

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 65 (2009)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Kindertaufe und Kirchenzugehörigkeit : Bonhoeffers Mahnung  
**Autor:** Ohly, Lukas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877637>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Kindertaufe und Kirchenzugehörigkeit

## Bonhoeffers Mahnung

### *Einleitung*

Offensichtlich wollen immer mehr Eltern, die beide keiner Kirche zugehören, ihre neu geborenen oder kleinen Kinder evangelisch taufen lassen: Die Zahl von Taufen nimmt in diesen Fällen zu.<sup>1</sup> Darin drückt sich zumindest aus, dass Eltern in diesem Fall ein lockeres, freies Verhältnis zur Kirche leben wollen. Zum anderen zeigt sich darin, dass auch Pfarrerinnen und Pfarrer von einer wachsenden pastoralen Freiheit gegenüber kirchenrechtlichen Regeln Gebrauch machen. Der Trend scheint also in Richtung Freiheit von zu fester kirchlicher Institutionalität zu gehen.<sup>2</sup>

Man mag diesen Trend als eine Entwicklung zur wachsenden evangelischen Glaubensfreiheit feiern<sup>3</sup>, sollte allerdings die Frage nicht vernachlässigen, ob dadurch die Kasualpraxis aus dem Zusammenhang des christlichen Glaubenslebens herausgelöst wird. Zumindest berührt ein solcher Trend nicht nur kirchenrechtliche oder institutionelle Fragen, sondern auch deren theologischen Gesamtzusammenhang von Glaube und Kirchengemeinschaft. Diese Problemstellung bildet die Leitperspektive dieses Aufsatzes. Ihr geht es um die Verhältnissetzung von Taufe und Kirchenzugehörigkeit im theologischen Zusammenhang, und zwar hier der christologischen Fundierung des christlichen Glaubenslebens bei Dietrich Bonhoeffer.

Bonhoeffer bietet sich hierfür vor allem aufgrund einer reizvollen Spannung als Gesprächspartner an: In seinen späteren Schriften lässt er kirchenkritische Töne anklingen und räumt sogar die theologische Legitimität des Kirchenaustritts unter bestimmten Umständen ein. Gleichwohl bleibt für ihn

<sup>1</sup> J. Hermelink: Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, Göttingen 2000, 168. Hermelink würdigt an dieser Entwicklung, dass auch unter kirchlichen Amtsträgern das Bewusstsein wächst, dass ein Kirchenaustritt die Verheissung des Evangeliums bei den getauften Ausgetretenen nicht aufhebt (ebd.).

<sup>2</sup> Auch kirchliche Verlautbarungen reagieren inzwischen aufgeschlossener auf diesen Trend, z.B. die Stellungnahme der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: «Das Amt des Taufpaten. Überlegungen zu seinem Verständnis und seiner Gestaltung» von 2002, die eine solche Praxis nicht mehr grundsätzlich ausschliesst (12). Vgl. ferner die EKD-Schrift «Taufe und Kirchenaustritt. Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen» von 2000, Kap. IV.

<sup>3</sup> Vgl. Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 98.

kontinuierlich die wahre Kirche auch die wirkliche Kirche, also die soziologisch verfasste «empirische» Amtskirche (SC 115<sup>4</sup>.140f.187; N 241). Das soll nicht zum katholischen Kirchenverständnis führen, weil im Gegensatz zu ihr die empirische Amtskirche nur im Glauben als die wahre Kirche erscheint. Andererseits wird aber auch nicht in ein zu bequemes evangelisches Kirchenverständnis geflüchtet, wonach die wahre Kirche die unsichtbare «hinter» der sichtbaren ist.<sup>5</sup> Vielmehr ist der Zugang zur erfahrbaren Kirche vermittelt über den Glauben (SC 96.98). Die empirische Realität der Kirche ist eine geglaubte Realität. Empirie also und dennoch in der Klammer des Glaubens!

Der Glaube wird hier also anscheinend selbst als ein bestimmter Erfahrungszugang verstanden<sup>6</sup>, wenn er sich auch von empiristischer Feststellbarkeit unterscheiden soll. Dennoch ist Glauben etwas anderes als ein Fürwahrhalten dessen, was man nicht sieht (Hebr 11,1). Ich werde im Folgenden Bonhoeffer so interpretieren, dass der Glaube ein ethisch-sozialer Zugang ist und sich insofern auf Wahrnehmbares richtet (SC 27). Dass die empirische Kirche zu glauben ist, schliesst dabei für Bonhoeffer eine phänomenologische Herleitung ausdrücklich ein (SC 16.52<sup>7</sup>). Dabei handelt es sich um eine Phänomenologie der Person, aus der sich die Realität der Kirche als empirische Kirche herleitet.

In einem ersten Schritt möchte ich zeigen, wie Glaube und Wahrnehmung zusammengehören: wie also nach Bonhoeffer die empirische Kirche phänomenologisch als die von Gott offenbarte Kirche gelten kann. Das zu zeigen ist deswegen wichtig, weil sich dadurch empirisch wahrnehmbare Sachverhal-

<sup>4</sup> Im Folgenden werden Bonhoeffers Schriften nach der DBW-Ausgabe mit folgenden Abkürzungen zitiert: DBW 1: *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg.v. J. v. Soosten, München 1986 (SC); DBW 2: *Akt und Sein. Transzentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, hg.v. H.R. Reuter, München 1988 (AS); DBW 4: *Nachfolge*, hg.v. M. Kuske, I. Tödt, München 1994 (N); DBW 6: *Ethik*, hg.v. E. Feil, C. Green, H.E. Tödt, I. Tödt, München 1998 (E); DBW 8: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg.v. Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, München 1998 (WE); Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: DBW 14: *Illegal Theologen-Ausbildung*, Finkenwalde 1935–1937, hg.v. O. Dudzus, J. Henkys, München 1996 (K).

<sup>5</sup> G.L. Müller: Bonhoeffers Theologie der Sakamente (FTS 28), Frankfurt a.M. 1979, 166.

<sup>6</sup> Gegen S. Brandt: «Christus als Gemeinde existierend? Überlegungen zur ekcllesiologischen Rede von «Kollektivperson» im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer, in: S. Brandt, B. Oberdorfer: Resonanzen. Theologische Beiträge (FS M. Welker), Wuppertal 1997, 161–180 (170.172).

<sup>7</sup> J. v. Soosten: Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers «Sanctorum Communio» (Öffentliche Theologie 2), München 1992, 243.248.

te wie Taufe und Kirchenzugehörigkeit in ihrem Glaubensernst präzise bestimmen lassen. Von dorther lässt sich ein Argumentationsschema entwickeln, wie ein Kirchenaustritt theologisch zu bewerten ist und nach welchen Kriterien die Taufe von Kindern konfessionsloser Eltern vollzogen bzw. aufgeschoben werden sollte.

