

»Sihe, ßo tregstu sie alle,
ßo tragen sie dich widder alle,
und seynd alle ding gemeyn, gutt und böße.«

(M. Luther, 1519, WA 2, 745,33f.)

SABINE BOBERT-STÜTZEL

DIETRICH
BONHOEFFERS
PASTORAL
THEOLOGIE

Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Bobert-Stützel, Sabine:

Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie / Sabine Bobert-Stützel.

– Gütersloh : Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1995

ISBN 3-579-02069-2

95 AS 9612



ISBN 3-579-02069-2

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Rehder, Aachen

Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau

Druck und Bindung: Buch- und Offsetdruckerei Sommer GmbH, Feuchtwangen

Printed in Germany

AS

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Pastoraltheologie als »Zurüstung für den Kampf der Kirche«	11
Exkurs: Theologenausbildung in einer Situation des »Kampfes«	14

Teil I

Amt und Gemeinde

1. Die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes	29
1.1 Kirchliche Ämter in ihrer trinitarischen Ableitung	29
Exkurs: Amtsautorität	30
1.2 Die gleichursprüngliche Schlüsselgewalt von Amt und Gemeinde	37
1.3 Geistliches Amt und Charismen	38
2. Die Verhältnisbestimmung zwischen geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum	40
2.1 Die Frage nach dem Ursprung des Amtes zwischen »Kollegialismus« und »Romanismus«	41
Exkurs: Amtsursprung in apostolischer Sukzession	44
2.2 Das funktionale Verhältnis zwischen Amt und allgemeinem Priestertum	46
2.3 Die διακονία-Struktur der Ämter	51
2.4 Die Gleichursprünglichkeit von geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum	55
2.5 Das Pfarramt und die Vielfalt charismatischer Ämter der Gemeinde	58
Exkurs: Zur Ordnung der Ämter (Kirchenverfassung)	62
3. Vocatio interna et vocatio externa	65
3.1 Vocatio interna	66
3.2 Die vocatio externa im Licht des »rite vocatus« (CA 14)	67
3.2.1 Der Prozeßcharakter der rechtmäßigen vocatio	67
Exkurs: Die Unterscheidung von Pfarramt und Predigtamt	72
3.2.2 Amtstheologische Konsequenzen einer »Legalisierung«	73

3.2.3	Ordination	77
	a) Elemente der Ordination	77
	b) Zum sakramentalen Charakter der Ordination	80
	Exkurs: Zur Irrevozierbarkeit der vocatio (>character indelebilis<)	83
	c) Die Herrlichkeit des Amtes	88
4.	Die Umstrukturierung des Amtes	90

Teil II

Die Pfarrer

1.	Die Verbindung von Funktionalität und Subjektivität	92
1.1	Person, Amt und Gemeindebezug am Beispiel des Judas	92
1.2	Die Subjektivität des Zeugen	97
1.3	Die Subjektivität des Liturgen und Predigers	101
1.3.1	Gesetze sakramentalen Sprechens (pastoraltheologische Liturgik)	101
1.3.2	Sprechen zwischen der Objektivität Christi und der Gemeinde	103
	a) Sprechen als Hören auf die Rede Christi und Christi Selbstvergegenwärtigung	104
	b) Sprechen als Dienst an der Gemeinde	110
2.	Die Finkenwalder Kommunität als pastorales Exerzitium	111
2.1	Gemeinsames Leben als gemeinsames Einüben	113
2.2	Die bruderschaftliche Existenz der Theologen	116
2.3	Die kommunitäre Existenz der Theologen	122
	Exkurs: Kriterien zum Begriff der Frömmigkeit in Bonhoeffers Verständnis	124
	Exkurs: >Kloster< als Widerstandszentrum	128
2.4	>Exerzitium< als Leitbegriff der Frömmigkeit	132
3.	Der Umgang mit der Zeit	135
4.	Lectio, Meditatio, Oratio, Tentatio	140
4.1	Der dreifache Umgang des Theologen mit der Bibel	143
4.2	Meditatio	153
4.3	Oratio	167
	Exkurs: Die Fürbitte im Kirchenkampf	170
4.4	Tentatio	173
5.	Schweigen	179

6. Armut um Christi willen	185
7. Der Theologe und die Theologie	189
8. Amtsvoraussetzungen: Lehre, Wandel, Gaben	194
9. Persönliche Eigenschaften des Pfarrers	199

Teil III

Predigt, Seelsorge, Katechetik

1. Die Finkenwalder Homiletik	207
1.1 Homiletische Instruktion in systematischer und pastoraltheologischer Perspektive	207
1.2 Systematisch-theologische Wesensbestimmung der Predigt	210
1.2.1 Das göttlich-menschliche Wesen der Predigt	210
1.2.2 Sakramentale Merkmale der Predigt	214
Exkurs: Die Näherbestimmung des Wesens der Predigt auf der Grundlage der Lehre von der communicatio idiomatum	216
1.3 Die Formen der Predigt	223
1.4 Die Arbeit an der Predigt	226
1.5 Die Hörer	233
1.6 Bonhoeffers Predigtpraxis als Konkretion und Kritik seiner Predigtlehre: Analyse der Judas-Predigt (1937, Mt 26,45b-50)	240
2. Die Finkenwalder Seelsorgelehre	250
2.1 Aufbau und pastoraltheologisches Profil der Seelsorgevorlesung	250
2.2 Die systematisch-theologische Grundlegung der Seelsorgelehre	254
2.2.1 Das Verhältnis von diakonischer und kerygmatischer Seelsorge	255
Exkurs: Das Verhältnis von Beratung und Verkündigung in der Seelsorgekonzeption von ›Sanctorum Communio‹ und den Ethikfragmenten	257
2.2.2 Kausalität und Finalität der Seelsorge	263
Exkurs: Das Verhältnis von amtlicher und gemeindlicher Seelsorge	263
2.3 Die Seelsorgepartner	271
2.4 Die Methodik des seelsorgerlichen Gespräches	280
2.4.1 Das methodische Grundproblem des doppelten Subjektes der Seelsorge	280

Exkurs: Bonhoeffers Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychoanalyse bzw. Psychotherapie	282
2.4.2 Methodische Elemente	293
a) Die Vor-Stufe der diakonischen Seelsorge	293
Exkurs: Seelsorgerliche Übungen (Exerzitien) als Inhalt des seelsorgerlichen Rates	300
b) Die Stufe der kerygmatischen Seelsorge	303
2.5 Die Beichte als Zentrum der Seelsorge	308
3. Die Finkenwalder Katechetik	322
3.1 Profil des Materials	322
a) Quellen	322
b) Situationsbezüge	323
c) Traditionale und zeitgenössische Abhängigkeiten	326
3.2 Systematisch-theologische Grundlegung: Grund- und Zielkonzeption der christlichen Unterweisung	328
3.2.1 Causa: Getauftsein	328
3.2.2 Finis: Integration	330
3.3 Die zu Unterweisenden	333
3.3.1 Anthropologie des Sünders	333
3.3.2 Religiosität des Sünders	335
3.3.3 Christliche Erziehung als Krisenintervention?	336
3.4 Der Katechet als Sozialgestalt des Wortes Gottes und Stellvertreter der Katechumenen	338
3.5 Didaktik und Methodik	341
3.5.1 Didaktisches	341
a) Leitgröße: Das Wort Gottes und seine sozialen Gestalten	341
b) Aufbau der Unterweisung	341
3.5.2 Methodik der Anknüpfung im Skandalon	346
3.6 Der Finkenwalder Katechismus	349
 Ausblick	 354
Abkürzungen	364
Literaturverzeichnis	365

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung versteht sich im umfassenden Sinne als ein Beitrag zum Selbstverständnis der Praktischen Theologie. Sie verfolgt in quellenanalytischer Forschung am Beispiel D. Bonhoeffers seine Rezeption der pastoraltheologischen Tradition – und damit einer Vor-, Parallel- oder Subdisziplin der Praktischen Theologie.

Die Abhandlung wurde im Sommersemester 1994 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen.

Für Druckkostenzuschüsse danke ich der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft (Sektion Bundesrepublik Deutschland) sowie der Evangelischen-Kirche zu Berlin-Brandenburg.

Mai 1995

Sabine Bobert-Stützel



Einleitung

Pastoraltheologie als »Zurüstung für den Kampf der Kirche«

Gerhard Krause stellte 1970 die Frage, ob die Praktische Theologie die Konkurrenz der Pastoraltheologie wirklich überwunden habe.¹ W. Steck proklamierte 1981 eine »Wiederkehr der Pastoraltheologie«.² Die amerikanische Seelsorgebewegung, verbunden mit der Pastoralpsychologie, und pastoralsoziologische Untersuchungen machten die Person des Pfarrers auf neue Weise zum Gegenstand der akademischen Theologie und nahmen damit ein altes Anliegen der Pastoraltheologie auf.³

Die Tradition der Pastoraltheologie selbst ist allerdings – mit Ausnahme von Gerhard Raus⁴ Analyse zu ihrer Geschichte und Struktur – auf wissenschaftlicher Ebene in erstaunlich geringem Maße Gegenstand der Forschung geworden. Erneuerungsversuche verarmen, wenn sie sich einseitig als Neuschöpfungen verstehen. Zur Erneuerung gehört die Frage nach dem zu erneuernden Material und seinen Grundformen, die Frage nach aktualisierbaren Elementen einer Tradition, die im darzustellenden Falle Bonhoeffers zu einer Neubesinnung auf das reformatorische Erbe selbst führt. Die Pastoraltheologie lebte daraus, daß jede Gegenwart ihre eigenen Erfahrungen mit den überlieferten Erfahrungen machte und die Tradition im neuen Erfahrungshorizont umschrieb.

