiligung auslegt.

Aber es wäre zu direkt gedacht, wollte man die vier Prinzipien, die Tillich in Bezug auf die Heiligung der Einzelnen darlegt (Bewusst-werden, Frei-werden, Verbunden-sein und Selbst-Transzendierung)[294] unmittelbar auf die vier Grundfunktionen »verteilen«. Die manifeste Geistgemeinschaft schließt die Einzelnen ein, und damit auch die Prinzipien, nach denen sich die Heiligung der Einzelnen vollzieht. Aber die Gemeinschaft ist »mehr« als die Summe ihrer Einzelnen. Außerdem wäre es eine unpassende Trennung der Heiligung von Rechtfertigung und Wiedergeburt, wollte man das Handeln der manifesten Geistgemeinschaft allein aus der Heiligung ableiten: Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung sind als die drei Aspekte der Erlösung ebenso wie die drei christologischen Aspekte eine gemeinsame Bewegung. Diese Bewegung folgt der Dynamik von Erhöhung und Erniedrigung, von Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft.

Ist aber die Ableitung der vier Funktionen ausschließlich aus der Heiligung der Einzelnen nicht überzeugend, dann scheint es auf den ersten Blick klarer, die vier Funktionen auf die vier altkirchlichen Kennzeichen der Kirche zu beziehen. In der Tat verweist Tillich im Zusammenhang seiner Darstellung der Funktionen explizit auf die Heiligkeit und auf die Universalität der Kirche. Doch nennt er nicht ausdrücklich die Einheit der Kirche – und die Apostolizität übergeht er wieder[295] ganz. Aus seinem Schweigen lässt sich jedenfalls schließen, dass die altkirchlichen *notae* keine prominente Rolle bei der Konzeption der vier Funktionen gespielt haben, sondern allenfalls nachträglich und illustrierend mit ihnen verknüpft werden können.

Ein dritter Weg, um dem Ursprung der vier Funktionen der Kirche näher

---

293 ST III, 182.

294 ST III, 231/ ST [dt.] III, 266. Tillich schreibt im Englischen erst etwas später »*self-transcendence*« (ST III, 235), nachdem er sich in Bezug auf *(self-)relatedness* gegenüber der egozentrische Verzerrung abgegrenzt hat (ST III, 234f.).

295 Also wie in ST III, 155–157/ST [dt.] III, 182–185 (vgl. dazu den vorangehenden Abschnitt 5.3.3).

zu kommen, liegt bei den existentiellen Zweideutigkeiten von Religion, Kultur und Moral, die Tillich in »Systematic Theology« III entwickelt. Der antizipatorische Charakter aller Manifestation der Geistgemeinschaft betont ja, dass die Zweideutigkeiten immer wieder von Neuem überwunden werden müssen. Tillich stellt den Passus über die Funktionen der Kirche(n) freilich insgesamt unter die Rubrik der Überwindung der Zweideutigkeiten der *Religion* (d. h. Profanisierung und Dämonisierung)[296]. Alle vier Funktionen beziehen sich gleichermaßen auf den Kampf gegen die religiösen Zweideutigkeiten. Die Zweideutigkeiten der Kultur und der Moral spielen für das Handeln der Kirche aber auch eine Rolle, ist sie doch als soziologische Gemeinschaft Teil einer Kultur und moralischen Ordnung. In der Tat folgt Tillich in seiner Auslegung der Funktion »Aufbau« (*construction*) dem, was er zuvor als Zweideutigkeiten der Kultur (das sind die *ambiguities of self-creation* und die *ambiguities of humanism*)[297] und als Zweideutigkeiten der Moral (die Zweideutigkeit des Opfers und des moralischen Gesetzes)[298] dargestellt hat. Aber er bezieht die Funktionen der Begründung und der Ausbreitung ausschließlich auf die Zweideutigkeiten der Religion und entwirft die »Funktion nach außen« deutlich nach den drei Ämtern Christi, also gar nicht aus der Zweideutigkeit heraus. Den Zusammenhang der vier Funktionengruppen aus den Zweideutigkeiten von Religion, Kultur und Moral zu entwickeln, würde aber überdies grundsätzlich der Korrelationsmethode widersprechen: Die »Antwort« auf die Fragen der entfremdeten, zweideutigen Existenz können nicht aus der Existenz selbst abgeleitet werden.[299] (Das Neue Sein ist – »neu«.)

Tillich selbst schreibt zum Zusammenhang der drei Funktionen »nach innen«: »Man kann drei Gruppen von Funktionen unterscheiden: Die der *Begründung*, die aus der Abhängigkeit des Neuen Seins im Christus stammen [»related to the foundation of the churches in the Spiritual Community«], die der *Ausbreitung*, die aus dem universalen Anspruch der Geistgemeinschaft folgen, und die des *Aufbaus*, in denen sich die Kirchen in verschiedenen Richtungen innerhalb der Existenz verwirklichen.«[300]

---

296 ST III, 98–106 ST [dt.] III, 120–130

297 ST III, 68–86/ST [dt.] III, 85–107.

298 ST III, 41–50 ST [dt.] III, 55–64.

299 ST I, 64. ST [dt.] I, 78f.

300 ST [dt.] III, 213 (Hervorhebungen im Original)/ST III, 182 (»One can distinguish the following three groups of church functions: the functions of constitution, related to the foundation of the churches in the Spiritual Community; the functions of expansion, related to the universal claim of the Spiritual Community; the functions of construction, related to the actualization of the Spiritual potentialities of the churches.«). Die deutsche Übersetzung ersetzt bei der Funktion der Begründung das englische »*Spiritual Community*« mit »dem Neuen Sein im Christus« und die »*foundation*« mit »Abhängigkeit« – das zweite wohl um die Doppelung von »Begründung« im Deutschen zu vermeiden. Die »Abhängigkeit« bedeutet eine Umkehrung der Perspektive gegenüber »*foundation*«; und sie

Hier zeigt sich, dass er die drei ersten Funktionen nach den drei Grundkennzeichen von Glaube und Liebe entwickelt (rezeptiv, paradox, antizipatorisch).[301] Die Funktion der Begründung (*constitution*) repräsentiert die Rezeptivität von Glaube und Liebe, ihr »Gegründetsein«, die Funktion der Ausbreitung (*expansion*) repräsentiert besonders das Paradox, das dem Glauben und zugleich auch der Liebe zugrunde liegt. Und die Funktion des Aufbaus (*construction*) repräsentiert besonders den antizipatorischen Charakter von Glaube und Liebe in der Gemeinschaft, das Sich-Ausstrecken auf die Geistgegenwart.[302]

Die »Funktion nach außen« tritt zu diesen drei unmittelbar auf das Wesen der Geistgemeinschaft bezogenen Funktionen dazu. Ist sie »nur« ein Zugeständnis an die Situation der existentiellen Entfremdung und nicht direkt im essentiellen Sein der Kirchen als Gemeinschaft in Glaube und Liebe begründet? Wenn das der Fall wäre, könnte Tillich sie nicht zu den Funktionen zählen, die notwendig zum Kirchsein dazugehören. Aber gerade bei der vierten Funktion ist Tillich an einer expliziten christologischen Begründung gelegen. Die Basis seines Konzepts der vier Funktionen scheint von dieser Warte die Auffassung der beiden Regimente Christi zu sein (geistlich: die Funktionen nach innen, weltlich: die Funktion nach außen).[303] Es wird zu fragen sein, ob die vierte Funktion (über Tillichs Andeutungen hinaus) auf das essentielle Sein der Geistgemeinschaft bezogen werden kann, sodass er ein »Denken in zwei Räumen« – und somit letztlich eine (»dämonisierende«) qualitative Unterscheidung der Kirche von der entfremdeten »Welt« – vermeidet.

Gerade am Zusammenhang der Funktionen »nach innen« und der Funktion »nach außen« entscheidet sich, welche der beiden religiösen Zweideutigkeiten, die unausweichlich jede Theologie treffen, auf seine Ekklesiologie zutrifft: eine Tendenz zur dämonisierten Ekklesiologie in Gestalt des »Denkens in zwei Räumen« oder eine Tendenz zur profanisierten Ekklesiologie in Gestalt einer beginnenden Identifikation der Kirche mit der sie umgebenden Welt. Damit ist Bonhoeffers Kritik am »Denken in zwei Räumen« durch die Kritik am »ausschließlichen Denken in einem (profanen) Raum« ergänzt.[304] Tillich möchte die

---

legt den Akzent noch stärker auf die Passivität der Kirche.

[301] Die drei Kennzeichen hinsichtlich des Glaubens: ST III, 133 (dort statt »*receptive*«: »*passive*«); hinsichtlich der Liebe: ST III, 138 (ST [dt.] III, 164). Vgl. dazu den vorangehenden Abschnitt.

[302] Die folgenden Abschnitte 5.3.5 bis 5.3.7 widmen sich den Funktionen im Detail.

[303] Vgl. dazu unten 5.3.7. Gemeint ist nicht, dass die Kirche allein das weltliche Regiment Christi ausführte.

[304] Zu Bonhoeffers Kritik am »Denken in zwei Räumen« (Ethikfragmente; DBW 6, 41–43) siehe oben 4.3.1. Allerdings spricht auch Bonhoeffer vom eigenen Bereich der Kirche (DBW 6, 48). Aber die Tendenz der Ethikfragmente geht in Richtung der Frage, wozu in der versöhnten Christuswirklichkeit noch die Kirche als partikulare Gestalt notwendig

Wahrheitsmomente beider einander widersprechenden Konzepte miteinander verbinden. Tillich betont, dass die vier Funktionen zwar nicht immer alle zugleich institutionell verwirklicht werden, aber trotzdem zum essentiellen Sein der Kirche(n) als manifeste Geistgemeinschaften gehören und sich wenn nicht institutionell, dann spontan verwirklichen.[305] Gemeinschaften, die eine der Funktionen nicht – und zwar nicht einmal in einer zweideutig entstellten Gestalt[306] – wahrnehmen, sind nicht als Manifestationen der Geistgemeinschaft zu betrachten; ihnen ist also das Kirchesein abzusprechen.

5.3.5 Die ersten beiden Funktionen der Kirchen: Begründung (*constitution*) und Ausbreitung (*expansion*)

Die Funktion der Begründung (*constitution*) bezieht sich auf das Empfangen der Geistgemeinschaft durch die Kirchen. Sie erinnert damit an den Aspekt der Wiedergeburt innerhalb der »objektiven« Seite der Erlösung und legt christologisch besonders den Aspekt der Einheit des Christus mit Gott nahe.[307] Tillich äußert sich aber (hier wie in den anderen Funktionen »nach innen«) nicht ausdrücklich zum christologischen Anknüpfungspunkt. Die Spannung von Erhöhung und Erniedrigung begegnet in dieser Grundfunktion als Polarität von »Tradition und Reformation« (*tradition and reformation*), unter der alle Teilfunktionen der Begründung stehen.[308]

Während ein Überbetonen der Tradition in die Dämonisierung führt, weil es die überkommene Gestalt der Symbole absolut setzt, anstatt auf das Empfangen der Offenbarung zu warten, führt ein Überbetonen der Reformation in die Profanisierung, weil es die überkommenen Symbole sinnentleerend relativiert.[309] – Damit ist die Gefährdung der begründenden Funktion durch die Zweideutigkeiten der Religion grundsätzlich benannt. Nur wenn beide Seiten der Polarität Tradition und Reformation in lebendiger Spannung zueinander stehen, manifestiert sich die Geistgemeinschaft.

Tillich schreibt, dass »die Funktion der Begründung zunächst die Funktion der Aufnahme [*receiving*]« ist.[310] Die erste Funktion legt also die Rezeptivität des Glaubens und der Liebe aus. Zur direkten Rezeption tritt dafür die Vermittlung (*mediation*) der Gegenwart des Geistes Gottes in Wort und Sakrament. Die

---

ist.

305 ST [dt.] III, 213/ST III, 182. – Zitiert bereits oben in Anm. 206.

306 ST III, 375: »The churches remain churches even if they are forces hiding the ultimate instead of revealing it.«! Das hängt mit dem grundsätzlich empfangenden Charakter der Geistgemeinschaft zusammen: Sie ist Gnade. Vgl. dazu oben 5.3.2.

307 Vgl. oben 5.1.2 (christologisch) und 5.2.1 (Wiedergeburt der Einzelnen).

308 ST III, 183.

309 ST III, 183.

310 ST [dt.] III, 220/ST III, 189 (»the constitutive function of a church is that of *receiving*«; Hervorhebung im Original).

Kirche handelt dabei als Priesterin und Prophetin an sich selbst; letztlich sind Rezeption und Vermittlung aber zwei Seiten einer einzigen Münze.[311] Diese Identität von Rezeption und Vermittlung erinnert an Luthers Identifikation von Glaube und Verheißung in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium.[312] Tillich folgert daraus, dass eine Überordnung einzelner Glaubende über andere nicht möglich ist, denn die Predigerin ist ja zugleich selbst Hörerin des Wortes, das sie sich selbst nicht geben kann, und der Zuhörer im Kirchenraum ist selbst Verkündiger, und sei es durch sein Zuhören. Neben den »klassischen« Orten Predigt und Sakrament denkt Tillich, wenn er von der Vermittlung der Geistgegenwart spricht, auch an die Situation der Seelsorge.[313]

Zu Rezeption und Vermittlung tritt noch das Antworten (*response*) als Teilfunktion der Begründung. »Die Antwort besteht im Bejahen dessen, was aufgenommen wird«[314] und entfaltet sich im – ganz weit, also nicht ausschließlich liturgisch verstandenen – Gottesdienst, der Anbetung (*adoration*), Gebet (*prayer*) und Kontemplation (*contemplation*) umfasst.[315] Wie in »The Courage to Be« ist ein anaphatischer Zug auszumachen: Am klarsten zeigt sich die paradoxe Anbetung Gottes für Tillich in der schweigenden Kontemplation, dem Warten auf das Empfangen der Geistgemeinschaft, das dem Geist Gottes keinerlei Form oder Inhalt zuschreibt.[316] Doch hält er zugleich am gesprochenen Gebet als Funktion der Kirche fest, vor allem als Bitte und Dank.

Eine auf den ersten Blick auffällige Lücke in Tillichs Auslegung des Gottesdienstes ist das Fehlen einer Behandlung der Sakramente. Diese »Lücke« erklärt sich dadurch, dass Tillich die Sakramente in einem – sehr kurzen – Abschnitt im Kontext der Mittel (*media*), durch die sich die Geistgegenwart manifestiert, behandelt: Tillich betrachtet die Sakramente primär als Handeln

---

311 ST [dt.] III, 220 (»In der Praxis sind Aufnehmen und Vermitteln dasselbe: die Kirche ist Priester und Prophet sich selbst gegenüber.)/ST III, 189 (»In practice reception and mediation are the same: the church is priest and prophet to itself.«).

312 »[*U*]*bicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrunque necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit*/ »überall, wo die göttliche Verheißung ist, dort findet sich der Glaube, und beide sind so notwendig, dass keines von beiden ohne das andere wirksam sein kann« (WA 6, 533). Vgl. dazu oben 2.1.2.

313 ST III, 189. Dem »*listening*« schreibt Tillich in »Love, Power, and Justice« eine zentrale Rolle innerhalb der christlichen Liebe zu, neben Geben und Vergeben (»Love, Power, and Justice« [MW/HW 3], 621; oben in 5.3.3 behandelt).

314 ST [dt.] III, 221/ST III, 190 (»[t]he response is the affirmation of that which is received«).

315 ST III, 190.

316 ST III, 192. Tillich deutet an, dass diese leer empfangende Haltung in der Erniedrigung des Christus gründet: ST [dt.] III, 224 (»Nach dem protestantischen Prinzip ist Gottes Hingabe das erste [»God's surrender is the beginning«], eine Gabe seiner Freiheit, durch die er die Entfremdung zwischen sich und dem Menschen in dem einen unbedingten und totalen Akt der vergebenden Gnade überwindet.)/ST III, 192.

der Geistgegenwart, als Sich-Manifestieren der Geistgemeinschaft; das Antworthandeln der Kirchen leitet sich daraus ab.[317] Auch wenn die Selbstvergegenwärtigung der Geistgegenwart und ihre Rezeption in Glaube und Liebe nicht voneinander zu trennen sind, bleibt die Priorität, die Initiative, aufseiten der Geistgegenwart.[318] Luthers Unterscheidung zwischen dem einen *sacramentum* (der Versöhnung) und den Sakramenten im engeren Sinn aufnehmend[319] spricht Tillich von drei Stufen: »Im weitesten Sinn des Wortes ist »sakramental« alles, durch das der göttliche Geist erfahren wird; in einem engeren Sinne sind solche Gegenstände und Handlungen sakramental, in denen eine religiöse Gemeinschaft ihre Begegnungen mit dem göttlichen Geist ausdrückt, und im engsten Sinne bezieht sich »sakramental« auf die großen Sakramente, in denen sich eine religiöse Gemeinschaft verwirklicht.«[320]

In Bezug auf die Sakramente im engeren Sinn betont Tillich einerseits die Bindung an das Christuskriterium und die Notwendigkeit der Sichtbarmachung des Neuen Seins, aber verweist andererseits auf die Geschichtlichkeit und kulturell-kontextuelle Gestalt der Sakramente, also auf ihre Veränderlichkeit und Vergänglichkeit.[321] Tillich fordert dazu auf, die sakramentale Wirkung der überkommenen sakramentalen Akte zu überprüfen: Es kommt ihm zufolge bei den Sakramenten entscheidend darauf an, ob sie von den Glaubenden noch als Vergegenwärtigung der Geistgemeinschaft erfahren werden. Tillichs Behandlung der Sakramente verweist damit bereits auf die aufbauende Funktion der Kirchen, in der es ihm um die Adaption kultureller Formen durch die Kirchen geht.[322] Mit seinem sakramentskritischen Zug steht Tillich Bonhoeffer gegenüber, der den Sakramenten in »Sanctorum Communio« eine zentrale Rolle zuschreibt.[323]

---

317 ST III, 120–125. Schon Ulrich Kühn verweist auf das Fehlen der Sakramente in der Funktion »Begründung« (Kühn, 127).

318 ST III, 189.

319 Siehe dazu die Ausführungen zu De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium oben in 2.1.2 (dort bei Anm. 65).

320 ST [dt.] III, 145/ST III, 121: »The largest sense of the term denotes everything in which the Spiritual Presence has been experienced; in a narrower sense, it denotes particular objects and acts in which a Spiritual community experiences the Spiritual Presence [*community* ist klein geschrieben, also meint Tillich hier die Manifestationsformen der Geistgemeinschaft]; and in the narrowest sense, it merely [!] refers to »some »great« sacraments in the performance of which the Spiritual Community manifests itself.«

321 ST III, 122 (»God grasps every side of the human being through every medium«)/ ST [dt.] III, 147 (enger: »Gott ergreift jede Seite des Menschen durch beides: die sakramentale und die worthafte Vermittlung.”); ST III, 124 (»The Christ has not come to give new ritual laws.«)/ST [dt.] III, 148 (»Der Christus ist nicht gekommen, um neue rituelle Gesetze zu geben.”).

322 Auch dort befasst sich Tillich nicht mehr eigens mit den Sakramenten.

323 Zu Sanctorum Communio siehe oben 4.1.

Die zweite Funktion der manifesten Geistgemeinschaft ist die Ausbreitung (*expansion*). Tillich bezieht sie ausdrücklich auf den universalen Anspruch der Geistgemeinschaft, der sich in den Kirchen paradox realisiert.[324] Der universale Anspruch der Geistgemeinschaft folgt aus der bedingungslosen Rechtfertigung der Sünder.[325] Christologisch ist die Funktion der Ausbreitung damit besonders an den Aspekt der sich selbst hingebenden Liebe des Christus verwiesen.[326] Tillich äußert sich aber auch bei dieser zweiten Funktion nicht explizit zum christologischen Anknüpfungspunkt. Die Spannung von Erhöhung und Erniedrigung erscheint bei dieser Funktion als Polarität von »Wahrheit und Anpassung« (*verity and adaptation*), unter der alle Teilfunktionen der Ausbreitung stehen.[327]

Ihre »Ausbreitung« verfolgt die manifeste Geistgemeinschaft nicht aus Herrschaftsinteresse, sondern um der Gemeinschaft in Glaube und Liebe willen, wie es der Liebe Christi entspricht. Dabei ist aber die Gefahr der religiösen Zweideutigkeit offensichtlich: Während ein Überbetonen der »Wahrheit« in die Dämonisierung führt, weil es die kontextuell-kulturelle Gestalt der Symbole absolut setzt, anstatt ernst zu nehmen, dass die christliche Botschaft sich kulturell vielfältig zeigt, führt ein Überbetonen der »Anpassung« in die Profanisierung, weil es nicht mehr in »paradoxer Transparenz« (*paradoxical transparence*)[328] durch die je kontextuellen Formen hindurch die Botschaft des Neuen Seins verkündigt, sondern sich an den Kontext verliert. Nur wenn beide Seiten der Polarität Wahrheit und Anpassung in lebendiger Spannung zueinander stehen, manifestiert sich die Geistgemeinschaft in ihren ausbreitenden Funktionen.[329]

---

[324] ST III, 182.193.

[325] Es ist für die Eschatologie entscheidend, dass Tillich die Universalität des Anspruchs Christi von der Rechtfertigungsgnade her deutet und nicht von der Inkarnation oder der Auferstehung her. Tillich spricht sich entsprechend gegen die doppelte Prädestination aus (er verwendet – sinngemäß – das *simul iustus et peccator* als Argument dazu) und skizziert das Modell der »*essentialization*«: das Eschaton als Zerstörung aller Sünde aber nicht der Sünderinnen und Sünder; als Aufhebung aller entfremdeten Elemente einer Person und damit Schaffung des essentiellen Menschseins in allen (ST III, 408f./ST [dt.] II, 460). Das Individuum scheint hier in der Vollendung in das (Mensch-)Sein selbst aufgelöst zu werden. Vgl. dazu unten 5.3.7.

[326] Vgl. oben 5.1.2 (christologisch) und 5.2.2 (Rechtfertigung der Einzelnen).

[327] ST III, 183/ ST [dt.] III; 214.

[328] ST [dt.] III, 225/ST III, 193.

[329] Die Geistgemeinschaft manifestiert sich in je kulturell geprägten Formen; sie bezeugt somit eine spezifische Gestalt der Religion »in« der Kultur, hat aber andererseits eine andere Funktion als die Kultur. Im ekklesiologische Zusammenhang kann die allgemeine Kulturtheorie Tillichs in den Hintergrund treten, aber eine Bemerkung aus ekklesiologischer Sicht sei erlaubt. Während aus ekklesiologischer Sicht der ersten Hälfte von Falk Wagners folgender Aussage zuzustimmen ist, ist der zweiten Hälfte dieser Aussage

Zur Funktion der Ausbreitung gehören: Mission, Erziehung und Evangelisation. Es mag erstaunen, dass Tillich die Mission als Funktion der Kirche *nach innen* bezeichnet, sie also als auf die Geistgemeinschaft selbst gerichtet bestimmt. Das hängt damit zusammen, dass er als das Ziel der Mission nicht die »Rettung« einzelner »Heiden« oder »Heidinnen« vor der Verdammnis sieht, sondern die Verwirklichung (*actualization*) der Geistgemeinschaft in schon bestehenden kirchlichen Gemeinschaften.[330] Mission ist auch nicht mit der Ausbreitung der westlichen Kultur zu verwechseln,[331] sondern beinhaltet – im Sinn des »*listening*« – auch die Suche nach der neuen, dem anderen Kontext angemessenen Gestalt des Neuen Seins, das den Missionierenden entgegenkommt.

»Erziehung« ist die zweite Teilfunktion der Ausbreitung; sie richtet sich an die nächste Generation. Auch hier argumentiert Tillich auf der Basis der Gemeinschaft aus Liebe und Glauben, grenzt die Erziehung also vom bloßen

---

zu widersprechen: »Weder eine durch Religion gegängelte Moralität noch eine religiöse beherrschte Kultur sind das Ziel der Moralität und Kultur durchdringenden Religion.« (Wagner, 245). Die Kirche als konkrete Gestalt von »Religion« fokussiert Tillichs Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Moralität, beziehungsweise Religion und Kultur. So kann die vieldeutige Rede vom »Durchdrungensein« der Kultur und Moralität durch die Religion präzisiert werden. Wagner spricht in seiner Auslegung des Verhältnisses zwischen Kultur und Religion absichtlich ganz unter Absehung der Kirche – dabei bedeutet eine Einbeziehung der positiven Religion und ihrer Gemeinschaftsformen nicht notwendigerweise, dass das Zentrum des Christentums »zum Privatbesitz der christlichen Subjekte und Kirchen erklärt [wird]« (Wagner, 251). Tillichs Gespür für die kulturelle Kontextualität kirchlich-religiöser Formen und für die Zweideutigkeit im kirchlichen Gebrauch kultureller Formen schützt ihn vor einer solchen Einengung, und verhindert zugleich, dass er die Lösung der Beziehung zwischen Kultur, Moralität und Religion in der Selbstsäkularisierung der Religion suchen würde. Die Theonomie der Kultur (und der Moralität) ist kein Handeln der Kirche oder religiöser Subjekte; somit lautet die diesbezügliche theologische Aufgabe nicht etwa, die »Durchdringung« (und sei es durch Säkularisierung) zu verstärken, sondern liegt vielmehr darin, die kulturellen und moralischen Formen der positiven Religion am Kriterium des Neuen Seins zu prüfen. John P. Clayton fragt – diametral zu Wagner – aus der Perspektive der kirchlichen Verankerung der Theologie (Clayton, Correlation, 112–116) und schlägt vor, die Frage nach der christlichen Identität angesichts des stets sich verändernden geschichtlich-kulturellen Prozesses als Frage nach einer »Familienähnlichkeit« zu stellen, nicht als Prüfung der Identität anhand des einen Prinzips »Jesus ist der Christus« (Clayton, Correlation, 249). So wäre die Autonomie der Kultur besser zur Geltung gebracht und die Beziehung zwischen Religion und Kultur erst wirklich reziprok gefasst; Clayton selbst gibt aber zu, dass sein Ansatz weniger kulturkritisch sei und damit »illicit ‹correlations' between aspects of christianity and aspects of culture« Vorschub leisten könnte (ebd.).

330 »The purpose of missions is rather the actualization of the Spiritual Community within concrete churches all over the world.« (ST III, 193).

331 Tillich bezeichnet es als ein Rätsel der Kirchengeschichte, dass die westliche Kultur »erfolgreicher« exportiert wurde als das Christentum, mit der sie doch verbunden ist (ST III, 379/ST [dt.] III, 430f.).

Übermitteln von Traditionsinhalten (was nützlich, aber als solches noch nicht geistlich ist) und vom Erzeugen sentimentaler Frömmigkeitserlebnisse ab. »Erziehung« als Handeln der sich manifestierenden Kirche ist vielmehr die Aufgabe »jede neue Generation in die Wirklichkeit der Geistgemeinschaft, ihren Glauben und ihre Liebe, einzuführen«.[332]

Die dritte ausbreitende Teilfunktion neben Mission und Erziehung ist die Evangelisation. Sie richtet sich anders als die Mission an Nicht-Christen innerhalb einer ansonsten christlich geprägten Kultur.[333] Die Evangelisation entfaltet sich in Apologetik (»*the art of answering*«) und Evangelisationspredigt. Diese Funktion betont Tillich besonders – wenn die Kirche diese Funktion nicht fördert, wird sie ein kleiner, ineffektiver Teil innerhalb einer dynamischen Zivilisation werden.[334] Den systematischen Theologen und Theologinnen kommt die Aufgabe zu, die konzeptionelle Fundierung für die praktische Apologetik zu entwickeln, auch wenn das entscheidende »Argument« letztlich allein das Sich-Manifestieren der Geistgemeinschaft selbst ist.[335] Zudem ist es aber auch Aufgabe der systematischen Theologie, die Grenzen des apologetischen Unterfangens abzustecken. Die Funktion der Evangelisationspredigt bezeichnet Tillich zwar einerseits als notwendigen Aspekt der Ausbreitung, fasst sie aber andererseits eher mit spitzen Fingern an – die Gefahr liegt hier in der Verwechslung eines bloß subjektiv-emotionalen Eindrucks, den der betreffende Evangelisationsprediger macht, mit der Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschen.[336] Das Neue Sein verwandelt die Zuhörenden, es regt sie nicht nur auf.

5.3.6 Die dritte Funktion der Kirchen: Aufbau (*construction*)

Die Funktion des Aufbaus (*construction*) bezieht sich besonders auf den antizipatorischen Charakter der manifesten Geistgemeinschaft in den Kirchen. Sie entspricht damit auf der Ebene der Gemeinschaft dem, was Tillich auf der Ebene der Einzelnen als Heiligung bezeichnet. Christologisch betrachtet gründet die Funktion des Aufbaus besonders auf dem Aspekt der »Größe eines personhaften Lebens, in dem die Einheit des Christus mit Gott gegenüber allen Angriffen aus der entfremdeten Existenz aufrecht erhalten wird«.[337] Tillich

---

332 ST [dt.] III, 226/ST III, 194 (»[t]he church's task to introduce each new generation into the reality of the Spiritual Community, into its faith and into its love«).

333 ST III, 195/ST [dt.] III, 226.

334 ST [dt.] III, 227/ST III, 195 (»[A]pologetics must be cultivated by the churches; otherwise they will not grow but will diminish in extension and increasingly become a small, ineffective section within a dynamic civilization«).

335 ST III, 195.

336 ST III, 196/ST [dt.] III, 227f.

337 ST [dt.] II, 150/ST II, 138 (»the serenity and majesty of him who preserves this unity against all the attacks coming from estranged existence«). Siehe oben 5.1.2 (christolo-

äußert sich aber auch bei der aufbauenden Funktion nicht zum christologischen Anknüpfungspunkt.

Ausdrücklich bezieht Tillich den Aufbau auf die »actualization of the Spiritual potentialities in the churches«[338], das heißt (im Sinn seiner Bestimmung von *potentiality* in »Systematic Theology« II), der Aufbau bezeichnet die Überwindung der Macht des Nicht-Seins, unter der die reale Möglichkeit (*potentiality*) noch steht.[339] Diese Überwindung verdankt sich dem Wirken der Geistgegenwart. Die Spannung von Erhöhung und Erniedrigung begegnet in dieser Funktionengruppe in der Polarität von »Transzendierung der Form und Bejahung der Form« (*form-transcendence* und *form-affirmation*), unter der alle Teilfunktionen des Aufbaus stehen.[340] Die Polarität von »Transzendierung der Form« und »Bejahung der Form« verweist auf die Kulturanalyse Tillichs, wo er »Form« als das Grundprinzip von Kultur überhaupt bestimmt;[341] und entsprechend definiert er: »Funktionen des Aufbaus sind solche, in denen die Kirchen ihr Leben mit Hilfe der Schöpfungen der kulturellen Funktionen des menschlichen Geistes formen.«[342]

Während ein Überbetonen der Form-Transzendierung in die Dämonisierung führt, weil es die kulturell-kontextuelle Gestalt der kirchlichen Gemeinschaftsvollzüge nicht ernst nimmt, führt ein Überbetonen der Form-Bejahung in die Profanisierung, weil es die Gestalt der kulturell-kontextuellen kirchlichen Gemeinschaftsvollzüge ganz und gar als kulturelle Äußerungen versteht und sich damit vor der sich manifestierenden *radical otherness* des Neuen Seins verschließt.[343]

---

gisch) und 5.2.4 (Heiligung).

338 ST III, 182. Die deutsche Übersetzung des Satzteils über die Funktionen des Aufbaus lautet recht frei: »in denen sich die Kirchen in verschiedenen Richtungen innerhalb der Existenz verwirklichen« (ST [dt.] III, 213).

339 ST [dt.] II, 26 (»Potentialität ist der Stand realer Möglichkeit, die mehr ist als logische Möglichkeit. Potentialität ist die »Macht zu sein«, die, methaphorisch gesprochen, diese Macht noch nicht ausgeübt hat. Die »Macht zu sein« ist noch latent, sie ist noch nicht manifest geworden.«)/ST II, 20 (»Potentiality is the state of real possibility, that is, it is more than a logical possibility. Potentiality is the power of being which, metaphorically speaking, has not yet realized its power. The power of being is still latent; it has not yet become manifest.«).

340 ST III, 183/ST [dt.] III, 214.

341 »Form« ist das »decisive element in a cultural creation«: »The form makes a cultural creation what it is – a philosophical essay, a painting, a law, a prayer. « (ST III, 60).

342 ST [dt.] III, 228/ ST III, 196 (»Those functions of the church are constructing functions in which it builds its life by using and transcending the functions of man's life under the dimension of the spirit.«).

343 Das Stichwort »radical otherness« für die Kirche als manifeste Geistgemeinschaft nennt Tillich allerdings erst im Kontext der Funktion »nach außen« (ST III, 216; ST [dt.] III, 250: »radikales »Anders-Sein««). Zu Dämonisierung und Profanisierung in Bezug auf

Die Form, die bei der Funktion des Aufbaus transzendiert und bejaht wird, ist die kulturell-kontextuell geprägte kirchliche Form, deren Recht als kirchlicher Vollzug sich allein daraus ableitet, dass sich durch sie die Geistgemeinschaft manifestiert. Die Kirchen benutzen unausweichlich kulturelle Konventionen und Gemeinschaftsformen, sie »zweckentfremden« diese kulturellen Formen damit aber auch immer.[344]

Bejahung der kirchlichen Form bedeutet damit: Bejahung des kulturellen Elements innerhalb der kirchlichen Form. Ihre Überbetonung leitet die Legitimität der kirchlichen Formen nicht mehr aus der durch sie vermittelten Erfahrung der Geistgemeinschaft ab, sondern aus ihrer kulturellen Gestalt (formalistische Entleerung/*formalistic emptiness*)[345]. Die Transzendierung der kirchlichen Form ist das Interesse an der Unterscheidung zwischen der (entscheidenden) Erfahrung der Geistgemeinschaft einerseits und der kulturellen Gestalt, durch die diese Erfahrung vermittelt wird. Eine Überbetonung der Form-Transzendierung trennt die Geistgemeinschaft von kulturell-kontextuellen Formen. Sie lässt vergessen, dass die Erfahrung der Geistgemeinschaft immer eine kulturelle Tönung trägt (dämonische Verdrängung/*demonic repression*)[346]. Die Kirchen als sich manifestierende Geistgemeinschaft sind aber weder einfach identisch mit ihrem kulturellen Kontext noch sind sie davon getrennt. Die Geistgemeinschaft manifestiert sich, wenn beide Seiten der Polarität Form-Transzendierung und Form-Bejahung ausbalanciert. Damit ist die Gefährdung der aufbauenden Funktion durch die Zweideutigkeiten der Religion aber erst ganz allgemein benannt. Die manifeste Geistgemeinschaft überwindet die Zweideutigkeiten der Kultur, indem sie die Zweideutigkeiten jede für sich in sich aufnimmt.