### *1. Die Glaubensrealität der Kirche*

Wenn man meint, dass nur die Getauften am Heil Gottes teilhaben können – wenigstens als notwendige Bedingung für das persönliche Heil –, dann ist es geradezu verwerflich, die Taufe überhaupt abzulehnen bzw. aufzuschieben. Mit einer solchen Position steht man aber auch schnell unter Verdacht eines magischen Sakramentsverständnisses.<sup>8</sup> Wenn man dagegen meint, dass es auf die Taufe für das Heil des Menschen gar nicht ankommt, sondern auf das gelebte Christsein, macht man ethische Vorbildlichkeit zum Kriterium der wahren Kirche.<sup>9</sup> Bonhoeffer unterliegt beiden Verkürzungen nicht, weil sie beide letztlich heilsgoistisch konzipiert sind. Ihnen kommt es nur auf die Frage der Wirkung der Taufe für das je getaufte Individuum an. Dagegen entwickelt Bonhoeffer ein soziologisches Taufverständnis: Die Taufe wird zum Gemeinschaftssakrament.<sup>10</sup> Dadurch kann Bonhoeffer den Anspruch aufrechterhalten, dass die reale Kirche die empirische Kirche ist; und zugleich gehört man noch nicht zur wesentlichen Kirche, nur weil man getauft ist (SC 163): weil die Taufe ein Gemeinschaftssakrament ist und ihre Verheissung nur mittelbar auch dem Einzelnen gilt.

Bonhoeffer kann beides zusammendenken und löst damit die Frage nach dem individuellen Heil vom Heil der Kirche ab. Cyprians berühmten Satz: «extra ecclesia nulla salus» interpretiert Bonhoeffer (K 676ff.) funktional: Die Kirche hat die Funktion, das Heil Gottes für die Welt *darzustellen*. Dabei geht

<sup>8</sup> Die dagegen im Folgenden phänomenologisch rekonstruierte Position unterscheidet sich von einem magischen Verständnis durch ihren ambivalenten Charakter: Taufe regt Prozesse an, deren Ambivalenz nicht verhindert oder gesteuert werden kann. Dagegen fehlt magischen Verständnissen das Eingeständnis ambivalenter Prozesse.

<sup>9</sup> Eine Variante beider Positionen besteht in dem Argument pastoraler Praxis, eine Kindertaufe dürfe nicht aufgeschoben werden, weil man dadurch die immerhin lose Beziehung konfessionsloser Eltern zur Kirche komplett zerstöre. Dadurch werde für das Kind die Chance auf spätere Kirchenzugehörigkeit durch pastorale Stringenz weiter verringert. Diese Variante ist eine Pro-Position mit einem Contra-Argument, weil es dann auf das Taufgeschehen selbst nicht ankommt, sondern auf seine flankierende pastorale Kommunikation mit den Eltern.

<sup>10</sup> Müller: Bonhoeffers Theologie der Sakramente (Anm. 5), 125; vgl. SC 180.

es nicht darum, eine weltliche Institution (Kirche) als solche heilig zu sprechen; es geht auch nicht darum, bestimmte Menschengruppen ausserhalb der Kirche aus dem Heil auszuschliessen (K 655<sup>11</sup>). Die Kirche hat hingegen eine unverzichtbare Funktion für die Welt, indem sie das Heil Gottes in der Welt zur Darstellung (SC 116) bringt.

Ohne die Darstellung des Heils gäbe es keinen Glauben. Und ohne Glauben gäbe es kein Heil. Die Welt ausserhalb der Kirche kann also nur durch die Kirche am Heil teilhaben. Aber immerhin kann dadurch auch die Welt ausserhalb der Kirche am Heil teilhaben (K 660.669.677). Wenn also die Taufe heilsnotwendig ist, dann nicht im individualistischen Sinn, sondern in einem sozialen, stellvertretenden Sinn.

Bonhoeffer wehrt sich übrigens gegen eine blosse Repräsentationsfunktion der Kirche. Das Handeln der Kirche ist nicht «nur» darstellend (SC 100), sondern auch ein wirksames Handeln (SC 180). Vermutlich wehrt sich Bonhoeffer hierbei gegen eine rein illustrierende Verkürzung des Darstellungsgriffs, etwa im reformierten Sinn. Denn für ihn ist die Funktion der Kirche zwar schon eine darstellende (SC 116.180; E 84.348; K 667), aber anscheinend will er (als Lutheraner) das so verstehen, dass sie darin auch wirksam ist.

In dieser Funktion vermittelt Bonhoeffer menschliche Verantwortung und christologische Konstitution der Kirche. Die Kirche ist eine Darstellung des Heils, weil sie zum einen eine durch den gemeinsamen Willen konstituierte Gemeinschaft von Personen ist. Und sie ist es, weil sie zum anderen in Christus auch vor menschlichem Wissen und Wollen als reale Einheit konstituiert ist (und nicht nur als Idee von Menschen, die das ausdrücken wollen). Beides will ich näher erläutern.

### a) Kirche als Personengemeinschaft

Nach Bonhoeffers soziologischen Vorannahmen entsteht eine Gemeinschaft durch Willensakte (SC 51.57.58). Wenn sich mehrere Personen durch ihre Willensakte zu einer Gemeinschaft zusammenschliessen, entsteht dabei zusätzlich ein objektiver Geist als selbstständiges Gefüge der Gemeinschaft (SC 62). Das hat zur Konsequenz: Die Gemeinschaft wird durch ihren objektiven Geist von den Willensakten ihrer Mitglieder relativ unabhängig und selbstständig.<sup>12</sup> Ihre Mitglieder können sich daher dem objektiven Geist nicht entziehen (SC 63.160). Die Kirche nun ist eine Gemeinschaft mit der Funktion, Gottes Willen in der Welt zu verkündigen (SC 116). Sie steht allen Menschen offen, sofern der objektive Geist dadurch erhalten bleibt. Von dort her erklä-

<sup>11</sup> G.M. Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004, 195.

<sup>12</sup> Deswegen nur relativ, weil sich die Gemeinschaft ändert, wenn sich die Willensakte der bestehenden oder neuer Mitglieder zur Gemeinschaft ändern.

ren sich Legitimation, aber auch Grenze der Kindertaufe (SC 165; N 226). Sobald der objektive Geist der Kirche – d.h. der spezifische Charakter der Gemeinschaft – dadurch angetastet wird, ist die Kindertaufe abzulehnen, was später weiter auszuführen ist. Dabei ist die menschliche Verantwortung der Kirchenmitglieder zu beachten, dass sie den objektiven Geist respektieren.

b) Die reale Kirche ist die empirische Kirche

Nun könnte aber eine Gemeinschaft auch dadurch entstehen, dass mehrere Personen willentlich eine noch nicht realisierte Idee umsetzen wollen. Dagegen betont Bonhoeffer öfter, dass die wahre Kirche keine Idee ist, sondern bereits realisiert ist in der empirisch verfassten Kirche. Sie mag zwar nur je und je aktualisiert werden durch den Heiligen Geist (SC 89 u.ö.<sup>13</sup>); der aber aktualisiert nur, was schon längst und unabhängig von unserem Wissen und Wollen realisiert ist, und zwar durch Jesus Christus (SC 89). Hierzu gehört die berühmte Formel: «Christus als Gemeinde existierend» (SC 76.87.126.144; AS 108). In dieser Formel charakterisiert Bonhoeffer Jesus Christus als eine soziale Realität: Christus ist eine Person, die sich notwendig in einer Gemeinschaft realisiert.

