

2.2 Die bruderschaftliche Existenz der Theologen

Zunächst ist das Finkenwalder klösterlich-kommunitäre Element von dem der »Bruderschaft«¹⁴² zu unterscheiden. Ersteres bildet eine Grundstruktur in Bonhoeffers Pastoraltheologie, während von klösterlichen Anteilen nur eingeschränkt gesprochen werden kann.

Die Finkenwalder Bruderschaft war eine Standesbruderschaft im Sinne der im Kirchenkampf in allen Kirchenprovinzen entstandenen Pfarrbruderschaften.¹⁴³ Kandidaten wie W. Büsing, J. Kanitz, G. Krause und A. Schönherr waren zunächst Mitbegründer von Pfarrbruderschaften in ihren jeweiligen Kirchenprovinzen.¹⁴⁴

Mit diesen Gruppen teilte die Finkenwalder Gemeinschaft das Charakteristikum, daß sie keine freie Pfarrbruderschaft war, sondern sich der Lehre der Barmer Theologischen Erklärung und den daraus gezogenen kirchenrechtlichen Konsequenzen der Zweiten BK-Synode von Dahlem verpflichtete und daß ihre Mitglieder sich dem jeweiligen Provinzialbruderrat als Kirchenleitung unterstellten. Diese selbstauferlegte Verpflichtung führte zu Trennungen¹⁴⁵ von der Bruderschaft, wenn ein Amtsbruder den in Dahlem beschlossenen Weg verließ, d.h. wenn er sich legalisieren ließ.

142. Zur terminologischen Unterscheidung von Kommunität und Bruderschaft vgl. J. HALKENHÄUSER 1978, 11, Anm. 1f.; 186. Vgl. KRAUSE/STUPPERICH et al. 1981, 207. Vgl. diese traditionelle Unterscheidung bei M. LUTHER, der allerdings die überkommenen Bruderschaften der reformatorischen Kritik unterzieht, 1519, WA 2, 738-758. Vgl. Luthers Hochschätzung des Bruder- und Schwesterstitels: »Das ist ein wort das susser ist denn zucker und honig«, »Es sind ja die freundlichsten namen, die die menschen unter sich haben, [...] die durch marck und bein gehen« (WA 32, 81,12f.; 83,1-3). – Aufgrund des anderen ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Ansatzes hielte ich es für eine Äquivokation, die römisch-katholische Abstufung von Erst-, Zweit- und Drittorden auf die Finkenwalder Kommunität, Bruderschaft und den Freundeskreis zu übertragen.

143. KRAUSE/STUPPERICH et al. 1981, 208. Vgl. W. NIESEL 1978, 16ff. bes. 39ff.117; W. SCHERFFIG 1989, 71ff. Zur Entwicklung der Pfarrbruderschaften in Pommern vgl. G. KRAUSE 1974. Vgl. Bonhoeffers eigene Bezugnahme auf die Pfarrbruderschaften im Antrag zur Bruderhausgründung, 1935, DBW 14, 76. Vgl. MW 5, 201 zur »Pflege des bruderschaftlichen Zusammenschlusses der Theologiestudenten der Bekennenden Kirche«. Generell gilt für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg: Es gab »nie eine solche Fülle dieser Gemeinschaften wie im 20. Jh. Man muß von einer Bruderschaftsbewegung sprechen«. Diese wurde u.a. von der Jugendbewegung beeinflusst (KRAUSE/STUPPERICH et al. 1981, 207).

144. Vgl. W. NIESEL 1978, 40f.; G. KRAUSE 1974.

145. Vgl. A. SCHÖNHERR, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 101. S.u. 190-192.

Einer Umstrukturierung des *Amtes* zu settlement-Formen und künftiger gemeinsamer Arbeit¹⁴⁶ muß die *persönliche* bruderschaftliche Existenz entsprechen. Bonhoeffer betont, daß die Pfarrer untereinander nicht lediglich Kollegen seien.¹⁴⁷ Das Amt selbst verbinde sie, über die Gemeinschaft des allgemeinen Priestertums hinaus, zu einer Bruderschaft der Amtsträger. »Ist die Kirche Christi ein Leib, so sind seine Diener untereinander besonders verbunden, *nicht nur als Glieder der Kirche*, sondern als Diener im Amt.«¹⁴⁸ »Stehen im selben Dienst des Herrn (Amt, Auftrag, Dienst).«¹⁴⁹

Dies solle zunächst auf der *amtlichen* Ebene zu einer »Solidarität des Amtes« führen.¹⁵⁰ Diese sei insbesondere zur Glaubwürdigkeit gegenüber den Gemeinden wichtig.¹⁵¹ Bonhoeffer greift hierfür zwei Regeln aus der pastoraltheologischen Tradition auf: über den Kollegen zu schweigen¹⁵² und konstante Arbeit im Verhältnis zum Vorgänger und Nachfolger zu ermöglichen. Der Pfarrer soll sein Amt so führen, daß der Nachfolger begonnene Projekte und geknüpft Kontakte in gleicher Intensität weiterzuführen vermag.¹⁵³

Die Bruderschaft des Amtes soll jedoch über den beruflichen Umgang miteinander hinausreichen. Die Pfarrer sollen erkennen, welch *persönlicher* Reichtum

146. Die Bonhoeffer bereits *vor* dem Kirchenkampf mit Theologiestudenten diskutiert hatte, s.o. 90, Anm. 351.

147. »Der andere Pfarrer ist nicht Kollege, sondern Bruder.« (DBW 14, 586, Anm. 105: SsV) – Vgl. die traditionelle pastoraltheologische Diskussion darüber, ob man sich um eine Stelle bewerben solle, bei welcher man einen Kollegen hat und wie man am besten mit ihm auskommen könne: C. HARMS 1834, 166ff.; W. LÖHE 1872, 73. Löhe: »[...] Psalm 133 pflegt selten von Kollegen in Gemeinschaft gesungen zu werden.« (1872, 73) Genau diesen zitiert Bonhoeffer als ersten Satz im ersten Kap. von GL (S. 15)!

148. NL B 11,2 (143): SsV; Herv. BS.

149. NL B 11,1 (35): SsV.

150. NL B 11,5 (8): SsV.

151. »Für die Gemeinde entscheidend. Wenig so zerstörend wie persönliche Feindschaft und Gehässigkeit. Ungeheures Mass von Schuld.« (NL B 11,5 [8])

152. S.u. 181.

153. »Gegenüber besonderen Einladungen und Häusern, die den Pfarrer stark für sich in Anspruch nehmen wollen, größte Vorsicht – besonders im Blick auf den Nachfolger, der dann etwa für Nicht-Fortsetzung verdammt werden kann.« (DBW 14, 575, Anm. 67: SsV) Vgl. Bonhoeffers Überlegungen zum Pfarrerwechsel, 1933, DBW 13, 313-319. Die Konstanz des Auftrages soll gewährleistet werden, »ob Pfarrer darüber zerbrechen oder nicht« (381). – A. F. C. VILMAR: »Ebenso sei man auch darauf bedacht, einen dereinstigen Nachfolger nicht zu überbürden. Man hüte sich, auf individuelle Neigungen hin etwas anzufangen, wovon man nicht gewis weiß, ob es der Nachfolger fortsetzen kann.« (1872a, 49) Ebenso W. LÖHE 1872, 103.

ihnen miteinander geschenkt ist.¹⁵⁴ Dies geschieht, wenn sie im anderen den christlichen Bruder sehen lernen. Die gemeinschaftliche Amtsführung, die Bonhoeffer erstrebt, ruht auf einer bruderschaftlichen Existenz. Diese wird nach Bonhoeffers Vorstellung als *mutuum colloquium et consolatio fratrum*¹⁵⁵ wesentlich in zwei Dimensionen gelebt:

- als Hilfe zur *persönlichen* Nachfolge,
- in der *Amtshilfe*^{156, 157}

Bonhoeffer versucht hierin, pastoraltheologische Grundlinien zu verwirklichen, wie sie auf der Barmer Synode gewiesen wurden.¹⁵⁸

Die Seelsorger bedürfen – für ihren Beruf *und* zu ihrem persönlichen Heil – selbst der Seelsorge. Sie sollen ebenso dazu bereit sein, einander diesen Dienst zu

154. Vgl. zu IITim 1,4: »[...] das Verlangen, Timotheus wiederzusehen; solche leibliche Gemeinschaft erfüllt mit Freude, das ist die Art unseres leiblichen Lebens, daß wir sichtbare Gemeinschaft brauchen zur Freude, zur Stärkung.« (1938, GS 4, 373) Vgl. GL 15ff.; 1939, GS 2, 561.

155. Zur Formel bei Bonhoeffer s.u. 315-317, bes. Anm. 625. – Alternative Wendungen: »Er soll so im Seminar mit Brüdern oder Lehrern zu der *seelsorgerlichen Gemeinschaft* kommen, die er braucht und sucht.« (1936 Anweisung A, DBW 14, 152; Herv. BS); »brüderliche[r] Aussprache« (1935, DBW 14, 77). Es geht Bonhoeffer zunächst spezifisch um die Ebene der *Pfarrbruderschaft*: »Freude der seelsorgerlichen *Gemeinschaft der Brüder im Amt*.« (NL B 11,1 [39]: SsV VII; Herv. BS)

156. »Der Pfarrer bedarf der Seelsorge [EK: einmal] um der Verantwortung seines *Amtes* willen.« (DBW 14, 587 mit NL B 11,1: SsV VII; Herv. BS) »Die Last dieses *Auftrags* ist für den einzelnen meist zu schwer zu tragen. Er braucht einen, der ihm hilft, seine Kraft recht [WDZ: zum Dienst] zu gebrauchen [WDZ: und eigenem Unglauben wehrt]« (ebd. mit ebd.; Herv. BS)

157. Vgl. auch die Parallelisierung in der »Anweisung«: »in allen Fragen seines *Berufes* und seines *persönlichen Lebens*« (1936, Anweisung A, DBW 14, 150; Herv. BS). – Bonhoeffer geht es nicht nur um interne Forderungen für die Finkenwalder Pfarrbruderschaft, sondern er sieht hierin Grundlinien zur Erneuerung des Pfarrerstandes, vgl. den Aufruf 1942: »Wir rufen Euch auf zu einer neuen Ordnung Eures Lebens.« (1940, GS 2, 439)

158. Vgl. die Erklärung zur praktischen Arbeit: »1. Der geistliche Dienst der Brüder untereinander. a) Die Pfarrer müssen sich in den einzelnen Synoden zu *gegenseitigem Dienst aneinander*, zur *gemeinsamen Arbeit* unter Gottes Wort und zum Gebet zusammenschließen und regelmäßig zusammenkommen.« (in: BURGSMÜLLER/WETH 1984, 66; Herv. BS) – Zumindest als Forderung war dieser Ruf nicht neu, vgl. W. LÖHE 1872, 193-198, bes. 194. Das Novum bestand darin, daß diese Forderung in der Zeit des Kirchenkampfes von einer kirchlichen Synode zum Grundsatz erhoben und tatsächlich in zahlreichen Pfarrbruderschaften gelebt wurde.

erweisen und nicht nur jeweils ihren Gemeinden.¹⁵⁹ Die seelsorgerliche Gemeinschaft, auf die *jeder* Christ angewiesen ist,¹⁶⁰ wird umso mehr durch die Not der Vereinzelung im Amt erfordert.¹⁶¹ Diese war für die illegalen Kandidaten und Prediger die größte Quelle der Anfechtung.¹⁶²

Die seelsorgerliche Gemeinschaft der Pfarrer bewährt sich zum einen in der geistlichen *Verantwortung* füreinander.¹⁶³ Sie gilt sowohl dem Amt als auch der Person des anderen. »Der Pfarrer braucht solche, die ihm ihre Hilfe zur rechten Zeit anbieten und leisten, damit sein Amt und Dienst seiner *Seele* nicht Schaden tun.«¹⁶⁴ Brüderliche Korrektur benötige der Pfarrer besonders bei seiner Zeiteinteilung und dem Umgang mit der Theologie.¹⁶⁵ Die Pfarrer schulden einander die

159. Vgl. bes. SsV, Kap. VII: »Seelsorge an Seelsorgern«. Als Partner der Seelsorge denkt Bonhoeffer hierbei an die Amtsbrüder untereinander! Zum folgenden vgl. insgesamt H. RÜEGGER 1992, bes. »2.4. Bruderschaft als konkrete ›seelsorgerliche Gemeinschaft‹« (67-81).
160. »Keiner kann den Kampf des Glaubens allein kämpfen.« (NL B 11,5 [8]: SsV) – Im Ansatz bei der *persönlichen* Ebene liegt das Recht, die unter *pastoraltheologischen* Zielen entwickelten Lebensformen und Aussagen zu generalisieren (so H. RÜEGGER 1992: als Modell für die Kirche insgesamt als einer seelsorgerlichen Gemeinschaft).
161. »Der Pfarrer, insbesondere der junge Pfarrer, leidet an seiner Vereinzelung.« (1935, DBW 14, 576) »[...] je einsamer ich bin, desto größer wird in mir das Verlangen nach der Gemeinschaft mit anderen Christen, nach gemeinsamem Gottesdienst, gemeinsamem Beten und Singen, Loben, Danken und Feiern.« (1935, DBW 14, 854f.)
162. A. SCHÖNHERR 1935 im Rundbrief: »Die Anfechtung der nächsten Zeit wird aller Voraussicht nach die des Alleinseins sein.« (GS 2, 461) »Das ist die entscheidende Tatsache der Versuchung des Christen, daß er *verlassen* ist« (1938, PAM 2, 248). – S.u. 178.
163. Vgl. NL B 11,5 (8): SsV, Abs. »Seelsorgerliche Verantwortung«. »Verantwortliche Beziehung zueinander. Diener am Leib Christi; durch diesen Dienst mit ihm verbunden.« (DBW 14, 586, Anm. 105: SsV)
164. NL B 11,2 (143): SsV; Herv. BS. – »Wir brauchen nicht nur einen, sondern sollen uns auch als die wissen, die eine Verantwortung haben.« (NL B 11,5 [8]: SsV) Vgl. den Aufruf von 1942: »Wir bitten Euch, die Hilfe der brüderlichen Aussprache und der persönlichen Beichte *in Anspruch* zu nehmen, und wir legen es einem jeglichen als *heilige Amtspflicht auf, dem Bruder zu diesem Dienst zur Verfügung* zu stehen.« (GS 2, 439; Herv. BS) – In der »Anweisung« (A) von 1936 verweist Bonhoeffer als Primärebene auf die »jungen Brüder« (was in der beschlossenen Fassung B gestrichen wurde!), aber ebenso auf den Vikariatsleiter, die Seminarlehrer sowie die Kirchenleitung (Abs. I u. III, DBW 14, 150.152).
165. »In Seelsorge = Gegenüber kommt er [der Pfarrer – BS] zur Klarheit und Stille, die er allein nicht findet.« (NL B 11,1 [37]) »Aber weiterhelfen kann uns da noch das Gegenüber mit dem Bruder.« (NL B 11,2 [143]: SsV) – Zur Frage der Zeiteinteilung s.u. 135ff.; zum Umgang mit der Theologie: 189ff.

Ermahnung zur Beichte wie die Bereitschaft, einander für diesen Dienst zur Verfügung zu stehen.¹⁶⁶ Wesentliche Elemente der seelsorgerlichen Gemeinschaft der Finkenwalder Pfarrbruderschaft waren:

- örtliche Pfarrbruderschaften, zusätzlich zur umfassenden Finkenwalder Bruderschaft,¹⁶⁷
- Freizeiten,¹⁶⁸
- Rundbriefe und persönliche Briefe,¹⁶⁹
- Besuche^{170, 171}

Eine verbindliche Grundlage wurde durch eine *Selbstverpflichtung* geschaffen, die jedoch in Abgrenzung zu Gelübden von Ordensgemeinschaften interpretiert werden muß.¹⁷² Am Anfang jedes Kurses versprachen die neuen Brüder, sich an die Lebensregeln des Seminars zu halten.¹⁷³ Die Mitglieder des Bruderhauses ver-

166. »Er ist dem Bruder die Ermahnung zur Beichte schuldig; wir der Gemeinde.« (NL B 11,5 [3]: SsV)
167. »Ihr tragt in diesem Sinne Verantwortung für Eure benachbarten Brüder. Schließt Euch mit ihnen zusammen!« (1935, DBW 14, 102) »Schön ist auch, daß sich in Berlin ein fester Kreis von Brüdern zusammengefunden hat, der sich regelmäßig trifft und wo einer dem andern hilft.« (1936, DBW 14, 197)
168. Die Freizeiten waren umso wichtiger, als sich die bruderschaftliche Existenz – jedenfalls im engeren Finkenwalder Kreis – nur sehr begrenzt verwirklichen ließ, vgl. H. W. JENSEN: »Wir wanderten aus, in verschiedenen Richtungen, nach Württemberg, nach Bayern oder, wie ich, nach Berlin-Brandenburg.« (in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 120)
169. Die Rundbriefe der Bruderhausmitglieder bzw. Bonhoeffers waren zunächst monatlich geplant (GS 2, 458, Anm. 1). Vgl. 1935, DBW 14, 101; H. W. JENSEN, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 122; 1940, GS 2, 389f. Vgl. bes. H. RÜEGGER 1992, 104f. 118-120 sowie die exemplarische Briefanalyse zu 1938, GS 2, 297-306, in: DERS., a.a.O., 117ff.
170. Vgl. die Barmer Erklärung zur praktischen Arbeit: »Wir brauchen in unserer Kirche Männer, die das Mahn- und Trostamt ausrichten, auch gelegentlich freigemacht werden, um von Ort zu Ort die Brüder zu stärken und zu ermahnen, besonders die Vereinsamten« (in: BURGSMÜLLER/WETH 1984, 66). Vgl. W. NIESEL 1978, 29f.; GL 100; W. SCHRADER, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 117. »[...] man soll heute wirklich solche Gemeinschaft nicht durch Trägheit abreißen lassen. Vor allem aber haltet doch untereinander die Verbindung aufrecht, schreibt Euch und besucht Euch. Das wäre das wichtigste« (1938, GS 2, 544). Vgl. 1936, DBW 14, 135.197f.; 1936, DBW 14, 176f.
171. Die Organisation dieser Aufgaben sollte das Bruderhaus wahrnehmen (vgl. 1935, DBW 14, 78-80).
172. Vgl. G. LANCZKOWSKI et al. 1984; J. HALKENHÄUSER 1978, 46ff. 320-331.
173. Vgl. hierzu bes. 1936, Anweisung A, DBW 14, 152. Bonhoeffer betonte am Eingang eines Kurses insbesondere die Regeln, sich nicht von der Seminargemeinschaft zu entfernen sowie – was nicht in die »Anweisung« einging – die Regel, nicht über einen Bruder in dessen Abwesenheit zu sprechen, vgl. H. GADOW 1992, 33f. – Vgl. auch die Notiz des Gelübdes eines englischen Baptisten-Seminars, DB 492, vgl. 253.565.

pflichteten sich zudem, ihre *vita communis* über die Zeit eines Kurses hinaus zu führen sowie jedem Notruf der Kirche zu folgen.¹⁷⁴ Jeder Kurs endete mit dem Versprechen, an der geistlichen Disziplin und der Bruderschaft festzuhalten.¹⁷⁵ Diese Zusage ruhte letztlich auf dem Ordinationsversprechen, an das Bonhoeffer die Finkenwalder gleichfalls zu erinnern pflegte.¹⁷⁶

In den folgenden Kapiteln wird dargelegt werden, wie er über die genannten Formen bruderschaftlichen Lebens hinaus auch die pastoraltheologisch überkommenen *Exerzitien* von *lectio, meditatio*¹⁷⁷, *oratio* und *tentatio* unauflöslich in der seelsorgerlichen Gemeinschaft der Pfarrbruderschaft verankert.

Ihrem diakonischen Aspekt nach können auch die Elemente gegenseitiger *Amtshilfe* als Bestandteile der bruderschaftlich-seelsorgerlichen Existenz gesehen werden.¹⁷⁸ Und umgekehrt gilt: Nicht erst berufliche Unterstützung, sondern bereits der seelsorgerliche Dienst für die Person kommt dem Amt zugute.¹⁷⁹ Wer persönlichen Zuspruch und Ermahnung annimmt, wird auch gewisser verkündigen können.

Als Beispiele von Amtshilfe besprach Bonhoeffer besonders die Predigtarbeit sowie gemeinsame Volksmissionen¹⁸⁰, die auch mit gegenseitigen Besuchen verbunden sein sollten. Bei Predigten sollen die Pfarrer einander sowohl in der Vorbereitung als auch durch Kritik helfen.¹⁸¹

174. Vgl. 1935, DBW 14, 78. Sie »sind jedoch jederzeit frei zum Austritt« (ebd.). Vgl. auch J. HALKENHÄUSERS Wertung 1978, 203.

175. Vgl. 1936, DBW 14, 135.248; H. RÜEGGER 1992, 87.

176. S.o. 77.

177. Vgl. auch die von der Barmer Erklärung zur praktischen Arbeit geforderte »in regelmäßigen Abständen erscheinende geistliche Handreichung« (in: BURGSMÜLLER/WETH 1984, 66). In der Finkenwalder Bruderschaft spielte die von Bonhoeffer festgelegte und versandte Ordnung *gemeinsamer* Meditationstexte eine zentrale Rolle, darüber hinaus von ihm versandte Auslegungen, vgl. 1937ff., PAM 2, 81ff. S.u. 160f.

178. Diese konkreten Elemente, die profiliert auf die Seelsorge innerhalb einer Pfarrbruderschaft ausgeformt sind, bilden zunächst eine Abstraktionsgrenze für Rüeggers generalisierendes Darstellungsziel: das der Kirche als seelsorgerlicher Gemeinschaft (vgl. H. RÜEGGER 1992, 87.99f.). So wichtig Bonhoeffer – in Kritik an der neulutherischen Tradition – das *Gegenüber* von Amt und der Schlüsselgewalt des allgemeinen Priestertums war, muß für die Finkenwalder Zeit sein aus dem Seminarleben resultierendes *pastoraltheologisches* Anliegen ernstgenommen werden: Er hat zunächst spezifische Probleme von Pfarrern im Blick, und er sucht Leitlinien für eine Seelsorge im Rahmen einer *Amtsbruderschaft* zu entwerfen.

179. Bei Bonhoeffers unauflösbarer Verknüpfung von Amt und Person geht es darum, daß der Pfarrer sich in »brüderlicher Aussprache für sein *Amt* stärkt« (1935, DBW 14, 77; Herv. BS). »Aber nicht nur zur *persönlichen Stärkung*, sondern zum *Dienst* braucht Paulus den Timotheus (4,9.21).« (1938, GS 4, 373; Herv. BS)

180. Vgl. W. SCHRADER, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 117.

181. Vgl. den Aufruf von 1942: »Wir bitten Euch, zur Vorbereitung einer Predigt unter

2.3 Die komunitäre Existenz der Theologen

Die Reihe der bruderschaftlichen Strukturelemente verdeutlicht, daß das komunitäre Leben in der Pfarrbruderschaft nur sehr begrenzt verwirklicht wird, am ehesten noch auf den theologischen Freizeiten. Die einzige Gelegenheit für eine längerfristige *vita communis* bot die halbjährige Predigerseminarsausbildung.¹⁸² Die von Bonhoeffer geformte Finkenwalder Kommunität zeichnete sich zum einen durch ihr entschlossenes und relativ geschlossenes Festhalten am Dahlemer Weg der BK aus, selbst noch in der Krise des Jahres 1938.¹⁸³ Zum anderen ist es die spezifische *Form der Frömmigkeit*, die diese Gemeinschaft und die aus ihr gewachsene Bruderschaft prägte – in Gestalt der zeitlich geregelten *Exerzitien* von *Lectio*, *Meditatio*, *Oratio* (und *Tentatio*) sowie des Choralgesanges¹⁸⁴ und der Einübung ins Schweigen. Hiermit ist zugleich benannt, was den Kritikern am Finkenwalder Experiment als klösterlich auffiel. Die aufgezählten Elemente bilden nach Bonhoeffers Entwurf das Grundgerüst der Frömmigkeit des Pfarrers und sollen in den folgenden Kapiteln dargestellt werden. Indem idealiter jeder der Finkenwalder Brüder sie auch über die Phase der Kommunität hinaus in der individuellen Frömmigkeit lebte, bildeten sie in der Isolation des Pfarramtes ein nicht zu unterschätzendes Bindeglied brüderlicher *communio*. Sie blieben in ihrem Rückbezug auf die gelebte Finkenwalder Kommunität und in ihrem gegenwärtigen Bezug auf die *confratres* *gemeinsame* Exerzitien, die den einsamen geistli-

Gebet zusammenzukommen und einander zu helfen, das rechte Wort zu finden.« (1942, GS 2, 439f.) Vgl. Bonhoeffers eigenes Angebot zu Predigtbesprechungen: 1939, GS 2, 539.544. Er fordert zu gegenseitigen Predigtbesprechungen auf: 1938, GS 2, 546. Vgl. seine Predigtmeditation für E. Betghe, 1936, DBW 14, 222. – Vgl. H. BEZZEL 1926, 121.

182. Ein Vorschlag auf der Sitzung der Leiter der Ausbildungsämter und Predigerseminarsdirektoren der APU v. 27. 4. 1936, »die Ausbildungszeit im Predigerseminar auf ein Jahr hinaufzusetzen«, wurde abgelehnt (Protokoll, Abs. 2, in: MW 5, 199-201, hier: 200) Wiederholt betonte Bonhoeffer, wie kurz und kostbar diese Zeitspanne von einem halben Jahr der *vita communis* sei, vgl. H. GADOW 1992, 34.
183. Während sich im Vergleich z.B. 1938 ein Großteil der westfälischen Bruderschaft die Examina legalisieren ließ und zahlreiche Mitglieder anderer Bruderschaften diesem Beispiel folgten, vgl. KRAUSE/STUPPERICH et al. 1981, 208. – In ihrer zunehmenden Außenseiterposition durch das Festhalten am Dahlemer Weg (»Dahlemiten«) erschienen die Finkenwalder als »Radikale« (1936, DBW 14, 106) und »unnötig und zwecklos Fanatisierte« (vgl. DB 648; 1936, DBW 14, 106).
184. Da sich die Darstellung auf grundlegende Elemente beschränken muß, kann auf dieses Thema nicht näher eingegangen werden. Eine Untersuchung kann sich u.a. beziehen auf: 1936, PAM 2, 58-64; die zahlreichen Notizen in F. TRENTPOHL 1990; H. GADOW 1992, 35; H. R. PELIKAN 1982, 84-93.

chen und kirchenpolitischen Kampf bestehen halfen. Daß sie durch kommunitäre Formen wie Freizeiten, Besuche etc. gestützt werden mußten, ist damit nicht bestritten, sondern gerade vorausgesetzt.

Das »klösterlichste« Element in der Finkenwalder Pfarrerausbildung mag der festen kommunitären Form wegen das *Bruderhaus* gewesen sein. Mit ihm wollte Bonhoeffer über die zu lose ekklesiale Form der Pfarrbruderschaft hinausgehen.

»Die Jahre des Kirchenkampfes haben daher überall, wo die Verantwortung für das Amt ernst genommen wurde, Pfarrerbruderschaften entstehen sehen. Die hier gegebenen Ansätze zu bruderschaftlichem Zusammenschluß drängen auf festere Formung. Nicht nur theologische Arbeitskollegien und gelegentliche gottesdienstliche Gemeinschaft, sondern eine fest geordnete und geregelte Gemeinschaft des Lebens tritt als neue Aufgabe auf.«¹⁸⁵

Akuter als das Modell des Klosters mag Bonhoeffer die damalige *Settlement Bewegung*¹⁸⁶ vor Augen gestanden haben. Dieser gemeinsame traditionale Einfluß verband ihn zunächst mit der Berneuchener Bewegung. So stellte *Wilhelm Stählin* bereits 1933 Bonhoeffer gegenüber fest, daß der »Gedanke einer klösterliche[n] *Siedlung*« »in der Luft« liege. Diese Siedlung solle zu einem Ort werden, an dem »junge Theologen (ich glaube auch Nicht-Theologen) zu besonderem Einsatz in der Kirche geschult werden«¹⁸⁷. Bonhoeffer erwähnt die Lebensform des settlement für das Bruderhaus in einem Memorandum an de Felice: »it is also there that a group of young Christians are seriously considering the possibility of starting a small christian community in the form of a *settlement* or any other form«¹⁸⁸.

Im Konzept des Bruderhauses kristallisieren sich Bonhoeffers pastoraltheologische Ziele, hier nehmen sie ihre klarste Gestalt an, durch die Mitglieder sollten sie – idealiter¹⁸⁹ – in die Finkenwalder Pfarrbruderschaft hineingetragen werden. Das Bruderhaus sollte die Vorstellung eines gemeinsamen Lebens der Pfarrer verwirklichen. Es sollte den konstanten Kern innerhalb der Finkenwalder Bruderschaft bilden, ihre pastoraltheologische Tradition bewahren und an neue Mitglie-

185. 1935, DBW 14, 76.

186. Vgl. J. HALKENHÄUSER 1978, 185f. und Literaturverweise dort.

187. W. STÄHLIN, 14. 9. 1933; GS 6, 275f.; Herv. BS.

188. In: DB 475; Herv. BS.

189. Faktisch wurden die Bruderhäusler oft für längere Zeit auf Außenposten eingesetzt, wie z.B. Bethge in Helbra (vgl. W. STAEMMLER an E. Bethge 1936, GS 6, 374f. vgl. 375ff.), Schönherr in Greifswald (vgl. 1936, DBW 14, 195; vgl. DB 601). Zu F. Onnaschs Vakanzvertretung in Podejuch vgl. 1936, DBW 14, 177. Die ersten Mitglieder W. Maechler, J. Kanitz und A. Schönherr wurden bald in Gemeindedienste abberufen und schieden aus dem Bruderhaus aus (DB 535).

der überliefern.¹⁹⁰ Die Frage nach der Klösterlichkeit von Finkenwalde, und damit verbunden von Bonhoeffers Pastoraltheologie, ist im Kern an das Konzept des Bruderhauses zu richten.

Bisher genannte Elemente lassen sich drei Leitgrößen¹⁹¹, die Bonhoeffer zu realisieren suchte, unterordnen, und zwar in der folgenden Priorität:

- die reine *Lehre*, die inhaltlich bestimmt ist durch die Heilige Schrift, die Bekenntnisschriften, Barmen und Dahlem,¹⁹²
- die *Bergpredigt*¹⁹³
- konkrete *Formen gemeinschaftlich* und *individuell* gelebter *Frömmigkeit*, die inhaltlich an den beiden zuvor genannten Punkten orientiert sind.

Exkurs: Kriterien zum Begriff der Frömmigkeit in Bonhoeffers Verständnis

Systematisch-theologisch fällt das Thema der Frömmigkeit des Amtsträgers in den locus der *Heiligung*. Doch gerade bei Bonhoeffer wurden Überlegungen hierzu von einer Praxis begleitet, die über das hinausgeht, was in der Systematik im Locus der Heiligung erörtert wird. Bonhoeffer bespricht konkrete Übungen, gibt Ratschläge, führt in der Kommunität mit den Kandidaten Exerzitien durch. Solche Übungen fallen traditionell in das Gebiet, das mit dem Begriff der ›Frömmigkeit‹ benannt wird. Diese Finkenwalder Praxis pietatis bildet das Herzstück von Bonhoeffers Pastoraltheologie.

Doch bei dem so umrissenen Thema für die folgenden Kapitel gerät man zunächst in die Verlegenheit, daß Bonhoeffer keine Definition des Begriffes ›Frömmigkeit‹¹⁹⁴ hinter-

190. »Das Predigerseminar Finkenwalde bedarf eines Stammes von Brüdern, der die innere Kontinuität der gefundenen Bruderschaft wahrt. Es ist unmöglich, daß der Leiter allein bei so kurzfristigem Wechsel die Gemeinschaft schaffen und zusammenhalten kann.« (1935, DBW 14, 78) »Es muß dazu ein Stamm von Brüdern da sein, die ohne Worte zu machen durch ihr Zusammenleben die andern mit hineinziehen. Das ist das Bruderhaus.« (1936, DBW 14, 175) In einem klösterlichen Kontext läge es nahe, von der Aufgabe von Novizenmeistern zu sprechen.

191. Vgl. die Aufzählung in 1934, DBW 13, 204.

192. S.u. 145-147.

193. Vgl. das Memorandum an de Felice: »on the basis of the Sermon on the Mount. [...] This group would also make a definite stand for peace by conscientious objection« (in: DB 475; Herv. BS)

194. Zur traditionsbegründeten semantischen Problematik dieses Begriffes vgl. M. SEITZ 1983. Vgl. G. OTTO 1965; H. U. v. BALTHASAR 1960; H.-G. HEIMBROCK 1982, 18-32. Zu gegenwärtigen pastoraltheologischen Konfliktfeldern vgl. M. JOSUTTIS 1991, 191ff. – Indem ich an dem Wort ›Frömmigkeit‹ festhalte, geht es mir mit der folgenden Darstellung gleichzeitig um den Versuch, den Begriff für einen gegenwärtigen Ge-

läßt. Er gebraucht das Lexem ›fromm‹ sowohl positiv¹⁹⁵ als auch – gerade von der positiven Füllung her – pejorativ. Im folgenden sollen daher thetisch die wichtigsten Kriterien für Bonhoeffers Gebrauch des Wortes ›Frömmigkeit‹ benannt werden.¹⁹⁶

(a) Hinsichtlich der *Tradition* ist die Frömmigkeit gebunden an die Heilige *Schrift*¹⁹⁷, an die *reformatorischen* Bekenntnisse, die Theologische Erklärung von *Barmen* und die Entscheidungen der Zweiten Bekenntnissynode von *Dahlem*. Aus dem Ansatz bei der geschehenen Rechtfertigung folgt die Ablehnung jeder Werkgerechtigkeit durch eigene Frömmigkeit. Mit der Konnotation der Werkgerechtigkeit verbunden, gebraucht Bonhoeffer das Wort ›Frömmigkeit‹ pejorativ. Hierin folgt er der Kritik Barths.¹⁹⁸ Insofern ist bereits im Ansatz von Bonhoeffers Frömmigkeitsverständnis ein frömmigkeitskritisches Element enthalten.

(b) Hinsichtlich des *Subjektes* geht es um den *ganzen* Menschen, in allen Relationen seines Lebens: im Verhältnis zu Gott, zum Bruder (und zur Schwester), zur Bekennenden Kirche (und der negierten Irrlehre), zur nationalsozialistischen Gesellschaft.¹⁹⁹ Die Frömmigkeit ist in ihrer ekklesial und sozial²⁰⁰ gelebten Dimension weitgehend sichtbar. In

brauch theologisch zu akzentuieren (vgl. M. SEITZ 1983, 677). – Es ist *der* Hauptmangel des Buches von H. R. PELIKAN 1982, daß er gänzlich auf eine Reflexion des Begriffes ›Frömmigkeit‹ verzichtet, obgleich Pelikan ihn im *Titel* gebraucht und dies sein spezifisches *Thema* ist!

195. Hierin schließt sich Bonhoeffer der Lutherbibel an. Vgl. z.B. zu ITim 3,16 und hierzu die Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Geheimnis 1936, DBW 14, 956f. – Vgl. DBW 14, 968. NL B 9,5 (96f.); zu Mt 5,16-18, Überschrift: »Frömmigkeit«, bespricht Askese (Fasten) sowie Verborgtheit. – Auch in der ›dialektischen Theologie‹ findet sich übrigens nicht ein durchweg negativer Gebrauch dieses Wortes, vgl. z.B. K. BARTH 1925, 121.
196. Da gerade Bonhoeffer mit Luther an der Universalisierung des Nachfolgegehorsams liegt (vgl. N 29-43), gelten diese Kriterien umfassend für die ›Laienfrömmigkeit und die des Amtsträgers. Gerade weil das Leben des Pfarrers christliche Frömmigkeit in spezifischen Formen realisiert, muß zunächst der allgemein verbindliche Begriff geklärt werden.
197. Vgl. die Kritik an den Chorälen aus der Aufklärungszeit: »Der Mensch ist das Maß aller Frömmigkeit geworden, nicht die Schrift.« (1936, DBW 14, 718)
198. Vgl. N 151; 1938, PAM 2, 280f.; 1939/40, PAM 2, 415.421.434. – Vgl. K. BARTH 1926; DERS. 1934c, 27f. Frömmigkeit bleibt ein menschliches Werk, das Gott gegenüber zur Selbstbehauptung neigt.
199. Es findet sich in Bonhoeffers Verständnis von Frömmigkeit also gerade nicht »die weltlose, individualistische und gefühlsmäßige Färbung«, wie sie M. SEITZ am Ende der Entwicklungsgeschichte konstatiert (1983, 677). Da nach Seitz gerade die Preisgabe der Weltbeziehung den Verfall evangelischer Frömmigkeit beschleunigte, bietet sich besonders von Bonhoeffers Ansatz her eine Erneuerung ihres Verständnisses und ihrer Praxis an.
200. Im Vergleich zur ›theologischen Existenz‹ in Barths Verständnis fällt auf, wie Bonhoeffer geistlichen und kirchlichen Widerstand aus der *vita communis* der Theologen

ihrer individuellen Dimension ist sie weitgehend arkan. Sie kann nicht auf äußerliche Vollzüge oder bestimmte Zeiten eingegrenzt werden, wiewohl sie sich gerade in Bonhoeffers Verständnis an bestimmten Zeiten orientiert.²⁰¹ Sie beansprucht nicht nur den Intellekt, sondern auch das Gefühl.²⁰²

(c) Hinsichtlich einer bestimmten Frömmigkeitsform weist Bonhoeffer jede Festlegung auf eine allgemeingültige Gestalt zurück. Dies gilt insbesondere für die Idealisierung eines bestimmten pastoralen Lebensstils.²⁰³ Pfarrer sollen sich nicht durch Frömmigkeitsideale, sondern durch Nüchternheit und Sachlichkeit auszeichnen.²⁰⁴ Bonhoeffer kritisiert jede Art von Gesetzlichkeit.²⁰⁵ »Es gibt keinen festen Lebensstil.«²⁰⁶ – Dies gilt auch gegenüber Rezeptionen des Finkenwalder ›Stils‹.

(d) Hinsichtlich des *Kontextes* zeigte sich bereits in der Amtslehre, wie sehr Bonhoeffer seine Pastoraltheologie auf den Kampf der Bekennenden Kirche hin entwirft. Letztlich dient alles dazu, dem Amtsträger zum Widerstehen zu verhelfen – gegen Irrlehre, gegen Anfechtungen wie sie u.a. aus der Legalisierungsfrage folgen, gegen die Angst vor Leiden bis zu einem möglichen Martyrium.²⁰⁷

(e) Unterscheidet man zwischen *προῶξις* als dem »Gesamt der Askese« und *πολιτεία* als der »persönliche[n] Note, die der einzelne seinen Grundübungen« verleiht, so fragt die folgende Darstellung nach der *προῶξις*.²⁰⁸ Sie soll konkret als die Grundstruktur verstanden

heraus zu organisieren sucht, während Barths Ausführungen auf der *individuellen* Ebene der theologischen Existenz verbleiben. Barth rückt die Sozialform der *vita communis* sogleich kritisch in die Nähe des ›Klosters‹ (vgl. Anm. 4). – Generell ist E. G. WENDELS pointierter Vergleich treffend (sofern bei Barth und Bonhoeffer die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Theologie und Existenz anerkannt wird): »Während [...] Barth mit dem Ruf nach ›theologischer Existenz‹ den Akzent eher auf ›theologisch‹ legte, fiel er bei Bonhoeffer mehr auf das Wort ›Existenz‹.« (1985, 133)

201. S.u. 135ff.

202. S.u. 159.

203. »Es wird ihm [sc. Timotheus] in Erinnerung gebracht, daß er nicht etwa dazu da ist, ein berufliches Ideal zu verwirklichen, sondern er ist unter seiner Gemeinde und lebt unter ihr. Er ist also nicht der Prediger vom Sonntag, der ›Helfer der Armen‹ oder sonst etwas« (1936, DBW 14, 956, vgl. 957f.963, Anm. 54-56).

204. Zum theologischen Hintergrund von Bonhoeffers Kritik an Idealen und Programmen vgl. E. FEIL 1977, 90-99; A. ALTENÄHR 1976, 55-58.

205. Dies gilt auch für das Verständnis von Exerzitien. Gehorsam bedarf der Freiheit zum Gehorchen. Vgl. bes. 1932/33, GS 5, 358, Abs. d. Vgl. exemplarisch zur Frage des Tischgebetes H. W. JENSEN, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 122.

206. FTTr (21f.): SiK. Zu IKor 9: »So liegt darin zugleich ein Anstoß für den, der seinen eigenen Lebensstil zum Gesetz macht [...] So ist es ganz verkehrt, wenn in einem Pfarrhaus ein Lebensstil herrscht, wo man immer in der Angst schwebt, ob man sich auch richtig benimmt.« (ebd.) Bonhoeffer versteht seine experimentale Pastoraltheologie als einen »einzelne[n] Beitrag« (GL 14).

207. S.o. 207f.

208. Ich übernehme diese Unterscheidung von R. SCHERSCHEL, in: M. SEITZ 1983, 674f.

werden, die von der Gruppe der Finkenwalder Hausgemeinde und der Bruderschaft ehemaliger Finkenwalder Bonhoeffers Intention nach weitgehend geteilt wurde.