Es gibt kulturelle Formen, die für eine Adaption durch die Kirchen besser geeignet sind als andere. Die grundlegende Bejahung der Kultur durch die Kirche (bei gleichzeitiger Transzendierung der Kultur) zeichnet sich auch im Aufbau des kurzen Abschnitts über die aufbauende Funktionengruppe ab: Tillich lässt sich leiten von der Grundunterscheidung *theoria* und *praxis*, die er zur Beschreibung von »Kultur« hinzugezogen hat.[347] Die Teilfunktionen des

---

die Funktion des Aufbaus allgemein: ST III, 183 (»The danger of form-transcendence is demonic repression; the danger of form-affirmation is formalistic emptiness.«).

344 ST III, 197/ST [dt.] III, 228f.

345 ST III, 183/ST [dt.] III, 214.

346 ST III, 182. Im Deutschen: »dämonische Unterdrückung« (ST [dt.] III, 214). Mit »Verdrängung« als Übersetzung von »repression« wird die psychoanalytische Konnotation von »repression« aufgenommen.

347 ST III, 62: »*Theoria* is the act of looking at the encountered world in order to take something of it into the centered self as a meaningful, structured whole.« (ST [dt.] III, 78). ST III, 65: »*Praxis* is the whole of cultural acts of centered personalities who as members of social groups act upon each other and themselves.« (ST [dt.] III, 82). Die beiden Grundfunktionen (Rezeptivität und Reaktion) erinnern an Schleiermachers Unterschei-

kirchlichen Aufbaus folgen den beiden kulturellen Dimensionen *theoria* und *praxis*. Im Bereich der *theoria* verortet Tillich eine ästhetische und eine kognitive Funktion des kirchlichen Aufbaus, im Bereich der *praxis* benennt er gemeinschaftliche und personale Funktionen.[348]

Die ästhetische *theoria* unter der Leitkategorie der authentischen Ausdruckskraft (*authentic expressiveness*)[349] steht als kirchliche (oder christliche) Kunst in der Spannung von *consecration*[350] und künstlerischer Wahrhaftigkeit (*honesty* oder *authenticity*).[351] Die kognitive *theoria* folgt der Leitkategorie »Wahrheit«[352] und steht in Gestalt der Theologie als kirchlich kognitiver *theoria* unter der Spannung von meditativem und diskursivem Denken.[353] Bemerkenswert ist hier, dass Tillich die Theologie als notwendige Funktion der Kirche bestimmt: Ohne Theologie, wie ohne christliche Kunst, keine Kirche.[354]

Die *praxis* andererseits steht unter den Leitkategorien Gerechtigkeit (für die gemeinschaftliche *praxis*) und *humanitas* (*humanity*)[355] oder weiter gefasst Humanismus[356] (für die personale *praxis*). Die kirchliche Form der gemeinschaftlichen *praxis* steht wie die kirchliche Form der personalen *praxis* in dem

---

dung von teilweiser Freiheit und teilweiser Abhängigkeit, die freilich im Zusammenhang der Subjektivitätstheorie steht (Schleiermacher, Glaubenslehre, § 4,2; Bd. 1, 25–26).

348 ST III, 196–212/ST [dt.] III, 228-245.

349 ST III, 64.66 (»Under the heading of *theoria*, we found truth and authentic expressiveness as aims of cultural creativity.«)/ST [dt.] III, 83 (»In der theoria sind, wie wir feststellten, Wahrheit und ästhetischer Ausdruck die Ziele des kulturellen Schaffens.«)

350 In der Übersetzung als »Weihe« wiedergegeben, also die Unterordnung der künstlerischen Ausdrucksmittel unter die geistlichen Zwecke (ST [dt.] III, 230).

351 ST III, 198/ST [dt.] III, 230.

352 ST III, 64/ST [dt.] III, 80.

353 ST III, 202/ST [dt.] III, 234.

354 ST III, 201 ST [dt.] III, 233. Theologie ist Arbeit an Symbolen, die in den kirchlichen und den nicht-kirchlichen Raum hineinführt; oder mit Charles E. Winquist gesprochen: »theology will speak under the claim of the power of being in the thickness of the world that is the case« (Winquist, 74).

355 ST III, 67/ST [dt.] III, 84f. Dort wird das englische ***humanity*** mit dem lateinischen ***humanitas*** übersetzt, um »die vielen irreführenden Assoziationen, die das Wort »Humanität« hervorruft, zu vermeiden«. Tillich definiert ***humanity*** und Gerechtigkeit im Kontext der kulturellen *praxis* folgendermaßen: »I suggest using the word »humanity« in the sense of the fulfilment of man's inner aim with respect to himself and his personal relations, in co-ordination with justice as the fulfilment of the inner aim of social groups and their mutual relations«.

356 Zum Humanismus und seiner Zweideutigkeit: ST III, 84–86/ST [dt.] III, 104–107. Humanismus bezeichnet »the intrinsic aim of all cultural activity« und hält fest: »the aim of culture is the actualization of the potentialities of man as the bearer of the spirit« (beide Zitate: ST III, 85).

Dilemma, dass sie sowohl das Streben nach dem wahren Menschsein und nach einer gerechten Gemeinschaft der Manifestation der Geistgemeinschaft unterordnen, die kein Produkt menschlichen Handelns ist.[357] Die Aufgabe für die Kirchen lautet hier: »Wenn die aufbauenden Funktionen der Kirche die Zweideutigkeiten der Religion – wenn auch nur fragmentarisch – in der Kraft des göttlichen Geistes besiegen sollen, dann müssen sie fähig sein, Gemeinschaft zu schaffen, in der Heiligkeit mit Gerechtigkeit geeint ist; und sie müssen fähig sein, Persönlichkeiten zu schaffen, in denen Heiligkeit mit *humanitas* geeint ist.«[358] Die Frage nach dem wahren Menschsein (individuell und gemeinschaftlich) widerspricht nicht der Gemeinschaft im Neuen Sein, sondern sie wird dort gerade beantwortet. Allerdings wird sie beantwortet auf eine Weise, die nicht aus dem menschlichen Fragen abzuleiten ist: aus Gnade.

Die Spannung, die durch die kirchliche »Zweckentfremdung« der kulturellen Formen entsteht, ist noch nicht an sich zweideutig. Aber die Verwendung der kulturellen Formen bedeutet, dass deren spezifische Zweideutigkeiten auch in die manifeste Geistgemeinschaft hineinreichen. Besonders deutlich wird das in der gemeinschaftsbildenden Teilfunktion des Aufbaus.[359] Hier diskutiert Tillich im Einzelnen, wie die Geistgemeinschaft die zweideutigen Verzerrungen der Gerechtigkeit überwindet: die Zweideutigkeit der Zugehörigkeit (*ambiguity of inclusiveness*), die Zweideutigkeit der Gleichheit (*ambiguity of equality*), die Zweideutigkeit der Führung (*ambiguity of leadership*) und die Zweideutigkeit des Gesetzes (*ambiguity of the legal form*).

Die Zweideutigkeit der Zugehörigkeit (*ambiguity of inclusiveness*) besteht darin, dass sozialer Zusammenhalt nur um den Preis des Ausschlusses anderer zu haben ist, was aber der Gerechtigkeit widerspricht. Denn die menschliche Gerechtigkeit verlangt zwar keine bedingungslose Annahme aller Menschen in eine bestimmte Gemeinschaft, aber einen unbegründeten Ausschluss von Menschen erlaubt sie deswegen nicht.[360] Die Ausweglosigkeit von Zugehörigkeit und Exklusion wird durch den universalen Anspruch der Geistgemeinschaft prinzipiell überwunden. Aber die Kirchen sind von dieser Zweideutigkeit noch betroffen, wie sich einerseits an sozialen Spannungen innerhalb der einzelnen Kirchen zeigt und andererseits dann, wenn Kirchen ihre konfessionelle Identität absolut setzen.[361] Die Kirchen haben in dieser Situation die Aufgabe, gegen soziale Ungerechtigkeit einzutreten und die kulturelle Kontextualität ihrer konfessionellen Gestalt kritisch wahrzunehmen.

---

357 ST III, 204 ST [dt.] III, 236f.

358 ST [dt.] III, 237/ST III, 204. Die individuelle »Heiligkeit« (*saintliness*) meint hier keine Außerkraftsetzung oder Hintanstellung des *simul iustus et peccator*.

359 ST [dt.] III, 236 übersetzt »communal functions of the church« (ST III, 204) mit »Gemeinschafts-bildende Funktion«.

360 ST III, 80/ST [dt.] III, 99.

361 ST III, 206/ST [dt.] III, 238.

Zwar kommt Tillich hier der Auffassung nahe, dass die konfessionelle Vielfalt ein Mangel sei, aber er unterscheidet zwischen einem ideologischen Festhalten an der konfessionell-partikularen Gestalt und der Wirklichkeit der christlichen Vielfalt als solcher. Eine Gruppenbildung ohne Abgrenzung ist nicht möglich, es kommt darauf an, dass die Grenzziehung nicht diskriminierenden Charakter annimmt.

Die Zweideutigkeit der Gleichheit (*ambiguity of equality*) besteht darin, dass einerseits allen Menschen als Personen Gleichheit in Rechten und Pflichten zukommt, aber andererseits die Anwendung dieses Prinzips selbst Ungleichheiten verstärkt. Denn Gemeinschaft ist nach Tillich immer auch durch das Prinzip der Konkurrenz (*competition*) geprägt; die Konkurrenz folgt direkt daraus, dass die Individuen innerhalb der Gemeinschaft unterschiedlich sind, nicht nur in ihren Eigenheiten, sondern auch in ihren Fähigkeiten.[362] Für die Kirchen besteht die Gleichheit *aller* Menschen in ihrer Gleichheit vor Gott: Tillich unterscheidet hier nicht zwischen Kirchengliedern und Menschen außerhalb der Kirche und auch nicht zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden.[363] Zweitens stellt er fest, dass diese Gleichheit aller Menschen *coram Deo* als solche noch nicht die Forderung nach der sozialen und politischen Gleichrangigkeit aller – sei es innerhalb der Kirchen oder in der Gesellschaft insgesamt – nach sich ziehe. Aber trotzdem bedeutet die Gleichheit aller Menschen vor Gott für die Kirchen eine Aufgabe in Bezug auf den Umgang mit »öffentlichen Sündern« und »Sünderinnen«. – »Die Kirchen folgten nur selten der Haltung Jesu gegenüber den »Zöllnern und Huren«.«[364]

Die Zweideutigkeit der Führung (*ambiguity of leadership*) besteht darin, dass eine Gruppe zwar einerseits jemanden braucht, der entscheidet und Verantwortung übernimmt, aber andererseits die Anführerin oder der Anführer der Gruppe immer auch eigene Interessen vertritt und nicht nur die Interessen der Gruppe insgesamt.[365] Auch die Kirchen mit ihren Amtsträgern stehen unter dieser Zweideutigkeit. Tillich zeigt hier seine protestantische Seite, wenn er die Tendenz zur stetigen Kritik an den Amtsträgern (und Amtsträgerinnen) pointiert als Größe und Zeichen des Geistwirkens in den protestantischen Kirchen bezeichnet.[366]

---

362 ST III, 81 (Der Versuch, Gleichheit durchzusetzen, «may keep individuals or groups under conditions which make growth of their potentialities technically impossible".)/ST [dt.] III, 100.

363 ST III, 206/ST [dt.] III, 239.

364 ST [dt.] III, 239/ST III, 206.

365 ST III, 82/ST [dt.] III, 102. – Die anarchistische »Lösung« kann diese Zweideutigkeit nicht überwinden, da sie sich ebenfalls als Gruppe organisieren muss, um Einfluss zu bekommen – und damit einen »Führer« oder eine »Führerin« braucht. (Tillich verweist allerdings bei dieser Frage positivistisch darauf, dass anarchistische Bewegungen noch stets in die Diktatur geführt hätten; ebd.)

366 ST [dt.] III, 240/ST III, 207.

Die Zweideutigkeit des Gesetzes (*ambiguity of the legal form*) schließlich ist die vierte und letzte Zweideutigkeit, die Tillich im Zusammenhang der gemeinschaftlichen *praxis* vorschlägt. Sie besteht darin, dass Gesetze zwar die Absicht haben, der Gerechtigkeit eine praktische Struktur zu geben, aber unausweichlich auch Ungerechtigkeit lancieren, weil sie stets Ausdruck einer partikularen Gruppe innerhalb der Gesellschaft sind.[367] Zudem bedeutet der unausweichlich abstrakte Charakter von Gesetzen, dass sie die Einzigartigkeit der konkreten Situation stets verfehlen.[368] Auch hier zeigt Tillich seine lutherische Farbe, betont er doch den Charakter der kirchlichen Rechtsordnungen und der kirchlichen Amtsstruktur als Menschensatzungen.[369] Andererseits gehört die gesetzgebende Funktion aber zum Aufbau der Kirche als manifester Geistgemeinschaft dazu, denn die Kirche braucht als soziologische Größe eine Ordnung (kirchliche Gesetze); und in indirekter Weise ist die Kirchenordnung ein Ausdruck des Bekenntnisses und der Theologie einer Kirche.[370] Darüber hinaus bewahrt die rechtliche Ordnung einer Kirche den öffentlichen Charakter des Christentums. Der Versuch, eine glaubende Gemeinschaft ohne rechtliche Grundlage zu schaffen, führt unausweichlich in die Notwendigkeit, eine rechtliche Ordnung zu finden.[371]

Die Funktion des Aufbaus betrifft auch die personale Seite der *praxis*, also die Verwirklichung der Möglichkeiten der einzelnen Menschen in der Geistgemeinschaft. Die Heiligung der Einzelnen wurde ja bereits angesprochen, deswegen braucht es hier nicht ins Detail zu gehen.[372] Festzuhalten ist aber, dass Tillich der Kirche als manifester Geistgemeinschaft eine aufbauende Aufgabe an ihren einzelnen Gliedern zuschreibt. Er betont dabei auf dem Hintergrund des *simul iustus et peccator* sowie des allgemeinen Priestertums, dass es keine Hierarchien in Bezug auf das Gottesverhältnis geben kann.[373]

---

367 ST III, 83/ST [dt.] III, 103.

368 ST III, 84/ST [dt.] III, 104.

369 Es ist insofern nicht überraschend, dass Josef Aussermair in seiner römisch-katholischen Auslegung der Ekklesiologie Tillichs darin eine Tendenz zur »Entrückung ins Nichtobjektivierbare« sieht (Aussermair, 115).

370 ST III, 207f./ST [dt.] III, 240f.

371 ST III, 208/ST [dt.] III, 241.

372 Siehe oben 5.2.4.

373 ST III, 212: »Both [der Beratende und der Beratene], as bearer of the Spirit, are subject and object. In the actual processes of education and guidance, this means that he who is nearer to the *telos* of humanity is continuously aware of the fact that he is still infinitely removed from it and that therefore the attitude of superiority and the will to control the other one (for his good) is replaced by the acknowledgement that the educator or the guide is in the same predicament as the one he tries to help.«

5.3.7 Die Funktion der Kirchen »nach außen« (*relating functions*)

In einer Passage aus »Systematic Theology« II, die in der deutschen Übersetzung von Tillich[374] gestrichen wurde (obwohl sie in den englischen Ausgaben bis heute gedruckt wird), spricht Tillich der »Einteilung« des Wirkens Jesu als des Christus in drei Ämter allen systematisch-theologischen Wert ab, weil sie das Wirken Jesu als des Christus von seinem Sein abtrennen würde.[375] So ist es durchaus erstaunlich, dass er in Bezug auf die Funktionen der Kirchen »nach außen«, also in die Gesellschaft hinein, auf die drei Ämter des Christus als Leitkategorie zurückgreift. Zwar hält Tillich in der angesprochenen Verwerfung der drei Ämter immerhin fest, dass sie unmittelbar aus Christi Sein folgen, aber er sieht sie christologisch als Engführung, die der Vielfalt des Wirkens von Jesus als dem Christus nicht gerecht wird und spricht ihnen damit gerade die Eignung zur Leitkategorie für christliches Handeln ab. Für die »Außenbeziehungen« der Kirchen erhält die Unterscheidung zwischen dem Priestertum, dem Prophetentum und dem Königtum des Christus aber entscheidende Bedeutung. Der Gegensatz kann entschärft werden, wenn man die Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regieren des Christus hinzuzieht (was Tillich selbst aber nicht explizit tut): In Bezug auf das geistliche Regiment des Christus lässt Tillich die Unterscheidung der Ämter fallen. Anders verhält es sich aber in Bezug auf das weltliche Regiment des Christus: Hier interpretiert Tillich die drei Ämter des Christus praktisch als die drei Gestalten des Handelns des Christus »durch« die Kirche an der »Welt«.

Das Handeln der Kirchen in außerkirchlichen Kontexten beschreibt Tillich weniger ausführlich als die Aufgaben der Kirchen »nach innen«. Die drei Arten, in denen die Kirchen nach außen wirken, sind stilles Durchdringen (»silent interpenetration«), kritisches Urteilen (»critical judgment«) und politisches Handeln (»political establishment«).[376] Das »Durchdringen« nennt Tillich *priesterlich*, es handelt sich dabei um ein Ausstrahlen der Geistgemeinschaft in den säkularen Raum, um ein »Einströmen priesterlicher Substanz in die Gesellschaft«.[377] Nüchterner gesprochen, könnte man von einem impliziten Zeugnis der Kirchen als Institutionen sprechen: Sie sind auf eine ganz spezifische Weise Teil der Gesellschaft, als Gemeinschaften, die auf die Gegenwart

---

374 ST [dt.] II, Rückseite des Deckblatts: »Die vom englischen Text abweichenden Stellen gehen auf Veranlassung des Autors selbst zurück.«.

375 ST II, 168: »[W]e can dispose of the traditional division of the work of Christ into his prophetic, priestly, and kingly work«; diese Aspekte haben ›no systematic value‹. Die Übersetzung des Abschnitts »The Christ as the Saviour (Mediator, Redeemer)« (ST II, 168–170) findet sich als »Der Christus als Erlöser und Mittler« in ST [dt.] II,181–183, unterscheidet sich aber besonders am Anfang von der englischen Fassung.

376 ST III, 212/ST [dt.] III, 246.

377 ST [dt.] III, 246/ST III, 212 (»the pouring of priestly substance into the social structure«).

des Geistes Gottes warten und sie auch empfangen. Schon allein durch ihre Gegenwart wirken sie in die Gesellschaft hinein. Wie die anderen drei Teilaspekte der Funktion »nach außen« handelt es sich um ein wechselseitiges Verhältnis. Die Kirchen werden auch durch die umgebende Nicht-Kirche beeinflusst (oder »durchdrungen«), in bewusster und unbewusster Weise.[378]

Tillich bleibt aber nicht bei dieser friedlichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem säkularen Raum stehen. Die Kirchen haben auch eine kritische Verantwortung gegenüber der »Welt«. Zwar ist der Radius dieses *prophetischen* Wirkens durch die Kirchen möglicherweise sehr begrenzt, aber schon allein die Tatsache, dass die Gesellschaft einem kritischem Urteil durch die sich manifestierende Geistgemeinschaft unterworfen wird, ist ein Erfolg.[379] Selbst wenn das prophetische Zeugnis zu einer dämonischen oder profanen Verhärtung in der Gesellschaft führt und die Kirche unterdrückt oder verfolgt wird, handelt es sich um eine Transformation der Gesellschaft durch das prophetische Amt. Aber Tillich betont, dass auch das kritisierende Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft kein einseitiges, sondern ein wechselseitiges ist. Die Kirche empfängt stets auch die prophetische Kritik vonseiten der Gesellschaft: »Es ist die Kritik an der »heiligen Ungerechtigkeit« und an der »heiligen Unmenschlichkeit« innerhalb der Kirchen und innerhalb der Beziehung der Kirchen zu der Gesellschaft, in der sie leben.«[380] Tillich betrachtet das *simul iustus et peccator* nicht nur als Grundbestimmung der Glaubenden und der Kirche, sondern auch als Eigenschaft der Gesellschaft überhaupt; er dehnt das »Zugleich« von Rechtfertigung und Sünde auch auf Nicht-Glaubende aus.[381] Kirche und Gesellschaft sind ein zusammenhängender Raum. »Profanisiert« Tillich also die Kirche? Nein. Zur klaren Unterscheidung der Kirche von der »Welt« verwendet er seine Unterscheidung von manifester und latenter Geistgemeinschaft. Wenn die Kirche durch nichtkirchliche Gruppen prophetische Kritik erfährt, durchdrungen wird oder auch politische Formen empfängt, erfährt sie ein Handeln der latenten Geistgemeinschaft.[382]

---

[378] »The churches silently give Spiritual substance to the society in which they live, and the churches silently receive Spiritual forms from the same society.« (ST III, 213). – Man beachte die Großschreibung des »Spiritual« im zweiten Teil des Satzes: Auch Formen, die von der Gesellschaft an die Kirchen weitergegeben werden, können Formen des Geistes Gottes sein.

[379] ST III, 213/ST [dt.] III, 246f.

[380] ST [dt.] III, 247/ST III, 214 (»It is the criticism of »holy injustice« and »saintly inhumanity« within the churches and in their relation to the society in which they live.«).

[381] Vgl. oben Anm. 325 zu Tillichs Kritik der doppelten Prädestination unter (sinngemäßer) Berufung auf das ***simul iustus et peccator*** (ST III, 408f./ST [dt.] II, 460).

[382] ST III, 216: »[T]he world which is opposed by the church is not simply not-church but has in itself elements of the Spiritual Community in its latency which work toward a theonomous culture.«

Das *königliche* Amt Jesu als des Christus äußert sich ekklesiologisch schließlich im politischen Handeln (»political establishment«) der Kirchen. Tillich schreibt jeder Kirche diese politische Funktion zu – von der örtlich-kommunalen bis zur internationalen Ebene. Er identifiziert besonders eine politische Aufgabe der Kirchen: Sie müssen sich dafür einsetzen, dass sie ihre eigene priesterliche und prophetische Funktion in der Gesellschaft ausüben können.[383] Auch das politische Handeln der Kirchen gründet in der sich manifestierenden Geistgemeinschaft. Das bedeutet, dass es keine Gewaltanwendung, keine manipulative Propaganda, keine diplomatischen Täuschungen beinhalten kann und auch nicht religiösen Fanatismus evozieren kann. Und auch das politische Verhältnis zwischen den Kirchen und den gesellschaftlichen Institutionen ist ein wechselseitiges Verhältnis. Tillich grenzt den säkular-politischen Einfluss auf die Kirchen aber ein, indem er betont, dass die Kirchen nicht primär treue Untertanen des Staates sind: Das wäre »eine Erniedrigung, die nichts mit der Niedrigkeit des Kreuzes zu tun hat, wohl aber mit der Schwäche der Jünger, die vor dem Kreuze flohen«[384].

So bilden die Kirchen einerseits gemeinsam mit den säkularen Gruppen eine Gesellschaft. Andererseits kämpfen sie als sich manifestierende Geistgemeinschaft gegen die Zweideutigkeit und stehen damit in einem Oppositionsverhältnis zu allem, was dem Neuen Sein widerspricht. Bereits in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Geistgemeinschaft betonte Tillich diesen kämpferischen Aspekt der Gemeinschaft.[385] Die Kirchen befinden sich in derselben Lage wie die anderen gesellschaftlichen Gruppen: unter den Bedingungen der existentiellen Entfremdung. Aber wenn sich die Geistgemeinschaft in ihnen manifestiert, dann verwirklicht sich in den Kirchen die Überwindung dieser entfremdeten Bedingungen und die »radical otherness« der Kirche.[386]

---

383 ST III, 214 (er nennt das »one task«, aber beschreibt dann näher, was diese Aufgabe beinhaltet, nicht etwa weitere Aufgaben, die daneben treten würden). In der Zielrichtung kirchlich-politischen Handelns ist Tillich sich also mit Augustin einig. Vgl. oben 3.1.3, dort bei Anm. 99.

384 ST [dt.] III, 249/ ST III, 215 (»a humiliation of the church which is not the humility of the Crucified but the weakness of the disciples who fled the Cross«).

385 Siehe dazu oben 5.3.1 (bzw. ST III, 163/ST [dt.] III, 192).

386 ST III, 216.

5.4 Synthese: Die Bewahrheitung der Kirche durch den Erhöhten

Das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung des Christus ist die Mitte von Tillichs System. Dieses Paradox strukturiert die Soteriologie in Gestalt der lebendigen Spannung von Mut zum Sein und existentieller Angst und es strukturiert die Ekklesiologie in Gestalt der Spannung von Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft. Heilsgeschichtlich bringt Tillich das zum Ausdruck, indem er das personale Leben Jesu Christi als den absoluten *kairos* identifiziert, der alle anderen Offenbarungsmomente (*kairoi*) gestaltet. Ekklesiologisch erhebt er den Anspruch, dass alle Aussagen über die Kirche im Paradox »Jesus ist der Christus« begründet sein müssen. Dieser Anspruch wird nur ernst genommen, wenn Tillichs christologische Ausführungen auf seine Ekklesiologie bezogen werden – und zwar expliziter, als er selbst es tut.

Tillich legt das »Paradox« des Neuen Seins als Überwindung der existentiellen Entfremdung aus, die auf dem Weg der Aufnahme der Entfremdung in das essentielle Sein geschieht. Christologisch gesprochen, geht die Erhöhung dabei der Erniedrigung voraus. Die Erhöhung ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Erniedrigung – das Eingehen des Neuen Seins in das alte Sein – geschehen kann und glaubend angenommen werden kann. Die räumliche Metapher der »Erhöhung« steht für die souveräne Vollmacht des Christus über die Existenz, die ihm deren Transformation in das Neue Sein hinein ermöglicht. Jesus der Christus begründet das neue essentielle Sein, das die Gefallenheit der Schöpfung beendet, ohne in den Zustand der träumenden Unschuld »vor« dem Fall zurückzuführen.

Der Christus ist ganz den Bedingungen der Existenz unterworfen; das ist seine Erniedrigung. Aber er ist anders als die entfremdeten Menschen der Existenz nicht ausgeliefert, sondern überwindet die Entfremdung, gerade indem er sich in sie hineinbegibt. Die Unterwerfung des Christus unter die entfremdete Existenz manifestiert sich am klarsten in seinem Tod am Kreuz. Die Überwindung der Existenz durch sein Neues Sein manifestiert sich am klarsten in seiner Auferstehung. Aber beide, Kreuz und Auferstehung, manifestieren letztlich Erniedrigung *und* Erhöhung, denn die Dynamik von Erniedrigung und Erhöhung ist das Neue Sein selbst.

Tillich interpretiert Kreuz und Auferstehung als Momente innerhalb des übergreifenden Paradoxes, das Jesus als der Christus ist. Die Spannung von Erhöhtsein und Erniedrigtsein umgreift und prägt aber das gesamte Sein Jesu als des Christus, wie die *kairos*-Struktur die Geschichte insgesamt prägt (nicht »nur« in den identifizierbaren *kairoi*). Dieser Ansatz bei den beiden Ständen des Christus entspricht Tillichs lutherisch-relationaler Ontologie: Der Angelpunkt der Christologie ist aus ontologischer Perspektive sein Verhältnis zum wahren (gerechten) Menschsein einerseits und andererseits zum Sein selbst. Der Christus steht »zwischen« diesen beiden Seiten und er steht auf diesen beiden Seiten zugleich.

So vertieft Tillichs Deutung von Erhöhung und Erniedrigung die heilsgeschichtlich orientierte christologischen Unterscheidung der vier Kriterien Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung und Erhöhung, in der die Erhöhung als zugewandte Entzogenheit Christi »nach« der Auferstehung verstanden ist. »Sein« ist dabei durchaus als Dynamik verstanden, wie besonders in Tillichs *kairos*-Begriff deutlich wird. Der *kairos* als Eintreten des Ewigen in die Zeit ist Tillichs geschichtstheologische Anwendung der relationalen Ontologie Luthers: Ein *kairos* ist gerechtfertigte Zeit.

Zunächst mag man meinen, dass Tillichs ontologisches Interesse ihn dazu führen müsste, der Inkarnation die Schüsselposition in der Christologie zuzuschreiben (wie Augustin es tut). Aber Tillich ist außerordentlich skeptisch gegenüber dem mythologischen Potential der Vorstellung »Inkarnation« als »Verwandlung« (oder »Metamorphose«). Er betont, dass das Eingehen in die Existenz das ganze personhafte Leben Jesu als des Christus meint. Auch in seinem Eingehen in die Existenz ist Jesus als der Christus letztlich der »Erhöhte« – distanziert von der Entfremdung, weil er das wahre Menschsein lebt, distanziert vom Menschsein, weil er den Menschen das Neue (Mensch-)Sein *bringt*. Das ist die Definition der zugewandten Entzogenheit, die ich mit »Erhöhung« meine. Sie ist ein Ausdruck für eine spezifische Beziehung Jesu als des Christus zu den Menschen unter den Bedingungen der Entfremdung.[387]

Weil Tillich konzentriert vom Erhöhten ausgeht, wird ihm die Aussage von 2Kor 5,21a zum Problem: Tillich kann letztlich nicht zwischen der Unterwerfung des Erhöhten unter die Sünde (tatsächlich »zur Sünde gemacht«) und der Unterwerfung des Erniedrigten unter die Sünde (Tragik aber Sündlosigkeit, weil *wahres* Menschsein) unterscheiden. Das Rechtfertigungsgeschehen als solches tritt gegenüber einem Interesse an dessen Ergebnis zurück. Tillich fokussiert auf den Prozess der Heiligung, also auf die Folgen des Rechtfertigungsgeschehens, weniger auf das rechtfertigende Stellvertretungsgeschehen selbst. Mit dieser Orientierung am Ergebnis der Stellvertretung verliert Tillich aber christologisch aus dem Blick, dass das Erhöht*sein* des Erniedrigten immer ein Erhöht*werden* ist, wie das Erniedrigt*sein* des Erhöhten immer ein Erniedrigt*werden* bedeutet. Die »Erhöhung« des Christus ist ein *sich zuwendendes* Distanznehmen (den Menschen zugute), seine »Erniedrigung« ist ein *sich distanzierendes* Nahekommen.

Wieder mit Tillich gesprochen, legt dieser Gedanke aus, wie Jesus als der Christus den Geist Gottes als seinen Geist (mit-)gestaltet. Tillich postuliert die Bindung der Geistgegenwart an Jesus als den Christus, aber in seiner Auslegung des Manifestwerdens der Geistgegenwart tritt die Gestaltung des Geistwirkens durch den Christus ganz zurück. Das liegt auch daran, dass Tillich

---

[387] Aus der Perspektive Tillichs ist der augustinische Schwerpunkt auf der Menschwerdung als Schwerpunkt auf der *Erniedrigung* zu deuten. Und in der Tat bietet die kenotische Deutung der Menschwerdung bei Augustin (als Offenbarung der Demut Christi, dem Gegenteil der sündigen *libido dominandi*) dazu Anhaltspunkte (siehe dazu oben 3.2.2 bei Anm. 152).

die Rechtfertigung primär als Wirken des Geistes Gottes an den Glaubenden beschreibt, als Erfasstwerden vom Neuen Sein – und allenfalls indirekt als Stellvertretungshandeln des Christus an den Glaubenden. Tillich tendiert also dazu, die Christusgegenwart gegenüber der Geistgegenwart in den Hintergrund zu stellen (umgekehrt zu Bonhoeffer, der die Geistgegenwart immer stärker gegenüber der Christusgegenwart zurücknimmt). Oder anders gesagt: Bei Tillich tendiert die Geistgegenwart dazu, sich zu verselbständigen, sich also vom Wirken des Christus zu trennen.

Gegenüber Tillich ist deswegen zu betonen, dass die Spannung von »Erniedrigung« und »Erhöhung« zwar die Grundstruktur des Neuen Seins ist, dass diese Grundstruktur aber nicht von Jesus als dem Christus zu trennen ist – von seinem Erhöhtwerden und Erniedrigtwerden. Was in Jesus als dem Christus in das fremde, alte Existenzsein einbricht, gibt den Blick frei für den Sinn der Geistgegenwart, in der sich das Neue Sein über die Gerechtfertigten ergießt, als wäre die Aufnahme der Existenz in die Essenz das Selbstverständlichste, und nicht etwas aus Sicht der Entfremdeten völlig Unvorstellbares.

Tillich legt das grundlegende Paradox »Jesus ist der Christus« – also das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung – durchaus näher aus, auch wenn er diese Auslegung nicht explizit auswertet als Gestaltung des Geisthandelns. Er verweist auf die drei folgenden christologischen Aspekte: (1) die ungebrochene Einheit Jesu mit Gott, (2) die Größe (*serenity and majesty*) seines Lebens, in dem diese Einheit gegenüber allen Angriffen aus der entfremdeten Existenz aufrecht erhalten wird und (3) die sich selbst hingebende Liebe des Christus, die Gottes Liebe repräsentiert und verwirklicht, indem sie die existentielle Selbstzerstörung auf sich nimmt. Die drei Aspekte legen zusammen das Paradox aus; man kann sie nicht einzeln auf die eine oder andere »Seite« des Paradoxes ziehen. Sie sind die Züge des »realen Bildes« von Jesus als dem Christus, das »hinter« oder »unter« dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften liegt. Ihre Erkenntnis, so Tillich, verdankt sich der Wirkung der Person Jesu als des Christus auf die Glaubenden, wie sie von der Geistgegenwart vermittelt wird. Um die Wirkweise des Paradoxes auf die Glaubenden zu beschreiben, verweist Tillich neben dem Erkenntnisweg der *analogia imaginis* auf das Wirken des Geistes Gottes (nach, vor und neben dem Christusereignis) und auf das Verhältnis zwischen dem absoluten *kairos* (Jesus als der Christus) und den relativen *kairoi*, dem Gegenwärtigwerden des Ewigen in der Geschichte.