Diese These leitet Bonhoeffer m.E. aus einer Phänomenologie der Person her. Dabei lehnt er zunächst einen substanzialistischen Personbegriff ab.<sup>14</sup> Eine Person (Ich) entsteht vielmehr in konkreten Begegnungen, und zwar wenn mir ein Du begegnet (SC 30). Hier wird der phänomenologischen Einsicht Rechnung getragen, dass die Begegnung mit einem Du eine andere Qualität hat als die mit einem Etwas (SC 23<sup>15</sup>). Der Mensch wird Person durch Verantwortung gegenüber einem Du (SC 30<sup>16</sup>). Ist das so, dann vergeht mit

<sup>13</sup> Der Begriff der Aktualisierung meint das (inter-)subjektive Bewusstwerden der Realisierung, die wiederum auch ohne menschliches Wissen und Wollen bereits erfüllt ist (SC 88.96).

<sup>14</sup> G. Thomas: Die Gegenwart des Unverfüglichen. Konturen und Entwicklungen der Denkform ‹Person› bei Dietrich Bonhoeffer, *EvTh* 60 (2000) 296–313 (311).

<sup>15</sup> Allerdings ist dies eine Einsicht, die in der damaligen Phänomenologie kaum angelegt war, am ehesten noch bei M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt a.M. 1948, 64.72, und ferner bei Th. Litt und E. Griesebach (vgl. P. Zimmerling: Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006, 39).

<sup>16</sup> Die Interpretation neuerer Ausleger, wonach erst unter der Sünde die Du-Begegnung eine fordernde wird, während sie im Urstand noch eine gebende war (Thomas: Gegenwart [Anm. 14], 300; Brandt: Christus [Anm. 6], 168), entspricht m.E. weder Bonhoeffers These noch phänomenologischen Einsichten. Phänomenologisch muss auch im gebenden Charakter des Anderen ein Anspruch enthalten sein, weil ansonsten eine Grenze zwischen Ich und Du gar nicht vorliegt. Bonhoeffer unterscheidet daher auch nicht zwischen *rein* gebender und *rein* fordernder Beziehung der Menschen zueinander, sondern stellt eine *gebende* Beziehung einer *rein for-*

der Begegnung auch die Person wieder (weil auch ihre konkrete Verantwortung mit der Begegnung endet) (SC 28.33). (Die Vergänglichkeit der Person ist eine Konsequenz ihrer nichtsubstanzienten Interpretation<sup>17</sup>.) Das bedeutet: Personen haben keine zeitliche Kontinuität, oder anders: Wenn Personen zeitliche Kontinuität haben, dann liegt diese Kontinuität ausserhalb ihrer selbst begründet. Und diese Kontinuität von Personen können Gemeinschaften sicherstellen.<sup>18</sup> Gemeinschaften halten die Verantwortung gegenüber Personen aufrecht, wenn die konkrete Begegnung zwischen zwei Einzelpersonen schon geendet hat.

Gemeinschaften sind nämlich sog. Kollektivpersonen, auf die die gleichen Strukturen zutreffen wie auf Einzelpersonen (SC 48–50). Wenn ich in einer Gemeinschaft stehe, begegne ich damit auch einer Person, nämlich der Kollektivperson der betreffenden Gemeinschaft. Hier mag als Beispiel eine Sportmannschaft dienen: Jeder einzelne Sportler will mit den anderen eine Mannschaft bilden. Jeder trägt dabei eine andere Verantwortung, aber alle Spieler finden die Einheit im Gewollten, indem sie *dieselbe* Mannschaft bilden wollen. Die Mannschaft ist die Kollektivperson, der gegenüber jeder Spieler dauerhaft Verantwortung trägt, und zwar auch dann noch, wenn die konkrete Begegnung mit einem bestimmten Mitspieler (einem Du) geendet hat, der aus irgendwelchen Gründen aus der Mannschaft ausscheidet.

Die Verfestigung der eigenen Verantwortung und damit der Personalität des Ichs ist dann erreicht, wenn das Ich selbst Mitglied der Kollektivperson ist, die sich ihm wie ein Du gegenüberstellt. Ansonsten, wenn das Ich einer fremden Gemeinschaft gegenübersteht – z.B. einer gegnerischen Mannschaft –, endet die konkrete Verantwortung mit der Begegnung (dem Spiel), und zwar weil der «viceverse Wille» (SC 53) keine Einheit im Gewollten findet. Demgegenüber dehnt sich der zeitliche Verantwortungsbereich bei einer Gemeinschaft, zu der das Ich selbst auch gehört. Und mit dieser zeitlichen Dehnung der Verantwortung verstetigt sich auch die Personalität.

In Bonhoeffers Formel «Jesus Christus als Gemeinde existierend» ist Jesus Christus also selbst als Kollektivperson aufzufassen – ebenso übrigens wie

dernden gegenüber (SC 69). Der gebende Charakter des Anderen subsumiert damit immerhin auch Ansprüche des Anderen, zumal Ansprüche des Willens Gottes, der in seiner Herrschaft dient (SC 37). Diese Ansprüche werden aber nicht mit der Formulierung «*rein* fordernd» ausgedrückt, sondern nur mit dem Ausdruck «Forderung» (SC 32).

<sup>17</sup> Thomas: Gegenwart (Anm. 14), 298f.

<sup>18</sup> Thomas: Gegenwart (Anm. 14), 306, interpretiert das Sein von Gemeinschaften als ein dingliches und übersieht, dass Gemeinschaften sog. Kollektivpersonen sind, die durch die Begegnung mit Einzelpersonen (z.B. ihrer Mitglieder) entstehen und vergehen. Gerade so bleibt der univokate Relationsbegriff erhalten (gegen Thomas: a.a.O.).

Adam gemäss Bonhoeffers Auslegung der paulinischen Adam-Christus-Typologie (SC 76). Einzelpersonen verdanken ihre lebenslange zeitliche Kontinuität der Tatsache, dass sie der Menschheit entweder in Gestalt der Kollektivperson Adam oder der Kollektivperson Christus angehören. Meine individuelle kontinuierliche Realität als Person verdankt sich der Realität der Gemeinschaft, in der ich stehe. Die Realität der Kollektivperson geht damit der Realität von Einzelpersonen zumindest im Hinblick auf ihre dauerhafte Kontinuität voraus (AS 115).

Nun könnte man fragen: Sind Kollektivpersonen nicht ebenso in ihrer zeitlichen Kontinuität gefährdet? Kollektivpersonen existieren ebenfalls nur durch die Begegnung mit einem Du, weil sie dieselben Strukturen wie Einzelpersonen aufweisen. Wie können dann Kollektivpersonen die zeitliche Kontinuität von Einzelpersonen aufrechterhalten, wenn ihre eigene zeitliche Kontinuität in Frage steht? Bonhoeffer beantwortet diese Frage über die besondere Dauerhaftigkeit der Gemeinschaft in Jesus Christus. «Christus als Gemeinde existierend» sei diejenige Gemeinschaft, in der Christus «ein für allemal» stellvertretend für uns die Verantwortung für das ewige Du Gottes übernimmt (SC 92). Es handelt sich hierbei um ein ewiges Entsprechungsverhältnis zwischen Christus und dem Du Gottes, auf dem die Dauerhaftigkeit der Kirche gründet.