Dietrich Rösslers Urteil, »daß die Bedeutung der Pastoraltheologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurücktritt«, bedarf dringend einer Differenzierung. Ist es symptomatisch für die Traditionsvergessenheit in bezug auf die Pastoraltheologie, daß selbst Rössler in seinem »Grundriß der Praktischen Theologie« den wichtigsten historischen Impuls zu ihrer Erneuerung übergeht,⁵ ihre Renaissance im Kirchenkampf? Barths Kampfschrift »Theologische Existenz heute!« ist ein pastoraltheologisches Manifest.⁶ Die von der Barmer Synode

1. Vgl. G. KRAUSE 1970.
2. W. STECK 1981; vgl. DERS 1974.
3. K. W. DAHM 1972; Y. SPIEGEL 1970; M. JOSUTTIS 1991.
4. G. RAU 1970.
5. D. RÖSSLER 1986, 122-125. Vgl. H.-G. HEIMBROCK, der auf eine »aus der Bewegung der dialektischen Theologie hervorgegangene Periode evangelischer Frömmigkeit« hinweist, welche bisher noch nicht bearbeitet worden sei (1982, 23).
6. 1934a. H.-G. HEIMBROCK verweist auf das spezifisch pastoraltheologische Anliegen von Barths Schrift, das bereits im Titel impliziert ist. War »Frömmigkeit« »von ehe-

verabschiedete »*Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche*« legte ein detailliertes Erneuerungsprogramm im Kapitel »Der Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes« vor.⁷ Doch auch außerhalb der Bekennenden Kirche forderte der Berliner Universitätstheologe *Leonhard Fendt* eine Erneuerung der Pastoraltheologie, auf der Grundlage reformatorischer Theologie.⁸

Innerhalb der Bekennenden Kirche wurden die großen lutherischen Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts wie *Vilmar*⁹ und *Löhe*¹⁰ neu entdeckt. Im Vergleich mit der neulutherischen Tradition wird im Kirchenkampf ein zentraler Neuansatz deutlich. Er liegt im Wesentlichen im Bereich der Ekklesiologie. Dies wird bereits darin handgreiflich, daß eine *Synode* ein Programm zur Erneuerung des Pfarrerstandes verabschiedete. Die Barmer Theologische Erklärung setzte bei dem der ganzen Gemeinde anvertrauten Dienst ein. In der Erklärung zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes wurde der Amtsträger nicht als einsamer Mandatar Gottes thematisiert, sondern stets schon in der Perspektive bruderschaftlicher Existenz.¹¹ Überspitzt könnte man formulieren: Die Erneuerung des Pfarrerstandes wurde eine nötige Folge der sich bereits vollziehenden Erneuerung der

dem ein für durchaus alle Christen geltender Begriff«, so »bezog sich das neue Äquivalent ›Theologische Existenz‹ vorzugsweise auf die wissenschaftlich zugerüsteten Verkündiger, auf die Pfarrer« (1982, 23).

7. In: BURGSMÜLLER/WETH 1984, 65-67, hier: »I. Der Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes« (66; vgl. 61f.). P. C. BLOTH nennt die Erklärung »nicht weniger als ein Ausbildungsprogramm« »*in nuce*« (1987, 224). Vgl. zur Entstehung des Dokumentes A. BURGSMÜLLER 1993. – Vgl. die Handreichung des Coetus reformierter Prediger (in: W. NIESEL 1978, 18, Anm. 62). Vgl. H. FABER 1934. Vgl. wirkungsgeschichtlich aus dem Kirchenkampf J. SCHNIEWIND 1949. – H. GOLLWITZERS Wertung der damaligen Lage: »Der Kirchenkampf hatte viel innere Verwahrlosung der Pfarrerschaft offenbar gemacht.« (in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 115) Vgl. Bonhoeffers Anknüpfung: »Die Frage nach dem christlichen Leben ist unter der jungen Theologenschaft neu erwacht.« (1935, DBW 14, 76)
8. L. FENDT 1934.
9. Vgl. bereits 1927 K. BARTHS Hinweis auf *Vilmar* bei der Nennung der eigenen theologischen Ahnenreihe (1927, VI); vgl. die Ausführungen zur Rezeption bei B. SCHLUNK 1947, 5; H. FAUSEL 1935. – Bereits T. R. PETERS hat festgestellt, daß *Bonhoffer* »seine Kampfpositionen gern mit *Vilmar*-Zitaten belegt« (1976, 57, Anm. 45). Vgl. N 145f.; 1938, GS 2, 315; 1938, GS 2, 540f. Vgl. jedoch auch *Bonhoeffers* kritische Haltung zum lutherischen Konfessionalismus, 1936, PAM 2, 63f.
10. Vgl. O. WOLFF 1936; zit. zur Predigt als Wort Gottes in: JK 6 (1938), 161.
11. Insofern handelt es sich bei der pastoraltheologischen Rezeption in der BK zugleich um die Korrektur »dieser Disziplin als einer pragmatischen und unekklesiologischen Darstellung der Tätigkeiten des einzelnen pastor« (H. SCHUSTER 1964, 84).

Gemeinden. Am verlässlichsten trugen sie den Kirchenkampf, während Theologen wiederholt zur Einbruchsstelle für deutsch-christliche Lehren wurden und durch eigene Unentschiedenheit verwirrten. Pastoraltheologische Bemühungen zielten darauf, daß Amtsträger den Kampf der Gemeinden teilten und synodale Entscheidungen in ihrer Arbeit umsetzten.

Wer in der Gegenwart den *Begriff* ›Pastoraltheologie‹ verwendet, ist verpflichtet, seine Referenz zu klären.¹² Die semantische Unschärfe des Wortes signalisiert den Abbruch einer Tradition. Für die Darstellung verstehe ich *formaliter* den Begriff der ›Pastoraltheologie‹ im Anschluß an *Gerhard Rau*¹³ formgeschichtlich als (praktisch)-theologische Literaturgattung¹⁴. Sie muß von einem bestimmten Sitz im Leben her und in einer eigenen Traditionsgeschichte analysiert werden. Dem *Materialobjekt* nach bilden drei invariante Elemente den Stoff der Pastoraltheologie: das Amt, die Person des Amtsträgers und seine Funktionen in der Gemeinde.¹⁵

Rau unterscheidet nach dem jeweiligen Sitz im Leben pastoraltheologische Typen. Jeweils ein Anliegen leitet die Darstellung aus einer spezifischen Situation heraus.¹⁶ Bonhoeffers vielfältige Äußerungen lassen sich nicht *alternativ* einer Form zuordnen. Eindeutig *dominiert* jedoch der Typus der »pastoraltheologische[n] Kampfschrift«.¹⁷ Daß es sich nicht um ein *System* handelt, sondern um

12. Die Verwendung des Begriffes reicht sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie von der Kongruenz mit dem gesamten Stoffgebiet der Praktischen Theologie über die Gleichsetzung mit der Seelsorgelehre bis hin zur Identifizierung des ›Restes‹, den die Praktische Theologie aus ihrem Stoffgebiet ausschied. Vgl. E. CHR. ACHELIS' Referenz auf die Pastoraltheologie als »Rumpelkammer, in der alles untergebracht werden kann, was zwar nicht den Disziplinen der PrTh gleich zu achten, aber doch nützlich und gut zu lesen ist« (in: G. KRAUSE 1970, 723). Vgl. H. SCHUSTER 1964, bes. 83ff.; vgl. G. RAU 1970, 13-18; D. RÖSSLER 1986, 113-125.
13. Vgl. G. RAU 1970, 18ff.
14. Der Begriff der ›Gattung‹ läßt die mögliche Formenvielfalt von Einzelwerken offen (Lehrbuch, Autobiographie, Vorlesungsreihe, Aufsatz, Auslegung, Brief, Prosa etc.). Die Einschränkung ›(praktisch-) theologisch‹ berücksichtigt, daß die Literaturgattung älter ist als die wissenschaftliche praktisch-theologische Disziplin und die Frage der Integration bis heute nicht geklärt ist. – Vgl. MÜLLER/KÖSTER 1983.
15. Vgl. G. RAU 1970, 74.
16. A.a.O., 27ff.
17. A.a.O., 31, vgl. 31ff. Er verweist als Beispiele auf Zwinglis »Der Hirt« und Kutters »Wir Pfarrer«. – Die Typenbestimmung muß als Dominanz, nicht als Alternative verstanden werden. Es geht Bonhoeffer – in der Verortung der Pfarrerausbildung im Kirchenkampf – ebenso um »Pastoralinstruktion« (G. RAU 1970, 35ff.), um die Frage des Amtes (43ff.) und Fragen der Ethik (53ff.). – Vgl. G. KRAUSES Urteil über das Finkenwalder Seminar: »Bonhoeffer lenkt es in Vorlesungen, Gesprächen und Gebeten«.

die Theorie pastoraler *Erfahrung* im Kirchenkampf, wird an einzelnen Brüchen und Neuansätzen wie etwa im Ordinationsverständnis deutlich.¹⁸ Für die Praktische Theologie in pastoraltheologischer Akzentuierung gilt in noch höherem Maße, was Bonhoeffer von der Theologie insgesamt sagt: »Die Theologie und die Frage nach der Kirche entwickelt sich aus den empirischen Erfahrungen, die die Kirche in ihren Zusammenstößen macht.«¹⁹ In der entschiedenen Situationsgebundenheit liegen die damalige Stärke und zugleich die Grenzen für unmittelbare Rezeptionsversuche.