An den drei Leitgrößen Lehre, Bergpredigt, Lebensformen sowie den Kriterien des Frömmigkeitsbegriffes wird deutlich, daß Bonhoeffer nicht ein klösterliches Lebensideal kopieren wollte, nicht an einem abstrakten Versuch von ›Gestaltung‹ interessiert war, wie Barth argwöhnte. Es ging Bonhoeffer um einen genuin reformatorischen Ansatz, der das bruderschaftliche Element nach einer Geschichte individualistischen Verfalls wieder aufzunehmen und zu leben versucht. Klösterliche Traditionen können nach Bonhoeffers Verständnis *nicht* in direktem Rückbezug, an den reformatorischen Entscheidungen vorbei, aufgegriffen werden.²⁰⁹ Zudem muß jede Kommunität und Bruderschaft, zumal wenn sie von kirchlichen Amtsträgern gebildet wird, im Kirchenkampf konkret bekennnismäßig und damit kirchenpolitisch Stellung beziehen – für oder gegen Barmen und Dahlem. Es gibt nach Bonhoeffers Verständnis für die damalige Zeit keine Pastoraltheologie an den Entscheidungen dieser beiden BK-Synoden vorbei. Die Frömmigkeit der Pfarrer wie der Laien beginnt zunächst mit dem Gehorsam gegenüber diesen synodalen Entscheidungen.

Hierin besteht der grundsätzliche Dissens zwischen Bonhoeffers Finkenwalder settlement-Projekt und den Berneuchener Siedlungsplänen, auch wenn formale Ähnlichkeiten – bis hin zur Rede von »meditativen Übungen« noch so frappierend sind.²¹⁰ Im Punkt der *bekennnismäßigen* Bindung an die Barmer und Dahlemer synodalen Entscheidungen und in der Ablehnung einer *Beschränkung*

Die Differenzierung zwischen Praxis und Politeia ist insofern *relativ*, als wiederum die Praxis einer Gruppe sich gegenüber einer umfassenderen Gruppe als Politeia erweisen kann. Gegenstand der Untersuchung von H. R. PELIKAN 1982 ist Bonhoeffers Politeia. Ein solches Unterfangen stößt jedoch bald an die Grenze, daß – bes. nach Bonhoeffers Auffassung – der/die Fromme sich selbst bereits arkan bleibt, vgl. auch M. SEITZ 1983, 675. De facto kann auf Bonhoeffers *Politeia* weitgehend nur über die *Finkenwalder Praxis* geschlossen werden.

209. Dies ist auch der Kern von Bonhoeffers Kritik an Parperts Rezeptionsversuch. Bonhoeffer: »Einer Soziologie des Gesetzes, die an den genannten Phänomenen durchzuführen wäre, müßte eine Soziologie des Evangeliums oder des Glaubens gegenübergestellt werden, und hier würde dann die *Unvollziehbarkeit* eines Begriffes wie des *evangelischen Mönchtums* m.E. systematisch dargetan werden können.« (1930, DBW 10, 380; Herv. BS)
210. W. STÄHLIN nennt Bonhoeffer gegenüber drei Punkte, die ihm bei der Schulung junger Theologen wesentlich seien: 1. »ein streng geregeltes Gemeinschaftsleben«, 2. »körperliche Arbeit«, 3. »ein ebenso streng geregeltes kultisches Leben mit ganz bestimmten meditativen Übungen« (14. 9. 1933, GS 6, 275). Formal würde Bonhoeffer hiervon wohl lediglich Punkt 2 durch den des Dienstes am Bruder ersetzen.

der Frömmigkeit auf Bereiche wie das innerliche Erlebnis oder den Kultus liegt nicht nur Bonhoeffers Differenz zur Berneuchener Frömmigkeit, sondern auch zur Lebensform des klösterlichen Ordens.

Exkurs: ›Kloster‹ als Widerstandszentrum

An der Lebensform des Klosters interessierte Bonhoeffer ein grundlegender Aspekt, wie R. Strunk richtig herausgestellt hat: das Spannungsverhältnis zwischen Mönchtum und verweltlichter Kirche, zu ergänzen wäre: und zur nationalsozialistisch geprägten Gesellschaft.²¹¹ Es ging Bonhoeffer bei der Klosterexistenz um »die rein kritische Bedeutung des Protestes«²¹². Wenn er positiv vom Mönchtum spricht, dann im Kierkegaardschen Sinne des ›Angriffes‹ auf Kirche und Gesellschaft. Nach Kierkegaard gilt: Wahre klösterliche Existenz muß gerade außerhalb der klösterlichen Abgeschiedenheit gelebt werden. »Ins Kloster gehen ist feige, nein in der Welt bleiben!«²¹³ Bonhoeffer betont mit Kierkegaard in der ›Nachfolge‹ gerade Luthers Schritt aus dem Kloster *heraus* in die weltliche Existenz als Angriff auf eine verweltlichte Kirche.²¹⁴ Ein Verständnis der Finkenwalder Kommunität als klösterlicher Siedlung würde gerade Verweltlichung und damit den Verlust jeder Spiritualität bedeuten. Frömmigkeit muß im »frontalen Angriff gegen die Welt« gelebt werden (N 260.34f.). Daher gilt: »Der Christ bleibe in der Welt.« (ebd.) »Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden.« (ebd.) Monastische Lebensformen haben nur insofern eine pastoraltheologische Berechtigung, als sie den Kandidaten und Amtsträgern zum Bestehen des Kirchenkampfes helfen und in die Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Weltanschauungen und tagespolitischen Ereignissen hineinführen. Dies ist nicht nur Bonhoeffers für das Christentum generell geltende Auffassung im Buch ›Nachfolge‹, sondern dies erklärt er auch im Rückblick auf die Finkenwalder Kommunität. »So gehört auch der Christ nicht in die Abgeschiedenheit eines klösterlichen Lebens, sondern mitten unter die Feinde. Dort hat er seinen Auftrag, seine Arbeit.« (GL 15) Ein »gemeinsames Leben unter dem Wort wird nur dort gesund bleiben, wo es sich nicht als Bewegung, als Orden, als Verein, als collegium pietatis auf tut, sondern wo es sich als ein Stück der Einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche versteht, *wo es an Not, Kampf und Verheißung der ganzen Kirche handelnd und leidend teilnimmt.*« (GL 32; Herv. BS) Bonhoeffers eigene Intention sollte ernst genommen werden, wenn er im Antrag zur Gründung des

211. Vgl. R. STRUNK 1981, 173ff., bes. 203ff.

212. N 261, vgl. 17.

213. S. KIERKEGAARD 1934, S. 199 Nr. 171. – R. STRUNK geht in seiner Darstellung stark Parallelen zu Th. Müntzer nach, doch leider nicht Bonhoeffers Kierkegaard-Rezeption.

214. Vgl. bes. N, Kap. 1, 29ff. Vgl. zu S. KIERKEGAARDS Rede von Kloster und verweltlichtem Protestantismus, 1934, bes. Nr. 20, S. 53; Nr. 60, S. 80; Nr. 68, S. 85; Nr. 105, S. 122ff., bes. 123f.; Nr. 107, S. 125; Nr. 117, S. 132f.; Nr. 143, S. 161. Zur Rede vom »direkten Angriff« vgl. Nr. 114, S. 129.

Bruderhauses erklärt: »Nicht klösterliche Abgeschlossenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel.«²¹⁵ »Nur von hier aus haben auch alle Klostergedanken ihr Recht und ihren Sinn. Also gerade nicht katholisch.«²¹⁶

E. Feil verkehrt Bonhoeffers Aussageintentionen und die Ausrichtung des faktischen Lebens in Finkenwalde in der Darstellung ins Gegenteil, wenn er ausführt: »Die Zeit der ›Nachfolge‹ darf [...] für Bonhoeffer als die Zeit klösterlicher Abgeschlossenheit angesehen werden in Entsprechung zu seinem Verständnis der Biographie Luthers, der die Welt verließ und ins Kloster ging.«²¹⁷ Bonhoeffer interessiert sich gerade dafür, was Luthers Schritt aus dem Kloster *heraus* bedeutete, und er fragt danach, wie der darin vollzogene Angriff auf die Welt in einer nationalsozialistisch regierten Gesellschaft und einer sich assimilierenden Kirche gelebt werden kann.

Die in den folgenden Kapiteln dargestellten Grundelemente für die Frömmigkeit des Pfarrers, wie Bonhoeffer sie in der Finkenwalder Zeit lehrte und mit der Kommunität praktizierte, müssen von vornherein stets an ihrem Ort gesehen werden, den sie im Tagesablauf, dem Verlauf der Arbeitswoche und dem kirchlichen Engagement dieser Kommunität hatten. Die Exerzitien hatten ihr tägliches Gegengewicht in theologischer Reflexion und Freizeit. Im Rahmen der Vorlesungen und Übungen wurden Fragen wie Tyrannenmord, Pazifismus und Erwählung Israels erörtert.²¹⁸ Im Wochenablauf ist der seit Zingst institu-

215. 1935, DBW 14, 77. – Vgl. in der Bibelarbeit zu den Pastoralbriefen: »Heiland aller Menschen – nicht Absonderung hat der Dienst und das Leben des Christen zum Ziel, sondern sich Hingeben an den Heiland aller Menschen, dem der Gläubige in besonderer Weise gehört.« (1938, GS 4, 371) »Daß die Gemeinde der Welt entrissen ist, bedeutet für sie nicht Verachtung der Welt, sondern vielmehr den Auftrag des Eintretens für sie. Gerade weil erst die der Herrschaft der Welt Entrissenen die Welt recht kennen, sind sie *der Welt in neuer Weise verbunden*.« (1938, GS 4, 364; Herv. BS) Die Kritik am Kloster als Abgeschlossenheit von der Welt findet sich bei Bonhoeffer durchgehend, vgl. 1928, DBW 10, 504, Anm. 21; EN 209.213; E 291f. Die kritischen Aussagen in EN bzw. E sind keine Revision der Finkenwalder Position, sondern gerade das Beharren auf ihr. Eine partialisiert gelebte Frömmigkeit – sei es im innerlichen Erlebnis, beschränkt auf die kultische Gestalt oder das Leben in einer bestimmten Gruppe – wurde stets von Bonhoeffers Kritik getroffen (vgl. WdK 278f.). Daß diese Partialisierung eine Versuchung bleibt, stellte Bonhoeffer rückblickend auf die Finkenwalder Zeit in WE fest. Zentral richtet sich m.E. seine Selbstkritik jedoch nicht so sehr auf eine mögliche Abgeschlossenheit (vgl. E. FEIL 1977, 275), sondern gegen sein Finkenwalder Verständnis von Frömmigkeit unter dem Leitaspekt der Zucht und der darin implizierten Gefahr der Vergesetzlichung und der Werkgerechtigkeit, s.u. 132ff.

216. 1934, in: A. PANGRITZ 1988, 496.

217. E. FEIL 1977, 275.

218. Vgl. DBW 14, 318-321 zu CA 16. »Das Heil kommt von den Juden [...] Juda die Wurzel, Jesus die Frucht; beide untrennbar eins, auch in der Ewigkeit. Den Juden gehört das Heil« (DBW 14, 756: HomÜ, zu Jes 11,1-9). Vgl. »Erwählung Israels«, in: NL B 9,1 (28) und NL B 9,4. FTr SiK (1) notiert am 11. 11. 1935: »Schulfrage, Ariergesetzgebung, Flaggenfrage«.

tionalisierte Diskussionsabend hervorzuheben. »Ein Abend in jeder Woche gehörte der Diskussion aktueller Fragen, wofür das politische Geschehen jener Zeit übergenuß Anlaß gab« (DB 493). Hierzu zählen Themen wie das Wehrgesetz im Mai 1935, der ›Fall‹ Barth, später die Eidesfrage (vgl. DB 494f.), und immer wieder die Frage der Zusammenarbeit mit den Ausschüssen und die Legalisierung.²¹⁹ Auch die Tagesgespräche im Seminar blieben von den jeweiligen Entwicklungen innerhalb der pommerschen Kirchenprovinz, der BK, innen- und außenpolitischen Themen bestimmt – die ›Times‹ war eine zuverlässige Informationsquelle des Seminars, im Sammelvikariat wurde es ein tragbarer Batterieempfänger.²²⁰ Hinzu kamen die ständigen Fahrten zum Bruderrat in das nahegelegene Stettin, Volksmissionsfahrten²²¹, Vakanzvertretungen²²², die Arbeit unter den Studenten der Greifswalder Theologischen Fakultät²²³, Protestschreiben²²⁴ und Protestauftritte²²⁵ des Seminars,

219. Vgl. F. TRENTÉPOHL am 15. 11. 1935: »Ausspracheabend: Über den Brief Württemberger Bekenntnispfarrer an Generalsup. D. Zoellner.« (1989, 5) 29. 11. 1935: »Ausspracheabend: Über die Meditationszeit; über die Haltung in der kirchlichen Notlage.« (1989, 10) Vgl. A. SCHÖNHERR 1993, 87f.
220. Vgl. F. TRENTÉPOHL am 5. 11. 1935 (Arbeitsbeginn von Kurs II): »Nach der Frühstückspause beginnt Lic. Bonhoeffer das Barmer Bekenntnis zu besprechen.« (1989, 1) 7. 11. 1935: »Abends bei Herrn Lic. Bonhoeffer. Er meint, wir müssen uns darauf rüsten, daß es über kurz oder lang einen kirchlichen Zusammenbruch gibt.« (1989, 2) 20. 11. 1935: »Abends auf Kanitz' Bude mit Bruder Bonhoeffer, Maechler, Schönherr, von der Marwitz, Karl Ferd. Müller. Über Politik: Weltlage, nationalsozialistisches Reich, Krieg, England: ›Gentleman‹ und Niedertracht, usw.« (1989, 7) 26. 11. 1935: »Abends erzählt Bruder Bonhoeffer von der kirchlichen Lage: VKL und Bruderrat haben sich getrennt, und liest aus der Times vor. Entschließung der Bischöfe von England gegen die Judenverfolgung in Deutschland.« (1989, 9) 26. 1. 1936: »Unterhaltung über Nationalsozialismus, Begriff der Ehre, der wirtschaftlichen Freiheit.« (1989, 25) Die Notizen fahren in dieser Weise fort. – Vgl. DB 701.
221. S.o. 90.
222. Bonhoeffer weist W. Staemmler darauf hin, »daß wir fast allein die Stettiner Bekenntnisgemeinden zu versorgen haben« (1936, DBW 14, 177).
223. Vgl. Anm. 72 zu A. Schönherr's Arbeit. Vgl. DB 497.600ff.; 1935, DBW 14, 79.
224. Vgl. die Eingabe der Finkenwalder an den APU-Bruderrat wegen der NSDAP-Totenaufstehungsfeier in der Münchener Feldherrnhalle, 1935, DBW 14, 95f. Vgl. das Protestschreiben an die VL gegen die Vierte Reichs-Bekenntnis-Synode in Oeynhaus, 28. 2. 1936, DBW 14, 122-124.
225. Vgl. die APU-Bekenntnissynode v. 23.-26. 9. 1935 in Berlin-Steglitz. E. BETHGE: »Das Seminar fungierte schlicht als *pressure group* auf der Galerie der Steglitzer Bekenntnissynode.« (DB 555) Vgl. dort auch, wie Bethge auf den Zusammenhang zur ›Nachfolge‹-Vorlesung hinweist. – Vgl. den Eklat in Stettin-Bredow v. 10. 1. 1936, DB 567ff. »Das ganze Seminar nahm daran teil.« (DB 567) – »Wir sind hier, damit etwas geschieht«, war ein geflügeltes Wort unter den Finkenwalder Brüdern (DB 501; A. SCHÖNHERR 1993, 87).

Kontakte durch die monatlichen Pfarrkonferenzen von Stettin-Land²²⁶ im Seminar, durch die zahlreichen Besucher²²⁷, Informationen durch Bonhoeffers rege Reisetätigkeit²²⁸. Von Anbeginn war er an ökumenischen Kontakten des Seminars interessiert.²²⁹

Nebenher lief für Bonhoeffer im WS 1935/36 die Dozententätigkeit an der Berliner Universität, wo er ›Nachfolge‹ las.²³⁰ Nach dem Entzug der *venia legendi* war er im Sommer 1936 fast wöchentlich in Greifswald.²³¹ Ferner beteiligte er sich an Ersatzvorlesungen auf Studentenfreizeiten.²³² Das Finkenwalder Seminar gewann »eine natürliche Zentralstellung für die Provinzialbruderschaften der Pfarrer, Kandidaten und Studenten Pommerns«²³³.

Kontakte, Arbeitsverpflichtungen und Engagement nahmen zeitweise derart überhand, daß Bonhoeffer das nötige Moment der Sammlung gefährdet sah: geistliches Refugium für Pfarrer und Laien zu sein.²³⁴ »Es ist leider oft so, daß das ›ruhige und gottselige Leben‹ hier im Seminar stark in Mitleidenschaft gezogen wird.«²³⁵ – Will man angesichts dieser Kontakte und dieses Aufgabenkataloges immer noch von ›klösterlicher Abgeschlossenheit‹ sprechen? Dieses Vorurteil beruht auf einem Klischee von Finkenwalde und ist nur durch einen selektiven Umgang mit den Zeitzeugnissen aufrecht zu erhalten.

Finkenwalde war eine Kommunität, die sich entschieden als Teil der Bekennenden Kirche und hierin der *una sancta ecclesia* im ökumenischen Horizont verstand, sich für diese Kirche einsetzte, wo es möglich war und sich über die kirchlichen Tagesfragen hinaus für gesellschaftliche und außenpolitische Fragen und Kontakte offenhielt. Dieser Horizont muß in Erinnerung gehalten werden, wenn im Folgenden Elemente von Bonhoeffers Pastoralethik dargestellt werden. Sie gelten dem persönlichen Heil des Pfarrers, doch sollen ebenso dabei helfen, in der Bekennenden Kirche zu arbeiten und kirchen- und tagespolitische Kämpfe zu bestehen.

Damit kommen zugleich zwei mögliche Grenzen von Bonhoeffers Pastoralethik für eine heutige Rezeption in den Blick:

226. »Alle vier Wochen war eine Zusammenkunft der Bekenntnispfarrer von Stettin-Land bei uns.« (1936, DBW 14, 140) Vgl. F. TRENTÉPOHL v. 11. 11. 1935 (1989, 4).
227. U.a. Abgesandte anderer Seminare (DB 496f.); vgl. auch DB 494; H. GADOW 1992, 38 und F. TRENTÉPOHL 1990.
228. E. BETHGE: »wahrscheinlich ist er nie so viel unterwegs gewesen wie 1936« (DB 636). H. GADOW: »Zumal wir durch Bonhoeffer und Bethge [...] über die sich überstürzenden Ereignisse orientiert wurden.« (1992, 41)
229. Vgl. DB 475f.635. Vgl. 1937, 267-270. Vgl. auch die Schwedenreise des Seminars, DB 575ff., hierzu den Bericht in JK 4 (1936), 420-426.
230. Vgl. DB 563.585f. Der Entzug der Lehrbefugnis wurde am 5. 8. 1936 mitgeteilt.
231. Vgl. DB 601.
232. Vgl. den Rundbrief v. 22. 7. 1936, DBW 14, 195f.
233. 1935, DBW 14, 79, vgl. 92.
234. 1935, DBW 14, 77.
235. An W. Staemmler, 1936, DBW 14, 177.

- die entschiedene Zeitgebundenheit,
- das Zugeschnittensein auf eine *Kommunität* von Kandidaten und Amtsträgern sowie eine *Pfarr-Bruderschaft*. Bereits die Übertragung der in der Finkenwalder *Kommunität* gelebten spirituellen Lebensformen auf die Ebene der *Bruderschaft* ehemaliger Finkenwalder bereitete Bonhoeffer einige Schwierigkeiten. Sie nötigte ihn zu konstanten Mahnungen und Erinnerungen an eingegangene Verpflichtungen.²³⁶

Rezeptionsversuche der im Folgenden erörterten Frömmigkeitsformen stoßen darin an eine Grenze, daß sie zunächst »nur für die Erfordernisse einer Theologengemeinschaft angelegt« sind.²³⁷ Bereits ihre Übertragung auf die Ebene der *Pfarrbruderschaft* stellt eine Abstraktion dar. Eine Übernahme für eine ›Laien‹brüder- und -schwesterschaft (und das Leben des *einzelnen* Christen, der einzelnen Christin) würde bereits einen dritten (bzw. vierten) Rezeptionsschritt bedeuten. Es gibt durchaus Zeugnisse dafür, daß auch Nicht-Finkenwalder – etwa Mitglieder der Hausgemeinde von ehemaligen Finkenwaldern – diese Frömmigkeitsformen übernommen haben. Doch gegenwärtige Rezeptionsversuche müssen den Bedeutungsverlust ritualisierter Frömmigkeitsformen und besonders Wandlungen im Bereich des Alltagszyklus berücksichtigen, an den sich eine bibelorientierte Frömmigkeit traditionell band.²³⁸ Bonhoeffer selbst distanzierte sich von den durch ihn propagierten Lebensformen, als er sich durch die Beteiligung am politischen Widerstand stark im nichtkirchlichen Bereich engagierte.²³⁹

2.4 ›Exerzitium‹ als Leitbegriff der Frömmigkeit

Die konkreten Frömmigkeitsformen, die in der Finkenwalder Theologenkommunität praktiziert wurden, lassen sich unter dem Leitbegriff der ›*Exerzitien*‹ darstellen.²⁴⁰ Bonhoeffer betitelte die Londoner Vorarbeiten zu seinem Buch ›Nachfolge‹ zunächst »Exerzitium«.²⁴¹ Ferner fesselten eine zeitlang asiatische Exerzitien seine Aufmerksamkeit.²⁴² Er verband sein privates Interesse von vornherein mit einer pastoraltheologischen Leidenschaft. Hiervon zeugen erste Versuche ge-

236. S.o. 120f.

237. DB 536; Herv. BS.

238. Vgl. F. WINTZER 1983, 686-688 und die dort angegebene Literatur.

239. Vgl. 1941, GS 2, 397; 1942, GS 6, 567f. Vgl. auch 19. 3. 1944, WEN 263.

240. Vgl. zum folgenden VERCRUYSSÉ/SEITZ 1982; G. WOLFF 1980.

241. Vgl. an E. Sutz, 28. 4. 1934, DBW 13, 128. Zu Bonhoeffers Ignatius-Rezeption vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991b.

242. Vgl. DB 470.

meinsam mit seinen Berliner Theologiestudenten.²⁴³ Bereits sprachlich fällt auf, wie oft er Wörter wie »Übungen«²⁴⁴, »Lernen«²⁴⁵ und »Zucht« gebraucht.

Bonhoeffer versteht die *gesamte* Frömmigkeit²⁴⁶, einschließlich der Meditation, des Gebetes und des Dienstes am Bruder, als Gegenstand der *Übung*. Die einzelne Übung dient nicht der Vervollkommnung in einem bestimmten Bereich des geistlichen Lebens, sondern sie richtet sich »auf das *Ganze* der Gottesverehrung«. ²⁴⁷ Das Lexem ›üben‹ verweist darauf, daß Bonhoeffer Frömmigkeit nicht nur als eine Sache passiv empfangenen Glaubens auffaßt, gegen dessen Verlust man nicht angehen könne. Sondern sie hat eine durchaus aktive Seite: Sie ist in der Freiheit der *iustitia civilis* einübbar.²⁴⁸

Die Notwendigkeit von Übungen zeigt an, daß Frömmigkeit erlernt, aber ebenso verlernt werden kann.²⁴⁹ Man bedarf einer Anleitung zum Meditieren. Man kann unfähig zum Beten und Meditieren werden. Bonhoeffers Finkenwalder pastoraltheologisches Konzept will generell zunächst als *Lernhilfe* verstanden werden. Es ist zugleich eine Erinnerung gegen das Verlernen, wie es etwa beim ›geistlichen Routinier‹ der Fall ist.²⁵⁰

Am charakteristischsten für das Verständnis der Frömmigkeit in der Finkenwalder Zeit ist der Begriff der *Zucht*. Sie soll gemäß der »Anweisung für Kandidaten« jeden Tag bestimmen und vom Wort Gottes geleitet sein.²⁵¹ Bonhoeffer faßte den Begriff der Zucht positiv im atl.-weisheitlichen Sinne von מוֹרָר auf.²⁵²

243. Vgl. DB 252f. Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 47f.

244. Vgl. die Rede vom »rechten evangelischen Gebrauch von Zucht, Übung und Askese« (N 165), von »Übung der Zucht« (164). 1936, DBW 14, 175; 1938, GS 4, 371; 1939/40, PAM 2, 422; vgl. 1936, DBW 14, 949. – Vgl. auch Luthers positive Bewertung der »übungen«, in: K. HOLL 1921, 196, Anm. 1 sowie EA 8,131, zit. a.a.O., 195, Anm. 1. Zum Ansatz einer positiven Bewertung in den BSLK vgl. CA 26,33 (BSLK 105.21-106.2).

245. Vgl. 1936, DBW 14, 175.237; 1936, GS 2, 285.

246. 1936, DBW 14, 968.

247. 1938, GS 4, 371; Herv. BS.

248. Vgl. zur Unterscheidung von *fides qua et quae creditur* 1932/33, GS 5, 348-352; 1936, DBW 14, 954; zum Ausgang bei der *iustitia civilis*, s.u. 299ff.

249. »Auch er als erfahrener Kirchenmann bedarf dieser Mahnung, dieser Übung.« (1936, DBW 14, 968) Lernen kann und will Bonhoeffer noch nicht als ›gesetzlich‹ einstufen, vgl. 1936, DBW 14, 237. – Vgl. M. JOSUTTIS zur Notwendigkeit der sozialen Dimension des Lernens: »Religiöse Praxis [...] lernt man bei einem Meister, ob er nun Schamane, Rabbi oder Guru heißt.« (1991, 226)

250. Vgl. 1937, DBW 14, 286f. – Über den Bischof/Presbyter: »kein Routinier! Zuchtvoll.« (1938, GS 4, 382) Vgl. 1939/40, PAM 2, 422 u.ö.

251. Vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 149.

252. Vgl. N 332, Hg.-Anm. 103 zu Prov 4,13. H. TRAUB berichtet, wie Bonhoeffer den Ausdruck ›Zucht‹ liebte, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 124f.

Sie soll die *Freiheit* der Person und des Amtes²⁵³ schützen bzw. erlangen helfen. Sie hilft das Joch der $\sigma\acute{o}\rho\acute{\xi}$ abzuwerfen.²⁵⁴ Auf dieser Grundlage versteht Bonhoeffer Zucht nicht als drückendes Gesetz, sondern als Stufe auf dem Weg zur Freiheit. Zucht ist jedoch nie Selbstzweck. Wer nicht mehr frei ist *zur* Übung und *von* der Übung, mißbraucht sie gesetzlich. Wird eine Übung zum Selbstzweck, dann läuft der Fromme Gefahr, das Exerzitium verdienstlich aufzufassen und eine eigene, werkgerechte Heiligkeit aufrichten zu wollen.²⁵⁵ – Darüber hinaus dient die Zucht der Glaubwürdigkeit.²⁵⁶

Ihre Verankerung in der brüderlichen Gemeinschaft entlastet von einem möglichen Druck der Selbstzucht.²⁵⁷ Zucht bedarf der Gemeinschaft und bildet Gemeinschaft. In der *communio* wird ihre Hilfe und Kraft erfahrbar, und erst die Gemeinschaft befähigt zu individueller Zucht.²⁵⁸

Bonhoeffer greift die traditionelle Einteilung in *exercitia spiritualia* und *corporalia* auf.²⁵⁹ Ferner unterscheidet er »tägliche« und »außerordentliche« Übungen.

253. Der »Geist der Zucht« gehört nach Bonhoeffers Verständnis zur Ordinationsgabe, vgl. 1938, GS 4, 374 mit Bezug auf IITim 1,7. – »Das alles geschieht ja nur zu besserem Dienst an unseren Gemeinden.« (1938, GS 2, 306)
254. »Der Einwand, der Christ müsse statt zur Askese seine Zuflucht zum Glauben, zum Wort nehmen, bleibt völlig leer. Er ist unbarmherzig und ohne helfende Kraft. Was ist denn ein Leben im Glauben, wenn nicht der unendliche mannigfache Kampf des Geistes gegen das Fleisch?« (N 165) – Vgl. E. BETHGE 1979b. – Den finalen Aspekt der Freiheit hat H. RÜEGGER herausgestellt. Er zählt die Befreiung von innerem Widerspruch, Trägheit, Bequemlichkeit, persönlichen Ansprüchen, Zügellosigkeit, Willen, Rebellion und Stolz auf (1992, 268, Anm. 184). – Zum Zusammenhang von Zucht und Freiheit vgl. 1932/33, GS 5, 358 und WEN 403. Evangelische Freiheit muß von Zuchtlosigkeit unterschieden bleiben, vgl. 1935, DBW 14, 873; N 165.
255. Vgl. 1936, DBW 14, 965. Ordnung ist eine »gute und überaus hilfreiche Sache«, aber sie ist »nicht alles« und darf niemals knechten (1940, GS 2, 568).
256. Einschränkend muß dabei an Bonhoeffers grundlegende Unterscheidung zwischen Glaubwürdigkeit und Verheißung erinnert werden. Die rechte Lehre muß unter allen Umständen verteidigt werden, da allein an sie die *Verheißung* gebunden ist. »Verfehlungen [...] im *zuchtvollen* Verhalten [und damit der Glaubwürdigkeit – BS] sind reparabel.« (1936, DBW 14, 107; Herv. BS). Bei E. G. WENDELS Erörterung des Eklats von Stettin-Bredow (1985, 177f.) ist problematisch, daß er, vom Leitgedanken der Zucht ausgehend, Bonhoeffers *sakramental* geleitete *gottesdienstliche* Sprechregeln auf die »alltägliche« Kampfsituation überträgt.
257. Bonhoeffer spricht in der Kanzelabkündigung von 1942 an die Pfarrer von der »*brüderlichen Zucht*« (GS 2, 439; Herv. BS).
258. Im Antrag zum Bruderhaus: »Durch brüderliche Vermahnung und *Zucht* und durch freie Beichte sollen sie *verbunden* sein.« (1935, DBW 14, 78; Herv. BS) »[...] Zucht zur gegenseitigen Hilfe und Stärkung« (1938, GS 2, 306).
259. Vgl. 1936, DBW 14, 169.

Die täglichen Übungen sind vornehmlich die exercitia spiritualia²⁶⁰ wie lectio, meditatio, oratio und Singen. Die exercitia corporalia wie z.B. das Fasten²⁶¹ gehören in erster Linie zu den außerordentlichen Übungen. Letztlich läßt sich m.E. die Einteilung in exercitia spiritualia und corporalia nur begrenzt durchführen, da auch die ›geistlichen‹ Exerzitien zunächst auf körperlicher Zucht beruhen, wie grundlegend bei der Frage der Zeiteinteilung deutlich wird.

Exerzitien können auch seelsorgerlichen Zwecken dienen. »Die dem Gemeindeglied aufzuerlegenden seelsorgerlichen Übungen bestehen in Schriftlesungen, Gebeten, Schriftbetrachtungen (Meditationen), Enthaltbarkeit und Schweigen.«²⁶²

3. Der Umgang mit der Zeit

Amtsführung und geistliches Leben hängen unlösbar mit der Zeiteinteilung zusammen. Wer die Zeit nicht zu strukturieren weiß, wird am Pfarrberuf und in der Spiritualität scheitern. Bonhoeffer behandelt diese Frage in seinen praktisch-theologischen Hauptvorlesungen: in der Seelsorgevorlesung mehr im grundsätzlichen Sinne, in der Homiletikvorlesung detailliert.²⁶³

Er versteht die Zeit systematisch-theologisch von Christi Inkarnation her.²⁶⁴ Der Christ nimmt sein Leben bewußt aus Christi Händen, in Gestalt von Zeiten der Angst, der Freude, der Entscheidung usw.²⁶⁵ Er entspricht der Teilhabe an Christi Zeit darin, daß er seine eigene Lebenszeit von Gott beanspruchen läßt. Konkret heißt das zunächst: daß er sich Zeit nimmt, um auf Gottes Wort zu hören.²⁶⁶ Die Strukturierung der Zeit bildet die *Grundlage* für die Exerzitien. Im weiteren Sin-

260. »So muß das Fleisch in *täglicher* und *außerordentlicher* Übung und Zucht erfahren, daß es kein eignes Recht hat. Hierzu hilft die tägliche, geordnete Übung des Gebets, wie auch die tägliche Betrachtung des Wortes Gottes, hierzu hilft allerlei Übung *leiblicher* Zucht und Enthaltbarkeit.« (N 164f.; Herv. BS)

261. Vgl. den Entwurf für Fanö, 1934, DBW 13, 297. Vgl. N 164f.

262. NL B 11,6 (24): SsV.

263. Vgl. 1936 Anweisung A, DBW 14, 150. Gleichsam eine Detailstudie bildet die Bibelarbeit »Der Morgen«, 1935, DBW 14, 185-189; vgl. GL 31ff. – Vgl. P. CORNEHL 1975.

264. »Gott selbst ging ein in die Zeit und will nun auch, daß ich ihm meine Zeit gebe.« (1939/40, PAM 2, 425)

265. Vgl. bes. 1935/36, PAM 2, 249f.

266. »Gottes Wort beansprucht meine Zeit. [...] Christsein ist nicht die Sache eines Augenblicks, sondern es will Zeit.« (1939/40, PAM 2, 425) – »Biblischer Zeitbegriff: Die Zeit Leihgabe Gottes an uns. Ich kann damit nicht verfahren, wie ich will.« (DBW 14, 946, Anm. 6)

ne ist der Umgang mit der Zeit bereits *selbst* eine geistliche Übung. Wichtig sind dabei vor allem Zeit für die Andacht und den Dienst am Bruder.²⁶⁷

Bonhoeffer ist sich der Aufgabenfülle des Pfarrberufes und des darin ruhenden Konfliktpotentials bewußt.²⁶⁸ Im Konfliktfall tendiere immer der Beruf mit seiner Aufgabenfülle über die Person zu siegen. Damit falle jedoch letztlich auch das Amt dem unstrukturierten Umgang mit der Zeit zum Opfer.²⁶⁹ Die Vorlesungen beschreiben zwei scheinbar gegensätzliche Typen von Pfarrern, die ihren Arbeitskonflikt nicht zu lösen vermögen:

- den *aktivistischen* Pfarrer und
- den *träge* Pfarrer. Beide Typen können abfolgende Stadien bilden. Der aktivistische Pfarrer bemüht sich noch, sich der beruflichen Überforderung anzupassen. Der träge Pfarrer hat vor der Arbeitsfülle resigniert. Bonhoeffer rechnet in erster Linie mit dem *überaktiven* Pfarrertypus. Dieser läßt sich bei seiner Zeiteinteilung von einem falschen Amtsideal leiten. »Gerade der verantwortliche [WDZ: verantwortlicher, ernster und frommer] Pfarrer kann unter seiner Last in innere und äußere Rastlosigkeit getrieben werden, die ohne Gebet ist.«²⁷⁰

Der *träge* Pfarrer ist über der Aufgabenfülle zum Routinier geworden.²⁷¹ Bonhoeffer sieht ihn dem Gericht verfallen.²⁷² Beide scheinbar konträren Typen gleichen einander in ihrer Glaubenslosigkeit. Beiden fehlt Zeit zur geistlichen Besinnung, die die Grenzen der beruflichen Verantwortung vor Augen führt und dazu hilft, die Aufgabenfülle zu strukturieren. »Der aktivistische Pfarrer auf der einen Seite, der träge und faule [WDZ: resignierter] Pfarrer ist die Kehrseite derselben Sache. Bei beiden fehlt das stille und *geregelte* [EK: *geordnete*] Gebet [EK: und die Seelsorge], aus dem der Dienst des Amtes herkommt.«²⁷³

267. Vgl. H. RÜEGGER 1992, 98, bes. Anm. 100.

268. Vgl. den Aufgabenkatalog in DBW 14, 587: SsV und NLB 11,1 (36): SsV. – Vgl. die Liste bei H. BEZZEL 1926, 88f., gleichfalls im Kontext der Seelsorge an Pfarrern.

269. »Wer diese Not [der Aufgabenfülle – BS] erfahren hat, weiß, daß in dieser Erkenntnis [EK: in Unruhe und Hast] eine tödliche Gefahr [WDZ: für Pfarrer und Amt] stecken kann.« (DBW 14, 587: SsV)

270. Ebd. – Er wird »in Betriebsamkeit sich und seine Arbeit zugrunde richten« (1935/36, PAM 2, 187).

271. »Die *furchtbarste Gefahr*: mit seiner Predigt zufrieden sein. Routinier. luther. Trost zum Ruhekissen und zur Gebetslosigkeit macht.« (NL B 10,7 [23]: HomV)

272. SsV: »er kann gerade in der Erkenntnis der Unmöglichkeit [WDZ: der Erfüllung] lässig werden und so dem Gericht verfallen [EK: ebenso wie die Lässigkeit im Amt solch Symptom <des Unglaubens – BS> sein kann].« (DBW 14, 587: SsV) Vgl. 1935, DBW 14, 874; 1938, GS 4, 382; 1939/40 PAM 2, 422. – Der »träge« Pfarrer war besonders ein Thema in Pastoraltheologien des 19. Jh., vgl. W. LÖHE 1872, 143; C. HARMS: »Giebt es einen Stand, in welchem sich so viele Müßiggänger finden?« (1834, 21)

273. DBW 14, 587: SsV.

Bonhoeffer akzentuiert gegensätzlich zum aktivistischen Pfarrer. Die erste berufliche Aufgabe sei es, sich für das eigene geistliche Leben Zeit zu nehmen, damit Person und Beruf in Einklang bleiben und überfordernde Ideale immer wieder vor Gott begrenzt werden. Die reine Fixierung auf den Beruf führt gerade dazu, daß die berufliche und persönliche Identität zerstört werden. Beim überaktiven Pfarrer lassen sich Amt und Person nicht mehr von Gott begrenzen. Durch übersteigerte Ansprüche an sich selbst liefert sich die Person mit ihrem Amt der Gebetslosigkeit²⁷⁴ und darin dem Unglauben aus.

Bonhoeffer nennt die täglich für die eigene Person freizuhaltende Zeit u.a. »Gebet«. Diese Bezeichnung steht pars pro toto für die monastische Trias von lectio, meditatio und oratio.²⁷⁵ Sie führt den Pfarrer zu einer Neuordnung des »*Verhältnisses von Auftrag und Kräften*«. ²⁷⁶ Sie vergewissert ihn seiner vocatio und führt ihm darin zugleich die eigenen Grenzen vor Augen. Der überaktive Pfarrer soll mit seinen Idealen an Gott als dem eigentlichen Subjekt des Amtes scheitern. Vor diesem wird er dem eigenen Handeln gegenüber frei und kann die letzte Verantwortung abgeben. »Im Gebet empfangen Sie den Auftrag und die Gewißheit [WDZ: Auftrag und Freudigkeit und Gewißheit göttlicher Kraft aufs neue.], daß Gott es selber tun muß.«²⁷⁷

Es fällt auf, daß Bonhoeffer nicht dazu rät, Schwerpunkte in der Arbeit zu setzen, bestimmte Aufgabenbereiche aufzugeben, den eigenen Umgang mit der Zeit zu kontrollieren.²⁷⁸ »Ein Pfarrer, von dem es heißt: Er hat keine Zeit, hat irgendetwas verdorben.«²⁷⁹ Wohl aber soll der vor Gott verantwortete Umgang mit der Arbeitszeit dazu befähigen, sich bei den jeweiligen Aufgaben auf das Wesentliche zu konzentrieren.²⁸⁰ Ferner soll innere Klarheit Kämpfe um Entscheidungen erleichtern.²⁸¹

274. Der vermeintlich verantwortliche »Pfarrer kann unter seiner Last in innere und äußere Rastlosigkeit getrieben werden, die ohne Gebet ist, die dem Unglauben gleichkommt [EK: ein Symptom des Unglaubens und der Gebetslosigkeit]« (ebd.).

275. S.u. 140ff.

276. DBW 14, 587: SsV. – Ausgeführt in GL 60f. »Ordnung und Einteilung unserer Zeit wird fester, wo sie aus dem Gebet kommt.« (ebd.)

277. DBW 14, 587: SsV.

278. NL B 11,2 (133): SsV. – »Einen anderen Ausgleich des ungeheuren Auftrags und der »kleinen Kraft« gibt es nicht.« (NL B 11,2 [143]: SsV) Damit bleibt Bonhoeffer dem idealisierenden Berufsethos nahe, das die Person überfordern kann. Vgl. als kritische Ebene M. JOSUTTIS 1991, 128-146.

279. NL B 11,2 (133): SsV. – »Eigentlich sollte man ja einem Pfarrer nie anmerken, daß er viel zu tun hat.« (1936, DBW 14, 196)

280. Etwa beim Hausbesuch: »Der Pfarrer hat keine Zeit zum Geschwätz [B: Klatsch], aber immer, [EK: und] beliebig viel Zeit zum wirklichen Dienst.« (DBW 14, 573: SsV) Vgl. H. BEZZEL: »Der Krankenbesuch sei durchweg kurz und lediglich auf den Zweck gerichtet. Zu Unterhaltungen ist die Zeit des Pfarrers nicht gegeben.« (1926, 94) – Entsprechendes gilt für die Predigt, z.B. das Geschichtenerzählen in ihr: »meist keine Zeit dazu« (NL B 10,1 [5]: HomV).