Programmatisch spricht Tillich im dritten Band der »Systematic Theology« von *Spirit Christology*. Allein vermittelt durch die Gegenwart des Geistes Gottes bekommen die Heutigen Zugang zum Neuen Sein und zu Christus. Zunächst hält Tillich fest: Der Geist Gottes ist der Geist des Christus, der Jesus ist. Die Geistgegenwart gibt den Glaubenden Anteil an der Gemeinschaft mit Jesus dem Christus. Dass Tillich das Gegenwärtigwerden des Christus *durch* den Geist letztlich allein als Gegenwart des Geistes Gottes betrachten kann, kann man als weiteren Hinweis dafür sehen, dass in seinem Begriff der Erhöhung die Zugewandtheit in der Entzogenheit des Christus zurücktritt. In der Verselbständigung des Geistwirkens gegenüber dem Wirken des Christus liegt

aber auch die Wurzel dafür, dass die christologische Begründung der Ekklesiologie, die Tillich beansprucht, in seiner Durchführung der Ekklesiologie in Vergessenheit gerät, jedenfalls kaum mehr explizit wird.

Dogmatisch führt das außerdem dazu, dass sich in der ekklesiologischen Fassung des Paradoxes – also in der Spannung von Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft – die Latenz eine Tendenz zur Verselbständigung hat, die bis zu einer Art Christusgegenwart ohne Christus reichen kann (etwa in der Idee der säkularen Latenz oder im absoluten Glauben, wie er in »The Courage to Be« erscheint). Denn die Verabschiedung der Zugewandtheit in der Entzogenheit der Erhöhung folgt ja erst aus Tillichs Neigung, die Verschränkung der Erhöhung mit der Erniedrigung aus dem Blick zu verlieren. Liegt hier auch der Grund für Tillichs Skepsis gegenüber den symbolischen Formen des Christusbekenntnisses, die sich in Gestalt des »absoluten Glaubens« von »The Courage to Be« schließlich ganz vom erniedrigten Christus zu trennen vermag?

Tillichs Akzent auf der Erhöhung des Christus (als Entzogenheit) bedeutet einerseits einen realistischen Blick auf die Lage der Kirchen »nach der Auferstehung« – wie die Jünger mehr minder ratlos in den Himmel schauend (Apg 1,10) – und verweist die lutherische Ekklesiologie andererseits nachdrücklich (und in Anknüpfung an die johanneischen Abschiedsreden) auf das Wirken des Heiligen Geistes. Aber das Paradox bleibt nur von einer Entstellung bewahrt, wenn die Seite der Erniedrigung, also der Konkretion und Beengung des Christus, nicht vergessen wird.

In Aufnahme der Metapher von der Kurve für das Eingehen des Ewigen in die Zeit (*kairos*) zeigt sich der Zusammenhang der drei christologischen Aspekte so: Aus der Einheit mit Gott geht der Christus ein in das geschichtliche Leben Jesu von Nazareth, wo er diese Einheit als das essentielle Menschsein offenbart und unter den Bedingungen der Existenz bewährt. Die Hingabe des Versöhners unter die Bedingungen der Existenz am Kreuz ist der Scheitelpunkt der »Kurve« und führt damit zugleich in den dritten Aspekt hinein, die Bewahrung und Bewährung des Neuen Seins im Kontext der entfremdeten Existenz. Das Wesen der Liebe des Christus ist es, andere in sich hineinzuziehen. Die Partizipation am Neuen Sein zu ermöglichen, ist deswegen das Grundkennzeichen der Geistgegenwart (*Spiritual Presence*). Diese Dynamik prägt jeden Moment des Lebens Jesu als des Christus. Sie ist das Wesen des Neuen Seins und verwirklicht sich unter den Bedingungen der Entfremdung nur je und je, dann aber ganz und gar. »*Kairos*« ist nicht nur ein Ausdruck für einen zeitlich kurzen »Augenblick«, sondern (wie bei Kierkegaard) eine Qualität, die die Zeit insgesamt orientiert (auch dort, wo das nicht manifest ist).

Das Leben der Glaubenden im Neuen Sein folgt der Dynamik von Einheit mit Gott, Bewahrung der Einheit mit Gott unter den Bedingungen der Existenz und selbst hingebende Liebe. Der Einheit des Christus mit Gott entspricht aufseiten der einzelnen Glaubenden die Wiedergeburt; der sich selbst hingebenden Liebe des Christus entspricht aufseiten der einzelnen Glaubenden die Rechtfertigung; und der Bewahrung des essentiellen Menschseins entspricht

die Heiligung der einzelnen Glaubenden. – Tillich selbst allerdings deutet nur an, wie seine Auslegung der Erlösung auf das, was er zum Paradox und zu den drei christologischen Aspekten gesagt hat, zu beziehen ist. Er legt den Akzent *nicht* darauf, die christologische Prägung des Geistwirkens explizit zu machen, weil er das Empfangen des Neuen Seins durch die Glaubenden primär als Geistwirken behandelt, nicht direkt als Handeln des Christus.

Mit Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung umschreibt Tillich zunächst primär das individuelle Empfangen der Erlösung. Für die Geistgemeinschaft als Gemeinschaft in Glaube und Liebe greift er nicht auf diese drei Begriffe zurück. Aber gerade dadurch, dass die Geistgemeinschaft als Gemeinschaft im *Glauben* und in der *Liebe* bestimmt ist, gründet sie auf Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung. Umgriffen werden Glaube und Liebe dabei von der Hoffnung (auch das ist ein Gedanke, der aus Tillichs Bestimmung der Geistgemeinschaft folgt, von ihm aber nicht stark gemacht wird): Glaube und Liebe stehen unter den Bedingungen der Antizipation und Fragmentarität, unter denen sich das Neue Sein in der Entfremdung manifestiert. Wie das um der Zuwendung zu den Menschen geschehende Distanznehmen des Christus (seine Erhöhung) das Eingehen des Christus in die Bedingungen der Existenz umschließt, so umschließt die Hoffnung den Glauben und die Liebe der Menschen im Neuen Sein trotz der Entfremdung.

Durch das Konzept des *kairos* als Eschatologisierung der Geschichte im Ganzen überwindet Tillich die Gegenüberstellung von »präsentischer« und »futurischer« Eschatologie. Der endgültige *kairos* – also Jesus als der Christus als Verwirklichung des Neuen Seins ein für allemal – verändert die Geschichte, indem er ihren Sinn offenbart und verwirklicht; er verändert die Geschichte nicht nur in den (seltenen) relativen *kairoi*, in denen er explizit aufgegriffen wird, sondern auch insgesamt. Damit kann von Tillich ausgehend der »präsentisch« orientierte Rechtfertigungsglauben, wie Luther ihn vertritt, mit dem Wahrheitsmoment des »futurisch« orientierten Hoffnungsglaubens, wie Augustin ihn vertritt, verbunden werden. Das zeigt sich in der Fragmentarität und Antizipation, die Tillich als Grundkennzeichen des Neuen Seins unter den Bedingungen der Entfremdung ausmacht. »Fragmentarisch« bedeutet hier: Wo die Geistgegenwart sich gibt, dort manifestiert sich das Neue Sein ganz. »Antizipatorisch« bedeutet: Wo die Geistgegenwart nicht offenbar wird, dort ist sie trotzdem *latent* gegeben. Es kommt nun darauf an, die Latenz nicht als Mangel an Manifestation zu betrachten, sondern als eigenen Modus der Geistgemeinschaft. Tillich tendiert aufgrund des genannten Ungleichgewichts in seiner Deutung des christologischen Paradoxes von Erhöhung und Erniedrigung dazu, die Latenz der Geistgemeinschaft ausschließlich als Mangel an Manifestation zu betrachten.

Die Manifestation der Geistgemeinschaft in den Einzelnen beschreibt Tillich anhand von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung. Die Wiedergeburt bezeichnet den Anfang des Neuen Seins im Leben der Glaubenden, die Rechtfertigung seine Struktur und die Heiligung das Neue Sein als Prozess. Alle drei stehen unter dem fragmentarischen und antizipatorischen Charakter

der Geistgemeinschaft: Der Anfang kann verloren gehen; die Rechtfertigung führt in das »Trotzdem« hinein (*in spite of*), steht in der Situation des Mutes zum Sein, der die Angst immer neu überwindet; und die Heiligung steht im Schatten der Zweideutigkeiten von Religion, Kultur und Moral.

Die Erfahrung der Rechtfertigung strukturiert die Erfahrung der Heiligung: Aus christologischer Perspektive betrachtet, bildet die Rechtfertigung direkt das Paradox ab, das Jesus als der Christus ist (als »Herzschlag« des Neuen Seins), und die Heiligung entspricht der Entfaltung des Paradoxes, seiner Konkretion, in den drei christologischen Aspekten. Das Paradox von Erhöhung und Erniedrigung des Christus empfangen die Glaubenden in der Rechtfertigungserfahrung als Einsicht in ihr Sein *simul iustus et peccator*. Diese »Übersetzung« des Paradoxes reagiert darauf, dass die Situation der Glaubenden im Neuen Sein kategorial anders als die Situation des Christus ist, dessen Erniedrigung aus der Erhöhung kommt und in sie hineinführt. Das *simul* prägt das Leben der Glaubenden im Neuen Sein. Aber ihr Leben im Neuen Sein ist kein »Treten auf der Stelle«, auch wenn es der einen Struktur – eben dem Paradox – folgt.

Wichtig für die Auslegung der Rechtfertigung als Struktur der Heiligung ist aus »The Courage to Be« der Gedanke, dass der Mut zum Sein immer wieder von Neuem die existenzielle Angst (in ihren verschiedenen Typen) überwindet – und zwar, indem er sie in sich aufnimmt. Darin entspricht das *geschöpfliche* Verhältnis zwischen dem Mut zum Sein und der Angst dem *schöpferischen* Verhältnis zwischen dem Erhöhtsein und dem Erniedrigtsein des Christus.

Bei der Überwindung der existentiellen Angst durch den Mut zum Sein werden die Glaubenden in das christologische Paradox von Erhöhung und Erniedrigung hineingezogen. Im »Trotzdem« des Mutes folgen sie der sich ihnen zuwendenden Distanznahme der Erhöhung von der Existenz. Diese Aufnahme des Christusparadoxes lässt weiter danach fragen, wie der Erniedrigte – der wahre Mensch – das Leben der Glaubenden prägt (Heiligung).

In »The Courage to Be« kommt Tillich erst ganz am Ende und kurz auf Christus zu sprechen; er spricht dort von der »courage to accept acceptance«[388], ohne sie auf Christus als ihren Ursprung zu beziehen. Anders als in der »Systematic Theology« zielt er in »The Courage to Be« auf die Frage nach dem nicht-symbolischen Grund des Glaubens. Zwar ist die Kirche auf die symbolische Kommunikation angewiesen. Aber – so die Wendung am Ende von »The Courage to Be« – das eigentliche Ziel der kirchlichen Verkündigung scheint hier die Kritik an den Symbolen zu sein, die unausweichlich unter den religiösen Zweideutigkeiten stehen (mit Systematic Theology: Dämonisierung und Profanisierung).

Tillich fordert am Ende von »The Courage to Be« eine Kirche, die ein zwar kritisches, aber positives Verhältnis zu den symbolischen Gestalten hat, in denen das Neue Sein interpretiert wird. Er nennt als Kriterium hier sehr kurz

388 CB (MW/HW 5), 213.

»das Kreuz« und interpretiert es als Kritik und Ende aller menschlichen Gottesbilder, als das Symbol, das die Grenze aller Symbole anzeigt. Nimmt man diesen Anspruch des Kreuzes ernst, dann erscheint »The Courage to Be« von rückwärts gesehen in einem neuen Licht: weniger als eine apologetisch-religionsphilosophische Schrift denn als ein Plädoyer für einen protestantischen Universalanspruch (inklusivistischer Prägung).

Der Mut zum Sein verdankt sich einer Horizonterweiterung; er streckt sich über die Situation der Angst aus auf das Neue Sein. In der Erfahrung der Heiligung wird deutlich, wie diese Bewegung im Leben der Glaubenden zum Prozess wird. Tillich vertritt kein qualitatives Wachstum im Glauben – es gibt nichts, was die Rechtfertigung übertreffen könnte, sie ist die Struktur der Heiligung – aber er knüpft daran an, dass der Glaube nicht nur als ein punktuelles Aufblitzen, sondern durchaus auch als Prozess erfahren wird. Christologisch verweist die Heiligung damit offensichtlich auf den Aspekt der Bewährung der Einheit mit Gott unter der Entfremdung, beziehungsweise die Größe und Gelassenheit (*serenity* und *majesty*), die Jesus als der Christus dabei gezeigt hat. Jesus als der Christus – dessen Erniedrigung und Erhöhung sein Personsein ausmachen – ist das vollendete Bild der *Spiritual personality*. Sein Bewusstsein um das Neue Sein, seine Freiheit, seine Verbundenheit und seine Selbst-Transzendierung empfangen die Glaubenden in wachsendem Maß.

Das wachsende Bewusst-werden (Tillichs erstes »Prinzip« der Heiligung) bezeichnet eine hermeneutische Kompetenz, die sich sowohl auf die Situation der Glaubenden vor Gott und als auch auf die daraus folgende Perspektive auf ihr existentielles Sein bezieht. Das wachsende Frei-werden meint eine wachsende Sicherheit im Entscheiden. Je »freier« eine *Spiritual personality* ist, desto weniger wird das neue Menschsein als Forderung (»Gesetz«) empfunden. Anders als Bonhoeffer in »Sanctorum Communio« interpretiert Tillich die Begegnung mit dem Gesetz hier zunächst vom Selbstverhältnis her.[389] Erst im Prinzip des wachsenden Verbunden-seins, das Tillich als drittes Moment der wachsenden Heiligung nennt, greift er dann auf sein Personverständnis zurück, das an der Ich-Du-Relation orientiert ist. Das spezifische Wachsen im Verbunden-sein verweist bereits auf das wachsende Selbst-Transzendieren. Dieses vierte Prinzip der Heiligung meint das Herausgenommenwerden aus der entfremdeten Existenz in die »freie Luft« des Neuen Seins. Das ist eine Gabe des Geistes Gottes, der damit die unruhig nach Veränderung strebende Dynamik des entfremdeten Lebens ins Neue Sein transformiert, ihr Richtung gibt. Die Transzendierung des eigenen Selbst verwirklicht sich in der Anbetung Gottes, die dem wachsenden Frei-werden und dem wachsenden Verbunden-sein Orientierung gibt. Sie bedient sich durchaus symbolischer Formen; aber auch in der »Systematic Theology« betont Tillich, dass der Symbolcharakter der Symbole bewusst bleiben muss. Mit den vier Prinzipien der Heiligung beschreibt Tillich die Manifestation des Neuen Seins in den einzelnen Gliedern der Geistgemeinschaft. Diese Manifestation ist insgesamt strukturiert

[389] Siehe dazu oben 4.1.2 und DBW 1, 107.

durch die Rechtfertigungserfahrung – Tillichs Konzept der wachsenden Heiligung bleibt im *simul iustus et peccator* verankert.

Erst im Kontext der Geistgemeinschaft wird deutlich, wie die Heiligung der Einzelnen immer schon in der Sozialität gründet. Denn vermittelt durch die Geistgemeinschaft betrifft die Dynamik von Latenz und Manifestation auch die einzelnen Glaubenden und tritt zur »individuellen« Übersetzung des Paradoxes im *simul iustus et peccator* dazu. Die Dynamik von Latenz und Manifestation der Geistgemeinschaft entwickelt Tillich, um den antizipatorischen und fragmentarischen Charakter, in dem sich das Neue Sein unter den entfremdeten Bedingungen verwirklicht, auszudrücken. Latenz und Manifestation sind das Empfangen des Christusparadoxes von Erhöhung und Erniedrigung auf der Ebene der Geistgemeinschaft. Wieder handelt es sich um ein »Übersetzen« des Paradoxes als Dynamik. Man kann nicht eine Seite des Paradoxes auf eine Seite der ekklesiologischen Spannung von Manifestation und Latenz beschränken. – Die Latenz entspricht nicht etwa ausschließlich dem Moment der Entzogenheit und die Manifestation entspricht nicht etwa ausschließlich dem Moment der Hingabe in die Existenz. Dies gründet aber bereits auf meiner modifizierten Fassung des Christusparadoxes.

Tillich selbst setzt die Tendenz zum Abdrängen der Zugewandtheit des Christus noch in seiner Entzogenheit fort (also die Verselbständigung des Geistwirkens vom Handeln des Christus), indem er den latenten Formen der Geistgemeinschaft im Vergleich zu ihren manifesten Formen nicht nur eine andere, sondern eine unterlegene (oder »mangelnde«) Gegenwart Jesu als des Christus zuschreibt. Latenz und Manifestation können demgegenüber aber auch als zwei miteinander unauflöslich verbundene, gleichberechtigte und klar zu unterscheidende Formen interpretiert werden, in denen sich die Geistgemeinschaft in sozialen Zusammenschlüssen unter Menschen verwirklicht. Sie sind die beiden Seinsweisen der Geistgemeinschaft, die sich in einer geschichtlichen Bewegung zueinander verhalten. Wenn die Geistgemeinschaft sich manifestiert, so Tillich, dann wirkt sie (einerseits) aktiv als Macht des Neuen Seins in einer Kirche, wird (andererseits) zur Struktur dieser Kirche und überwindet dabei (zum dritten) die Zweideutigkeiten der Religion (sowie der Kultur und der Moral), an denen die Kirchen Anteil haben.

Diese drei ekklesiologischen Aspekte der Manifestation lassen sich auf die christologischen Aspekte zurück beziehen: Die Wirkung der Geistgemeinschaft als Macht des Neuen (Gemeinschaft-)Seins einer Kirche gründet in der Einheit des Christus mit Gott und entspricht auf der Ebene der einzelnen Glaubenden der Erfahrung der Wiedergeburt. Die Wirkung der Geistgemeinschaft als Struktur des Neuen Gemeinschaftsseins einer Kirche gründet in der Selbst-Hingabe des Christus und entspricht auf der Ebene der einzelnen Glaubenden der Erfahrung der Rechtfertigung. Die Wirkung der Geistgemeinschaft an einer Kirche zur Überwindung der existentiellen Zweideutigkeiten gründet schließlich in der Bewahrung des Neuen Seins durch den Christus angesichts der Entfremdung und entspricht auf der Ebene der einzelnen Glaubenden der Erfahrung der Heiligung.

Die Geistgemeinschaft vertieft die Auslegung des Neuen Seins noch einmal dadurch, dass es sich bei ihr um die Gemeinschaft des Glaubens und die Gemeinschaft der Liebe handelt. Als solche orientiert sie das Leben der sichtbaren Gemeinschaften. Tillich betont, dass es sich bei der Geistgemeinschaft nicht um ein Ideal, sondern um eine Wirklichkeit handelt, die »hinter« oder »in« der Existenz in Gemeinschaft, wie sie alltäglich begegnet, steht. Zugleich ist sie allein aus Glauben zu erfahren. In ihren latenten Gestalten ist sie nicht weniger real. Aber in ihrer Latenz wird ihre Gründung in und Prägung durch Jesus als den Christus nicht explizit. Nimmt man die Gleichberechtigung der beiden Erscheinungsweisen der Geistgemeinschaft ernst, dann sind nicht nur die Latenzformen auf die Manifestationsformen hin ausgerichtet, sondern auch umgekehrt die Manifestationsformen (die Kirchen) auf die latenten Gestalten der Geistgemeinschaft. Das hat Auswirkungen auf die dogmatische Bestimmung der ökumenischen und der inter-religiösen Verantwortung der Kirchen.

Tillich thematisiert die Geistgemeinschaft zunächst unter Absehung der (heils-)geschichtlichen Perspektive. Fragt man, wie sich die Geistgemeinschaft zum kommenden Reich Gottes verhält, dann zeigt sich ihr antizipatorischer und fragmentarischer Charakter. Besonders in Bezug auf die Latenz als Seinsweise der Geistgemeinschaft ist die heilsgeschichtliche Sicht entscheidend, bezieht sie sich doch auf Gemeinschaften, die »vor« der Begegnung mit Jesus als dem Christus existieren. Dieses »vor« ist kein ausschließlich geschichtliches Datum, sondern ein existenzielles. Es gibt latente Formen der Geistgemeinschaft vor der Geburt Jesu, aber auch Latenzgemeinschaften neben und nach den Kirchen (»säkulare Latenz«)[390]. Damit tritt das Verhältnis der Latenz zur Manifestation im Sein der Geistgemeinschaft in ein neues Licht: Manifestation und Latenz scheinen in einem graduellen Verhältnis zueinander zu stehen. Tillich schreibt den latenten Formen der Geistgemeinschaft zu, dass sie das Manifestwerden der Geistgemeinschaft vorbereiten, ja sogar relative *kairoi* können sich in der Latenz ereignen.[391] Und der fragmentarische und antizipatorische Charakter der manifesten Geistgemeinschaft wurde ja bereits angesprochen.

Die »Antizipation« steht »zwischen« den latenten und den manifesten Formen der Geistgemeinschaft. In den manifesten Formen der Geistgemeinschaft bezeichnet die »Antizipation« eine Aktualisierung der Geistgemeinschaft, die fragmentarisch, aber unzweideutig ist. Hier werden – je und je, aber wenn, dann ganz – die Zweideutigkeiten wirklich überwunden. Christus wird als Kriterium der Geistgemeinschaft explizit. Der absolute *kairos* wirkt sich also (anders als in den latenten *kairoi*) auf die Rezeption von relativen *kairoi* aus, trotz aller Zweideutigkeit. In Bezug auf die latenten Formen der Geistgemeinschaft bezeichnet »Antizipation« ein anonymes oder unbewusstes Warten

390 ST III, 153.

391 ST III, 370.

darauf, von der Geistgegenwart erfasst zu werden, ein Bewusstsein darum, dass »etwas fehlt«, aber noch nicht darum, *was* fehlt. In der Manifestation ist die Antizipation das Bewusstsein darum, dass die Verwirklichung des Neuen Seins »schon jetzt« geschieht (Hoffnung). In der Latenz ist die Antizipation »noch« ganz zweideutig.

Die Kirchen sind den Zweideutigkeiten der Religion (Profanisierung und Dämonisierung) unterworfen. Sie können so weit verfallen, dass sie das »damönische Reich« repräsentieren anstatt des Reichs Gottes. Tillichs Rede vom *demonic kingdom* lässt die augustinische *civitas terrena* anklingen, wie auch seine Identifikation des Bösen mit einem Mangel an Sein an Augustin denken lässt. Tillich betont wie Augustin den Vorrang des Seins über das Nichtsein. Im Kontext von Tillichs Begriff der Manifestation folgert er daraus, dass die Kirchen ihr Kirchesein nicht vollständig verlieren können, selbst wenn sie das dämonische Reich repräsentieren. Auch ganz verzerrt verweisen sie noch auf den absoluten *kairos* und werden selbst von ihm gerichtet. Freilich möchte Tillich damit die Kirchen nicht dazu ermutigen, nach solch einem verzerrten Christuszeugnis zu streben. Es ist vielmehr Tillichs Aufnahme des *semper reformanda*, die sich hier bemerkbar macht.

Die manifesten Formen der Geistgemeinschaft haben hinsichtlich ihres eigenen Handelns keinen qualitativen Vorrang gegenüber den latenten Formen der Geistgemeinschaft. Die Verwirklichung der Geistgemeinschaft ist ein Handeln der Geistgegenwart, nicht der Menschen. Trotzdem sind Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft deutlich unterschieden dadurch, wie sie sich auf Jesus dem Christus als Kriterium verhalten. Allein in der Manifestation werden die Liebe und der Glaube ausdrücklich auf Jesus als den Christus bezogen. Den manifesten Formen der Geistgemeinschaft kommen daher besondere Aufgaben zu. Diese Aufgaben (oder Funktionen) folgen direkt aus dem Wesen der Geistgemeinschaft als Gemeinschaft in Glaube und Liebe; Aufgaben, die sich nicht darauf zurückführen lassen, sind nicht unbedingt zum Kirchesein notwendig.

Auch dort, wo die Geistgemeinschaft als manifest erfahren wird, ist Wachsamkeit gegenüber den Zweideutigkeiten der Religion geboten: Dämonisierung und Profanisierung. Zwar ist das manifeste Sein der Geistgemeinschaft die Überwindung der Zweideutigkeit, aber eben antizipatorisch und fragmentarisch. In der Dämonisierung wird etwas Endlichem unendlicher Rang zugesprochen, und damit die Einheit Gottes verendlicht, »zersplittert« (*split*). Ekklesiologisch zeigt sich die Dämonisierung besonders dann, wenn eine Partikularkirche beansprucht, allein die wahre Kirche zu sein. In der Profanisierung hingegen wird das Unendliche ganz in das Endliche »hineingezogen«, die Religion ausschließlich als eine Verwirklichungsform des menschlichen Geistes betrachtet. Ekklesiologisch kann die Profanisierung nicht nur als völlige Assimilation an die Kultur auftreten (wo die Kultur als Verkörperung des Neuen Seins betrachtet ist), sondern auch als Verwandlung der Kirche in eine Heilsanstalt (wo das Neue Sein als menschliche Möglichkeit betrachtet ist).

Trotz der Gefahr der Entstellung lässt sich aber das Sein der manifesten Geistgemeinschaft als Gemeinschaft im Glauben (dem »Ergriffensein« von der Geistgegenwart) und in der Liebe (dem »Hineingenommensein« in die Geistgemeinschaft) näher charakterisieren. Die Gemeinschaften, in denen sich die Geistgemeinschaft manifestiert, erfahren dieses Manifestwerden auf drei Weisen: rezeptiv, paradox und antizipatorisch. Die drei Aspekte erinnern an die drei Dimensionen der Erlösung in Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung. Die drei Charakteristika der Geistgemeinschaft sind zurückzuführen auf das Paradox »Jesus ist der Christus«, andernfalls können sie nicht als Manifestation des Neuen Seins gelten.

Folgende Struktur zeigt sich, wenn man Tillichs Auslegung der Geistgemeinschaft auf das Kriterium »Jesus ist der Christus« (mit seinen drei christologischen Aspekten) bezieht: Die Einheit des Christus mit Gott (1) strukturiert aufseiten der einzelnen Empfangenden die Erfahrung der Wiedergeburt. Diese Einheit mit Gott prägt die Seinsmacht der manifestierten Geistgemeinschaft als zunächst *rezeptiv*. Die Manifestationsformen der Geistgemeinschaft usurpieren nicht die Macht des Neuen Seins, auch wenn Tillich betont, dass die Rezeption zur Verwirklichung des Neuen Seins dazugehört, sondern sie erhalten Anteil an der spezifischen Einheit des Christus mit Gott, das heißt, an der Erniedrigung des Erhöhten (*sola gratia*).

Die Selbst-Hingabe des Christus (2) strukturiert aufseiten der einzelnen Glaubenden die Erfahrung der Rechtfertigung, das unmittelbare Erfasstwerden durch das Paradox, das Jesus als der Christus ist. Diese Selbst-Hingabe prägt die Seinsmacht der manifestierten Geistgemeinschaft als *paradoxe* Struktur im Glauben (*sola fide*). Sie begründet die Dynamik von Latenz und Manifestation und deren Ausrichtung auf das Reich Gottes hin. Denn die Selbstentäußerung des Christus bedeutet ein bedingungsloses Eingehen des Neuen Seins in die Weltwirklichkeit, die zugleich durch die souveräne Vollmacht der Erhöhung gekennzeichnet bleibt: Die Latenzformen der Geistgemeinschaft empfangen nicht weniger »Neues Sein«, obwohl ihnen der explizite Bezug auf den Christus fehlt.

Christi souveräne Bewahrung des Neuen Seins unter dem Angriff der Entfremdung schließlich (3) strukturiert aufseiten der einzelnen Glaubenden die Erfahrung der Heiligung. Diese Größe und Gelassenheit (*serenity and majesty*) Jesu als des Christus prägt die Seinsmacht der manifestierten Geistgemeinschaft als *antizipatorische* Überwindung der Entfremdung in der Liebe. Sie zeigt sich in der konkreten, situativen Bekämpfung der Zweideutigkeiten (*semper reformanda*). Die drei Aspekte sind auf keiner der drei Ebenen – Christus, die einzelnen Glaubenden, Geistgemeinschaft – voneinander zu trennen.

Tillich selbst legt wegen seiner Tendenz zur Verselbständigung der Geistgegenwart vom Christus die drei christologischen Aspekte nicht explizit auf der Ebene der Geistgemeinschaft aus. Es handelt sich bereits um eine konstruktive Relecture, wenn man solcherart nach der christologischen Fundierung von Tillichs Ekklesiologie fragt, also daran interessiert ist, seine Auslegung der Geistgegenwart und der Geistgemeinschaft für die Auslegung

der Gegenwart Christi in seinen Kirchen (und den latenten Gemeinschaften) fruchtbar zu machen, ohne die Trennung des Geisthandelns vom Handeln Christi zu übernehmen. Über den Glauben als paradoxale Struktur des Neuen Seins wurde bereits einiges gesagt, nicht aber über die Liebe. In Anklang an 1Kor 13 beschreibt Tillich die Liebe Gottes als bedingungslose Annahme des Geliebten, die sich auch angesichts von dessen entfremdeten Zustand bewährt und die wahre Gestalt des Geliebten antizipiert. Diese Liebe wird empfangen von den Glaubenden, wenn sich die Geistgemeinschaft verwirklicht. Die Liebe Jesu als des Christus begründet die zwischenmenschliche »Gemeinschaft in der Liebe«, die das Wesen der Geistgemeinschaft ist. Denn sie kämpft gegen die entfremdete Existenz, nicht aber gegen das Menschsein als solches; sie überwindet also die Entfremdung, indem sie die verschiedenen Arten der »Menschenliebe« in sich aufnimmt. So bewahrheitet sie die zwischenmenschlichen Beziehungen, und erscheint in ihrer Form, der Gerechtigkeit – im Zuhören (*listening*), Geben (*giving*) und Vergeben (*forgiving*).

Glaube und Liebe der sich manifestierenden Geistgemeinschaft sind zwei Perspektiven auf das Neue Sein. Von Tillich ausgehend können drei der vier altkirchlichen Kennzeichen der Kirche als Arten betrachten werden, in denen sich je unterschiedlich zeigt, wie die Liebesgemeinschaft identisch ist mit der Glaubensgemeinschaft. Die Apostolizität der Kirche lässt Tillich dabei kommentarlos fallen. Das ist einerseits eine Folge seiner Deutung der Latenz, von der aus er die Apostolizität nicht als Ausdruck für den Missionsauftrag der Kirchen deuten kann. (Er deutet die Mission als eine der Aufgaben der Kirchen nach »innen«, in die manifeste Geistgemeinschaft hinein.) Tillich kann die Apostolizität aber natürlich andererseits auch nicht in »römischer« Weise als Ausdruck für die Legitimation der Amtshierarchie deuten. Schließlich ist ihm aber drittens auch eine Deutung der Apostolizität im Sinn Luthers als Ausdruck für die spezifische Autorität der biblischen Schriften und der ihnen folgenden Verkündigung nicht möglich, weil das der anaphatischen Tendenz seines Glaubensverständnisses widerspricht, seiner Betonung der Symbolkritik. So bezieht Tillich sich ausschließlich auf Einheit, Universalität und Heiligkeit der Kirche, wobei der Heiligkeit eine grundlegende Rolle für die beiden anderen Kennzeichen zukommt. Trotz der Zertrennung ist den manifesten Formen eine essentielle Einheit gegeben, trotz der Zweideutigkeit ist ihnen die Heiligkeit des Neuen Seins gegeben, und trotz ihrer notwendig partikularen Gestalt haben sie in ihrer Orientierung auf die Geistgemeinschaft universalen Charakter.

Diese Zuschreibung von Einheit, Heiligkeit und Universalität an die Kirchen als Manifestationsformen der Geistgemeinschaft wird aber erst konkret durch die Funktionen der Kirche. Tillich identifiziert vier (nicht nur drei) Grundfunktionen: Begründung, Ausbreitung, Aufbau und die Funktion »nach außen«. Eine Gemeinschaft, die nicht alle vier Grundfunktionen und die daraus folgenden »Unterfunktionen« ausübt, kann nach Tillich nicht als Kirche angesprochen werden. Insofern übernehmen die Funktionen die Rolle der *notae externae* aus CA 7.

Mit den ersten drei Grundfunktionen (Begründung, Ausbreitung, Aufbau) legt Tillich das Handeln der manifesten Geistgemeinschaft aus dem Glauben und der Liebe aus. Die vierte Funktion – die Funktion »nach außen« – muss zwar auch am rezeptiven, paradoxen und antizipatorischen Wesen der Geistgemeinschaft teilhaben – sonst wäre sie keine Aufgabe der Kirche. Tillich expliziert den Bezug der »Funktion nach außen« auf das Wesen der Geistgemeinschaft allerdings nicht.

Die drei ersten Funktionen beschreiben, welche Aufgaben die Kirchen gegenüber ihren einzelnen Gliedern und gegenüber sich selbst im Ganzen haben. Die vierte Funktion hingegen richtet sich auf die Aufgaben der Kirchen gegenüber Einzelnen und Sozialverbänden außerhalb ihres eigenen »Territoriums«. Tillich beschreibt die Außenbeziehungen der Kirche näher, indem er das weltliche Regiment Jesu Christi anhand der drei Ämter Christi interpretiert.

Die Funktionen »nach innen« folgen den drei Charakteristika der Geistgemeinschaft (rezeptiv, paradox, antizipatorisch). Die Funktion der Begründung entspricht dem rezeptiven Aspekt von Glaube und Liebe; sie detailliert also die Art, wie die Kirchen die Macht des Neuen Seins empfangen. Man kann sie insofern als gemeinschaftliche Wiedergeburt bezeichnen. Die Funktion der Ausbreitung entspricht dem paradoxen Aspekt von Glaube und Liebe; sie detailliert also die Art, wie die Kirchen vom Christusparadox strukturiert werden; sie ist die Gemeinschaftsgestalt der Rechtfertigung des sündigen Menschen. Die Funktion des Aufbaus schließlich ist die gemeinschaftliche Heiligung. Sie entspricht dem antizipatorischen Aspekt von Glaube und Liebe und detailliert damit die Art, wie sich in den Kirchen die Überwindung der Zweideutigkeiten durch die Geistgemeinschaft je und je bewährt.