Exkurs: Theologenausbildung in einer Situation des ›Kampfes‹

Der Kirchenkampf war in historischer Betrachtungsweise ein »objektive[r] Störfaktor im Gefüge des NS-Staates«.²⁰ Allgemein ist zu beachten, daß die subjektive Motivation zum Kirchenkampf und die Einschätzung durch die Organe des NS-Staates²¹, aber auch durch Oppositionsgruppen im Inland und die ausländische Presse²², keineswegs immer kongruent waren. Ernst Wolf spricht hierbei rückblickend von der BK als »Widerstandsbewegung wider Willen«.²³

Bonhoeffers *Pastoraltheologie* bildet in ihrer Konzentration auf das Amt, die Person und die Aufgaben künftiger Pfarrer in der BK eine theoretische Grundlage und Instruktion zum Durchleben kirchlicher Opposition.

Sein Ansatz gleicht in der gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Ortsbestimmung der ›theologischen Existenz‹ dem Barths. Auch Barths Programmschrift verweist auf die Konsequenz des Widerstehens. Wie Bonhoeffer geht es Barth um ein kirchenpolitisches

ten ebenso nüchtern wie bestimmt auf die geistlichen und menschlichen Ansprüche der kämpfenden Kirche.« (1981, 56)

18. S. II, 83ff.

19. 1935, DBW 14, 424. – Damit läßt sich Bonhoeffers *Pastoraltheologie* auch nicht einseitig dem normativen Ansatz (M. JOSUTTIS 1991, 21) zuweisen.

20. K. MEIER 1984, 588. – Vgl. zur Diskussion der Widerstandsproblematik a.a.O., 587ff.; E. BETHGE 1972a.

21. Aufzeichnungen der Gestapo sprachen von staats- und parteischädigenden Auswirkungen des Kirchenkampfes und sahen in bezug auf die Auslandspresse »das deutsche Ansehen und die politische Stellung des Reiches ganz außerordentlich nachteilig beeinflußt« (K. MEIER 1984, 599ff., Zitat der Gestapo: 601). Die nationalsozialistische Presse sprach von der »zersetzende[n] Tätigkeit der Theologiekandidaten der Bekenntnisfront« (zit. a.a.O., 602).

22. Ein Emigrantenblatt bewertete den »Kirchenkonflikt als Ersatzfunktion für echte politische Opposition« (zit. in: K. MEIER 1984, 590).

23. »[...] ohne politisches Programm [...], aber mit unbezweifelbar geschichtlich-politischer Wirkung« (E. WOLF 1965, 8).

Engagement, das sich allein vom Wort Gottes leiten läßt.²⁴ Letztlich kann die Finkenwalder *vita communis* als eine (eigenständige) Verwirklichung von Barths Ruf nach theologischer Existenz verstanden werden, wenn Barth ausführt: »Es würde so vielleicht auch ein Widerstandszentrum gegen die der Kirche heute von außen drohenden Gefahren gebildet, ein Widerstandszentrum, das eines Tages ungesucht durchaus auch kirchenpolitische Bedeutsamkeit haben könnte. Was wir heute in *erster* Linie brauchen, ist doch ein *geistliches* Widerstandszentrum, das einem kirchenpolitischen erst Sinn und Substanz geben würde. Wer das versteht, der wird heute nicht irgend einen Kampf, sondern ein sehr schlichtes: Bete und arbeite! auf sein Programm setzen.«²⁵

Eine zeitgenössische pastoraltheologische Gegenposition markiert *Leonhard Fendt*.²⁶ Interessant ist im Vergleich zu Bonhoeffer, daß auch Fendt einen bewußt reformatorischen Ansatz für seine Pastoraltheologie sucht. Doch er führt ihn de facto nicht durch, indem er das ›Wort Gottes‹ zum weit interpretierbaren »absoluten Wunder Gottes« abstrahiert.²⁷ Er repräsentiert eine Pastoraltheologie, die in ihrer gewählten Kampflosigkeit²⁸ der staatlichen und gesellschaftlichen Affirmation dient. Fendts programmatische pastoraltheologische ›Neutralität‹ im kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Kampf liest sich wie eine beißende Ironie aus Bonhoeffers Feder: »Parteien? Das ist Kirchenpolitik – er [der Pastor] aber bleibt der *Seelsorger* für die hier *und* dort. Irrlehren? Nur keine Ketzerbekämpfung! [...] [Neu-] Heidentum? [...] Besser ein Heide denn ein Gottloser. Antichristentum? [...] Er predigt recht und spendet aus immer weiter und ohne Wanken – das ist *seine* Gegnerschaft.«²⁹ Fendt beschreibt eine Pastoraltheologie ohne Kampf um die Wahrheit, ohne Lehrzucht³⁰, ohne Befähigung und Forderung zur Stel-

24. Ohne diese Orientierung gilt: »Es kann immer den Verlust der theologischen Existenz bedeuten, wenn ein Theologe Politiker oder Kirchenpolitiker wird.« (K. BARTH 1934a, 7) Von der theologischen Konzentration gilt nach Barth: »Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!« (a.a.O., 3)
25. K. BARTH 1934a, 36. – »Ich halte dafür, daß die evangelische Kirche lieber zu einem kleinsten Häuflein werden und in die Katakomben gehen sollte, als daß sie mit dieser Lehre auch nur von ferne Frieden schloße.« (a.a.O., 23)
26. Vgl. zum folgenden L. FENDT 1934. Vgl. auch das nationalsozialistische pastoraltheologische Programm »Ein Wort deutscher Theologen«, »Die theologische Wissenschaft gegen die Bekenntnisfront«, in: JK 4 (1936), 287-289, vgl. bis 290.
27. L. FENDT 1934, 63 u.ö.
28. Nach L. FENDTS undifferenzierter Darstellung führt Kirchenpolitik zum Untergang des Hirtenamtes (1934, 25). Er stellt geistliche und politische Dimension einander alternativ gegenüber (26). Vgl. zum »Wort deutscher Theologen« das Schreiben an Kerrl: »Wir betonen ausdrücklich, daß uns nichts ferner liegt als eine künstliche Neubelebung alter kirchenpolitischer Fronten.« (in: JK 4 [1936], 290)
29. L. FENDT 1934, 26; Ergänzungen BS.
30. Vgl. das Wort deutscher Theologen: III. »6. Wir lehnen es ab, daß sich evangelische Theologen gegenseitig als Ketzer bezeichnen und sich die Kirchengemeinschaft absprechen« (in: JK 4 [1936], 289).

lungnahme³¹ gegen Neuheidentum und Antichristentum. Er entfaltet seinen pastoral-theologischen Grundsatz der Neutralität im kritiklosen Bejahen des nationalsozialistischen Aufbaus der Gesellschaft, in dem er in Analogie zur pastoralen Aufgabe ein »großes Volksrettungswerk« wiedererkennt.³²

Unterscheidet man zwischen aktivem³³ und passivem Widerstand, wird man die Aktivitäten der Finkenwalder Kommunität und der aus ihr entstandenen Bruderschaft (eher) dem passiven Widerstand zuordnen. Dieser richtete sich in erster Linie gegen die *staatskirchenrechtliche* Gesetzgebung. Mit dem »Gesetz zur Sicherung der DEK« vom September 1935 wurde der innerkirchliche Kampf wider den Willen der Kämpfer zum politischen Kampf. Die »Fünfte Verordnung zur Durchführung« dieses Gesetzes vom Dezember 1935 erklärte implizit das Finkenwalder Predigerseminar für nicht nur innerkirchlich, sondern *staatlich illegal*.³⁴ Das Festhalten an der Legitimität von Handlungen durch die im Dahlemer Notrecht begründeten Notorgane der BK – zentral an Ausbildung, Prüfungen und Ordinationen – wurde zum Widerstand gegen staatskirchliche Politik. »Rein« gottesdienstliche Handlungen wie Kanzelabkündigungen, Kollekten und Fürbitten³⁵ wurden faktisch zu Konfliktfeldern mit staatlichen Organen und konnten zu staatlichen Repressionsmaßnahmen führen, Sicherheitsgelder, Verhaftungen, Ausweisungen, Redeverbote u.ä. nach sich ziehen.³⁶

Bereits die Kritik der *nationalsozialistischen Weltanschauung* wurde von den Staatsorganen als Systemgegnerschaft bewertet.³⁷ Bekenntnismäßig war der ideologische Gegensatz in den Verwerfungen der Theologischen Erklärung zu Barmen fokussiert. Der Gesinnungswiderstand³⁸ richtete sich gegen die Grundwerte der nationalsozialistischen Weltanschauung

31. Vgl. 1936, Anweisung A: »Der Kandidat hat sich eine eingehende Kenntnis der Weltanschauungen der Gegenwart zu verschaffen.« (DBW 14, 151) Bonhoeffer stellt diese Forderung noch vor die des Vertrautseins mit dem Leben der Kirchenprovinz – eine Reihenfolge, die in der beschlossenen Fassung umgekehrt wurde (1936, Anweisung B, S. 6; zur Zitation s.u. Anm. 105).
32. L. FENDT 1934, 66; vgl. 63.65f. Vgl. zum Wort deutscher Theologen das Schreiben an Kerrl: »Unsere Absicht ist, [...] die kommenden Diener der Kirche zu verantwortungsbewußten Mitarbeitern am Dritten Reich heranzubilden« (in: JK 4 [1936], 290).
33. Aktiver Widerstand war Bonhoeffers spätere konspirative Tätigkeit mit dem Ziel eines gewaltsamen Sturzes der Regierung Hitlers, vgl. DB 811ff., bes. 889ff.
34. Vgl. K. D. SCHMIDT 1964, 103f.; DB 564ff.
35. Vgl. zur Kollektenfrage im APU-Bereich W. NIESEL 1978, 48-50.141.146. Zur Fürbitte s.u. 170ff.
36. In diesem Sinne W. NIEMÖLLER: »Widerstand war jede rechtschaffene Predigt und jede Kanzelabkündigung. [...] Widerstand war [...] die Ausbildung, Prüfung, Ordination und Amtseinführung der jungen Theologen. [...] Widerstand war die Verlesung der Namen der Verfolgten im Gottesdienst und die Fürbitte für sie. [...] Widerstand war die Ablehnung einer Ausweisung und die Überschreitung eines Redeverbotes« (1963, 260f.).
37. Vgl. K. MEIER 1984, 608.
38. K. MEIER unterscheidet vier Grunddimensionen kirchlicher Opposition: den innerkirchlichen Konflikt mit den Deutschen Christen; die kirchenpolitische Opposition;

wie Führerschaft, Gefolgschaft, Rasse, Volk, Gemeinschaft, Nationalismus, Deutschtum, Ehrbegriff und führte zu Kritik an politischen Maßnahmen.³⁹