Hierzu müssen zwei Überlegungen zwischengeschaltet werden, nämlich wie sich phänomenologisch das Du Gottes in sozialen Beziehungen zeigt und wie Christus diese Beziehung gestaltet. Bonhoeffer zufolge ist jedes Du nur dadurch ein Du – d.h. es ruft mich an, es setzt meinem Ich eine Schranke und führt mich zur Verantwortung –, dass es mir transzendent ist (SC 29.31). Seine Transzendenz hat das Du, weil ich es mir nicht zum Du machen kann (SC 33<sup>19</sup>). Ich kann mir nicht vornehmen, einem Du zu begegnen, damit ich mir zur Person werde. Denn dabei setze ich die Begegnungsqualität des Du schon voraus, die ich aus meiner Immanenz nicht ableiten kann. Könnte ich mir willentlich einen Menschen zum Du machen, so könnte ich mich dann doch selbst zur Person machen, und das heißt wieder den Personbegriff substantiell deuten.<sup>20</sup> Aber auch für sich selbst ist das Du transzendent: Niemand kann sich selbst als Du erleben (SC 31). Die *Begegnung* ist souverän und sowohl dem Ich als auch dem Du entzogen. Darin besteht die Transzendenz

<sup>19</sup> Thomas: Gegenwart (Anm. 14), 299. Darin liegt die Heiligkeit des Gemeinschaftslebens (SC 67), nicht aber in einer Theologie der Schöpfungsordnungen (so aber v. Soosten: Sozialität [Anm. 7], 255).

<sup>20</sup> Genauer geht es bei der Begegnung mit einem Du nicht um die Frage, ob ich mir vornehmen kann, ihm zu begegnen. Sondern es geht hintergründiger um die Frage, wodurch ich einen Anderen als Du erlebe, wenn ich mir vornehme, ihm zu begegnen. Das Du-Erlebnis ist nicht machbar, selbst wenn ich mir vornehmen kann, einem Du zu begegnen.

des Du. Sie bewahrt ihre Unabhängigkeit von meinem oder deinem Willen. Deshalb interpretiert Bonhoeffer die personale Begegnung mit einem Du als eine von Gott gewährte Begegnung (SC 33). Ich und Du begegnen sich, weil Gott uns darin begegnet als (souverän) gewährte Transzendenz. Gott begegnet uns damit auch in Gemeinschaften.

Bis hierher gilt das auch noch von allen Gemeinschaften. Gott begegnet uns in allen Gemeinschaften, die mir ebenfalls in Begegnung eine reale Schranke setzen und mich in die Verantwortung rufen, gleich wie ein Du. Dass eine Ich-Du-Begegnung sich nur durch das gewährte Hinzutreten des Du Gottes ereignet, gilt auch von Gemeinschaften, und zwar von allen. Das ist also nicht das Kennzeichen der Kollektivperson «Jesus Christus als Gemeinde existierend». Das Besondere an der Kirche ist nun: Sie ist die Gemeinschaft, in der nicht das Du dem Ich eine Verantwortung aufbürdet, sondern umgekehrt: Christus schenkt sich uns ganz (SC 91.166), und zwar ein für allemal (SC 92). Es handelt sich um diejenige Gemeinschaft, in der der Gabecharakter des Du Gottes explizit zum Vorschein kommt, der zwar auch in anderen Begegnungen und Gemeinschaften implizit enthalten ist, dort aber gegenüber der absoluten Forderung des Du (SC 32) in den Hintergrund gerät. Personen gewinnen dadurch in Gemeinschaft mit Jesus Christus zeitliche Kontinuität, dass Christus sich ein für allemal schenkt und an Stelle der Einzelpersonen damit die absolute Forderung des Du erfüllt. Deshalb ist Christus als Gemeinde existierend, nämlich als geschenkte Gemeinschaft mit entlastender Wirkung. Und deshalb gilt primär der Kollektivperson Kirche der Anruf Gottes und nur abgeleitet daraus auch den Einzelpersonen (SC 74). Die Existenz Christi ist eine soziale Existenz, sie konstituiert eine soziale Realität, und das tut sie bleibend, dauerhaft. Deshalb ist sie real und nicht nur eine noch zu realisierende Idee.

Ebenso kann m.E. über dieselbe Denkfigur auch die Person Adams, des Sünder, als dauerhaft beschrieben werden. Deshalb spricht Bonhoeffer auch von der «adamitischen Menschheit» (SC 76.144), um die Kollektivperson des Sünderseins hervorzuheben. Würde nämlich die Person des Sünder mit jeder Du-Begegnung wieder vergehen, so müsste sie sich auch nicht dauerhaft für ihre Sünde verantworten. Der existenzielle Ernst der Sünde wird aber dadurch unterstrichen, dass der Sünder sich dauerhaft von einer Gemeinschaft abwendet. Dazu scheint es m.E. *dieselbe Anrede* Gottes zu sein, die den Menschen in die Kollektivperson Adam oder-und Christus stellt (SC 75.106; AS 99, vgl. 152): Indem sich Einzelpersonen vom Anspruch des Du abwenden, isolieren sie sich und bringen sich unter die Sünde der «adamitischen Menschheit».<sup>21</sup> Isolation weist die Gabe personaler Existenz zurück, die nur durch die

<sup>21</sup> Bei Bonhoeffer ist allerdings die Sünde ein (augenblicklicher) Akt (SC 144; AS 145). Dass der Sünder sie dennoch dauerhaft zu verantworten hat, will Bonhoeffer

Begegnung mit einem Du entsteht. Dagegen lässt sich die Gemeinde das Ich Christi schenken, der den Anspruch des Du stellvertretend für uns übernimmt. Dennoch bleibt die Kirche immer auch eine Gemeinschaft der Sünder (SC 143), weil sich das Ich auch in der Gemeinde dem Anspruch der Du-Begegnung entzieht, den Christus stellvertretend erfüllt.

Mit dieser Interpretation lässt sich das Problem auch lösen, wie für Bonhoeffer die Kirche die empirische Kirche ist, aber zugleich die empirische Kirche dann doch nicht empirisch festgestellt werden kann, sondern nur im Glauben wahrgenommen wird (SC 90). Es geht hierbei um den angemessenen Zugang zur Realität. Glaube versteht Bonhoeffer als eine ethische Realität, die der Erfahrung der Du-Begegnung entspringt. «Die Person kann die andere Person nicht erkennen, sondern nur anerkennen, an sie 〈glauben〉» (SC 32). Die empirische Kirche wird folglich in der ethischen Begegnung anerkannt, lässt sich dagegen nicht objektiv oder gar substanzontologisch (N 220; AS 103f.) feststellen. Dennoch ist sie erfahrbar – aber eben als ethische Realität.