Alle vier Grundfunktionen stehen unter dem Christusparadox von Erhöhung und Erniedrigung. Es zeigt sich in den drei Funktionen »nach innen« jeweils in Gestalt von besonderen Gegensatzpaaren (Begründung: Reformation und Tradition, Ausbreitung: Wahrheit und Anpassung, Aufbau: Transzendierung und Bewahrung der Form). Wieder geht es nicht darum, jeweils eine Seite des Gegensatzes mit einer »Seite« des Paradoxes zu identifizieren, sondern um die Bewegung des Christus als dem erniedrigten Erhöhten, von der seine Geistgemeinschaft erfasst ist. Beides zusammen, zugewandte Distanz und bedingungsloses Eingehen, ist die Verwirklichungsform des Neuen Seins als (heils-)geschichtlicher Prozess.

Mit den Funktionen gewinnt Tillichs Ekklesiologie soweit Konkretion, wie es aus dogmatischer Sicht möglich ist. Tillich selbst zieht keine scharfe Grenze zwischen der praktisch-theologischen und der dogmatischen Thematisierung der Kirche.[392] Doch ist aus allem Vorangehenden klar, dass seine systematisch-theologische Ekklesiologie die Bedingungen und den Sinn kirchlichen Handelns beschreibt, nicht unmittelbar dieses Handeln selbst, wie es sich konkret zeigt oder zeigen soll.

---

[392] ST III, 183/ST [dt.] III; 214.

Die Funktion der Begründung (1) bezeugt den *ekstatisch-rezeptiven* Charakter der manifesten Geistgemeinschaft – sie ist ganz darauf angewiesen, das Neue Sein zu empfangen, unmittelbar oder vermittelt durch Wort, Sakrament und Seelsorge. Ob vermittelt oder unvermittelt, zur Funktion der Begründung kommt das Antworten dazu, also der Gottesdienst als Primärfunktion von Kirche im weiten Sinn von Anbetung (*adoration*), Gebet (*prayer*) und Kontemplation (*contemplation*). Die Funktion der Ausbreitung (2) umfasst Mission, Erziehung und Evangelisation. Die Ausbreitung ist eine der Funktionen *nach innen*, sie bezieht sich auf die manifesten Formen der Geistgemeinschaft. Tillich spricht hier nicht von einem Missionsauftrag der Kirchen »nach außen«; das entspricht auch seinem Verständnis der Latenz als eigener Verwirklichungsform der Geistgemeinschaft neben der Manifestation.

In der Funktion des Aufbaus (3) kommt die kulturelle Prägung der manifesten Geistgemeinschaft besonders zum Ausdruck. Die Kirchen können nicht anders, als kulturelle Formen zu verwenden. Damit bezeugen sie, dass das Neue Sein das Menschsein umfasst, nicht das Menschsein als solches überwindet, sondern dessen entfremdete Gestalt. Zugleich »zweckentfremden« die Kirchen die kulturellen Formen, wenn sie diese Formen für das Leben der Gemeinschaft aus Glaube und Liebe adaptieren. Diese »Zweckentfremdung« ist notwendig, stellt die Kirchen aber in die kulturellen (und moralischen) Zweideutigkeiten. So entspricht es dem Aufbau als *antizipierender* Funktion der Geistgemeinschaft.

Die vierte Funktion der Kirchen ist die Funktion »nach außen«, mit der Tillich das weltliche Regiment Christi nach dem Muster der drei Ämter Christi auslegt. Die drei Ämter sind damit für Tillich der Zugang zum Handeln des Christus »durch« die Kirche an der Welt: priesterlich im stillen Durchdringen (*silent interpenetration*), prophetisch im kritischen Urteilen (*critical judgment*) und »königlich« im politischen Handeln (*political establishment*). In allen drei Bereichen ist das Verhältnis der Kirchen zur »Welt« ein wechselseitiges, wie es auch der Annahme säkularer Latenz entspricht. Die Kirchen können durch die kulturellen Formen, die sie annehmen, ihrerseits priesterlich beeinflusst werden; sie empfangen auch von nicht-kirchlicher Seite prophetische Kritik; und ihr politisches Handeln wird durch den politischen Kontext nicht nur negativ beeinflusst. Die Welt übt auf die Kirche keineswegs nur einen zweideutigen Einfluss aus, sondern tritt der Kirche auch als latente Geistgemeinschaft gegenüber.

Tillich betrachtet hier das *simul iustus et peccator* nicht nur als Grundeigenschaft der Kirche, sondern auch als Eigenschaft der Gesellschaft überhaupt. Aber er verzichtet deswegen nicht auf den Unterschied zwischen Kirche und »Welt«: die Manifestationsformen der Geistgemeinschaft bezeugen – anders als die Latenzformen – explizit das Paradox Jesu als des Christus. Um zu erkennen, wo es sich um Latenzformen der Geistgemeinschaft handelt und nicht um Entfremdung, ist eine Sensibilität für den impliziten Bezug der Latenzgemeinschaften auf Jesus als den Christus notwendig, eine Prüfung, wo in einer Gemeinschaft rezeptiv, paradox oder antizipatorisch die Liebe

des Christus und sein Glaube erfahrbar sind. Mit dem stillen Durchdringen, kritischen Urteilen und dem politischen Handeln beschränkt sich Tillich allerdings in Bezug auf die Funktion »nach außen« darauf, die Methoden der Interaktion zwischen manifesten und latenten Formen der Geistgemeinschaft zu beschreiben.

Tillichs Orientierung an der Gestalt des erhöhten Christus führt ihn so in eine Ekklesiologie, die sensibel ist für die Distanznahme Christi auch gegenüber seiner Kirche. Da die Erhöhung aber untrennbar mit der Erniedrigung des Christus verbunden ist, eröffnet sich dadurch auch der Blick für den prozesshaften Charakter der Geistgemeinschaft, in umfassend geschichtlicher Hinsicht (als latente oder manifeste Ausrichtung auf das Reich Gottes), in gemeinschaftlicher Hinsicht (in Form der kulturellen Kontextualität und Vielfalt der Kirchen), aber auch in individueller Hinsicht (in Form des Wachsens in der Heiligung). Tillich zeigt allerdings eine Tendenz, die Erniedrigung des Christus – seine Hingabe in das existentiell entfremdete Menschsein – zu relativieren und die Zugewandtheit in der Distanznahme Christi in den Hintergrund zu drängen. Daher lässt er die christologische Verankerung der Ekklesiologie in seiner Auslegung der Geistgemeinschaft immer stärker zurücktreten und neigt dazu, die Geistgegenwart gegenüber dem Handeln des Christus an den Glaubenden zu verselbständigen. Aber er geht nicht so weit, die Geistgemeinschaft an die Stelle Jesu als des Christus zu setzen. Für das Projekt einer christologischen Ekklesiologie erinnert Tillich nachdrücklich an die Vermittlung der Gegenwart Christi durch den Geist und stellt die Kirchen mitten unter die latenten Formen der Geistgemeinschaft.

6

Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus

Wie bewahrheitet Jesus Christus seine glaubenden Gemeinschaften und wie entsprechen diese Gemeinschaften seinem bewahrheitenden Handeln? – Diese Leitfrage meiner Untersuchung wird nun hinsichtlich der evangelischen Erfahrung der Bewahrheitungsdynamik beantwortet und dann hinsichtlich ihrer ökumenischen und interreligiösen Implikationen weiterentwickelt. Das Handeln Christi in seiner Beziehung zu den Glaubenden folgt seinem Versöhnungswerk, und damit seiner Menschwerdung, seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung und seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters.[1] Diese christologischen »Gestalten« sind voneinander unterscheidbar, lassen sich aber nicht voneinander trennen. Sie hängen in der lebendigen Personeinheit Jesu Christi zusammen. Meine Position lautet, dass der Zusammenhang der Gestalten Christi in seiner Person konfessionell je unterschiedlich erfahren wird, also auch in den konfessionellen Gemeinschaften je unterschiedlich bezeugt wird.

Auf der Basis der Ekklesiologie Luthers[2] zeigt sich die Gestalt des Gekreuzigten als der Fokus in der evangelischen Erfahrung des Christushandelns. Mithilfe der anderen drei Quellen meiner Untersuchung (Augustin, Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich) rekonstruiere ich nun den Zusammenhang der Gestalten Christi vom Gekreuzigten als »Mitte« und lege damit ein Verständnis des Menschgewordenen, des Auferstandenen und des Erhöhten vor, das von Luthers Einsicht in die Gestalt des Gekreuzigten geprägt ist (6.1). Grundlegend für die »Hermeneutik des Gekreuzigten« ist die Unterscheidung zwischen dem Gnadenaspekt des Kreuzes und dem Gerichtsaspekt des Kreuzes: Die Wahrheit des Gekreuzigten ist Freiheit *und* Gerechtigkeit.

Stellt man die Gestalt des Gekreuzigten in den Mittelpunkt des bewahrheitenden Handelns Christi an seinen Glaubenden, dann entspricht dem die Erfahrung des Rechtfertigungsglaubens als Mitte allen Antworthandelns durch die Gemeinschaft(en) und die Einzelnen. Auf der Ebene der anthropologisch-soteriologischen Kriterien (Glaube, Liebe und Hoffnung) zeigt sich so der Glaube als Mittelpunkt (6.2). Von der Menschwerdung, der Auferstehung und der Erhöhung her ergeben sich ergänzende Einsichten zum Zusammen-

---

[1] Die Leuenberger Konkordie bezeichnet die Gestalten Christi als Menschgewordener, Gekreuzigter, Auferstandener und »Kommender« (Leuenberger Konkordie 9): Der »Kommende« ist hier die kreuzestheologisch und »futurisch-eschatologisch« akzentuierte Deutung der Gestalt des Erhöhten. Ganz entsprechend beruft sich darauf auch das Dokument »Die Kirche Jesu Christi«, in dem die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa 1995 ekklesiologisch Stellung bezogen hat (Die Kirche Jesu Christi, 22). In der Bestimmung der Aufgabe der evangelischen Kirchen tritt der explizite Bezug auf diese Näherbestimmung Christi aber zurück, auch wenn durch die Betonung des Rechtfertigungsglaubens die Priorität der Gestalt des Gekreuzigten deutlich ist.

[2] Für die evangelische Erfahrung der Bewahrheitung der Kirche durch Christus ist Martin Luthers Bestimmung der wahren Kirche als Leib des gekreuzigten Christus der systematisch-theologische Ausgangspunkt. Deswegen wurde in der vorliegenden Untersuchung die Aufnahme von Luthers Ekklesiologie *vor* die Auseinandersetzung mit der Ekklesiologie Augustins gestellt, auch wenn das chronologisch überraschen mag. Siehe dazu oben Anm. 27 in der Einleitung.

hang zwischen Glaube, Liebe und Hoffnung. Etwas verallgemeinernd gesagt: Die Gestalt des Menschgewordenen prägt besonders das Liebeshandeln aus dem Glauben; die Gestalt des Erhöhten akzentuiert besonders die Hoffnung; und die Gestalt des Auferstandenen prägt die Bezogenheit von Glaube und Liebe aufeinander. Da aus evangelischer Perspektive die Gestalt des Gekreuzigten den Zusammenhang der anthropologisch-soteriologischen Kriterien erschließt, prägt der Rechtfertigungsglaube das Handeln aus der Liebe und das Handeln aus der Hoffnung.

Auf dieser Grundlage lässt sich die Gemeinschaft der Glaubenden, wie sie durch Christus und durch das Antworten auf sein Gestaltungshandeln im Glauben, Lieben und Hoffen geprägt wird, als »Leib des Gekreuzigten« rekonstruieren. Die anderen Gestalten Christi (Menschgewordener, Auferstandener und Erhöhter) werden von dieser Grundbestimmung der Kirche als Leib des Gekreuzigten her erschlossen (6.3 und 6.4). Hier werde ich die durch Christus bewahrheitete Kirche auf der Basis der Beziehungswahrheit als »Wortgemeinschaft« und »Geistgemeinschaft« beschreiben. Die Wahrheit des Gekreuzigten ist Freiheit und Gerechtigkeit, sie ist Bindung an das Wort Gottes *und* Mündigkeit in der Geistgegenwart Christi. Die ökumenische Kommunizierbarkeit der zwei Aspekte »Wortgemeinschaft« und »Geistgemeinschaft« bezeugt das Dokument »The Nature and Mission of the Church« (»Wesen und Auftrag der Kirche«), das die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen 2005 als gemeinsame ekklesiologische Basis zur Diskussion gestellt hat (auch wenn das Ökumeneverständnis, das dem Dokument zugrunde liegt, hier nicht übernommen ist).[3] »The Nature and Mission of the Church« entfaltet aber kaum, was mit »Wortgemeinschaft« und »Geistgemeinschaft« gemeint ist. Denn eine solche Entfaltung führt in die Vielfalt

[3] The Nature and Mission of the Church, § 9. In § 49 verknüpft das Dokument diese Unterscheidung mit den drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien Glaube, Liebe und Hoffnung. – Das Dokument vertritt die Konvergenz- oder Konsensökumene: »The present text is to enable churches to begin first steps towards the recognition of a convergence that has emerged in a multilateral context.« (The Nature and Mission of the Church, § 5). Zwar ist zuzustimmen, dass die gegenseitige Anerkennung als Kirche (das heißt als Raum des Bewahrheitungshandelns Christi) die Bedingung ökumenischer Kontakte ist. Aber das Dokument vertritt darüber hinaus das Modell einer sichtbaren Wiedervereinigung der Konfessionen: «[T]he hope is that churches will [...] be encouraged to take steps on the way towards visible unity" (The Nature and Mission of the Church, § 6). Die Aussagen zum päpstlichen Primatsanspruch sind dafür symptomatisch (The Nature and Mission of the Church, § 103–104): Das Dokument argumentiert gegen den Eindruck, der sich der nicht römisch-katholischen Leserin aufdrängt (nämlich dass im päpstlichen Primatsanspruch eine klare Grenze des Konvergenzmodells liegt) und meint »there seems to be an increasing openness« in Bezug auf dieses Thema, weil Papst Johannes Paul II zur Diskussion darüber aufgefordert habe – so könnte das Papstamt als »a universal ministry in support of mission and unity of the church« re-interpretiert werden (The Nature and Mission of the Church, § 104). Ist damit aber die an der Erfahrung der Menschwerdungsgestalt Christi orientierte Amtsstruktur der römisch-katholischen Konfession wirklich ernst genommen?

der konfessionellen Zeugnisse, gründet sie doch – mit der Terminologie der vorliegenden Untersuchung gesprochen – in der je spezifischen Erfahrung der Gestalten Jesu Christi. Festzuhalten ist aber: Nicht nur die christologischen und die anthropologisch-soteriologischen Kriterien meiner Untersuchung dürften ökumenisch diskutabel sein, sondern auch die Unterscheidung von Geistgemeinschaft und Wortgemeinschaft.

Die beiden Hinsichten der bewahrheiteten Gemeinschaft als »Wortgemeinschaft« und »Geistgemeinschaft« gründen im bewahrheitenden Handeln Jesu Christi. Aus evangelischer Perspektive stellt die Wortgemeinschaft die Gemeinschaft der Glaubenden, wie sie vom Gekreuzigten und Auferstandenen gestaltet wird, in den Mittelpunkt. Die Geistgemeinschaft stellt die Gemeinschaft der Glaubenden, wie sie vom Menschgewordenen und Erhöhten gestaltet wird, in den Mittelpunkt – wobei die Gestalt des Menschgewordenen und die Gestalt des Erhöhten ganz im Licht der Erfahrung des Gekreuzigten stehen. Wortgemeinschaft und Geistgemeinschaft sind nicht voneinander zu trennen: Es handelt sich um Aspekte des Bewahrheitungshandelns Christi. Mit den beiden Grundaspekten des Kreuzes gesprochen, gehören sie zusammen wie die Gerechtigkeit und Freiheit Christi. Während in der Wortgemeinschaft das Bewahrheitungshandeln Christi besonders als *Gerechtmachung* erfahren wird, lässt sich das Bewahrheitungshandeln Christi in der Geistgemeinschaft als *Befreiung* fassen. Die Wortgemeinschaft folgt der Bindung Christi an die Verkündigung der Sündenvergebung; die Geistgemeinschaft folgt seiner königlichen Freiheit. So entspricht es der Gestalt des Gekreuzigten als Offenbarung des Gerichts und zugleich der Gnade Gottes; und so entspricht es dem Rechtfertigungsglauben als begnadete Buße und begnadetes Lob.

Die Wortgemeinschaft (6.3) entfaltet die Gestaltung der Gemeinschaft durch den Gekreuzigten, der zugleich der Auferstandene ist; sie bezieht sich besonders auf die Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Sie umfasst die Kommunikation der Verheißung von der Sündenvergebung nach der Hermeneutik von Gesetz und Evangelium. Vollzogen wird die Wortgemeinschaft in der Verkündigung (Predigt), in den Sakramenten und in der Seelsorge (Schlüsselamt). Die Wortgemeinschaft bezieht sich auf den priesterlichen Charakter der Freiheit Christi, wie sie den Glaubenden zugeeignet ist, und thematisiert den spezifischen Charakter der glaubenden Gemeinschaft im Unterschied zu anderen Gemeinschaften. Als Wortgemeinschaft beansprucht die Gemeinschaft Christi einen partikularen Ort in der »Weltwirklichkeit«.

Die Geistgemeinschaft (6.4) entfaltet die Gestaltung der Gemeinschaft durch den Gekreuzigten, wie er zugleich der Menschgewordene und Erhöhte ist. Sie betrifft besonders die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Die Geistgemeinschaft bezieht sich darauf, wie Christus durch den Heiligen Geist vermittelt in die geschichtliche Kontextualität eingeht (wie es seiner Menschwerdung entspricht), und zwar nach der Hermeneutik von Zuwendung und Sich-Entziehen (wie sie dem Erhöhten entspricht). Vollzogen wird die Geistgemeinschaft in manifesten und latenten Formen; sie steht dabei stets im Horizont des *ordo dilectionis*, beziehungsweise im Horizont der durch Christus

je und je bewirkten Identifikation von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit. Die Geistgemeinschaft bezieht sich auf den königlichen Charakter der Freiheit Christi, wie sie den Glaubenden zugeeignet ist, und thematisiert die Verknüpfung der glaubenden Gemeinschaft mit anderen Gemeinschaften und Interaktionsformen, beziehungsweise der »Weltwirklichkeit« insgesamt.

Mit der Bestimmung der Bewahrheitung von Kirche als »Leib des Gekreuzigten« ist die Fülle der möglichen Erfahrungen Jesu Christi nicht ausgeschöpft: Die Erfahrung des bewahrheitenden Handelns Christi primär als Handeln des Gekreuzigten und damit verbunden die Erschließung von Liebe und Hoffnung auf der Basis des Rechtfertigungsglaubens ist *ein* Zugang zum *Ganzen* der Person Jesu Christi – und stellt zugleich die Frage nach anderen Arten, in denen der ganze Christus wirkt und gemeinschaftlich empfangen wird. So führt die Bestimmung der konfessionell-konkretisierten Erfahrung von Bewahrheitung zu einem Ausblick auf den ökumenischen Dialog (6.5). Die relationale Bestimmung der Allgemeinheit der Kirche führt demgegenüber in die Frage nach einer interreligiösen Hermeneutik (6.6), die dem Auftrag der Kirchen zum Empfangen des Christuswirkens gerecht wird – wenn Christi bewahrheitendes Wirken nicht auf den Raum der Kirchen beschränkt wird, sondern in seinem universalen Anspruch ernst genommen wird.

6.1 Die Gestalten Christi aus der Perspektive des Gekreuzigten

Die evangelische Erfahrung der Beziehung zwischen Christus und seiner glaubenden Gemeinschaft stellt die Gestalt des Gekreuzigten und den Rechtfertigungsglauben in den Mittelpunkt. Vom Gekreuzigten ausgehend werden dementsprechend auch die Gestalten des Menschgewordenen, des Auferstandenen und des Erhöhten erschlossen. Besonders deutlich ist der Zusammenhang der christologischen »Gestalten« dabei im engen Verhältnis von Kreuz und Auferstehung: Die Wirkungen des Gekreuzigten empfangen die Glaubenden dank der Vollmacht des Auferstandenen. Doch gehören die vier Gestalten Christi zusammen und sind in seiner lebendigen Person eins.[4]

Luther identifiziert zwei Aspekte des Sterbens Christi am Kreuz: den Gerichtsaspekt und den Gnadenaspekt. Christus als der Gekreuzigte vollzieht das Gericht über die Sünde und begnadigt die Sünder und Sünderinnen. Gericht und Gnade kommen in seinem Leiden zusammen. Das bewahrheitende Handeln des Gekreuzigten meint also einerseits die Offenlegung (und damit Überwindung) der Sünde und andererseits die Mitteilung seiner Gerechtig-

[4] Die Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi wird dabei aus lutherischer Perspektive beschrieben. Anders als in reformiert-evangelischen Positionen dominiert hier die Gestalt des Gekreuzigten auch den Zugang zur Gestalt des Erhöhten. Siehe dazu unten 6.5. Zur Betonung der Erhöhung Christi bei Calvin: Inst. [1559], II,13,4.

keit. Diese beiden Aspekte sind – wenn man mit Luther die Gestalt des Gekreuzigten als Schlüssel zu allen Erfahrungen Christi betrachtet – entscheidend für die Interpretation des Auferstandenen, des Menschgewordenen und des Erhöhten.

Die Gestalt des Gekreuzigten ist nicht zu trennen vom Auferstandenen. Denn durch die Auferstehung werden die Wirkungen der Kreuzigung für die Menschen zugänglich gemacht. Dietrich Bonhoeffer reflektiert diesen Zusammenhang zwischen der Gestalt des Gekreuzigten und der Gestalt des Auferstandenen direkt, wenn er davon spricht, dass Christus die Weltwirklichkeit mit der versöhnten Wirklichkeit (der Christuswirklichkeit) je und je schöpferisch identifizieren kann und tatsächlich »schon jetzt« identifiziert.[5] Denn die Gestalt des Auferstandenen bezieht sich darauf, dass die Vorwegnahme der Vollendung schon unter den jetzigen Bedingungen erfahrbar wird. Der Gerichtsaspekt des Kreuzes zeigt sich in der Gestaltung durch den Auferstandenen darin, dass die Glaubenden an der Stellvertretung Christi Anteil erhalten, in sie hineingezogen werden. Die Stellvertretung des Gekreuzigten kann allein aus der Kraft des neuen Lebens, das der Auferstandene verwirklicht, schöpferisch an die Glaubenden weitergegeben werden.

Für die Interpretation der Gestalt des Menschgewordenen wurde in der vorliegenden Untersuchung auf Augustins heilsgeschichtliche Ontologie zurückgegriffen. Augustin betrachtet die Menschwerdung Christi als Geschöpfwerdung des Schöpfers. Sie offenbart den Willen Gottes mit der Schöpfung als Liebesordnung (*ordo dilectionis*) – denn wäre das geschöpfliche Sein nicht gegründet im Liebeswillen Gottes, im schöpferischen Bejahen der Schöpfung, dann würde die Geschöpfwerdung des Schöpfers die Aufhebung des geschöpflichen Seins bedeuten, sie würde das Sein der Schöpfung kollabieren lassen.[6] Christi Menschwerdung hingegen lässt die Sünde kollabieren, überwindet also die Negation des geschöpflichen Seins (Sünde als *privatio boni*) – und offenbart so die schöpferische Liebesordnung für die Schöpfung. Soweit immanent augustinisch, also unter den Bedingungen einer Ekklesiologie, die Christus als den Menschgewordenen in den Mittelpunkt stellt (und die Menschwerdung eminent soteriologisch deutet).[7]

---

[5] Siehe dazu oben 4.3.1 (sowie z. B. DBW 6, 39: »Der Ort, an dem die Frage nach der Wirklichkeit Gottes wie die nach der Wirklichkeit der Welt zugleich Beantwortung erfährt, ist allein bezeichnet durch den Namen: Jesus Christus.«).

[6] Die wahre Form der Schöpfungsordnung als *ordo dilectionis* beschreibt Augustin in civ XIX,13 (siehe dazu oben 3.1.2).

[7] civ X,20: »*Unde verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae.*« (»Deshalb wollte der wahre Mittler, da er Mittler zwischen Gott und den Menschen wurde, indem er die Gestalt eines Knechtes annahm, er, der Mensch Jesus Christus, obwohl er doch in der Gestalt Gottes das Opfer mit dem Vater gemeinsam empfängt,

Dass die Menschwerdung die geschöpfliche Liebesordnung offenbart, erhält aus der Perspektive des Gnadenaspekts, wie er in der Gestalt des Gekreuzigten aufscheint, eine spezifische Bedeutung: Die Geschöpfwerdung des Schöpfers wird aus dieser Sicht als ein von Grund auf *kenotisches* Handeln deutlich. Aus dem Gnadenaspekt des Kreuzes her wird klar, dass die Menschwerdung eine Hingabe des Schöpfers an das Geschöpfsein bedeutet, die bis zum Leiden reicht. Das geht über Augustins Liebesverständnis hinaus, denn Augustin erlaubt kein hingebendes Lieben der Geschöpfe um ihrer selbst willen, auch vonseiten Gottes nicht. Für Augustin würde Gott sich in seinem »Glück« von den Geschöpfen abhängig machen, wenn Gott die Geschöpfe um ihrer selbst willen lieben würde. Das widerspricht dem Gottesverständnis Augustins.[8]

Demgegenüber zeigt sich vom Gnadenaspekt des Kreuzes her (vom Sterben Jesu Christi um des Heils der Menschen her), dass die Menschwerdung die Liebe Gottes zu seinem Geschöpf in einer für den Schöpfer geradezu unpassend »demütigenden« Weise zum Ausdruck bringt. Die geschöpfliche Liebesordnung meint nicht nur die Ordnung der Liebe innerhalb der Schöpfung, sondern besagt, dass das Sein der Schöpfung als solches relational ist: Wahres Geschöpfsein bedeutet, vom menschgewordenen Gott geliebt zu sein. Der Menschgewordene offenbart die sich selbst hingebende Liebe (*self-surrendering love*), um mit Tillich zu sprechen,[9] und so ist der Menschgewordene nicht vom Gekreuzigten zu trennen: Er nimmt die Stellvertretung auf sich. In der Vollmacht des Auferstandenen vererbt er diese Stellvertretung als Aufgabe an die Gerechtfertigten.

---

mit dem er ja zusammen der einzige Gott ist, – deshalb wollte er in der Knechtsgestalt trotzdem lieber das Opfer sein als es empfangen, damit nicht etwa jemand unter diesem Vorwand meinen möge, man müsse irgendeiner Kreatur opfern.«). Siehe dazu oben 3.2.1. Die Demut des menschgewordenen Schöpfers ist nicht auf dem Weg geschöpflicher Gotteserkenntnis rekonstruierbar – sogar die aus Augustins Sicht höchstentwickelte nichtchristliche Gotteslehre, wie sie durch die »*platonici*« repräsentiert wird, kann hier der *superbia* nicht entkommen und hält die Menschwerdung deswegen für unmöglich oder absurd (civ X,29; vgl. conf VII,20,26).

[8] doctr. I,31,34: »*si* [*Deus nobis*] *fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit*« (»Wenn er [Gott] sich [uns] hingibt, dann benötigt er etwas Gutes an uns, was niemand, der bei Sinnen ist, sagen würde.«). Augustin selbst deutet aber in De civitate Dei eine Modifikation der Unterscheidung zwischen »gebrauchen« (gegenüber den Geschöpfen; *uti*) und »sich hingeben« (allein an Gott; *frui*) an, wenn er die vollendete Gemeinschaft als »*societas fruendi Deo et invicem in Deo*« (civ XIX,13) bezeichnet, also als »Gemeinschaft in der Hingabe an Gott und in der Hingabe aneinander in Gott«.

[9] So lautet der dritte grundlegende christologische Aspekt bei Paul Tillich (ST [dt.] II, 150: »die sich selbst hingebende Liebe, die die göttliche Liebe repräsentiert und verwirklicht, indem sie die existentielle Selbstzerstörung auf sich nimmt«; ST II, 138: »the self-surrendering love which represents and actualizes the divine love in taking the existential self-destruction upon himself«. Siehe dazu oben 5.1.2.

Doch ist die Hingabe an das Geschöpf, die an der Gestalt des Menschgewordenen offenbar wird, nicht von der Gestalt des erhöhten Christus zu trennen. Die Menschwerdung bedeutet nicht die Transformation (oder »Metamorphose«) des Schöpfers in ein Geschöpf.[10] Die Gestalt des Erhöhten ruft in Erinnerung, dass die Zuwendung Gottes, die in der Erniedrigung geschieht, eine Entzogenheit in sich einschließt. Auch in seinem Eingehen in das Menschsein bleibt Jesus Christus der »Erhöhte«, also den Zuständen unter der Sünde souverän überlegen, nicht »nur« geschöpflich gerecht, sondern *rechtfertigend*, also schöpferisch gerecht. Die zugewandte Entzogenheit des Erhöhten meint eine spezifische Beziehung Jesu Christi zu den Menschen unter den Bedingungen der Sünde.[11]

Aus ihrer Einheit mit der Gestalt des Gekreuzigten zeigt sich die Gestalt des Erhöhten als ein sich zuwendendes Distanznehmen, denn damit ist die Erhöhung an die Erniedrigung gebunden. Doch bleibt das Moment der Distanznahme, der Überlegenheit gegenüber dem »alten Sein«, festzuhalten – also die Vermitteltheit der Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist. Die Erhöhung Jesu Christi betrifft alle Erfahrungen des Gestaltungshandelns Christi: Sie erinnert selbst noch den Überschwang der Auferstehungsgestalt daran, dass die Kirche als »Leib Christi« darauf angewiesen ist, von Christus durch den Heiligen Geist bewahrheitet zu werden. Von der Gestalt des Gekreuzigten her zeigt sich das als eine Folge des Gerichtsaspekts.

Die Gestalt des Erhöhten bedeutet also die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Handeln Christi und dem Handeln des Heiligen Geistes. Luthers Insistieren, dass sich die Gnade Gottes unüberbietbar und endgültig in Jesus Christus (dem Gekreuzigten) offenbart hat, weist darauf hin, dass das Wirken des Geistes Gottes nicht vom Wirken Christi getrennt werden kann. Weil der Erhöhte der Gekreuzigte ist und niemand anderer, deswegen kann Christus gar nichts anderes geben als *sich selbst* und sich selbst ganz, wenn es um die Versöhnung der Menschen mit Gott, um die Bewahrheitung der Menschen, geht. So entspricht es dem Gnadenaspekt des Gekreuzigten, wenn man den universalen Anspruch des Kreuzes ernst nimmt: Was Gnade ist, wird letztgültig am Kreuz offenbar.

6.2 Rechtfertigungsglaube, Liebe und Hoffnung

Luthers christologischer Schwerpunkt auf der Gestalt des Gekreuzigten ist verknüpft mit seiner Erkenntnis um die Rechtfertigung allein aus Gnade. Entsprechend stellt Luther den rechtfertigenden Glauben in den Mittelpunkt des

[10] Gegen ein solches Verständnis der Menschwerdung grenzt sich besonders Paul Tillich ab (ST II, 149/ST [dt.] II, 161f.). Siehe dazu oben 5.1.2, bes. bei Anm. 71.

[11] Vom Menschgewordenen her deutet sie sich als Liebesauftrag an, vom Auferstandenen her deutet sie sich als Hoffnungsauftrag an.

Zusammenhangs von Glaube, Liebe und Hoffnung. »Glaube« bedeutet hier das Empfangen der fremden Gerechtigkeit Christi – und zwar ein Empfangen (wie man von der Gestalt des Auferstandenen her gleich hinzufügen muss), in dem diese fremde Gerechtigkeit Christi zur Definition des eigenen, neuen Menschseins, der gerechten Freiheit wird.[12] Versöhnt zu sein mit Gott bedeutet eine Neuschöpfung im Sinn der neuen Gestalt von Menschsein, die der Auferstandene verkörpert und für die Glaubenden zugänglich macht. So zeigt es sich in Anknüpfung an Dietrich Bonhoeffer: Bonhoeffer liegt an der unlöslichen Verbindung von Kreuz und Auferstehung, um den universalen Anspruch Christi auf alle Wirklichkeit »schon jetzt« zu begründen.[13]

Auf den Gerichtsaspekt des Kreuzes antwortet der Bußaspekt im Rechtfertigungsglauben, wie er bei Luther begegnet und dann im Auftrag zur stellvertretenden Schuldübernahme bei Bonhoeffer aufgenommen wird. Die Buße ist das Leiden der Gerechtfertigten an der Sünde. Auf den Gnadenaspekt des Kreuzes antwortet der Aspekt des Gotteslobes im Rechtfertigungsglauben, wie er bei Luther in der Verwandlung der Gebote in Bitten ausgedrückt ist[14] und bei Augustin in der Form des Grundauftrags der *civitas Dei*, dem lobenden Voraus-Bezeugen der Vollendung schon im Raum der »pilgernden«, »vermischten« Wirklichkeit »vor« der Vollendung.[15] Die Antworten des Rechtfertigungsglaubens in Buße und Lob empfangen ihr Recht und ihre Erfüllung von Christus als dem auferstandenen Gekreuzigten.

Buße und Lob sind miteinander verbunden; das drückt Luther durch seinen Begriff der *fiducia* aus. *Fiducia* meint Vertrauen (die versöhnte Vertrauensbeziehung zu Gott) und Zuversicht (die Bestimmung der Rechtfertigung nicht nur als »punktuelles« Ereignis, als »Akt«, sondern auch als Struktur eines neuen Lebens). Der Gedanke, dass die Rechtfertigung zur Struktur des Lebens wird, lässt sich durch Paul Tillichs Deutung der Heiligung als »angewandter« Rechtfertigung auslegen. Wenn Tillich von einem »Wachsen« im Glauben spricht, meint er die Erfahrung, dass die »Anwendung« des Glaubens im Leben sich über längere Zeiträume und keineswegs zusammenhanglos verwirklicht.[16] Das »Wachsen« im Glauben ist so keine Durchbrechung des allgemeinen Priestertums im Sinn der Aufrichtung einer geistlichen Aristokratie mit ausgewachsenem Glauben. Der erfahrbar prozesshafte Charakter des Glaubens entspricht vielmehr der Dynamik im gestaltenden Handel Christi –

---

12 So bereits in der Freiheitsschrift (WA 7, 55: *stupendo duello*). Siehe dazu oben 2.1.1.

13 Die Christuswirklichkeit ist die Wahrheit der Weltwirklichkeit – der Anspruch des Auferstandenen umfasst alle Wirklichkeit, kein Bereich bleibt ihm unerreichbar (DBW 6, 39-40). Siehe dazu oben 4.3.1.