Eine Leitvokabel für das Verankern der Predigerseminarsausbildung in der Widerstandssituation ist ›Kampf‹. Wegweisend ist die Zielstellung, wie Bonhoeffer sie 1936 in der »Anweisung für die Kandidaten« formulierte: »Mündig zu werden in der Heiligen Schrift muß das Ziel eines evangelischen Pfarrers sein. Das Studium der Bekenntnisschriften wird der *Zurüstung für den Kampf der Kirche* dienen.«⁴⁰ Ein Pfarrkonvent in Stettin-Bredow wird für die Finkenwalder zum »Kampfplatz«.⁴¹ Das Leben der Nachfolger Christi vollzieht sich als »Nahkampf« (N 35). Theologie wird zum »Kampfmittel«.⁴² Vilmar's »Gotteskampf« und die »hessische Renitenz« gelten als Leitbilder der Kirchenkämpfer.⁴³

Die Rede vom ›Kämpfen‹ und ›Kampf‹ wurde weder von Bonhoeffer geprägt noch von den ›Kämpfern‹ des ›Kirchenkampfes‹. ›Kämpfen‹ war nicht nur eine Leitvokabel der neuen ›Dahlemer Renitenz‹, sondern spielte auch eine wichtige Rolle in der *nationalsozialistischen* Gesellschaft.⁴⁴ Bei diesem kontextuellen Vergleich fällt ein wichtiger Unterschied im Gebrauch des Wortes auf. In Bonhoeffers Ausführungen geht dem widerstehenden Kampf die nationalsozialistische Konnotation des Heldischen ab.⁴⁵ Bonhoeffer idealisiert in seiner Theologenausbildung nicht die von Sieg zu Sieg ziehenden, unermüdlichen Heroen. Sondern er spricht von den faktischen Leiden, den Anfechtungen und den Niederlagen der ›Kämpfer‹.⁴⁶ *Ihren Kampf bestehen sie nur im Teilhaben Christi Passion.*⁴⁷

den weltanschaulich-religionspolitischen Gegensatz; den politischen Widerstand (1984, 604ff.).

39. K. MEIER spricht von einer »Immunsierungsfunktion« durch die orientierende Wirkung kirchlicher Verkündigung (1984, 616).
40. Anweisung A, DBW 14, 152; Herv. BS.
41. 1936, DBW 14, 106-112, hier: 110.
42. 1940, GS 3, 423.
43. A. F. C. VILMAR zit. passim in: N 145f., hier: 145. Vgl. H. FAUSEL 1935.
44. Vgl. V. KLEMPERER 1990, 11ff. Vgl. das Wort A. HITLERS: »Mein christliches Gefühl weist mich hin auf meinen Herrn und Heiland als Kämpfer.« (zit. in: H. SCHREINER 1934a, 15; vgl. DERS. 1936, 194ff.) – Das Lebensgefühl von Gegnerschaften und Angriff wurde in den ›Frontstellungen‹ des Kirchen-Kampfes forciert, vgl. das Motto des Deutschen Bibeltages 1934: »Wir stehen alle im Kampf und Kriege« etc. (ein Lutherwort, zit. in: JK 2 [1934], 883). Vgl. ebenso H. J. IWANDS Sprache, s.u. 208f. – Die Metapher des Kampfes gehörte bereits vor dem Kirchenkampf – gleichfalls jedoch zeittypisch – zu Bonhoeffers Sprachgebrauch, vgl. E. G. WENDEL 1985, 220-223.232-237.
45. Vgl. die DC-Richtlinie 4 und ihre Rede von »heldische[r] Frömmigkeit« (in: K. D. SCHMIDT 1934, 135). Dagegen Bonhoeffer in der Erstform des Betheler Bekenntnisses: »Wir verwerfen die Irrlehre, daß wir uns um seiner heldischen Frömmigkeit willen zu Jesus als zu unserem Herrn bekennen.« (1933, GS 2, 105) Vgl. Bonhoeffers Hinweise zur Predigt am sog. Heldengedenktag, DBW 14, 764-767; vgl. 769f.
46. Vgl. 1938, GS 4, 366: »Kampfzeiten« sind »zugleich Zeiten der Versuchung«.
47. »Die Gemeinde ist bedrängt von Widersachern mit übermenschlicher Gewalt. Sie erkennt, wie stark die Welt ist und wie wehrlos sie selbst.« (DBW 14, 648)

Dies lenkt darauf hin, daß kirchliches Kämpfen und Widerstehen in Bonhoeffers Auffassung sowohl einen äußerlichen als auch einen innerlichen Aspekt miteinander verbindet. Kirchenpolitischer Kampf ist nie eine rein politische Angelegenheit, sondern in ihm steht das »Seelenheil« auf dem Spiel.⁴⁸ »Hier ist Kampf um Leben und Tod.«⁴⁹ Die geistliche Existenz kann nach Bonhoeffers Verständnis nicht abseits der kirchenpolitischen Fronten gelebt werden. Hier zeigt sich ein Grunddissens zwischen Bonhoeffers Verständnis von Kirche und Nachfolge und dem der *Berneuchener Bewegung* sowie der *Oxford-Gruppenbewegung*.⁵⁰

In der bedrängten Kirche wird letztlich alles zur Stellungnahme: das Amtsverständnis, die Frömmigkeit, die Gemeindegarbeit. So äußert Bonhoeffer in der Seelsorgevorlesung: »Trennung von Politik und Kirche? [...] Ist heute nicht mehr möglich insofern, als es heute kein Gebiet mehr gibt, das nicht politisiert wäre.«⁵¹

Hinsichtlich der Traditionsbezüge ist zunächst die Nähe zu der von Barth 1934 geforderten »Theologischen Existenz« unverkennbar.⁵² Zu einer eigenen Akzentuierung gegenüber Barth gelangt Bonhoeffer, indem er insbesondere auf die Tradition der lutherischen Pastoraltheologen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts zurückgreift: Vilmar, Löhe, Büchsel und Bezzel. Nachhaltig ist er von Luther beeinflußt worden. Dessen Theologie bildet eine kritische Ebene, auf die Bonhoeffer sich jeweils zurückbezieht.

Eine grundlegende Funktion haben Bonhoeffers Auslegungen zu den *Pastoralbriefen*: die Bibelarbeit zu Timotheus (1936)⁵³ und die Bibelarbeit zu I.ITim und Tit von 1938⁵⁴. Bonhoeffer dienen die Pastoralbriefe sowohl als Leitlinie zur *Lebensführung* des Pfarrers als

48. 1936, DBW 14, 677. – Der äußerliche Kampf muß als der »unendliche mannigfache Kampf des Geistes gegen das Fleisch« ausgetragen werden (N 165).
49. 1936, DBW 14, 666.
50. W. STÄHLIN im September 1933 (!) an Bonhoeffer zu Überlegungen über eine *vita communis* von Theologen: »Mit ihnen zu einer wirklichen Vereinbarung über gemeinsame persönliche Arbeit an den jungen Menschen zu kommen, wäre mir wahrhaftig wichtiger als die Kirchenpolitik.« (14. 9. 1933, GS 6, 275) Bonhoeffer über die Oxfordbewegung: »Sofort stürzen sich alle Leute der kirchlichen Mitte einschließlich Kirchengremien voll Interesse auf dieses unpolitische, lebendige Phänomen und liebäugeln damit.« (24. 10. 1936, DBW 14, 256) Vgl. D. N. H. SÖE 1937. S.u. 128.
51. DBW 14, 579: SsV.
52. Neben dem Typus der Kampfschrift vgl. *Gemeinsamkeiten in der christologischen Mitte* (K. BARTH 1934a, 21), der *Schriftbindung* (4.35), der *Kirchlichkeit* (4), in bezug auf die *gesellschaftliche Relation* (40).
53. Gehalten am 26. 10. 1936, im folgenden zitiert nach DBW 14, 954-969.
54. GS 4, 358-384. Zum zeitgenössischen Vergleich bietet sich F. v. BODELSCHWINGHS (1935) anders akzentuierende Bibelarbeit zu ITim an.

auch zur *amtstheologischen* Reflexion⁵⁵ und Legitimation⁵⁶ sowie als Quelle zur *Instruktion*⁵⁷ in der Amtsführung. Er folgt darin der pastoraltheologischen Tradition.⁵⁸ Die Zuwendung zu den Pastoralbriefen läßt sich ferner daraus erklären, daß die Situation des Kirchenkampfes z.T. formal analoge Strukturen aufwies. Die Pastoralbriefe sind vom Kampf gegen eine Irrlehre geleitet. In der Gegenwehr widmen sie sich besonders der Ordnung der Gemeinde und ihrer Ämter, um die Lehre rein zu bewahren.⁵⁹ Sie sprechen, dies stellt Bonhoeffer besonders heraus, von den Leiden⁶⁰ der Amtsträger, von Gefängnishaft und einem möglichen Ende im Martyrium.⁶¹

Lohnend wäre es, Einflüssen von Prosa-Autoren wie *Dostojewski* und *Bernanos* mit seinen Priestergestalten nachzugehen. Bonhoeffer weist auf beide Autoren in seiner Seelsorge-Vorlesung hin.⁶²

Im Rahmen der *Bonhoeffer-Forschung* wird angestrebt, zwei Forschungslücken zu schließen. Zum einen soll zu größerer Klarheit in der *Bewertung des Finkenwalder Zeitraumes* verholfen werden. Es geht um die Jahre 1935 bis 1937, in denen Bonhoeffer Kandidaten der Theologie im illegalen Predigerseminar der Bekennenden Kirche, in Finkenwalde bei Stettin,⁶³ ausbildete. Dieser Zeitabschnitt hat seinen eigenen Reiz darin, daß er zwischen akademischer Existenz und direktem politischen Widerstand vermittelt. – Zum anderen geht es aus dem Blickwinkel der Pastoraltheologie um den Praktischen Theologen Bonhoeffer.