281. Vgl. NL B 10,5 (97): HomV.

Bonhoeffer sieht den *Wochenrhythmus* des Pfarrers von der Predigt des *Sonntags* bestimmt. »Pfarrer lebt von Sonntag zu Sonntag, von Gottesdienst zu Gottesdienst.«²⁸² Dieser soll für den Pfarrer nicht in erster Linie ein Arbeitstag, sondern ein »Tag der Freude« sein.²⁸³ Auch die Zeit ›passiven‹ Agierens während der Liturgie soll nicht unstrukturiert bleiben, sondern durch stille Gebete geformt werden.²⁸⁴

Die gehaltene Predigt soll durch die Arbeit der kommenden Woche leiten. Sie vermag dies, da sie nicht nur menschliches Wort des Pfarrers war, sondern Gotteswort bleibt.²⁸⁵ Er soll die Predigt bei Krankenbesuchen treuen Gemeindegliedern mitbringen.²⁸⁶

Am *Montag* als dem ersten Arbeitstag der Woche sollte der Pfarrer den kommenden Predigttext wählen, auch wenn er die Arbeit daran nicht sofort beginnt.²⁸⁷ Er sollte mindestens zwölf Stunden für die Vorbereitung aufbringen.²⁸⁸ Der *Sonnabend* soll bereits ganz im Zeichen der Predigtaufgabe stehen. Einladungen sollte der Pfarrer ausschlagen, Besuche nur wahrnehmen, sofern sie streng seelsorgerlich sind. Er soll Ruhe finden, um sich auf den Gottesdienst konzentrieren zu können.²⁸⁹ Der Sonnabend und Sonntag Abend gelten der Fürbitte der »Brüder im Amt«²⁹⁰.

282. DBW 14, 518, Anm. 171: HomV. – »Die Predigt ist kein abgeschlossenes Stück. Man lebt von Predigt zu Predigt.« (NL B 10,3 [18]: HomV)

283. »Der Sonntag soll auch für den Pfarrer ein Tag der Freude sein und nicht der Überanstrengung. [HWJ: Das Sprechen am Sonntag ist nicht Pflicht für den Pastor (Arier!)]« (DBW 14, 516 mit NL B 10,1 [13]: HomV) »Beim Läuten nur noch Gebet und Freude über das herrlichste Amt, das Gott ihm gegeben.« (DBW 14, 518, Anm. 172: HomV) Für denjenigen, der nicht Predigtendienst hat, gilt: »Er wird sich jeden Sonntag zur Predigt halten und die Gnade des Sakraments häufig empfangen.« (1936, Anweisung A, DBW 14, 149f.)

284. S.u. 172.

285. DBW 14, 502: HomV.

286. NL B 11,6 (16); NL B 11,2 (139): SsV.

287. »Textauswahl sofort, auch wenn die Predigtarbeit erst später begonnen werden kann. Tägliches und wiederholtes Lesen des Textes schaffen erst die rechten Voraussetzungen für die Predigtarbeit.« (NL B 10,5 [111]: HomV) Ms. HWJ spricht vom Anfang der Predigtarbeit am Montag (NL B 10,1 [7]: HomV), FTr: »Spätestens Dienstag anfangen, spätestens Freitag fertig sein!« (DBW 14, 488).

288. DBW 14, 488: HomV sowie NL B 10,8 (5): HomV sprechen von ›wenigstens‹ bzw. ›höchstens‹ 12 Stunden. Bonhoeffer 1928: »Ich arbeite eigentlich die ganze Woche, jeden Tag dran.« (1928, DBW 10, 112)

289. »Den Sonnabend darf man sich frei halten.« (NL B 10,1 [13]: HomV) »Der Sonnabend Abend ist ausschließlich der Vorbereitung auf den ganzen Gottesdienst vorbehalten. Die gesamte Vorbereitung sei so eingeteilt, daß nicht Unruhe und Hast da sind.« (NL B 10,5 [112]: HomV)

290. DBW 14, 501: HomV.

Bonhoeffer faßt den *Tag* als in sich geschlossene geistliche Einheit auf. »Jeder Tag ist ein abgeschlossenes Ganzes. [...] Er ist lang genug, um Gott zu finden oder zu verlieren, um Glauben zu halten oder in Sünde und Schande zu fallen.«²⁹¹ Die Totalität des Amtes erstreckt sich in die Zeit: Jeder Tag fordert die ganze Person.²⁹² Bonhoeffers besondere Hingabe gilt der geistlichen Strukturierung des Tagesablaufs. Sie soll den Pfarrer nicht belasten, sondern ihn als Person und im Beruf tragen. »Eine feste Tageseinteilung bewahrt vor vielen Irrwegen und Versuchungen.«²⁹³

Wie der Wochenrhythmus, so empfängt auch der Tagesablauf seine Gliederung durch Gottes Wort. »Der Kandidat wird im Predigerseminar in einen durch Morgen- und Abendandacht, durch feste Meditationszeit streng geordneten Tageslauf hineingestellt. Er soll die Hilfe solcher Ordnung für die rechte Ausrichtung seiner Arbeit und für sein persönliches Leben erfahren.«²⁹⁴ Bonhoeffer geht davon aus, daß auch Gemeindegliedern zumindest eine tägliche feste Andachtszeit möglich ist.²⁹⁵

Die persönliche Zeiteinteilung wird von der christlichen Gemeinschaft gestützt. Die gleichzeitige Andacht schafft eine *communio in tempore* und überwindet damit die geistliche Isolation.²⁹⁶

291. 1935, DBW 14, 871. – Vgl. die Konfirmationspredigt in Kieckow, 1938 PAM 2, 105f.

292. Vgl. 1936, Anweisung A: »Jeder Tag wird unter der Zucht dieses Wortes stehen müssen.« (DBW 14, 149) Vgl. die Auslegung des »täglich« in Apg 2,46: »Täglich! (In alter reformierter Kirchenordnung des Westens. In der Gemeinde unter dem Kreuz, war täglicher Gottesdienst vorgesehen [...] so war das Wort Gottes unter der Gemeinde, richtiger die Gemeinde unter dem Wort Gottes.) Der ganze Tag gehört der Kirche.« (NL B 9,6 [12] zu Apg 2,43ff.)

293. 1936, Anweisung A, DBW 14, 150. – An E. Bethge: »Der fest eingeteilte Tag macht mir Arbeit und Gebet, ebenso wie den Umgang mit den Menschen leicht, und erspart mir die Beschwerden, die seelisch, leiblich und geistlich aus der Unordnung kommen.« (1940, GS 2, 376)

294. 1936, Anweisung A, DBW 14, 152. – Vgl. zum Tagesablauf im Finkenwalder Seminar GL 138; DB 490ff.; 1935, DBW 14, 91; F. TRENTPOHL (1990, 1) am 5. 11. 1935. – Bonhoeffer setzt eine morgendliche und abendliche Andachtszeit auch außerhalb der Seminarkommunität voraus; vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 151f. (Abs. III). Vgl. die Auslegung des Betens ohne Unterlaß (IThess 5,16-18), das sich konkret im Tagesrhythmus verwirklicht: »Betet miteinander jeden Tag, morgens, mittags, abends um Festigkeit eurer Ehe, um Bestand und um Vergebung eurer Sünden.« (1936, Traupredigt Schönherr, DBW 14, 928) – Zur morgendlichen Andacht vgl. 1935, DBW 14, 874; vgl. GL 37f.; NL B 10,5 (98): HomV; zur sonntäglichen Morgenandacht NL B 10,5 (112). Im Gefängnis las Bonhoeffer um sechs Uhr morgens Psalmen und Lieder (25. 4. 1943, WEN 37).

295. Vgl. 1928, PAM 1, 164.

296. Vgl. Bonhoeffers Erfahrungen mit der amerikanischen Zeitverschiebung: »Es stört mich, daß wir nicht die gleiche Zeit mit Deutschland haben. Es erschwert und hindert das gemeinsame Gebet« (1939, GS 1, 303). Speziell mit Bischof Bell war er jeden Mittwoch in der Fürbitte verbunden (1942, GS 6, 559).

Ein gesunder Tages- und Wochenrhythmus soll nach Bonhoeffers Auffassung jedoch nicht nur durch das rechte Verhältnis von geistlicher Zeit und Arbeitszeit (*oratio et labora*) bestimmt sein. Zur Regeneration gehört als Gegengewicht ebenso die *Freizeit*. Bonhoeffer empfand es »als eine beträchtliche Bildungslücke, wenn einer es nicht verstand, die Stunde der Muße zu genießen« (DB 531). Askese und Freiheit, Zeit für die ›Seele‹ und Zeit für Körper und Geist bedingen einander. Nach diesem Grundsatz geleitet, wurde Finkenwalde nicht nur zu einer Stätte geistlicher Zucht, sondern ließ ebenso Raum für Kultur, Diskussion, Sport und Spiel. Diese Freiheit für leibliche und geistige Genüsse inmitten sich überschlagender Ereignisse des Kirchenkampfes erstaunte selbst die damaligen Kandidaten.²⁹⁷

4. Lectio, Meditatio, Oratio, Tentatio

Seit Luther gelten *oratio*, *meditatio* und *tentatio* als Grundübungen bzw. Grunderfahrungen²⁹⁸, »*quae faciunt theologum*«²⁹⁹. Sie erhielten ihren festen Ort in der Tradition der lutherischen Pastoraltheologie und bilden auch nach Bonhoeffers Auffassung die geistliche Mitte theologischer Existenz.

Es ist interessant, daß er sich der in der monastischen Tradition überlieferten Reihenfolge³⁰⁰ anschließt und nicht der durch Luther abgeänderten, welche die *oratio* vor die *meditatio* und *tentatio* stellte. Bonhoeffer spricht von einem Zirkel aus *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *tentatio*, der wiederum in die *lectio* einmündet (SsV Kap. VII).

297. Vgl. E. BETHGE, in: S. LEIBHOLZ-BONHOEFFER 1983, 59. Vgl. H. W. JENSEN, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 123; A. SCHÖNHERR, a.a.O., 99; W. D. ZIMMERMANN, a.a.O., 83; DB 491; H. GADOW 1992, 37; 1936, DBW 14, 182.261. Hierin folgt Bonhoeffer pastoraltheologischer Erfahrungsweisheit, vgl. W. LÖHE 1872, 149-152; H. BEZZEL 1926, 120-125.

298. Zur fraglichen Einschränkung einer Zuordnung der *tentatio* zu den Exerzitien s.u. 179.

299. M. LUTHER in der Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe (1539), WA 50, 659,4; WATR 3, 312, Nr. 3425. Vgl. M. NICOL 1984, 19.62.91ff.148-150. Vgl. M. SEITZ 1983, 677; J. HENKYS 1984. – Zum folgenden bes. SsV VII.

300. Bonhoeffer spricht von »mittelalterliche[n] Begriffe[n] für das Leben eines Christen« (NL B 11,5 [8]: SsV). Vgl. die Zustimmung: »*Lectio*, *meditatio*, *oratio* und *temptatio*: Dieser Zirkel im Leben des Pfarrers darf nicht aufhören. Das war etwas, was im Mittelalter richtig war.« (NL B 11,6 [32]: SsV) – Vgl. die Reihenfolge *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* bei GUIDO II DEM KARTÄUSER (gest. 1188), *Scala Claustralium*, c. 1 (PL 184,476); hierzu VERCRUYSE/SEITZ 1982, 699; M. NICOL 1984, 19.64.

Das Voranstellen der meditatio vor die oratio verdeutlicht, wie sehr Bonhoeffer in der Spiritualität das Gewicht auf die *Schriftlesung* legt. »Meditatio des Schriftwortes, mit der alles beginnt.«³⁰¹ Das Gebet gründet nicht in eigenen Wünschen, sondern in der lectio. Die Frömmigkeit lebt im Dienst und den Auseinandersetzungen der Gegenwart. Hier wird ihre Tendenz zur securitas in der täglichen tentatio erschüttert. Es gibt keinen anderen Ausweg aus der Anfechtung als die Zuflucht zur certitudo im Wort Gottes, in der lectio. »Der Zirkel wird sich so wieder schließen. Bewährung des Glaubens in der wirklichen Welt, in der der Teufel seine Anfechtung ergehen läßt.«³⁰²

Der Rhythmus von lectio, meditatio, oratio und tentatio muß *täglich* durchlaufen werden.³⁰³ Dieser Kranz von Exerzitien ist nach Bonhoeffers Auffassung auch wegweisend für den Theologen, der aus dem Glauben gefallen ist, sei es durch eine falsche Zeiteinteilung, sei es durch die Anfechtung der theologischen Reflexion³⁰⁴. Er soll »mit den einfachsten Dingen der Schrift in seinem Leben« anfangen, »und zwar einfach an irgendeinem Punkt. Schritt für Schritt sich von Christo weiterführen lassen. So besteht das Leben des Theologen in: meditatio, oratio, tentatio meditatio.«³⁰⁵

Die *private* Frömmigkeit wird vom sonntäglichen Gottesdienst der *Gemeinde* und der täglichen Andacht der Hausgemeinde getragen. Grundelemente der gemeinsamen Andacht bilden lectio, oratio und das Lied der Kirche.³⁰⁶

301. DBW 14, 588, Anm. 109: SsV. – Bonhoeffers verkürzender Sprachgebrauch ist zu beachten, der lectio und meditatio häufig im Kontext der Meditationszeit als einen Schritt – »meditatio« – zusammenzieht.

302. DBW 14, 588, Anm. 109: SsV.

303. »meditatio – oratio – tentatio: tägliches Leben des Theologen« (NL B 11,4 [10]: SsV). – Es zeugt von der theologischen Schwäche der Darstellung H. R. PELIKANS, daß er »Gebet«, »Bibellesen« und »Meditation« (und zwar in dieser Abfolge) bespricht, die »Anfechtung« jedoch getrennt erörtert, und dies im Zusammenhang von »Tod und Jenseits« (1982, 29ff.187ff.). Materialiter lag auch ihm die hier zugrundegelegte Formel vor (GS 5, 405f.; vgl. dagegen die sofortige Verkürzung bei H. R. PELIKAN 1982, 22f.).

304. S.u. 192f.

305. NL B 11,2 (144): SsV (im Ms. verweisen Pfeile auf die jeweils folgend genannte Übung).

306. Vgl. 1935, DBW 14, 874f.; GL 38. Bonhoeffer setzt auch eine gemeinsame Andacht von Pfarrer und Lehrvikar voraus, vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 151f. Die beschlossene Fassung (B, S. 6) änderte das gemeinsame Handeln in ein »miteinander verbunden« sein ab. – Textmaterial zu Bonhoeffers privater Andacht und zur Frage der Hausandacht hat H. R. PELIKAN chronologisch zusammengestellt (1982, 17-28). Er faßt zusammen: »Bis zu seinem Tode 1945 hält Bonhoeffer an seinen Privat-Andachten fest. Wenn es möglich ist, hält er auch gemeinsame Andachten (mit seinen Mitgefangenen z.B.)« (1982, 28).

Bonhoeffer will mit den vier Elementen von *lectio, meditatio, oratio* und *tentatio* sowie mit der Hausandacht Säulen der Frömmigkeit *jedes* Christen benennen.³⁰⁷ Für das Glaubensleben des Pfarrers hält er sie für schlichtweg unentbehrlich, da er ihn durch den Beruf am stärksten im Glauben gefordert und angefochten sieht. Als zentraler ntl. Beleg dient hierfür Apg 6,4.³⁰⁸

»Die stille Gebetszeit braucht *jeder Christ*. Der *Theologe*, der Christ sein will, braucht sie nötiger als irgend ein anderer. Er braucht mehr Zeit für Gottes Wort und für das Gebet; denn dazu ist er besonders [ein]gesetzt (Akta 6,4). Wie sollen wir den Tag über mit Gottes Wort umgehen, predigen und unterweisen lernen, anderer Menschen Last brüderlich tragen helfen, wenn wir nicht selbst Gottes Hilfe für den Tag erfahren haben? Wir wollen ja nicht Schwätzer und Routiniers werden.«³⁰⁹

Zwar verändert Bonhoeffer, wie bereits herausgestellt, die von Luther aufgestellte Reihenfolge der vier Grundelemente. Doch der Einfluß von *Luthers* Poiesis der Frömmigkeit bleibt insgesamt unverkennbar. Dies wird in den folgenden Kapiteln, teils anhand expliziter Zitation Luthers, dargelegt werden. Am auffälligsten erweist sich die Orientierung an Luther in der Frage der *Passionsmeditation* und in dem Nachdruck, der auf die *Anfechtung* gelegt wird. Bonhoeffer hatte sich bereits in seiner Studienzeit mit Übungen aus Luthers Frömmigkeit beschäftigt.³¹⁰ Karl Holl hat hierbei unverkennbar eine vermittelnde Rolle gespielt.³¹¹

Darüber hinaus fand Bonhoeffer die Rede von den Elementen der *lectio, meditatio, oratio* und *tentatio* als traditionellen locus der lutherischen Pastoraltheologie vor.³¹²

307. Vgl. die Konfirmationspredigt, 1938, PAM 2, 107.

308. Vgl. DBW 14, 946. S.u. 167.

309. 1935, DBW 14, 873f.; Herv. BS.

310. Vgl. 1925, DBW 9, 282ff. – Vgl. ferner 1932/33, GS 5, 357f.; 1935, DBW 14, 77.873f.; 1936 Anweisung A, DBW 14, 152; 1936, DBW 14, 237 und die wiederholte Paraklese an die ehemaligen Finkenwalder, gerade in der Anfechtung der Isolation an *lectio, meditatio* und *oratio* festzuhalten: 1936, DBW 14, 135.260; 1938, GS 2, 532; Ermahnung an E. Betghe 1936, DBW 14, 188. Vgl. A. SCHÖNHERR 1935, GS 2, 463. Vgl. im Aufruf an die Pfarrer 1942, GS 2, 429f. – Es fällt auf, daß Bonhoeffer die Formel, mit Ausnahme der SsV, fast nie in allen vier Gliedern zitiert. Die Situation der Anfechtung (bes. in der Vereinzelung) ist der *vorausgesetzte* Ausgangspunkt der Exerzitien.

311. Dies wird besonders in bezug auf Luthers Anfechtungsverständnis deutlich, s.u. 173, Anm. 533; 166, Anm. 470.

312. Vgl. W. LÖHE 1872, 35f.; A. F. C. VILMAR 1872a, 56ff.; C. BÜCHSEL 1925, 114f. (mit Aufnahme des Zitates aus WA 50, 659,4). Von hier aus wurden sie auch zum Stoffgebiet der Lehrbücher der Praktischen Theologie, im Rahmen der Lehre von der ›Aszetik‹, vgl. M. SEITZ 1979, 251.

4.1 Der dreifache Umgang des Theologen mit der Bibel

Bonhoeffer unterscheidet einen »dreifachen Gebrauch« der Bibel durch den Pfarrer:³¹³

- a) kerygmatisch: »sie liegt auf der »Kanzel«,
- b) theologisch: auf dem »Studiertisch«,
- c) meditativ: auf dem »Betpult«.³¹⁴

Diese drei Bereiche stehen in unauflöslicher Korrelation zueinander. Wird die Bibel in einem Gebiet mißachtet, so wird ihr Gebrauch auch in den anderen Dimensionen beeinträchtigt.³¹⁵

(a) *Kerygmatisch*: Der Gebrauch der Bibel in der Predigtarbeit ist ihr eigentlichster Ort. Die Arbeit besteht hier wesentlich in wissenschaftlicher (bzw. theologischer) Textauslegung.³¹⁶

(b) *Theologisch*: Beim privaten Studium der Schrift geht es »allein um Erkenntnis der Wahrheit«³¹⁷. Ziel der wissenschaftlichen Arbeit bleibt ein »bessere[s] Beten- und Predigenkönnen«³¹⁸. »Wir studieren sie [OD: stellvertretend] für die Gemeinde Christi, für den Dienst.«³¹⁹ Bonhoeffer warnt vor wissenschaftlichem Ehrgeiz und leichtfertiger Textkritik.³²⁰

313. G. KRAUSE bezeichnet Bonhoeffers Schriftgebrauch als »problematischste Konstante« (1981, 58). Er kritisiert diese Unterscheidung als hermeneutisch unzureichend (58f.).

314. DBW 14, 582, vgl. 510-513. – Bonhoeffer unterscheidet diese drei Gebrauchsweisen analog auch für Gemeindeglieder: »Wo finden wir die Heilige Schrift? a. Kanzel (auch Taufe, Krankenbett, Beerdigung) b. auf dem Tisch bei der Hausandacht c. auf dem Nachttisch.« (DBW 14, 653)

315. Bonhoeffer geht von der faktischen Mißachtung aus: »Bibel auch bei Pfarrer weiterhin mißachtetes Buch. ›Vergib uns (darin) unsere Schuld.« (NL B 10,2: HomV, Pfarrer und Bibel) – »Rechte Predigt ist ohne rechte Auslegung und Gebet nicht möglich. Rechtes Studium nicht möglich ohne Erinnerung an Predigt und Gebet des gleichen Wortes. Rechtes Gebet unmöglich ohne Erinnerung, daß dies Wort an die ganze Gemeinde ergeht und sein Verständnis ernste Arbeit erfordert.« (DBW 14, 510: HomV)

316. »[...] der Pfarrer nur Handlanger, tut nichts Eigenes hinzu, traut diesem Wort alles zu. Er [...] wird ganz von der Schrift gebraucht.« (ebd.) – Zur Einschränkung in der wissenschaftlichen Textarbeit bei der Predigtvorbereitung s.u. 230f.

317. DBW 14, 510: HomV.

318. A.a.O., 511.

319. Ebd.

320. Ebd., Abs. 3.

(c) *Meditativ*: Bonhoeffer fordert mit Hinweis auf *Luther* eine »täglich feste Zeit zum Schriftstudium«³²¹. Die Grundlage für den meditativen Gebrauch soll der Luthertext bilden, Philologie und historische Kritik bei *diesem* Gebrauch gemieden werden.³²²

Die Unkenntnis bzw. das Ignorieren dieser vorausgesetzten Lehre vom dreifachen »usus« der Schrift hat bereits bei damaligen Finkenwalder Kritikern, aber auch in der Bonhoeffer-Sekundärliteratur zu Mißverständnissen geführt, insbesondere in bezug auf Bonhoeffers Meditationsbegriff.

So kritisierte *K. Barth* z.B. »die grundsätzliche Unterscheidung zwischen theologischer Arbeit und erbaulicher Betrachtung« im Sinne einer strikten *Trennung* und einer Abwertung der wissenschaftlichen Arbeit an den Texten.³²³ Bonhoeffer sah jedoch diese beiden Gebrauchsweisen in Korrelation zueinander.³²⁴ Die Einheit von meditativem Umgang und theologischer Arbeit wird besonders klar, wenn man sich den Finkenwalder Tagesablauf vor Augen führt: Auf die Meditationszeit von 8.30 bis 9.00 Uhr folgte von 9.00 Uhr bis 9.30 die Übersetzungsarbeit am NT Graece, woran sich ab 9.30 Uhr die Vorlesungen und Übungen anschlossen, zu denen mit Bonhoeffers Vorliebe die Arbeit an ntl. und atl. Begriffen gehörte.³²⁵ Daher weist er Barths Vorwurf als grundlos zurück.³²⁶ Der kerygmatische usus war durch die Arbeit in der Finkenwalder Bekenntnisgemeinde, den umliegenden Gemeinden und durch Volksmissionsfahrten ständig präsent.

321. A.a.O., 512.

322. Vgl. 1936, DBW 14, 948.

323. K. BARTH selbst räumt von vornherein die Möglichkeit eines Mißverständnisses ein, da ihm nur E. Bethges Anleitung vorlag und »meine Unterlagen zu deren Erkenntnis und Verständnis bis jetzt viel zu schmal sind« (1936, DBW 14, 253).

324. Es ist daran zu erinnern, daß auch K. BARTH zwischen drei Weisen im Umgang mit dem biblischen Text unterschied: explicatio, meditatio und applicatio (KD I/2, 825).

325. Nicht nur in den exegetischen Fächern, selbst im Fach Katechetik, worin sich das Finkenwalder Seminar z.B. von den anderen bekenntniskirchlichen der APU unterschied (vgl. Protokoll, Abs. 3, in: MW V, 200). E. BETHGE: »Das Exerzitium besaß Tag für Tag das starke Gegengewicht nüchterner theologischer Arbeit. Sie lehrte die geistliche Übung von der Pflege seelischer Bedürfnisse zu unterscheiden.« (DB 531) »Zur Finkenwalder Zeit hatte exegetische Literatur bei ihm den Vorrang.« (DB 492f.) Vgl. die begriffskundliche Arbeitsgemeinschaft im Sammelvikariat (DB 518). Die enge Korrelation von theologischem und meditativem Gebrauch betont Bonhoeffer sehr stark 1939/40, zu Ps 119,15: »Ein Theologe, der beides nicht übt, verleugnet sein Amt. [...] Eins ist nicht ohne das andere.« (PAM 2, 425)

326. »Daß alle diese Dinge [wie Meditation – BS] nur ihr Recht haben, wenn daneben und dabei – ganz gleichzeitig! – wirklich ernsthafteste saubere theologische, exegetische und dogmatische Arbeit getan wird, ist mir ganz klar.« (an K. Barth, 1936, DBW 14, 238).

Die gegenteilige Kritik bringt *E. G. Wendel* vor. Er vermißt die klare *Unterscheidung* von meditativem und historisch-kritischem Umgang mit dem biblischen Text.³²⁷ Wendel gelangt zu dem Schluß:

»Bonhoeffer hat anstelle von Exegese im allgemeinen lieber von Meditation gesprochen. Der Begriff [der Meditation! – BS] bezeichnet bei ihm Mittel und Weg, der zum Aufdecken des Text->Bildes< führt und *schließt die historisch-kritische Arbeit am Text mit ein.*«³²⁸

Wendels Mißverständnisse zeigen zugleich, welche Folgen ein Übersehen der Unterscheidungen für das Verständnis der Meditation hat. Damit bestätigt er indirekt, wie nötig es ist, auf die *usus*-Lehre zu achten.³²⁹ Bonhoeffer geht es um *beides*, die drei Gebrauchsweisen der Bibel ›unvermischt und ungeschieden< zu sehen.³³⁰

Für die Praxis der Finkenwalder Ausbildung folgt aus Bonhoeffers *bekennnisgebundener Hermeneutik*, daß es jedoch nicht reicht, sich alleine auf die ›drei usus< der Schrift zu beschränken und sie als Buch der Kirche hinzunehmen. Zum rechten Schriftstudium, zur rechten Meditation, zur rechten Verkündigung gehört für den Kandidaten der Theologie und für den Pfarrer eine tiefgreifende Kenntnis der reformatorischen Bekenntnisse³³¹ und das Verstehen der Konsequenzen von Barmen und Dahlem, die in jeder kirchenpolitischen Wende neu zu bejahen seien.

327. E. G. WENDEL: »Bonhoeffers eigener Versuch, Auslegung und Meditation zu unterscheiden, bleibt unklar.« (1985, 138), belegt mit: 1939/40, GS 4, 532 (=PAM 2, 425) – einem der wenigen Texte, die die Korrelation zwischen den *usus* *explizit hervorheben*, da Bonhoeffer diese als selbstverständlich voraussetzt. – Vgl. dagegen klar W. D. ZIMMERMANN: »Urtext, Lexikon oder irgendwelche Bücher waren für diese Zeit verboten« (in: DERS. 1969, 80). – Wendel teilt das Problem der Unterscheidung mit den damaligen Kandidaten, die das Meditieren erst erlernen mußten, vgl. W. D. ZIMMERMANN: »Wir waren alle viel zu sehr auf Exegese und auf Anwendung des Textes aus.« (in: DERS. 1969, 81)
328. E. G. WENDEL 1985, 138; Herv. BS. – Vgl. dagegen E. BETHGE zum Jahr 1932: »Er unterzog sich einem vom exegetisch-homiletischen Gebrauch der Schrift *deutlich* unterschiedenen meditativen Umgang mit der Bibel.« (DB 247f.; Herv. BS)
329. Daß dies möglich ist und zu klaren Aussagen über Bonhoeffers Meditationsverständnis führt, erweist H. RÜEGGER 1992, 93f., bes. Anm. 60. Vgl. A. ALTENÄHR 1976, 243.
330. Vgl. die Unterscheidung zwischen Exegese und Meditation bei Luther, M. NICOL 1984, 170-175. Auch bei Luther handelt es sich um voneinander zu unterscheidende, doch zusammengehörige Korrelate.
331. Und zwar jenseits von Konfessionalismus jeweils auch die Kenntnis der Bekenntnisse der ›Gegenseite<, vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 151. Vgl. 1935, NL B 14,3: Bek; DB 512-515.

Insofern wird zur Finkenwalder Zeit die *Bekennnisbindung* für den Umgang mit der Bibel in allen drei usus grundlegend. Spätestens seit M. Kuskes Darstellung zu Bonhoeffers Umgang mit dem Alten Testament spricht man von Bonhoeffers Auffassung der »Bibel als das Buch der Kirche«. ³³² Für Kuske sind hierbei die Ausführungen in der Einleitung zu SF entscheidend (1932/33, 22). Um den Umgang mit der Schrift in der Finkenwalder Zeit – besonders in der Frage des Schriftbeweises – zu verstehen, ist diese Bestimmung jedoch dringend durch Bonhoeffers Ekklesiologie und Bekenntnisverständnis zu präzisieren. Denn er ist bei den Ausführungen von 1932/33 nicht stehengeblieben. In der Finkenwalder Zeit lautet diese Formel sachgemäß: »die Bibel als Buch der *Bekennenden* Kirche«. Dies schließt die Frage des kirchlichen *Bekennnisses* ein. ³³³ Doch auch eine solche Bestimmung wäre noch unzureichend. Selbst eine Bindung an die *reformatorischen* Bekenntnisse genügt nach Bonhoeffers Auffassung in dieser Allgemeinheit für den Umgang mit der Schrift *nicht*. Denn auch die DC behaupteten, in ihrer Schriftauslegung auf dem Boden der Augustana und des Heidelberger Katechismus zu stehen! ³³⁴ Bekenntnisbindung hieß für Bonhoeffer zentral Bindung »allein« an »die Wahrheit der Lehre der Synoden von Barmen und insbesondere von Dahlem«. ³³⁵ Die reformatorischen Bekenntnisse mußten durch konkrete Verwerfungen der gegenwärtigen deutsch-christlichen Irrlehren ergänzt werden. Außerhalb der Bekenntnisbindung an Barmen und Dahlem und in unbestimmter »Kirchlichkeit« wird die Bibel »das große Ketzerbuch«. ³³⁶ Bonhoeffers Überlegungen zu

332. Vgl. M. KUSKE 1970, 30-32; A. ALTENÄHR 1976, 248f.; E. G. WENDEL 1985, 83ff.

333. Es ist eine Schwäche von Kuskes ansonsten zutreffenden Ausführungen, daß er dieses für Bonhoeffers atl. Hermeneutik *grundlegende* Element nicht darstellt. Den Mangel teilen die Kuske lediglich rezitierenden Darstellungen, vgl. A. ALTENÄHR 1976, 248f. Leider ging auch E. G. WENDEL 1985 in seinen hermeneutischen Untersuchungen nicht dieser Frage nach. – Im Rahmen dieser Arbeit kann zunächst nur auf die Wichtigkeit dieser Voraussetzungen für Bonhoeffers Schriftverständnis hingewiesen und versucht werden, einige Grundlinien zu skizzieren.

334. Vgl. W. NIESEL 1978, 21.103. Vgl. das »Wort deutscher Theologen«, Abs. III: »Wir treten ein für Schrift und Bekenntnis« (in: JK 4 [1936], 288). – Zu Begriff und Funktion des Bekenntnisses vgl. J. WIRSCHING 1980, 2Kat: »Das Bekenntnis ist die Antwort der Kirche auf das gepredigte Wort Gottes. Es ist die Antwort der Kirche auf das Wort der Irrlehrer und Feinde. Das Bekenntnis steht immer unter der Schrift und wird an der Schrift gemessen.« (1936, DBW 14, 790) Die »*hauptsächlichen Bekenntnisse unserer Kirche*« sind in Bonhoeffers Aufzählung: »Kleiner und Großer Katechismus, Confessio Augustana, die Erklärung von Schmalkaldischen, Barmer Erklärung« (ebd.). Vgl. H. GOLTZEN 1935, »V. Die Schrift in der Kirche«, 1057-1059, »VI. Das Bekenntnis in der Kirche«, 1059-1061.

335. 1938, GS 2, 323.

336. H. GOLTZEN 1935, 1058.

einer *Arkandisziplin* der Kirche sind zentral von der nötigen Bekenntnisbindung der Ausleger in Lehre und Existenz her zu verstehen.³³⁷ Es geht ihm nicht zuerst um eine Geheimhaltung der Schrift, sondern um das rechte Subjekt, das die Schrift auslegen darf. Nur die wahre, d.h. aktuell bekenntnisgebundene, Kirche legt die Schrift legitim aus. In einer Hermeneutik der die reformatorischen Bekenntnisse aktualisierenden Positionen *und Verwerfungen* der Bekenntnissynoden³³⁸ sind einzelne Schrifttexte und Schriftganzes zueinander ins Verhältnis zu setzen.³³⁹ Diese bekenntnisgeleitete Hermeneutik entsprang nicht Bonhoeffers theologischer Radikalität. Mit ihr erwies er seinen eigenen *Gehorsam* gegenüber den synodalen Entscheidungen von Barmen und Dahlem.³⁴⁰

Die Einheit der Bibel liegt in ihrer Funktion als *Christuszeugnis* begründet. Die Bibel an sich gilt nichts. Als Christuszeugnis gilt sie alles, und alles in ihr gilt als Christuszeugnis. Ein Schriftprinzip, das nicht von Christus ausgeht, bleibt nach Bonhoeffers Auffassung gesetzlich.

In der Differenzierung zwischen Bibeltext und Christus durch den *Zeugnisbegriff*³⁴¹ liegt Bonhoeffers stärkstes Argument gegen einen materialen *Biblizismus*³⁴².

337. S.u. 344f.

338. Maßgebend blieb für Bonhoeffer das Festhalten an den Aussagen und Entscheidungen von Barmen und Dahlem, vgl. bes. 1938, GS 2, 320-345; 1935ff., DBW 14, 65-68. Bonhoeffer zu ihrer Zusammengehörigkeit: »Dahlem ist nichts als die Ausführung des dritten und vierten Barmer Satzes. Wer Dahlem angreift, greift damit Barmen an, das ist außer Zweifel« (1938, GS 2, 326). Hieran maß er alle folgenden bekenntniskirchlichen synodalen Erklärungen und Beschlüsse. S.o. 130, Anm. 224f.

339. 1838, GS 2, 326.

340. Vgl. die Dahlemer Synode: »Wer diese Bindung an Schrift und Bekenntnis und diese Verwerfung der Irrlehre ablehnt, kann als Träger eines kirchlichen Amtes nicht anerkannt werden« (in: W. NIESEL 1978, 61). – Vgl. in Abgrenzung das Verständnis von »Bekenntnisbindung« im »Wort deutscher Theologen«: I. »Wir lehnen ab«: »7. Jede katholisierende Betrachtung der altprotestantischen Bekenntnisschriften im Sinne einer endgültigen Norm des Glaubens für die Gegenwart.« II. »5. Die Auslegung der Schrift gebührt nicht bloß einem Papst oder einer Synode, auch wenn sie heute tagt.« (in: JK 4 [1936], 288)

341. »Also nicht Schrift selbst die Verkündigende! Daraufhin zu durchforschen, was auf Christus hin zu finden.« (NL B 9,1 [1] zu Apg 17,11) Vgl. bes. in: Bek, »Die Lehre von der Heiligen Schrift«, wiederum mit Bezug auf Apg 17,10f.: »ApGesch 17,10-11 ganzer Gegensatz Luthers gegen Calvin.« (NL B 14,3: Bek) »Buzer liest die Bibel als Gesetz, nicht als *Zeugnis* von Christus. Bibel [ist die] Fülle menschlicher Zeugnisse von Christus. Schrift nicht Schrift, wo Satz als Satz losgelöst von Christus da ist, sondern nur wo verbunden mit Christus.« (ebd.) Vgl. NL A 57,9.

342. Diesen kritisieren z.B. A. ALTENÄHR 1976, 253f.; G. KRAUSE 1981, 58f. Zur Problematik der Begriffe »Biblizismus« und »Fundamentalismus« vgl. H. KARPP 1980; W. JOEST 1983.

Er schließt sich Luthers christologischem hermeneutischem Prinzip an und fragt danach, ›was *Christum* treibet‹. Dieses bleibt jedoch ein *hermeneutisches* Prinzip und wird kein *Selektions*prinzip, sodaß die Frage, und zwar an *jeden* biblischen Text gerichtet, präzisiert lautet: ›wie treibt er *Christum*‹?³⁴³ Bonhoeffer bestimmt Luthers und damit die eigene Hermeneutik näher als *Rechtfertigungshermeneutik*.³⁴⁴

Wesentliche Argumente gegen einen Biblizismus wurden eben benannt:

- das Verstehen jeder Textstelle auf *Christus* hin,
- das Ziehen von Konsequenzen aus dem Christuszeugnis im *gegenwärtigen* Bekennen und Verwerfen durch die Kirche; zu ergänzen wäre:
- das Wirken des *Heiligen Geistes*.³⁴⁵

Bibilizismus sucht, in Bonhoeffers Verständnis, ein unmittelbares, objektives, zeitloses³⁴⁶ Bibelverständnis.

Er verharrt beim Buchstaben und läuft darin Gefahr, gesetzlich zu werden. Dagegen gilt nach Bonhoeffers Auffassung: Der Heilige Geist und die gegenwärtige Kirche³⁴⁷ *vermitteln* je ein aktuelles Bibelverständnis – das konkrete Evange-

343. Bonhoeffer folgt Luther im hermeneutischen Zugang zur Schrift als das ›fröhliche Geschrei von Christus‹ (NL B 10,6 [12]: HomV). Vgl. SC 279, Anm. 310, dort Nachweis.
344. »Also bei Luther Schriftprinzip und Rechtfertigungsprinzip. Rechtfertigungsprinzip = Christus. Von da aber erst an die Schrift herangehen! Kanon aber ist die Grenze dieses Schriftprinzips. Luther das von Christus her bewertet innerhalb der Schrift.« (NL B 14,3: Bek, zur Lehre von der Schrift)
345. Bonhoeffers Haltung zur historischen Kritik in der Zeit des Kirchenkampfes muß unter Voraussetzung dieser hermeneutischen Grundsätze erörtert werden. Der Ausgang bei der Unterscheidung zwischen historischer und pneumatischer Exegese (gut dargestellt bei E. G. WENDEL 1985, 72ff.) ist zunächst korrekt, doch er bleibt abstrakt. Weder ging es Bonhoeffer um eine *generelle* Ablehnung der historisch-kritischen Arbeit, noch verstand er theologische und historische Exegese als *Alternativen* (vgl. den dreifachen Umgang mit den Texten). Die Kluft zwischen Bonhoeffer und Baumgärtel (vgl. 1936, GS 4, 336-343; 1936, GS 6, 401f.) entsteht über der Antwort auf die Frage: Wie *bekennnisgebunden* setzt die historisch-kritische Exegese ihre Forschungsergebnisse für die Kirche ein? Bonhoeffer problematisiert in *diesem* Sinne nicht allein die historisch-kritische Exegese, sondern die damalige akademische Theologie überhaupt.
346. Diesbezüglich kritisiert Bonhoeffer auch die hermeneutische Annahme einer direkten Gleichzeitigkeit mit den Texten, vgl. N 75.
347. »Man kann Dogmatik nicht treiben ohne Bibelstudium. Man kann nicht übersehen, daß zwischen uns und der Bibel eine *Kirche* steht, die eine Geschichte hat; nicht schwärmerisch überspringen, sondern lernen, ›die Akten vorlegen lassen‹, um die eigene Entscheidung zu treffen. Nicht *Bibilizismus*! Verachtung des *Heiligen Geistes* und der *Kirche*.« (1940, GS 3, 424; Herv. BS)

lium und Gebot Gottes. Versteht man unter ›Bibilizismus‹ das Festhalten am historischen Wortsinn der Texte, so muß man feststellen, daß Bonhoeffer gerade ein *mangelndes* Festhalten am Literalsinn³⁴⁸ von seiten der historisch-kritischen Exegeten vorgeworfen wurde – und in *dieser* Wortbedeutung: ein *mangelnder* Biblizismus. Will man Bonhoeffers Umgang mit den biblischen Texten – theologisch, meditativ, verkündigend – kritisieren, so ist in vielen³⁴⁹ Fällen der Vorwurf des Biblizismus verfehlt. Will man die Kritik wiederum in einem Schlagwort fixieren, so müßte sie sich darauf konzentrieren, daß Bonhoeffer jedenfalls eines war: ein ›*Dahlemit*‹. Besonders anhand seiner lutherischen Rechtfertigungshermeneutik und seines Bekenntnisverständnisses wären dann alle weiteren Vorwürfe an seinen Schriftgebrauch zu erörtern, die bereits zur damaligen Zeit – und nicht allein gegen ihn gerichtet – vorgebracht wurden: ein gesetzlicher Umgang mit den Texten, ein schwärmerischer, ein fanatisierter, ein politisierender Gebrauch...