14 So in Luthers Auslegung des Dekalogs anhand des Vater Unsers in »Von den guten Werken« (dazu oben 2.2.1).

15 civ XXII,30; zum Lob Gottes durch die *civitas Dei* siehe oben 3.3.3.

16 Zu Tillichs Deutung der Rechtfertigung als Struktur des Neuen Seins siehe oben 5.2.2–3; zur Heiligung bei Tillich 5.2.4.

es ist damit keine Entwicklung im linearen Sinn gemeint, sondern orientiertes, gestaltetes Leben. Mit Bonhoeffer gesprochen: Christus ist kein Prinzip, sondern eine lebendige und schöpferisch gestaltende Person.[17] Christus zeigt sich verschieden, ohne seine Identität zu verändern oder sein Versöhnungswerk zu verleugnen. Der Glaube ist Vertrauensbeziehung; die Zuversicht ist die Ausrichtung dieses Vertrauens über den Augenblick hinaus, sie bezeugt, dass durch die Rechtfertigung ein neues Personsein aufgerichtet wird, das sich in der Lebenszeit und in der Gemeinschaft bewährt.

Aus dem versöhnten Vertrauen zu Gott folgt für Luther direkt die Nächstenliebe.[18] Denn als *fiducia* – als Vertrauensbeziehung zu Gott – ist der Glaube hier ganz von der Gottesliebe her verstanden. Mit der Nächstenliebe zeigen sich die Folgen der Versöhnung mit Gott für die zwischenmenschliche Sozialität; sie entspricht der Liebe des Gekreuzigten zu den Sündern und Sünderinnen. So bezeugt die Nächstenliebe den kenotischen Charakter der christlichen Freiheit. Die Freiheit aus dem Rechtfertigungsglauben ist begründet durch den (auferstandenen) Gekreuzigten und folgt der Demut des Menschgewordenen. Man kann die Nächstenliebe hier durchaus als eine Form des Gotteslobes bezeichnen, wenn man sie auf die beiden Grundaspekte Buße und Lob im Rechtfertigungsglauben zurück beziehen möchte.[19]

Die Zuversicht hingegen verweist auf den »Trotzdem«-Charakter des Glaubens, also darauf, dass der Glaube immer wieder neu infrage gestellt wird, aber *trotzdem* darauf vertrauen kann, auch immer wieder neu in Kraft gesetzt zu werden. Insofern entspricht sie dem grundlegenden Bußaspekt des Rechtfertigungsglaubens. Das »Trotzdem« des Glaubens bringt Paul Tillich durch den Gedanken auf den Punkt, dass der Mut zum Sein die Angst überwindet, indem er sie – in ihrer je konkreten Gestalt – in sich aufnimmt.[20] Die Zuversicht deutet sich damit als die Gestalt der Hoffnung unter den Bedingungen des Rechtfertigungsglaubens an.

Die Gestaltung des Rechtfertigungsglaubens durch den Erhöhten ist bisher noch nicht behandelt worden; und in der Tat lässt Luther die Distanznahme Christi, wie sie durch die Erhöhung ausgesprochen ist, in seiner Ekklesiologie (je später desto deutlicher) zurücktreten. Doch lässt sich die zugewandte Distanznahme, die mit der Erhöhung gemeint ist, an Luthers Unterscheidung – und zugleich Identifikation – von Verheißung und Glaube vertiefen.[21] Denn die

---

17 DBW 6, 85f. (Ethikfragment »Ethik als Gestaltung«).

18 Etwa in der Freiheitsschrift (WA 7, 53 (dt. WA 7, 24); 2.1.1.

19 So interpretiert bekanntlich auch Karl Barth die Nächstenliebe grundlegend als Lob Gottes (KD I/2, 442–504).

20 Zu »The Courage to Be« siehe oben 5.2.3.

21 WA 6, 533 (De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium): »*ubicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrunque necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit.*«/»überall, wo die göttliche Verheißung ist, dort findet sich der Glaube, und beide sind so notwendig, dass keines von beiden ohne das andere wirksam sein kann«.

Verheißung der Sündenvergebung hat den Charakter einer Zusage vonseiten Gottes, die allein aus seiner freien Gnade kommt. Sie ist Verheißung gerade darin, dass sie die *Distanz* zwischen Gott und Mensch in einer spezifischen Weise *überwindet*, ohne die Unterscheidung von Gott und Mensch aufzuheben. Dass sie dort, wo sie empfangen wird, allein im (rechtfertigenden) Glauben empfangen wird – also der Glaube in der Erfahrung der Glaubenden immer mit der Verheißung verknüpft ist – bezeugt die freie Selbstbindung Gottes an die Verkündigung von der Sündenvergebung. Hier ist der Charakter der Gemeinschaft aus dem Glauben als Wortgemeinschaft begründet. »Identisch« werden Verheißung und Glaube, wenn die Verheißung wirksam wird, also Gott und Mensch einander versöhnt gegenüber treten. Für Luther verwirklicht sich die Verheißung der Versöhnung auf dem Weg über das Wort von der Sündenvergebung allein aus Gnade und allein in Christus: in der schriftauslegenden Verkündigung, in Taufe sowie Abendmahl und im Schlüsselamt der Gemeinde.[22]

Betrachtet man diese Verwirklichung der Verheißung im Rechtfertigungsglauben aus der Perspektive der Gestalt des Erhöhten, dann tritt neben die Wortorientierung des Glaubens eine Aufmerksamkeit für das Wirken des Heiligen Geistes, der den Glaubenden »heute« die Gegenwart des erhöhten Christus nahe bringt. Entsprechend wird Luthers besonders an der Wortgemeinschaft interessiertes Verständnis der Gemeinschaft aus dem Glauben durch die Perspektive der Geistgemeinschaft, wie sie einerseits Dietrich Bonhoeffer (in seiner Dissertation) und andererseits Paul Tillich beschreibt, zu ergänzen sein.[23] Bonhoeffers Interesse am gekreuzigten Auferstandenen führt ihn zu einem besonderen Interesse an der soziologischen Gestalt der Kirche, da die Gestalt des Auferstandenen auf die vorweg (»schon jetzt«) verwirklichten, erfahrbaren Form der glaubenden Gemeinschaft unter den Bedingungen »vor« dem Gericht verweist. Tillichs Betonung der Distanznahme Christi als des Erhöhten lässt ihn demgegenüber stärker den *vermittelten* Charakter der Christusgegenwart in der Kirche auslegen.

Auf der Grundlage des Rechtfertigungsglaubens ergibt sich ein spezifisches Verständnis der christlichen Liebe und Hoffnung. Die Liebe – in ihrer doppelten Gestalt als Gottesliebe (*fiducia*) und Nächstenliebe – wurde bereits angesprochen, soweit sie auf die Gestalt des Gekreuzigten allein bezogen ist (als Dienst an den Geschöpfen in der Nachfolge Christi). Auch die anderen Gestalten Christi, wie sie oben aufgrund der Zentralstellung des Gekreuzigten entwickelt wurden, müssen nun aber auf die Liebe und auf die Hoffnung be-

---

Siehe dazu oben 2.1.2 (S. 44f.).

[22] Siehe dazu unten 6.3 zur Wortgemeinschaft.

[23] Allerdings soll dadurch nicht gesagt werden, Luther würde etwa das Wirken des Heiligen Geistes »vergessen« – Luther bezeichnet ja die Anrufung Gottes als das erste, unmittelbarste Werk des Glaubens und deutet so eine Begründung der Gemeinschaft unter den Glaubenden in der Anrufung Christi und der damit verbundenen Bitte um den Heiligen Geist an (siehe dazu »Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten«, 1521; WA 7, 795–802 bes. 801; bzw. oben 2.2.1, S. 77).

zogen werden – sonst wäre die Einheit der Person Jesu Christi nicht gewahrt, sondern die Gestalt des Gekreuzigten hätte sich verselbständigt. (Damit deutet sich bereits das Leitkriterium für den ökumenischen Dialog an.)

Für die Gestalt des Menschgewordenen war aus der Perspektive des Gekreuzigten zweierlei zutage getreten: Die Menschwerdung bedeutet eine Hingabe des Schöpfers an seine Geschöpfe (Gnadenaspekt des Kreuzes) und offenbart zugleich den wahren – gerechten – Menschen (Gerichtsaspekt des Kreuzes). Diese beiden Seiten lassen sich unter Rückgriff auf Luthers doppelte Bestimmung der christlichen Freiheit als priesterlicher und königlicher Freiheit näher auslegen. Die Ausübung der christlichen Freiheit steht dabei im Kontext der Liebesordnung des Schöpfers, wie sie – mit Augustin gesprochen – in der Menschwerdung offenbart wurde. Die Interpretation der christlichen Freiheit durch Luther als priesterlich und königlich nimmt Bezug auf die beiden Ämter Jesu Christi. Sie verweist insofern auf die Unterscheidung der beiden Regierweisen Christi als »Haupt« und als »Herr«. Wie nun Christus als »Haupt« der Glaubenden *sine vi, sed verbo* regiert, so sollen sie ihrerseits ihre Freiheit priesterlich als »Dienst« an den Geschöpfen verstehen. Auch das ist ein Aspekt des allgemeinen Priestertums. Und wie Christus andererseits als »Herr« der Weltwirklichkeit insgesamt regiert, so sollen sie ihre Freiheit königlich als Verantwortung für das »Vorletzte« leben.[24]

Die »Tatsächlichkeit« der Rechtfertigung, wie sie in der Gestalt des Auferstandenen konzentriert zum Ausdruck kommt, bedeutet für die christliche Liebe den Auftrag zum »Schlüsselamt«. Er lässt sich als Auftrag zur Beichte und zur Seelsorge verstehen, bedeutet doch »Seelsorge« hier die individuelle Zusage der Sündenvergebung. Luther geht es bei seiner Auslegung des Schlüsselamts darum, dieses Amt von seiner Bindung an das eine menschliche Oberhaupt zu lösen. Versteht man den bindenden Schlüssel als Ausübung der Liebe, die aus der empfangenen Gnade Gottes kommt, dann zeigt er sich als Aufruf zur Buße – an die Gemeinde selbst und durch die ganze Gemeinde selbst ausgeübt. Das ist mit dem Auftrag zum Schuldbekenntnis gemeint, den Dietrich Bonhoeffer als eine Grundaufgabe der Kirche betrachtet. In diesem Schuldbekenntnis kommt zum Ausdruck, dass die Schuld der ganzen Welt auf die Kirche »fällt«.[25] Es handelt sich also um ein Bekenntnis der eigenen Schuld, das aber nicht um der eigenen Gerechtigkeit willen, sondern um Christi willen für die Weltwirklichkeit gesprochen wird. So bezeugt es die sich selbst hingebende Liebe Christi.

Die Gestalt des Erhöhten erinnert die christliche Liebe daran, dass der Erfolg ihres Handelns ganz von der Bewahrheitung und Orientierung abhängt,

---

[24] Der Gedanke der Verantwortung für das »Vorletzte« verweist auf Dietrich Bonhoeffer, der die Einheit der beiden Regierweisen Christi betont.

[25] DBW 6, 125f. Bonhoeffer beschreibt das Bekennen der Schuld selbst freilich nicht als Liebeshandeln, sondern konzentriert sich vornehmlich darauf, dass die Erkenntnis um die Schuld allein aus Glauben möglich ist (oder mit Luthers Terminologie gesprochen: die Buße folgt der Rechtfertigung nach).

die ihr von Christus her zukommen. Das Wesen der Liebe Christi ist es, andere in sich hineinzuziehen (um mit Tillichs Begriff der *self-surrendering love* zu sprechen). Damit deutet sich der grenzüberschreitende Charakter der Nächstenliebe an. Sie ist Grundlage für eine Gemeinschaft, die eine klare Identität hat, aber nicht ausgrenzt. So entspricht es der Tatsache, dass die Gerechtigkeit der Glaubenden ihnen als fremde Gerechtigkeit Christi zugeeignet wird – sie haben untereinander gemeinsam, dass sie alle an der ihnen fremden Gerechtigkeit teilhaben.

Vom Bußaspekt des Glaubens her (beziehungsweise vom Gerichtsaspekt des Kreuzes her) gehört der Hinweis auf das *simul iustus et peccator* an diese Stelle. Dass die Glaubenden zugleich gerecht und sündig sind, entspricht dem antizipatorischen und fragmentarischen Charakter, unter dem sich die Versöhnung »noch« verwirklicht.[26] Das »*simul*« entspricht aus dieser Sicht besonders der Gestalt des Erhöhten (in seiner zugewandten Distanznahme) und präzisiert, was die christliche Hoffnung unter den Bedingungen des Rechtfertigungsglaubens bedeutet. Die Hoffnung verwirklicht sich hier darin, dass die Angewiesenheit auf die Gnade Christi für die Verwirklichung des eigenen Personseins und für das Gelingen von Gemeinschaft nicht als einengende Abhängigkeit, sondern als Gnade erfahren wird, deren Verlust nicht befürchtet werden muss.

6.3 Bewahrheitet als Wortgemeinschaft: Heiligkeit und Apostolizität

Wie zeigt sich die Kirche als Leib Christi, des auferstandenen Gekreuzigten, in der *Wortgemeinschaft*, also in Sakramenten, Verkündigung und Seelsorge (bzw. Schlüsselamt)? Luther bestimmt das bewahrheitende Handeln des Gekreuzigten und Auferstandenen an seiner Gemeinschaft von Grund als Wortgeschehen: Der Gekreuzigte ist die Verkörperung der Verheißung von der Sündenvergebung; er ist das Gnadengericht in Person. Als Auferstandener teilt er seiner Gemeinschaft das Gnadengericht mit, indem er die verkündigte Verheißung konkret in Kraft setzt.

Die Glaubenden haben dementsprechend den Auftrag, die gnädige Gerechtigkeit Gottes zu *verkündigen*. Sie werden dazu durch die rechtfertigende Gerechtigkeit Christi bevollmächtigt. Die grundlegende Struktur für die Gemeinschaft unter den Glaubenden, wie sie unmittelbar der Gestalt des Gekreuzigten entspricht, ist damit die Versammlung um das Wort von der Sündenvergebung. Wo die Verheißung von der Sündenvergebung kommuniziert wird, so Luther, dort ist der Rechtfertigungsglaube; und wo der Rechtfertigungsglaube

[26] Das Begriffspaar »antizipatorisch« und »fragmentarisch« geht dabei auf Paul Tillich zurück; siehe dazu die Abschnitte über sein Verständnis der Heiligung (5.2.4) sowie über Latenz und Manifestation der Geistgemeinschaft (5.3.2).

ist, dort wird die Verheißung realisiert.[27] Doch ist mit dieser Identifikation von Verheißung und Glaube keine »Vermischung« des Handelns der Kirche mit dem Handeln Christi gemeint. Die spezifische Verwobenheit von Verheißung und Glaube konzentriert sich für Luther im Sakramentsverständnis; daran, wie Glaube und Verheißung im Empfangen von Taufe und Abendmahl zusammenkommen, zeigt sich für ihn die Grundstruktur des Lebens aus dem Rechtfertigungsglauben – das heißt, die Grundstruktur der Gemeinschaft als Leib des auferstandenen Gekreuzigten.

Wenn im Sakrament die Einsetzungsworte und das materielle Zeichen zusammenkommen, dann zeigt sich, wie Jesus Christus die Sündenvergebung als Wahrheit über das je eigene Schicksal der Glaubenden in Kraft setzt – als Konkretion seiner unbedingten Zuwendung und seines Gerichts über die Sünde. Luther denkt hier besonders an das Abendmahl als an das Sakrament, das die Begründung allen zwischenmenschlichen Vertrauens in der Selbsthingabe Jesu Christi bezeugt. Diesen Gedanken Luthers re-interpretiert der promovierende Bonhoeffer, wenn er die Abendmahlsgemeinde als Kern der christlichen Gemeinde betrachtet.[28] Die Abendmahlsgemeinde bezeugt direkt, dass die christliche Gemeinschaft allein durch die gnädige Gegenwart Christi zusammengehalten wird.

Abendmahl und Taufe zeigen und verwirklichen, so Luther, den gemeinschaftsstiftenden Charakter des Wortes von der Sündenvergebung. Das Abendmahl bezeugt dabei die Entscheidung der einzelnen, zusammenzukommen im Vertrauen darauf, dass Christus zu ihnen kommt. Die Taufe legt die Betonung auf die Geborgenheit der Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft, die ihnen vorangeht, und auf das »ein für allemal« der Rechtfertigung. Auch hier gibt Bonhoeffer mit seiner Interpretation der »Taufgemeinde« einen konstruktiven Hinweis. Er identifiziert die Taufgemeinde als Gemeinschaft in der »Einheit im Gewollten«: Bei der Taufe handelt die Gemeinde in ihrer Einheit als Trägerin des Heiligen Geistes, es handeln nicht etwa die Täuflinge durch ihre Glaubensentscheidung.[29] Die Unmündigentaufe ist insofern eine zutiefst lutherische Praxis, ohne dass deswegen die Erwachsenentaufe geringgeschätzt wäre. Die Unmündigentaufe bedeutet aber zugleich eine Herausforderung an die »Volkskirche«, kann sie doch nur dort verantwortlich praktiziert werden, wo die erwachsenen Gemeindeglieder dazu bereit sind, ihre Gemeinschaft mit den unmündigen Getauften auch zu leben.[30] Die Kindertaufe stellt nicht nur

---

[27] Vgl. dazu das Zitat aus De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, das oben in Anm. 19 gegeben wurde. Zu Luthers Deutung des Bewahrheitungshandelns Christi als Gestaltung der Wortgemeinschaft siehe oben 2.1.2.

[28] Siehe dazu oben 4.1.3, bei Anm. 128.

[29] DBW 1, 164f.; siehe dazu oben 4.1.3, bei Anm. 131.

[30] Das Leuenberger Dokument »Die Kirche Jesu Christi« hebt die kirchliche (und gemeindliche) Verantwortung zur christlichen Bildung besonders dort hervor, wo die Eltern den Glauben nicht aktiv bezeugen (Die Kirche Jesu Christi, 41).

eine Aufgabe an die Eltern dar, sondern auch eine besondere Aufgabe gerade für die nicht mit dem unmündigen Täufling verwandten Erwachsenen in der Gemeinde. Sie sind dazu aufgefordert, den Täufling aus der Kraft der Hingabe Christi in ihre Gemeinschaft aufzunehmen – im Gebet und in der religiösen Bildung. Die Paten und Patinnen bei einer Taufe sind Repräsentanten und Repräsentantinnen der Gemeinde, aber nicht so, als würden sie ganz an die Stelle der Gemeinde treten.

Die Sakramente und die Predigtverkündigung zielen beide darauf, die Verheißung der Sündenvergebung mitzuteilen.[31] Während Taufe und Abendmahl in je spezifischer Weise die Gemeinschaft unter den Glaubenden verwirklichen, richtet das »Hören des Wortes« in der Predigt den Blick auf die Position der Einzelnen in der Wortgemeinschaft. Das Sprechen des Pfarrers oder der Pfarrerin ist der Grundauftrag des geistlichen Amtes im lutherischen Verständnis, doch spricht die Amtsträgerin oder der Amtsträger nicht aus der Position einer geistlichen Vollmacht über die anderen Gemeindeglieder. Die Wortgemeinschaft ist wesentlich Gemeinschaft im *Hören* auf das Wort[32] – auch bei denen, die das Evangelium und das Gesetz Gottes zu verkündigen haben. So entspricht es der Gestalt des Gekreuzigten, sofern sich darin sein kenotischer Gebrauch der Freiheit zeigt. Deutlich wird der Akzent auf dem Hören des Wortes auch in der Begründung der Predigt in den biblischen Schriften. Die Amtsträgerin oder der Amtsträger muss vor seinem oder ihrem eigenen Sprechen auf das Zeugnis hören, das vorausgeht – wenn auch nicht im Sinn einer »Traditionshörigkeit«, sondern in der evangelischen Freiheit, also der allgemeinen priesterlichen Würde *coram Deo* gemäß. Und nach dem eigenen Sprechen hat die Amtsträgerin oder der Amtsträger auf die Reaktion der Gemeinde zu hören, und diese Reaktion zu ermutigen. Zur hermeneutischen Orientierung des Predigens entwickelt Luther aus dem Gerichtsaspekt und dem Gnadenaspekt des Kreuzes die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.

Die Dialektik von Gesetz und Evangelium zeigt sich – in ihrer Verknüpfung mit dem allgemeinen Priestertum – aber nicht nur in der Predigt, sondern gemeinschaftlich direkt in der Ausübung des Schlüsselamts. Luther entfaltet den Schlüsselgebrauch der Gemeinde im Rahmen seiner Polemik gegen die römisch-katholische Konzentration des Schlüsselamts im Papstamt.[33] Doch bedeutet der Schlüsselgebrauch durch die Gemeinde zugleich die gemeinschaftliche Konkretion seiner Auffassung, dass das ganze Leben Buße ist. In

---

[31] So entspricht es Luthers Bestimmung des einen *sacramentum*, das hinter den *signa sacramentalia* steht (der Sündenvergebung), wie oben in 2.1.2 anhand von De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium dargelegt (bei Anm. 64).

[32] Tillich stellt pointiert das Hören (»*listening*«) neben »Geben« und »Vergeben« innerhalb der christlichen Liebe (»Love, Power, and Justice« [MW/HW 3], 621; siehe dazu oben 5.3.3).

[33] Siehe dazu oben 2.1.2 (bei Anm. 114) über Luthers Schrift gegen Augustin von Alveld bzw. über seine Schrift »Von den Schlüsseln« (2.1.2, bei Anm. 135).

seiner doppelten Gestalt als Mitteilung der Sündenvergebung und Aufruf zur Buße bildet es den Kern evangelischer Seelsorge, der Kommunikation über die christliche Identität angesichts von Infragestellungen.[34] – Diese Seelsorge ist ein Auftrag an alle Gemeindeglieder. Der »strafende« Schlüssel, so Luther, ist nicht von der Gnadenzusage zu isolieren: Er verwirklicht den *usus elenchticus legis*, intendiert also stets die Re-Integration.[35]

Das Schlüsselamt auszuüben bedeutet, darauf hinzuweisen, dass Vergebung und Versöhnung in der Hand Jesu Christi liegen und von ihm tatsächlich gewährt werden – und dass erst auf diese grundsätzliche Vergebung folgend Vertrauen und Vergebung zwischen Menschen möglich ist.[36] So ist das Schlüsselamt die Gleichgestaltung mit dem Gekreuzigten – und kann durch die Gemeinde allein aus der Begabung mit dem neuen Leben des Auferstandenen verwirklicht werden. Denn die Ausübung des Schlüsselamts führt als Nachfolge des Gekreuzigten auch in das Leiden an der Sünde. Die Kommunikation der Sündenvergebung in der Ausübung des Schlüsselamts bezieht sich dabei nicht nur (und auch nicht in erster Linie) auf den moralischen Aspekt der Sünde. Vielmehr ist die ontologische Konnotation des Sündenverständnisses als »Mangel an Sein«, wie sie bei Augustin dargestellt ist, sowie die Auslegung dieser Auffassung durch Paul Tillich in seiner Typologie der Angst (und in seiner Interpretation der »Entfremdung«) ernst zu nehmen.[37]

Im Rahmen der Hermeneutik der vier altkirchlichen Kennzeichen der Kirche bezieht sich Christi gestaltendes Bewahrheitungshandeln an der Wortgemeinschaft besonders auf die Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Der Gestalt des Gekreuzigten entspricht es, dass die Heiligkeit ganz aus der Rechtfertigung begriffen ist: Sie ist keine »eigene« Heiligkeit, sondern eine fremd empfangene. Die Wortgemeinschaft ist »heilig« gerade darin, dass sie die Gemeinschaft im *simul iustus et peccator* ist. Ihr Grund liegt im Priestertum Christi (mit Luther gesprochen). Bonhoeffers Betonung des Schuldbekenntnisses als des Grundvollzugs von Kirche weist in dieselbe Richtung, auch wenn er diesen Gedanken nicht mit der Heiligkeit der Kirche verbindet.[38] Die Stellvertretung des Gekreuzigten, mit der er die Glaubenden heiligt, wird im

---

[34] So hebt das Leuenberger Dokument »Die Kirche Jesu Christi« die Bedeutung der Seelsorge in der pluralistischen Gesellschaft hervor (Die Kirche Jesu Christi, 47–48).

[35] Vgl. dazu WA 7, 34 (Freiheitsschrift) bzw. oben 2.1.1 bei Anm. 60.

[36] Wenn man die augustinische Unterscheidung zwischen *frui* und *uti* wie oben angedeutet (6.2) durch die Berücksichtigung der gekreuzigten Gestalt Christi modifiziert, dann besagt sie in der Unterordnung des *uti* unter das *frui* dasselbe aus der Perspektive des menschlichen Liebeshandelns: Die Liebe zwischen Gott und Mensch geht den zwischenmenschlichen Beziehungen voraus.

[37] Zu Augustins Verständnis der Sünde als *privatio boni* und ihren ontologischen Implikationen siehe oben 3.1.2; zu Tillichs Typologie der Angst in »The Courage to Be« siehe oben 5.2.3.

[38] DBW 6, 126. Siehe dazu oben 4.3.2.

Schuldbekenntnis, das die Kirche für die ganze Weltwirklichkeit spricht, zum Wesen des heiligenden Handelns der glaubenden Gemeinschaft. Gerade die »heiligende« Heiligkeit des auferstandenen Gekreuzigten führt die Wortgemeinschaft in das Bekenntnis. Der aktive Charakter der Heiligkeit als kirchlicher Eigenschaft folgt – wenn man mit Bonhoeffer sprechen möchte – dem Mandatcharakter von Kirche überhaupt, ihrem Wesen als Auftrag Christi.[39]

Paul Tillich betont die Heiligkeit als grundlegendes Kennzeichen der bewahrheiteten Kirche und stellt sie in den Kontext seiner Deutung der altkirchlichen Kennzeichen als Arten, in denen die Liebesgemeinschaft identisch wird mit der Glaubensgemeinschaft.[40] So bindet er die Heiligkeit der Kirche zurück an die anthropologisch-soteriologischen Kriterien Glaube und Liebe. Die Hoffnung ist ebenfalls integriert, da Tillich den antizipatorischen Charakter in Bezug auf alle kirchlichen Kennzeichen betont. Darin trifft Tillich sich mit der augustinischen Überzeugung, dass die *civitas Dei* während der »Pilgerschaft« prophetisch vorausweist auf das vollendete Reich Gottes.[41] Doch kann Tillich aufgrund des lutherischen Verständnisses des Glaubens als Rechtfertigungsglauben zu einer »optimistischeren« Einschätzung in Bezug auf die Verwirklichung der Heiligkeit gelangen als Augustin: Tillich beharrt darauf, dass die Kirchen auch dann noch auf das heiligenden Handeln Christi vertrauen können, wenn sie profan oder dämonisch scheinen.[42] – Das Interesse hierbei ist, den Kirchengliedern die Sicherheit zu geben, dass sie in der Heiligkeit Christi geborgen sind, und zwar auch zu den Zeiten, in denen die Amtsstruktur die Kirche in die Irre führt oder eine größere Gruppe der Kirchenglieder ideologisch irrt. *Alle* Glaubenden bleiben allerdings für das Ringen um die Heiligkeit der Kirche mitverantwortlich. Letztlich ist das Vertrauen, dass Christus seine Kirche tatsächlich »schon jetzt« bewahrheitet, auch die Bedingung dafür, dass Tillich notwendige Funktionen der Kirche identifizieren kann (Begründung, Aufbau, Ausbreitung, Außenfunktion) und das Kirchesein der Kirche daran binden kann.

Die Apostolizität der Kirche zeigt sich in der Wortgemeinschaft darin, dass die Kommunikation der Verheißung von der Sündenvergebung stets vom biblischen Zeugnis ausgeht, dass sie grundsätzlich durch das Hören auf die biblischen Zeugnisse angewiesen ist – auch wenn sie allein durch das »aktuelle« Wirken Christi in der glaubenden Gemeinschaft wirklich wird.[43] Deutet

---

39 Zu den Mandaten: oben 4.3.1 (ab Anm. 248). – »Das Mandat der Kirche ist das göttliche Wort.« (DBW 6, 399).

40 Siehe dazu oben 5.3.3 (S. 345); bzw. ST III, 155–157/ST [dt.] III, 182–185.

41 Zum prophetischen Zeugnis der pilgernden *civitas Dei* siehe oben 3.2.4 (S. 157f.).

42 Siehe dazu 5.3.2, (S. 338), sowie 5.3.3 (S. 345).

43 Paradigmatisch zeigt sich die kriteriologische Funktion des biblischen Zeugnisses in Bezug auf die Kirche etwa in Luthers Polemik gegen Heinrich von Braunschweig-Wolffenbüttel (siehe dazu oben 2.3, bzw. S. 89ff.). Die Kirche der apostolischen Zeit ist für Luther die vorbildliche Kirche, die es zu emulieren gilt.

man die Apostolizität von der Wortgemeinschaft her, dann zeigt sie sich nicht nur als Traditionsprinzip, sondern auch als stetige Kritik und Erneuerung der Tradition (*semper reformanda*), also als das, was Tillich das »Protestantische Prinzip« nennt.[44] Die Apostolizität ist der Auftrag zur theologisch reflektierten Aktualisierung der Verkündigung – nicht etwa so, als wäre die Verheißung der Sündenvergebung immer neu zu »erfinden«, sondern so, dass die geschichtliche Kontextualität der Verkündigungsgemeinschaft positiv und kritisch reflektiert wird.[45] Verbunden mit dem (»apostolischen«) Missionsauftrag verweist die Apostolizität der Kirche insofern bereits auf die Identität der Wortgemeinschaft mit der Geistgemeinschaft.

6.4 Bewahrheitet als Geistgemeinschaft: Einheit und Universalität

Wie zeigt sich die Kirche als Leib des gekreuzigten Christus, der eins ist mit dem Menschgewordenen und Erhöhten, in der *Geistgemeinschaft*? Mit der Geistgemeinschaft ist das bewahrheitende Handeln Christi angesprochen, sofern er zugleich rückhaltlos zugewandt und souverän distanziert ist: Es geht im Begriff der Geistgemeinschaft um das bewahrheitende Handeln Christi als des Menschgewordenen und als des Erhöhten an der Gemeinschaft. Die Gestalt des Menschgewordenen und die Gestalt des Erhöhten sind aus evangelischer Perspektive ganz von der prägenden Erfahrung der Gestalt des Gekreuzigten her verstanden, als aus der Offenbarung von Gericht und Gnade Gottes im Sterben Jesu Christi.[46] Die Geistgemeinschaft verwirklicht sich entsprechend der Dialektik von Erhöhung und Menschwerdung in der Interaktion ihrer manifesten und latenten Formen und im Horizont des *ordo dilectionis*, beziehungsweise in der durch Christus je bewirkten Identifikation von Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit. Somit tritt nun die Frage in den Mittelpunkt, wie konkrete geschichtlich-kontextuelle Gemeinschaften als Trägerinnen des Heiligen Geistes zu beschreiben sind.[47] Es entspricht der Gestalt des Menschgewordenen, dass Christus je und je geschichtliche Gemein-

---

[44] Zum »Protestantischen Prinzip« bei Tillich: ST III, 245/ST [dt.] III, 281 (bzw. oben 5.3.2, bei Anm. 243).

[45] Auch wenn Tillich die Apostolizität der Kirche (v. a. wegen der anaphatischen Tendenz seines Glaubensverständnisses) ganz fallen lässt, trifft seine Interpretation der Theologie im Rahmen der aufbauenden Funktion der Kirche sich mit diesem Verständnis der kirchlichen Apostolizität (zur Funktion des Aufbaus der Kirche bei Tillich: 5.3.6).

[46] Zur Deutung des Menschgewordenen und des Erhöhten aus der Perspektive der Gestalt des Gekreuzigten siehe oben 6.1.

[47] Luthers Betonung des »Lokalprinzips« im Schlüsselamt wendet dies direkt auf die Kommunikation der Sündenvergebung an (siehe dazu oben 2.1.2, bzw. S. 61).

schaften als seine Gemeinschaften bewahrheitet. Es entspricht der Gestalt des Erhöhten, dass dies durch die Vermittlung des Heiligen Geistes geschieht. Christi Wirken an der Geistgemeinschaft steht in keiner Konkurrenz zu seinem Wirken an der Wortgemeinschaft; beide sind miteinander verbunden in der Einheit seiner Person.

Wortgemeinschaft und Geistgemeinschaft sind aber voneinander zu unterscheiden, weil dadurch je spezifische Seiten des gestaltenden und bewahrheitenden Handelns Jesu Christi an der Kirche sichtbar werden. Während die Wortgemeinschaft die Identität der Verheißung betont – die Sündenvergebung ist ein für allemal von Christus verwirklicht und an ihn gebunden – lenkt die Geistgemeinschaft den Blick auf die Prozesshaftigkeit, auf die Dynamik, mit der sich die Verheißung geschichtlich verwirklicht, und zwar sowohl in heilsgeschichtlicher als auch kulturgeschichtlich-kontextueller Hinsicht. »Geistgemeinschaft« ist hier also einerseits eine Umschreibung der augustinischen *civitas Dei* (aber unter den veränderten Bedingungen einer Christuserfahrung, die nicht primär vom Menschgewordenen, sondern vom Gekreuzigten ausgeht) und adaptiert andererseits Paul Tillichs Verständnis der *Spiritual community*. Während die Wortgemeinschaft sich auf die Tatsächlichkeit der Vergegenwärtigung des Gekreuzigten bezieht, bezieht sich die Geistgemeinschaft auf die kontextuelle Vermitteltheit dieser Vergegenwärtigung.