Glauben heisst dann, die soziale Realität anzuerkennen, in der die Person steht, nämlich in einer Begegnung, in der ein transzendentes Du erscheint und die Christus stellvertretend in ihrer Heiligkeit bewahrt. Diese These ist Bonhoeffers phänomenologischer Methodik geschuldet (SC 16f.), mit der er eine Phänomenologie der Person entwickelt und darauf auch seinen Realitätsbegriff stützt: Real ist, was sich mir in der Begegnung mit einer anderen Person erschliesst.

dadurch erreichen, dass das Ich zugleich die Menschheit repräsentiert (SC 69–73; AS 145). Bonhoeffer tendiert somit zu einer egozentrischen Binnenlösung des Problems der Sozialität der Sünde (SC 91; Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung [Anm. 11], 180; v. Soosten: Sozialität [Anm. 7], 70). Dadurch droht allerdings das Folgeproblem, dass das Ich dann doch selbst zum Du werden kann (gegen SC 31) und sich somit substanzialistisch selbst konstituiert. – In dieser Denkfigur stünde allerdings «Christus als Gemeinde existierend» nicht in soteriologischer Entsprechung zu Adam. Daher scheint mir die umgekehrte Begründungsrichtung die angemessene zu sein: Die Sozialität Christi beantwortet rückwirkend auch das Problem der Sozialität der Sünde, und zwar unter *demselben* Heilsruf Gottes (SC 75), der im Kontext der einen Gemeinschaft zum Gericht, im Kontext der anderen zur Gnade führt. So lässt sich m.E. auch S. Brandts Aufweis von Bonhoeffers widersprüchlicher Fassung Adams als einer Kollektivperson entschärfen (Brandt: Christus [Anm. 6], 174): Die Kollektivperson Adam bildet sich in der dauerhaften willentlichen Isolation vom Geschenk Christi, das sich als Gemeinschaft erfüllt.

### c) Zwischenergebnis

Ausgangspunkt dieses Teils war die Behauptung: Die Kirche ist eine Darstellung des Heils. Darstellung bedeutet hier: Das Heil vollzieht sich in und als Darstellung, weil es sich als sozialer Vollzug zeigt. Insofern ist Darstellung nicht illustrierend zu verstehen, sondern effektiv. Sie realisiert, was sie darstellt, indem sie es darstellt, nämlich Heil in Gemeinschaft mit Jesus Christus. Sie ist dazu in der Lage durch den objektiven Geist, der in menschlicher Verantwortung steht, und durch die dauerhafte soziale Gegenwart Christi in der Gemeinde. Beides vollzieht sich in einer realen Gemeinschaft, nämlich in der empirisch verfassten Kirche.

Nun hat Bonhoeffer öfter betont, dass der Ruf Christi zuerst an die Gemeinde geht und nur vermittelt darüber auch an den einzelnen Menschen (SC 74.100.105). Warum ist das so? Kann nicht der Ruf Christi auch mich persönlich treffen, so dass ich auch ohne Kirche in Gemeinschaft mit Christus stehe? (Das ist bekanntlich ein häufiges Argument von Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind.)

Das wäre aber ein Widerspruch. Nehmen wir an, unser Glaube an Christus wäre unabhängig von unserer realen Beziehung zueinander als Glaubende. Dann hätten wir keine kontinuierliche Beziehung zueinander, obwohl Christus eine kontinuierliche Beziehung zu jedem einzelnen von uns hätte. Das ist ein Widerspruch zu der sozialen Realität, die der Glaube an Christus ist. Es wäre also nach Bonhoeffer ein individualistisches Missverständnis vom Vollzug der Begegnung, auf der unser Glaube gründet (SC 100). Dieser Widerspruch drückt sich darin aus, dass der objektive Geist in meiner Gemeinschaft mit Christus nicht derselbe wäre wie der objektive Geist der Gemeinschaft einer anderen Christin mit Christus, obwohl er von Christus her derselbe ist. Daher ergibt sich für Glaubende die Verantwortung, entsprechend ihrer Gemeinschaft mit Christus auch den objektiven Geist der Gemeinschaft zu respektieren. Das können sie nur, wenn sie *miteinander eine Gemeinschaft* bilden: in der Kirche.

## 2. Die theologische Bedeutung des Kirchenaustritts und der Kindertaufe

Nun lassen sich praktische Folgerungen des kirchlichen Selbstverständnisses bei Bonhoeffer diskutieren, die ich unter drei Fragestellungen behandeln will:

- a) Wie ist von Bonhoeffer aus die Taufe von Menschen zu verstehen, die aus der Kirche ausgetreten sind?
- b) Unter welchen Umständen ist ein Kirchenaustritt mit dem christlichen Glauben vereinbar?

c) Welches sind die Kriterien, mit denen die Kirche das Taufbegehr einer Kindertaufe zurückweisen darf?

a) Die Bedeutung der Taufe nach einem Kirchenaustritt

Die Kirche kennt keine Exkommunikation; wenn sie jemanden aus ihrer Gemeinschaft ausschliesst, dann ist dieser Ausschluss nie als endgültig gedacht (SC 178). Andererseits hat die Kirche ihre Grenzen zu reflektieren und zu bestätigen, weil sie von anderen gesetzt werden (K 659f.<sup>22</sup>). Das ist etwa bei einem Kirchenaustritt der Fall. Denn der objektive Geist der Kirche umfasst zunächst alle, die sich nicht bewusst von ihr abgesagt haben. Bei einem Kirchenaustritt wendet man sich aber bewusst von der Kirche ab. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen haben zwar ein breites Spektrum kritischer Bezugnahme von Getauften auf die Kirche festgestellt. Kirchenmitglieder teilen mit Nichtmitgliedern ähnliche positive Bewertungen die Kirche betreffend<sup>23</sup>; sie teilen auch kritische Auffassungen, so dass inzwischen von einer gestuften Mitgliedschaft ohne scharfe Grenzen<sup>24</sup> gesprochen wird. Dennoch ist der Kirchenaustritt eine – wenn auch meist geheim vollzogene – bewusste Ablehnung der Kirchenzugehörigkeit<sup>25</sup>, die Kirchenmitglieder zumindest bislang nicht vollzogen haben. Insofern handelt es sich beim Kirchenaustritt um eine signifikante Stellungnahme gegen die Mitgliedschaft in der Kirche als einer sozial verfassten Organisation. Was bedeutet diese Stellungnahme aber für das Getauftsein dieser ehemaligen Kirchenmitglieder (vgl. K 660f.)?

Meistens spiegelt sich im Kirchenaustritt ein widersprüchliches Bedürfnis wider<sup>26</sup>: Es gibt bei Ausgetretenen schon ein loses Teilnahmebedürfnis am kirchlichen Leben, zugleich aber eine emotionale Störung, weil man sich selbst in der Kirche nicht wie in einer Gemeinschaft zu Hause fühlt. Die Konsequenzen des Austritts werden damit von Ausgetretenen nicht immer eingesehen. Immerhin sind und bleiben sie Getaufte.<sup>27</sup> Welchen kirchlichen Status sie für Bonhoeffer haben, beantwortet er nicht pauschal. Massstab der kirchlichen Entscheidung über die Zugehörigkeit solcher Menschen ist aber nicht die Taufe des Einzelnen, sondern der objektive Geist der Kirche. Es

<sup>22</sup> Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung (Anm. 11), 194.

<sup>23</sup> Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 295; M. Hoof: Der Kirchenaustritt. Eine empirische Studie zur Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 1999, 210.

<sup>24</sup> Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 224; Hoof: Kirchenaustritt (Anm. 23), 158.

<sup>25</sup> U.H.J. Körtner: Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1999, 34.

<sup>26</sup> Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 303.