Nichts anderes als das Schriftstudium im Gehorsam gegen die gegenwärtigen Entscheidungen der Kirche soll nach Bonhoeffers Auffassung die Quelle des geistlichen Lebens des Theologen und die Richtschnur seiner Handlungen sein. Bonhoeffer bezeichnet in der Homiletikvorlesung das Leben des Pfarrers als »Kampf um die Heilige Schrift«³⁵⁰. Besonders in einer Zeit der Irrlehre und kirchlicher Orientierungslosigkeit gewinnt die Bibel eine erhöhte Bedeutung.³⁵¹ Stete Rückbindung an die Schrift bewahrt den Pfarrer davor, der Irrlehre zu verfallen.³⁵² Und

348. Bonhoeffer widerspricht hierin gerade nicht Luther, sondern folgt ihm, wie K. HOLL ihn darstellt: »Während er [Luther – BS] auf die strenge Erfassung des Wortsinns dringt, fährt er doch fort zu betonen, daß damit noch längst nicht alles, ja die Hauptsache noch nicht erreicht sei. Das *wahre Verständnis* ist erst das ›*geistliche*‹, das Verständnis für die in den Worten ausgedrückte *Sache*, für Christus und sein Evangelium.« (1921, 424f.; dort auch Nachweise zu Luther) Vgl. O. DUDZUS in: PAM 1, 62. – Vgl. E. G. WENDELS Nachweis eines willkürlichen Umgangs mit Texten (1985, 96f.) und die Analyse der Exegese von Ps 58 (a.a.O., Anm. 72).
349. Im übrigen könnte Bonhoeffer, nach seinen *eigenen* Voraussetzungen beurteilt, aus Inkonsequenz Biblizismus nachgewiesen werden, vgl. sein (jedenfalls anfangs) ›gesetzliches‹ Festhalten am Buchstaben des Textes in der Argumentation zur Frauenordination, s.u. 196f.
350. DBW 14, 510: HomV. – Vgl. auch K. BARTHS Bestimmung der Mitte theologischer Existenz: »Treue gegen Gott heißt schlicht und konkret: Treue gegen dieses Buch.« (1934d, 30) – Dies gilt ebenso für die ›Laien‹, vgl. 1938 die Konfirmationspredigt: »ihr ganz allein und ihr müßt lernen, euch mit der Waffe des Wortes Gottes zu schlagen, wo es not tut« (PAM 2, 107).
351. Vgl. 1933, GS 3, 246f. Zugleich gilt: »Es stellt sich in Zeiten der kirchlichen Erneuerung von selbst ein, daß uns die Heilige Schrift reicher wird.« (N 21, erster Satz des Vorwortes)
352. Vgl. N 292, Anm. 20; 1937, DBW 14, 841.

reiche Schriftkenntnis wird zu einem Proviant, von dem der leidende Zeuge im Gefängnis, der Bruderschaft fern, zehren kann.³⁵³

Die Bibel als Wort Gottes ist die einzige absolute Autorität, der gegenüber der Pfarrer in seiner Dienstführung verantwortlich ist. Ihr gegenüber gibt es nur noch relative Autoritäten, die auf sie bezogen sein müssen. »Muß für jeden Theologen der Augenblick kommen, wo man sich ganz allein an die Schrift hält und sich vor ihr verantwortlich weiß, nicht an die Lehrer. Dabei nicht stehen bleiben. Beim katholischen Pfarrer ist das anders. Evangelischer nur vor der Schrift verantwortlich.«³⁵⁴

Bonhoeffer erwartet besonders vom Pfarrer eine gründliche *Schriftkenntnis*. »Die Sektierer kennen Schrift aber oft besser als wir. Um ihnen entgetreten zu können, müssen wir auch das Einzelne, besonders aber das Ganze der Schrift besser kennen als Sektierer.«³⁵⁵ Bonhoeffer verweist für die geforderte Schriftkenntnis auf die theologische Tradition. »Kirchenväter, Augustin, Luther, Reformatoren, unsere Großväter. Luther zweimal jährlich AT durchgelesen. NT noch öfter.«³⁵⁶

Eine gründliche Schriftkenntnis kommt unmittelbar der Gemeindegliederarbeit zugute, wie etwa der Predigt durch eine breitere Textauswahl³⁵⁷ und dem seelsorgerlichen³⁵⁸ Gespräch. Zentral geht es Bonhoeffer jedoch in seiner Situation darum, die Kandidaten zum *Schriftbeweis*³⁵⁹ zu befähigen – sowohl »zu jedem Satz unse-

353. Vgl. 1936, DBW 14, 260; Haftbericht WEN 278.

354. DBW 14, 512, Anm. 128: HomV.

355. DBW 14, 512, Anm. 130: HomV. – Der Pfarrer, aber ebenso die Gemeinde sollen zum gründlichen Lesen der Schrift erzogen werden. »Ruf in die gründliche Schriftkenntnis; langsames und aufmerksames Lesen!« (DBW 14, 511: HomV) – Vgl. zum folgenden bes. HomV, »Der Pfarrer und die Bibel« (DBW 14, 510-513).

356. DBW 14, 511, Anm. 126: HomV. – Vgl. GL 47. Bonhoeffer traf die meisten Kandidaten »[l]eider sowohl in bezug auf theologische Erkenntnisse und erst recht biblisches Wissen« an (1936, DBW 14, 236).

357. »Wer täglich die Bibel liest, wird eine Fülle von Texten haben, die er einmal predigen will.« (NL B 10,5 [101]: HomV) »Freier Text. Mit ihm kann man nur gut umgehen, wenn man viel in der Bibel liest und stets freie Texte bereit hat.« (DBW 14, 487: HomV) – Vgl. K. BARTH 1966, 76f.

358. »In der Gemeinde und Seelsorge tritt uns immer der Teufel selbst entgegen. Dem Teufel aber begegnen wir nirgends anders als mit dem Wort.« (DBW 14, 511, Anm. 128: HomV)

359. Bonhoeffers m.E. ausführlichste theoretische Grundlegung zur Frage des Schriftbeweises findet sich im Vortrag »Unser Weg nach dem Zeugnis der Schrift«, wobei der Vortrag selbst insgesamt als Schriftbeweis angelegt ist; vgl. hierin den Abschnitt »Was ist ein Schriftbeweis?«, 1938 GS 2, 323ff. – Bonhoeffer hat hierfür besonders J. CHR. K. HOFMANN, *Der Schriftbeweis – ein theologischer Versuch*, 3 Bde., Nördlingen 1857-1860, 2. Aufl., durchgearbeitet (NL-Bibl. 3 B).

rer Predigt«, als auch zur Disputation³⁶⁰ und insbesondere zu ganz konkreten Schritten der Bekennenden Kirche. »Schrift kennen, um jederzeit Verantwortung geben zu können für unsere kirchliche, auch kirchenpolitische Stellung. Für jeden Akt, Bruderrat, Prüfungskommission, Theologische Hochschulen müssen wir Schriftbeweis führen können.«³⁶¹ Bonhoeffers umstrittene Bibelarbeit zu Esra und Nehemia³⁶² muß in diesem Sinne als exemplarischer Schriftbeweis zur Frage der Zusammenarbeit mit den Kirchengremien verstanden werden. Wer diese Bibelarbeit angemessen kritisieren will, muß sich zunächst mit dem Verständnis des Schriftbeweises auseinandersetzen.³⁶³

Bonhoeffers Auffassung, daß die Schrift im Christuszeugnis eine Einheit bilde, entspricht in der Praxis ein Verständnis der *lectio*³⁶⁴ als *lectio continua*. Zugleich greift er mit ihr ein Anliegen aus der Pastoraltheologie auf.³⁶⁵ Die Pfarrer sollen »als Boten göttlicher Fülle [EK: durch die Gemeinden gehen.]«³⁶⁶

Die fortlaufende Lesung ist grundlegend *in allen drei* genannten usus der Schrift: auf dem »Studiertisch«³⁶⁷, dem »Betpult«, sowie der Kanzel. Da *jeder* biblische Text von Christus zeuge, kann die Schrift in allen Teilen zum Gegenstand von Medita-

360. DBW 14, 512: HomV. – »Das Zeugnis der NT-Gemeinde von der Auferstehung Jesu wird mit der Schrift begründet! Jona, Hosea.« (FTr [13]: SiK)
361. DBW 14, 128: HomV. – Vgl. hierzu bes. den Rückblick im Jahresbericht 1936, DBW 14, 260, in dem Bonhoeffer auf die Fähigkeit, einen Schriftbeweis führen zu können, drängt.
362. 1936, Abdruck DBW 14, 930-945; DB 597ff.; M. KUSKE 1970, 171-173. Auch Kuskes Interpretationsversuch setzt zu pauschal an, wenn er ausführt, Bonhoeffer »will [...] verkündigen« (1970, 73). Die Bibelarbeit zu Esr/Neh versucht, die »Wahrheit der Lehre der Synoden von Barmen und insbesondere von Dahlem« zu beweisen (1938, GS 2, 323). Als Schriftbeweis gehört diese Bibelarbeit damit zum einen zur *Voraussetzung* gegenwärtiger Predigt und zum anderen zu deren *Verteidigung*.
363. Weitere typische Schriftbeweise: zur Frage der Kirchenleitung 1936, GS 2, 266; zur Frage des Beamteneides 1938, GS 2, 312.
364. In der beschlossenen Fassung der »Anweisung« (B) wurde aus dem konkreten Exerzitium des täglichen Lesens der Schrift durch Pfarrer und Lehrvikar die allgemeine Haltung des Sich-»Beugens« unter die Schrift (S. 6).
365. Vgl. W. LÖHES Empfehlung des »cursorische[n] Lesen[s]« (1876, 113). A. F. C. VILMAR verweist auf »Pfarrer, die ihre Bibel siebzimal durchlasen. Das kann freilich sehr hölzern werden, es hat aber sein gutes, sich so ganz bestimmt an den Gang der Bibel zu binden.« (1872a, 59)
366. DBW 14, 572: SsV.
367. Vgl. 1936, Anweisung A: »Der Kandidat soll es sich zur Pflicht machen, täglich einen Abschnitt aus dem Neuen Testament und Alten Testament in der Ursprache zu lesen. Es wird erwartet, daß er auf diese Weise das gesamte Neue Testament und wichtige Stücke des Alten Testaments im Urtext kennt« (DBW 14, 151).

tion, Predigt und theologischer Reflexion werden.³⁶⁸ Insbesondere die *lectio continua* verhilft in den Lehrauseinandersetzungen des Kirchenkampfes zur nötigen vertieften Schriftkenntnis.³⁶⁹ Eine Frömmigkeit, die sich mit Textfragmenten begnügt und etwa allein von den Losungen existieren wollte, wird von Bonhoeffer kritisiert.³⁷⁰

Auf dem »Betpult« hat die *lectio continua* ihren Ort in der Hausandacht³⁷¹ und in der privaten³⁷² Andacht. Für die Predigt zieht Bonhoeffer die *lectio continua* einer Bindung an Perikopen vor. Die fortlaufende Lesung geht am wenigsten selektiv³⁷³ mit dem biblischen Reichtum um und bildet seiner Ansicht nach eine Mitte zwischen Perikopenzwang und freier Wahl.³⁷⁴ Predigten zu fortlaufenden

368. »Jedes Schriftwort = mit Verheißung göttlichen Schatzes ansehen; hat in sich *die* Wahrheit.« (DBW 14, 330: HomÜ zu IKor 1,18) Bonhoeffer erörtert die Frage der Einheit des NT, indem er die Zeugnishaftigkeit von Lehrtexten, Wundertexten, Gleichnissen und pln. Paränesen bespricht (1935, DBW 14, 411-415, bes. 411). Die bisherige Sekundärliteratur konzentriert sich auf die Einheit von AT und NT, vgl. M. KUSKE 1970, 26f.; A. ALTENÄHR 1976, 245ff.
369. Die »Junge Kirche« beginnt im Jg. 1935 eine Bibellese und bespricht einleitend methodische Schritte, vgl. R. FUEHRER 1935. »Wir können keinen Kampf um das Bekenntnis führen, wir können uns nicht »Bekennende Kirche« nennen, wenn wir nicht die Wurzeln des Bekenntnisses in der Schrift kennen« (34, vgl. 33). Für ein Beispiel vgl. JK 3 (1935), 39.
370. Vgl. GL 44f. Unter Voraussetzung eines ganzheitlichen Gebrauchs der Schrift bewertet Bonhoeffer die Losungen durchaus positiv. So schrieb er z.B. eine »Andachts-hilfe zu den Herrnhuter Losungen« (1944, PAM 2, 459ff.). Vgl. H. R. PELIKAN 1982, 68ff. Alternativ zu Schriftlesungen hält Bonhoeffer einen zeitweiligen Rückgriff auf das Gesangbuch für legitim: »Man ist zeitweise verschlossen zur Bibel; dann lockert Gesangbuch wieder auf.« (NL B 11,1 [11]: SsV)
371. Vgl. GL 43ff., bes. 45. Die Finkenwalder Kandidaten empfanden die Lesungen zunächst als »unerträglich lang« (DB 530). – Da in den Kirchen nach Bonhoeffers Feststellung der Psalter nicht mehr *gebetet* wird, soll er zunächst durch *lectio continua* und Beten bei den täglichen Hausandachten wieder vertraut werden (1940, GS 4, 552).
372. Vgl. W. Brandenburgs Meditation im Gefängnis über den Hebr (1936, DBW 14, 202). Bonhoeffer: »Ich lese morgens und abends darin, oft auch noch über Tag« (1936, DBW 14, 147). »Ich lese übrigens die Bibel einfach von vorne durch und komme jetzt zu Hiob, den ich besonders liebe. Den Psalter lese ich wie seit Jahren täglich« (15. 5. 1943, WEN 52); vgl. 18. 11. 1943, WEN 148.
373. »Der Zerstückelung der Bibel wehren!« (NL B 10,5 [101]: HomV)
374. »Grade die *lectio continua* kann die rechte Mitte zwischen Zwang und freier Wahl sein, indem der Textzusammenhang zu Anfang gewählt werden kann.« (NL B 10,5 [101]: HomV) Luthers »Wunsch war *lectio continua*, aber es manglele dazu an »geistreichen Predigern«, die ein ganzes Buch »nützlich und gewaltig« auslegen können.« (NL B 10,5 [100]: HomV) »Die Reformierten haben grundsätzlich *lectio continua* und keinen Perikopenzwang.« (DBW 14, 491: HomV)

Texten vertiefen zudem die Schriftkenntnis der Gemeinde und befähigen sie, kritisch über die Lehre urteilen zu können.³⁷⁵

In der Seelsorge soll das biblische Wort gebraucht werden als

- spirituelle Leitlinie für die Gesprächsführung (implizit),
- Referenzmöglichkeit (potentiell explizit),
- Zitat bzw. Lesung (explizit).

Der Pfarrer soll seine Besuche durch Gebet und Bibellesen vorbereiten, um sich den Auftrag zu vergegenwärtigen und eigene Gesprächsziele zu klären.³⁷⁶ Bei einem Besuch sei eine gemeinsame Bibellese anzustreben. Besonders Hausbesuche³⁷⁷ im Rahmen von Volksmissionen des Seminars sollten darauf zielen, Gemeindeglieder wieder zur täglichen lectio zu führen. Auch den Kranken soll der Pfarrer zur Bibellese auffordern. Dabei sollen bestimmte Fragestellungen helfen.³⁷⁸

4.2 Meditatio

Das geistliche Leben des Theologen soll um die Meditation kreisen. Die hierfür freizuhaltende Zeit ist der »Kristallisationspunkt alles dessen, [...] was innere und äußere Ordnung in mein Leben bringt«³⁷⁹. Dieser Zentralstellung entspricht eine reiche Quellenlage zur Thematik.³⁸⁰

375. »Auch wird die Gemeinde mündiger.« (NL B 10,5 [101]: HomV) Bei der Volksmission im Finkenwalder Dorf ist Bonhoeffers Ziel u.a., daß die Bibel wieder in den Häusern gelesen wird (1936, DBW 14, 255).
376. »Er muß herkommen von der gelesenen Bibel, von einem *eben erst vernommenen Bibelwort*, von dem das Herz noch erfüllt ist. Gut, sich einen *bestimmten Spruch* [WDZ: als Mittelpunkt] vorzunehmen.« (DBW 14, 572: SsV) »Das Wort Gottes ist in der Seelsorge genau so zu sagen wie in der Predigt.« (NL B 11,6 [1]: SsV)
377. »Hausbesuch ohne Bibel [WDZ: zur Hand] ist unmöglich!« (DBW 14, 574: SsV) Der Pfarrer möge fragen: »Wollen wir nicht das Neue Testament lesen?« (NL B 11,6 [28]: SsV)
378. »Sehr wichtig kann es sein, daß ein Neues Testament in den Nachttisch gegeben wird. Im Blick auf das Neue Testament muß man dem Kranken Aufgaben stellen, solange es geht. Der Kranke kann lesen und lernen aus der Schrift« (NL B 11,6 [16]: SsV). »Biblischen Text ausgeben. ›Was sagt die Schrift über Krankheit und Not.« (NL B 11,4 [9]: SsV)
379. 1942, GS 2, 584. – Die Meditation war im Mönchtum »im Gesamtzusammenhang eines asketischen Tageslaufes eine der wichtigsten Tätigkeiten« (M. NICOL 1984, 18).
380. Wichtige zusammenhängende Äußerungen: 1935ff. HomV III; 1935, DBW 14, 873ff.; die m.E. wichtigste Darstellung im Brief an R. Schleicher v. 8. 4. 1936, DBW 14, 144-148; 1936, DBW 14, 259f.; GL 70f.; 1939/40, PAM 2, 424f. Vgl. bes. die »Anleitung zur täglichen Meditation« (1936, DBW 14, 945-950). Vgl. DB 529-531.

Bethges an Bonhoeffers Ausführungen orientierte »Anleitung zur Meditation« nennt vier Gründe für dieses Exerzitium: die Person³⁸¹, ihr Beruf³⁸², die Zucht³⁸³ sowie den rechten Umgang mit der Zeit³⁸⁴. Die Übung trägt ihren Zweck nicht als frommes Werk in sich selbst. Sie soll dem Pfarrer in seinem eigenen Christsein, für sein eigenes Gebet und bei seiner Zeiteinteilung helfen; sie soll ihn vor einem routinierten Umgang mit Gottes Wort schützen.³⁸⁵

Fand Bonhoeffer bereits mit seinem Drängen auf strikte Zeiteinteilung, Zucht und mit dem Interesse an Exerzitien wenige³⁸⁶ Bundesgenossen in der BK, und

381. In der Begründung mit dem persönlichen Christsein liegt der Ansatz dafür, daß das Meditieren gerade nicht nur dem Pfarrer, sondern zunächst jedem Christen nahegelegt wird: »Ich lerne aber als Christ die heilige Schrift nicht anders kennen als durch das Hören der Predigt und die betende Meditation.« (1936, DBW 14, 946) »Der Theologe, der Christ sein will, [...] braucht mehr Zeit für Gottes Wort und für das Gebet, denn dazu ist er besonders [ein]gesetzt (Akta 6,4).« (1935, DBW 14, 873) »Es wird aber auch jedem Christen die Zeit geschenkt werden, die er dazu braucht, wenn er sie wirklich sucht.« (1939/40 PAM 2, 425) – Diese Forderungen stehen diametral zu Bonhoeffers Auffassung der Bibel als alleiniges ›Buch des Amtes‹ in EN 311f. EN 311f. bleibt aufgrund der dahinterstehenden Amtslehre singulär und darf keinesfalls zum Ausgangspunkt in der Frage der ›Laien‹frömmigkeit gemacht werden (gegen A. ALTENÄHR 1976, 244).
382. »Ich werde das Wort in meinem Amt mißbrauchen, wenn ich nicht anhalte, es betend zu meditieren. [...] Ich versündige mich an meinem Amt, wenn ich nicht selbst täglich betend das Wort suche, das mein Herr mir heute sagen will.« (1936, DBW 14, 946) Vgl. 1939/40, PAM 2, 425. E. BETGHE: »Im übrigen gab es nie einen Zweifel, daß jene Ordnung des Tages keiner Absonderung von den kirchenpolitischen Entscheidungen des Tages Vorschub leisten durfte, sondern Bereitung war, diese besser zu bestehen.« (DB 531)
383. 1936, DBW 14, 946.
384. »Weil ich Hilfe brauche gegen die unfromme Hast und Unruhe, die auch gerade meine Arbeit als Pfarrer gefährdet. Nur aus der Ruhe des Wortes Gottes kommt der rechte hingebende Dienst des Tages.« (ebd.)
385. Vgl. W. D. ZIMMERMANN: »Bonhoeffer erklärte uns dann, wozu uns diese Ordnung helfen solle.« (in: DERS. 1969, 80; Herv. BS)
386. Bonhoeffer teilt dies Interesse mit Gruppen, die von der liturgischen Bewegung beeinflusst wurden. Hierzu zählt insbesondere die Berneuchener Bewegung, vgl. W. STÄHLIN 1938. Vgl. H. CHR. SCHMIDT-LAUBER 1991. – Repräsentativ für das Echo aus der BK mag die Kritik eines »führenden Mannes der Bekennenden Kirche« stehen: »Für Meditation haben wir jetzt keine Zeit, die Kandidaten sollen lernen zu predigen und zu katechisieren« (zit. 1936, DBW 14, 237). Finkenwalde wurde schließlich als Experte innerhalb der BK angefragt, vgl. W. Staemmlers Bitte an Bethge für die Provinzialsächsische Bruderschaft der Hilfsprediger und Vikare (GS 2, 482, Anm. 1) sowie H. Asmussens Anfrage (1936, DBW 14, 220).

blieb er hiermit ein Einzelkämpfer innerhalb der fünf altpreußischen BK-Predigerseminare, so kann man pointiert sagen, daß die Meditation *das* unbekannte Exerzitium war. Besonders in ihrem Falle ging es darum, Unbekanntes zu erlernen, Hilfe³⁸⁷ zunächst einmal durch konkrete Anleitungen³⁸⁸ und Beispiele³⁸⁹ zu empfangen. Bonhoeffer war zudem überzeugt, daß Meditation letztlich nur durch Meditieren erlernt werden könne.³⁹⁰

Hilflosigkeit weckte bereits der Terminus ›Meditation‹.³⁹¹ Bonhoeffer beabsichtigte, ein pastoraltheologisches Exerzitium wiederzubeleben, dessen Traditionsabbruch bereits die lutherischen Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts beklagt hatten.³⁹² Ein ihm nachgesagtes Desinteresse am Begriff³⁹³ liegt hauptsächlich in den Kommunikationsschwierigkeiten begründet, auf die er mit diesem Wort

387. »Die Fragen, die heute im Ernst von jungen Theologen an uns gestellt werden, heißen: wie lerne ich beten? wie lerne ich die Schrift lesen? Entweder wir können ihnen da helfen, oder wir helfen ihnen überhaupt nicht.« (1936, an K. Barth, DBW 14, 237) Die ›Anleitung‹: »Hinter allen Nöten und Ratlosigkeit steht ja im Grunde unsere große Gebetsnot; allzulange sind da viele von uns ohne jede Hilfe und Anleitung geblieben.« (1936, DBW 14, 950) Brief der Bruderschaft: »Wir haben hier gelernt, die Bibel wieder betend zu lesen.« (1935, GS 2, 454)
388. Vgl. die ›Anleitung‹ (s.o. Anm. 2) sowie Bonhoeffers zahlreiche mündliche Hinweise, die bes. durch die ›Revolve‹ in Kurs I provoziert wurden (DB 531; W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 80f.) und fortan am Anfang jedes Kurses standen, vgl. F. TRENTPOHL, v. 5. 11. 1935: »10 h Lic. Bonhoeffer erklärt Andacht [...], Meditation (Fürbitte; christliches Leben nur aus Wort und Gebet!) und wissenschaftlichen Betrieb.« (1990, 1); vgl. H. GADOW 1992, 34. Das Scheitern in Kurs I gründete vor allem im Fehlen einer konkreten Anleitung, wodurch die angeordnete Meditationszeit zum lastenden Gesetz wurde, vgl. zum Anfang in Zingst DB 529f.
389. Hierfür dienten bes. die gemeinsamen Meditationen. »Anhand dessen, was andere im Text fanden, konnte man sich nun wenigstens vorstellen, was mit dem Wort Meditation eigentlich gemeint sei.« (W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81)
390. »Dagegen hilft nichts, als die allerersten Übungen des Gebets und der Meditation treu und geduldig wieder anfangen.« (1936, DBW 14, 950)
391. Selbst die Leiter der Ausbildungsämter und die übrigen Predigerseminarsdirektoren wußten mit dem Wort nichts anzufangen und ersetzten es gegenüber Bonhoeffers Entwurf für die »Anweisung« durch das Wort »Danksagung«. Zudem änderten sie das zeitlich fixierte ›Einhalten‹ in ein ›Innehalten‹ ab (vgl. 1936, Anweisung A: DBW 14, 149, mit Anweisung B: DBW 14, 149, Anm. 4).
392. Bereits sie sahen sich genötigt, den Begriff erst wieder einzuführen. Vgl. W. LÖHE 1872, 125 und A. F. C. VILMAR: »*Meditatio*. Diesen Ausdruck versteht man jetzt nicht mehr.« (1872a, 58)
393. Vgl. GL 69. Vgl. E. G. WENDEL: »Aber da ihm [Bonhoeffer – BS] ›dabei nichts an diesem Wort‹ liegt, ist eine genaue Bestimmung des Wortes ›Meditation‹ schwierig, ja unmöglich.« (1985, 138)

stieß. So handelt es sich eher um ein resigniertes Verzichten auf ein Wort, das zudem eine lange Tradition für sich hatte. Keinesfalls wollte Bonhoeffer jedoch die damit bezeichnete Sache aufgeben. So suchte er nach vorläufigen Umschreibungen wie »betende Schriftlesung« oder »Schriftbetrachtung«, doch mit dem Ziel, an die bewährte Tradition anzuknüpfen und das vergessene, entleerte Wort mit neuem Leben zu füllen.³⁹⁴

Die zahlreichen Texte zum Thema der Meditation und Berichte ehemaliger Finkenwalder Kandidaten zu diesem Thema ermöglichen, klar zu charakterisieren, was Bonhoeffer mit dem befremdenden Begriff bezeichnete. Meditation ist eine der drei Gebrauchsweisen der Bibel (>Betpult<), ausgezeichnet durch:

- eine *lectio continua*, die in kurze Textabschnitte aufgeteilt ist und ausgeführt wird in der Form der:
- *ruminatio* als: wiederholendes, zergliederndes Nachdenken mit bleibender Textbindung,
- wobei die *pro-me-Relation* den hermeneutischen Zugang bildet und
- das Subjekt sich Gott im *Gebet* öffnet und durch Gebet erkennt³⁹⁵
- und der eingangs erbetene *Heilige Geist*³⁹⁶ den Text öffnet.³⁹⁷

Unterscheidet man mit J. Henkys im gegenwärtigen Sprachgebrauch beim Wort >Meditation< eine rhetorische, eine asketische und eine psychagogisch-therapeutische Linie³⁹⁸, so läßt sich Bonhoeffers Verständnis generell der asketischen

394. »Schriftbetrachtung« im Unterschied zu »Schriftstudium« (1942, GS 2, 429f.). Bonhoeffer suchte sein Anliegen zunächst über den Begriff >Meditation< einzuführen (vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 149) und gebrauchte ihn bes. im vertrauten Kreise als das Wort, das das Anliegen am klarsten benannte (vgl. an Bethge 1939, GS 2, 552).

395. »Es gibt keinen Zugang zum Psalm als durchs Gebet [...] Auf die Frage: wie soll ich beten, was mir noch so unverständlich ist? heißt die Antwort: wie sollst du verstehen, was du noch nicht gebetet hast?« (1935, DBW 14, 370) Dieser Erkenntnisweg gilt auch für die Predigtmeditation: »[...] nicht Exegese [...], sondern ganz waches Gebet« (NL B 10,5 [98]: HomV). – Aufgrund der Dominanz des Gebetes kann Bonhoeffer die Meditationszeit insgesamt auch »stille Gebetszeit« nennen (1935, DBW 14, 873).

396. »Wir beginnen die Meditation mit dem Gebet um den heiligen Geist.« (1936, DBW 14, 948) Da der Prediger Gott erwartet, wird er die Meditation »mit dem Gebet beginnen, Gott wolle seinen Heiligen Geist durch sein Wort« zu ihm senden und ihm »sein Wort offenbaren« und ihn erleuchten (GL 70). – Dieser pneumatologische Aspekt der meditierenden Schriftauslegung wird im Zuge einer generellen Abwertung von Bonhoeffers Pneumatologie oft übersehen.

397. Vgl. A. ALTENÄHR 1976, 239ff., bes. 257ff.; H. RÜEGGER 1992, 93f.; ferner die umfangreiche Materialsammlung bei H. R. PELIKAN 1982, 76ff.

398. J. HENKYS 1980.

Tradition zuweisen. Auf dieser Grundlage bespricht er vier zu praktizierende Formen:

- a) private persönliche Meditation,
- b) gemeinschaftliche persönliche Meditation,
- c) Predigtmeditation,
- d) Passionsmeditation.

Während die gemeinschaftliche Meditation gegenüber der privaten eine formale Modifikation bildet, kommt es in der Predigtmeditation inhaltlich zu einer neuen Akzentuierung, insofern das rhetorische Anliegen in sie integriert wird. Wieweit es berechtigt ist, die Passionsmeditation als eine eigenständige vierte Form anzuführen, wird zu klären sein.

(a) Gemeinschaftliche Meditation, Predigtmeditation und Passionsmeditation fußen auf der *privaten* Meditation. Daher seien an ihr als Grundform zugleich die wesentlichen Züge des Meditationsverständnisses erläutert. Entsprechend seiner Auffassung, daß christliche Frömmigkeit schriftgebunden ist, fordert Bonhoeffer eine strikte *Textbindung*³⁹⁹ für das Meditieren. Dies heißt: »nicht Gedanken sammeln, sondern persönliche Aneignung des Textes, Wort für Wort, [EK: gebundene] nicht freie [EK: Meditation], sondern aufgrund des ergangenen Wortes sich vollziehende Bewegung des Textes.«⁴⁰⁰ Nach Bethges »Anleitung« sprechen drei Argumente für die Textnähe:

- die *Gewißheit* für das Beten,⁴⁰¹
- die *Zucht* für die Gedanken,⁴⁰²
- die *Gemeinschaft* derer, die über den gleichen Text meditieren.⁴⁰³

Der Text ist die Verheißung der Meditationszeit.⁴⁰⁴

399. In der strikten Durchführung dieses Grundsatzes grenzt Bonhoeffer sich in der Tradition vom sulpizianischen Meditationsverständnis ab, da dies ins »freie Gebet« münde, und schließt sich der Meditationsauffassung des Ignatius von Loyola an (DBW 14, 486f.: HomV). – Noch 1928 empfahl Bonhoeffer seinen Predigthörern eine sich vom Text lösende bzw. auch völlig textlose Meditation, vgl. 1928, PAM 1, 164. – Vgl. G. RUHBACH 1978.

400. DBW 14, 486: HomV.

401. Notiz E. Bethges zur »Anleitung«: »Die freie Meditation gefährlich, weil wir drohen, mit uns allein zu bleiben. Umgang mit Gott aufgrund der Schrift.« (DBW 14, 947, Anm. 9)

402. Mit dem Text gibt die Meditationszeit »uns festen Grund, auf dem wir stehen, und klare Wegweisung für die Schritte, die wir zu tun haben« (GL 70).

403. 1936, DBW 14, 947.

404. »Es ist kein leeres Warten, sondern ein Warten auf klare Verheißung hin.« (GL 70)

Die *Pro-me-Relation*⁴⁰⁵ bildet einen wesentlichen Unterschied des meditativen Gebrauches der Schrift gegenüber der notwendigerweise objektivierenden wissenschaftlichen Arbeit am Text.⁴⁰⁶ Da jedoch gerade der Theologe von Studium und Predigtvorbereitung her nach Bonhoeffers Auffassung immer schon zu diesem Umgang mit Bibeltexten neigt, untersagte er in Finkenwalde den Rückgriff auf den hebräischen bzw. griechischen Text sowie auf Konkordanz, Lexika, Kommentare etc. Er ließ einzig den Luthertext zu.⁴⁰⁷ Ferner soll der Meditierende nicht von sich auf mögliche andere Hörer des Textes abschweifen.⁴⁰⁸ Die angemessenste Haltung ist die der *Frage*.⁴⁰⁹

Typisch für Bonhoeffer ist das Verständnis der meditatio als *ruminatio*.⁴¹⁰ »In der täglichen Meditationszeit überdenken wir einen für die ganze Woche feststehenden kürzeren Bibeltext.«⁴¹¹ Das hieß: eine Woche lang täglich für eine halbe Stunde immer wieder die selben 10 bis 15 deutschen Textverse drehen und wenden.⁴¹² Die Meditation wird damit zu einer der ausdrucksvollsten Antworten darauf, daß Gottes Wort und damit Gott selbst unsere Zeit beansprucht.⁴¹³ Das Versinken in der Tiefe eines kurzen Verses wird den Prediger vor einem routinierten Umgang mit dem

405. Ich gebrauche die Wendung im Anschluß an die christologische Grundlegung in CV 178ff. – Es geht um »Gottes Wort für mich persönlich« (GL 70). Vgl. 1932/33, GS 5, 358.
406. Insofern ist E. G. WENDELS generalisierende Rede von einem »Vorrang der applicatio in der Schriftauslegung« (1985, 143ff., hier: 143) zu differenzieren. Sie trifft für die persönliche und die Predigtmeditation zu, nicht jedoch für die wissenschaftliche Auslegung.
407. Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 80. – Vgl. C. BÜCHSEL: »Es ist die meditatio wohl zu unterscheiden von der cursorischen Lektüre der heiligen Schrift und auch von den exegetischen Studien.« (1925, 114)
408. »Frage nicht: wie sage ich es weiter, sondern: was sagt es mir!« (1936, DBW 14, 947)
409. Für den meditativen Gebrauch gilt: »Die Bibel kann man nicht einfach *lesen* wie andere Bücher. Man muß bereit sein, sie wirklich zu fragen. Nur so erschließt sie sich.« (an R. Schleicher, 1936, DBW 14, 145) Gottes »Gemeinschaft, seine Hilfe und seine Weisung für den Tag durch sein Wort, das ist das Ziel.« (1936, DBW 14, 947)
410. Die aszetische Regel der *ruminatio* beinhaltete zum einen, daß die Textstücke möglichst klein sein sollten, zum anderen das Moment der Wiederholung. Vgl. M. NICOL 1984, 55ff. – Zum atl. Hintergrund, bes. in der hebräischen Wurzel רממ vgl. M. AUGUSTIN 1983.
411. 1935, DBW 14, 91. – Vgl. den Brief v. 8. 4. 1936 an R. Schleicher, DBW 14, 147; 1935, DBW 14, 874; H. GADOW 1992, 34.
412. 1936, DBW 14, 949. »Immer wieder dasselbe Wort lesen, [...] zeitweilig die Verse auswendig lernen (man wird zwar jeden wirklich durchmeditierten Text sowieso auswendig können).« (950) »Ausruhen auf einem Begriff!« (Notiz Bethges zur »Anweisung«, 948, Anm. 15)
413. Vgl. 1939/40, PAM 2, 425.

biblischen Wort schützen⁴¹⁴ und ihn – bei aller Ernsthaftigkeit auch jenes Schriftgebrauches – die Grenzen der wissenschaftlichen Arbeit am Text erkennen lehren.⁴¹⁵

Die exemplarisch Meditierende war in Bonhoeffers Vorstellung, der Tradition folgend, *Maria*, wie sie in Lk 2,19 geschildert wird: die Worte der Hirten in ihrem Herzen bewegend.⁴¹⁶ An ihr wird deutlich, daß Meditieren den *ganzen* Mensch erfaßt, nicht nur seinen Intellekt.⁴¹⁷ Noch klarer wird dies im Hinweis auf das Lesen eines *Liebesbriefes*.⁴¹⁸ Bonhoeffer übernimmt diesen Vergleich von Kierkegaard. »So wie man das Wort eines lieben Menschen bewegt, es einem nachgeht. Kierkegaard: die Bibel lesen wie einen Liebesbrief.«⁴¹⁹ Bonhoeffer grenzt sich jedoch dahingehend ab, daß nicht religiöse Erlebnisse das Ziel seien, sondern die Erkenntnis Christi und die Umkehr zu ihm.⁴²⁰

Als *Zeitraum* legte Bonhoeffer eine halbe Stunde fest.⁴²¹ Der *Ort* für die private Meditation sollte möglichst⁴²² die Konzentration erleichtern. Für die gemeinsame

414. »Dann wird das Wort in uns zu wohnen und zu leben beginnen und uns bewußt oder unbewußt gegenwärtig sein. Ein zu rascher Wechsel macht oberflächlich.« (1935, DBW 14, 874)

415. »Wie wir das Wort eines Menschen, den wir lieb haben, nicht erfassen, indem wir es zuerst zergliedern [...]« (an R. Schleicher, 8. 4. 1936, DBW 14, 145); »Wie du das Wort eines lieben Menschen nicht zergliederst [...]« (1936, DBW 14, 947); vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS 1969, 81.

416. Vgl. den Brief an R. Schleicher, 1936, DBW 14, 145; NL B 10,6 (7): HomV; GL 71; vgl. 1936, DBW 14, 947.

417. Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen *lectio* und *meditatio*: »Habe ich Gottes Wort nur in meinem Verstand, dann wird mein Verstand oft mit anderen Dingen beschäftigt sein und ich werde mich gegen Gott verfehlen. Darum ist es niemals damit getan, Gottes Wort gelesen zu haben. Es muß tief in uns eingegangen sein, in uns wohnen, wie das Allerheiligste im Heiligtum, damit wir nicht fehlgehen in Gedanken, Worten und Werken.« (1939/40, PAM 2, 421)

418. Bonhoeffer hat diesen Vergleich bereits 1932 gegenüber Studenten gebraucht: »wir sollten doch nicht vergessen, daß jedes Wort der Heiligen Schrift ein Liebesbrief Gottes an uns ganz persönlich ist, und [Bonhoeffer – BS] hat uns die Frage gestellt, ob wir Jesus lieb haben« (J. KANITZ in: DB 248). Vgl. den Brief an Schleicher, 1936, GS 3, 27; GL 71; 1936, DBW 14, 947. Wiederholte Vergleichspunkte sind das »Nachklingen« des Wortes und das Absteigen vom »Zergliedern« des Textes.

419. DBW 14, 486: HomV.

420. NL B 10,5 (98): HomV. Der Pfarrer habe Gott »anheim« zu stellen, »was er dann daraus machen will« (NL B 10,2: HomV, Pfarrer und Bibel).

421. Vgl. den Tagesablauf F. TRENTEPOHL 1990, 1 (v. 5. 11. 1935). Vgl. 1936, DBW 14, 949.

422. Dies waren für die Kandidaten die gemeinsamen Arbeitszimmer (H. GADOW 1992, 34), aber um der Konstanz der Übung willen gelegentlich auch Schlafwagen oder Herbergsbetten, vgl. DB 491. Der hierfür traditionell in der Pastoraltheologie genannte Ort ist die »Studierstube« des Pfarrers, vgl. C. BÜCHSEL 1925, 114.

Meditation nutzte Bonhoeffer nicht die Seminarkirche, sondern die die Gemeinschaft sichtlich darstellende Tischrunde.⁴²³

(b) Entsprechend Bonhoeffers genereller Auffassung vom ekklesialen Bezug aller Frömmigkeit, zeichnet sich das Exerzitium des Meditierens durch sein Getragensein von der *Gemeinschaft* aus.⁴²⁴ Immer wieder verweist er auf die geistliche *communio*, in der sich der einzeln Meditierende vorfindet. Diese Gemeinschaft bezieht sich nicht allein auf die Finkenwalder Bruderschaft, sondern auf die *una sancta ecclesia* insgesamt.⁴²⁵ Erfahrbar wird solche Verbundenheit besonders durch das jeweilige Meditieren über den *gleichen* Text.⁴²⁶ Ferner verbindet die anfängliche Fürbitte für das Gelingen der Meditation miteinander, die vor der jeweiligen Vertiefung in den Text steht.⁴²⁷

Das Meditieren bleibt aufgrund seines wesensgemäß persönlichen Charakters ein *privates Exerzitium*. Es kann aber auch, – sofern man sich darum bemüht, den *pro-me-Bezug* beizubehalten,⁴²⁸ – gemeinschaftlich geübt werden.⁴²⁹ Im Finkenwalder Seminar gründete die Praxis einer wöchentlichen gemeinsamen Meditation in der Meditationsrevolte von Kurs I (1935). Diese Form sollte zunächst veranschaulichen helfen, was mit dem Wort ›Meditation‹ bezeichnet sei.⁴³⁰ Auch

423. DB 491.

424. Besonders H. RÜEGGER stellt den »Gemeinschaftscharakter des Meditierens« heraus (1992, 94).

425. »Wir wollen uns weiterhin dadurch helfen lassen, daß andere Brüder auch meditieren, daß allezeit die ganze heilige Kirche im Himmel und auf Erden mitbetet.« (1936, DBW 14, 950) Vgl. auch Luthers Auffassung, daß das betende Meditieren »noch in unsichtbarer Gemeinschaft mit der ganzen Christenheit geschieht« (M. NICOL 1984, 68).