Anhand der Wortgemeinschaft lässt sich die grundlegende »Grammatik« des Kircheseins entwickeln (Sakramente, Predigt, Seelsorge). Der Begriff der Geistgemeinschaft bezieht sich hingegen auf die Frage, inwiefern diese Grammatik mit den je kontextuell-kulturellen Umständen verbunden ist, und inwiefern sie von den je spezifischen Verwirklichungsformen der Sakramente, der Predigt und des Schlüsselamts letztlich unabhängig ist. Die Geistgemeinschaft fragt »hinter« das Wort von der Sündenvergebung zurück, aber ist zugleich die durch Jesus Christus gestaltete Gemeinschaft. Der Gekreuzigte ist das Gericht über alle Symbole. In diesem Licht zeigt sich aus evangelischer Erfahrung die Gestalt des erhöhten Christus: Der Erhöhte bedeutet die souveräne Vollmacht Christi über die geschöpflichen Zustände (sein Reich ist nicht von dieser Welt; Joh 18,36).

Aber der Erhöhte ist eins mit dem Menschgewordenen. Deswegen bedeutet die Distanznahme des Erhöhten nicht, dass seine Gemeinschaft keine Symbole braucht, sondern dass sie immer neu nach Formen fragt, die der Verkündigung der Sündenvergebung in der jeweiligen geschichtlichen Situation angemessen sind (*semper reformanda*). Denn der Menschgewordene offenbart die bewahrheitete Geschichtlichkeit, die Hingabe des Schöpfers an das Geschöpf. Die Gemeinschaft des Menschgewordenen ist eine geschichtliche Gemeinschaft. Der zugleich geschichtliche und nicht-geschichtliche Charakter der Geistgemeinschaft bedeutet keine Verunsicherung der Wortgemeinschaft mit ihren traditionsgeprägten und identitätsstiftenden Symbolen. Denn die eschatologische Einsicht, dass die Sündenvergebung sich vielfältig geschichtlich zeigt, entspricht der Gestalt des erhöhten Gekreuzigten. Das heißt, diese Distanzierung von der geschöpflichen Geschichtlichkeit gründet in der bedin-

gungslosen Zuwendung Christi: Der Erhöhte ist untrennbar verbunden mit seinem Geist, dem Heiligen Geist, der Christus vergegenwärtigt. Deswegen ist die eschatologische Einsicht um die »Übergeschichtlichkeit« der Sündenvergebung keine Relativierung der Wortgemeinschaft, sondern ihre Inkraftsetzung.[48] Die Gemeinschaft, die Christus gestaltet, lässt sich nicht auf eine spezifische geschichtliche Gestalt festlegen, aber lebt in geschichtlicher und kultureller Konkretion. Christus bewahrheitet in geschichtlicher Weise, aber bleibt immer und an allen Orten sich selbst in seiner lebendigen Personeinheit treu.

Augustin beschreibt die zugleich eschatologische und geschichtliche Qualität der Gemeinschaft Christi durch die zwei Verwirklichungsformen der *civitas Dei*: einerseits ihre vollendete Gestalt, wie sie vor dem Letzten Gericht nur erhofft werden kann (als *societas fruendi Deo et invicem in Deo*, »Gemeinschaft in der Hingabe an Gott und in der Hingabe untereinander in Gott«) und andererseits in ihrer »pilgernden« Gestalt. Die geschichtlichen Formen der Geistgemeinschaft sind Produkte der Vermischung der *civitas Dei* mit der *civitas terrena*, also mit der von Gott abgefallenen Menschheit.[49] Bei aller Betonung des eschatologischen Vorbehalts hält Augustin daran fest, dass auch die Zustände vor dem Letzten Gericht noch in der Liebesordnung des Schöpfers aufgehoben sind. Die vollendete *civitas Dei* ist nichts anderes als die volle Verwirklichung der Liebesordnung. (Die Sünde bedeutet einen Mangel an Sein, nicht aber ein konkurrierendes zweites geschöpfliches Seinsprinzip.)

Während der Zeit der Vermischung besteht der Unterschied zwischen den pilgernden Formen der *civitas Dei* und den Sozialgestalten der *civitas terrena* allein darin, dass die pilgernde Geistgemeinschaft glaubend und hoffend die Vollendung und das Letzte Gericht vorausbezeugt und verkündigt (als spezifisch abgegrenzte Wortgemeinschaft). Streng genommen sind alle Gestalten der pilgernden *civitas Dei* für sich genommen Formen der *civitas terrena*.[50] Sie sind angewiesen auf das bewahrheitende Eintreten Jesu Christi, auf sein gestaltendes Handeln. So zeigt sich, dass auf der Grundlage der augustinischen Auffassung der Heilsgeschichte eine positivere Würdigung der geschichtlichen Formen der *civitas Dei* möglich ist als der bloße Hinweis darauf, dass

---

48 Wie gegenüber Tillich festzuhalten ist (dazu oben 5.4).

49 Zur Vermischung: 3.2.2. Die pilgernde *civitas Dei* strebt danach, dass die *civitas terrena* in Frieden lebt und schätzt die Güter der *civitas terrena*, auch wenn sie vergänglich sind und nicht der wahre Friede der Schöpfungsordnung (civ XIX,17; siehe dazu 3.1.3, bzw. S. 131f.).

50 civ XV,2: »*Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem.*« (»Wir finden also innerhalb der weltlichen »Bürgerschaft« zwei Gestalten, eine, die ihre eigene Gegenwart vor Augen führt, eine andere, die mit ihrer Gegenwart dem Hinweisen auf die himmlische Bürgerschaft dient.«). Zitiert und ausgelegt in 3.2.4, (S. 156).

Geschichtlichkeit ein Kennzeichen der unvollendeten Welt ist.[51] Das entspricht auch Augustins Betonung der Gestalt des Menschgewordenen, wenn man sie in Zusammenhang versteht mit der bedingungslosen Hingabe des Gekreuzigten.

Nach Augustin geht die eine pilgernde *civitas Dei* bis auf Abel zurück.[52] In der Menschwerdung Jesu Christi ist ihre Wahrheit offenbart im Sinn der göttlichen Liebesordnung für die Schöpfung und der Demut des Schöpfers, doch diese Wahrheit umfasst auch die pilgernden Gestalten der *civitas Dei* vor dem Datum der Menschwerdung Christi. Für Augustin ist der *ordo dilectionis* die unveränderliche Seinsordnung der Schöpfung, die Christus durch die Versöhnung offenbart hat und die sich in seiner Gemeinschaft – der pilgernden *civitas Dei* – vorwegnehmend und andeutend schon vor dem Letzten Gericht verwirklicht. Wo die Schöpfungsordnung verwirklicht ist, dort ist die *civitas Dei* und dort ist Christus – auch vor seiner Menschwerdung. Dass die *civitas Dei* nach Christi Menschwerdung in der Kirche ausdrücklich wird, ändert nichts daran, dass Augustin den alttestamentlich bezeugten Gestalten der *civitas Dei* dieselbe Würde zuschreibt wie ihren kirchlichen Gestalten

Paul Tillich spitzt die heilsgeschichtliche Spannung in seiner Unterscheidung zwischen Manifestation und Latenz der Geistgemeinschaft zu, wenn er die Latenzformen der Geistgemeinschaft ihren Manifestationsformen unterordnet.[53] Denn Manifestationsformen der Geistgemeinschaft gibt es erst nach dem Kommen Christi. Sie sind ausschließlich in der ausdrücklichen Vergegenwärtigung Jesu als des Christus möglich. Insofern bleibt Tillich dem Akzent Luthers auf der Wortgemeinschaft treu: Die Gemeinschaft in der Sündenvergebung kann ausschließlich in der Verkündigung Christi manifest werden. Tillichs ontologischer Begriff für das Versöhnungswerk Jesu Christi ist nun aber nicht die Durchsetzung des von Anfang an gültigen *ordo dilectionis*, sondern das *Neue* Sein. Letztlich zieht Tillich damit – mit augustinischer Begrifflichkeit gesagt – die Liebesordnung der Schöpfung selbst in die Heilsgeschichte hinein. Das befreit Tillich dazu, die geschichtlich-kulturellen Gestalten der manifestierten Geistgemeinschaft nicht als Mangelerscheinungen, sondern als Bewährung des Neuen Seins unter den Bedingungen der Entfremdung zu betrachten (wie es dem dritten christologischen Aspekt in Tillichs »Realbild« Christi entspricht). Die Inkulturation gehört als je konkret kontextuelle Rezeption des Neuen Seins wesentlich zur Verwirklichung des Neuen Seins dazu.

Über Tillich hinausgehend kann man auf dieser Grundlage die geschichtliche Vielfalt der manifesten Geistgemeinschaft nicht nur als notwendiges Übel, sondern auch als Reichtum betrachten. So ist es möglich, die plurale Manifestation der Geistgemeinschaft in verschiedenen geschichtlich-kontextuellen

---

51 Auch die Zeit ist schließlich ein Geschöpf Gottes (conf XI,30,40).

52 Kains Brudermord ist das erste Aufeinanderprallen zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* (civ XV,5; siehe dazu oben 3.2.4, (S. 155).

53 ST III, 154/ST [dt.] III, 182; siehe dazu oben 5.3.2, (S. 333).

Kirchen positiv zu beurteilen, wenn man die Gestalt des Menschgewordenen als Bewahrheitung der menschlichen Geschichtlichkeit ernst nimmt und auf der Grundlage der Erfahrung des Erhöhten festhält, dass Christus in der Freiheit des Heiligen Geistes die geschichtlichen Gestalten seiner Gemeinschaft bewahrheitet, ohne sich mit ihnen zu vermischen. So entspricht es dem Zugang zum Bewahrheitungshandeln des Menschgewordenen und des Erhöhten aus der Perspektive des Gekreuzigten: Die geschichtliche Kontextualität ist sowohl dem Gericht als auch der Gnade Christi ausgesetzt. Die *Einheit* der Kirche zeigt sich so als Dynamik ihrer Bewahrheitung durch Jesus Christus, der seinem komplexen und lebendigen Personsein gemäß eine Fülle (aber keine beliebige Fülle) von Gemeinschaften in seiner Liebe, seinem Glauben und seiner Hoffnung begründet und erhält.

Die *Universalität* oder Allgemeinheit der Kirche betrifft die Verwiesenheit der Kirchen zu nicht-christlichen Gemeinschaften, in denen gleichwohl aus der Perspektive des Glaubens das souveräne Gestaltungshandeln Christi erkennbar wird. Damit ist der interreligiöse Dialog als Vollzugsform der Geistgemeinschaft angesprochen. Hier bietet Bonhoeffers Ontologie der Christuswirklichkeit eine instruktive Basis. Bonhoeffer vertritt einen christologischen Inklusivismus, der die Aktivität ganz auf der Seite Christi belässt. Letztlich handelt es sich bei Bonhoeffers Auffassung, dass Christus allein je und je die Weltwirklichkeit mit seiner versöhnten Wirklichkeit identifiziert, um eine gnadentheologische Re-interpretation des *ordo dilectionis*: Bonhoeffer weigert sich, zwei »Räume« zu unterscheiden.[54] Aus der Perspektive der Geistgemeinschaft – also der Frage nach der Verwirklichung der Christuswahrheit in je konkreten geschichtlichen Formen – führt diese Betonung der Einheit der Wirklichkeit Christi in den Auftrag zur kenotischen Offenheit für die Begegnung mit Christus im weiten Horizont der Weltwirklichkeit.

Die Frage nach der Geistgemeinschaft führt damit in die »Außenbeziehungen« der Kirchen, wenn man es mit Tillichs Terminologie sagt. Tillich folgt in seiner Darstellung der »*functions of relation*« der Unterscheidung der drei Ämter Jesu Christi.[55] Die Kirche steht zur »Welt« dabei in einem wechselseitigen Verhältnis. Das wechselseitige Verhältnis verwirklicht sich für Tillich im priesterlich stillen Durchdringen, im prophetisch kritischen Urteilen und im »königlich« politischen Handeln. Tillich hat hier in erster Linie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Blick, aber seine Ausführungen lassen sich auch auf »latente« Formen der Geistgemeinschaft beziehen – also auch auf den interreligiösen Dialog. Nimmt man zu Tillichs Beschreibung der »Außenfunktionen« der Kirchen Bonhoeffers grundlegende Beschreibung des Zusam-

[54] Zu Bonhoeffers Bestimmung des Verhältnisses von »Weltwirklichkeit« und »Christuswirklichkeit« siehe oben 4.3.1. Bonhoeffer verwirft mit seiner Kritik am »Denken in zwei Räumen« (DBW 6, 41–44) aber nicht etwa rundweg Luthers Unterscheidung zwischen Christi Wirken als »Haupt« und Christi Wirken als »Herr«, sondern »verschiebt« sie in seine Auffassung der vier Mandate.

[55] Siehe dazu oben 5.3.7.

menhangs der vier Mandate (Kirche, Obrigkeit, Arbeit/Kultur und Familie) als Füreinander, Miteinander und Gegeneinander hinzu,[56] dann lassen sich hermeneutische Grundlinien für die Dialoge der Kirchen mit anderskonfessionellen und nicht-christlichen Gemeinschaften entwickeln. – Bonhoeffer selbst denkt bei seiner Skizze zum Zusammenhang der Mandate nicht an den ökumenischen oder an den interreligiösen Dialog, doch bietet er das »Füreinander, Miteinander und Gegeneinander« als Modell dafür an, innerhalb der einen Christuswirklichkeit eine Vielfalt von Verwirklichungen des gestaltenden Beziehungshandelns Christi nicht nur voneinander zu unterscheiden, sondern auch aufeinander zu beziehen.

6.5 Grundlinien einer ökumenischen Hermeneutik

Die christologischen und anthropologisch-soteriologischen Kriterien zur Beschreibung der Beziehung zwischen Christus und der glaubenden Gemeinschaft, und auch die beiden Aspekte der Gemeinschaft als Wortgemeinschaft und Geistgemeinschaft sind ökumenisch in dem Sinn, dass sie zum Wesen des Kircheseins gehören. Sie sind der grundlegende (und wohl auch konsensfähige) Rahmen zum dogmatischen Zugriff auf das Wesen des Kircheseins. Aber ihr Zusammenhang in der lebendigen Bewahrheitung einer Gemeinschaft als Kirche wird in verschiedenen konfessionellen Weisen erfahren: Die evangelische Verwirklichungsform, also die Betonung des Gekreuzigten, die den Rechtfertigungsglauben als Herzstück von Glaube, Liebe und Hoffnung bedingt, ist nicht die einzige Art, in der Christus glaubende Gemeinschaften bewahrheitet.

Christus bewahrheitet glaubende Gemeinschaften in unterschiedlicher Weise, wie es seinem komplexen, lebendigen Personsein als Menschgewordener, Gekreuzigter, Auferstandener und Erhöhter entspricht. Doch können die Glaubenden darauf vertrauen, dass Christus sich in seinem Bewahrheitungshandeln unterschiedlich, aber jeweils *ganz* und *unwiderstehlich* gibt. Die verschiedenen Strukturen der Bewahrheitungsdynamik zwischen Christus und seinen Gemeinschaften sind nicht Teile eines Ganzen (als könnte man eine »überkonfessionelle« Theologie oder Kirche entwerfen), sondern – so entspricht es der bedingungslosen Hingabe Christi – je volle Verwirklichungen der Gemeinschaft Jesu Christi. Insofern kommt dem Identifizieren und Achten von Unterschieden in der Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi dieselbe Bedeutung zu wie der Suche nach dem, was in der je anderen Wortgemeinschaft mit den eigenen Erfahrungen von Christi Gegenwart konvergiert.

So führen die christologischen und anthropologisch-soteriologischen Kriterien in die Frage, in welchem Verhältnis die Erfahrung der Bewahrheitung

[56] DBW 6, 397 (oben in 4.3.1 bzw. S. 253 diskutiert).

aus der Gestalt des Gekreuzigten zu anderen Erfahrungen des bewahrheitenden Handelns Christi steht. Das ökumenische Gespräch bildet auf dieser Grundlage eine Notwendigkeit für die Kirchen, es gehört zu ihrem Wesen. Die Kirchen sind je verschieden von Christus erfasst und damit auf die anderen Gestalten seines Bewahrheitungshandelns verwiesen, darauf, seine lebendige Persongegenwart im andern zu erfahren.[57] Denn Christus, der sich verschieden zeigt, ist doch eine Person. So ist die evangelische Erfahrung des Menschgewordenen, des Auferstandenen und des Erhöhten, wie sie von der »Zentralgestalt« des Gekreuzigten her geschieht, verbunden mit den Erfahrungen des Bewahrheitungshandelns Christi, die den Menschgewordenen, den Auferstandenen oder den Erhöhten in den Mittelpunkt stellen.

Bei der Ökumene handelt es sich um einen Dialog, der besonders den Aspekt der Wortgemeinschaft (oder der manifesten Geistgemeinschaft im Sinn Tillichs) betrifft: Es treten Gemeinschaften in Beziehung, die einander ihre Erfahrungen des Christushandeln ausdrücklich bezeugen können. Der Dialog, der besonders den Aspekt der latenten Geistgemeinschaft betrifft (mit Tillich gesprochen), ist hingegen der interreligiöse Dialog.

Dabei ist aber als erste Grundbedingung des ökumenischen Dialogs bereits vorausgesetzt, dass von »Bewahrheitungshandeln« nur dort gesprochen werden kann, wo die Personeinheit Jesu Christi nicht zerbrochen wird – also die Einheit der christologischen Gestalten festgehalten ist. Die Gewichtung des Zusammenhangs unter den Gestalten Christi (und daher auch der Zusammenhang der anthropologisch-soteriologischen Kriterien) ist verschieden vorstellbar und wird verschieden erfahren. Aber nur dort, wo alle Kriterien gegeben sind, kann sinnvoll von »Kirchesein« gesprochen werden. Dort, wo eine christologische Gestalt oder ein anthropologisch-soteriologisches Kriterium entweder ganz verdrängt ist oder absolut gesetzt wird,[58] besteht die ökumenische Aufgabe darin, den Reichtum der Beziehungswahrheit zwischen Christus und seinen Gemeinschaften in Erinnerung zu rufen.

Und als zweite Grundbedingung des ökumenischen Dialogs folgt aus der Einsicht, dass sich Christus unterschiedlich, aber je ganz gibt, also sei-

---

[57] Ob bei den römisch-katholischen Erfahrungen des Bewahrheitungshandelns Christi besonders der *Menschgewordene*, bei den ostkirchlichen Erfahrungen des Bewahrheitungshandelns Christi besonders der *Erhöhte* und bei den pfingstkirchlichen Erfahrungen des Bewahrheitungshandelns Christi besonders der *Auferstandene* im Mittelpunkt steht, kann hier als Hypothese zur Diskussion gestellt werden, obwohl die Erhärtung dieser Hypothese den Rahmen dieser Untersuchung sprengt. Für die innerprotestantische Ökumene kann die Übereinstimmung in der Betonung der Gestalt des Gekreuzigten festgehalten werden – auch wenn dies im GEKE-Dokument »Die Kirche Jesu Christi« (1995) nicht christologisch expliziert wird, ist es doch indirekt deutlich in der Betonung des Rechtfertigungsglaubens für die Bewahrheitung der Kirche (Die Kirche Jesu Christi, 22–23.37–38).

[58] Damit ist Tillichs Beschreibung der beiden religiösen Zweideutigkeiten aufgenommen, unter denen die Kirchen stehen (Profanisierung und Dämonisierung; siehe dazu oben 5.3.2, bzw. S. 336–339).

ne Wortgemeinschaften nicht als Teile eines Ganzen zu betrachten sind: Die Einheit der Kirchen liegt außerhalb ihrer selbst in Christus – sie ist nicht das Ziel ökumenischer Dialoge, sondern die *Voraussetzung* ökumenischer Dialoge.[59] Als Voraussetzung ist sie eine Verpflichtung[60] sowohl zur Achtung der anderen konfessionellen Gestalten der Bewahrheitungsdynamik als auch zur kritischen Frage, ob jeweils die Personeinheit Christi in allen ihren Gestalten bezeugt wird.

Die evangelische Gestalt der Erfahrung Christi stellt besonders die Gestalt des Gekreuzigten, und damit den Rechtfertigungsglauben in den Vordergrund. In dieser wesentlichen Weichenstellung konvergieren die lutherische und die reformierte Tradition, wie es in der Leuenberger Kirchengemeinschaft den deutlichsten Ausdruck findet.[61] Die spezifische Erfahrung von Christi Handeln als Handeln des Gekreuzigten bedeutet eine Angewiesenheit auf die anderen Erfahrungsformen des Bewahrheitungshandelns Christi, aber auch einen Verkündigungsauftrag. Wie von der Gestalt des Gekreuzigten her die anderen christologischen Gestalten und auch der Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung erfahren wird, das muss mit anderen Erfahrungen des bewahrheitenden Handelns Christi in Beziehung gesetzt werden. So entspricht es dem kenotischen Charakter der Verkündigung als Hören auf das Wort Gottes. Wo in anderen konfessionellen Mentalitäten die Gestalt des Gekreuzigten allzu stark in den Hintergrund gedrängt zu werden scheint, ist darauf hinzuweisen. Das ökumenische Zeugnis der evangelischen Erfahrung von Christi bewahrheitendem Handeln folgt den beiden Grundaspekten des Rechtfertigungsglaubens (Lob und Buße), beziehungsweise den beiden Grundaspekten der Gestalt des Gekreuzigten (Gnade und Gericht). Es soll das konfessionell evangelische Profil der Wortgemeinschaft und der Geistgemeinschaft, wie sie durch den Gekreuzigten gestaltet wird, klar zum Ausdruck bringen, ohne es als einzige Verwirklichungsform der Bewahrheitungsdynamik Christi absolut zu setzen.

Diese Hinweise auf eine ökumenische Hermeneutik auf der Grundlage der Bewahrheitungsdynamik lassen sich durch Bonhoeffers Deutung der Beziehungen unter den Mandaten als Miteinander, Gegeneinander und Füreinander

---

[59] So hält es auch das GEKE-Dokument »Die Kirche Jesu Christi« fest (Die Kirche Jesu Christi, 26). Man kann Luthers Kritik an der Position Augustin von Alvelds, dass die Einheit der Kirche im Papst gründet (und sie nicht etwa im Papstamt einen Ausdruck findet, der einem besonderen Akzent auf dem Menschgewordenen entspricht) als eine Anwendung der christozentrischen Deutung der kirchlichen Einheit betrachten (siehe dazu oben 2.1.2, bei Anmerkung 114).

[60] The Nature and Mission of the Church, § 53 spricht hier von »essential oneness«, schließt diese Einheit aber dann mit einer institutionellen Einheit kurz, anstatt sie allein in Christus zu verorten (»Working for the unity of the Church means working for fuller visible embodiment of the oneness that belongs to its nature.«).

[61] Leuenberger Konkordie § 2 und § 4.

ander weiter präzisieren.[62] Aus der Sicht der vorliegenden Untersuchung erscheint die Struktur des »Miteinander, Gegeneinander und Füreinander« als Anwendung der drei anthropologisch-soteriologischen Kriterien Glaube, Liebe und Hoffnung. Schon jetzt ist festzuhalten, dass diese Grundstruktur auch für die Hermeneutik interreligiöser Dialoge grundlegend ist, obwohl im interreligiösen Kontext andere Bedingungen gelten als im ökumenischen Dialog, der einen Austausch unterschiedlich bezeugter Erfahrungen Christi bedeutet.

Das *Miteinander* als Modus des kirchlichen Sprechens im ökumenischen Dialog folgt der Erfahrung, dass die Kirchen im bewahrheitenden Handeln Christi vereint sind. Der evangelischen Struktur der Bewahrheitungsdynamik mit ihrer charakteristischen Betonung des Gekreuzigten entspricht hier, dass die Verkündigung zunächst einmal ein Hören darauf ist, wie sich aus der Perspektive der eigenen Erfahrung des Handelns Christi das »fremde« Christuszeugnis der anderen Konfession zeigt. Dieses perspektivische Verstehen hat sein eigenes Recht, auch wenn sie sich von der Eigenperspektive des anderen Zeugnisses unterscheidet. Zu artikulieren, wie man im Horizont der eigenen Tradition und Gemeinschaft das Zeugnis der anderen Gemeinschaft versteht, ist die erste Aufgabe des ökumenischen – und auch des interreligiösen – Dialogs. Das schließt als Voraussetzung auch die Offenlegung der eigenen Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi ein: Die Verkündigung ist selbstverständlich auch ein direktes Bezeugen des erfahrenen Bewahrheitungshandelns Christi an der eigenen Gemeinschaft. Das Miteinander speist sich aus dem anthropologisch-soteriologische Kriterium des Glaubens.

Das *Gegeneinander* als Modus des kirchlichen Sprechens im ökumenischen Dialog bringt zum Ausdruck, dass die Wirklichkeit als Ganze und mit ihr die Kirchen unter dem Einfluss der Entfremdung, der Sünde steht, auch wenn sie schon am versöhnenden und bewahrheitenden Handeln Christi Anteil bekommt. Die evangelische Erfahrung, auch als Gemeinschaft unter dem *simul iustus et peccator* zu stehen, ist auf den ökumenischen Dialog anzuwenden. Die Bußpredigt (der überführende Gebrauch des Gesetzes in der Verkündigung) meint zuerst die Selbstkritik, also die Frage der Kirche an sich selbst, inwiefern sie die Bewahrheitung durch Christus zurückweist und von ihr abfällt.[63] Sie meint aber auch eine Verantwortung zur Kritik an der anderen konfessionellen Gemeinschaft, wenn im Dialog Erfahrungen gemacht werden, die im Widerspruch stehen zum guten Zusammenleben, das die Versöhnung ermöglicht und verlangt. Dabei ist stets vorausgesetzt, dass die Bewahrheitung der Kirchen allein in den Händen Jesu Christi liegt und bleibt.

---

[62] DBW 6, 397. Im Folgenden wird also nicht Bonhoeffers Gedanke des Mandats als Schöpfungsauftrag Gottes aufgenommen und transformiert, sondern die Struktur der Zusammenhänge zwischen den Mandaten.

[63] Dieser Aspekt der Selbstkritik ist besonders wichtig in der Begegnung deutscher bzw. österreichischer christlicher Gemeinden mit jüdischen Gemeinden. Das hebt besonders das GEKE-Dokument »Die Kirche Jesu Christi« hervor (Die Kirche Jesu Christi, 51–53).

Das »Gegeneinander« ist kein Kampf, sondern speist sich aus dem anthropologisch-soteriologische Kriterium der Liebe (in der Gerechtigkeit aus Gnade). Das »Gegeneinander« ist keine Konkurrenz der Kirchen um die Nähe Christi, sondern ein Zeugnis seiner Zuwendung zu beiden Seiten des Dialogs.

Das *Füreinander* als Modus des kirchlichen Sprechens im ökumenische Dialog schließlich ist die Konsequenz der Hoffnung. Es meint das grundlegende Vertrauen darauf, die anderen Erfahrungen des bewahrheitenden Wirkens Christi verstehen und akzeptieren zu können, und sie als zugehörig zur eigenen Erfahrung der Gestalten Christi zu erkennen. Damit führen ökumenische Dialoge in die Bitte um die lebendige Gegenwart Christi, in die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes.[64]

6.6 Grundlinien einer interreligiösen Hermeneutik

Versteht man die Wahrheit der Kirche als vielfältige Bewahrheitungsdynamik, die allein durch die Personeinheit Jesu Christi vereint ist, dann hat das auch Konsequenzen für die Beziehung der Kirchen zu nicht-christlichen Religionsgemeinschaften. Aus dieser Perspektive tritt in den Mittelpunkt, dass das (je konfessionelle) Zeugnis zum Bewahrheitungshandeln Christi immer durch konkrete Gemeinschaften geschieht – und nicht etwa eine Evaluierung unterschiedlicher religiöser Lehren und Ansprüche aus einer »neutralen« Perspektive bezeichnet. Die Annahme einer solchen »neutralen«, relativistischen Perspektive würde einerseits dem evangelischen Verständnis der Freiheit *coram Deo* widersprechen[65] und andererseits dem relationalen Charakter der Bewahrheitung in Gemeinschaft. Geschichtlich konkrete und je nach der Gewichtung unter den Gestalten Christi auf unterschiedliche Weise bewahrheitete Gemeinschaften treten also in Dialog mit anderen Gemeinschaften, die ihrem Selbstzeugnis zufolge ebenfalls nicht allein durch zwischenmenschliche Bindungen, sondern durch eine Bindung an Gott, beziehungsweise durch

---

[64] Bei diesen ersten Hinweisen zum ökumenischen Dialog auf der Grundlage der vorliegenden ekklesiologischen Position muss es im Rahmen dieser Untersuchung bleiben. Nachdem allerdings das Zeugnis zur evangelischen Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi ausformuliert wurde, wäre die Anschlussfrage, die sich nun stellt, die Rechenschaft darüber, wie das spezifische Zeugnis anderer Konfessionen über ihre Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi und seine unterschiedlichen Gestalten aus evangelischer Perspektive wirkt.

[65] Eine solche religiös »objektive« Position anzunehmen, ist aus evangelischer Sicht nicht möglich, widerspricht es doch letztlich Luthers Einsicht in die Gebundenheit der menschlichen Subjektivität coram Deo (der neutral freie Wille, wie Erasmus ihn vertritt, als *»merum figmentum Dialecticum«*, »weiter nichts als ein dialektisches Gespinst«, WA 18, 670; siehe dazu oben 2.1.1, bzw. S. 33).

eine spezifische Form des »unbedingten Angegangenseins« vereint sind.[66] Der Religionsbegriff selbst ist damit bewusst unscharf gehalten, da er *aus ekklesiologischer Sicht* nicht den Ausgangspunkt interreligiöser Gespräche darstellt. Thematisiert man die Situation des religiösen Pluralismus aus ekklesiologischer Perspektive, dann ist vielmehr die Erfahrung einer Kirche, mit anderen religiösen Gemeinschaften zusammenzuleben und vor der Herausforderung zu stehen, dieses Zusammenleben so zu gestalten, wie es der erfahrenen Bewahrheitung durch Jesus Christus entspricht, der Ausgangspunkt für die systematisch-theologischer Reflexion des interreligiösen Dialogs. Es geht damit um die Frage nach dem (je konfessionell geprägten) kirchlichen Zeugnis gegenüber nicht-christlichen religiösen Gemeinschaften.

Die Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs gründet im Zeugnis zur lebendigen Personeinheit Jesu Christi – und der daraus folgenden komplexen, weil lebendigen Einheit seines Bewahrheitungshandelns an den Kirchen. Die Notwendigkeit zum Dialog mit nicht-christlichen religiösen Gemeinschaften gründet für die Kirchen hingegen in der Universalität des Anspruchs Christi auf die ganze Wirklichkeit. Die Kirchen haben daher den Auftrag, sich selbst stetig fragen, wo und wie Christus ihnen außerhalb ihres Diskurses begegnet. Schließlich gehört zur Gestalt des Auferstandenen auch sein unumschränkter Anspruch, die Neuschöpfung der ganzen Wirklichkeit zu offenbaren. Insofern führt der vorliegende ekklesiologische Ansatz in einen christologisch begründeten Inklusivismus.[67] Dabei ist die Vollmacht und der Anspruch Jesu Christi von der Vollmacht und dem Anspruch der Kirchen klar und nachdrücklich zu unterscheiden.

Entsprechend ist die Grundgestalt der interreligiösen Begegnung die Frage nach dem fremden Handeln Christi, wie es aus der Perspektive des erfahrenen Bewahrheitungshandelns in anderen Gemeinschaften sichtbar wird. Vor der inklusivistischen Tendenz zur Verwechslung des Fremden mit dem Eigenen wird dieser Ansatz aber bewahrt durch die Erfahrung des Bewahrheitungshandelns Christi als gemeinschaftsstiftendem Handeln. Die Verwiesenheit der Gemeinschaften aufeinander – also die Einheit der Wirklichkeit – gründet allein in der Personeinheit Christi, wobei hier sein Handeln an der Geistgemeinschaft im Vordergrund steht.

Zur Methodik der interreligiösen Begegnung aufseiten der evangelischen Bewahrheitungsgemeinschaft sind Tillichs Hinweise zu den »Außenfunktio-

---

[66] Das »unbedingte Angegangensein« ist hier in Anlehnung an Paul Tillich verwendet. Allerdings betrachtet Tillich eine allgemeine Religionstheorie als systematisch-theologischen Kontext zur Behandlung der interreligiösen Begegnung (Christianity and the Encounter of the World Religions [HW/MW 5], 292f.). Letzteres ist auch der Grund, warum Tillichs interreligiöse Vortragsreihe nicht im Kapitel über Tillichs Ekklesiologie behandelt wurde: Der interreligiöse Dialog ist für ihn Teil der Religionsphilosophie, nicht der Ekklesiologie.

[67] So wird Bonhoeffers Begriff der Christuswirklichkeit interreligiös re-interpretiert. (Siehe dazu oben 4.3.1.)

nen« der Kirchen und – wie im Abschnitt über den ökumenischen Dialog schon angesprochen – Bonhoeffers Andeutungen zu den Beziehungen zwischen den vier Mandaten instruktiv. Tillich verwendet die Unterscheidung der drei Ämter Christi als Struktur für seine Deutung des Handelns Christi »durch« die Kirche an der »Welt«. Dem Priestertum Christi entspricht dabei das stille Durchdringen (»silent interpenetration«), dem Prophetenamt Christi das kritische Urteilen (»critical judgment«) und dem Königsamt Christi entspricht das politische Handeln (»political establishment«).[68] Durchweg betont Tillich die *Wechselseitigkeit* in den Außenbeziehungen der Kirchen. Auf die interreligiöse Situation angewandt bedeutet das, dass die Kirchen, wenn sie neben und mit anderen religiösen Gemeinschaften in einer Gesellschaft leben, auch ihrerseits immer durchdrungen werden, dem kritischen Urteil der anderen ausgesetzt sind und von deren politischen Handeln betroffen werden – was nicht als pragmatische Situationsanalyse gemeint ist, sondern ein indirektes Handeln Christi an den Kirchen bezeichnet.

Bereits im Rahmen der Andeutungen zur ökumenischen Hermeneutik war Bonhoeffers Konzept des Zusammenhangs unter den Mandaten als Miteinander, Gegeneinander und Füreinander aufgegriffen worden und aus seinem ursprünglichen Kontext herausgenommen worden. Im interreligiösen Dialog geht es nun nicht um den Austausch unterschiedlicher Erfahrungen der Gestalten Christi, wohl aber um ein spezifisches Hören und Bezeugen durch die Kirchen, das auf der Basis ihrer Christusbeziehung steht. Das *Miteinander* als Modus des kirchlichen Sprechens im interreligiösen Dialog bezieht sich auf die Einheit der Wirklichkeit in Christus; es meint hier, dass damit gerechnet wird, das Evangelium auch im Zeugnis der – beispielsweise – jüdischen oder islamischen Gemeinde vor Ort zu erfahren.[69] Dass dieses Hören des Evangeliums im »fremden Zeugnis« ein perspektivisch kirchliches Verständnis dieses Zeugnisses ist und sich von der Eigenperspektive der Gemeinschaft unterscheidet, ist dabei im Blick zu behalten. Darin kann eine Gefahr zur Vereinnahmung liegen. Doch ist auch im interreligiösen Dialog die erste Grundorientierung, zu artikulieren, wie man im Horizont der eigenen Tradition und Gemeinschaft das Zeugnis der anderen Gemeinschaft versteht, wo man also Anknüpfungspunkte sieht.