<sup>27</sup> Diese innere Uneindeutigkeit ist vergleichbar mit den «Neutralen» während des Kirchenkampfes zur Zeit Bonhoeffers (K 675f.).

geht Bonhoeffer um die Frage: Was kann der objektive Geist «tragen»? Die echte Liebe zur Kirche wird grundsätzlich ihre eigene Unreinheit mittragen (SC 150). Andererseits gibt es Grenzen, an denen der objektive Geist der Kirche unklar und die Zugehörigkeit bestimmter Mitglieder untragbar wird (SC 165; N 225f.). In dieser Situation der prinzipiellen vollen Anerkennung der Taufe auch bei Ausgetretenen und der anzuerkennenden Grenzen der Kirche scheint Bonhoeffer einen Verständigungsprozess anzustreben.<sup>28</sup> Die Kirche hat sich mit Ausgetretenen darüber zu verständigen, welche Willenserklärung genau mit dem Kirchenaustritt intendiert ist. Dabei geht es um einen offenen Verständigungsprozess, der biografisch unterschiedlich verlaufen kann (K 660.665).

Solche Verständigungsprozesse beleuchtet Bonhoeffer als Konflikte. Mit dem von ihm gewählten Terminus «Kirchenzucht» ist ein konfliktorientierter<sup>29</sup> Verständigungsprozess gemeint, Auseinandersetzung, Kampf (SC 129), um den Sünder schamrot werden zu lassen (N 288), wenn auch in vertraulichen, «heimlichen» Situationen (N 289). Ein Kirchenaustritt hat also seitens der Kirche nicht den Abbruch der Kommunikation zur Folge, sondern fordert geradezu dazu heraus, den Konflikt auszutragen.

Da ausserdem die Exkommunikation dem Wesen der Kirche widerspricht, ist es durchaus tragbar, dass bestimmte Gemeinschaftsformen zwischen Kirche und Ausgetretenen erhalten bleiben. Das gerade zeichnet die Kirche gegenüber einem Verein aus, dass es in ihr veraltete Gemeinschaftsformen gibt, die bewusst erhalten werden (SC 175). Diese Bemerkung Bonhoeffers kann man auch auf das Verhältnis zu Ausgetretenen beziehen.

Von dieser Perspektive aus lässt sich andeuten, wie Bonhoeffer den kirchlichen Status von Getauften beurteilt, die aus der Kirche ausgetreten sind. Sie sind einerseits von Menschen zu unterscheiden, die nicht getauft sind, andererseits aber auch von Christen der eigenen Konfession. Sie gehören damit zwar zur Kirche, aber nicht mehr zur evangelischen Konfession.<sup>30</sup> Das impliziert, dass der objektive Geist der Kirche, an dem sich eine Konfession orientiert, sich weiter erstreckt als der objektive Geist derselben Konfession.

Das bedeutet nicht, dass Ausgetretene damit eine gemeinsame Konfession bilden. Dazu müssten sie als Ausgetretene eine eigene Willensgemein-

<sup>28</sup> V. Soosten: Sozialität (Anm. 7), 290.

<sup>29</sup> V. Soosten: Sozialität (Anm. 7), 90.

<sup>30</sup> Bonhoeffer selbst differenziert zwischen Kirche und Kirchengemeinschaft, allerdings in missverständlicher Weise: Während die Taufe an die Kirche bindet, muss sie noch nicht in eine Gemeinschaft führen (K 661). Mit dieser Differenz würde Bonhoeffer allerdings seine These aufgeben, wonach die reale Kirche die empirische Kirche als Kirchengemeinschaft ist. Vielmehr ist sein Gedanke dahingehend weiterzuentwickeln, dass der objektive Geist der Kirche vom objektiven Geist der konfessionellen Kirchengemeinschaft zu unterscheiden ist.

schaft gründen, d.h. einen gemeinsamen Willen ausprägen, zueinander in Gemeinschaft zu stehen. Aber auch wenn Ausgetretene keine eigene Konfession bilden, hat Bonhoeffer zufolge die evangelische Kirche solche Ausgetretene im *gemeinsamen* objektiven Geist der Kirche anzusprechen, und zwar im Hinblick auf *ökumenische* Gemeinschaftsformen. Hierzu bedarf es allerdings *reziproker* ökumenischer Willensakte. Zumindest hat Bonhoeffer selbst die ökumenischen Beziehungen zwischen den Grosskirchen parallel verhandelt mit dem (reziproken [SC 52.62]) Einigungswillen auf kleinster Gemeindeebene (SC 136). Die Kirche will den Anderen auch nach dessen Kirchenaustritt als jemanden anerkennen, in dem sich der Gemeinschaftsgedanke Christ auch erstreckt. Sie trägt damit einen Getauften auch nach seinem Kirchenaustritt in der Kirche (SC 149), wenn auch nicht in der eigenen Konfession. Somit sind kirchliche Amtshandlungen an Ausgetretenen nicht selbstverständlich, können jedoch in jeweiligen Vereinbarungen entschieden werden.<sup>31</sup>

Allerdings findet man bei Bonhoeffer noch eine zweite Argumentationslinie, die sich nicht ganz mit der bisherigen in Deckung bringen lässt: Für ihn stehen Ausgetretene in der gleichen Beziehung wie Gemeindeglieder in einer zerrütteten Kirche (SC 165), aber auch wie der ferne Seefahrer, für den im Fürbittengebet gebetet wird (SC 123.124). Alle drei sind für Bonhoeffer deshalb gleich zu bewerten, weil sie nur im Hinblick auf die äusserste Möglichkeit zur Kirche gehören. Hier zeigt sich m.E. ein Schwachpunkt in Bonhoeffers Terminologie. Für den fernen Seefahrer dürfen nach Bonhoeffer Christen in der Fürbitte nur beten, wo die Eingliederung in die Gemeinde möglich ist (SC 123). Das gilt dann auch für den ungetauften Seefahrer. Er gehört nur der Möglichkeit nach zur Gemeinschaft der Kirche. Getaufte Kinder gehören für Bonhoeffer aber auch nur der Möglichkeit nach zur Gemeinschaft der Kirche. Die Taufe ist die grösstmögliche Weite des Gemeindewillens, die Gottesherrschaft vorzubereiten (SC 166.169). Wenn sie aber die «grösstmögliche» Weite ist, dann unterscheidet nach Bonhoeffer die Gemeinde nicht zwischen getauften Kindern und ungetauften fernen Seefahrern in der Fürbitte. Das heisst, dass sie ihren eigenen Willen nicht ernst nimmt, in der Taufe die grösstmögliche Weite des göttlichen Versöhnungswillens *an sich selbst darzustellen*, während sie im Fürbittengebet den göttlichen Versöhnungswillen an *Anderen* darstellt.

Besser wäre gewesen, wenn Bonhoeffer hier die Möglichkeiten der Zugehörigkeit differenziert hätte: Die Getauften stellen die grösstmögliche Weite des Versöhnungswillens *selbst* dar, mit ihrem eigenen Leib, und zwar auch

<sup>31</sup> Damit ist auch ausgeschlossen, dass Pfarrerinnen und Pfarrer zu einer Amtshandlung genötigt werden dürfen, weil sie in einem anderen Fall ebenso gehandelt haben. Wer als Ausgetretener eine Amtshandlung begehrt, missversteht seine Anfrage, wenn er auf solche strategischen Vereinfachungen zurückgreift; vielmehr muss er sich auf den je individuellen Prozess reziproker Vereinbarungen einlassen.

dann, wenn sie im Willen und Wissen dem widersprechen; denn sie werden in ihrer leiblichen Selbstdarstellung von der kirchlichen Darstellungsfunktion dauerhaft getragen. Die Taufe ist eine *kirchlich vermittelte leibliche Selbstdarstellung* der grösstmöglichen Weite des Versöhnungswillens. Der ungetaufte ferne Seefahrer stellt dagegen nur die blosse Möglichkeit dar, zur Kirche zu gehören. Er stellt sie aber nicht selber dar, sondern die Kirche, und zwar ausschliesslich stellvertretend im Fürbittengebet.