Die wissenschaftlich-theologische Bewertung der illegalen Seminarzeit läßt sich exemplarisch an den Urteilen über das in Finkenwalder Vorlesungen 1935 bis 1937 entstandene Buch ›*Nachfolge*‹ darstellen. Für lange Zeit wurde es pietistisch-evangelikalen Kreisen als Erbauungsschrift abgetreten. Diese Haltung wurde besonders durch die Urteile von H. Müller einerseits und E. Feil andererseits befördert.

55. S.u. 78ff.

56. Vgl. den Gebrauch der Pastoralbriefe in der Legalisierungsdebatte, 1938, GS 2, 333.338.

57. Vgl. SsV: »Aus den Pastoralbriefen ist seelsorgerlich viel zu lernen.« (NL B 11,6 [14])

58. Vgl. SsV VII zu ITim 3,1-7 (NL B 11,2 [144]). – Vgl. W. LÖHE 1872, 39f.121f. Vgl. A. F. C. VILMAR, 1872a, 39-56; DERS. 1880, 371ff. – Vgl. aber auch K. BARTH 1966, 52f.

59. Vgl. E. SCHWEIZER 1959, 67-79; E. KÄSEMANN 1960, 127f.

60. »Leide mit«, das ist im Grunde der ganze Inhalt des 2.Tim.-Briefes, und es ist der letzte Aufruf, den wir überhaupt vom Apostel Paulus kennen.« (1938, GS 2, 333)

61. Vgl. 1938, GS 4, 373.376.

62. S.u. 204f.

63. Nach Schließung des Seminars durch die Gestapo 1937 bis 1940 fortgeführt in Sammelvikariaten in Pommern.

Interessant ist, daß noch *H. Müller* die ›Nachfolge‹ ambivalent beurteilt und sie nicht insgesamt abwertet. In seiner bewußt parteilichen⁶⁴ Darstellung sieht er sie in einen kirchenkampfbezogenen und einen weltabgewandten Teil zerfallen.⁶⁵ Dem weltabgewandten Teil entspreche das mönchisch-katholisierende Experiment des ›Gemeinsamen Lebens‹. Bonhoeffer habe damit einen »Holzweg« beschritten, von dem er, um die Zwischenstation der Ethikfragmente zu erreichen, umkehren mußte. Erst dort komme »Gemeinschaft zum erstenmal nicht als Kirche, sondern als die *Gesellschaft* schlechthin in Sicht«. ⁶⁶ Aus der gegenwärtigen Forschungslage geurteilt, erweist sich Müllers kirchenpolitische Verortung der ›Nachfolge‹ (wenn auch nur des ersten Teiles) als weiterführend für die Interpretation der Bonhoeffertexte aus diesem Zeitraum. »Die ›Nachfolge‹ ist [...] der entscheidende Angriff [...] auf die ›Mitte‹ in der Form der lutherischen Bekenntnisorthodoxie in den ›intakten‹ Kirchen, auf die ›Mitte‹ innerhalb der Bekennenden Kirche in der Form der Frage ›erlaube mir zuvor‹ (Lk. 9,61) – die staatliche Anerkennung der Bekennenden Kirche zu erreichen, den kirchlichen Frieden wiederherzustellen, die Finanzfrage zu sichern, mich ›legalisieren‹ zu lassen...«⁶⁷

E. Feil konzentriert sich auf den Aspekt des Weltverständnisses und urteilt aus systematisch-theologischer Sicht: »Die Zeit der ›Nachfolge‹ darf daher für Bonhoeffer als die Zeit klösterlicher Abgeschiedenheit angesehen werden«. ⁶⁸ Die Finkenwalder Zeit sei die Periode der »völligen Enthaltensamkeit des Christen hinsichtlich des weltlichen Engagements«. ⁶⁹

Aufgrund des hernach ungeprüft tradierten Klischees einer weltabgewandten, rein erbaulichen Klosterexistenz wurde der Finkenwalder Zeitraum erst spät für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung hoffähig. Eine Wende in der Beurteilung wurde u.a. durch lateinamerikanische Theologen angebahnt, die einen hermeneutischen Zugang zu Aussagen der Nachfolgetheologie vom gesellschaftlichen Kontext her gewannen.⁷⁰ Im Vordergrund des Interesses stehen dabei die wechselseitige Bedingung von *Glaube und Gehorsam* als Problem der Korrelation von *Theorie und Aktion*,⁷¹ die strukturell analoge *Verfol-*

64. H. MÜLLER 1966 (abgefaßt 1956), 13.

65. A.a.O., 230f. – Im Anschluß an Müller spricht E. LANGE von zwei Ekklesiologien in N (1981, 35-40, bes. 38). »Aus der Kirche in der Nachfolge wird unter der Hand die Nachfolge in der Kirche.« (a.a.O., 38)

66. H. MÜLLER 1966, 244, vgl. 41f., Zitat: 47.

67. A.a.O., 199.

68. E. FEIL 1977 (München/Mainz 1971), 275.

69. A.a.O., 284. – Selbst E. Bethge sprach zeitweise von einem mönchischen Bonhoeffer (in: E. G. WENDEL 1985, 13). In seiner Biographie sucht er jedoch dem Mißverständnis der Weltflucht zu begegnen und betont den »Ruf zum Kampf« (DB 526).

70. G. C. CHAPMAN, Jr.: »The costliness of discipleship becomes clearer, as the health of a society worsens.« (1981, 163) – Vgl. zur Rezeption innerhalb der *Iglesia y Sociedad en America-Latina* bes. J. DE SANTA ANA 1976.

71. C. G. CHAPMAN: »In the same way, praxis for the Third World theologians means a commitment by the total person in which liberating action both enables and verifies liberating knowledge.« (1981, 164) »This portrayal of *Nachfolge* coincides largely with what subsequent liberation theology means by ›praxis‹, i.e., the continuing reciprocity of action and reflection« (ebd.).

gungssituation⁷² in der Nachfolge-Zeit und die Spiritualität einer Kirche, die Christus in (aktivem!) Leiden⁷³ nachfolgt.

Indem der katholische Theologe *T. R. Peters* die ›Nachfolge‹ systematisch und historisch-gesellschaftsbezogen interpretiert, zählt er sie zu der »politisch herausgeforderte[n] Theologie [...] seit 1933«.⁷⁴ »Jenseits von apathischer Resignation und revolutionärem Pathos basiert die ›Nachfolge‹ auf einer zeitkritischen Anschauung von der Kirche als politischer Kontrastwelt, auf dem Gedanken (und dem gelebten Versuch!) einer durch die Bergpredigt begründeten, d.h. gewaltlosen Oppositionskirche«, die die »Sammlung für den entscheidenden Schritt ins Engagement« ist.⁷⁵

Von diesem kontextuellen Ansatz geht zur gleichen Zeit *Th. Day*, ein nordamerikanischer katholischer Theologe, aus.⁷⁶ Day stellt die Finkenwalder Kommunität als »Christian Community in Resistance« dar.⁷⁷ »Finkenwalde would be a community of evangelical obedience, and not primarily a resistance group. However, it was born in adversity, and would be shaped and later scattered by Nazi pressure.«⁷⁸ Er bewertet die Finkenwalder Kommunität ekklesiologisch als »Bonhoeffer's counter-model for the church«.⁷⁹

Ein rein werkimmanenter Ansatz vermag die Texte aus der Nachfolge-Periode nur ungenügend zu erschließen. Feils eindimensional aus systematisch-theologischer Perspektive gefälltes Verdikt muß inzwischen als Fehlurteil bewertet werden. *R. Strunk* präzisiert Bonhoeffers Rede über die ›Welt‹ vom zeitgeschichtlichen Hintergrund her und urteilt zu Feils Darstellung: »Wo Bonhoeffer [...] in seiner ›Nachfolge‹ von der ›Welt‹ redet, vertritt er nicht einfach den Standpunkt einer asketisch-frommen Weltentsagung, wie noch E. Feil in seinem Bonhoeffer-Buch gemeint hat. [...] Nachfolge beinhaltet [...] wesentlich ›Protest‹, Widerspruch gegen diesen Zustand der Welt, ›Nahkampf‹«.⁸⁰

72. J. DE SANTA ANA spricht von der Nachfolge als dem »Problem, wie man Christus folgen kann in Situationen, in denen offensichtlich für ein solches Handeln kein Raum mehr ist« (1976, 381).