Das *Gegeneinander* als Modus des kirchlichen Sprechens bezieht den interreligiösen Dialog auf die evangelische Erfahrung, auch als Gemeinschaft unter dem *simul iustus et peccator* zu stehen. Auch hier, wie im ökumenischen Dialog, bedeutet das zunächst die selbstkritische Prüfung, ob die Kirchen in ihrem interreligiösen Zeugnis von der Gnade Christi abgewichen sind, und die

---

[68] ST III, 212/ST [dt.] III, 246. Siehe dazu oben 5.3.7.

[69] Neben der sowohl von Tillich wie Bonhoeffer bezeugten Erfahrung der bewahrheiteten Gemeinschaft mit nicht-christlichen Gruppen (für Bonhoeffer: DBW 6, 342f. 354f.; für Tillich: ST III, 153/ ST [dt.] III, 181) kann hier auch auf Barths Deutung des Nächsten als »Ereignis« hingewiesen werden (KD I/2, 463; bzw. seine Auslegung des Gleichnisses vom guten Samariter, KD I/2, 460-462).

stetige Wachsamkeit gegenüber dieser Möglichkeit.70 Auf dieser Basis beinhaltet das »Gegeneinander« dann auch eine Verantwortung zur Kritik an der anderen Gemeinschaft, wenn im Dialog Erfahrungen gemacht werden, die im Widerspruch stehen zum guten Zusammenleben aus der Versöhnung. Dabei ist stets vorausgesetzt, dass die Bewahrheitung aller Wirklichkeit allein in den Händen Jesu Christi liegt. Das »Gegeneinander« ist kein »Kampf der Kulturen«, sondern gründet im anthropologisch-soteriologische Kriterium der Liebe.

Das *Füreinander* als Modus des kirchlichen Sprechens im interreligiösen Dialog meint das Vertrauen darauf, gemeinsam vor Gott zu stehen, auch wenn die Spuren der Bewahrheitung in der anderen Gemeinschaft unverständlich oder kaum erkennbar sind. Es führt in die Bitte um die Fähigkeit, die Fremdheit der anderen religiösen Gemeinschaft auszuhalten und nicht als Bedrohung wahrzunehmen.[71]

6.7 Schlusswort: Bewahrheitet in Jesus Christus

Die Wahrheit der Kirchen ist Bewahrheitung durch Jesus Christus und wird im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung ergriffen. Christus handelt als Menschgewordener, als Gekreuzigter, als Auferstandener und als Erhöhter. Er zeigt sich unterschiedlich und gestaltet unterschiedliche Gemeinschaften nach seinem Bild, aber er handelt immer in der Einheit seiner Person. Die verschiedenen Arten, wie er seine Beziehung zu glaubenden Gemeinschaften gestaltet, sind nicht Teile eines Ganzen, sondern verschiedene Verwirklichungsformen seiner selbst, seiner ganzen, lebendigen Person. Die evangelischen Kirchen sind darin verbunden, dass sie Christus in erster Linie als den Gekreuzigten erfahren und auf dieser Basis die anderen Gestalten Christi erschließen. Buße und Lob zusammen – das *simul iustus et peccator* als Eigenschaft der Kirche – sind die Grundstruktur ihres Zeugnisses als Wortgemeinschaften und Geistgemeinschaften.

---

70 Dieser Aspekt der Selbstkritik ist besonders wichtig in der Begegnung deutscher bzw. österreichischer christlicher Gemeinden mit jüdischen Gemeinden. Das hebt das GEKE-Dokument »Die Kirche Jesu Christi« hervor (Die Kirche Jesu Christi, 51-53).

71 Bei diesen ersten Hinweisen zum interreligiösen Dialog muss es im Rahmen dieser Untersuchung bleiben. Die Anschlussfrage, die sich hier im mitteleuropäischen Kontext stellt, wäre eine Ausformulierung des evangelischen Zeugnisses gegenüber jüdischen und islamischen Gemeinschaften, sowie die Rechenschaft über das evangelische Verständnis ihrer Zeugnisse andererseits. Dem ekklesiologischen Ansatz entsprechend wäre die theologische Rechenschaft dabei auf den konkreten Austausch unter Gemeinschaften auszurichten (auf die Begegnung mit den Augen, beziehungsweise dem Blick, der anderen).

Literaturverzeichnis

Wird von einem Autor bzw. einer Autorin mehr als ein Werk zitiert oder tragen zwei Personen gleichlautende Namen, erfolgt die Zitierung im Text unter Angabe des Namens und eines Teils des Titels. Der in den Fußnoten verwendete Kurztitel ist im Literaturverzeichnis kursiviert.

Die Abkürzungen richten sich, wenn nicht anders angegeben, nach: Siegfried M. Schwertner, IATG^2. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, de Gruyter, Berlin, New York, ^{2}1992.

Die Abkürzungen zu Werktiteln Augustins richten sich nach: Wilhelm Geerlings, Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a., 2002

Adam, Alfred, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin, in: ZKG 69 (1958), 1–25.

Adams, James L., Tillich's Interpretation of History, in: Kegley, Charles E., Hg., The Theology of Paul Tillich (2nd edition), The Pilgrim Press, New York, 1982 (^{1}1952), 330–355.

Althaus, Paul, Die *Theologie* Martin Luthers, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, ^{7}1994.

Amelung, Eberhard, Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur, Gütersloher Verlag (Gerd Mohn), Gütersloh, 1972.

Augustinus, Confessionum libri XIII, CChr.SL 27 (hg. v. Luc Verheijen), Brepols, Turnhout, 1981.

Augustinus, De Civitate Dei libri XXII, CChr.SL 48/1 und 48/2 (hg. v. Bernhard Dombart und Alphons Kalb), Brepols, Turnhout, 1955.

Augustinus, De Doctrina Christiana libri IV, CChr.SL 32 (hg. v. Joseph Martin), Brepols, Turnhout, 1962.

Augustinus, De Trinitate libri XV, CChr.SL 50 und 50A (hg. v. Wilhelm J. Mountain), Brepols, Turnhout, 1968.

Augustinus, Retractationum libri II, CChr.SL 57 (hg. v. A. Mutzenbecher), Brepols, Turnhout, 1984.

Augustinus, De nuptiis et concupiscentia, in: CSEL 42 (hg. v. Carl F. Urba und Josef Zycha), Wien, 1902, 211–319.

Aurelius, Carl Axel, Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519–1521, AGTL.NF 4, Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 1983.

Aussermair, Josef, Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt, Bonifatius, Paderborn, 1997.

Avis, Paul D. L., The Church in the Theology of the Reformers, Marshall Morgan and Scott, London (UK), 1981.

BARTH, Friederike, Dietrich Bonhoeffer: Ethik, in: KLEIN, Rebekka A., POLKE, Christian, WENDTE, Martin, Hg., Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, UTB (Mohr Siebeck), Tübingen, 2009, 323–341.

BARTH, Hans-Martin, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, [2]2002.

BARTH, Karl, Das *Wort Gottes* als Aufgabe der Theologie (1922), in: HÄRLE, Wilfried, Hg., Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, EVA, Leipzig, 2007, 102–119.

BARTH, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1932ff [*KD*].

BARTH, Karl, Der *Römerbrief 2.A.* (1922), 10. Abdruck, EVZ, Zürich, 1967.

BAYER, Oswald, Martin *Luthers Theologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, [2]2004.

BAYER, Oswald, *Theologie*, HST 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994.

BAYER, Oswald, *Tillich* as a systematic theologian, in: RE MANNING, Russell, Hg., The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2009, 18–36.

BAYER, Oswald, *Wort und Sein*, in: HUMMEL, Gert, LAX, Doris, Hg., Being Versus Word in Paul Tillich's Theology?/ Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie? Beiträge des 7. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 1998, de Gruyter, Berlin/ New York, 1999, 13–23.

BECKMANN, Klaus-Martin, „Christus als Gemeinde existierend". Der Begriff der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio" im Blick auf die Ökumene, EvTh 21 (1961), 327–338.

BEDFORD-STROHM, Heinrich, *Gemeinschaft* aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

BERGER, Peter L., Sociology and Ecclesiology, in: MARTY, Martin E., Hg., The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities of his Thought, Association Press, New York, 1962, 53–80.

BETHGE, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, [8]2004 ([1]1968).

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, [12]1998 (BSLK).

BIANCHI, Eugene C. (S.J.), Bonhoeffer and the church's prophetic mission, Theological Studies 28 (1967), 801–811.

BILLY, Dennis J., The analogy of „peace" in Augustine's City of God, StMor 32 (1994), 317–339.

BOBERT-STÜTZEL, Sabine, „Kirche für andere" oder „Spielraum der Freiheit"? Kritische Grundsatzüberlegungen zu einem Leitbild von missionarisch-diakonischem Gemeindeaufbau, EvTh 55 (1995), 534–557.

BONHOEFFER, Dietrich, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, DBW 2 (hg. v. Hans-Richard REUTER), [2]2002.

Bonhoeffer, Dietrich, Die Bekennende Kirche und Ökumene, in: DBW 14 (hg. v. Otto Dudzus, Jürgen Henkys, Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt), 1996, 378-399

Bonhoeffer, Dietrich, Die Kirche vor der Judenfrage, in: DBW 12 (hg. v. Carsten Nicolaisen und Ernst A. Scharffenorth), 1997, 349-358

Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, DBW 6 (hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), ^{2}1998

Bonhoeffer, Dietrich, Konfirmandenunterrichtsplan, in: DBW 14 (hg. v. Otto Dudzus, Jürgen Henkys, Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt), 1996, 786-819

Bonhoeffer, Dietrich, Nachfolge, DBW 4 (hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt), ^{3}2002

Bonhoeffer, Dietrich, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, DBW 1 (hg. v. Joachim von Soosten), ^{2}2005

Bonhoeffer, Dietrich, Schöpfung und Fall, DBW 3 (hg. v. Martin Rüter und Ilse Tödt), ^{3}2007

Bonhoeffer, Dietrich, Theologisches Gutachten: Staat und Kirche, in: DBW 16 (hg. v. Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke), 1996, 506-535

Bonhoeffer, Dietrich, Theologisches Gutachten zur Tauffrage, in: DBW 16 (hg. v. Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke), 1996, 563-587

Bonhoeffer, Dietrich, Was ist Kirche?, in: DBW 12 (hg. v. Carsten Nicolaisen und Ernst A. Scharffenorth), 1997, 235-239

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8 (hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge und Ilse Tödt), 1998

Bonhoeffer, Dietrich, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: DBW 14 (hg. v. Otto Dudzus, Jürgen Henkys, Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt), 1996, 655-680

Boomgarden, Jürgen, Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein", Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999

Boozer, Jack S., Being and History in Paul Tillich's Theology, in: Hummel, Gert, Hg., God and Being/ Gott und Sein. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988, de Gruyter, Berlin/New York, 1989, 129-146

Bornkamm, Heinrich, *Äußerer und innerer Mensch* bei Luther und den Spiritualisten (1.A. 1932), in: Ds., Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, 187-211

Bornkamm, Heinrich, *Bindung* und Freiheit in der Ordnung der Kirche nach reformatorischer Anschauung (1.A. 1959), in: Ds., Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, 238-254

Bornkamm, Heinrich, *Der Christ und die zwei Reiche* (1.A. 1972), in: Ds., Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh, 1975, 255-266

Brattinga, Teije, Mitte der Geschichte ... Mitte des Glaubens, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 234-246

BRECHT, Martin, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Calwer Verlag, Stuttgart, 1981.

BROCK, Brian, *Augustins Aufforderung* zur Klage nach den Enarrationes in Psalmos, in: HARASTA, Eva, Hg., Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2008, 194–215.

BROWN, Peter R.L., Saint Augustine and Political Society, in: DONNELLY, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York, Washington u.a., 1995, 17–35.

BUDZIK, Stanislaw, Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbrucker Theologische Studien Bd. 24, Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien, 1988.

BURNELL, Peter, The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God, in: DONNELLY, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York, Washington u.a., 1995, 37–49.

CALVIN, Jean, Institutio christianae religionis (1559), CO 2/CR 30 (hg. v. Wilhelm BAUM, Eduard CUNITZ und Eduard REUSS), Braunschweig, 1864.

CARY-ELWES, Columba, Peace in the "City of God", La ciudad de dios 167 (1955), 417–431.

CHELIUS, Karl-Heinz, Art. Compelle intrare, in: Augustinus-Lexikon 1, Schwabe Verlag, Basel, 1994, 1084–1085.

CICERO, Marcus Tullius, Der Staat (De re publica). Lateinisch und deutsch, hg. und übersetzt von BÜCHNER, Karl, Artemis & Winkler, München, 1993.

CLAYTON, John P., Is *Jesus* necessary for christology? An antinomy in Tillich's theological method, in: Ds., SYKES, Stephen W., Hg., Christ Faith and History. Cambridge Studies in Christology, Cambridge Univ. Press, Cambridge (U.K.), 1972, 147–163.

CLAYTON, John P., The Concept of *Correlation*. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, de Gruyter, Berlin/New York, 1980.

CLEMENTS, Keith, Integration, Conflict and the Ecumenical Quest. Bonhoeffer's Challenge to 21st Century Europe, in: GREMMELS, Christian, HUBER, Wolfgang, Hg., Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002, 225–241.

COOPER, Rodney H., FERRARI, Leo C., Hg., Concordantia in XXII libros De civitate Dei S. Aurelii Augustini, Bd. 1–6, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zürich, New York, 1999.

O'DALY, Gerard, *Augustine's City of God*. A Reader's Guide, Clarendon Press, Oxford, 1999.

O'DALY, Gerard, *Thinking through History*. Augustine's Method in the City of God and its Ciceronian Dimension, AugSt 30 (1999), 45–57.

DANTINE, Johannes, Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

DANZ, Christian, Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, de Gruyter, Berlin, New York, 2000.

DEANE, Herbert A., Augustine and the State: The Return of Order Upon Disorder, in: DONNELLY, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York, Washington u.a., 1995, 51–73.

Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft herausgegeben von Wilhelm Hüffmeier (Leuenberger Texte Heft 1), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main, 1995.

Dodaro, Robert, Christ and the Just Society in the Thought of Augustine, Cambridge Univ. Press, Cambridge (UK), 2004.

O'Donnell, James J., *Augustine: his time and lives*, in: Stump, Eleonore, Kretzmann, Norman, Hg., The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001, 8–25.

O'Donovan, Oliver, The *Political Thought* of City of God 19, in: Ds., Lockwood O'Donovan, Joan, Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge, 2004, 48–72.

Dourley, John P., The Problem of Essentialism. Tillich's Anthropology versus His Christology, in: Parrella, Frederick J., Hg., Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community (International Paul Tillich Conference, New Harmony 1993), de Gruyter, Berlin, New York, 1995, 125–141.

Dreisbach, Donald F, *Symbols and Salvation*. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition, Univ. Press of America, Lanham/New York/London, 1993.

Dreisbach, Donald F., Symbols, Christ, and *Tillich's Loss of Nerve*, Bulletin of the North American Paul Tillich Society 32 (2006), 8–12.

Ebeling, Gerhard, Die königlich-priesterliche *Freiheit*, in: Ds., Lutherstudien Bd. 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, 157–180.

Ebeling, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens I-III, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, ^{2}1982.

Elert, Werner, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Furche-Verlag, Berlin, ^{2}1941.

Elshtain, Jean Bethke, *Just War Against Terror*. The Burden of American Power in a Violent World, Basic Books, New York, 2003

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, LIT Verlag, Münster (u.a.), ^{5}2005 (^{1}1970).

Feldmann, Erich, Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, Band 1 und 2, Diss. masch., 1975.

Fortin, Ernest L., Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models, in: Horn, Christoph, Hg., Augustinus. De civitate Dei, Klassiker Auslegen Bd. 11, Akademie Verlag, 1997, 41–62.

Foster, A. Durwood, Tillich and the Historical Jesus, Bulletin of the North American Paul Tillich Society 33 (2007), 6–14.

Fuchs, Harald, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der civitas dei, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin/Zürich, ^{2}1965 (^{1}1926).

Fuhrer, Therese, *Augustinus*, WBG, Darmstadt, 2004.

FÜHRER, Werner, Das Amt der Kirche. Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext, Freimund-Verlag, Neuendettelsau, 2001.

GALLICET, Ezio, Pax Babylonis, pax nostra, pax finalis: la pace in Agostino, in: UGLIONE, Renato, Hg., Atti del convegno nazionale di studi su la pace nel mondo antico (Torino 9-10-11 Aprile 1990), Regione Piemonte/Assessorato alla Cultura, Turin, 1991, 291–308.

GEERLINGS, Wilhelm, Augustinus – *Leben und Werk*. Eine bibliographische Einführung, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 2002.

GEERLINGS, Wilhelm, *De civitate dei XIX* als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: HORN, Christoph, Hg., Augustinus. De civitate Dei, Klassiker Auslegen Bd. 11, Akademie Verlag, 1997, 211–233

GESTRICH, Christof, Ekklesiologie, ThR 63 (1998), 290–328.447–462.

GILKEY, Langdon, Gilkey on Tillich, Crossroad, New York (N.Y.), 1990.

GOERTZ, Harald, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, MThSt 46, N.G. Elwert Verlag, Marburg, 1997.

GREEN, Clifford J., Bonhoeffer. A Theology of Sociality. Revised edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan), Cambridge (U.K.), 1999 (1.A. 1972).

GRIMM, Jacob und GRIMM, Wilhelm, Deutsches Wörterbuch, 16 Bände in 32 Teilbänden, S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1854–1960.

GROSSHANS, Hans Peter, Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, EVA, Leipzig, 2003.

GÜTTER, Ruth, Innerste Konzentration für den Dienst nach außen. Grundlinien der mittleren und späten Ekklesiologie Bonhoeffers in ihrer systematischen Bedeutung für die Ökumenische Bewegung heute, Peter Lang, Frankfurt/Main (u.a.), 2000.

HAIGIS, Peter, Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur, N.G. Elwert Verlag, Marburg, 1998.

HAMMANN, Konrad, Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alveldt und Ambrosius Catharinus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

HARANT, Martin, Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich, Peter Lang, Frankfurt/Main, Berlin (u.a.), 2009.

HARASTA, Eva, *Augustinus: De trinitate*, in: KLEIN, Rebekka A., POLKE, Christian, WENDTE, Martin, Hg., Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, UTB (Mohr Siebeck), Tübingen, 2009, 31–48.

HARASTA, Eva, *Gemeinsam in Christus*. Die „Einheit" von Nächstenliebe und Gottesliebe nach Augustin und Karl Barth, NZSTh 48 (2006), 445–459.

HARASTA, Eva, *Glaube, Liebe, Geist*. Zur Unterscheidung zwischen fides qua creditur und fides quae creditur, Evangelische Theologie 65 (2005), 428–443.

HÄRLE, Wilfried, *Den Mantel weit ausbreiten*. Theologische Überlegungen zum Gebet, NZSTh 33 (1991), 231–247.

Härle, Wilfried, *Kirche*. VII. Dogmatisch, in: TRE 18 (1989), 277–317.

Härle, Wilfried, *Sichtbare und verborgene Kirche*, in: Scholz, Frithard, Dickel, Horst, Hg., Vernünftiger Gottesdienst. Kirche nach der Barmer Theologischen Erklärung. Festschrift für Hans-Gernot Jung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, 243–255.

Härle, Wilfried, „*Christus* factus est peccatum metaphorice". Zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi, NZSTh 36 (1994), 302–315.

Harrison, Carol, Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity, Oxford University Press, Oxford, 2000.

von Hase, Hans Christoph, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, EvTh 15 (1955), 164–184.

Hennecke, Christian, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung, Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 66, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1997.

Hermelink, Jan, *Einführung*. Die IV. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Blickfeld kirchlicher und wissenschaftlicher Interessen, in: Huber, Wolfgang, Friedrich, Johannes, Steinacker, Peter, Hg., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2006, 13–39.

Herms, Eilert, Das *fundamentum fidei*. Luthers Sicht, in: Härle, Wilfried, Neuner, Peter, Hg., Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, (Gemeinsames Symposion des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages, Lutherstadt Wittenberg, Oktober 2002), LIT Verlag, Münster, 2004, 115–133.

Herms, Eilert, *Kirche für die Welt*. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995.

Herms, Eilert, *Was heißt es, im Blick auf die EKD von „Kirche" zu sprechen?* Eine Fallstudie zum Verhältnis zwischen Partikularkirche und Universalkirche im reformatorischen Verständnis, in: Härle, Wilfried, Preul, Reiner, Hg., Kirche (Marburger Jahrbuch Theologie VII), N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1996, 83–119.

Hill, Edmund, The Trinity. Introduction, in: The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, Part I, Vol. 5, New City Press, Brooklyn (NY), 1991, 18–59.

Hirsch, Emanuel, *Das kirchliche Wollen* der Deutschen Christen, in: Ds., Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen, Max Grevemeyer, Berlin, 1933, 5–17.

Hirsch, Emanuel, *Leitfaden* zur christlichen Lehre, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1938.

Hogrefe, Arne, Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten, de Gruyter, Berlin, 2009.

Hohmann, Martin, Impulse D. Bonhoeffers für das Wirklichkeitsverständnis des Christen, in: Schönherr, Albrecht, Krötke, Wolf, Hg., Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Im Auftrage des Bonhoeffer-Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Chr. Kaiser, München, 1985, 11–24.

Holl, Karl, Die *Entstehung* von Luthers Kirchenbegriff (1915), in: Ds., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1: Luther, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 6. A. 1932, 288–325.

HOLL, Karl, Die *Rechtfertigungslehre* im Lichte der Geschichte des Protestantismus (1922), in: Ds., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 3: Der Westen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928, 525–557.

HOLL, Karl, Was verstand Luther unter *Religion*? (Rede, gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917), in: Ds., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1: Luther, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 6. A. 1932, 1–110.

HONECKER, Martin, Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, Chr. Kaiser Verlag, München, 1963.

HORN, Christoph, *Einleitung*, in: Ds., Hg., Augustinus. De civitate Dei, Klassiker Auslegen Bd. 11, Akademie Verlag, 1997, 1–24.

HUBER, Wolfgang, *Evangelisch im 21. Jahrhundert*. Hauptvortrag beim Zukunftskongress in Wittenberg (Wittenberg, 25. Januar 2007), *unter diesem Link als pdf-Dokument zugänglich*: http://www.ekd.de/download/rv_wittenberg_neu.pdf.

HUBER, Wolfgang, *Folgen christlicher Freiheit*. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983.

HUBER, Wolfgang, *Im Geist der Freiheit*. Für eine Ökumene der Profile, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2007.

HUBER, Wolfgang, *Kirche*, Chr. Kaiser, München, ^{2}1988 (^{1}1979).

HUBER. Wolfgang, *Kirche in der Zeitenwende*. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999 (^{1}1998).

HUBER, Wolfgang, *Kirche und Öffentlichkeit*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1973.

IWAND, Hans Joachim, Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl HOLL, in: SCHNEEMELCHER, Wilhelm, Hg., Festschrift für Günther DEHN, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, Neukirchen, 1957, 145–166.

JACKISCH, Jan Günter, Der Geist, Christus und die Kirche. John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog, Books on Demand, Norderstedt, 2003.

JØRGENSEN, Theodor, Die Zweireichelehre oder Zweiregimentenlehre in evangelisch-lutherischer Sicht als Anfrage an das Kirchenrecht, Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), 133–148.

JONES, L. Gregory, The Cost of Forgiveness: Grace, Christian Community and the Politics of Worldly Discipleship, in: FLOYD, Wayne W., MARSH, Charles, Hg., Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer, Trinity Press International, Valley Forge (Pennsylvania), 1994, 149–169.

JÜNGEL, Eberhard, *Zum Wesen des Friedens*. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1983.

JÜNGEL, Eberhard, Zur *Freiheit* eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, in: Ds., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000, 84–160, (1.A. des Traktates: München, 1978).

Jüngel, Eberhard, *Quae supra nos*, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: Ds., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Chr. Kaiser Verlag, München, 1980, 202–251.

Kamlah, Wilhelm, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes", Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Köln, ²1951.

Kattenbusch, Ferdinand, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, Leopold Klotz Verlag, Gotha, 1928.

Kaufman, Peter Iver, Redeeming Politics: Augustine's City of God, in: Donnelly, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York u.a., 1995, 75–91.

Kierkegaard, Søren, Der *Begriff Angst*, übersetzt von Hans Rochol, Meiner Verlag, Hamburg, 1984.

Kierkegaard, Søren, Die *Krankheit zum Tode*, übersetzt von Hans Rochol, Meiner Verlag, Hamburg, 1995.

Kinder, Ernst, Der evangelische *Glaube* und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses, Flacius-Verlag, Fürth (Bayern), ³1983 (unv. Nachdruck von ²1960).

Kinder, Ernst, Die *Verborgenheit* der Kirche nach Luther, in: Iserloh, Erwin, Manns, Peter, Hg., Reformation. Schicksal und Auftrag. Festgabe Joseph Lortz, Bruno Grimm, Baden-Baden, 1957, 174–192.

McKinnon, Patricia L., Augustine's City of God: The Divided Self/The Divided Civitas, in: Donnelly, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York, Washington u.a., 1995, 319–352.

Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover, 2006.

Klein, Rebekka A., Der Andere und der Liebende. Bonhoeffers Hermeneutik des christlichen Lebens als Welt-Verständnis, in: Klein, Andreas, Geist, Matthias, Hg., „Bonhoeffer weiterdenken...". Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, LIT, Münster (u.a.), ²2007, 67–79.

Kodalle, Klaus-Michael, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1991.

Kolb, Robert, Luther on the Two Kinds of Righteousness, in: Wengert, Timothy J., Hg., Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK), 2004, 38–55.

Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. *Leuenberger Konkordie* (1973). Deutsch/Englisch/Französisch, herausgegeben vom Sekretariat für die Leuenberger Lehrgespräche, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main, 1993.

Körtner, Ulrich H. J., Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005.

Krieger, Gerhard/Wingendorf, Ralf, Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts, in: Horn, Christoph, Hg., Augustinus. De civitate Dei, Klassiker Auslegen Bd. 11, Akademie Verlag, 1997, 235–258.

KÜHN, Ulrich, Kirche, HST 10, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1980.

LAKKIS, Stephen, „Meinst Du, dass Du mit Recht zürnst?". Die Klage als soziopolitischer und theologischer Maßstab, in: HARASTA, Eva, Hg., Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2008, 177–193.

LAUFS, Joachim, Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973.

LEINER, Martin, Tillich on God, in: RE MANNING, Russell, Hg., The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2009, 37–55.

LEMMENS, Leonhard, Pater Augustin von Alfeld († um 1532). Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubensspaltung in Deutschland, Herder, Freiburg/Breisgau, 1899.

LENK, Werner, Martin Luthers Kampf um die Öffentlichkeit, in: VOGLER, Günter, HOYER, Siegfried, LAUBE, Adolf, Hg., Martin Luther. Leben - Werk - Wirkung, Akademie-Verlag, Berlin, 1986, 53–71.

Leuenberger Konkordie: siehe „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa"

LOCHER, Gottfried W., Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology, Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45, Academic Press, Fribourg, 2004.

LOHSE, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

LUCK, Donald G., The manifest and latent Spiritual Community. The essence of the church in the theology of Paul Tillich, University Microfilms International, Ann Arbor/London, 1979.

LUTHER, Martin, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1883ff. (unv. Nachdruck: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz).

LUTZ, Jürgen, Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1990.

MARASCHIN, Jaci, Christology Without Center. New Being and Nothingness, in: HAIGIS, Peter, HUMMEL, Gert, LAX, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 113–118.

MARKUS, Robert A., *Saeculum*. History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

MARKUS, Robert A., *Two Conceptions* of Political Authority: Augustine, De Civitate Dei, XIX,14-15, and Some Thirtheenth-Century Interpretations, in: DONNELLY, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York, Washington u.a., 1995, 93–117.

MAURER, Wilhelm, *Ecclesia* perpetuo mansura im Verständnis Luthers, in: Ds.,. Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Band 1: Luther und das evangelische Bekenntnis, hg. von KOHLS, Ernst-Wilhelm, MÜLLER, Gerhard, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, 62–75.

Maurer, Wilhelm, *Von der Freiheit* eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1949.

Mayer, Rainer, Christsein in einer mündig gewordenen Welt. Zur Neuinterpretation Dietrich Bonhoeffers, in: Schulze, Hans, Schwarz, Hans, Hg., Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Walter Künneth, Friedrich Wittig Verlag, Hamburg, 1971, 233–246.

Modras, Ronald, Paul Tillich's Theology of the Church. A Catholic Appraisal, Wayne State Univ. Press, Detroit, 1976.

Mollegen, Albert T., Christology and Biblical Criticism in Tillich, in: Kegley, Charles E., Hg., The Theology of Paul Tillich (2nd edition), The Pilgrim Press, New York, 1982 ([1]1952), 266–281.

Moltmann, Jürgen, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München, 1975.

Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Chr. Kaiser, Gütersloh, [13]1997.

Moxter, Michael, Die Frage als Symbol, das Symbol als Frage. Ein Vorschlag zur Tillich-Interpretation, in: Danz, Christian, Schüssler, Werner, Sturm, Erdmann, Hg., Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2, Lit, Wien, Berlin, 2007, 31–45.

Müller, Gerhard, *Ekklesiologie* und Kirchenkritik beim jungen Luther, NZSTh 7 (1965), 100–128.

Müller, Hanfried, *Von der Kirche zur Welt*. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Herbert Reich Evang. Verlag, Hamburg, 1966.

Müller, Hans Martin, Luthers *Kirchenverständnis* und seine Rezeption, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 49 (2004), 45–72.

Neebe, Gudrun, Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae, Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 82, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1997.

Niebuhr, Reinhold, Augustine's Political Realism, in: Donnelly, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York u.a., 1995, 119–134.

Nörenberg, Klaus-Dieter, Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Gütersloher Verlag (Gerd Mohn), Gütersloh, 1966.

Oberdorfer, Bernd, Konsensökumene? Differenzökumene? Ökumene der Profile? Ulrich Körtners Beitrag zur neueren Diskussion um Leitvorstellungen des ökumenischen Gesprächs, KuD 55 (2009), 39–51.

van Oort, Johannes, Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities, E.J. Brill, Leiden u.a., 1991.

Pagels, Elaine, The Politics of Paradise, in: Donnelly, Dorothy F., Hg., The City of God. A Collection of Critical Essays, Peter Lang, New York u.a., 1995, 373–402.

Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bd. I: 1988, Bd. II: 1991, Bd. III: 1993.

Parrella, Frederick J., *The Role of the Church* in the Theology of Paul Tillich, University Microfilms International, Ann Arbor/London, 1974.

Parrella, Frederick J., *Tillich's theology* of the concrete spirit, in: Re Manning, Russell, Hg., The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2009, 74–90.

Pelikan, Jaroslav, Spirit Versus Structure. Luther and the Institutions of the Church, Harper and Row, New York, Evanston, London, 1968.

Peters, Tiemo Rainer, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Chr. Kaiser Verlag/ Matthias-Grünewald-Verlag, München/ Mainz, 1976.

Petit, Jean-Claude, Jesus der Christus: die Mitte der Geschichte – „eine kühne Behauptung des Glaubens". Was heißt das?, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 247–253.

Pfeifer, Hans, Ethics fort he Renewal of Life: A Reconstruction of Its Concept, in: John W. de Gruchy, Hg., Bonhoeffer for a New Day. A Theology in a Time of Transition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mich.) u.a., 1997, 137–154.

Pollmann, Karla, Nachwort, in: Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (Übersetzung von Karla Pollmann), Reclam, Stuttgart, 2002, 260–288.

Preul, Reiner, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, de Gruyter, Berlin/New York, 1997.

Rahner, Karl, *Bemerkungen* zum Problem des „anonymen Christen", in: Ds., Schriften zur Theologie X, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1972, 530–546.

Rahner, Karl, *Die anonymen Christen*, in: Ds., Schriften zur Theologie VI, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1965, 545–554.

Ramsey, Paul, The Just War According to St. Augustine, in: Elshtain, Jean Bethke, Hg., Just War Theory, Blackwell, Oxford (UK), Cambridge (USA), 1992, 8–22.

Ratzinger, Joseph, *Herkunft* und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: AugM 2, Paris, 1955, 965–979.

Ratzinger, Joseph, *Volk und Haus Gottes* in Augustins Lehre von der Kirche, Münchener Theologische Studien 2. Systematische Abteilung Band 7, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien, ^{2}1992 (unv. Nachdruck von ^{1}1954 mit neuem Vorwort).

Re Manning, Russell, Theology at the End of Culture. Paul Tillich's Theology of Culture and Art, Peeters, Leuven, Paris, Dudley, 2005.

Re Manning, Russell, *The Place of Christ* in Paul Tillich's Theology of Culture, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 33–50.

Reijnen, Anne Marie, Tillich's Christology, in: Re Manning, Russell, Hg., The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge Univ. Press, Cambridge (U.K.), 2009, 56–73.

Reimer, A. James, Logos, Nomos, and Creatio ex Nihilo in the Thought of Karl Barth and Paul Tillich, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 166–184.

Richard, Jean, The Hidden Community of the Kairos and the Spiritual Community. Toward a New Understanding of the Correlation in the Work of Paul Tillich, in: Parrella, Frederick J., Hg., Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community (International Paul Tillich Conference, New Harmony 1993), de Gruyter, Berlin, New York, 1995, 43–64.

Rief, Josef, Der Ordobegriff des jungen Augustin, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1962.

Rietschel, Ernst, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther. Darstellung und Lösungsversuch, M. Hensius Nachfolger, Leipzig, 1932.

Ritschl, Albrecht, Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare *Kirche*, in: Ds., Gesammelte Aufsätze, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i.Br., Leipzig [*sic*], 1893, 68–99.