426. Als eines der Motive für textgebundenes Meditieren genannt (1936, DBW 14, 947). Dies wurde in der Finkenwalder *communio* und der Bruderschaft (in den Rundbriefen) bis zu Bonhoeffers Verhaftung so gehandhabt, vgl. DB 529-531. Vgl. die Erfahrung W. BRANDENBURGS im Gefängnis: »Durch die morgendliche Meditation des Hebräerbriefes weiß ich mich Ihnen ganz besonders nahe und es gibt ja keine andere Gemeinschaft, die inniger und näher machte als die des Wortes.« (1936, DBW 14, 202)

427. Vgl. 1936, DBW 14, 948.

428. »Zwischen falscher frommer Redseligkeit und unverbindlicher theologischer Diskussion geht hier ein schmaler Weg.« (1936, DBW 14, 949).

429. Ebd.

430. Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81. Auch F. TRENTPOHL (1990) notiert wiederholt ›Gemeinsame Meditation‹. – Aus den Räumlichkeiten (2er- und 3er-Räume als Arbeitszimmer für die Kandidaten) des Seminars ergab sich gezwungenermaßen bei der privaten Meditation ein gemeinschaftlicher Aspekt. Um die persönliche Konzentration zu wahren, legte Bonhoeffer Wert auf einen schweigenden Vollzug, gegen Schluß ließ er jedoch die Möglichkeit für ein kurzes Gespräch oder gemeinsames Gebet offen, vgl. H. GADOW 1992, 34.

darüber hinaus schätzte Bonhoeffer gelegentlich die gemeinschaftliche Form.⁴³¹ Prüfstein ist jedoch nicht das Gruppenerlebnis, sondern das Alleinsein, der einsame Tag.⁴³²

(c) In bezug auf das zusammengesetzte Substantiv ›*Predigt-Meditation*‹ gestand Bonhoeffer – jedoch nur in bezug auf eine ihm fremde begriffliche Füllung⁴³³ – Verständnisschwierigkeiten ein.⁴³⁴ Seine Irritationen beginnen dort, wo er den Begriff der Meditation auf ein seiner Meinung nach fremdes Genus des Schriftgebrauchs übertragen sieht. Seiner Auffassung nach handelt es sich bei den ›*Predigt-Meditation*‹ genannten Hilfen um eine Mischung aus Exegesen, theologischen Reflexionen und Predigtentwürfen.⁴³⁵ Hiermit geht es dann nicht mehr um den meditativen usus, sondern den theologischen und kerygmatischen Gebrauch. Neben der begrifflichen Unklarheit fragt Bonhoeffer nach dem Sinn *aufbereiteter* Exegesen und vorgefertigter theologischer Reflexionen. Er zieht den direkten Rückgriff auf exegetische und systematisch-theologische Werke und daneben das Lesen von Predigten zum entsprechenden Text den ›*Predigt-Meditationen*‹ vor.⁴³⁶

Dennoch bildet nach Bonhoeffers Auffassung gerade die Meditation, und zwar im oben (a) dargelegten Verständnis, einen unverzichtbaren Schritt in der Predigtentstehung und für das Ausarbeiten einer Katechese.⁴³⁷ Die Meditation zur Predigtvorbereitung hat ihren Ort unmittelbar im Anfang des Entstehungsprozesses – nach dem Gebet um den Heiligen Geist⁴³⁸, vor konkreten Fragen an den Text und der folgenden exegetischen Arbeit.⁴³⁹ Bonhoeffer hält hierfür zunächst an

431. Vgl. den Brief an E. Bethge v. 21. 7. 1939, GS 6, 466.

432. Vgl. GL 75.

433. Vgl. in Bonhoeffers eigenem Sprachgebrauch, z.B. 1935, DBW 14, 78.

434. 1940, GS 6, 479.

435. O. DUDZUS in Bezug auf den Briefwechsel mit G. Eichholz: »Was hier von ihm erwartet wurde, war himmelweit verschieden von dem, was er Meditation nannte und wozu er immer wieder verhelfen wollte.« (in: PAM 1, 70, vgl. 70f.)

436. Von G. EICHHOLZ angefragt, und mit Blick auf die »junge Theologengeneration«, beteiligt er sich jedoch an den Reihen von Beckmann/Linz sowie Eichholz, vgl. DB 750f.; 1940, PAM 2, 311ff. Ein interessantes Fragment bildet die Predigthilfe zu Apg 20,17ff. für Bethge, 1936, DBW 14, 222. – Das *literarische* Fixieren der Meditation war für Bonhoeffer noch kein Gegenargument. Das Niederschreiben von Gedanken kann für das Meditieren sogar hilfreich sein, vgl. 1936, DBW 14, 950 (gegen J. HENKYS 1980, 11).

437. 1936, DBW 14, 237.

438. »*Gebet*. Komm. heiliger Geist! *Anfang!* Es gehört zur Arbeit der Predigt hinzu. Komm, Gott, und nimm *durch dein Wort*, was du durch meinen Mund gehen lässt, *Menschen an. Übergang zur Meditation: nimm dieses Wort an.*« (NL B 10,1 [6]: HomV)

439. Hierzu gehören: »Tägliches und wiederholtes Lesen des Textes« (NL B 10,5 [111]: HomV). – Vgl. H. R. PELIKAN 1982, 79. S.u. 229.

seinem *aszetischen* Meditationsbegriff fest. »Nicht suchen nach neuen Gedanken, homiletischen, exegetischen Erkenntnissen.«⁴⁴⁰ Doch bei der der Predigtarbeit dienenden Meditation wird es nötig, die bevorstehende rednerische Aufgabe einzubeziehen. Persönliche Besinnung und das Einbeziehen einzelner Hörer spielen ineinander. Dem persönlichen Befragen des Textes schließt sich eine Besinnung an, »die sich auf das Wiederhergeben des Textes an die Gemeinde erstreckt«⁴⁴¹. Gerade die zweckfreie aszetische Meditation spielt in die *rhetorische* Meditation hinüber.⁴⁴² Von homiletischem Nutzen wird sie nicht erst, indem sie die rednerische Situation im Bedenken einzelner Hörer vorweggreift. Ihr *homiletischer Wert* liegt bereits im Herzen der aszetischen Meditation selbst: in der *ruminatio*. Das immer neue Drehen und Wenden einzelner Verse, Versstücke und Wörter, das tiefe Anschauen des Bildes, in das der Text den Betrachter hineinnimmt – all dies wird den Prediger überreich mit rednerischem Material überhäufen. »Immer wiederholtes Lesen des Textes (ruhig deutsch). So allein wird die Mitte des Textes klar, was vorne, was an der Seite steht usw. Bildhaft sehen. *Frei sprechen kann man nur, wenn man etwas gesehen hat.*«⁴⁴³ Einer Predigt, die von einem meditierten Text herkommt, wird es nicht an einprägsamen Wendungen, Assoziationen, Anschaulichkeit, Verfremdung etc. mangeln.⁴⁴⁴

Bonhoeffer erkennt in der Finalisierung der Meditation auf die Predigtaufgabe Gefahren. Daher insistiert er darauf, die Meditation zur eigenen Andacht (a) von der Meditation zur Predigtvorbereitung bzw. Katechese stets getrennt zu üben.⁴⁴⁵ Der Pfarrer soll sich einen Ort des eindeutig zweckfreien Umganges mit der Bi-

440. DBW 14, 486: HomV. – Die Ablehnung richtet sich gegen die Finalisierung auf die *inventio* (diese war ein Anliegen der rhetorischen Traditionslinie; vgl. J. HENKYS 1980, 5-7).

441. DBW 14, 486: HomV.

442. Zur Unterscheidung zwischen aszetischem und rhetorischem Meditationsbegriff vgl. J. HENKYS 1980. – Vgl. auch W. LÖHE, der den Zusammenhang zwischen aszetischer Meditation und *inventio* zur Predigt herstellt, 1872, 125. – Einen rein rhetorischen Meditationsbegriff vertritt z.B. H. SCHREINER 1936, 348ff. Nach Schreiner ist für das Meditieren gerade die Wende vom ›quid mihi‹ zum ›quid nobis‹ kennzeichnend (348).

443. NL B 10,1 (6f.): HomV.

444. Hierin liegt R. Bohrens Recht, daß er »zwischen Rhetorischem und Aszetischem kaum unterscheidet« (J. HENKYS 1980, 7) und sich im Meditationskapitel seiner Predigtlehre für die rhetorische Predigtmeditation gerade auf das in Ps 1 beschriebene Meditieren beruft (R. BOHREN 1980, 347ff.). Er orientiert sich unverkennbar auch an Bonhoeffers Meditationsverständnis (explizit: 348.356.386). – Zur Rolle der Meditation für die Predigt s.u. 240ff.

445. GL 70; 1936, DBW 14, 949; DB 529. – Vgl. A. F. C. VILMAR: »Die Meditation ist speciell nötig für die Predigt, aber sie muß auch abgesehen davon an jedem Tag angestellt werden.« (1872a, 59) Vgl. C. BÜCHSEL 1925, 114.

bel bewahren. Auch für eine ertragreiche Predigtmeditation wird es nötig bleiben, daß sich der Prediger zunächst selbst mit dem Text auseinandersetzt und nicht sofort auf die Hörer ausweicht. Gerade wer exemplarisch pro me hört, wird überzeugend ad alios reden können.

(d) Wie eng Bonhoeffer an Luthers Meditationstradition anknüpft, wird wohl bei der Frage der *Meditation der Passion* Jesu am deutlichsten. Eine zentrale Stellung nimmt in Bonhoeffers Rezeption Luthers »Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi« (1519) ein, der in der Finkenwalder Zeit wiederholt besprochen wurde.⁴⁴⁶

Die Passion Jesu bildet die theologische Mitte der Finkenwalder Nachfolge-Theologie und der ihr entsprechenden Frömmigkeit. Besonders die Passionsmeditation verdeutlicht, wie Bonhoeffers Pastoraltheologie in ihrem Wesen in Luthers *theologia crucis* verankert ist.⁴⁴⁷ Nicht der Erhöhte steht im Mittelpunkt der Frömmigkeit der Finkenwalder Zeit. Gott ist konkret der Gott am Kreuz. Explizit stellt Bonhoeffer in die Mitte: »Luthers Christusvision... ›der gekreuzigte Herr!«⁴⁴⁸

Besonders in Bonhoeffers Predigtsprache der Finkenwalder Zeit fällt auf, wie er vom ›Schauen‹ Gottes im Gekreuzigten, vom Blicken⁴⁴⁹ auf das Kreuz, und besonders vom ›Bild‹⁴⁵⁰ des Gekreuzigten spricht. Hierbei fungieren Kreuz

446. WA 2,136-142. Vgl. auch 1518, WA 1, 336-340; WA 1, 340-345. Ein Besprechen von WA 2, 136-142 gehörte zum Finkenwalder Unterrichtsplan, vgl. F. TRENTENPOHL bereits im Kursbeginn am 19. 11. 1935: »Luther: Betrachtung des Leidens Christi« (1990, S. 6); vgl. NL B 11,5 (5): SsV. M. NICOL wertet sie als Schrift, die »die Meditationsgrundsätze nicht nur erwähnt, sondern sie ausdrücklich thematisiert« sowie einen »klare[n] Ausdruck von Luthers Passionsmeditation, wie er sie sein Leben lang geübt und anderen anempfohlen hat« (1984, 117). – Vgl. im Nachlaß M. LUTHER, *Von Christi Leiden* (NL-Bibl. 2 C 3).

447. Vgl. H.-W. KRUMWIEDE 1984; CHR. GREMMELS 1983; T. R. PETERS 1976, 113-118. Zum folgenden M. ELZE 1966; R. MOHR 1982, 46-48.53f.; M. NICOL 1984, 117-150; J. MOLTSMANN 1972, 47-77.

448. 1936, DBW 14, 637. – Vgl. bes. die Predigten und Predigtentwürfe aus der Finkenwalder Zeit, z.B. 1937, DBW 14, 986; PAM 2, 162, Abs. 6; PAM 2, 153. Vgl. den Brief an Schleicher 1936, DBW 14, 146; FTTr (22f.); SiK; 1936, DBW 14, 859. – Vgl. M. LUTHERS Äußerungen zur *theologia crucis*, 1518, WA 1, 290,34-291,12; 1518, WA 1, 612,25-614,37; 1518, WA 1, 354,17-28; WATR 6, 210,2f., Nr. 6816.

449. 1935, DBW 14, 652.853.929.

450. »So erstet mitten aus dem Psalm der Rache das *Bild des blutigen Heilands*, der für die Gottlosen starb, von Gottes Rache geschlagen uns zum Heil.« (1937, DBW 14, 987; Herv. BS) »Was soll dieses Bild? Erschrick und wisse, das ist dein wahres Bild. [...] Das ist unser Bild, unsere Strafe.« (NL B 15,5: HomÜ zu Jes 53) – Vgl. M. LUTHER: »ich wolle, odder wolle nicht, wenn ich Christum hore, so entwirfft sich ynn meym hertzen eyn mans bild, das am creutze henge« (WA 18, 83,9f.). Vgl. H. STEINLEIN 1940, 9-45.

und Gekreuzigter nicht als Symbole⁴⁵¹, sondern sie sind Ort der Offenbarung Gottes selbst.

Passionsmeditation ist, im Unterschied zum spezifischen klösterlichen Exerzium Luthers, nach Bonhoeffers Auffassung – zunächst – keine eigenständige Meditationsübung. Sie ist das *Wesen* von Meditation überhaupt.⁴⁵² Es geht Bonhoeffer um den »täglichen Umgang mit dem *gekreuzigten* Jesus Christus«⁴⁵³. Letztlich zielt das Meditieren jedes Textes, ebenso die meditative Vergegenwärtigung einer Predigt, darauf, das Bild des Gekreuzigten zu schauen.⁴⁵⁴

Das sich Versenken in das Bild des Gekreuzigten hat nach Bonhoeffers Ausführungen im wesentlichen die Aufgaben der

α) Sündenerkenntnis der Menschheit,

β) Anfechtung als Demütigung im Kampf gegen die *superbia* (Bußmeditation),

γ) Überwindung von Anfechtung,

Das Meditieren der Passion Jesu führt in die Leidensnachfolge hinein. Die Textbetrachtung »soll [...] zum Kreuz Christi treiben, an dem Christus *alles* erlitten und getragen hat, was er leidet und trägt«⁴⁵⁵. Der Gekreuzigte wird dem Meditierenden zum *sacramentum* und *exemplum*. So wirkt er die *conformitas*, die Gleichgestaltung mit ihm.⁴⁵⁶

(α) Im Ziel der *Sündenerkenntnis* und der Anfechtung⁴⁵⁷ zur eigenen Bußmeditation kommt der Kreuzesmeditation eine grundlegende Aufgabe zur Befähigung des Seelsorgers zu. Sie ist besonders zum Hören der Beichte wichtig. »Seelsorge kann nur aus der *meditatio* und aus der *tentatio* des Kreuzes heraus getrieben werden. Dann gibt es kein Erschrecken mehr vor noch so großer Schuld.«⁴⁵⁸ Weder sollen eigene aktuelle Sünden⁴⁵⁹ zur primären Sündenerkenntnis dienen,

451. Vgl. zum Betheler Bekenntnis, 1933, GS 2, 106; 1933, GS 6, 306 (Abs. 2).

452. Erst unter dieser Voraussetzung kann sie auch verselbständigt und als eigenständige Meditationsform geübt werden, wie etwa in schwerer Anfechtung.

453. NL B 11,5 (3): SsV.

454. Bonhoeffers Sprechen vom »Bild« hat einen erstaunlich realistischen Gehalt, vgl. in der Besprechung eines Predigtentwurfes zu Mk 15,34-39: »*Grünewalds Christusbild: Das sieht der Hauptmann und dazu sagt er: Das ist Gottes Sohn. Wie komme ich durch's Kreuz zur Christuserkenntnis? »Auf diesen Menschen sollst du sehen und sprechen: Das ist Gott«* (Luther).« (NL B 15,7: HomÜ, Herv. BS) – S.u. in der analysierte Predigt 246f.

455. NL B 10,5 (98): HomV.

456. Vgl. M. NICOL 1984, 127.136-141.150; R. MOHR 1982, 53.

457. Vgl. K. HOLL 1921, 72.

458. NL B 11,6 (8f.): SsV.

459. »Die Erkenntnis der Sünde kommt freilich bei ihm vielleicht nicht so sehr aus der aktuellen Tat, als aus der erfahrenen Anfechtung vor dem Kreuz.« (NL B 11,2 [141f.]: SsV)

noch ver helfe Menschenkenntnis zu der Weisheit, in der das Kreuz die Sünde der Menschheit offenbart.⁴⁶⁰

(β) Das Betrachten des Kreuzes dient über die ›objektive‹ Sündenerkenntnis hinaus der eigenen *Bußmeditation*. Unter dem Kreuz erkennt sich auch der Theologe immer wieder neu als peccator pessimus.⁴⁶¹ Dies lehrt ihn, sein Vertrauen nicht auf die eigene Person, sondern ganz auf das Amt und die daran gebundenen Verheißungen Christi zu setzen.

(γ) Die Kreuzesmeditation ist ein wichtiger Ausweg aus der *tentatio des Fleisches*. »Im Blick auf den gemarterten Leib Christi werden wir Macht bekommen über die Anfechtung.«⁴⁶² Es ist der »*Glaube* an das Kreuz, in dessen Kraft wir allein unsere Leidenschaften [EK: bezwingen und] zähmen könnten«⁴⁶³. Doch gerade das Kreuz entschwindet dem durch die σάοξ Angefochtenen. Deshalb muß er sich willentlich zum *Blick* auf das Kreuz entschließen. »Das aufrührerische Fleisch [...] muß gedemütigt werden durch das strafende Wort, durch auferlegte Übung und Zucht, durch das Bild des gekreuzigten [FTr: *und gemarterten*] Fleisches und Leibes Christi [WDZ: (Luther!!)]«.⁴⁶⁴

Bonhoeffer verweist an dieser Stelle ausdrücklich auf ein *isoliertes Exerzieren der Passionsmeditation* und nennt hierbei namentlich *Luther* als Vorbild. »Wir werden hier an Luther erinnert, der *Meditationsübungen mit dem Bilde des Gekreuzigten vor sich* durchführte. Der Seelsorger muß wissen, das zermarterte Fleisch Christi ist anzuschauen«.⁴⁶⁵ Diese Übung kann auch Inhalt des seelsorgerlichen Rates werden.

Innerhalb der Liturgie ist für Bonhoeffer der Blick auf das Altarkreuz bedeutsam.⁴⁶⁶ Es soll während des Gottesdienstes für den Liturgen zum Ort werden, an

460. »Aus Kreuz und Anfechtung weiß Pfarrer das Böse und begreift es im andern. – Sohn : Vater; Mann : Frau verstehen es nicht.« (NL B 11,1 [32]: SsV).

461. »Kein grösserer Sünder, als ich; ich bin der grösste Sünder. Nur Amt der διακονία. Leere Hände als Mensch.« (NL B 11,5 [6]: SsV) Vgl. zu Luther DBW 9, 276f. (dort auch Nachweis), 286. – Vgl. M. NICOL 1984, 102ff., bes. 106ff. In der Bußmeditation geht es um die cognitio nostra und die cognitio des Deus misericors (126); vgl. 1940, GS 2, 567.

462. NL B 11,2 (137): SsV.

463. FTr (18): SsV; Herv. BS.

464. NL B 11,2 (138): SsV. – »In solchem Augenblick sinkt der Blick auf das Kreuz« (NL B 11,2 [137]: SsV). Vgl. ebenso A. F. C. VILMAR: »Es kommt auch vor, daß in solchen Glaubensanfechtungen alle und jede Gedanken versagen, daß man sich auf das Wort Gottes nicht besinnen kann; dann hilft meist das Anschauen des Crucifixes.« (1872a, 62)

465. NL B 11,6 (30): SsV. – Bonhoeffer grenzt sich an dieser Stelle ausdrücklich von der Passionsmeditation im Sinne mittelalterlicher Mystik und in der Tradition Zinzendorfs ab (NL B 11,6 [30]: SsV).

466. »Am Altar zuerst stilles Gebet bzw. Cruzifix ansehen. Gott ist gegenwärtig, lasset uns anbeten.« (NL B 11,4 [10]: inhaltlich der HomV zuzuordnen)

dem er zur eigenen Ruhe und Sammlung kommt. Der Blick auf das Kreuz ist für Bonhoeffer das einzige legitime Argument für die Altarwendung.⁴⁶⁷

Zusammenfassend läßt sich in bezug auf traditionale Abhängigkeiten festhalten: Insbesondere haben Bonhoeffer Luther⁴⁶⁸ sowie die auf dessen Äußerungen fußende⁴⁶⁹ Überlieferung der lutherischen Pastoraltheologen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts beeinflusst. Für den Rückgriff auf *Luther* kann Karl Holl eine vermittelnde Rolle gespielt haben, einflußreicher werden wohl Bonhoeffers eigene Lutherstudien in der Finkenwalder Zeit gewesen sein. Neben der Gewichtung auf die Passionsmeditation schließt er sich insbesondere Luthers Verständnis der meditatio als ruminatio an.⁴⁷⁰ Darüber hinaus dient der Reformator als Vorbild für praktische Details, wie etwa das Legen der Meditationszeit in die Morgenstunde.⁴⁷¹

Unter den *lutherischen Pastoraltheologen*⁴⁷² läßt sich besonders eine Nähe zu C. Büchsel feststellen. Dieser legt großen Wert auf die klare Trennung der Meditation von exegetischen Studien⁴⁷³ und auf die Unterscheidung zwischen persönlicher Meditation und dem Meditieren zur Predigtvorbereitung⁴⁷⁴. Wie Bonhoeffer hält er am Vorrang der persönlichen Besinnung fest, auf der alle weitere Predigtarbeit ruhen müsse. Maria gilt als exemplum aller Meditierenden.⁴⁷⁵ Die Meditation beanspruche täglich einen »nicht geringen Teil seiner [des Pfarrers – BS] Zeit« und stelle »wirkliche Arbeit« dar.⁴⁷⁶ Wie Bonhoeffer, beschränkt Büchsel den zu meditierenden Stoff auf die Heilige Schrift.⁴⁷⁷

467. »Aber zum Altar hat er die Ruhe des Kreuzes vor sich. Ein kultischer Zug darf es nicht sein.« (NL B 11,4 [11]: HomV)

468. Vgl. M. NICOL 1984, zu Luthers Definitionen 60-64.

469. Vilmar empfiehlt Luthers Auslegung des Magnificat als die »eigentliche Meditationsschule«, ferner verweist er auf dessen Betbüchlein (A. F. C. VILMAR 1872a, 59).

470. Vgl. K. HOLL 1921, 425; M. NICOL 1984, 57-60.

471. »Luther Schrift in der besten Zeit des Tages gelesen. Ebenso mit Gebet.« (DBW 14, 511, Anm. 126: HomV)

472. Vgl. W. LÖHE 1872, 125f.126ff.; A. F. C. VILMAR 1872a, 59; C. BÜCHESEL 1925, 21f.114f.; DERS. 1886, 2.

473. Vgl. dagegen A. F. C. VILMAR: »Es gehört aber dazu, daß man wirklich auslegende Betrachtungen hinzunimmt.« (1872a, 59) Ferner ist für ihn der Kontextbezug bis hin zur »gesamten Offenbarung« wesentlich (ebd.).

474. In der Meditation der Predigtvorbereitung legt C. BÜCHESEL allen Nachdruck auf die persönliche Tröstung und Ermahnung (1925, 21f.115); vgl. auch den von Büchsel wiedergegebenen Dialog zur Homiletik mit Prof. Hengstenberg, in: C. BÜCHESEL 1886, 2. Nach A. F. C. VILMAR dagegen erfordert meditatio von *vornherein* die Anwendung auf Amt, Gemeinde und einzelne Personen (1872a, 59).

475. C. BÜCHESEL 1925, 115.

476. Ebd.

477. Luther zählt auch die Elemente des Katechismus zum Meditationsstoff, vgl. M. NI-

4.3 Oratio

Zentral für Bonhoeffers Verständnis des Gebetes⁴⁷⁸ des Pfarrers ist das Anhalten an der προσευχή, wie es in Apg 6,4 beschrieben wird. Demnach ist dem Pfarrer das Amt des Gebetes auferlegt, das er im *Gegenüber* zur Gemeinde innehat. Dies fordert von ihm ein regelmäßiges und insbesondere langes Beten, in dem er die vielen Anliegen aus seiner Arbeit vor Gott bringen soll.

»Der Dienst des Verkündigers ist ein geordneter Dienst. Akta 6,4 [...] Akta 6,4 προσευχή bezeichnet *nicht* wohl *Gemeindegebet* oder so, sondern längere Gebetszeiten, *Dienst an der Gemeinde*, der *nicht von jedem* getan werden kann. Die sich absondern zu längeren Gebetszeiten 1. Korinther 7,5 Akta 9,12 21,26). [...] Weil die Gemeinde Kräfte empfängt Jakobus 5,16, die es ohne Gebet nicht gibt Markus 9,25. [...] *Der Verkündiger muß mehr beten* als andere. Er darf sich ebensowenig Zeit und Raum zum Gebet wehren lassen, wie er sich Raum und Zeit zur Verkündigung wehren lassen darf. Das ist *Gottes Ordnung* über den Verkündiger.«⁴⁷⁹

Treffend ist der Titel von A. Altenährs Untersuchung »Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets« für Bonhoeffers pastoraltheologisches Anliegen⁴⁸⁰ in der Finkenwalder Seminarzeit.⁴⁸¹ Der eigentliche Lehrer des Gebetes ist Christus

COL 1984, 150ff. A. F. C. VILMAR fügt dem die lutherischen Bekenntnisschriften hinzu, 1872a, 59. – Zu Möglichkeiten der Rezeption von Bonhoeffers Meditationsverständnis vgl. S. BOBERT-STÜTZEL 1993, 325-329.

478. A. ALTENÄHR 1976, zur Fürbitte 47f.228-267; H. R. PELIKAN 1982, 29-49; E. BETHGE 1984b; J. LIGUS 1986. – Vgl. zum folgenden den pastoraltheologischen Einschub in H. J. IWANDS Blöstauer Homiletik zum Gebet in Predigt und Seelsorge (1937, 58-61). Er konstatiert wie Bonhoeffer: »Beten ist also etwas, das wir lernen müssen« (61). Er verweist gleichfalls auf die Schule der Psalmen. Gleichermaßen sieht er das »Gebet als Kampf«, »ein wirkliches Drinstehen im Kampf«, »ein Ringen mit allen bösen Geistern« (59).
479. NL B 18,1 (21f.): SiK; Herv. BS. – »Acta 6[V.4] für Pfarrer Schrift und προσευχή.« (NL B 10,2: HomV, Pfarrer und Bibel) Vgl. 1936, DBW 14, 946; GL 75. Da von der Wahrnehmung des Amtes der προσευχή die gesamte Arbeit abhängt, wird besonders die Trägheit zum Gebet zum Gegenstand pastoraler Schuld, vgl. die Beichtansprachen, (undatiert) DBW 14, 869-871; 1938, PAM 2, 111. – A. F. C. VILMAR: »man bekommt durch dieß Gebet die Fähigkeit, das Wort zu verkündigen, wie man sie ohne dasselbe nicht haben würde« (1872a, 58). H. BEZZEL: »Wie viele Abhaltungen auch der Beruf bringt, so dürfen sie nicht von dem abhalten, wozu sie treiben müssen, damit der Beruf wohl ausgerichtet werden könne.« (1926, 74)
480. Bonhoeffer teilt dies mit den Berneuchenern: »Vor allem aber bedürfen die Träger des Amtes in der Kirche selbst der Erziehung zu gemeinsamem Gebet.« (Berneuchener Buch, 116)
481. A. ALTENÄHR 1976, vgl. 239. »Bonhoeffers Überlegungen erlauben es, unmittelbar pastoral-praktische Folgerungen zu ziehen.« (a.a.O., 94)

selbst.⁴⁸² Bonhoeffer wählt jedoch nicht das Vaterunser⁴⁸³, sondern den Psalter, – als Gebetbuch Christi verstanden –, zur Einübung.⁴⁸⁴ Am regelmäßigen Lesen des Psalters sollten die Kandidaten beten lernen. Darüber hinaus versuchte Bonhoeffer, durch sein eigenes langes, freies Gebet in den Hausandachten eine Anleitung zu geben.⁴⁸⁵ Die größte Hilfe für das private Gebet bleibt der meditierte Text.⁴⁸⁶

Das Gebet des Pfarrers erhält besonders dadurch den Charakter des Exerzitiums, daß es nicht in das persönliche Belieben gestellt ist. Es ist eine Pflicht, die aus dem Amt selbst resultiert. Gerade das Gebet bedarf daher der zeitlichen Zucht.⁴⁸⁷ Um vor Nachlässigkeit zu warnen und zur Nüchternheit zu rufen, bezeichnete Bonhoeffer das Gebet, – hierin Luther folgend –, als Arbeit.⁴⁸⁸ Eine feste Gebetszeit, Bonhoeffer legt sie im Anschluß an Luther in die Morgenstunde,⁴⁸⁹ resultiert zum

482. Es ist »Jesus Christus, das Wort Gottes«, das »uns beten lehrt. Die Worte, die von Gott kommen, werden die Stufen sein, auf denen wir zu Gott finden« (1940, GS 4, 545, Herv. BS; vgl. GL 72) Vgl. H. BEZZEL 1926, 61.
483. H. BEZZEL: »Das Vaterunser ist nicht ständige Gebetsform, aber bleibende Gebetsnorm.« (1926, 65) Vgl. 1940, DBW 5, 109.
484. Der Psalter hatte seinen festen Ort in den Hausandachten des Seminars: »Wir lasen im Wechsel täglich einen ganzen Psalm oder ein Stück eines längeren Psalms und zwar ohne Auslassungen nacheinander alle Psalmen des biblischen Psalters.« (H. GADOW 1992, 34) Vgl. 1935, DBW 14, 369-375; 1940, DBW 5, 103-132; A. ALTENÄHR 1976, 44, Anm. 101.
485. E. BETHGE: Bonhoeffer »meinte [...], die Gebetsprache müsse sich regelmäßig an der Sprache der Psalmen üben und in sie einmünden. Er war überzeugt, daß das Beten zu lehren war. Im Lehrplan der Fakultäten und der Seminare kam es jedoch nicht vor.« (DB 531f.) Vgl. Bonhoeffers mündliche Ratschläge, W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81; DB 532. – H. BEZZEL: »Am Gebet müssen wir das Beten lernen, sowie einer am A-B-C das Lesen.« (1926, 74)
486. Vgl. A. ALTENÄHR: »Die quälenden Fragen: Wie lerne ich beten? beantwortet Bonhoeffer [...] mit der These: indem du betend die Schrift liest und die Schrift lesend betest.« (1976, 242)
487. Vgl. 1936, DBW 14, 946; A. ALTENÄHR 1976, 260-267. – Vgl. A. F. C. VILMAR: »Der Pastor betet vorzugsweise erhörlich, und dieß erhörliche Gebet wird gestützt durch die Gebetszucht. [...] Wenn im Pfarrhaus die Gebetszucht und Hausandacht wegfallen, so fallen sie damit auch in der Gemeinde weg.« (1872a, 58)
488. DBW 14, 513: HomV. – »[...] ganz waches Gebet« (ebd.). »Kein Hindämmern.« (ebd.; vgl. 1928, DBW 10, 484. – Vgl. K. HOLL: »Gern hat Luther das alte Mönchswort wiederholt, daß es keine schwerere Arbeit gebe als das Beten. Wirkliches Gebet kostet Willensanstrengung, Sammlung der Gedanken auf ein deutliches Ziel.« (1921, 67f.; Belege 67f., Anm. 3) Vgl. A. ALTENÄHR 1976, 140.
489. »Man berichtet, er habe oft tagsüber während der besten Arbeitszeit drei Stunden lang gebetet.« (DBW 9, 284f.; vgl. hierzu 285, Anm. 43) »Vor die tägliche Arbeit gehört das morgendliche Gebet.« (1935, DBW 14, 946) 1936, DBW 14, 873.

einen aus der Pflicht⁴⁹⁰ zum Amt des Gebetes, zum anderen soll sie als Hilfe⁴⁹¹ dienen.

Fürbitte zu üben, ist die Pflicht *jedes* Christen.⁴⁹² Der Pfarrer ist auf das Gebet seiner Gemeinde und der Amtsbrüder für ihn angewiesen.⁴⁹³ Aus dem Amt der προσευχή folgt jedoch, daß der Pfarrer die umfangreichste⁴⁹⁴ Fürbitte üben soll. Als *Inhalte* nennt Bonhoeffer insbesondere

- die Gemeinde⁴⁹⁵,
- die »eigene Seele«⁴⁹⁶,
- die »Arbeit«⁴⁹⁷,
- die Bekennende Kirche,
- die Obrigkeit und Feinde,
- Unbekannte^{498, 499}

490. GL 75; 1942, GS 2, 439f.

491. »Der junge Theologe wird es als eine große Hilfe erfahren, wenn er sich für sein stilles Gebet und für die Andacht feste Zeiten setzt, die er in großer Beharrlichkeit und Geduld einhält.« (1935, DBW 14, 873) Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 57; H. BEZZEL 1926, 74 (mit Hinweis auf Veit Dietrichs Überlieferung zu Luther).

492. »Wer dem Nächsten die Fürbitte versagt, der versagt ihm den Christendienst.« (GL 74) Vgl. zur theologischen Grundlegung im Stellvertretungsgedanken SC 123-126; zur Rezeption Luthers hierbei: J. v. SOOSTEN 1992, 86f.; K. HOLL 1921, 254. Zur Grundlegung in der intercessio Christi im munus sacerdotale 1940, PAM 2, 363; 1940, DBW 5, 107.109.

493. »Eine Gemeinde, die nicht für das Amt des Pfarrers betet, ist keine Gemeinde mehr.« (1933, GS 5, 496) Zum Gebet des Pfarrers gehört wiederum der Dank für die, die für ihn Fürbitte üben (1935, DBW 14, 874). Jeder Finkenwalder Kandidat war aufgefordert, sich einen Mitbruder zu wählen, der ihn fortan in der Fürbitte tragen sollte (vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 82).

494. GL 74: »Die Fürbitte allein würde, wenn sie recht getan wurde, die tägliche Meditationszeit füllen.«

495. »Ein Pfarrer, der nicht täglich für seine Gemeinde betet, ist kein Pfarrer mehr.« (1933, GS 5, 496) »Keiner, der uns um unsere Fürbitte gebeten hat, darf fehlen.« (1935, DBW 14, 874)

496. Mit Hinweis auf Sir 10,31 1935, DBW 14, 874; vgl. 1936, DBW 14, 948, Anm. 14.

497. »In den Gebetszeiten des Gottesdienstes gedenken. Darum bitten, daß die Hörer der Predigt sich mehren.« (DBW 14, 515: HomV) Vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 152.

498. Seit SC stand hierfür exemplarisch die liturgisch verankerte Fürbitte für den unbekanntenen Seefahrenden, vgl. SC 124; WdK 294. Dem entspricht die Dankbarkeit für das eigene Getragensein durch die Fürbitte eines Unbekannten, SC 125; 1928, DBW 10, 490; WdK 294, Anm. 384; 1942, GS 2, 584; 21. 8. 1944, WEN 426.

499. NL B 11,3: SsV VII. Vgl. die detaillierte Aufzählung in 1935, DBW 14, 874. Vgl. E. BETHGES aufschlußreiche Gliederungsangabe zu Bonhoeffers Fürbittgebet in der Finkenwalder Seminarandacht, DB 531. Vgl. H. BEZZEL 1926, 75f.

Exkurs: Die Fürbitte im Kirchenkampf

In der Zeit des Kirchenkampfes wurde die Fürbitte, vor allem die im Gottesdienst öffentliche und namentliche⁵⁰⁰, zu einem Politikum. Im für die BK besonders bedrängenden Jahre 1937 waren es gerade die an den *Fürbittlisten der BK* orientierten *namentlichen* Gebete in den Gottesdiensten, die die Staatspolizei zum Eingreifen in die Feiern veranlaßte und zu Verhaftungen vieler Pfarrer führte.⁵⁰¹ Die Fürbittliste der BK nannte konkret die inhaftierten⁵⁰² Kandidaten, Hilfsprediger und Pfarrer, die Ausgewiesenen, Verbannten, mit Redeverbot Belegten und anderweitig an ihrer Amtsausübung Gehinderten.

Die je aktualisierten Angaben waren grundlegend für die Andachten der Finkenwalder *communio* und Bruderschaft. Sie wurden um Namen erweitert, die den Bruderräten zu riskant zur Aufnahme schienen, wie etwa den Werner Kochs, der von 1936-1938 in ein Konzentrationslager eingeliefert war. Zum Gebet gehörte täglich die Fürbitte »für Eure Arbeit und Euren Kampf«, wie Bonhoeffer an die Finkenwalder Bruderschaft schrieb.⁵⁰³ Durch diese inhaltliche Akzentuierung der Fürbitte wurde der Kirchenkampf tief in der Spiritualität beheimatet, und die Kandidaten wurden auf das Opfer vorbereitet, das eines Tages möglicherweise ihnen selbst abgefordert werden würde. Zugleich stand damit die Solidarität der Bruderschaft mit den Opfern der staatlichen Eingriffe täglich vor Augen. Die institutionalisierte Fürbitte für die ihres Amtes wegen gefangenen und verfolgten Brüder führte die jeweils Verhafteten und die ehemaligen Finkenwalder zur Gewißheit, in dem eigenen, meist isolierten Kampf und seinen Anfechtungen an keinem Ort, zu keiner Zeit alleine zu stehen, sondern stets von der Bruderschaft getragen zu sein.⁵⁰⁴

500. Vgl. den Beschluß der 4. APU-BK-Synode in Halle v. 9. – 13. 5. 1937: »Die Synode erwartet, daß in den sonntäglichen Gottesdiensten nicht nur im allgemeinen, sondern ganz persönlich Fürbitte getan wird unter Nennung der Betroffenen.« (in: W. NIESEL 1978, 137)
501. DB 613.674; H. GADOW 1992, 40.
502. W. NIESEL: »So zählt die Fürbittliste vom 20. August [1937 – BS] 103 Namen von Verhafteten, die vom 24. November 140!« (1978, 146, zur Liste von 1938 vgl. a.a.O., 181)
503. 1936, DBW 14, 259. – »Kämpfe werden nicht mit Waffen gewonnen, sondern mit Gott. [...] betend und wehrlos und darum gerade bewaffnet« (1934, GS 1, 218). »Hier liegt das Geheimnis des reformatorischen Glaubens beschlossen: Betet, denn es ist keine Hoffnung in den Waffen, sondern im Gebet!« (1936, DBW 14, 714, vgl. 720 und M. LUTHER WATR 5, 127, Nr. 5398) Vgl. PAM 2, 181; H. R. PELIKAN 1982, 49. – Zur Fürbitte für die Gefangenen Pecina, Brandenburg und Koch vgl. 1936, GS 2, 503.524; 1936, DBW 14, 265; 1938, GS 2, 545; vgl. W. NIESEL 1978, 107f. Zudem wies Bonhoeffer jedem Seminarmitglied den Namen eines Inhaftierten für die tägliche private Fürbitte zu, vgl. DB 612.
504. Zur ekklesiologischen und seelsorgerlichen Relevanz der Fürbitte vgl. H. RÜEGGER 1992, 95-97.

Zu einem Problem wurde für die Kandidaten und Pfarrer besonders die Frage der *Fürbitte für die Obrigkeit*.⁵⁰⁵ Bonhoeffer bespricht dieses Thema ausführlich in der Homiletikvorlesung im Zusammenhang des liturgischen Ablaufs. »Was der Gegenstand für die Fürbitte? Betet man für ›die Obrigkeit‹ oder ›den Führer‹?«⁵⁰⁶ Die staatlichen Verfolgungen richteten sich gezielt gerade gegen die Amtsträger der BK. Charakteristisch für Bonhoeffers Antwort ist zum einen die *Unterscheidung zwischen Amt und Person*, zum anderen das Festhalten an der *Fürbitte für den Feind*.⁵⁰⁷ »Ob sie Christen oder Verfolger sind (Nero), sie sind Menschen, arme Sünder, die des Heiles und der Gnade bedürfen. [...] Bitte, Anbetung, Fürbitte, Danksagung soll die Gemeinde für alle Menschen Gott darbringen, auch für die Feinde!«⁵⁰⁸ Auf dieser Voraussetzung gelte für das gottesdienstliche Gebet: »Darf nicht zum Bekenntnis für und auch nicht gegen Adolf Hitler sein.«⁵⁰⁹ Gegenstand des Gebetes für die Obrigkeit in Fürbitte und Danksagung sollen »rechte Ordnung und Regiment, Gerechtigkeit und Wahrheit« sein⁵¹⁰. Inhaltlich grenzt sich Bonhoeffer klar ab: »Nicht politisch-weltliche Ziele werden der Gemeinde besonders zum Gebet empfohlen.«⁵¹¹ Niemals soll die Kirche für den Sieg ihres Volkes beten, stets jedoch dafür, »daß dem Feinde Leiden erspart bleibe«⁵¹². »Der universalen Predigt des Heils entspricht das universale Gebet der Gemeinde.«⁵¹³

Wie unentbehrlich das Gebet in der *Predigtmeditation* ist, wurde bereits dargelegt.⁵¹⁴ Es bildet das hermeneutische Tor in der meditativen Schriftauslegung (usus ›Betpult‹). Darüber hinaus fällt an Bonhoeffers Predigten auf, daß das Gebet selbst zu einem Element⁵¹⁵ wird, insbesondere am Predigtschluß⁵¹⁶. Am sinnenfälligsten ist die Verbindung von Predigt und Gebet in der Predigt zu Ps 42 (einem Gebetstext!): elf kurze Gebete bilden im Rhythmus von elf Kurzhomilien und Liedstro-

505. »[...] daß die Gemeinde dazu neigt, die Machthaber dieser Welt zu verachten und zu verurteilen, besonders in Zeiten der Bedrückung.« (1938, GS 4, 365f.)