Wer also wie Bonhoeffer die Bedeutung der Taufe in ihrem einmaligen Ernst wertschätzen will und dabei Grenzen der Taufpraxis festlegt, muss den Status der Taufe in ihrer Einmaligkeit von der Keinmaligkeit des fernen Seefahrers unterscheiden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass das kirchliche Selbstverständnis fordert, das Verhältnis von Ausgetretenen zur Kirche mit ihnen selbst auszuhandeln.

b) Unter welchen Umständen ist ein Kirchenaustritt mit dem christlichen Glauben vereinbar?

Bonhoeffer hat in einer Randbemerkung seiner Ethik die mögliche Legitimität eines Kirchenaustritts angedeutet. Er fragt, ob unter bestimmten Umständen ein Kirchenaustritt theologisch-ethisch notwendig sei und ob das nicht gerade auf einer verheissungsvollen Gottlosigkeit beruhe (E 115). Bekanntlich hat der späte Bonhoeffer aufgrund seiner Erfahrungen im Kirchenkampf einen institutionellen Neuaufbau der Kirche vorgedacht, unter anderem auch, dass die Kirche alles Eigentum den Notleidenden schenken soll (WE 560). Ist unter diesen Voraussetzungen dann nicht ein Kirchenaustritt sogar legitim, um nämlich Geld zu sparen? Ist das Argument, aus der Kirche wegen der Kirchensteuer auszutreten, dann nicht sogar im höchsten Sinn ein theologisches Argument?

Wenn das so wäre, dann hätte Bonhoeffer hier einen Bruch mit seiner früheren Ekklesiologie vollzogen.<sup>32</sup> In seiner Dissertation lässt er durchaus gelten, dass die Kirche Steuern erhebt, um sich als Gemeinschaft selbst zu erhalten (SC 177.179). Gerade wenn Kirche soziologisch dauerhaft eine Gemeinschaft bleiben soll, wird immer wieder Eigentum entstehen, weil der Zwang zur Selbsterhaltung immer gegeben ist.<sup>33</sup> Das wäre nur anders, wenn Bon-

<sup>32</sup> Kritisch zu einem solchen Verlust an kirchlichem Selbstbezug S. Bobert-Stützel: «Kirche für andere» oder «Spielraum der Freiheit? Kritische Grundsatzüberlegungen zu einem Leitbild von missionarisch-diakonischem Gemeindeaufbau», EvTh 55 (1995) 534–557 (536.546).

<sup>33</sup> Vielleicht hat Bonhoeffer an eine *einmalige* Schenkung des kirchlichen Eigentums an die Notleidenden angesichts des Terrors des Dritten Reiches gedacht, nicht aber an eine generelle Regel (ähnlich auch Zimmerling: Bonhoeffer [Anm. 15], 112). Hierfür sprechen einige Bemerkungen über zukünftige Aussichten einer

hoeffer ein Christentum ohne Kirche in Aussicht gestellt hätte. Aber selbst der Programmtitel «religionsloses Christentum» aus seinen Gefängnisbriefen (WE 404.436.560) bleibt terminologisch an sein früheres Kirchenverständnis angeschlossen (SC 79.80.96f.146.183<sup>34</sup>).

Eine Trennung von der Kirche kann es für Bonhoeffer nur geben, um sie in ihrem Wesen zu erhalten und zu schützen. So geht es in seinen Gefängnisauzeichnungen um Werbung «*unserer Kirche*» (WE 560; Herv. D.B.) offenbar in Differenz zu anderen Kirchenverständnissen. Zumindest wäre es für ihn kein legitimes Motiv des Kirchenaustritts, Geld für sich persönlich einzusparen, wenn es doch umgekehrt gerade kirchliche Aufgabe ist, Eigentum zu schenken.<sup>35</sup> Ein Kirchenaustritt kann nur äusserste Entscheidung sein in einer Notsituation der Kirche (nicht des Einzelnen), weil der Glaube ausserhalb der Kirche ortlos wird (E 115) und die Darstellungsfunktion des Christentums dadurch nicht gestärkt wird. Das schliesst aber nicht aus, dass in persönlichen Notlagen ihrer Glieder die Kirche auf die Zahlung der Kirchensteuer verzichten sollte. Gerade das legt das Kirchenverständnis Bonhoeffers als quasi familiäre Gemeinschaft nahe, die im Zwang zur Selbsterhaltung auch den materiellen Schutz ihrer Glieder einschliesst.<sup>36</sup>

c) Wann darf die Kirche das Taufbegehr einer Kindertaufe zurückweisen?

Überall wo die Taufe allzu fraglos vollzogen wird, gefährdet sie nach Bonhoeffer den objektiven Geist der Kirche. Das ist überall dort der Fall, wo die Taufe die einzige Begegnung mit der Kirche zu werden scheint bzw. wo die Wiederholung des Glaubens an die ein für allemal vollbrachte Heilstat Christi nicht gewährleistet werden kann (SC 165; N 226f.). Hierfür ist die Kirchenzugehörigkeit der Eltern ein wichtiges Indiz, zeigen doch neuere Kirchenmit-

Neuorganisation der Kirche, wenn die Kirche geläutert ist (E 135; WE 435f.). Bonhoeffers Mahnung, dass Pfarrer dauerhaft von freiwilligen Gaben oder durch Ausübung eines anderen Berufs leben sollen (WE 560), schliesst logisch ja gerade ein, dass neues kirchliches Eigentum entsteht, damit Kirche «für andere» da sein kann.

<sup>34</sup> Müller: Bonhoeffers Theologie der Sakramente (Anm. 5), 165; Zimmerling: Bonhoeffer (Anm. 15), 193.

<sup>35</sup> So soll nach Bonhoeffer der Liturg sogar deutlich für die Kollekte zugunsten kirchlicher Zwecke werben um der Gebenden selber willen (Zimmerling: Bonhoeffer [Anm. 15], 124f.).

<sup>36</sup> Daraus folgt m.E., dass nicht nur Anträgen zur Kappung der Kirchensteuer von Personen mit hohem Einkommen stattgegeben werden sollte. Ebenso scheint mir die Praxis revisionsbedürftig, dass eine zentrale Stelle eines Landeskirchenamtes über die Kappungsanträge entscheidet. Der Gemeinschaftsgedanke fordert hier mehr Mitspracherecht des örtlichen Pfarramts, das zugleich die verschwiegene Bearbeitung sicherstellt.

gliedschaftsuntersuchungen einen engen Zusammenhang zwischen der persönlichen kirchlichen Verbundenheit und der kirchlichen Verbundenheit der eigenen Eltern auf.<sup>37</sup> Wenn nun Eltern möchten, dass ihr Kind getauft wird, ohne dass sie selbst zur Kirche gehören wollen, legt dies *prima facie* nahe, dass sie diesen mangelnden Gemeinschaftsgedanken auf ihr Kind übertragen werden.