73. »Both praxis and *Nachfolge* represent a call to daily struggle to be faithful to Christ, with no clear answers to complex and pressing problems. To share in the struggle for liberation promises only increasingly painful confrontations with a world that intends to allow no space for the form of Christ.« (G. C. CHAPMAN 1981, 165)

74. T. R. PETERS 1976 (Dissertation 1975), 44ff. (Überschrift), zu N vgl. 57-60. »Bonhoeffers Theologie wird [...] in eine mehrfache hermeneutische Beziehung gebracht: zu ihren historisch-gesellschaftlichen Bedingungen, ihren traditionellen Voraussetzungen und ihren innovatorischen, zukunftsbezogenen Implikationen.« (1976, 14) – Vgl. bereits den Ansatz in E. BETHGES Bonhoeffer-Biographie: Die ›Nachfolge‹ konnte als »eine der stärksten Antworten auf die Ereignisse von 1933 erscheinen« (DB 525).

75. T. R. PETERS 1976, 60.

76. TH. DAY 1982 (Dissertation 1975 am Union Theological Seminary).

77. A.a.O., 96-123, hier: 96 (Überschrift).

78. A.a.O., 97.

79. A.a.O., 101. Vgl. auch DEGRUCHY 1984, 14f.

80. R. STRUNK 1981, 173-217, hier: 205.

A. Pangritz beschreibt im Duktus einer gesellschaftlichen Verortung der theologischen Aussagen Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin und die Erwartung eines religions-weltlichen Christentums auf dem Hintergrund der »Erfahrung einer Bekennenden Kirche, die sich in Ansätzen als kritische ›Gegenöffentlichkeit‹ der autoritär strukturierten Öffentlichkeit in der NS-Gesellschaft und der Gewalt ihrer Propaganda entgegengestellt hatte«⁸¹.

Durch G. Huntemann wird der nach den sozialen und kirchlichen Bezügen theologischer Aussagen fragende Interpretationsansatz auch von einem evangelikalen Vertreter geteilt. Die Spiritualität der ›Nachfolge‹ und gesellschaftliches Engagement erscheinen nicht nur als vereinbar, sondern verantwortlich gelebte Zeitgenossenschaft wird als unmittelbarer Ausdruck der Heiligung verstanden. »Die ›Nachfolge‹ steht als Protest gegen jegliche bürgerlich-zufriedene, religiös-feierliche Verfremdung des Christentums. Dietrich Bonhoeffer geht es wirklich um Heiligung, um Konkretion des Glaubens in dieser Welt, so daß die aus der Welt Herausgerufenen in dieser Welt auch Nachfolgende werden. [...] Die politischen Konsequenzen wurden von Bonhoeffer nicht ›gemacht‹, sondern sie waren durch sein Verständnis des Christlichen einfach gegeben.«⁸²

E. Bethges *biographische Phaseneinteilung* darf gerade für die Äußerungen aus der Nachfolge-Periode keinesfalls schematisch übernommen werden.⁸³ Im Finkenwalder Zeitraum trifft man den um theologische Klarheit kämpfenden Christen an, der darin seine Zeitgenossenschaft zu bewähren sucht.⁸⁴

Innerhalb des gesellschaftlich, kirchlich und traditional kontextualisierenden Ansatzes zur Interpretation der Nachfolge-Periode bricht der *Dissens* auf der Rezeptionsebene auf. Zum einen lauert die Gefahr, in der Ellipse von Kontemplation und Kampf beim Kreisen um einen Brennpunkt zu enden. Zum anderen wird die ›authentische‹ Verwaltung jenes Erbes umstritten bleiben. Antworten auf die Frage, wo und auf welche Weise die Christus

81. A. PANGRITZ 1988, 474f. – Vgl. das HerausgeberInnen-Nachwort in DBW 4: N sei »kein kontextloses Buch. [...] Bonhoeffer suchte das, was gerade ›heute‹ wahr ist« (DBW 4, 307).

82. G. HUNTEMANN 1989, 171, im Kapitel: »Hat die Bergpredigt politische Bedeutung? – Nachfolge bedeutete politische Opposition« (168-172). – Vgl. den baptistischen Theologen H. RÜEGGER: »Die Verbindung des politisch-prophetischen, des pastoralen und des kommunitären Aspektes christlicher Existenz gewann für mich zunehmend an Bedeutung und liess den Bonhoeffer von Finkenwalde in einem neuen Licht erscheinen.« (1992, 13)

83. Theologe – Christ – Zeitgenosse (DB 760-762). Eine Zusammenstellung verschiedener Phasengliederungen durch Bethge gibt H. R. PELIKAN 1982, 205. Eine Zusammenstellung sonstiger Literatur zur Phaseneinteilung bei G. L. MÜLLER 1980, 29, Anm. 83.

84. Vgl. S. LEBBIHOLZ-BONHOEFFER: »Als Zeitgenosse verwirklichte er Christentum, wurde er erst wirklich zum Christen, wenn man unter Christsein das Dasein für andere hier in der Welt, den Lebenseinsatz für die Sache Christi, versteht.« (1983, 63) – Vgl. E. G. WENDELS Kritik an E. Bethges Periodisierung aus der Sicht der Predigtpraxis (1985, 16).

nachfolgende Kirche gegenwärtig in der Gesellschaft Partei ergreifen soll, sind vom jeweiligen ekklesiologischen und ethischen Ansatz mitbedingt. Eine Extremposition in der Rezeption markiert Huntemann. Sein Buch mündet im Ruf zu einem »Kirchenkampf, der noch aussteht«. ⁸⁵ Als Feind benennt Huntemann den Modernismus in den Gestalten des Feminismus, des Bibel-Kritizismus und der ethischen sowie kulturellen Perversion. ⁸⁶

Von der Revision eines Urteiles über die Nachfolge-Periode bis zu einer wissenschaftlichen Erforschung der Texte aus diesem Zeitraum werden weitere Jahre vergehen. Bis dato fehlen umfassende Untersuchungen zu allen wichtigen systematisch-theologischen Orientierungspunkten der Nachfolgetheologie wie der Christologie, der Ekklesiologie und der Lehre von der Heiligung. ⁸⁷

Bonhoeffer wurde erst in jüngerer Zeit als *Praktischer Theologe* entdeckt. Die Forschung steht noch in ihren Anfängen. ⁸⁸ Speziell den *Finkenwalder praktisch-theologischen Hauptvorlesungen* hat sich bisher keine Arbeit gewidmet.

Den umfassendsten Beitrag zu Bonhoeffers *Homiletik* legte bisher *E. G. Wendel* (1985) vor. Sämtliche vorhandenen Predigten (darüber hinaus Meditationen und Auslegungen) zugrundeliegend, bietet er eine detailreiche Analyse von Bonhoeffers Predigtpraxis. Er erörtert Fragen der Hörerschaft, der Textwahl sowie der Situationsbedingtheit der Predigten. Über das homiletische Interesse im engeren Sinne hinausgehend, untersucht er Bonhoeffers Hermeneutik und Sprachverständnis. In seiner Darstellung geht er traditionellen Abhängigkeiten nach, wobei er nicht allein den Einfluß der Dialektischen Theologie berücksichtigt, sondern im weiten geistes- und theologiegeschichtlichen Horizont u.a. auch nach dem liberalen Erbe Bonhoeffers fragt.

Untersuchungen zur *Poimenik* gibt es jüngst von *H. Rüeegger* (1990) und *Chr. Zimmermann-Wolf* (1991). *H. Rüeegger* geht in seiner Dissertation Bonhoeffers Seelsorgepraxis – speziell der *Briefseelsorge* – nach, indem er exemplarisch einen Rundbrief aus dem Jahre 1938 eingehend analysiert und dabei besonders den Finkenwalder Zeitraum berücksichtigt. ⁸⁹ Rüeegger geht von *R. Bohrens* These »Die Gemeinde ist Seelsorge« aus. In der aufge-

85. G. HUNTEMANN 1989, 293.

86. »[...] Feminismus (Matriarchalisierung des Christentums); [...] Kritizismus (Gefangenschaft des Wortes Gottes im Begriffsschamanentum späteleuropäischer Philosophie und Ideologien) und [...] Perversion (Kultur- und Moralrevolution, Verneinung des biblischen Ethos)« (a.a.O., 293). Vgl. zum Leitinteresse der Gesamtinterpretation bereits Titel und Untertitel des Buches. – Zu einem früheren Dissens um den »politischen« Bonhoeffer vgl. *E. Bethge* 1972b.

87. Zur Sekundärliteratur vgl. die Auswahlbibliographie in *DBW* 4, 347-349.

88. Vgl. den Literaturbericht von *E. Feil* 1992. Eine Liste bisheriger deutschsprachiger Dissertationen a.a.O., 14f., Anm. 17. Zum allgemeinen Forschungsstand vgl. *H. Martin-Müller* 1989.