506. DBW 14, 523, Anm. 205: HomV.

507. »Wie dürfte die Gemeinde Jesu auch gerade den Feinden ihr Gebet vorenthalten, die es in besonderer Weise brauchen.« (1938, GS 4, 365) Die Fürbitte für die Verfolger befreit von Furcht, Menschenverachtung und Haß (ebd.). Sie hatte ihren festen Ort in der Finkenwalder Seminarandacht (DB 531).

508. 1938, GS 4, 365.

509. DBW 14, 523, Anm. 205: HomV.

510. 1938, GS 4, 366.

511. Ebd.

512. DBW 14, 764-770: HomÜ; vgl. 770, Anm. 91.

513. 1938, GS 4, 367.

514. Vgl. den Aufruf 1942: »Wir bitten Euch, zur Vorbereitung einer Predigt unter Gebet zusammenzukommen« (1942, GS 2, 439f.). Es geht hier um *gemeinsames* Gebet!

515. Vom Text aus: 1935, Mt 18,21-35, DBW 14, 911; 1937, Ps 58, DBW 14, 988. Eingefügt: 1935, Apk 14,6-13, DBW 14, 918.

516. Darauf wies bes. E. G. WENDEL (1985, 46-50, bes. 49) hin.

phen die Predigtstruktur und bereiten die Gemeinde auf das Mitbeten des Psalmes vor.⁵¹⁷ Der enge Zusammenhang von Predigt und Gebet bei Bonhoeffer wäre grundlegend mißverstanden, wollte man ihn als Versagen der Sprache interpretieren.⁵¹⁸ Im Gegenteil: Es handelt sich gerade um einen Sprachgewinn, zu dem das Verweilen am Text befähigte. Genau hierin spiegelt sich Bonhoeffers Meditationsverständnis in seinen Predigten wider.⁵¹⁹ Die predigende Auslegung des Textes hat dann ihr Ziel erreicht, wenn die Hörer zur betenden Anrede an Gott geführt wurden.

Die Gebete, die der Pfarrer *im Gottesdienst* spricht, will Bonhoeffer als Handeln der Gemeinde verstanden wissen, nicht als Teilhabenlassen des Pfarrers an seinem Gebet.⁵²⁰ Damit weist Bonhoeffer eine Rollenzuweisung als »Fürsprecher oder Vorbeter« zurück⁵²¹. In der Frage der gottesdienstlichen Gebete konzentriert sich Bonhoeffer auf das bereits besprochene Problem der Fürbitte. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die stillen Gebete des Liturgen. Um sie zu strukturieren, unterscheidet Bonhoeffer fünf Zeiten, denen er jeweils einen inhaltlichen Schwerpunkt zuordnet:

- das Sakristeigebet vor dem Gottesdienst,
- am Ende der Eingangsliturgie,
- nach dem Glaubensbekenntnis,
- als Rahmen der Predigt,
- »am Anfang und Ende der Schlußliturgie«.⁵²²

Für die *Sakristei* empfiehlt Bonhoeffer Luthers Sakristeigebet⁵²³ bzw. Ps 51,17 oder ein kurzes freies Gebet⁵²⁴. Das Niederknien des Liturgen gehöre an diesen Ort, nicht jedoch auf die Kanzel. Inhaltlich soll dies Gebet vom Dank für die

517. 1935, DBW 14, 851-860. Vgl. C. WESTERMANN 1958, 150ff. O. DUDZUS in: PAM 1, 56.

518. Diese Auffassung vertritt E. G. WENDEL 1985, 50.

519. E. G. WENDEL stellt dar, wie sich Bonhoeffer hierin sowohl von der Schulhomiletik als auch der der Dialektischen Theologie unterscheidet und weist demgegenüber auf eine Nähe u.a. zur pietistischen Predigt sowie zu Geyer/Rittelmeyer hin (1985, 49f., bes. Anm. 196).

520. Bonhoeffer kritisiert hierin die liturgische Auffassung in der Agende von ARPER/ZILLESSEN 1936. »Alles ist Wort Gottes beziehungsweise der Gemeinde.« (NL B 10,5 [110]: HomV)

521. NL B 11,4 (11): HomV.

522. DBW 14, 520, Anm. 180: HomV.

523. »Keine Predigt ohne Sakristeigebet! (Luthers Sakristeigebet von R. Koch).« (NL B 10,6 [9]: HomV). Text in: DBW 14, 518, Anm. 173.

524. DBW 14, 523, Anm. 202: HomV.

empfangene *vocatio* bestimmt sein⁵²⁵. Die Gedanken *im Eingang* des Gottesdienstes sollen sich auf Gottes verheißene Gegenwart in der Gemeinde konzentrieren.⁵²⁶ Nach dem gesprochenen *Glaubensbekenntnis* soll der Pfarrer für Gottesdienste in anderen Gemeinden bitten.⁵²⁷ Am Anfang und Ende der *Predigt* soll der Gedanke an »Gottes Ruhm«⁵²⁸, die Bitte um Frucht durch Gottes Geist sowie Dank für den Auftrag, nicht jedoch die Bitte um Vergebung stehen⁵²⁹. Die *Schlußliturgie* mündet im »Dank« des Liturgen aus⁵³⁰.

Unentbehrlich ist das Gebet in der Gemeindegemeinschaft, besonders in der *Seelsorge*. Die Fürbitte bleibt nach Bonhoeffers Auffassung »der verheißungsvollste Weg zum Anderen«, der durch keine Emphase oder psychologische Methode übertroffen werden könne.⁵³¹ Die Fürbitte verweist zugleich auf das Zerbrochensein der Beziehungen und die Begründung aller echten Gemeinschaft in Christus zurück.

4.4 Tentatio

Mit seinem Interesse an der *Tentatio* innerhalb des Zirkels der Spiritualität folgt Bonhoeffer Luther.⁵³² Es ist anzunehmen, daß hierbei wiederum Karl Holl eine vermittelnde Rolle gespielt hat.⁵³³

Der Pfarrer ist nach Bonhoeffers Auffassung der Angefochtene *par excellence*: »Keiner ist so schweren Anfechtungen [GKr: und Sünde] ausgesetzt wie der Christ

525. DBW 14, 518: HomV.

526. Ebd.

527. DBW 14, 523: HomV.

528. DBW 14, 520, Anm. 180: HomV.

529. DBW 14, 500: HomV.

530. DBW 14, 520, Anm. 180: HomV.

531. N 91. – S.u. 280f.

532. Luther ließ bekanntlich die Stufenreihe in der *contemplatio* statt in der *tentatio* gipfeln. Vgl. M. NICOL 1984, 97ff. Bonhoeffer 1925: »Den Inhalt [...] dieser [...] gewaltigen Lebensarbeit könnte Luther in drei Dingen zusammenfassen, die verschiedenen Charakter tragen: die Anfechtung, das Gebet, die Predigt.« (1925, DBW 9, 282; vgl. AS 140ff.147f.) – Als Darstellung kaum brauchbar ist das Kapitel bei H. R. PELIKAN, »Anfechtung, Tod und Jenseits«, 187ff. Ohne Einfluß auf seine Ausführungen blieb die Bibelarbeit »Versuchung«, 1938, PAM 2, 247-285 und Bonhoeffers christologischer und seelsorgerlich-bruderschaftlicher Ansatz.

533. Auch K. HOLL hebt die Rolle der Anfechtung für Luthers theologische Entwicklung hervor, vgl. z.B. 1921, 333, Anm. 1 (von Bonhoeffer in der SsV zitiert, gleichfalls: 25, Anm. 1); 55.328.337f.349. Vgl. die Nachweise zu Holls Lutherinterpretation in AS 140ff.147f.

und besonders Pfarrer.«⁵³⁴ Das Wort Gottes führt in Konflikte hinein. Anfechtung wird zum signum rechter Amtsführung und lebendiger Spiritualität. Bonhoeffer erörtert das Wesen von Anfechtungen und konkrete Formen ausführlich in der Seelsorgelehre⁵³⁵ sowie in der thematischen Bibelarbeit »Versuchung« aus dem Jahre 1938⁵³⁶.

Die *Seelsorge* konzentriert sich auf die Konfliktsituation der Anfechtung. »Seelsorge treibt der christliche Bruder als Tröstung und Glaubenshilfe in der Anfechtung.«⁵³⁷ Daher erörtert ein umfangreiches Kapitel der Vorlesung die »Seelsorge an Angefochtenen« (SsV VI).⁵³⁸

Es fällt auf, wie Bonhoeffer danach strebt, *Formen* der Anfechtungen zu *systematisieren*.⁵³⁹ Hierbei muß berücksichtigt werden, daß der Ordnungsversuch in

534. DBW 14, 590: SsV. – »kommt da aber einer mit dem Glanz der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, kommt da ein Kirchenmann, kommt da ein Kirchenreformer, einer, der vor der Welt ein Mann Gottes war, so fährt er herzu, so muß der Teufel dabei sein, so ist er unwiderstehlich selbst auf dem Plan, hier ist er grade am rechten Ort.« (1935, DBW 14, 863) »Teufel dort, wo Name Christi genannt wird.« (NL B 11,1 [32]: SsV) – Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 60f. »Keinen Christen trifft solche Versuchung so stark als den Pfarrer und wiederum gerade den am meisten, der das Wort am reichlichsten in sich trägt und mitteilt.« (60)

535. S.u. 277.

536. 1938, PAM 2, 247-285, zu dieser Bibelarbeit DB 588.670. Vgl. auch AS 140ff.147f. (dort Nachweise zu Holls Lutherinterpretation).

537. NL B 11,4 (12): SsV.

538. Bonhoeffer las dieses Kapitel in allen Kursen. In Kurs 4 zog er es als Kap. IV vor. Er arbeitete stark an diesem Abschnitt. In Kurs 3 (NL B 11,1) fügte er Ausführungen zu Melancthon, Vilmar und Geysler ein. In Kurs 4 (NL B 11,2) nahm er Bezug auf »Besitzungen« im Blumhardtschen Sinne. In 1937/38 NL B 11,6 ist der Hinweis auf Luthers Übung der Passionsmeditation bedeutsam. Insgesamt fällt die doppelte Adressatenschaft der Ausführungen auf (vgl. den Gebrauch des inklusiven »wir«). In dieser Hinsicht könnte bereits dieses Kapitel über die Anfechtung die Überschrift »Seelsorge an Seelsorgern« tragen (so Kap. VII). – Es ist ein Mangel in H. RÜEGGERS (1992) Darstellung von Grundelementen in Bonhoeffers Seelsorge, daß er die Frage der Anfechtung nicht in einem eigenen Abschnitt behandelt.

539. Dieses Interesse war bereits in der Alten Kirche wach. Zur Orientierung diente hierbei die Versuchungsgeschichte Jesu (Mk 1,12f.; Mt 4,1-11; Lk 4,1-13) mit ihrer Dreigliederung. Von ihr aus wurde auch die Geschichte vom Sündenfall systematisiert und interpretiert (vgl. K.-P. KÖPPEN 1978, 688). Vgl. auch die Ordnungsversuche in der traditionellen Pastoraltheologie: W. LÖHE unterscheidet »leibliche«, »geistliche« und »gemischte« Anfechtungen (1876, 289, vgl. 289ff.). A. F. C. VILMAR teilt, orientiert an der Versuchungsgeschichte, in »Fleischeslust«, »Augenlust« und »Hochmut« ein (1908, 73-88). Bonhoeffers Schema läßt sich nicht eindeutig auf *einen* vorhandenen Gliederungsversuch zurückführen.

der Seelsorgevorlesung durch den in der Bibelarbeit »Versuchung« (1938) überholt ist. Gegenüber der Vorlesung geht Bonhoeffer in der Bibelarbeit von einer traditionellen, an der Versuchungsgeschichte orientierten, christologischen Dreigliederung aus.⁵⁴⁰ In der Vorlesung unterscheidet er in einer Zweigliederung zwischen

- »erfahrenen« und
- nicht »erfahrenen« Anfechtungen.⁵⁴¹

Die erfahrenen tentationes untergliedert er weitergehend, in einem Dreierschema, in

- a) fleischliche Anfechtungen,
- b) die der azedia sowie
- c) die des Heilsglaubens⁵⁴².

Als Subjekt aller Anfechtungen verweist Bonhoeffer auf Gott (den deus absconditus), den Teufel und die σαῶξ.⁵⁴³ Hiermit folgt er Luther, wie ihn auch Holl darstellte.⁵⁴⁴ Alle Anfechtungen zielen darauf, den Christen von Gottes Wort zu trennen und seinen Glauben zu zerstören.⁵⁴⁵

540. »So erleidet Jesus die *fleischliche Versuchung*, die *hohe geistliche Versuchung* und zuletzt die *vollkommene Versuchung* überhaupt und in allen dreien doch nur die *eine Versuchung des Wortes Gottes*.« (1938, PAM 2, 258) – Bonhoeffer folgt der altkirchlichen Auslegungstradition, wenn er die Versuchung Adams, die im Fall endet, mit Christi Versuchung, die im Sieg über den Versucher gipfelt, parallelisiert (vgl. K.-P. KÖPPEN 1978, 687 und 1938, PAM 2, 252).

541. »Es gibt erfahrene und nicht erfahrene Anfechtungen.« (DBW 14, 582: SsV)

542. Hinter dieser Anfechtung vermutet Bonhoeffer, wiederum in einer Dreigliederung, als mögliche Ursachen Undank, Hoffnungslosigkeit oder Ungehorsam. Dieses Ursachen-Raster parallelisiert er mit den drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (NL B 11,5 [16]: SsV). Seelsorgerliches Ziel sind die drei Haltungen von Dank, Hoffnung und Gehorsam.

543. In bezug auf die erfahrenen Anfechtungen: »In [EK: allen] diesen erfahrbaren Anfechtungen weiß sich der Mensch gefangen von [EK: satanischen] Mächten, deren er nicht [EK: mehr] Herr wird, spürt er den zornigen Gott über sich.« (DBW 14, 584: SsV) Vgl. 1938: »Die Heilige Schrift nennt drei verschiedene Urheber der Versuchung: *den Teufel*, die *Begierde des Menschen*, *Gott selbst*.« (PAM 2, 262, vgl. 262ff.)

544. Vgl. die explizite Bezugnahme auf Luther 1932/33, GS 5, 346. K. HOLL: Es sei »beachtenswert, wie für Luther bei der Anfechtung Gott und Teufel durcheinandergelassen« (1921, 56, vgl. 61). Luther bewertete sie, »trotzdem er sie als Angriff des Teufels betrachtete, doch als etwas Gottgeschicktes, als ein Vorzug, als eine besondere Begnadigung« (K. HOLL 1921, 349). Vgl. H. BEINTKER 1978, 697.706. Zum Verhältnis von deus absconditus und Teufel in Luthers Denken vgl. E. JÜNGEL 1980; zur Rolle des deus absconditus in der Versuchung DERS. 1976, 12ff.

545. »Anfechtung geht immer auf den *Glauben* [WDZ: soll uns entrissen werden].« (DBW 14, 582: SsV) »Bei Anfechtungen der Versuchungen Jesu: des Glaubens. Totale.«

Bonhoeffer bewertet die erfahrenen Anfechtungen gegenüber den nicht erfahrenen als die leichteren. Auch hierin schließt er sich Luther an. Er zitiert zustimmend dessen dictum (das auch Holl anführt): »maxima tentatio est nullam habere tentationem«⁵⁴⁶.

(a) Die fleischlichen Anfechtungen richten sich, indem der ›Satan‹ das Wort Gottes ›verdreh‹, auf das *Erkenntnisvermögen* (damit auf das Begehen der sog. Todsünde der *superbia*).⁵⁴⁷ (b) Die *Azedia*-Anfechtung⁵⁴⁸ (der sog. Todsünde der *acedia* zuweisbar) zielt darauf, den Menschen bis hin zur Selbsttötung zu *isolieren*. (c) Angriffspunkt der dritten, erfahrenen, Anfechtung ist der *Heilsglaube*. »Luther. Anfechtung des *Christen*.«⁵⁴⁹ Bonhoeffer bezeichnet diese als »die eigentliche Anfechtung«⁵⁵⁰.

Als gefährlicher, weil schwerer erkennbar, bezeichnet er die ›nicht erfahrenen‹ Anfechtungen.⁵⁵¹ »Keine Anfechtung haben ist die schwerste Anfech-

(NL B 11,5 [16]: SsV) »Es ist in allen drei Malen die *eine* Versuchung, Jesus vom Worte Gottes loszureißen.« (1938, PAM 2, 258) Vgl. A. F. C. VILMAR: Die *tentatio* ist »die einzige Tendenz des Feindes [...], das Wort Gottes aus unsern Herzen zu reißen« (1908, 76). – Insofern lautet die Urfrage der Versuchung: »Sollte Gott gesagt haben?« (Gen 3,1); vgl. DBW 14, 583, Anm. 91: SsV; 1938, PAM 2, 254; bereits SF 103ff. Vgl. die Vorlesung Ntl. Bibelkunde zu »Engel – Dämonen – Teufel«: »Teufel und die Gemeinde: Acta 5; 2. Kor 11,14 – *Versuchung*: »es steht geschrieben« – »wiederum...« (NL A 55,9).

546. WA 3, 420, 17; Beleg zu Bonhoeffer s.u. Anm. 552.

547. Ein aufschlußreiches Beispiel zur Seelsorgepraxis in ›fleischlicher Versuchung‹ (fleischliche ›Anfechtung der Lust‹ – nach dem Schema von 1938, PAM 2, 271-273) ist Bonhoeffers Intervention in Misdroy, 1936, DBW 14, 211f., hierzu auch 219. Ein Beispiel für Seelsorge in der Situation fleischlicher ›Anfechtung des Leidens‹ (vgl. 1938, PAM 2, 273-279) bietet die Briefseelsorge an den Kandidaten in der Versuchung der Legalisierung, vgl. 1938, GS 2, 297-306 und hierzu H. RÜEGGERS Analyse 1992, 117ff.

548. Vgl. 1925, DBW 9, 283; 1936, PAM 2, 244; 1942, GS 2, 596; 15. 5. 1943, WEN 50; 18. 11. 1943, WEN 147. 1938 als Sünde der *desperatio* gegenüber der fleischlichen *securitas* erörtert (PAM 2, 279, vgl. 251). – Zum biographischen Hintergrund der *acedia* vgl. J. KANITZ, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 115; DB 933-935. – K. HOLL über die *acedia* bei Luther: 1921, 333, dort Nachweise. Bonhoeffer bezieht sich auf Luther: »Luther hat davon viel zu sagen gewußt.« (EN 183) – Vgl. A. F. C. VILMAR über Seelsorge an »akedischen Kranken« (1872a, 195f.). H. BEZZEL: »Aber der Teufel ist ein melancholischer Geist.« (1926, 23)

549. NL B 11,1 (28): SsV.

550. FTr (18): SsV.

551. »Sie zielen auf einen allmählichen Verfall ab. Die nicht erfahrenen Anfechtungen sind objektiv vorhanden, werden aber subjektiv nicht gespürt.« (NL B 11,6 [29]: SsV) »Das Schlimme an diesem Zustand ist dies, daß hier selbst der Zorn Gottes noch sich verbirgt [EK: wie sich auch die Gnade Gottes verbirgt].« (DBW 14, 584: SsV)

tung«: Luther.«⁵⁵² Sie wird durch »selbstverschuldete Verstockungen«⁵⁵³ verursacht.

Die Situation des Angefochtenseins gehört nach Bonhoeffers Verständnis zum Christsein überhaupt.⁵⁵⁴ Speziell auf die *Situation des Theologen* bezogen, spricht er insbesondere von den Anfechtungen des *Leidens* um Christi willen sowie vom Alleinsein, das den erfahrenen Konflikt verschärft. Das Leiden um Christi willen ist »gewissermaßen ein freiwilliges Leiden, dem ich mich auch wieder entziehen kann«⁵⁵⁵. Konkret ging es bei diesem Leiden um alles, was sich aus der Situation der Illegalität ergab. Bonhoeffer sieht in seiner Gegenwart »die großen Anfechtungen über die Kirche« gekommen. »[...] die Antwort war der Kirchenkampf.«⁵⁵⁶ Die Versuchung war, diesen Kampf einzustellen, das Leiden abzuwerfen, einen Auftrag von den Kirchengremien anzunehmen, bei den Bruderräten abgelegte Examina legalisieren lassen, kurz: endlich die ungesicherte Existenz des Predigtamtes gegen das Pfarramt einzutauschen.⁵⁵⁷ Es geht um den »allgemeinen Zweifel« und darum,

»um allen weiteren theologischen, kirchlichen und menschlichen Schwierigkeiten zu entgehen, aus Resignation nach dem einzig Positiven [zu – BS] greifen, was noch sicher zu haben ist, was noch irgendwie Halt, Arbeit, Sicherheit zu bedeuten scheint, nämlich nach dem Pfarramt unter dem Konsistorium«.⁵⁵⁸

552. Ebd.

553. NL B 11,6 (31): SsV.

554. Vgl. die Konfirmationspredigt 1938, PAM 2, 107f. »Gott arbeitet an uns durch die Versuchungen.« (108)

555. 1938, PAM 2, 277.

556. 1936, DBW 14, 719.

557. In Worten der Bruderräte und Bekenntnissynoden war es gang und gäbe, diesbezüglich das Wort ›Versuchung‹ zu gebrauchen, vgl. z.B. W. NIESEL 1978, 110f. 114f. Vgl. auch die pastoraltheologisch ausgerichtete Reflexion über »Anfechtung« von H. HIKKEL 1935, 1014ff. »In unserer Zeit sind die Anfechtungen des Predigers reichlich, denn die Not der Kirche treibt ihn in viel Angst, die eigene Unzulänglichkeit und Feigheit können sich heute besonders verhängnisvoll auswirken.« (1015) Das Thema ›Versuchung‹ war im Hinblick auf die Theologen kein ›interessanter‹ Reflexionsgegenstand, sondern es ließ sich konkret in Zahlen angeben, wer der ›Versuchung‹ zur Legalisierung erlag, und wer noch widerstand. Vgl. H. RÜEGGERS Skizze (1992, 123f.) der Lage 1937f. aus Bonhoeffers Sicht; W. NIESEL 1978, 155 (zum Jahr 1938); W. SCHERFFIG 1990, 20ff.

558. 1938, GS 2, 321. – »Ist schon das unvermeidliche Leiden schwer, [...] wieviel mehr das Leiden, das nach Meinung der Welt und meines Fleisches und selbst meiner frommen Gedanken vermeidlich wäre.« (1938, PAM 2, 277) Der Satan »schürt das Verlangen des Fleisches nach Glück« und erweist »die Torheit und die Ungöttlichkeit seines freiwilligen Leidens«, indem er eine »Sonderlösung« als frommen Aus-

Bonhoeffer schärft dagegen ein, daß dieses ›freiwillige Leiden‹ Gottes Willen entspreche. Es folge aus dem Auftrag des Amtes selbst. Wer Christus nachfolgt, teilt dessen Weg. Bonhoeffer versucht, bei den Kandidaten Freude⁵⁵⁹ an diesem Leid zu wecken und verweist immer wieder auf die Verheißungen⁵⁶⁰ und die Herrlichkeit⁵⁶¹ des ›illegalen‹ Predigtamtes.

Zur wirksamsten Hilfe im Bestehen der Anfechtung sollte die Bruderschaft werden.⁵⁶² Während die »Fünfte Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Sicherung der DEK« die Kandidaten und Hilfsprediger gerade zu isolieren suchte, wodurch die Anfechtung wuchs,⁵⁶³ verwies Bonhoeffer die Amtsbrüder umso stärker aneinander und bemühte sich darum, den Kontakt durch Rundbriefe, Freizeiten, Besuche etc. weiter aufrechtzuerhalten. Langfristig strebte er eine Umstrukturierung des Pfarramtes und gemeinsame Dienste an. »Sinn: Entlastung von der Anfechtung Christi.«⁵⁶⁴

Gerade die *tentatio* erweist: Es geht um keinen heroischen Kampf. »*Versuchung heißt [...] im biblischen Sinne nicht: Erprobung der Kraft, sondern Verlust aller Kräfte, wehrlose Auslieferung an den Satan.*«⁵⁶⁵ Dieser Kampf kann nur durch das »*Blut Christi*«, das »*Vorbild Christi*« und das »*Gebet Christi*« bestanden werden.⁵⁶⁶ Christus ist das »*himmlische Waffenkleid*« der »*Wehrlosen*«. ⁵⁶⁷

weg zeigt (ebd.). Vgl. insgesamt 1938, GS 2, 297ff., hierzu: H. RÜEGGER 1992, 126ff. (bes. 126-130.144.186f.190f.) als konkretes Beispiel für Bonhoeffers Seelsorge an den angefochtenen jungen Theologen.

559. 1938, PAM 2, 279.

560. 1938, GS 2, 321f.

561. S.o. 88f.

562. »Keiner soll sich schämen, wenn ihn die Anfechtung einmal tief hinunterdrückt. Aber einer helfe dem andern wieder auf den Weg.« (1936, DBW 14, 200) Auch die Rücksicht auf den Bruder soll zum Durchstehen verhelfen. Wer erliegt, »der wisse, in welche Not er seine Brüder führt« (1938, GS 2, 341).

563. Text in K. D. SCHMIDT 1964, 103f. – »Der Pfarrer, insbesondere der junge Pfarrer, leidet an seiner Vereinzelung.« (1935, DBW 14, 76) »Alle Versuchung führt den Gläubigen in die tiefste Einsamkeit, in die Verlassenheit von Menschen und Gott.« (1938, PAM 2, 284) Vgl. A. SCHÖNHERR im 3. Rundbrief: »Die Anfechtung der nächsten Zeit wird aller Voraussicht nach die des Alleinseins sein.« (1935, GS 2, 461) Vgl. DB 565.

564. DBW 14, 515: Hom V. – Zwar könne »wohl der schwerste weltliche Beruf, aber nicht der geistliche durch einen [allein] ausgeübt werden« (ebd.). S.o. 90f.

565. 1938, PAM 2, 249.

566. A.a.O., 284. -Bonhoeffer verweist daher insbesondere darauf, das »Bild Jesu Christi« anzuschauen (1938, PAM 2, 284), s.o. 163f.

567. 1938, PAM 2, 285.

Die eigene erfahrene Anfechtung gibt dem Pfarrer Erkenntnis der Sünde und ist damit bei der Befähigung zur Seelsorge grundlegend. »Aus Kreuz und Anfechtung weiß Pfarrer das Böse und begreift es im andern.«⁵⁶⁸

Es läßt sich fragen, inwiefern die *tentatio* innerhalb der Reihe von *lectio*, *meditatio* und *oratio* überhaupt als Exerzitium verstanden werden kann. Sie ist kein Exerzitium, insofern das Gebet des Christen gerade lautet: Führe uns nicht in Versuchung. Anfechtung ist kein Exerzitium, insofern es gerade nicht um das *menschliche* Üben, das Messen der eigenen Kraft am Widerstand geht.⁵⁶⁹ *Tentatio* ist jedoch im Sinne Luthers ein Exerzitium, insofern *Gott* den Angefochtenen in ihr in Demut und Geduld *übt*: Er lehrt in ihr, alle *securitas* fahren zu lassen und sich einzig auf Christus zu verlassen.⁵⁷⁰ Das Kreuz selbst soll den Christen immer wieder in geistlicher Selbstsicherheit anfechten. Gerade die Anfechtung übt den Theologen.⁵⁷¹

5. Schweigen

Bonhoeffer denkt Schweigen⁵⁷² in erster Linie als wortbezogen, *dialogisch*: als Warten auf das Wort des *Mitmenschen* und auf *Gottes Wort*.⁵⁷³ Schweigen und Reden bedürfen der Korrelation, dies muß besonders der Verkündiger in seinem Sprechberuf beachten. Ein Reden, auch ein Verkündigen, das keine Schweigezei-

568. NL B 11,1 (32): SsV. – Gerade vor der Jugend hält Bonhoeffer gegen die Tendenz zu Idealisierungen das Eingeständnis für wichtig: »Wir, gerade auch wir Pfarrer, sind ebenso Sünder wie Ihr, besonders in der Anfechtung.« (NL B 11,2 [126]: SsV)

569. E. JÜNGEL spricht in dieser Hinsicht von einer »Freude an geistlicher Selbstquälerei, mit der man übrigens seine lieben Nachbarn nicht weniger quält als sich selbst« und bewertet sie als »eine schreckliche Abart von Eitelkeit«. Dagegen gelte: »in Anfechtung gerät man nur so, wie man unter die Räuber fällt« (1976, 14; vgl. 9-46).

570. Vgl. M. NICOL 1984, 96. – Vgl. 1939/40, PAM 2, 416.

571. Vgl. K. HOLL 1921, 349, Anm. 3. Vgl. J. HENKYS 1984.

572. Vgl. R. BETHGE 1981, 299ff.; A. ALTENÄHR 1976, 172ff.; A. PANGRITZ 1988, 177ff. 188-198.

573. Es handelt sich also gerade nicht um die Geringschätzung des Wortes, um ein Schweigen, das vor der Kraftlosigkeit der Sprache resigniert. Das Schweigen dient gerade ihrem neuen Kraftgewinn. Vgl. bes. GL 67-69. »Wir schweigen allein um des Wortes willen, also gerade nicht, um dem Wort Unehre zu tun« (68). Bonhoeffer grenzt sich hier im Wesentlichen gegen F. Heilers und R. Ottos Aufwertung des »Sakraments des Schweigens« ab, vgl. zur damaligen Diskussion K. BARTH 1925, 111; Berneuchener Buch 1926, 111; K. FEZER 1925, 20. Quellennachweise zu Heiler und Otto in: K. BARTH 1990, 31, Anm. 41.

ten mehr kennt, verkommt zum Gerede.⁵⁷⁴ Ein Schweigen, das nicht mehr hört, sondern sich als Tugend absolut setzt, pervertiert zum Stummsein. Darüber hinaus spielt das *Verschweigen* in Bonhoeffers Pastoraltheologie eine zentrale Rolle. Es kann in der Seelsorge zum »harten Gesetz« werden und gilt insbesondere dem Schutz des Beichtsiegels.

Dem Schweigen entspricht in der Rede ein sachlicher, knapper Stil. Für die *Predigt* fordert Bonhoeffer: »Stärkste Einschränkung des Worts, Bescheidung: Vermeiden jedes Überflusses. Das Wort muß wiegen.«⁵⁷⁵

In der *Seelsorge* wird das *anhörende* Schweigen zu einem Abschnitt des diakonischen Weges. Der Pfarrer muß »dabei in die Situation des Hörenden selber kommen [...], um die diakonische Seelsorge tun zu können«.⁵⁷⁶ Das Schweigen des Seelsorgers soll ihn zugleich zum inneren Dialog mit Gott öffnen.⁵⁷⁷

In Bonhoeffers Pastoraltheologie bildet das *Verschweigen*-Können nicht allein eine wünschenswerte persönliche Tugend. Er verankert es amtstheologisch: Das *Amt* selbst sei verschwiegen. Daher müsse es sein Träger ebenso sein.⁵⁷⁸ Das Schweigen im Bereich der Seelsorge folgt aus der Unterscheidung von Amt und Person. Der seelsorgerliche Gegenstand »ist dem Amt vertraut und nicht der Person.«⁵⁷⁹ Besonders kraß wird die Differenz zwischen Amt und Person in bezug auf Inhalte der Beichte. Hier dominiert die Objektivität des Amtes durch dessen Identität mit Gott derart über die Person, daß sie nahezu in der Transparenz ihrer Funktion verlischt. »Gott gesagt, nicht mir. Gott allein weiß es und nicht ich.«⁵⁸⁰

574. »Schweigen heißt nicht Stummsein, wie Wort nicht Gerede heißt. Stummsein schafft nicht Einsamkeit und Gerede schafft nicht Gemeinschaft.« (GL 67)

575. DBW 14, 499: HomV.

576. NL B 11,6 [4]: SsV.- »Wir lieben den Nächsten zuallererst darin, daß wir ihn anhören.« (NL B 11,6 [6f.]: SsV) »Mein Amt als Seelsorger [...] ist es, zu ›hören‹ und zu ›verkündigen‹.« (NL B 11,6 [8]: SsV) Ein bloßes Verkündigen sei »schlechthin zu wenig« (NL B 11,6 [7]: SsV) – S.u. Teil III.2.

577. »Das Hören des Seelsorgers ist eigentlich ein Gebet zu Gott.« (NL B 11,6 [6]: SsV) – Allgemein spielt das wartende Schweigen eine wichtige Rolle im Prozeß des seelsorgerlichen Begleitens. »Es kann lange Zeit ein stilles [WDZ: und wortlos] Nebeneinanderhergehen sein« (DBW 14, 565: SsV). – Innerhalb des Gespräches mit Gebildeten weist Bonhoeffer dem Schweigen des Pfarrers als Funktionen zu: (a) Vermeiden der Ebene der Reflexion; (b) Provozieren der Frage des Partners; (c) Anerkennen der eigenen Bildungsgrenze (vgl. DBW 14, 578: SsV; NL B 11,2 [135]: SsV).

578. NL B 11,5 [4]: SsV. »Die Verschwiegenheit gilt dem Amt« (NL B 11,4 [3]: SsV).

579. DBW 14, 566: SsV. – »Nicht einfach als Person darf ich die Schäden und Mängel gewisser Dinge ansehen. Im Rahmen des Amtes betrachte ich sie als Amtsperson.« (NL B 11,6 [10]: SsV)

580. NL B 11,1 (17): SsV. – »Wir müssen so verschwiegen sein wie Gott es ist.« (DBW 14, 567: SsV) »Das Beichtgeheimnis wird als Gottes Geheimnis gewahrt.« (NL B 11,6 [21]: SsV)

Auch das persönliche Urteil über Person und Tat des Beichtenden soll im Vergessen ausgelöscht werden.⁵⁸¹ Letztlich hat nur das Amt zu hören und zu wissen, nicht die Person.

Bonhoeffer dehnt die Schweigepflicht über das Beichtsiegel und über die seelsorgerliche Verschwiegenheit aus.⁵⁸² Sie gilt letztlich *allen* Bereichen der Gemeindegemeinschaft. Die *gesamte Gemeinde* muß als Gesprächsobjekt entfallen, nur so wird dem in sich verschwiegenen Amte entsprochen. »Die Gemeinde ist *niemals* ein Gesprächsthema, sondern die ihm im Amt aufgetragene Herde Christi.«⁵⁸³

Ebenso fordert Bonhoeffer eine Schweigepflicht in bezug auf *die Pfarrer*.⁵⁸⁴ »Auch *keine* Zustimmung zu irgendwelchen Klatschereien über den Andern!«⁵⁸⁵ Bonhoeffer begründet dies als Schutz und »Solidarität des Amtes«.⁵⁸⁶

Die Fähigkeit, schweigen zu können, soll auch in das alltägliche *Gespräch* hineinwirken. Dies meint nicht, daß der Pfarrer einsilbig werden solle. Doch er soll seine Gesprächsgegenstände prüfen und Sorgfalt in seinen Urteilen walten lassen. »Der Pfarrer wäge jedes Wort, das er über seine Gemeinde oder ein Gemeindeglied sagt.«⁵⁸⁷ Dies mag dem Sprecher schließlich selbst zum Vorteil gereichen: »Macht der Pfarrer nicht die Gemeinde zum Gesprächsthema, so wird er vielleicht auch davor geschützt werden, zum Gesprächsthema der Gemeinde zu werden.«⁵⁸⁸

581. S.u. 92f. Die Beichte ist exemplarischer *actus directus*: Es gibt kein Wissen über sie. – Vgl. W. LÖHES Forderung nach einem »Beichturtheil und ein[em] Urtheil außerdem« (1876, 285).

582. »Einmal schon unterschieden vom *Beichtsiegel* überhaupt im Amt und für das Amt.« (NL B 11,2 [127], vgl. 127f.: SsV)

583. DBW 14, 566: SsV, Herv. BS. – »Gemeinde darf nicht zum Gegenstand der Unterhaltung werden.« (NL B 11,5 [4]: SsV) »Er soll über alle Dinge, die er auch abgesehen von der Beichte erfährt, verschwiegen sein.« (DBW 14, 566: SsV)

584. Vgl. eine der Finkenwalder Regeln, A. SCHÖNHERR in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 99f. – Bonhoeffer sieht den Klatsch durch die *superbia* der Amtsträger forciert: »Merkwürdige Eigenschaft der Pastoren, daß sie *sehr leicht eitel* sind.« (NL B 11,5 [8]: SsV).

585. NL B 11,5 (8): SsV.

586. Ebd. – »Sonst beschmutze ich das Amt!!« (NL B 11,5 [8]: SsV) »Auf *Vorwürfe* gegenüber den vorigen Pfarrern *antworten mit Gegenfragen*: Habt ihr denn dem Pfarrer das gesagt, ihm entgegengehalten, für ihn gebetet usw.? *Übertreibungen* eindämmen.« (NL B 11,2 [136]) »Habt Ihr damals Eure Pflicht getan, als der schlechte Pfarrer da war?« (NL B 11,4 [7]) – Vgl. bes. W. LÖHE 1872, 100-104 (»Schone deinen Vorfahr und deinen Nachfolger«) und 70f. A. F. C. VILMAR: »Wird man der Nachfolger eines untüchtigen oder pflichtvergeßenen Pfarrers, so schone man im Urteil den Leuten gegenüber des Vorgängers um des Amtes willen.« (1872a, 49) Vgl. C. BÜCHSEL 1925, 377.