Das spricht in diesem Fall nicht pauschal gegen die Kindertaufe bei gleichzeitiger Konfessionslosigkeit der Eltern, zumal Untersuchungen auch zeigen, dass sich die kirchliche Orientierung steigert, wenn man Vater oder Mutter wird.<sup>38</sup> Aber als fraglose Praxis ist die Taufe hier abzulehnen; das wäre eine Form dessen, was Bonhoeffer «billige Gnade» nennt (N 29).<sup>39</sup> Hier bedarf es vielmehr eingehender Vereinbarungen zwischen Kirche und Konfessionslosen, also der Art von Kommunikation, die Bonhoeffer *Zucht*<sup>40</sup> nennt.<sup>41</sup>

Übrigens hat Bonhoeffer die Bestattung getaufter Konfessionsloser befürwortet.<sup>42</sup> Das pastorale Recht, die Taufe zu verweigern oder aufzuschieben, liegt also nicht darin, dass die Taufe eine Kasualie ist. Sondern es liegt an ihrer besonderen Darstellungsfunktion für das Heil in Christus.

<sup>37</sup> Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 242f. 261.266.

<sup>38</sup> Hermelink: Kirchenmitgliedschaft (Anm. 1), 268.

<sup>39</sup> Zu fragen ist, ob angesichts der Mobilisierung der Gesellschaft, in der Familien nicht garantieren können, der Ortsgemeinde treu zu bleiben, nicht bereits eine Lockerung der Kirchengemeinschaft einsetzt. Immerhin ist Mobilität offenbar auch als Mentalität mit das stärkste Motiv zum Kirchenaustritt (C. Schulz, E. Haußschildt, E. Kohler: *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2008, 67).

<sup>40</sup> Ch. Möller: Und sie bewegt mich doch. Von der geistlichen Mitte der evangelischen Kirche, DtPfrBl 108 (2008) 131–134 (133).

<sup>41</sup> Nun könnte man fragen, ob der späte Bonhoeffer eine veränderte Taufauffassung entwickelt hat. Aufschlussreich hierfür ist der Begriff der «*Arkandisziplin*», der anmahnt, dass die Kirche vorsichtig und selbstbegrenzend im Umgang mit Geheimnissen des christlichen Glaubens sein solle (WE 185.206f.), um sie so vor Profanierungen zu schützen. Diese Position wirkt sich auch auf kirchliche Amtshandlungen aus (Müller: Bonhoeffers Theologie der Sakramente [Anm. 5], 136). Das Verborgene enthüllt sich vielmehr von selbst, und zwar in der befreienden *Du-Begegnung* (E 25f.). – In dieser Terminologie entspricht der späte Bonhoeffer seinen früheren Aussagen zur theologischen Funktion von Verborgenheit und kirchlichen Geheimnissen (SC 189), so dass hier kein gedanklicher Bruch zwischen seiner früheren und späteren Theologie nachgewiesen werden kann.

<sup>42</sup> Zimmerling: Bonhoeffer (Anm. 15), 127.

### 3. Ergebnis

J. v. Soosten hat in Frage gestellt, ob Bonhoeffer mit der soziologischen Kategorie der Gemeinschaft das Wesen der Kirche überhaupt adäquat erfasst und ob soziologische Einschätzungen über den notwendig auch zweckrationalen Charakter der Kirche von Bonhoeffer ignoriert werden.<sup>43</sup> Tatsächlich klingen bei ihm manche Titulierungen der Kirche als «Mutter» der Gläubigen (SC 156.164) oder als Familie (SC 179.182) wie intimisierende Überspitzungen, die schon zu Bonhoeffers Zeiten der Volkskirche als Massenphänomen (vgl. SC 164) nicht gerecht wurden. Wenn sich Gemeinschaft auf Willensakten aufbaut, so muss das dabei Gewollte sich in einer volkskirchlichen Situation auf einer sehr niedrigschwollenigen Ebene bewegen, etwa als Bereitschaft, die – freilich unbestimmt bleibende – Kommunikationskultur des christlichen Glaubens materiell und persönlich zu unterstützen (vgl. E 409, wo geistige und materielle Gesichtspunkte nebeneinander genannt werden).

Bonhoeffer hat das auch eingeräumt, als er die Kirche in all ihrer kommunikativen Zerbrechlichkeit (SC 168f.) und darstellerischen Dürftigkeit charakterisiert hat (SC 155–157; E 411). Es ist nicht eine Seelenverwandtschaft, keine auf Einigkeit oder Freundschaft beruhende Gemeinschaft (SC 128), sondern der dem objektiven Geist der Kirche verantwortete Glaube, wobei nochmals zu unterstreichen ist, dass der Glaube ein soziales Phänomen ist: Ich werde zur Person durch die Begegnung eines transzendenten Du, und ich werde als Person erhalten durch die Gemeinschaft, die Christus mir mit anderen schenkt und durch die er mich von der menschlichen Selbstverschlossenheit befreit. Ob dies je und je erlebt wird, ist eine Frage der (augenblicklichen<sup>44</sup>) Aktualisierung durch das Wirken des Heiligen Geistes. Aber auch wenn es je und je nicht aktualisiert ist, ist es real in der Gemeinschaft der Kirche, die diese Realität darstellend vollzieht. Insofern ist der Gemeinschaftsbegriff für die Charakterisierung der Kirche unüberholbar, weil er auf einer sozialen Realität beruht, welche die Du-Begegnung in ihrer Transzendenz achtet und in Christus bewahrt. In dieser Funktion darf sich allerdings der Gemeinschaftsgedanke der Kirche auch erschöpfen.

Ein Kirchenaustritt weist diese soziale Realität zurück und ist damit zumindest als ein christliches Missverständnis zu betrachten. Das Taufgespräch mit ausgetretenen Eltern trägt insofern einen Grossteil der Last, die Realität

<sup>43</sup> V. Soosten: Sozialität (Anm. 7), 263.265.267. Thomas: Gegenwart (Anm. 14), 310, weist allerdings auf die späte Mandatenlehre aus dem Fragment der Ethik Bonhoeffers hin, die mehr objektive Geister in Christusbeziehung kennt als nur die kirchliche Gemeinschaft (vgl. auch Zimmerling: Bonhoeffer [Anm. 15], 49f.). Somit löst sich Bonhoeffer nach Thomas aus einem strikten Gemeinschaftsdenken (ähnlich Bobert-Stützel: Kirche für andere [Anm. 32], 555f.).

<sup>44</sup> Thomas: Gegenwart (Anm. 14), 298.

der Kirche darzustellen. An ihm wird sich je und je entscheiden, ob die Kirche die Taufe des Kindes tragen kann oder ob sie zum Taufaufschub raten sollte.

*Abstract*

Der Aufsatz konfrontiert eine liberale Taufhandlungspraxis bei Kindern konfessionsloser Eltern mit Dietrich Bonhoeffers Tauftheologie, die einen kritischen Umgang mit der Kindertaufe anmahnt. Dabei wird Bonhoeffers phänomenologische These rekonstruiert, warum der Heilsruf Jesu Christi primär an die Gemeinde ergeht und nur vermittelt über sie auch an Einzelne. Dass für Bonhoeffer die Grenzen an den Rändern der Kirche verwischen, macht Amtshandlungen nicht beliebig, sondern verlangt eine Kommunikationskultur, welche über die jeweilige Verbundenheit Ausgetretener zur Kirche aufklärt.

*Lukas Ohly, Nidderau-Ostheim*