89. Vgl. vom selben Vf. 1992 die Analyse eines Kondolenzbriefes von Bonhoeffer an *Frau Distler*.

wiesenen Verankerung von Bonhoeffers Seelsorgeverständnis in der Ekklesiologie liegt ein wichtiger Ertrag der Untersuchung. Die vorrangig praktisch ausgerichtete Fragerichtung setzt zugleich Grenzen für die Theoriebildung: Rüeegger trägt »*Elemente* eines brüderschaftlichen Seelsorgeverständnisses«⁹⁰ zusammen und klärt hierbei wichtige Begriffe. Die Finkenwalder Seelsorgevorlesung, die hier weiter führen könnte, spielt keine grundlegende Rolle. Er begegnet ihr von vornherein mit dem Vorurteil, daß sie antithetisch zu Bonhoeffers Praxis stehe.⁹¹

Chr. Zimmermann-Wolf, ein katholischer Theologe, sucht einen Beitrag zu gegenwärtiger Seelsorgepraxis zu leisten, indem er ihr »systematisch-theologische[s] Selbstverständnis«⁹² in Bonhoeffers Gesamtwerk untersucht. Hierbei konzentriert er sich exemplarisch auf die Klinikseelsorge. Eine Stärke des Beitrages liegt in seinem Dialog mit den Humanwissenschaften, speziell der Psychologie und der Psychotherapie. Die Finkenwalder Seelsorgevorlesung kommt unter den die gesamte Untersuchung leitenden systematisierenden Stichwörtern der Unverfügbarkeit, Inanspruchnahme, Gestalt und Konkretion zur Sprache. Im Gegensatz zu Rüeegger weist Zimmermann-Wolf auf weiterführende Aspekte dieser Vorlesung für heutige Theoriebildung hin.⁹³

Von katholischer Seite sind für die Poimenik ferner G. L. Müllers Ausführungen zu Bonhoeffers Beichtverständnis zu berücksichtigen.⁹⁴

Zur *Aszetik* der Finkenwalder Zeit läßt sich bisher nur auf zwei Untersuchungen zurückgreifen, auf die H. R. Pelikans und A. Altenährs. *Pelikans* Buch »Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers« läßt sich am ehesten als eine Materialsammlung einstufen. Unter chronologischem Aspekt trägt er nahezu vollständig Zitate aus Bonhoeffers Gesamtwerk zusammen, die ihm zum Titel-Stichwort als geeignet erschienen. Pelikans eigenständige These begrenzt sich weitgehend darauf, »daß Bonhoeffers Leben auf das Jenseits ausgerichtet ist und darauf, ob und wie er den Tod bestehen könne«.⁹⁵ Die sich vom Buchtitel her aufdrängende Frage, was »Frömmigkeit« in Bonhoeffers Verständnis überhaupt ist, bleibt unreflektiert. Dies wirkt sich auch auf die Auswahl und die Anordnung der Gliederungspunkte aus. Insgesamt bietet Pelikan eine umfassende Basis-Sammlung zur weiteren theologischen Arbeit.

Überzeugend in der theologischen Reflexion und im Umfang der dargestellten Aspekte ist die Untersuchung des katholischen Theologen A. Altenähr (1976) zur Theologie des Gebets. Sie bezieht sich auf das Gesamtwerk und führt bis in praktische Fragen hinein.

Die bisher umfassendste Darstellung zu Bonhoeffers Amtsverständnis legte G. L. Müller im Rahmen seiner Untersuchung zur Sakramentstheologie vor.⁹⁶ Der Finkenwalder

90. Vgl. H. RÜEGGER 1992, 210; Herv. BS.

91. A.a.O., 251-256.

92. CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 1; zu weiteren Untersuchungen des selben Vf. vgl. Literaturverzeichnis.

93. A.a.O., 223-228.

94. G. L. MÜLLER 1979, 285-355.

95. Vgl. 1982, 207ff., hier: 207.

96. G. L. MÜLLER 1979, 357-453, 6. Kap. »Das kirchliche Amt – Dienst am zeitlichen Aufbau der Gemeinde«. – Vgl. ferner den Aufsatz von E. BETHGE 1979a (abgefaßt 1972).

Zeit gilt kein eigener Schwerpunkt. Leitinteresse des katholischen Theologen ist die Frage nach Berührungspunkten im ökumenischen Dialog. Dies führt auf der Darstellungsebene z.T. zu Verzeichnungen, etwa in der Frage des Ordinationsverständnisses und der Zuordnung von Amt und Gemeinde. Beeinträchtigend wirkte zudem die begrenzte Zahl der damals auswertbaren Texte.⁹⁷

Die Zurückhaltung gegenüber der wissenschaftlichen Untersuchung des Finkenwalder Zeitraums wurde neben der Ambivalenz in der bisherigen theologischen Bewertung durch die *Quellenlage* mitbedingt. In die erste Werkausgabe der »Gesammelten Schriften« konnten nur auswahlweise Texte aufgenommen werden, ferner bestimmte das Prinzip der Kompilation die Edition der Homiletik- und der Seelsorgevorlesung, und einige Mitschriften wurden erst in den letzten Jahren entdeckt.⁹⁸

Parallel laufende Vorarbeiten für DBW 14 gaben für diese Arbeit den Anstoß und erleichterten es, sämtliche thematisch relevanten Texte Bonhoeffers und Mit- bzw. Nachschriften zu Vorlesungen und Übungen aus jenem Zeitraum zugrunde-zulegen.⁹⁹ Bereits das Quellenmaterial und die damit verbundene Gesamteinsicht in die zeitliche Entwicklung gibt einen neuen Anstoß zur Erforschung der Finkenwalder Periode.¹⁰⁰

Anfangs war als Ziel der Arbeit geplant, Bonhoeffers Praktische Theologie für den Finkenwalder Zeitraum darzustellen. Doch die Untersuchungen förderten eine derartige Fülle pastoraltheologischer Themen und traditionaler Abhängigkeiten zutage, daß die Uminterpretation der pastoraltheologischen Tradition für die Er-

97. G. L. MÜLLER nahm an, daß die Vorlesung »Amt und Kirche« verlorengegangen sei (1979, 365, Anm. 32). Die erstmalig in DBW 14 (dort nur in Ausschnitten) veröffentlichten Vorlesungen zur Kirchenverfassung (NL B 14) und SiK (NL B 18) sind unentbehrliche Quellen für das Amtsverständnis in der Finkenwalder Zeit.
98. Die Stenogramme von FTr zu HomV, SsV und SiK. – Die Katechetikvorlesung (KatV; KU; einschließlich katechetischer Entwürfe) ist erstmals in DBW 14 ediert.
99. Die Vfn. ist als Mitarbeiterin in die Edition von DBW 14 einbezogen gewesen. – Da es sich bei einigen Mitschriften um Stenogramme handelt (FTr, EK), kann eine hohe Authentizität angenommen werden. Durch das Zugrundelegen unveröffentlichter Quellen wird eine Belastung des Fußnotenapparates mit ausgeschriebenen Zitaten unvermeidlich. – Über die mir zugänglich gemachten Archivalien und Transkriptionen hinaus verdanke ich vieles Gesprächen mit den ehemaligen Finkenwalder Kandidaten A. SCHÖNHERR und O. DUDZUS, ebenso meiner Zusammenarbeit mit Prof. J. HENKYS an DBW 14.
100. H. RÜEGGER (1992) begnügte sich mit der Textedition in GS 5, 363-414; CHR. ZIMMERMANN-WOLF (1991a) dagegen bemühte sich bereits um eine authentischere Textgrundlage und zog NL B 11,2 hinzu. Eine sehr gute Ausgangslage in bezug auf die Quellen zur HomV dagegen bei E. G. WENDEL (1985, 8f.).

fordernisse der Theologenausbildung im Kirchenkampf zu einem eigenständigen, in der Gegenwart ebenso diskussionswürdigen Thema wurde.¹⁰¹

Bereits die praktisch-theologischen Vorlesungen enthalten eine Fülle pastoral-theologischer Abschnitte.¹⁰² Die Vorlesungen zur Kirchenverfassung, zu den lutherischen Bekenntnisschriften und zur ›Sichtbaren Kirche im NT‹ interpretieren die lutherische Amtslehre für den Kirchenkampf neu. Zu Bonhoeffers pastoral-theologischen Reflexionen liegen jedoch nicht nur versprengte Texte vor. Es gibt zusammenhängende *Entwürfe* aus seiner Hand, die als interpretatorischer Horizont unentbehrlich sind. Hierbei steht die Schrift »Gemeinsames Leben« an erster Stelle, die eine Art Rechenschaftsbericht über das Finkenwalder Experiment einer Theologenkommunität darstellt.¹⁰³ Daneben liegen zum Finkenwalder Zeitraum kleinere Skizzen vor, die jedoch Grundlinien darstellen: der Antrag zur »Einrichtung eines Bruderhauses im Predigerseminar Finkenwalde«, vom 6. 9. 1935¹⁰⁴, sowie die »Anweisung für die Kandidaten zur Vorbereitung auf das Pfarramt. Beschlossen vom Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union am 19. Juni 1936«¹⁰⁵. Einen textlich greifbaren Anfang markiert in der pastoral-theologischen Reflexion 1933 Bonhoeffers Aufsatz »Was soll der Student der Theologie heute tun?«¹⁰⁶. In die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg weist der sog. ›Entwurf zu einer Kanzelabkündigung nach einem Umsturz‹ von 1942.¹⁰⁷ Dem theoretischen Interesse entsprach Bonhoeffers Bemühen um eine praktische Umsetzung im Rahmen einer Theologenkommunität und der Finkenwalder Pfarrbruderschaft.

Obwohl er keine Pastoraltheologie zu schreiben beabsichtigte, überraschte beim Ordnen des Materials die relative Geschlossenheit und Kohärenz, mit der Bonhoeffer traditionelle Topoi der Pastoraltheologie aufgriff und für eigene Anliegen

101. Einen Anstoß gab hierfür u.a. M. PLATHOW 1982, 2, der auf eine Forschungslücke hinwies.
102. Abweichend von den Editionsrichtlinien zu DBW 14 lege ich für die praktisch-theologischen Vorlesungen eine *differenzierend kompilierte* Textfassung zugrunde, die tendenziell alle Ergänzungen durch vorhandene Mss. berücksichtigt (unter Beibehaltung des in DBW 14 edierten Leittextes). Um die Authentizität der jeweiligen Mitschrift zu wahren, stehen Textergänzungen in eckigen Klammern.
103. G. KRAUSE nennt N und GL (und SF) »meditative Bibelauslegungen in ethisch-pastoraltheologischer Absicht« (1981, 57; Herv. BS).
104. 1935, DBW 14, 75-80.
105. Zit.: »Anweisung A«. Vgl. die geänderte, vom APU-Bruderrat beschlossene, Fassung (zit.: »Anweisung B«). Dieser Text wurde bisher in wissenschaftlichen Abhandlungen m.E. nur von H. RÜEGGER (vgl. 1992, 256f., Anm. 1) berücksichtigt.
106. Abdruck in: GS 3, 243-247; vgl. DB 376.
107. Abdruck in: GS 2, 438-440, hier: 439f. (»An die Pfarrer und Amtsträger«).

fruchtbar machte. Er äußerte sich zu allen drei invariablen Elementen dieser Tradition: Amtstheologie, Person, Instruktionen.