587. DBW 14, 566: SsV.

588. Ebd.

Bonhoeffer fordert, entschieden jede Form von *Klatsch*, sowohl über Gemeindeglieder als auch über den Amtsbruder, einzudämmen.⁵⁸⁹ Besonders bei *Hausbesuchen* und in der *Krankenseelsorge* wird dem Pfarrer Klatsch zugetragen, und er wird versucht, daran teilzuhaben.⁵⁹⁰ Das Zurückweisen von Gerede kommt letztlich der Seelsorge, zentral der Beichte, zugute. »Wer in *kleinen Dingen* nicht verschwiegen sein kann [...], wird [...] niemals die Voraussetzung dafür schaffen, daß man ihm die Bewahrung des *Beichtsiegels* zutraut.«⁵⁹¹

Der Pfarrer soll Gerede zurückdrängen und selbst ein Beispiel geben, indem er über seine eigene Familie schweigt.⁵⁹² »Die Gemeinde muß wissen: Es gibt einen Ort, wo nicht über den anderen gesprochen wird und geklatscht, das Pfarrhaus.«⁵⁹³ Predigten sollen darstellen, wie man durch Klatsch am Mitmenschen schuldig wird.⁵⁹⁴

In der Beichte soll der Pfarrer darauf hinwirken, daß auch das Sprechen des Partners auf die Sache begrenzt bleibt.⁵⁹⁵ Reden wird zur Geschwätzigkeit, wenn es über die notwendige Durchbrechung der Grenze, der Verhüllung, hinausgeht.⁵⁹⁶ Die Kürze des Gesprächs soll dieser Begrenzung dienen.⁵⁹⁷

589. »Gemeindeklatsch stört am schlimmsten den Gemeindeaufbau [EK: ist eines der giftigsten und zerstörerischsten Übel des Gemeindeaufbaues].« (ebd.) »Dieser vergiftet alles Vertrauen und alle aufbauende Arbeit. Das sinnlose Übereinanderreden zerstört vieles.« (NL B 11,6 [10]: SsV) Im Kontext des Hausbesuchs: »Vermeidung jedes Klatsches und Geschwätzes; giftigstes Gewächs. Der Pastor ist das nächste interessante Thema!« (NL B 11,5 [7]: SsV) – Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 171f.; W. LÖHE 1872, 223-225.
590. »Nicht beim ersten Mal gleich in den Hausklatsch hineinkommen!« (DBW 14, 573: SsV) »Es ist aber sofort auszuweichen, wo es auf den Hausklatsch hinaus geht.« (NL B 11,6 [27]: SsV) In der Krankenseelsorge: »Beim Zusammenleben von mehreren Kranken leicht Geschwätz, Klatsch, Streit usw.« (NL B 11,2 [140]: SsV)
591. DBW 14, 566f.: SsV. – A. F. C. VILMAR: »Es wird uns schwer werden, der Gemeinde wieder Vertrauen zu dem Beichtsiegel einzuflößen, jedoch müssen wir uns keine Mühe zu groß sein laßen, um die Beichte in ihrem vollem Umfang wieder herzustellen.« (1872a, 157)
592. »[...] (unerzogene Kinder, schlechter Ehemann)« (DBW 14, 566: SsV). »Da kommt sehr viel [EK: alles] auf den *Anfang* an.« (ebd.) – Vgl. W. LÖHE 1872, 223; C. BÜCHSEL 1925, 124.
593. NL B 11,2 (128): SsV.
594. »Am *Anfang* muß auf der Kanzel ein Wort gesagt werden über die Sünden der Zungen.« (NL B 11,2 [128]: SsV) Vgl. W. LÖHE 1872, 225.
595. »Wie kann das Gemeindeglied zum Sprechen gebracht werden? Nicht in Geschwätzigkeit, aber« es soll den Gegenstand der Verstockung benennen (NL B 11,2 [129]: SsV). Vgl. DBW 14, 566: SsV.
596. »Dort, wo die Zunge sich einmal gelöst hat, steht sie nicht mehr still. Das ergibt dann einen falschen christlichen Exhibitionismus.« (NL B 11,6 [10]: SsV)
597. »Gelegenheit zur Beichte. Beichtgespräch: ganz kurz! Absolution« (NL B 11,5 [4]:

Das Schweigen, kategorisch das über die Beichte, hat der Pfarrer in allen Beziehungen zu wahren. Bonhoeffer bespricht exemplarisch Zweifelsfälle,⁵⁹⁸ um auch diese zugunsten des Schweigens auszuräumen: gegenüber der Ehefrau, gegenüber dem Staat, den Fall eines Mißbrauchs der Beichte, das mögliche Reden des Partners⁵⁹⁹ über die Beichte. Die Vertrauensbeziehung von Ehe sowie Freundschaften müssen beruflichen Interessen untergeordnet werden. Nur der *vocatus* führt das Amt.⁶⁰⁰ In bezug auf den Staat verweist Bonhoeffer auf den juristischen Schutz des Beichtsiegels.⁶⁰¹ Da jedoch nicht allein der Pfarrer, sondern ebenso die Gemeinde zu Absolution und Retention autorisiert ist, fordert Bonhoeffer gleichermaßen einen juristischen Schutz für das Beichtsiegel des allgemeinen Priestertums.⁶⁰² Er verweist auf die strikte Haltung der Neulutheraner, selbst im Grenzfall gebeichteter schwerer Verbrechen: »die Hochlutheraner erkennen auch das nicht [als Grund zum Bruch des Beichtsiegels – BS] an: auch hier wäre unbedingte Verschwiegenheit nötig.«⁶⁰³

Das Verschweigen des Beichtigers ist Gottes Schweigen. Die genannte Sünde liegt weder in der Hand des Beichtigers noch des Beichtenden, sondern auf Christus. Die Grenze des Schweigens reicht daher bis an das Jüngste Gericht.⁶⁰⁴ Wer das Beichtsiegel nicht zu wahren vermag, verstößt gegen die Ethik des Amtes und muß es niederlegen.

SsV). »In der Kürze des Besuchs soll sein amtlicher, sachlicher Charakter deutlich werden. *Der Pfarrer hat keine Zeit zum Geschwätz*« (DBW 14, 573: SsV).

598. Vgl. die Kriterien, was ›Beichtsache‹ sei, bei A. F. C. VILMAR 1872a, 156f. Vgl. M. MEZGER 1978, 623; A. STEIN 1972.

599. »Auch sollten und müßten die Ratschläge, die in der Beichte *empfangen* werden, verschwiegen sein.« (NL B 20 [37]) »Wichtig ist, daß *auch der Beichtende selbst sich des Beichtsiegels bewußt ist und diese Worte erst am Jüngsten Tag offenbar werden sollen*.« (DBW 14, 755: SsV) »Das Wort des Pfarrers wie das des Beichtkinde soll erst am Jüngsten Tag offenbar werden.« (DBW 14, 567: SsV) – Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 156f.; W. LÖHE 1876, 284.

600. »Nicht die Pfarrfrau, sondern der Pfarrer führt das Amt. Ich komme nur als Pfarrer ins Haus!!« (NL B 11,5 [4]: SsV) »Das Beichtsiegel bindet *auch der Frau gegenüber*, denn die Beichte ist ja nicht ihm als Person, sondern als Träger des Amtes gesagt.« (NL B 11,2 [127]: SsV) »Aufgabe des Pfarrers, mit seiner Frau, seinen Freunden darüber ganz klar zu sein!« (DBW 14, 567: SsV) – Vgl. dagegen zur Rolle der Pfarrfrau NIEBERGALL 1927, 866.

601. »Selbst die Gerichte erkennen das Beichtsiegel an.« (DBW 14, 567: SsV)

602. Die Gerichte akzeptieren das Beichtsiegel »sinnigerweise nur für beamtete Pfarrer, das heißt der *Gedanke des allgemeinen Priesteramts* ist vom Gericht nicht anerkannt.« (NL B 11,2 [128]: SsV) Beichtet der Pfarrer bei einem ›Laien‹, bedeutet dies: »Pfarrer selbst als Beichtender nicht geschützt« (NL B 11,1 [12]: SsV).

603. DBW 14, 567: SsV.

604. Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 157.

»Das *Beichtsiegel* als äußerste Verschwiegenheit ist göttliches Gebot und sein Bruch muß Verlust des Amtes nach sich ziehen, weil es um das Heil der Seele geht, der Beichtende sich [EK: seine Seele] an Gottes Statt in die Hände eines Menschen gibt.«⁶⁰⁵

Bonhoeffer hält selbst im Falle eines Mißbrauchs der Beichte an der Schweigepflicht fest, – wenn auch dem Partner die Absolution zu verweigern ist.⁶⁰⁶

Als *einzig* legitime Möglichkeit, über Beichtinhalte zu sprechen, verweist Bonhoeffer auf das Gespräch von Amtsträgern untereinander, mit dem Ziel der Hilfestellung »in Notfällen«.⁶⁰⁷ Die Grundlage ist wiederum das verschwiegene *Amt*.⁶⁰⁸ Unter dieser Voraussetzung bedeutet ein Ratsuchen des Seelsorgers letztlich nicht Sprechen, sondern in die »Verschwiegenheit *hineinziehen*«⁶⁰⁹.

An dieser Stelle wird Bonhoeffers Amtsbegriff gegenüber nichtinstitutionalisierten Formen des allgemeinen Priestertum problematisch. Jede Christin, jeder Christ hat die Schlüsselgewalt zu verantworten und ist damit auch zum Beichtehören berufen. Doch nach Bonhoeffers Auffassung dürfen nur geistliche *Amtsträger* und Inhaber von *Gemeindeämtern* in die Verschwiegenheit des *Beichtsiegels*

605. DBW 14, 567: SsV. – »Die *Vertrauensfrage* in der Seelsorge, die oft zum Ausschlag gemacht wird, ist im Grunde allein [EK: ist vorwiegend] die *Frage des Beichtsiegels*.« (DBW 14, 565: SsV) »Das qualifiziert zur Seelsorge. – *Weiß er um das Beichtsiegel?*« (NL B 11,1 [10]: SsV) »Beichtsiegel. Beichtgeheimnis. Schwerste Verfehlung eines Pastors, die ihn eigentlich vom Amte trennen müssen.« (NL B 11,5 [4]: SsV) Das »eigentlich« bedeutet keine Einschränkung im Urteil, sondern verweist auf die faktische Handhabung des Disziplinarrechts. »Nur bei Irrlehre des Pfarrers, Verlust des Amtes ist eine Ausnahme.« (DBW 14, 567: SsV) »Wer die Beichte offenbart, von dessen Hand wird man die Seele des Beichtenden fordern.« (NL B 11,2 [128]: SsV; vgl. Ez 3,18) – Vgl. A. F. C. VILMAR: »Jede Verletzung des Beichtgeheimnisses sollte unbedingt Cassation zur Folge haben.« (1872a, 156)
606. »Die Schwierigkeit ist die, daß grade Menschen mit schweren Vergehen zum Pfarrer kommen nicht der Absolution wegen, sondern um nur einen Mitwisser zu haben – daß es also dann vielleicht gar nicht zur Absolution kommen soll und kommt; ist das dann ein Beichtgeheimnis? Ja, [aber – BS] die *Absolution kann trotz Beichte verweigert werden*, wenn der Beichtende seine Sünde rechtfertigt und weitertun will.« (NL B 11,2 [128]: SsV) – Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 157; W. LÖHE 1876, 284.
607. NL B 11,1 (11): SsV. – A. F. C. VILMAR: »Der Regel nach ist auch dieß verwerflich, jedoch kann es ausnahmsweise zum Zweck der Ratsuchung bei erfahrenen Amtsbrüdern im Interesse des Confitenten und der Behandlung des betreffenden Falles gestattet sein.« (1872a, 157)
608. »Die Verschwiegenheit gilt dem Amt, so können alle im Amt Stehenden damit befaßt werden.« (NL B 11,4 [3]: SsV)
609. DBW 14, 566: SsV.

gels hineingezogen werden.⁶¹⁰ – Dagegen ist einzuwenden: *beider* Schlüsselgewalt ist verschwiegen, – wenn auch allein die Pflicht des Pfarramtes juristisch geschützt ist.

Besonders unter der Berücksichtigung von Bonhoeffers Seelsorgelehre und Beichttheologie wird verständlich, warum er im Finkenwalder Seminar hohen Wert auf das *Exerzitium des Schweigens* legte. Es hatte seinen festen Ort in Schweigezeiten innerhalb des Tagesablaufes.⁶¹¹ Hinzu kam die feste Regel im Seminar, daß über einen abwesenden Bruder nicht gesprochen werden durfte – falls es dennoch geschah, sollte ihm das Gesagte mitgeteilt werden.

Das Verschweigen seelsorgerlicher Gegenstände, das Schweigen über Gemeinde und Amtsbrüder sowie das die Rede schützende Schweigen im einsamen Tag können zum lastenden Gesetz werden. Das rechte Maß für Schweigen und Reden kann nach Bonhoeffer nur in der Meditationszeit gelernt werden. »Haben wir vor dem Wort schweigen gelernt, so werden wir mit Schweigen und Reden auch am Tag haushalten lernen.«⁶¹²

6. Armut um Christi willen

Die Frage der Armut⁶¹³ des Amtsträgers um Christi willen gehört neben der Forderung nach einer Neuordnung der volkskirchlichen parochialen Strukturen und neben dem bruderschaftlichen Leben der Pfarrer zu Bonhoeffers zentralen Anliegen im Blick auf eine Neugestaltung des Pfarramtes.

Während sich die traditionellen Pastoraltheologen der Frage des Umganges des Pfarrers mit dem Geld und mit den Armen widmeten und Armut einzig als

610. Exemplarisch hierfür ist Bonhoeffers Diskussion über die Erweiterung des Verschwiegenheitskreises auf die Pfarrfrau. Sie ist Gemeindeglied, doch kann nur einbezogen werden, »soweit Ämter in der Gemeinde da sind und etwa die Frau des Pfarrers auch ein solches hat« (NL B 11,2 [127]: SsV).
611. Nach dem Aufstehen bis zum Frühstück sowie nach der Abendandacht bis zum Zubettgehen, hinzu kam die zweistündige Ruhezeit nach dem Mittagessen; vgl. H. GADOW 1992, 33; W. D. ZIMMERMANN: »es war uns einfach zu viel. Wir waren nicht gewohnt, still zu sein, wenn wir Worte hatten, die gesprochen werden konnten« (in: DERS. 1969, 83). – Bonhoeffer ordnet das Schweigen dem (Einzel-)Personsein, die Sprache der Sozialität (der »Gemeinschaft«) zu, vgl. GL 66f.
612. GL 68. – Vgl. H. GADOW 1992, 34; W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 80. Vgl. 15. 5. 1943, WEN 52. – Umgekehrt gilt: »Wer anderen Menschen nicht mehr zuhören kann, kann auch auf Gottes Wort nicht mehr hören.« (NL B 11,6 [6]: SsV)
613. Vgl. WISSMANN/MICHEL et al. 1979; EBACH/FALK et al. 1982. Zur theologischen Dimension und zur Systematisierung des Armutsbegriffes G. GUTIERREZ 1988; PIXLEY/BOFF 1989. HAUCK/BAMMEL, Art.: πτωχός, in: ThWNT 6 (1959), 885-915.

Not thematisierten,⁶¹⁴ radikalisiert Bonhoeffer diesen Topos. Er spricht direkt von der Armut der Verkündiger, und dies zudem im positiven Sinne. Mit der Frage nach der ökonomischen Stellung und dem Gehalt des Pfarrers wagt er, ein Gebiet zu betreten, das zum Tabu geworden ist.⁶¹⁵ »In königlicher Armut sollen die Boten Zeugnis ablegen von dem Reichtum ihres Herrn. Was sie von Jesus empfangen haben, ist kein eigener Besitz, mit dem sie andere Güter einhandeln könnten. ›Umsonst habt ihr es empfangen‹. Jesu Bote zu sein verleiht keinerlei persönliches Recht.«⁶¹⁶ Bonhoeffer versteht die Armut des Amtsträgers konkret ökonomisch und hierin als freiwillig übernommene Armut: Es ist Armut um Christi willen.

(a) Zunächst verbindet Bonhoeffer mit der Armut ein generelles *asketisches* Motiv: Wer arm ist, verläßt sich nicht auf die *securitas* des eigenen Besitzes.⁶¹⁷ Für den Amtsträger kommen zwei zentrale Motive der Armut hinzu.

(b) Die Armut ermöglicht dem Pfarrer eine *radikale Verfügbarkeit* zum Dienst. Insbesondere bei den Mitgliedern des Bruderhauses handelt es sich um »eine Gemeinschaft jederzeit einsatzbereiter junger Theologen«⁶¹⁸. »Die Freiheit der Boten Jesu soll sich in ihrer Armut erweisen.« (N 200)

(c) Unter dem Aspekt der *Glaubwürdigkeit* erörtert Bonhoeffer Besitz, Einkommen sowie Rechte des geistlichen Standes als ›Privilegien‹.⁶¹⁹ »Glaubwür-

614. Vgl. W. LÖHE 1872, 168-182, 201-213; H. BEZZEL 1926, 106-108.

615. M. JOSUTTIS: »Die Tabuisierung des Themas zeigt, daß man in der Theologie solche Zusammenhänge [zwischen Besoldung und beruflicher Identität – BS] ahnt, daß man sich aber derzeit noch außerstande sieht, ihnen angemessen zu begegnen.« (1991, 165, vgl. 147-169)

616. N 200. – Vgl. den Antrag für das Bruderhaus: »Unter Verzicht auf alles, was die einfachsten Lebensansprüche übersteigt, verpflichten sie sich, ihr Leben gemeinschaftlich zu führen.« (1935, DBW 14, 78)

617. »Der Lohn ist die tägliche Nahrung, aber nicht die Sicherung für den nächsten Tag. 2. Korinther 11,7.13 Titus 1,11 1. Petrus 5,2.« (NL B 18,1 [21]: SiK) »Keine Sicherheit, kein Besitz, den sie ihr eigen nennen könnten, kein Stück Erde, das sie ihre Heimat nennen dürften« (N 101). Vgl. auch J. HALKENHÄUSER 1978, 279-282. – Bonhoeffers Reflexionen zur geistlichen Dimension freiwilliger Armut sind von der evangelischen Theologie bisher kaum rezipiert worden, vgl. R. BOHREN 1973, 88. Vgl. dagegen zur katholischen Seite J. HALKENHÄUSER 1978, 294, Anm. 61 (in bezug auf Bonhoeffers Auslegung von Mt 19,16-26 par).

618. 1936, DBW 14, 176. – »[...] zur Stelle zu sein, wo der Dienst gefordert wird« (1935, DBW 14, 77).

619. »Die Rechte des studierten Mannes, die gesellschaftlichen Ansprüche eines Standes haben für den, der Jesu Bote geworden ist, keine Geltung mehr.« (N 200) – Immer wieder forderte Bonhoeffer u.a. aus Gründen der Glaubwürdigkeit die Solidarisierung mit den ›nichtarischen‹ Amtsträgern, Christen und Bürgern – , verbunden mit eigenem Privilegienverzicht (vgl. 1933, GS 2, 131; DB 360.362; F. HILDEBRANDT, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 32).

digkeit begründet Verzicht.«⁶²⁰ Das Finkenwalder Bruderhaus versuchte, prototypisch eine neue Gestalt des Pfarramts zu leben. Die Frage der Glaubwürdigkeit konkretisiert sich für Bonhoeffer grundlegend in der Frage des Gehaltes für den Verkündiger. »Glaubwürdigkeit immer wieder in Frage gestellt durch *Beruf*, also monatliches Gehalt. Sagen immer wieder, keine innere Nötigung, sondern um des Geldes willen (cf. Kierkegaard).«⁶²¹ Bonhoeffer beruft sich für seine Kritik auf ntl. Aussagen.⁶²²

»Die Verkündiger des Evangeliums tun ihren Dienst nach Gebot Jesu *umsonst*. Keine Gehaltsordnung. [...] Freier Dienst. Dem entsprechend die unbedingte Gastfreundschaft. Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert. [...] Paulus arbeitet eigenhändig, 2. Kor 11 Vers 7 um seine Sendung deutlich von der der falschen Apostel abzugrenzen. Um der Glaubwürdigkeit seines Auftrags willen.«⁶²³

Von den Finkenwalder Reflexionen über Glaubwürdigkeit, Privilegien und Gehaltsordnung der Pfarrer ergibt sich ein bruchloser Übergang zur »Kirche für andere«, wie Bonhoeffer sie in WEN im »Entwurf einer Arbeit« skizziert: »Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben.« (WEN 415)⁶²⁴

(d) Die Frage nach einer Neuordnung der Gehälter und einem glaubwürdigen Umgang mit dem Besitz weckte in der Finkenwalder Zeit Bonhoeffers Interesse

620. DBW 14, 822, Anm. 15.

621. DBW 14, 821f. – Vgl. die harte Kritik 1935 im Predigtentwurf zu Hebr 4,15: »Wir wollen keinen Priester. [...] Wir sind arm, er hat sein Gehalt, hat Haus, wir Elend. Wir aller Versuchung preisgegeben, er führt geschütztes Leben. Was soll sein bezahltes Mitleid? hat Zeit, fromm zu sein, Schmarotzer unserer Seelennot. Spüren wir den Vorwurf in solcher Weigerung gegen uns Pfarrer? hat recht.« (NL B 15,1; redigierter Abdruck PAM 2, 155)

622. Bonhoeffer orientiert sich vorrangig an Mt 10,8; IKor 9,12.15; IIThess 3,8; ferner IKor 11,7.13; Tit 1,11; IPetr 5,2 (NL B 18,1 [21]: SiK). »Paulus rechnet es sich zum Ruhm an, nur im Philipperbrief anders. Paulus will die Reinheit der Verkündigung und ihre Glaubwürdigkeit nicht belasten.« (DBW 14, 821) »Diese Unabhängigkeit dient dem Verkündiger als besondere Beweiskraft dafür, daß seine Predigt nicht um Gewinnes willen geschieht.« (N 264) Auch wo die Boten Lohn empfangen, »sollen sie dabei arm bleiben um ihres Dienstes willen« (N 201).

623. NL B 18,1 (21): SiK.

624. Vgl. die »Gedanken zum Taufstag«: »Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können.« (Mai 1944, WEN 327) Vgl. bereits WdK 299, Anm. 414f. Vgl. Bonhoeffers Erfahrungen bei J. Lassere unter Industriefarrern im frz. Buay Artois, DB 453. Zu Bonhoeffers eigenem »sorglos[em]« Umgang mit den Privilegien des Pfarrerstandes DB 383,479.

an der in Apg 2,42-47 dargestellten *Gütergemeinschaft* als einer kommunitären Form von Armut.

Bonhoeffers Aufgeschlossenheit gründete in einer in der Seminargemeinschaft bereits tendenziell praktizierten Gütergemeinschaft.⁶²⁵ Die kollektive Armut und das Teilen werden zur ökonomischen Basis für den Verzicht auf die Privilegien des Amtes.⁶²⁶ Bonhoeffer spricht davon, daß das »Eigentumsrecht« seinen »Ernst« in der Gütergemeinschaft verliere. Wichtig ist, daß er diese ökonomische Umstrukturierung der Amtsgrundlagen nicht als Forderung, sondern als Freiheit versteht.⁶²⁷ Sie ergibt sich aus der Freude über die Bruderschaft als eine »Selbstverständlichkeit«.⁶²⁸

Bonhoeffers Gedanken zur freiwilligen Armut der Pfarrer, die in der Finkenwalder *communio* gelebte materielle Gemeinschaft und das Teilen innerhalb der Bruderschaft wären mißverstanden, würde man sie in eine gesetzliche Programmatik verkehren. Die Äußerungen müssen zunächst auf dem Hintergrund der Situation der Illegalität der Kandidaten und Ordinierten verstanden werden.⁶²⁹ Die illegale Ausübung des Predigtamtes zog *faktisch* den Verzicht auf

625. E. BETHGE: »Für den Lebensunterhalt wurden die sehr unterschiedlichen Pfarr- oder Hilfspredigergehälter, die von den verschiedenen Bruderräten kamen (oder auch ausblieben), zusammengelegt. Der Löwenanteil kam aus Bonhoeffers Tasche.« (DB 535) Vgl. das Material bei H. RÜEGGER 1992, 112, Anm. 105. – Vgl. zum folgenden J. HALKENHÄUSER 1978, 292-304.

626. Zum Bruderhaus: »[...] und aus einem gemeinschaftlichen Leben mit andern Brüdern heraus ihren Dienst, worin er auch immer bestehen mag, zu tun.« (1936, DBW 14, 175f.)

627. »In der Alltäglichkeit dieses Geschehens bekundet sich die volle evangelische Freiheit, die keines Zwanges bedarf.« (N 249)

628. »Die herausgerufene, neu geschaffene Gemeinschaft schafft sich ihren *eigenen Raum* in den konkreten Lebensbeziehungen. Das Eigentumsrecht verliert seinen Ernst. Frei und fröhlich setzt sich die Gemeinde darüber hinweg. *Fröhliche Bejahung des Gesetzes Christi*: Selbstverleugnung, Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst, ohne Verdienstlichkeit, aus Freude an der gottgeschenkten Bruderschaft, die vom Wort herkommt und zum Sakrament hingeht.« (FTr [6]: SiK) – Für den Umgang mit Eigentum innerhalb der *Gemeinde* ist nicht die Gütergemeinschaft Leitbild, jedoch das *Teilen*, insbesondere mit »nichttarischen« Christen: »Daß in der Gemeinde jedem ausgeteilt wird, *wie es ihm not ist*, das ist wichtig, nicht daß es in der Gütergemeinschaft verwirklicht würde. Schon zu den ersten Erkenntnissen der Gemeinde gehört es, daß niemand darben darf. Das *unbedingt* der Lebensraum der christlichen Gemeinde. (Heute: Gaben an nichttarische Christen.)« (NL B 9,4 [3])

629. Vgl. den Antrag zum Bruderhaus: »Um in den gegenwärtigen und kommenden kirchlichen Kämpfen das Wort Gottes zur Entscheidung und zur Scheidung der Geister zu predigen [...]« (1935, DBW 14, 77).

alle Privilegien des Pfarramtes nach sich. Selbst eine gesicherte materielle Basis wie Gehalt und Wohnung war fraglich, nicht einmal eine feste Predigtstätte war gesichert.⁶³⁰ Bonhoeffer konnte hingegen eine *programmatische* Armut, die in ihrer Werkgerechtigkeit wiederum eine Form geistlicher securitas darstellt, scharf kritisieren.⁶³¹

Zukunftsweisend bleibt seine Enttabuisierung der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Ökonomie, indem er die Spannung zwischen den Privilegien des Pfarramtes und der Glaubwürdigkeit der Verkündigung problematisiert. Dieser Konflikt bewegte Bonhoeffer bereits vor der Finkenwalder Zeit. Er griff, wie dargelegt, diese Überlegungen nochmals in der Gefängniszeit auf, um damit der künftigen Kirche einen Dienst zu erweisen.

7. Der Theologe und die Theologie

Der Kirchenkampf legte Reflexionen über die Theologie⁶³² nahe, da sie in der konfliktreichen Zeit – vor allem intern – als Kampfmittel gebraucht und mißbraucht wurde. »Die Theologie liefert der ganzen Armee die Waffen, damit sie jederzeit und an jedem etwaigen Ort schlagbereit ist.«⁶³³ Der Theologe hat nach Bonhoeffer seine theologische Arbeit insbesondere in vier Hinsichten zu verantworten:

- a) im Zusammenhang von Lehre und *Wandel*,
- b) zur eigenen Bewahrung vor *Irrlehre*,
- c) gegenüber der Not der *Reflexion*,
- d) als Maßstab der *Verkündigung*.

630. Der eigene Bruderrat konnte einem keine materielle Basis garantieren, vgl. DB 566. Vgl. F. TRENTENPOHL, 6. 11. 1935: »Nachmittags auf Bruder Dells Bude und mit ihm unterhalten über die kirchliche Lage in Oldenburg und über Kandidatenanstellung und -Gehalt.« (1990, 1) Vgl. W. NIESEL 1978, 141.172.

631. Vgl. N: »nicht Gehorsam gegen Jesus geschieht, sondern freie Setzung eines eigenen Lebensstils, eines christlichen Ideals, eines franziskanischen Armutsideals« (75f.). »Und wie gern wäre das fromme Fleisch bereit, dieses Außerordentliche, Armut, Wahrhaftigkeit, Leiden auf sich zu nehmen [...] etwas zu sehen mit eigenen Augen und nicht nur zu glauben.« (N 151) Vgl. die Kritik am Ideal des Predigers als »Helfer der Armen« (1936, DBW 14, 956).

632. Vgl. E. FEIL 1977, 47-52; J. v. SOOSTEN 1992, 57ff.; G. L. MÜLLER 1980, 36ff. – Vgl. D. RITSCHL 1990.

633. 1936, DBW 14, 664.

(a) Bonhoeffer begründet den Zusammenhang von Theologie und *Wandel* mit der *Inkarnation Christi*.⁶³⁴ »Diese Trennung der Lehrfrage von der Frage des Wandels in der Gemeinde ist unmöglich.«⁶³⁵

(b) Sein Drängen auf das gehorsame Festhalten an der apostolischen Lehre entsprang dem Kampf gegen die deutsch-christliche Theologie. Was als Irrlehre zu gelten hatte, war durch die Verwerfungen der Barmer Theologischen Erklärung markiert worden. Damit war ein klarer Maßstab, wie Bonhoeffer ihn für den Begriff der Häresie ersehnt hatte⁶³⁶ und der für ein Lehrzuchtverfahren die unentbehrliche Grundlage bildet, vorgegeben.⁶³⁷

Sein Anliegen zielt auf die *Bewahrung* des Pfarrers vor Irrlehre und Lehrzuchtverfahren.⁶³⁸ Den besten Schutz bietet zunächst die *Lehrtüchtigkeit*.⁶³⁹ Es bleibt eine lebenslange Aufgabe, sich und den Amtsbruder in der rechten Lehre zu bewahren.⁶⁴⁰ Der Theologe soll seine Arbeit lieben.⁶⁴¹ Doch er soll *Schulbildungen*

634. »Widerspruch gegen die Lehre, der in einem falschen Leben besteht, 1. Tim. 1,10; 6,1.3; 1. Kor. 5. Bestreitung der Inkarnation, 1. Johs. Solche Leute sagen: das Fleisch ist nicht wesentlich. [...] Diese Frage der Lehre berührt zugleich das Leben.« (FTTr [14]: SiK) Die Inkarnation Christi begründet auch das leibliche extra me der Verkündigung. »Christliche Lehre bezogen auf eine Existenzform.« (NL B 12,1: KatV III)
635. N 292, Anm. 20. – In bezug auf Tim: »Nicht etwa schon anhebende Verflüchtigung von Lehre zu Leben. Sondern dies Erinnern: äußerste Festigung der Lehre schon.« (1936, DBW 14, 955, Anm. 5) »Nicht die Praxis macht die Lehre gesund, sondern die gesunde Lehre wirkt die rechte Praxis« (966).
636. Vgl. WdK 286. »Damit hängt die Verwilderung der Theologie seit 200 Jahren und die heutige Krise unserer evangelischen Kirche als Predigtkirche aufs engste zusammen.« (ebd.); vgl. K. BARTH 1933 (TEH 4), 20. Barmen und Dahlem hatten diese konziliare Entscheidung getroffen (DB 339f.).
637. Vgl. »Irrlehre in der Bekennenden Kirche?«, 1936, DBW 14, 700-713. – Vgl. M. DAUR: »Die schwierigste Frage im Zusammenhang evangelischer Lehrbeanstandung ist die Frage nach dem Maßstab der Prüfung und Entscheidung.« (1990, 633)
638. Vgl. zum folgenden bes. die Bibelarbeit zu Timotheus, 1936, DBW 14, 963-966, Kap. »V. Timotheus und die Irrlehrer«. – Zur neueren Diskussion M. DAUR 1990.
639. »Voraussetzung von allem [Lehrzucht – BS] ist, daß bei der Übertragung des Amtes Gewähr dafür besteht, daß der Amtsträger ›didaktikos‹, zur Lehre befähigt ist (1. Tim. 3,2; 2. Tim. 2,24; Tit. 1,9) [...] Die Lehrzucht setzt also bereits vor der Berufung ins Lehramt ein.« (N 291f., Anm. 20) – Vgl. die Barmer Erklärung zur praktischen Arbeit, in: BURGSMÜLLER/WETH 1984, 66. Vgl. A. F. C. VILMAR 1870a, 42f.
640. Bonhoeffer erkennt klar die faktische Schwierigkeit des wechselseitigen Bewahrens: »Wir sind noch viel zu viel zu tief in der kranken Lehre drin, als daß wir es in Bezug auf die öffentlichen Dinge des Lebens anzureden, ohne gekränkt zu sein.« (1936, DBW 14, 969)
641. 1940, PAM 2, 344. Scharf greift Bonhoeffer Theologen an, die die Theologie verachten (WdK 286; 1939, PAM 2, 344). Vgl. K. BARTH: »wer nicht zuerst [...] theologisch

und das damit zusammenhängende Problematisieren um des Problematisierens willen meiden.⁶⁴² Bonhoeffer erkennt das Recht auf ein eigenes theologisches Profil an,⁶⁴³ doch er verweist darauf, daß die Grenze zwischen Schulbildung und Irrlehre fließend sei.⁶⁴⁴ Das Problem des Irrlehrers ist nach seiner Auffassung nicht in erster Linie noetischer Natur, sondern das des *Ungehorsams*.⁶⁴⁵ gegen die klare, einfache Wahrheit. »Aus Gehorchen kommt Erkenntnis, nicht aus rechter Erkenntnis Gehorsam.«⁶⁴⁶ »Durch Gehorsam gegen sein Wort werden wir in alle Wahrheit geleitet I [Tim] 1,5.«⁶⁴⁷ Das Bewahren der reinen Lehre dient vor allem dem Schutz der Wahrheit. Darüber hinaus entspricht es der Liebe zum Bruder.⁶⁴⁸

Die Irrlehre ist nach Bonhoeffers Auffassung die tiefste Sünde, der ein Theologe verfallen kann. »[...] allein der Irrlehrer wird Antichrist genannt. Ihm allein gilt das Anathema von Gal. 1,9.«⁶⁴⁹ Denn wer die Lehre verfälscht, beraubt die Gemeinde und auch sich des Evangeliums und damit der Möglichkeit zu Umkehr

gearbeitet hat, der kann und soll auch nicht kirchlich arbeiten« (1935a, 26). Zur Achtung der Theologie zählt die eigene Weiterbildung, vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 151. Der Pfarrer soll »ständig an einem großen theologischen Werk arbeiten« (NL B 10,5 [102]: HomV).

642. »Wer sind die Irrlehrer? Menschen, die anstelle der gesunden Lehre eigene, selbst gemachte Gedanken, Probleme und Lehren setzen.« (1936, DBW 14, 963) »Sie sind die Ewig-Ringenden, Ewig-Strebenden, die problematisierenden ungewissen Menschen. Die Lehre aus solcher Haltung ist nicht gesund, sondern im tiefsten krank wie ein »Krebsgeschwür« II 2,17.« (ebd.) Vgl. FTr (13): SiK; N 247.
643. Zum Recht des eigenen theologischen Profils vgl. N 247. Maß bleibt die apostolische Lehre (1940, PAM 2, 304).
644. N 247; 1936, DBW 14, 659-666. Vgl. in einer Rundbriefbeilage 1935: »Sie [die Kirche – BS] empfand Grenzenscheidungen, wo sie bisher meinte, dogmatisch gar keine Grenzen zu empfinden.« (DBW 14, 424) Vgl. zu K. Barth N 247, Anm. 25. Bonhoeffer nennt konkrete Schulen: »Paulus, Apollos, Petrus, Barth, Heim, Brunner – was sind sie? Nichts und doch *Diener*. In der Gemeinde gilt kein Fanatismus, Rigorismus (Theologien, Kirchenlieder, Liturgie etc).« (1940, PAM 2, 305)
645. AS: »es gibt gehorsames und ungehorsames Denken (2. Kor 10,5); gehorsam ist es, wenn es sich nicht herausnimmt aus der Kirche, die allein es als »systematisches« Denken »stören« kann, und in der es allein Sinn hat« (131).
646. DBW 14, 966, Anm. 69.
647. Wieder und wieder betont Bonhoeffer diesen Zusammenhang zwischen Gehorsam und Erkenntnis: FTr (13): SiK; 1936, DBW 14, 964-966. Er nimmt hierin K. BARTHIS Lehre zum Zusammenhang von Anerkennen und Erkenntnis auf, vgl. KD I/1, 194ff. – Der Gehorsam ist mit dem Verzicht auf eigenes Geltungsstreben und eigentem Gewinn verbunden (1936, DBW 14, 958; 1937, DBW 14, 842; 1938, GS 4, 378; FTr [13]: SiK).
648. FTr (15): SiK.
649. N 292, Anm. 20. – FTr (15): SiK; N 291, Anm. 19. – Vgl. dagegen L. FENDT 1934, 26.

und Vergebung.⁶⁵⁰ Lehrzucht bildet die Grundlage für Kirchenzucht und damit für den Gemeindeaufbau, insofern Absolution und Retention nur in reiner Lehre in der Gemeinde präsent bleiben.⁶⁵¹ In der Lehrzucht geht es um den Erhalt des Evangeliums für die Gemeinde.

Irrlehre scheidet nach Bonhoeffer wahre und falsche Kirche. Daher müsse den Häretiker in Konsequenz des Anathemas auch die sozial sichtbare *Exkommunikation* treffen. »In der Gemeinschaft des apostolischen Lebens und der apostolischen Lehre hebt Timotheus die Gemeinschaft mit den Irrlehrern auf.«⁶⁵² »So muß das Wort der reinen Verkündigung verbinden und trennen in sichtbarer Weise.«⁶⁵³

(c) Gerade demjenigen, der die Theologie hochachtet, kann sie zum Problem werden: in bezug auf die eigene Person und den eigenen Glauben. Bonhoeffer erörtert diese Frage auf der Grundlage seiner Unterscheidung zwischen *actus directus* und *actus reflexus*.⁶⁵⁴ Der Denkende müßte zu *beidem* gleichzeitig fähig sein: sowohl zu reflektieren als auch im *actus directus* zu existieren.⁶⁵⁵ Der ernsthafte Theologe kann über dem unentbehrlichen⁶⁵⁶ Akt der Reflexion aus

650. Vgl. N 292, Anm. 20; vgl. 246f.

651. 1937, DBW 14, 841; die selben Ausführungen in N 292, Anm. 20.

652. 1936, DBW 14, 966.

653. N 247. – Vgl. bes. »Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft«, 1936, DBW 14, 653ff.; FTr (12-15): SiK, II/4: »Lehre und Irrlehre«; N 246-249; auch SC 178f. Vgl. die Seminarbeschwerde zur Oeynhausener Bekenntnissynode zu Fragen der Lehr- und Kirchenzucht, 1936, DBW 14, 122-124. Gerade mit der Forderung nach sichtbarer Exkommunikation der Irrlehrer stieß Bonhoeffer auf massiven Widerstand in den eigenen Reihen der BK, vgl. DB 590ff.; W. SCHERFFIG 1990, 65ff. Bonhoeffer teilt die Auffassung »extra ecclesiam nulla salus« (vgl. auch SC 293) mit A. F. C. VILMAR (»darum ist der Satz extra ecclesiam nulla salus ein Satz, an welchem auch nicht der leiseste Zweifel aufkommen kann«, 1874, 187) und TH. HARNACK (1947, 21). – Auch H. J. IWAND fordert in der Blöstauer Homiletik, die »Führer von Häresien« »zu isolieren«, da sie unbelehrbar seien (1937, 61). Das Ausschlußverfahren sei jedoch nicht »im Rahmen der Einzelgemeinde zu leisten« sondern »ein Handeln der ganzen Kirche« (62).

654. Vgl. E. FEIL 1977, 83-85. Vgl. zum folgenden SsV VII.

655. Umgangssprachlich formuliert: »Sei ein guter Theologe, aber halte dir die Theologie drei Schritt vom Leibe« (DBW 14, 588: SsV). Im Anschluß an Luthers »pecca fortiter: »*reflecte fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*« (AS 134, dort Nachweis des Luther-Zitates). »[...] nur wo überhaupt noch geglaubt wird, ist Theologie sinnvoll.« (1931/32, DBW 11, 200)

656. AS: »Theologisches Wissen ist [...] nicht existentielles Wissen« (128) Vgl. 1930: »[...] nur im *actus directus* gibt es echtes Selbstverständnis, im *actus reflexus* ist die Unmittelbarkeit schon unterbrochen, kann es mithin Selbstverständnis nicht mehr geben. Da aber *Theologie nur im actus reflexus sich vollzieht*, kann sie echtes Selbst-

dem actus directus des eigenen Glaubens herausfallen. Insofern gilt: »[WDZ: GröÙte] Not des ernsthaften Pfarrers kommt aus seiner Theologie.«⁶⁵⁷ Wer seinen Glauben verliert, fällt gleichzeitig aus dem Gehorsam und läuft Gefahr, die Theologie zur Selbstrechtfertigung zu mißbrauchen.⁶⁵⁸ Bonhoeffer brachte seine Warnung in die »Anweisung für die Kandidaten« ein: »er wird sich davor hüten müssen, menschliche Schwächen mit theologischen Gründen rechtfertigen und bedecken zu wollen«⁶⁵⁹. Die Diskussion um die Legalisierung führt zur resignierten Frage: »Was soll nun werden? Es gibt so viele Gründe, und Theologen können alles beweisen.«⁶⁶⁰

Nicht weitere theologische Diskussion wird dem einen Ausweg weisen, der über seinem Theologisieren das Existieren verlernte.⁶⁶¹ Allein der gebietende Ruf zum actus directus kann in solchem Falle nach Bonhoeffers Auffassung helfen – das konkrete Gebot zur gehorsamen Umkehr, zur Beichte, zu einem neuen Anfang mit dem täglichen Exerzitium von lectio, meditatio, oratio und tentatio.

(d) In bezug auf die pfarramtlichen Aufgaben soll die Theologie vor allem die reine Lehre der öffentlichen Verkündigung in Evangelium und Gebot sichern, kurz: daß »Jesus der einzige Inhalt ist« (N 47). Dies wird in der Auseinanderset-

verständnis des Menschen nicht selbst sein – wie die Philosophie es für sich in Anspruch nimmt – sondern nur nachzeichnen.« (DBW 10, 375; Herv. BS) Für den Glaubensvollzug selbst ist die Theologie entbehrlich: »Der Glaube [...] bedarf nicht der Theologie, aber die rechte Predigt bedarf des Bekenntnisses und der Theologie.« (1940, GS 3, 423)

657. DBW 14, 587: SsV.

658. Gerade die Theologie der Rechtfertigung verleitet nach Bonhoeffers Auffassung noch zur Rechtfertigung des eigenen Unglaubens, SsV VII.

659. 1936, Anweisung A, DBW 14, 150.

660. 1938, GS 2, 305. – Vgl. die Kritik an einem theologischen Gespräch, das nur dem Verschleiern der Lage dient, in bezug auf die Ökumene: 1935, DBW 14, 387; DB 532.620. Das warnendste Beispiel war der Mißbrauch der universitären Theologie zur Rechtfertigung der Ariergesetzgebung, vgl. DB 322; E. FEIL 1977, 72ff.; 1936, DBW 14, 424. – Bonhoeffer bewegte damit ein Problem, das in der Gegenwart zum Gegenstand der Ideologiekritik und der Dogmatismusforschung geworden ist (vgl. M. JOSUTTIS 1985b). Auf einer Metaebene erweist sich die Theologie nicht lediglich als objektiv formulierte Wahrheit. Mit ihr kann man sich ebenso dem Geltungsanspruch der Wahrheit entziehen. Sie bleibt zugleich die »Berufstheorie des religiösen Professionals«, der durch sie spezifische Interessen vertritt, die sowohl seiner Führungsaufgabe als auch seinen persönlichen Bedürfnissen entspringen (DERS. 1991, 22, vgl. 103).