Roberts, David E., Tillich's Doctrine of Man, in: Kegley, Charles E., Hg., The Theology of Paul Tillich (2nd edition), The Pilgrim Press, New York, 1982 ([1]1952), 142–164.

Rudolph, Kurt, Augustinus Manichaicus – Das Problem von Konstanz und Wandel, in: van Oort, Johannes, Wermelinger, Otto, Wurst, Gregor, Hg., Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 59), Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001, 1–15.

Ruokanen, Miikka, Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 53, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.

Rupp, Gordon, Luther and the doctrine of the Church, Scottish Journal of Theology 9 (1956), 384–392.

Schleiermacher, Friedrich D. E., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt ([2]1830/31), hg. v. Martin Redeker, de Gruyter, Berlin/New York, 1999.

Schneider-Flume, Gunda, „Entsprechungsdenken" und *Sündenerkenntnis*. Die Auswirkung der Methode der Korrelation auf das Sündeverständnis in der Systematischen Theologie Paul Tillichs, ZThK 79 (1979), 489–513.

Schönherr, Albrecht, *Bonhoeffers Gedanken* über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig" gewordenen Welt, EvTh 15 (1955), 214–227.

Schönherr, Albrecht, *Sanctorum Communio*. Dietrich Bonhoeffer als Theologe der Kirche, MPTh 45 (1956), 327–339.

Scholz, Heinrich, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig, 1911.

Schwarz, Hans, Who Is Jesus the Christ?, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 3–10.

Schwöbel, Christoph, The *Creature of the Word*. Recovering the Ecclesiology of the Reformers, in: Gunton, Colin E., Hardy, Daniel W., Hg., On Being the Church. Essays on the Christian Community, T&T Clark, Edinburgh, 1989, 110–155.

Schwöbel, Christoph, *Symbolische Rede* von Gott. Tillichs Beitrag zur Gotteslehre, in: Danz, Christian, Schüssler, Werner, Sturm, Erdmann, Hg., Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 2, Lit, Wien, Berlin, 2007, 9–29.

Scott, Peter Manley, Postnatural Humanity? Bonhoeffer, Creaturely Freedom and the mystery of Reconciliation in Creation, in: Busch Nielsen, Kirsten, Nissen, Ulrik, Tietz, Christiane, Hg., Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Bonhoeffer Symposium, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 119, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007, 111–134.

Selby, Peter, „Who is Christ, for Us, Today?“, in: de Gruchy, John W., Hg., Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Mi.), Cambridge (U.K.), 1997, 20–38.

Selge, Kurt-Viktor, Art. Alvelt, Augustinus von, RGG^4 Band 1, 1998, 385.

Smolinsky, Heribert, Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1983.

von Soosten, Joachim, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoffers „Sanctorum Communio“, Öffentliche Theologie Bd. 2, Chr. Kaiser, München, 1992.

Stegemann, Viktor, Augustins Gottesstaat, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928.

Stenger, Mary Ann, *Faith* (and religion), in: Re Manning, Russell, Hg., The Cambridge Companion to Paul Tillich, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2009, 91–104.

Stenger, Mary Ann, Being and Word in Tillich's Doctrine of Spiritual Presence. Issues of Subjectivity and Relationality, in: Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Being Versus Word in Paul Tillich's Theology?/ Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie? Beiträge des 7. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 1998, de Gruyter, Berlin/ New York, 1999, 285–297.

Stolt, Birgit, Martin Luthers *Rhetorik* des Herzens, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000.

Stolt, Birgit, *Studien* zu Luthers Freiheitstraktat. Mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik, Almqvist und Wiksell, Stockholm, 1969.

Strunk, Reiner, Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation, Chr. Kaiser, München, 1981.

Strutwolf, Holger, Ärgernis Inkarnation – Problemgeschichtliche Bemerkungen zur Christologie von Paul Tillich, in: Haigis, Peter, Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?/ Christ Jesus – the Center of History!? Beiträge des 10. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004, Tillich-Studien 13, Lit, Berlin, 2007, 78–89.

Sturm, Erdmann, Sein oder Wort? Zu Oswald Bayers Tillich-Interpretation, in: Hummel, Gert, Lax, Doris, Hg., Being Versus Word in Paul Tillich's Theology?/ Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie? Beiträge des 7. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 1998, de Gruyter, Berlin/ New York, 1999, 24–48.

Thatcher, Adrian, The Ontology of Paul Tillich, Oxford University Press, Oxford (U.K.), 1978.

The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper Nr. 198), hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf, 2005.

Tietz-Steiding, Christiane, *Bonhoeffers Kritik* der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, BHTh 112, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.

Tietz, Christiane, *Mensch, Welt und Gott*. Die Bonhoeffer-Rezeption in neueren dogmatischen Entwürfen, EvTh 67 (2007), 433–443.

Tietz, Christiane, *The Mysteries* of Knowledge, Sin, and Shame, in: Ds., Busch Nielsen, Kirsten, Nissen, Ulrik, Hg., Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Bonhoeffer Symposium, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 119, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007, 27–48.

Tillich, Paul, *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation* (1949), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 6 (hg. v. Gert Hummel), 1992, 305–318.

Tillich, Paul, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (1963), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 5 (hg. v. Robert P. Scharlemann), 1988, 291–325.

Tillich, Paul, *Christologie und Geschichtsdeutung* (1930), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 6 (hg. v. Gert Hummel), 1992, 189–212.

Tillich, Paul, *Das Dämonische*. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 5 (hg. v. Robert P. Scharlemann), 1988, 99–123.

Tillich, Paul, *Dynamics of Faith* (1957), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 5 (hg. v. Robert P. Scharlemann), 1988, 231–290.

Tillich, Paul, *Love, Power, and Justice*. Ontological Analyses and Ethical Applications (1954), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 3 (hg. v. Erdmann Sturm), 1998, 583–650.

Tillich, Paul, *Kairos (1922)*, in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 4 (hg. v. John Clayton), 1987, 53–72.

Tillich, Paul, *Kairos*. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart *(1926)*, in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 4 (hg. v. John Clayton), 1987, 171–181.

Tillich, Paul, *Kairos (1948)*, in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 4 (hg. v. John Clayton), 1987, 327–341.

Tillich, Paul, *Reply* to Interpretation and Criticism, in: Kegley, Charles E., Hg., The Theology of Paul Tillich (2nd edition), The Pilgrim Press, New York, 1982 ([1]1952), 374–394.

Tillich, Paul, Systematic Theology I-III, The University of Chicago Press, Chicago, Bd. I: 1951 (repr- 1973), Bd. II: 1957 (repr. 1975), Bd. III: 1963 (repr. 1976) [Abk.: ST].

Tillich, Paul, Systematische Theologie I-III, de Gruyter, Berlin/New York, Bd. I/II: 1987, Bd. III: 1987. (Abk.: ST [dt.])

Tillich, Paul, The Courage to Be (1952), in: Main Works/Hauptwerke [MW/HW] 5 (hg. v. Robert P. Scharlemann), 1988, 141–230. [Abk. CB (MW/HW 5)]

Tödt, Ilse/Feil, Ernst/Green, Clifford, Vorwort der Herausgeber, in: DBW 6 (hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), [2]1998, 7–28.

Tranvik, Mark D., Luther on Baptism, in: Wengert, Timothy J., Hg., Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mich.) u.a., 2004, 23–37.

Ulanov, Ann B., The Anxiety of Being, in: Adams, James L., Pauck, Wilhelm, Shinn, Roger L., The Thought of Paul Tillich, Harper and Row, San Francisco u.a., 1985, 119–136.

VOLF, Miroslav, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Matthias-Grünewald-Verlag/Neukirchener Verlag, Mainz/Neukirchen-Vluyn, 1996.

WAGNER, Falk, Christus und Weltverantwortung als Thema der Pneumatologie Paul Tillichs, in: KLEIN, Hans-Dieter, REIKERSTORFER, Johann, Hg., Philosophia perennis. FS Erich HEINTEL. Teil 2, Peter Lang, Frankfurt/Main u.a., 1993, 235–252.

WEISSENBERG, Timo J., Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Theologie und Frieden Bd. 28, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.

WELKER, Michael, Kirche im Pluralismus, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1995.

WENZ, Gunther, „Daß der freie Wille nichts sei.". *Luthers Streit* mit Erasmus von Rotterdam, in: Ds., Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 1, Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 2000, 77–126.

WENZ, Gunther, *Subjekt und Sein*. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, Chr. Kaiser, München, 1979.

WENZ, Gunther, Theologie ohne Jesus? Anmerkungen zu Paul Tillich, KuD 26 (1980), 128-139.

WIEBERING, Joachim, Zwei Räume – zwei Reiche? Bonhoeffers „Ethik" in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik, in: SCHÖNHERR, Albrecht, KRÖTKE, Wolf, Hg., Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Im Auftrage des Bonhoeffer-Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Chr. Kaiser, München, 1985, 73–85.

WILLIAMS, Rowan, *Sapientia* and the Trinity. Reflections on the De Trinitate, Aug(L) 40 (1990), 317–332.

WINQUIST, Charles E., Untimely History, in: HUMMEL, Gert, Hg., Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich/ Wahrheit und Geschichte – ein Dialog mit Paul Tillich, Beiträge des 6. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 1996, de Gruyter, Berlin/New York, 1998, 69-78.

WOLF, Ernst, Die *Christusverkündigung* bei Luther, in: Ds., Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, Chr. Kaiser Verlag, München, 1954, 30–80.

WOLFF, Jens, Programmschriften, in: BEUTEL, Albrecht, Hg., Luther-Handbuch, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2005, 265–277.

WÜTHRICH, Matthias D., Nichtige Klage? Eine Suche nach Gründen für die systematisch-theologische Verdrängung der Klage am Beispiel Karl Barths, in: HARASTA, Eva, Hg., Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2008, 57–73.

ZIMMERLING, Peter, Bonhoeffer als Praktischer Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

Personenverzeichnis

Adam, Alfred 129
Adams, James L. 338
Althaus, Paul 31
Amelung, Eberhard 342
Augustin 32, 34, 55, 60, 70, 82, 85, 116, 118, 123, 129, 145
Aurelius, Carl Axel 58, 411
Aussermair, Josef 361
Avis, Paul 90

Barth, Friederike 244
Barth, Hans-Martin 13
Barth, Karl 31, 199, 250, 390, 416, 422, 426
Bayer, Oswald 45, 228, 295, 297, 308, 424
Beckmann, Klaus-Martin 207, 270
Berger, Peter 195
Bethge, Eberhard 244
Bianchi, Eugene 39
Billy, Dennis 119, 121
Bobert-Stützel, Sabine 251
Bonhoeffer, Dietrich 13, 73, 244, 278, 412
Boomgarden, Jürgen 231
Boozer, Jack 294
Bornkamm, Heinrich 31, 53, 61, 78, 86
Brattinga, Teije 289
Brecht, Martin 42, 53, 58, 78
Brock, Brian 136
Brown, Peter 132, 139, 140
Budzik, Stanislaw 115, 119, 120, 123, 125, 158, 176, 180
Burnell, Peter 142

Calvin, Jean 209
Cary-Elwes, Columba 156
Chelius, Karl-Heinz 125
Cicero, Marcus Tullius 115, 133, 135, 141
Clayton, John 284, 354
Clements, Keith 260

O'Daly, Gerard 135, 158, 159
Dantine, Johannes 13
Danz, Christian 290, 307, 339
Deane, Herbert 142, 161
Dodaro, Robert 133
O'Donnell, James 137
O'Donovan, Oliver 114, 115, 123, 134
Dourley, John 333
Dreisbach, Donald 291, 296, 328

Ebeling, Gerhard 13, 30, 33, 34
Elert, Werner 253

Feil, Ernst 196, 244 264,
Feldmann, Erich 113
Fortin, Ernest 115
Foster, A. Durwood 283
Fuchs, Harald 112ff., 122f.
Fuhrer, Therese 112, 144, 151
Führer, Werner 90
Gallicet, Ezio 416
Geerlings, Wilhelm 112, 119f., 126, 144, 146
Gestrich, Christof 14, 25
Gilkey, Langdon 294
Goertz, Harald 38f., 51
Green, Clifford 235, 244
Großhans, Hans Peter 14f.
Gütter, Ruth 208, 240

Haigis, Peter 337
Hammann, Konrad 55
Harant, Martin 316
Härle, Wilfried 20, 35, 58, 72, 358
Harrison, Carol 129, 133, 163
Von Hase, Hans Christoph 218
Hennecke, Christian 269
Hermelink, Jan 12
Herms, Eilert 12f.,16, 18, 25, 45
Hirsch, Emanuel 201, 231, 261
Hogrefe, Arne 125
Hohmann, Martin 264
Holl, Karl 31, 39, 47f., 8, 59, 67, 69, 215
Honecker, Martin 193, 203, 206, 207
Horn, Christoph 112
Huber, Wolfgang 12, 15ff., 24, 223, 240

Iwand, Hans Joachim 44

Jackisch, Jan Günter 57
Jørgensen, Theodor 39, 85
Jones, L. Gregory 259

Jüngel, Eberhard 32, 36, 83, 169

Kamlah, Wilhelm 113, 130f., 140 , 158, 178f.
Kattenbusch, Ferdinand 34, 39, 58, 73, 78, 87
Kaufman, Peter 130
Kierkegaard, Søren 197f., 294, 307, 309f., 318, 327
Kinder, Ernst 56, 83
McKinnon, Patricia 115f.
Klein, Rebekka 268
Kodalle, Klaus-Michael 252, 259
Kolb, Robert 34
Körtner, Ulrich 14
Kühn, Ulrich 352

Lakkis, Stephen 164
Laufs, Joachim 114, 122, 169
Leiner, Martin 313
Lemmens, Leonhard 55f.
Lenk, Werner 78
Locher, Gottfried 45, 47, 57, 90
Lohse, Bernhard 42
Luck, Donald 295, 300, 313, 326f., 334
Luther, Martin 297, 382
Lutz, Jürgen 50

Maraschin, Jaci 335
Markus, Robert 124
Maurer, Wilhelm 29, 83
Mayer, Rainer 270
Modras, Ronald 334, 337
Mollegen, Albert 281
Moltmann, Jürgen 16, 24, 37
Moxter, Michael 287, 312
Müller, Gerhard 420
Müller, Hanfried 243, 255f.
Müller, Hans Martin 54

Neebe, Gudrun 46, 57 92
Niebuhr, Reinhold 131ff., 141f.
Nörenberg, Klaus-Dieter 281

Oberdorfer, Bernd 15, 19
van Oort, Johannes 110, 114, 129, 137, 141, 147, 169

Pagels, Elaine 151f., 161
Pannenberg, Wolfhart 12f.
Parrella, Frederick 281, 299, 336, 340
Pelikan, Jaroslav 51
Peters, Tiemo 200, 206, 233
Petit, Jean-Claude 289
Pfeifer, Hans 243
Pollmann, Karla 126
Preul, Rainer 26

Rahner, Karl 268
Ramsey, Paul 134
Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.) 114, 131, 154f., 157, 177ff.
Re Manning, Russell 282, 291, 327
Reijnen, Anne Marie 286, 296, 302
Reimer, A. James 294
Richard, Jean 332
Rief, Josef 118
Rietschel, Ernst 38, 95
Ritschl, Albrecht 58, 81
Roberts, David 281
Rudolph, Kurt 129
Ruokanen, Miikka 110, 114, 116, 120f., 124f., 134, 146, 150
Rupp, Gordon 90

Schleiermacher, Friedrich 302, 313, 358
Schneider-Flume, Gunda 309
Schönherr, Albrecht 207, 210
Scholz, Heinrich 157, 179
Schwarz, Hans 421
Schwöbel, Christoph 423
Scott, Peter 256
Selby, Peter 248
Selge, Kurt-Viktor 55
Smolinsky, Heribert 55f.
von Soosten, Joachim 202, 218
Stegemann, Viktor 155
Stenger, Mary Ann 282, 312
Stolt, Birgit 29
Strunk, Reiner 236
Strutwolf, Holger 327
Sturm, Erdmann 282

Thatcher, Adrian 238, 295
Tietz, Christiane 199f., 229, 263, 270
Tillich, Paul 20, 22, 58, 71, 387f.
Tranvik, Mark 46

Ulanov, Ann 308

Volf, Miroslav 24

Weissenberg, Timo 110, 120, 125, 137, 151
Welker, Michael 12

Wenz, Gunther 33, 281, 286, 294, 314, 328
Wiebering, Joachim 250
Williams, Rowan 173
Winquist, Charles 358
Wolf, Ernst 67
Wolff, Jens 29, 42
Wüthrich, Matthias 426

Zimmerling, Peter 251

Begriffe und biblische Namen

Einige Stichworte, die im Text überaus häufig vorkommen, wurden aus praktischen Überlegungen wieder aus dem Register gestrichen. Es handelt sich besonders um die Begriffe „Kirche“, „Gemeinschaft“, „Rechtfertigung“, „Sünde“ und „Welt“, aber auch um „Glaube“, „Liebe“ und „Hoffnung“. Die Autorin ersucht um Verständnis und verweist auf das Inhaltsverzeichnis als Orientierungshilfe.

Abendmahl 26, 44, 46, 49, 51 ff., 60, 92, 99, 172, 192, 221f.
Abendmahlsgemeinde 222
Adam 40, 72, 99, 149, 151ff., 162, 166, 170, 197, 209, 227, 229ff., 289, 273
Akt 85, 98, 194ff., 199ff., 213, 218, 226–237, 241, 243, 246, 261, 263, 265, 269, 273, 282, 306, 314ff., 325, 351, 389
Aktualisierung 206, 210ff., 218, 220, 225ff., 246, 307, 331ff., 373, 398
amor sui – siehe „Selbstliebe“ 150, 154, 155
Ämter Christi (siehe König, Priester, Prophet)
analogia imaginis 280 ff., 290f., 297, 321, 332, 367
Antizipation 323, 335, 369, 373
Apostolizität (der Kirche) 16, 90, 344ff., 376, 384, 396ff.
Arbeit 13, 25f., 72, 144, 151, 215, 244, 248f., 264, 269, 274, 358, 403
Auferstandener 72, 103, 212, 219, 253, 255, 275, 382f., 393, 403, 410

Barmer Theologische Erklärung 15, 245, 261
Bewahrheitung 17f., 21f., 33, 41, 43f., 48f., 54, 65, 67, 77, 81f., 91, 94f., 97, 100, 103ff., 108, 136, 204, 207, 218, 235, 285, 322, 382, 385, 388, 392, 402–410
Buße 42, 46, 52, 72, 101, 103, 164, 221, 258ff., 266, 276, 324, 384, 389f., 392, 395, 405, 405

„Christus als Gemeinde existierend“ 198, 204, 207, 209, 216f., 225
Christuswirklichkeit 22, 43, 194, 207, 226, 232, 244, 246ff., 253, 255ff., 262ff, 271, 273ff., 349, 385, 389, 398, 402f., 408
Confessio Augustana (CA) 47, 49, 56f., 83, 92, 94, 101, 219, 238f., 245, 272, 376
Dämonisierung 336f, 348ff., 370, 374, 404
Dekalog 65ff., 76, 102, 206
Dienst 32, 38, 40, 64, 72, 80, 98, 102, 127, 168ff., 221, 239, 262f., 274, 333, 391
Doppelgebot der Liebe 123, 126, 128, 132, 143f., 147, 166, 168, 184, 188, 191
Dualismus, dualistisch 148, 185, 189, 336

Ebenbild Gottes – siehe „Gottebenbildlichkeit“ 118, 148, 138, 173, 189, 199 , 241, 274, 285, 287
ecclesia semper reformanda 12, 338
Ehe 36, 95, 235, 252
Einheit (der Kirche) 13, 15, 54, 56, 100, 136, 347, 402, 405
Einwohnung 242
Ekstase, ekstatisch 305, 322, 324, 331, 378
Endlichkeit 205, 293f., 308f.

Entfremdung, entfremdet 280f., 289–295, 298–305, 307, 309-311, 319f., 322ff., 329, 331, 335, 338, 340ff., 346, 349, 351, 364ff., 368–372, 375-378, 396, 401, 406

Erhöhter 383, 402, 410

Erniedrigung Christi – siehe: „Kenosis“ 36, 149, 160, 174, 296

Erziehung 288, 329, 354, 378

eschatologischer Vorbehalt 138

Eschaton 89, 95, 104f., 108f., 111, 117-120, 123, 126, 132, 135, 138f., 145f., 151, 153f. 158, 167, 169-178, 180, 182, 207, 225f., 234, 242, 266, 272, 338, 353

Essenz, essentiell 281, 290, 294f., 301, 307, 309, 318, 326, 329, 367

Eva 40, 149, 151ff., 162, 166

Evangelisation 329, 354, 378

Evangelium 29f., 45, 47, 61ff., 74, 76, 81, 84, 88, 93, 99, 102, 122, 159, 210, 213, 215, 241, 251, 272, 276, 292, 309, 384, 395, 409

Fall, Sündenfall 33, 108, 146, 150, 153, 176, 182f., 197, 200, 231, 307, 318

Familie (domus) 13, 73, 78, 117, 124, 134, 248, 252, 254, 264, 274f., 403

fides qua creditur 138, 187, 283f., 301

fides quae creditur 138, 187, 283f.

fiducia 29, 33ff., 41, 43, 45, 48f., 51, 54, 64, 66f., 69, 73f., 97, 200, 313, 389ff.

Friede (pax) 7, 21, 111, 116ff., 122ff. 127f., 132, 134f., 147, 156, 159, 163, 171, 176f., 180, 182f., 400

frui 32, 110, 123, 126ff., 131, 151, 162, 168ff., 177, 185, 387, 396

Fürbitte 38, 68, 72, 140, 164, 215, 238

Gehorsam 8, 39, 65, 67ff., 73f., 77, 84 , 87, 94, 102, 123, 127ff., 134f., 166, 185, 223f., 234ff., 239, 241f., 248, 251, 255, 267, 270

Geistchristologie 8, 279, 286

Geisteinheit 209, 212f., 216, 221, 223

Geistgegenwart (Spiritual Presence) 280, 286, 288, 297, 299, 314, 334

Geistvielheit 209, 212f., 221

Gekreuzigter 72, 253, 255, 257, 382, 403, 410

Geschichtlichkeit 217f., 288, 291, 352, 399, 401

Geschöpf, Geschöpflichkeit 111, 122, 126, 131, 148f., 152, 160, 174, 181, 186, 189, 199, 229, 230ff., 269, 295f., 298, 387f., 399, 401

Gesetz 34f., 40, 45, 47, 62f., 64f., 67, 70f., 80f., 84ff., 93, 102f., 122f., 141, 143, 188, 211, 213f., 230, 245, 260, 270, 272, 288f. 292, 304, 309, 320f., 371, 384, 395

Gestaltung 17, 22, 35, 80f., 241f., 245, 255ff., 266, 274, 286, 299, 366f., 384, 386, 390, 394

Gleichgestaltung 231, 243, 259f., 265, 271, 276, 327, 396

Gleichheit 359f.

Glück (beatitudo) 111, 113ff., 143, 149, 151, 153, 182, 387

God above God 316

Gottebenbildlichkeit, Ebenbild Gottes 118, 148, 138, 173, 189, 199 , 241, 274, 285, 287 (imago Dei)

Gottesdienst 25, 32, 43, 68, 72, 143, 175, 177ff., 191f., 226, 238, 325, 329, 351, 378

Gottesliebe 32, 34, 64ff., 70, 74, 86, 96, 109, 124, 131, 136f., 150, 163, 170f., 173, 177, 180, 182, 186, 191f., 212, 323, 390f.

Gottverlassenheit 316

Großer Katechismus 47, 51f., 66f., 72, 93

Heiligkeit (der Kirche) 81, 344, 346, 376, 396f.

Heiligung 66, 68, 71, 166, 236, 238–241, 259, 268, 299-306, 312f., 315, 317-327, 330, 347, 355f., 361, 366, 369–373, 375, 377, 379, 389, 393

Heilsgeschichte, heilsgeschichtlich 21f., 109ff., 120, 127, 134, 137, 139, 144, 151, 158f., 162, 181f., 187, 189, 192, 229, 280, 286, 289f., 332f., 365f., 400f.

Hochmut (superbia) 108, 135f., 142, 144, 146, 149, 153, 187ff., 302

Ich-Du-Beziehung 203, 213f., 232, 271

Individualität 28, 58, 116, 122, 171, 174, 176, 180, 197, 202, 213, 267

iustitia aliena (fremde Gerechtigkeit) 32, 97

Jesus Christus (siehe auch: Auferstehung, Erhöhung, Kreuz, Menschwerdung)

Kain 155f.

kairos, kairoi 278, 280, 287–293, 295, 297, 299, 305, 331, 333f., 336ff., 365–369, 373f.

Kanon, kanonisch 25

Kenosis, kenotisch, Erniedrigung Christi 36, 149, 160, 174, 296

Kind, Kinder 43, 71, 130, 204, 223, 232, 236ff., 333

Kindertaufe 51, 204, 223, 237, 394

„Kirche für andere“ 24, 250f.

Kollektivperson 198, 200, 202–211, 213, 216ff., 220, 225, 227, 233, 271ff.

König (Königsamt Christi) 30, 37, 53, 64, 85, 93, 97, 100, 246, 409
Kontingenz, kontingent 218, 293, 321

Latenz 23, 278, 295, 327ff., 332–336, 338, 341, 347, 361, 365, 368f., 372–378, 393, 401
Lehrzucht 241
Letztes Gericht – siehe „Gericht“
Letztes und Vorletztes 262–265, 270, 392
Leuenberger Konkordie 382, 405
libido dominandi 108, 122, 125, 127f., 132, 137, 142, 146, 150, 152–156, 158, 163, 183, 188f., 205, 366
Lob, Lobpreis 71f., 174–178, 180, 191, 257, 262, 384, 389f., 405, 410
Lokalprinzip 61, 79, 101
Leib Christi 23, 28, 56, 78, 82, 103, 116, 171, 179, 191, 218f., 221, 239, 242, 329, 345, 388, 393

Mandat, Mandate 63, 73, 85, 101, 248ff., 252–255, 264, 274, 339, 397, 402
Manichäer, manichäisch 121, 129, 185
Manifestation 276, 278f., 288f., 295f., 298, 314, 327ff., 332–336, 338–342, 344, 346ff., 359, 365, 368f., 371–375, 378, 393, 401
massa damnata 152f., 166
Menschgewordener 149, 160, 167, 253, 255, 257, 382f., 403, 410
Mut (zum Sein) (courage to Be) 287, 294f., 306, 308, 310–317, 319, 321, 330, 365, 370, 390

Nächstenliebe 32, 34, 39, 50, 64ff., 69–73, 75f., 86f., 98, 101ff. 109, 124, 128, 131, 136, 163, 170-173, 176f., 180, 182, 184, 186, , 191f., 201, 212, 214, 323, 341, 390f., 393
Neues Sein 296, 365, 375
Nichtsein 121, 151, 281, 307f., 312, 314, 317, 338, 345, 374
notae ecclesiae 46, 91, 328
nunc existentiale 289

Obrigkeit 39, 63, 73f., 84–87, 94, 96, 105, 239, 248, 253ff., 264, 274f., 403
Offenbarung 21, 25, 43, 47, 81, 83f., 108, 110, 114, 120f., 128, 142ff., 160, 162, 168, 171, 182, 186, 190f., 200, 210f., 218, 227–234, 241, 243, 245f., 258, 260, 278, 280ff., 288, 291, 294, 297, 309, 312, 324, 350, 366, 384, 398
Offenbarungswirklichkeit 196, 210, 215, 217, 219, 224, 227ff., 246, 273
Ökumene, ökumenisch 14ff., 19, 259, 261, 404

„Ökumene der Profile“ 15, 19
Ontologie, ontologisch 21f., 35, 43, 108, 121, 181f., 192, 305, 313, 365, 386, 402
Ordination, ordiniertes Amt 39, 79, 221, 239, 251f.

Paradox 278ff., 287, 289f., 292, 296, 298, 300f., 301, 303ff., 307, 309ff., 313ff., 317, 319, 321, 323, 325ff, 329, 334, 345f., 349, 353, 365, 367–370, 374, 377f.
pax – siehe: „Friede“
Pax-Tafel 111, 119, 122f., 126ff., 134, 154, 163, 176, 180, 183, 185
peregrinatio (Pilgerschaft) 77, 111, 136, 139, 141, 145, 158, 170, 187
Personalität 174, 196–199, 201ff., 209, 227, 229f., 232, 235, 271, 301, 322
Personsein Christi 227, 229, 286
Personsein des Menschen 229, 232f.
Pfingsten 211
Pneumatologie, pneumatologisch 216, 232, 246, 273, 279, 287, 299
Predigt 18, 31, 35, 40, 46f., 50, 61, 64, 76, 80, 90, 92, 95, 102, 220ff., 238, 241, 252, 351, 384, 395, 399
Predigtgemeinde 222f., 226, 238, 272
Priester (Priesteramt Christi) 37ff., 50, 52, 77, 79, 89, 97, 351
Priestertum der Glaubenden 31, 50f.
privatio boni 108, 121f., 150, 162, 190, 310, 386, 396
Profanisierung 336f., 348, 350, 353, 356f., 370, 374, 404
Prophet (Prophetenamt Christi) 351

Realbild 284, 401
Realisierung 83, 210, 212, 216, 218, 220, 227, 246, 273, 275
Regiment Christi 56, 84, 88, 349, 378
Reich Gottes, Gottesreich 85–88, 90, 93, 105, 219, 280, 288f., 338f., 345, 373, 375, 379
Römisch-katholisch 104, 177, 179

Sakrament 23, 41f., 45f., 48, 52, 67, 69, 76, 92, 98, 131, 166, 177, 179, 222, 238, 329, 351, 378, 394
Schlüsselamt, Schlüsselgewalt 41, 48, 59ff., 63, 93, 100ff., 215, 220, 240, 344, 384, 391ff., 396, 398
Schöpfungsordnung – siehe: „ordo“
Schranke 197–201, 214, 219f., 271
Schuld 154, 176, 197, 230, 258-262, 266, 274, 276, 294, 304, 309, 314, 318, 392
Schuldbekenntnis 22, 239, 259-262, 269, 274, 276, 392, 397

Seelsorge 80, 220f., 272, 351, 378, 384, 392f., 396, 399
„Sein in Adam“ 227, 229ff., 233f., 237, 269, 273
„Sein in Christus“ 207, 227, 229, 231, 233, 238, 273, 302
Sein selbst 108, 120f., 247, 306, 310ff., 314, 322, 335, 353, 365
Selbstbejahung 306, 308
Selbstliebe (amor sui) 150, 170f.
Selbstzwecklichkeit (der Kirche) 32, 216, 251
signa sacramentalia 42f., 47, 60, 98, 395
simul iustus et peccator 105, 197, 209, 233, 240, 259, 264, 275, 300, 303, 305, 326 353, 359, 361, 363, 370, 372, 378, 393, 396, 406, 409f.
Sozialität 115, 118, 153, 169, 181, 197, 202f., 208, 228–231, 233ff., 326, 372, 390
Spiritual personality 71, 301, 318, 371
Stellvertretung 33, 205, 212–216, 224, 251, 259, 262, 269, 276, 303, 366, 386f., 396

summum bonum 108, 112–115, 135, 140, 142f., 161, 181f.
Sündenfall – siehe „Fall“
Sünder/Sünderin 28, 31ff., 36, 38, 44, 81f., 95, 97, 99, 102, 125, 154, 161, 164, 211f., 214, 225, 230, 240, 255, 257, 259f., 263, 353, 385
suum cuique 119

Taufe 35, 42, 44, 46-49, 51f., 55, 60, 80, 85, 92f., 99, 165f., 204, 221, 223, 232f., 237f., 391, 394f.
Taufgemeinde 222f., 226, 238, 272, 394

Universalität (der Kirche) 16, 136, 187, 266, 334, 344–347, 353, 376, 395, 398, 401, 408
usus elenchticus legis 33, 62, 93, 101, 304, 396
usus politicus legis 70, 86
uti 32, 110, 123, 126f., 131, 151, 168ff., 185, 214, 387, 396
Vater Unser 66, 72, 93, 102
Vergebung 30, 48, 51, 64, 101, 219, 259f., 262, 264ff., 344, 396
Verheißung, promissio 23, 34f., 42-52, 58ff., 67, 69, 72, 80, 86, 88f., 98ff., 103, 136, 138, 158, 162, 179, 214, 229, 252, 257, 304, 351, 384, 390f., 393ff., 397ff.
Versöhnung 65, 100, 117, 125, 132, 164, 167, 186, 189, 200, 206, 210f., 218, 228f., 246f., 250, 255f., 258, 260, 264, 266, 269, 273, 275, 288, 291, 300, 352, 388, 390, 393, 396, 401, 406, 410
Vertrauen 18, 28, 31–34, 37, 43, 49, 52, 62, 67, 70ff., 74, 77, 81, 89, 91, 97f., 102, 111, 139, 153, 157, 182, 187, 215, 223, 225, 237, 240, 288, 303, 316, 389f., 394, 396f., 403, 407, 410
Verzweiflung 231f., 288f., 292, 304, 307–310, 314f., 322
visio beatifica 151, 168, 171, 174, 191
Volkskirche 195, 217, 221, 223, 238, 394
Vorletztes – siehe „Letztes und Vorletztes“

Wahrheit der Kirche 14f., 17f., 24, 47, 49, 84, 91, 95, 105, 187, 217, 219, 227, 271, 407
Wegbereitung 260, 265f., 276, 334
Weltgemeinschaft – siehe „civitas terrena“
Weltwirklichkeit 22f., 43, 226, 243, 245, 247–250, 253-260, 262, 264, 266–270, 274ff., 375, 384ff., 389, 392, 397f., 402
Werke (gute) 65
Wiedergeburt 259, 286, 299–303, 317f., 327, 330, 347, 350, 368f., 372, 375, 377
Wortgemeinschaft 23, 47f., 54, 58, 60, 80, 84, 92, 97–100, 102, 222, 383f., 391, 393–401, 403ff.

Zeugnis 23, 35, 73, 90, 97, 99f., 102, 138, 155, 165f. , 177, 179, 186, 191, 239f., 245, 258, 279, 281ff., 287, 345, 363, 367, 395, 397, 405–409
Zweideutigkeit (ambiguity) 289, 294, 302f., 305, 309, 311, 319, 321, 323, 325, 329f., 336-348, 353f., 358–361, 364, 373f., 376