In der vorliegenden Abhandlung soll exemplarisch die Aktualisierungsfähigkeit der pastoraltheologischen Tradition für die Theologenausbildung im Widerstand zum ›Dritten Reich‹ dargestellt werden. Aus der formgeschichtlichen Bestimmung des Begriffes der Pastoraltheologie und der Dominanz der kämpferischen Ausrichtung in allen wesentlichen Elementen folgt für die *Methodik der Arbeit*, daß neben die Frage nach *systematisch-theologischen* Grundentscheidungen die Frage nach den *gesellschaftlichen* und *kirchlichen* Bezügen der pastoraltheologischen Aussagen treten muß.¹⁰⁸ Dies gilt auch für scheinbar rein systematische bzw. exegetische Textpassagen: Welche Position wird mit der systematisch-theologischen bzw. exegetischen Aussage jeweils negiert bzw. affirmiert? Zusätzlich erweisen sich *traditionsgeschichtliche* Rückfragen als nötig, um aufzuweisen, wie Bonhoeffer die pastoraltheologische Überlieferung für eigene Zwecke der Predigerseminarsausbildung in der BK aufgreift und neu interpretiert. Es geht ihm nicht um die Wiederentdeckung der Tradition und ihres Reichtums an sich, sondern um ihren Reichtum zur Befähigung, ein ›illegales‹ Amt in der Bekennenden Kirche zu übernehmen. Mit diesem methodisch-hermeneutischen Ansatz wird ein *rein* systematisch-theologischer und auch noch ein rein werkimmanenter Zugang als unzulänglich zurückgewiesen.¹⁰⁹

Die *Gliederung der Darstellung* ist an den drei invarianten Elementen der lutherischen Pastoraltheologie orientiert: Amt, Person und Funktionen des Pfarrers.

Der erste Hauptteil geht Fragen zur *Theologie des Amtes* nach.

1) Ein *erstes Kapitel* bespricht die *trinitarische* Grundlegung des kirchlichen Amtes, die Begründung der Schlüsselgewalt der Gemeinde sowie die Zuordnung von Amt und Charismen.

Ein *zweites Kapitel* untersucht die Zuordnung von geistlichem Amt und *allgemeinem Priestertum*. Hierbei ist Bonhoeffers Kritik der Verhältnisbestimmung von Amt und Gemeinde als Ursprungsrelation zu erörtern, die Betonung des funktionalen Angewiesenseins von Amt und allgemeinem Priestertum aufeinander und der Lösungsversuch einer Ursprungsbestimmung als Gleichursprünglichkeit von Amt und Gemeinde. Die ekklesiale Sicht auf das Amt nötigt, die Vielfalt und Ordnung der Ämter zu erörtern sowie ihre Wesensbestimmung als Diakonia zu besprechen.

108. Nicht verfolgt wird eine biographische Fragestellung, die Bonhoeffer selbst als Pfarrer und Theologen darstellen will, ebensowenig die biographische Frage nach Bonhoeffers eigener Frömmigkeit. Ich verweise hierfür auf DB sowie das von H. R. PELIKAN 1982 zusammengetragene Material.

109. Vgl. T. R. PETERS 1976, 9ff.; G. KRAUSE 1981, 57.

Ein *drittes Kapitel*, das das Verständnis von *vocatio interna* und *externa* klärt, erweist nachdrücklich die Ausrichtung von Bonhoeffers Amtstheologie auf den Kirchenkampf. Im Mittelpunkt stehen das Verständnis der *vocatio* im Licht von CA 14, die theologische Abwehr einer Legalisierung und das Ordinationsverständnis. Die Rolle des Kirchenkampfes für die theologische Reflexion wird in den Exkursen zur Unterscheidung von Predigtamt und Pfarramt sowie zur Irrevozierbarkeit der *vocatio* erläutert.

Ein *viertes Kapitel* faßt Bonhoeffers Überlegungen in bezug auf eine Neugestaltung des Amtes zusammen.

2) Ein *zweiter Hauptteil* legt Gedanken zur *Person* des Amtsträgers dar. Charakteristisch für Bonhoeffer ist die ekklesiale Verankerung dieses Topos. Dies soll bereits die im Plural formulierte Überschrift »Die Pfarrer« signalisieren.

Ein *erstes Kapitel* fragt nach der Verhältnisbestimmung von Funktionalität des Amtes und Subjektivität des Amtsträgers und bespricht dies an drei wesentlichen Beispielen in Bonhoeffers pastoraltheologischen Darlegungen: der Person des Judas, dem Begriff des Zeugen und einem pastoraltheologischen Ansatz in der Liturgik.

Ein *zweites Kapitel* erweist den pastoraltheologischen Stellenwert der Finkenwalder *vita communis* und handelt von Strukturen bruderschaftlicher Existenz der Theologen. Bei der Darlegung der Aussagen und Zeugnisse zur kommunitären Existenz der Theologen in der Finkenwalder Seminargemeinschaft wird das Recht der Rede von einer klösterlichen Periode Bonhoeffers erörtert und die Ausrichtung auf den Widerstand dargelegt.

Die *folgenden Kapitel* behandeln den Umgang des Theologen mit der Zeit, die Grundformen der Exerzitien als *Lectio*, *Meditatio*, *Oratio* und (was zu klären sein wird) *Tentatio* sowie weitere für Bonhoeffers pastoraltheologische Aussagen typische Themenfelder wie Armut um Christi willen, Schweigen, den Umgang mit der Theologie und die Neuformulierung der Lehre von den Amtsvoraussetzungen.

3) Der *dritte Hauptteil* zeigt, wie Bonhoeffer die drei *praktisch-theologischen* Hauptdisziplinen Homiletik, Seelsorgelehre und Katechetik aus zwei Perspektiven entfaltet: von *systematisch-theologischen* Grundsätzen her sowie in *pastoral-theologischer* Akzentuierung.

Den Abschluß bilden Überlegungen zur Rezipierbarkeit von Bonhoeffers Erneuerungsversuch der pastoraltheologischen Tradition für die Praktische Theologie.

Ein in der historischen Situation wurzelndes, auf Textebene unabwendbares Ärgernis bleibt die nicht-inklusive Sprache Bonhoeffers. Es wäre absurd, sie auf der Darstellungsebene umzuwandeln. Es ist nötig, sie auf einer Rezeptionsebene zu öffnen.

TEIL I

Amt und Gemeinde

1. Die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes

Bonhoeffer ist bemüht, systematisch-theologische Aussagen über das geistliche Amt und seinen Ursprung aus neutestamentlich-exegetischen Untersuchungen abzuleiten. An seinem Umgang mit den Texten muß jedoch der interessegeleitete *hermeneutische Zirkel* beachtet werden. Die urchristlichen Schriften weisen kein einheitliches Amtsverständnis auf, sodaß ein dogmatischer Amtsbegriff sich erst durch die systematisch-theologische Reflexion ergibt.¹ Bonhoeffer befragt die biblischen Texte aus der Sicht der lutherischen Bekenntnisschriften sowie der Theologischen Erklärung von Barmen und der Zweiten Reichsbekenntnissynode von Dahlem. Der neutestamentliche Befund wird eingesetzt, um Stellung zwischen Lehre und Irrlehre, zwischen Amtsmißbrauch und verweigertem Zugang zu kirchlichen Ämtern zu nehmen.² Die exegetische Arbeit soll insbesondere dem Schriftbeweis³ in der Frage, wer das legitime Subjekt von Amtseinsetzungen sei, dienen.

1.1 Kirchliche Ämter in ihrer trinitarischen Ableitung⁴

Zwar nennt das NT als in Ämter einsetzende Subjekte neben Gott und den einzelnen trinitarischen Personen die Apostel sowie die Gemeinde.⁵ Doch Bonhoeffer konzentriert sich auf Aussagen, die eine Stiftung der Ämter durch den dreieinigen

1. In der ntl. Diskussion um die Ämterlehre stehen einander die Position von Käsemann und Schweizer einerseits sowie H. Schlier andererseits gegenüber, vgl. E. KÄSEMANN 1960, 109, Anm. 1; zum folgenden a.a.O., 109-134; E. SCHWEIZER 1962, 154ff.
2. Zur Situationsbedingtheit und der Frage des Vorverständnisses in bezug auf amts-theologische Reflexionen vgl. J. HEMPEL 1970. – Vgl. B. SCHLUNK über Vilmars Amtstheologie: »Durch seine Darstellung verschmelzen ja auch in der Tat Schriftbeweis, Grundlegung aus den Bekenntnisschriften und polemische Vertretung seines Anliegens zu einer großartigen Einheit« (1947, 21).
3. S.u. 150f.
4. Im folgenden soll es nur um die Frage der Stiftung einer Amtsstruktur (sozusagen des *genus*), nicht um die Frage der konkreten Ämtergestalt (*species*) gehen (s.u. 43.62).
5. »Die Ämter sind vom *dreieinigen Gott eingesetzt*: 1. Kor 12,28, gesetzt *in der Gemein-*