661. »Wer sich einmal darauf eingelassen hat, sich mithilfe der Theologie selbst zu rechtfertigen, der ist in den Fingern des Teufels, und kommt nicht mehr heraus, solange er Theologe ist!« (DBW 14, 588: SsV)

zung mit falscher Verkündigung noch dringlicher.⁶⁶² »Nicht daran leiden wir, daß zuviel gepredigt wird, sondern daran, daß zuviel falsch gepredigt wird.«⁶⁶³

Nicht soll jedoch die Theologie selbst zum Inhalt der Predigt werden.⁶⁶⁴ Lehre und Bekenntnis bleiben eine objektivierende Metasprache, die Predigt dagegen persönlich geprägte bezeugende Anrede, die Christus pro nobis vergegenwärtigt.⁶⁶⁵

Der Pfarrer hat als Korrektiv gegenüber seiner Theologie und insbesondere seiner Predigt die *Gemeindetheologie* anzuerkennen und ihr Urteil zu achten.⁶⁶⁶ »Ein mündiges Gemeindeglied kann den Pastor lehren, ohne daß das eine Schande für den Pastor ist (Apg 18,26).«⁶⁶⁷ Die Gemeindetheologie wird ihn vor zu theoretischer Predigt und Unterweisung sowie vor der Selbstrechtfertigung schützen; die wissenschaftliche Theologie wird die Gemeindetheologie vor Pragmatismus bewahren.⁶⁶⁸

8. Amtsvoraussetzungen: Lehre, Wandel, Gaben

Bonhoeffer greift den pastoraltheologischen Topos der Trias von Amtsvoraussetzungen auf, zu dem klassisch zählen:

- a) Lehre,
- b) Wandel,
- c) Gaben.

662. Vgl. 1940, GS 3, 423.

663. 1932, GS 3, 288. – WdK: »Nur dort, wo recht gepredigt wird, aktualisiert der Geist die Gemeinde.« (286) »[...] wieviel unreiner Klang, wieviele menschliche, harte Gesetze und wieviele falsche Hoffnungen und Tröstungen trüben noch das reine Wort Jesu und erschweren die echte Entscheidung!« (N 21) »Keine evangelische Predigt [...] ohne die Theologie!« (WdK 286; vgl. DBW 9, 478, These 10)

664. Insofern überlegt Bonhoeffer, ob »wir vielleicht wirklich zu ›dogmatisch‹ und zu wenig ›aufs Leben‹ hin predigen« (N 22). Darin besteht nach seiner Auffassung besonders die Schwierigkeit von Predigten über Lehrtexte, vgl. 1935, DBW 14, 412f. Auch zur Wahrung der Subjektivität des Predigers gilt: »nicht die Sprache der Dogmatik, das wäre falsches Verständnis der Objektivität« (DBW 14, 499: HomV).

665. Vgl. in AS die Bestimmung von der Theologie als *Gedächtnis* der Predigt, das selbst wiederum von der Predigt gerichtet wird (AS 128f.); vgl. 1940, PAM 2, 327; 1940, GS 3, 423.

666. Zur Unterscheidung von wissenschaftlicher Theologie und Gemeindetheologie vgl. 1940, GS 3, 423-425. »In Zeiten der Anfechtung ist die Gemeinde zu solcher Mündigkeit in besonderer Weise aufgerufen.« (1940, GS 3, 423)

667. 1940, GS 3, 424.

668. Ebd.

Er teilt mit der pastoraltheologischen Tradition die Auffassung, daß Lehrtüchtigkeit⁶⁶⁹ und rechter Wandel unverzichtbare Amtsvoraussetzungen darstellen. Wie aus den bisherigen Erörterungen deutlich wurde, kann man sogar davon sprechen, daß er diesen beiden Topoi geradezu zu einer Renaissance verhilft:

(a) Er erneuert die Forderung nach *Lehrtüchtigkeit* insbesondere auf der Grundlage der synodalen Entscheidungen von Barmen und Dahlem, einschließlich des Rufes danach, Lehrzuchtverfahren einzuführen, auf deren Basis Irrlehrer exkommuniziert werden könnten.⁶⁷⁰

(b) Er korrigiert das funktional verengte Amtsverständnis der BSLK, indem er die Glaubwürdigkeit des glaubenslos ›funktionierenden‹ Amtsträgers problematisiert und auf einen angemessenen *Wandel* drängt.⁶⁷¹

Dabei setzt er gegenüber neulutherischen Forderungen zum Wandel des Pfarrers darin neu ein, daß er mit ihren Idealisierungen bricht. Er streicht ihre Kriterienliste auf die selbstverständlichen Forderungen zusammen, die an jeden Christen erhoben werden.⁶⁷² Wie die pastoraltheologische Tradition, orientiert sich Bonhoeffer an den sog. Bischofs- und Diakonenspiegeln der Pastoralbriefe. Doch, besonders im Unterschied zur neulutherischen Tradition, sucht er sich auf die dort genannten Forderungen tatsächlich zu beschränken.

(c) Während den lutherischen Pastoraltheologen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bestimmte natürliche *Gaben* und Anlagen – bis hin zum Körperbau – unentbehrlich schienen,⁶⁷³ fällt bei Bonhoeffer ein polemisches Schweigen sowie die ausgesprochene Kritik umso stärker ins Gewicht. Weshalb er sich distanziert, wird aus dem Kontext seiner Äußerungen hierzu eindeutig: Es geht darum, die Geltung des Arierparagraphen für kirchliche Amtsträger abzuwehren. Zur Verteidigung der Beamtengesetzgebung von 11. April 1933 wurde gerade die Lehre der Amtsvoraussetzungen herangezogen: ›Arier‹-sein wurde als ›natürliche Gabe‹ eingefordert.⁶⁷⁴

669. Vgl. WdK 286; N 291f., Anm. 20; 1937, DBW 14, 841. – Vgl. ausführlich W. LÖHE 1876, 79-84 und 1872, 27-65, διδοκτικός: 44; A. F. C. VILMAR 1872a, 35-38.

670. S.o. 189-192.

671. S.o. 96.

672. Gleiches gilt für die Ämter der Gemeinde, vgl. 1936, DBW 14, 963. Vgl. bes. NL B 9,1 (13f.) zu ITim 3,1-7. – Vgl. dagegen Vilmars idealisierenden Forderungskatalog, zusammengestellt bei B. SCHLUNK 1947, 46f.

673. Vgl. bes. A. F. C. VILMARS Forderungen 1872a, 29-31.35. Zu W. Löhes Katalog vgl. G. RAU 1970, 293. C. BÜCHSEL 1925, 223f. – Vgl. J. HEUBACH 1956, 54.

674. »Läßt sich aus der Forderung, daß ein Pastor außer durch Lehre und Wandel auch durch die nötigen Gaben zum rechtmäßigen Amtsträger qualifiziert wird, der Arierparagraph begründen?« (NL B 10,6: Bek, zu CA 16) Vgl. bes. das Flugblatt »Der Arierparagraph in der Kirche«, 1933, GS 2, 62-69; vgl. DB 357ff.512.

Bonhoeffer hat in seinem Desinteresse an natürlichen Gaben die lutherischen Bekenntnisschriften auf seiner Seite.⁶⁷⁵ Ausschlaggebend wurde für ihn jedoch sein eigener exegetischer Befund zu ITim 3,1-7: »von *Gaben* garnicht die Rede in dem ganzen Stück über den Pfarrer«. ⁶⁷⁶ Damit werden nach Bonhoeffers Auffassung Forderungskataloge zu natürlichen Gaben, – vom nicht existenten neutestamentlichen Fundament her geurteilt –, bodenlos. Daher enthält Bonhoeffers Liste der Amtsvoraussetzungen nur noch die Punkte:

- rechte Lehre,
- christlicher Wandel,
- *geistliche* Gaben.⁶⁷⁷

Die überlieferten und auch zu damaliger Zeit hörbaren Rufe nach (oft ins Überdurchschnittliche gesteigerten) Gaben und bestimmten charakterlichen Eigenschaften weist Bonhoeffer vom Textbefund her als Idealbilder zurück.⁶⁷⁸ Es habe »nichts von diesem mit dem Dienst am Hause Gottes zu tun«⁶⁷⁹. Umso nachdrücklicher legt er Wert auf den Glauben und den Wandel.⁶⁸⁰

Interessanterweise bewegte die durch den Arierparagraphen veranlaßte Streichung der Forderung nach natürlichen Gaben Bonhoeffer zu einem beginnenden (mehr zu behaupten, wäre übertrieben) Umdenken in der Frage der Zulassung

675. Diese fordern bekanntlich lediglich »tuchtige Personen« (Tr. 65; BSLK 490,42f.) und weisen nur »grobe Esel« zurück (ApolCA 28,3; BSLK 397,26), vgl. E. SCHLINK 1954, 206. Zu Luther vgl. D. RÖSSLER 1982, 211. Bonhoeffer geht über Luthers Forderungen hinaus, indem er nicht bei der *iustitia civilis* stehenbleibt, sondern neben einem rechtschaffenen Wandel das *Christsein* des Amtsträgers fordert.

676. NL B 9,1 (13) am 14. 10. 1935. »Kein Wort über seine besonderen Gaben und seine besondere Geschichte.« (1936, DBW 14, 957)

677. Vgl. 1933, GS 2, 66. Vgl. die klare Unterscheidung zwischen natürlichen und geistlichen Gaben in KR: »Gaben« nicht etwa die *χαρίσματα*« (NL B 14,2: KR VII; am 31. 5. 1935).

678. »Also kein Mann der glänzenden Beredsamkeit, kein Mann reformatorischer vorwärts drängender Geschichte etc.« (1936, DBW 14, 957f.)

679. Ebd.

680. »Im Glauben stehen und keinen Anstoß geben! Wir würden sagen, das ist die selbstverständliche Voraussetzung [EB: »primitivste Voraussetzung« für den Pfarrer!]. Paulus aber sagt: Das ist alles. Hat Paulus geringere Ansprüche an den Diener am Wort gestellt? Geringere und andere als wir?« (1936, DBW 14, 958 mit Anm. 25, vgl. 960) »1. Thess 2,19 Pfarrer kein genialer Mensch, sondern ein treuer Diener.« (NL B 9,1 [14]) »Geredet wie von *jedem* Christen. Keine besonderen Amtstugenden. Charismata kann man sich entziehen. Diesen Dingen kann man sich nicht entziehen. 1. Petr 5.« (NL B 9,1 [13f.])

von *Frauen* zum Pfarramt. Grundsätzlich vertritt er die Auffassung, daß das Amt dem Mann gehöre.⁶⁸¹

Er lehnt ihre Dienste sowohl im geistlichen Amt als auch in der Mehrzahl der institutionalisierten Gemeindeämter ab und läßt mit Bezug auf das NT nur zwei Ausnahmen gelten: das institutionalisierte Amt der Diakonin⁶⁸² und das der Witwe. In der Prophetie gesteht er Frauen nur das freie charismatische Amt zu, nicht jedoch dessen institutionalisierte Form. Sein (biblizistisch vorgebrachter) Hauptbeleg bleibt das *mulier taceat in ecclesia* von IKor 14,34. »*Frauen*: Phöbe = *διάκονος* (Röm 16,1); Prophetinnen Acta 21,9; cf. 1. Kor 11,3ff.: prophezeiende Frauen sollen verschleiert gehen; aber 1. Kor 14,33f.: schweigen. *χήραι*: 1. Tim 5,3ff.«⁶⁸³

Nicht von der Frauenfrage bewegt, sondern umgekehrt, – weil die Abwehr der Ariergesetzgebung von der Frauenfrage abhängig wurde –, begann Bonhoeffer, ein Zugeständnis inmitten seiner sonst unumstößlich klaren Abwehr zu erwägen. Sein Umdenken setzte grundlegend beim *mulier taceat in ecclesia* (IKor 14,34) ein. Um der Zulassung von Nicht->Ariern< zum Amte willen wagt Bonhoeffer ein nicht ›gesetzliches‹ Verständnis der Stelle:

»oder man bindet sich nicht gesetzlich, d.h. man gesteht auch der Frau das Reden in der Gemeinde zu, *dann aber* besteht keine Möglichkeit, den Juden-Christen das Reden grundsätzlich zu untersagen«⁶⁸⁴.

Eine wichtige Konsequenz aus dem Wegfall der natürlichen Gabenforderung ist bei Bonhoeffer die Tendenz, die Rolle des *Alters* zu nivellieren. Jugendlichkeit ist, so betont er wiederholt, kein Hindernis für die Übernahme und Ausübung des Amtes. Der junge Pfarrer ist von Gott nicht minder gegenüber der Gemeinde autorisiert. Gegen die traditionell geforderte (und mit dem Alter gekoppelte) Begabung mit Erfahrung, Menschenkenntnis, Takt, etc. verweist Bonhoeffer auf das

681. Vgl. auch die Präzisierung des Bischofs- bzw. Pfarramtes als »so ganz nüchtern, männlich-sachlich« (NL B 9,1 [13]).

682. »Auch weiblicher Diakonat: Röm 16,1 (Phöbe), ebenso 1. Tim. 3,11 (Luther falsch übersetzt).« (DBW 14, 828)

683. NL A 57,3<2>. – Ms. OD ergänzt: »*Dienst der Frauen in Gemeinde*. Rm 16,1 Phoebe. Weibliche Prophetie, Acta 21,9 (Töchter des Philippus). Auch Paulus rechnet damit, daß Frauen Prophetie üben, 1. Kor. 11,3ff. Sollen dabei verschleiert sein. Generell (1. Kor. 14,33) der Meinung, daß Frau in der Gemeinde schweigen soll. Wenn Geist über sie kommt, dann soll ihm allerdings nicht gewehrt werden. Direktes Amt für Frau im NT die *χήραι*. *Beamtete* Verkündigung im NT gehört dem Mann.« (DBW 14, 828)

684. 1933, GS 2, 66; Herv. BS.

Ordinationscharisma⁶⁸⁵ und die Weisheit des Evangeliums, durch welche ein junger Mensch klüger als ein alter werden könne.⁶⁸⁶

Ebenso spricht er sich dagegen aus, hohes Alter und Behinderung als Amtshindernisse oder Gründe dafür, jemanden regulär abzusetzen, zu betrachten.⁶⁸⁷

Subjekt von Amtsenthebungen ist nach Bonhoeffers Verständnis zunächst das Kirchenregiment. Ist es ›häretisch‹ geworden, so gehen Recht und Pflicht zu Amtsabsetzungen auf die Gemeinde über, da sie ihre Vollmacht nur an die Leitung abgetreten hatte.⁶⁸⁸ In der Schlüsselgewalt der Gemeinde liegt ihre Pflicht zum Urteilen über die Lehre begründet. Zwar ist das Amt von Gott *in* der Gemeinde gestiftet und somit nicht durch sie autorisiert. Doch die Gemeinde beruft in dieses Amt und trägt die Verantwortung für die rechte Ausübung.⁶⁸⁹ Bonhoeffer stuft die Absetzungsgründe wie folgt ab:

»Absetzung auf Irrlehre hat die Gemeinde Pflicht.

Absetzung auf Wandel hat die Gemeinde Recht.

Absetzung auf Gaben hat die Gemeinde nur die Bitte.«⁶⁹⁰

Im Falle der *Irrlehre* ist die Gemeinde zur Absetzung verpflichtet, da der Pfarrer seiner göttlichen *vocatio* untreu wurde. Der Irrlehrer verliert die göttliche *Verheißung* für seine Arbeit. Ihn muß nach Bonhoeffers Auffassung das Anathema der Gemeinde einschließlich der Exkommunikation treffen.⁶⁹¹

Ein Pfarrer, der sich im christlichen *Wandel* vergeht, verliert seine menschliche *Glaubwürdigkeit*. Daher ordnet Bonhoeffer diesen disziplinarischen Grund klar dem der *Irrlehre* unter.⁶⁹²

685. Vg. den Zusammenhang von Zweifel durch Jungsein und Trost der Ordinationsgabe in: 1936, DBW 14, 959f.

686. Ps 119, 100; s.u. 203ff. Vgl. die Apologie des Jungseins 1939/40, PAM 2, 417.

687. »Ein alter oder stotternder etc. Pastor muß von der Gemeinde, wenn er nicht krank wird, getragen werden.« (NL B 10,6: KR VII)

688. Vgl. für die Diskussion der Absetzungsgründe bes. NL B 10,6: KR VII. »Wenn Kirchenregiment Irrlehrer geworden ist, dann hat aber die Gemeinde das Recht (*muß!*), die Absetzungsbefugnis zu übernehmen!« (NL B 14,2: KR VII; am 7. 6. 1935)

689. S.o. 46. – »Der Pfarrer übernimmt sein Amt als *Auftrag Christi* und nur ein Verstoß gegen eines von jenen Erfordernissen kann Grund für die Zurückziehung des *Auftrages der Gemeinde* sein.« (1933, GS 2, 66; Herv. BS)

690. NL B 14,2: KR VII.

691. »Verfehlung der Lehre greift die Substanz der Kirche an, schließt aus der Kirche. (>Wer nicht sagt, Christus sei ins Fleisch gekommen, ist der Antichrist‹ Johannes)« (NL B 14,2: KR VII), zit. IJoh 2,22 mit 4,2f.

692. »*Wandel*: Anstößigkeit. NT: ›nicht anderen predigen und selbst verwerflich werden‹ [nach IKor 9,27]. [...] Die Verheißung des Amtes wird nicht mit [anstößigem] Wan-

Bonhoeffer findet im Neuen Testament hingegen keinerlei kirchenrechtliche Legitimation dafür, einen Pfarrer wegen mangelnder *natürlicher Gaben* abzusetzen. Greift die Gemeinde in solchem Falle in das Amt ein, so überschreitet sie ihre Kompetenzen und wird am Stifter des Amtes schuldig. Als einziges ›Verfahren‹ erkennt Bonhoeffer das der Bitte an. Entspricht der Pfarrer der Bitte um seinen Rücktritt, so handelt er aus eigener Freiheit. Der Rücktrittsgrund liegt nicht in einem Defekt seiner Person, sondern in dem der Gemeinde: in ihrer Schwäche, diesen Menschen im Amt zu tragen. Dieser »Ausnahmezustand« dürfe niemals generalisiert werden.⁶⁹³ Die Taufe zu dem einen Leib Christi führt sowohl in die geistliche als auch in die leibliche Gemeinschaft mit ›nichtarischen‹ Amtsträgern, Brüdern und Schwestern.⁶⁹⁴

9. Persönliche Eigenschaften des Pfarrers

Sich von den natürlichen Amtsvoraussetzungen abwendend, widmet Bonhoeffer seine Aufmerksamkeit der Frage einiger charakterlicher Eigenschaften des Pfarrers. Er bespricht sie jedoch nicht als einen Forderungskatalog, sondern implizit in den Finkenwalder praktisch-theologischen Vorlesungen, eher als Selbstverständlichkeiten. Er nennt wiederholt:

- a) Natürlichkeit,
- b) Nüchternheit,
- c) Sachlichkeit,
- d) Weisheit.

del hinfällig, sondern erst durch [falsche] Lehre. Bruch des Wandels zu beurteilen von der Gemeinde her.« (NL B 14,2: KR VII; Erg. BS)

693. NL B 14,2: KR VII; vgl. die Einordnung in die Frage der Adiaphora, bei FC 10: »Um meiner Freiheit willen, nicht weil es mir zum Gebot wird, weiche ich dem Schwachen. Nachgegeben wird nicht denen, die aus freier Sache etwas Notwendiges machen. Arierparagraph aus Schwachheit einer Gemeinde oder als Kirchengesetz: Dem ersten nachgeben, dem zweiten nicht.« (NL B 10,6: Bek, zu FC 10). Vgl. Bonhoeffer in der Berliner Universität 1933: »Stark sei der, der keinen hinausstoße, schwach der, der die Gemeinde abgrenze. Die Glaubensschwachen brächten heute ein rassisches Gesetz.« (in: DB 338f.) – Vgl. H. SCHREINERS Darstellung der nationalsozialistischen Rasselehre und seine Ausführungen zur Eugenik, in: KÖNNETH/SCHREINER 1934, 62-76.

694. »Nicht möglich zu sagen: ›In Christus sind wir eins‹, ›aber im gewöhnlichen Leben sind wir noch getrennt‹. Wenn durch die Taufe ein Leib, dann auch die Beziehungen ›im Fleisch‹, in den Ämtern u.s.w. entscheidend geändert. Anspruch der Taufe auch auf das Fleisch. (Steglitzer Synode: Unser Verhältnis zu jüdischen Brüdern [hier: Pfarrern – BS], zu getauften Juden).« (DBW 14, 823) Vgl. DB 555ff.

(a) Die *Natürlichkeit*⁶⁹⁵ des Pfarrers spielt sowohl in der gottesdienstlichen Haltung als auch im seelsorgerlichen Gespräch eine wichtige Rolle. Bonhoeffer bestimmt sie in der *Seelsorgelehre* näher als selbstverständliches und unbefangenes Auftreten. Dies bedarf der Voraussetzung, daß der Pfarrer persönlich »in der *Natürlichkeit seines Anliegens*« lebt und nicht nur jeweils eine amtliche Rolle übernimmt.⁶⁹⁶ Unbefangenheit wie Befangenheit würden sich auf den Gesprächspartner übertragen.⁶⁹⁷ Ein selbstverständliches Auftreten wird die Verkündigung glaubwürdiger machen.⁶⁹⁸

In der Homiletikvorlesung beschreibt Bonhoeffer mit »Natürlichkeit« insbesondere die rechte Subjektivität des *Liturgen* gegenüber der Gemeinde.⁶⁹⁹ Das rechte Maß ist die zugelassene, darin nicht beabsichtigt hervorgekehrte Natürlichkeit.⁷⁰⁰ Greift man auf Bonhoeffers Differenzierung in den Ethik-Frag-

695. Bonhoeffer beginnt, die ethische Dimension des »Natürlichen« ausdrücklich erst in E/EN zu reflektieren, vgl. E. FEIL 1977, 300-303; vgl. bes. E 163ff.216f.; EN 331.338. Seit seiner Studienzeit war er in der positiven Wertung des Natürlichen u.a. durch A. Schlatter geleitet (vgl. E 351, Anm. 1). In der Finkenwalder Zeit waren es bes. die charakterologischen Bücher F. Künkels (vgl. auch E 169, Anm. 2). In N erörtert Bonhoeffer das Natürliche insbesondere vom Kierkegaardschen Begriff des Außerordentlichen her (vgl. N 147). Zum biographischen Hintergrund vgl. DB 30. – Nur die »kranke Lehre verwirft das Natürliche« (1938, GS 4, 361).

696. DBW 14, 569, Anm. 51: SsV.

697. DBW 14, 574 und NL B 11,6 (28): SsV. – Vgl. die Warnungen davor, im Gespräch beim Hausbesuch nach passenden Übergängen zu suchen: »Dann lieber *selbstverständlich* das Gespräch abbrechen.« (NL B 11,5 [7]: SsV) Vom Gesprächsteil mit NT und Gebet gilt: »[EK: Dieser zweite Teil] Das ist [EK: sollte] der selbstverständlichste Teil des Hausbesuchs [EK: sein]!« (DBW 14, 574: SsV). – Natürlichkeit steht u.a. gegen Gesetzlichkeit und »Krampf«, vgl. H. W. JENSEN, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 122. – Vgl. W. Löhes Forderung nach Natürlichkeit des Predigers, hierzu G. RAU 1970, 298f.

698. Im Kontext des Gesprächs mit Gebildeten: »von der Kirche, vom Gebet reden, *ganz ruhig, ganz selbstverständlich*, daß man uns wirklich glaubt, daß uns das wichtig ist« (DBW 14, 578: SsV). Zum Gespräch mit Verstockten, Enttäuschten: »Da muß man sich messen aneinander, das muß selber hinführen zu einem ganz unbefangenen Verkündigen.« (DBW 14, 579: SsV)

699. S.o. 110f. – Interessanterweise wurde gerade Bonhoeffers Examenspredigt ein Mangel an Natürlichkeit vorgeworfen: »Stil, der ziemlich häufig Schwulst, Übertreibung und Ungelenkheit aufweist – es fehlt ihm die edle Natürlichkeit!« (1927, DBW 9, 185)

700. Gegen ein Zuviel: »Meine Natürlichkeit darf keinen Akzent bekommen, darf sich nicht ihrer selbst bewußt werden. Um der Gemeinde willen gibt es kein Sichgehenlassen auf der Kanzel, kein seiner Eigenart freien Lauf lassen.« (DBW 14, 497f.: HomV) Gegen ein Zuwenig: »Die Natürlichkeit wird auch grade erfordert durch die

menten vor, könnte man von den beiden abgelehnten Extremen des ›Vitalismus‹ und der ›Mechanisierung‹ sprechen.⁷⁰¹ Was für die liturgische Haltung gilt, gilt entsprechend für die *Predigtsprache*. Sie soll als »natürliche Sprache« »durch nichts *veredelt und begrenzt*« werden »als *durch die Sache*, von der geredet wird«⁷⁰². Zugleich weist Bonhoeffer damit eine »Gassen-Natürlichkeit« zurück.⁷⁰³

(b) *Nüchternheit* ist eine Eigenschaft und Haltung, die im Umgang mit der Bibel gewonnen wird, und die der Pfarrer in allen Relationen zu bewahren hat – im eigenen geistlichen Leben, in der Beurteilung der politischen Lage, im Umgang mit der Gemeinde.⁷⁰⁴ Bonhoeffer bestimmt das Amt selbst als »ganz nüchtern«⁷⁰⁵. Da diese Haltung gerade in Zeiten des Kampfes stets neu gewonnen werden muß, muß der Pfarrer zu ihr ermahnt werden.⁷⁰⁶

Nüchtern sein heißt nach Bonhoeffers Verständnis, die Wirklichkeit aus der Perspektive des Wortes Gottes wahrzunehmen. Somit weist allein der tägliche Umgang mit der Schrift in diese Haltung ein.⁷⁰⁷ Der nüchtern gewordene Bote verfällt weder der Vertrauensseligkeit noch der Furcht oder dem Menschenhaß (N 205). Nüchternheit befähigt dazu, im seelsorgerlichen Gespräch rechte Distanz

Demut; die Demut unter das Wort ist zwar wider alle Natur, macht aber nie unnatürlich. Was bewußt unnatürlich ist, kommt nicht aus der Demut, nicht aus dem Vertrauen zum Wort.« (NL B 10,5 [110]: HomV) »Zum Altar soll man sehr ruhig und natürlich gehen, um die Gemeinde nicht zu stören oder aufmerken zu lassen.« (NL B 11,4 [10]: HomV)

701. Vgl. E 171-173. Vgl. bereits 1933, GS 3, 244 über den Studenten der Theologie: »wo er im Leiden Gottes unter der Menschen Haß das Ende aller seiner Leidenschaften erkennt, das Gericht über seine ganze Vitalität vernimmt«.

702. DBW 14, 499: HomV.

703. Ebd. – »Auch nicht bewußt popularisierende Sprache, der Straßenrede ähnlich, in *falschem Verständnis von Natürlichkeit*.« (ebd.)

704. Nüchtern sind z.B. das Gebet (NL B 11,4 [5]: SsV), die theologische Arbeit (1933, GS 3, 243), das Denken und Handeln in der Zeit des Kirchenkampfes (a.a.O., 246; 1938, GS 4, 380). Im Bruderhaus geht es um ein »konkretes, nüchternes Zusammenleben« (1935, DBW 14, 76); vgl. das Finkenwalder Pfingst-Exerzitium zur Nüchternheit, W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81f. – Vgl. auch W. Löhes Forderung nach Nüchternheit des Pfarrers, hierzu G. RAU 1970, 283f. Vgl. K. BARTH: Die Kirche soll »mitten in Staat und Gesellschaft nüchtern und sachlich *Kirche*« sein (1935 [TEH 5], 8).

705. NL B 9,1 (13).

706. Vgl. 1936, DBW 14, 967.

707. Im Antrag zum Bruderhaus: »Gemeinsame theologische und kirchliche Besinnung auf die Verkündigung und das biblische Wort soll sie nüchtern und sachlich werden lassen.« (1935, DBW 14, 78)

und Nähe zu wahren. »Echte Seelsorge muß nüchtern und sachlich sein. Es ist falsch, wenn ich mich einem Menschen anvertraue.«⁷⁰⁸

(c) Besonders in der Rede von der *Sachlichkeit* des Amtes, seines Trägers und seiner Arbeit schließt sich Bonhoeffer dem Sprachgebrauch der Dialektischen Theologie an.⁷⁰⁹ »Sachlichkeit« ist in dieser Tradition ein zentraler *theologischer* Begriff. Der Pfarrer erlangt *Sachlichkeit* in allen Arbeitsbereichen, indem er sich auf die Sache konzentriert, und d.h. in erster Linie: auf *das biblische Zeugnis von Christus*.⁷¹⁰ Sachlichkeit kann insofern im Sinne von »Schriftgebundenheit« verstanden werden. Die von der Schrift bezeugte »Sache« ist der dreieinige Gott. Erst von der Klarheit des *Gegenstandes* her kann *Methodenfragen* ein sinnvoller Ort zugewiesen werden. »Sachgemäße« Methoden sind an Gottes Offenbarung in Christus zu messen und somit *schriftgemäße* Methoden.⁷¹¹ Eine sachgemäße Verkündigung beginnt mit dem Vertrauen auf den Heiligen Geist, daß dieser die Sache selbst vergegenwärtigen werde.⁷¹²

Je intensiver sich der Prediger mit dem Text vertraut gemacht hat, desto sachlicher kann er auf der Kanzel auftreten.⁷¹³ Eine vorbereitete und damit nicht

708. NL B 11,6 (8): SsV.

709. Aus der Textfülle möge der Verweis auf K. BARTHS pastoraltheologisch relevanteste Schrift im Kirchenkampf genügen: der Aufruf »Theologische Existenz heute« sei eine Äußerung zur »zur Sache«, nicht »zur Lage« (1934a, 7, vgl. 12.40). – Für Bonhoeffers Auffassung ist spezifisch, daß er »Sachlichkeit« nicht allein in der Schrift verankert, sondern ebenso auf die *Bruderschaft* als Hilfe zur Sachlichkeit verweist (vgl. 1935, DBW 14, 76).

710. Daher wird es zum Zeichen der *vocatio interna*, wenn den Studenten der Theologie »die Sache der Theologie gepackt hat und nicht mehr losläßt« (1933, GS 3, 243). »Sache der Theologie« heißt hierbei: »daß es wirklich die Bereitschaft sei, über Gott und sein Wort und seinen Willen nachzudenken« (243). Unsachlichkeit ist z.B. gesuchte Weltlichkeit (244). Vgl. zum folgenden bes. 1935, DBW 14, 402ff., bes. 402-404.

711. Vgl. z.B. die Rede von einer »sachlich-biblischen Predigt« (1935, DBW 14, 403). »Die einzige *Methode der* Vergegenwärtigung ist mithin die sachliche Textauslegung als des Zeugnisses von Christus und solche Auslegung hat die Verheißung der Gegenwart Christi.« (1935, DBW 14, 409)

712. »[...] darum ist *Sachlichkeit*, das heißt [! – BS] Schriftgebundenheit der Verkündigung selbst Vergegenwärtigung – »Sachlichkeit« – sowohl als Methode – [...] wie auch als Gehorsam und Vertrauen zu der Sache des Heiligen Geistes. Denn das Sachliche an dieser Sache ist eben der Heilige Geist selbst und Er ist der gegenwärtige Gott und Christus.« (1935, DBW 14, 404)

713. »Ein unvorbereiteter Prediger wird unsicher in der Sache und muß davon durch allerlei *Techniken* ablenken, die aus seiner Eitelkeit kommen: Lärmen, pathetisch, auf die Tränendrüsen drücken. Größtmögliche *Sachlichkeit* auf der Kanzel infolge bester Vorbereitung.« (DBW 14, 488: HomV; Herv. BS) Die durch Redetechnik verfälschte Natürlichkeit wird unsachlich.

mehr natürliche Gestik weist Bonhoeffer als »unsachgemäß und unsachlich« zurück⁷¹⁴.

Zur Wahrnehmung des Seelsorgeamtes fordert Bonhoeffer »die größte Sachlichkeit«.⁷¹⁵ Im Gespräch soll der Pfarrer auf die Sache – die Verkündigung Christi – konzentriert bleiben.⁷¹⁶ Bonhoeffer geht davon aus, daß der Ratsuchende den Seelsorger stets zur Unsachlichkeit verführen will: »Der wird nicht die Sache selbst [B: das göttliche Wort] von uns begehren, sondern Rat und Hilfe [B: aus materieller Not]; er wird die Wurzel der Sache nicht kennen«⁷¹⁷. Der sachlichen Konzentration auf Christus als Vermittler des Gespräches dient insbesondere das stille Gebet des Seelsorgers.⁷¹⁸ Zeitlich äußert sich die sachliche Konzentration in der Kürze des Gespräches.⁷¹⁹

(d) Bonhoeffers Rede von der ›Weisheit‹ des Pfarrers ist nachhaltig von der atl. Weisheitstradition sowie der *theologia crucis* geprägt. Er bestimmt ›Weisheit‹ im Sinne der atl. Tradition als ein Geschenk Gottes, das im Umgang mit Gottes Gesetz empfangen wird und zum rechten Leben in den Alltagsbeziehungen anleitet.⁷²⁰ Über die atl. Tradition hinausgehend, charakterisiert er die Weisheit Gottes als Torheit des Kreuzes (IKor 1,18ff.).⁷²¹

Diese Weisheit ist auch Inhalt der entsprechenden Geistesgabe (IKor 12,8), die nach Bonhoeffers Verständnis sowohl freies Charisma ist als auch zur Ordi-

714. DBW 14, 498: HomV.

715. NL B 11,6 (9): SsV. – Diese Sachlichkeit erweist sich in der Seelsorge besonders in der bereits dargestellten Nüchternheit, vgl. die häufige Parallelisierung der Begriffe (NL B 11,6 [8]: SsV).

716. »Mit derselben Sachlichkeit in der Verkündigung bleiben, wenn sich die Gelegenheit gibt, unreflektiert, jenseits jeder Reflexion, kompromißlos Christus verkündigen« (DBW 14, 578: SsV). Über den Hausbesuch: »Schon der erste Besuch habe das Ziel, zur Sache zu kommen, ganz deutlich im Auge.« Diese ist das Wort Gottes (DBW 14, 574: SsV).

717. NL B 11,2 (123): SsV.

718. »Damit erfüllt er [der Pfarrer – BS] nur den sachlichen Anspruch dieses Gesprächs [WDZ: des anderen] [EK: Das ist eine ganz sachliche Notwendigkeit.]« (DBW 14, 562: SsV)

719. Zum Hausbesuch: »In der Kürze des Besuchs soll sein amtlicher, sachlicher Charakter deutlich werden.« (DBW 14, 573: SsV)

720. Vgl. bes. die Auslegung zu Prov 3,27-33, 1935, in: DBW 14, 867-869.

721. »λόγος σοφίας – jene Weise der Erkenntnis, die die Torheit des Kreuzes als Weisheit zu begreifen imstande ist (1 Kor 1,24 2,6ff. Eph 1,8 Kol 1,9 2,3.23 4,5) – Theologie des Kreuzes möchte man sagen.« (DBW 14, 455f.) »Weisheit ist nicht Lebens-, sondern Gottes-, Christuserfahrung im täglichen Leben. [...] *Weisheit* ist das Evangelium im täglichen Leben.« (1935, DBW 14, 868)

nationsgabe zählt.⁷²² Geistesgaben sind jedoch nie *habitus*, sondern müssen ›enfacht‹ werden. Die wichtigste Quelle der Weisheit bleibt für den Pfarrer die Liebe zum Gekreuzigten⁷²³ und zu seinem Gebot. Bonhoeffer bemühte sich, die so bestimmte Weisheit von Lebenserfahrung abzugrenzen.⁷²⁴ Damit verfolgte er u.a. ein seelsorgerliches Motiv: Die jungen Kandidaten sollten ihre ›Jugend‹ nicht als mangelnde Befähigung zum Amt empfinden.⁷²⁵

Er spricht insbesondere in der Seelsorgelehre von der Weisheit des Pfarrers. Sie bleibe zur seelsorgerlichen Kompetenz unentbehrlich. »Liebe zu Wort, Gesetz, Gebot, Zeugnis. Daran hängt!!!! Das qualifiziert zur Seelsorge.«⁷²⁶ Charakteristisch für Bonhoeffer ist hierbei die Näherbestimmung der Weisheit durch ›Einfalt‹ und ›Naivität‹. Insofern erscheint die liebende Christus-Weisheit geradezu als das Gegenteil von Schläue. Bonhoeffer ist im Verständnis der Weisheit als Naivität und Einfalt nachhaltig von literarischen Gestalten bei Bernanos und Dostojewski beeinflusst. Sowohl die inhaltliche Füllung als auch eine unentbehrliche Kritik an Bonhoeffers Auffassung von Naivität und Einfalt müssen bei einer Auseinandersetzung insbesondere mit diesen beiden Autoren einsetzen.⁷²⁷ Der

722. S.o. 80.

723. »Wo recht lehrender Pfarrer (orthodox), sich auf Christus gründend, der versteht durch Christus alle Dinge« (DBW 14, 565, Anm. 34: SsV). »Liebe zu Christus macht mich klug.« (ebd.) »Wissen um Welt [...] durch Christus und die Liebe zu ihm.« (ebd.)

724. »Wissen um Welt nicht durch unser Erleben (Augustin lernte es nicht durch sein Leben)« (DBW 14, 565, Anm. 34: SsV). »*Weisheit* [ist] etwas anderes als *Wissen* und *Verstand* und Lebenserfahrung.« (1935, DBW 14, 868)

725. »Gilt nicht nur für die Alten, sondern gerade auch für die Jungen.« (ebd.) »Ps 119: Ich bin klüger als die Alten; denn ich halte deine Gebote. Ist ein junger Mann!« (DBW 14, 565, Anm. 34: SsV); vgl. 1939/40, PAM 2, 417f.

726. DBW 14, 565, Anm. 34: SsV, in bezug auf Ps 119,100.

727. Zwar lehnt Bonhoeffer ein ›Pfarrerideal‹ vehement ab (s.o. 126). Doch der Einfluß der idealisierten Pfarrergestalten aus den Romanen von Bernanos auf Bonhoeffers eigenes Leitbild bleibt unverkennbar. Dies wird besonders bei seiner Entfaltung pastoraler Weisheit als Einfalt und Naivität deutlich. Wenn man Bonhoeffer ein Pfarrerideal für die Zeit der ›Nachfolge‹ nachweisen wollte, dann ist es das des »Heiligen von Lumbres« in »Die Sonne Satans«, variiert im »Tagebuch eines Landpfarrers«. Wenn Bonhoeffer sich in WEN von der ›Nachfolge‹ distanziert, dann trifft dies insbesondere seine zu unkritische Rezeption des Heiligkeitsideals der Pfarrergestalten bei Bernanos, das gerade in seiner Größe in einem gesetzlichen Heiligungsstreben – bei Bernanos stets im seligen Scheitern des Helden – endet. – E. G. WENDEL kritisiert m.E. zurecht den antiintellektualistischen Zug in Bonhoeffers Verständnis von Einfalt (1985, 125ff.) und verweist auf zeitgeschichtliche Einflüsse (129ff.), geht dabei jedoch nicht spezifisch den Einflüssen der

weise Pfarrer »kann einfältig sein wie Aljoscha oder Myschkin); mehr als durch Solidarität wird dieser großen Sünder mehr lieben und weisen«⁷²⁸. »Ein ganz naiver Mensch kann den Bösen viel besser tragen.«⁷²⁹

Die Naivität des Pfarrers drückt sich im seelsorgerlichen Gespräch durch eine vormethodische Haltung aus. Bonhoeffer entfaltet diese Auffassung in scharfer Abgrenzung von der Psychoanalyse bzw. -therapie. »Der Seelsorger bleibt so *grundsätzlich vorpsychologisch*, [GKr.: vormethodisch,] [B: und in einem guten Sinne] *naiv*.«⁷³⁰

Der pastoraltheologischen Tradition folgend, drängt er darauf, daß der Pfarrer zahlreiche Bibeltexte und Choräle auswendig lernen solle.⁷³¹ Klar wird Bonhoeffers eigene Orientierung an pastoraltheologischer Erfahrungsweisheit besonders darin, daß er zum Anlegen eines Buches mit Bibel- und Liedversen für seelsorgerliche Zwecke rät.⁷³²

Zwar unterscheidet er die biblische Christus-Weisheit von der Lebenserfahrung als Quelle der Weisheit. Doch bliebe man in der Darstellung bei seiner Abgrenzung stehen, so würde man sein Weisheitsverständnis verkürzt wiedergeben. Faktisch bleibt Bonhoeffer in der Zeit der ›Nachfolge‹ weiterhin von seinem liberalen Bildungsideal bestimmt, und er überträgt es auch auf den Pfarrer.⁷³³ Es ist typisch für Bonhoeffer, daß er ein Kapitel der Seelsorge-Vorlesung dem Gespräch mit ›Gebildeten‹ widmet. Besonders hier vertritt er nachdrücklich seine Forderung nach allgemeiner Bildung des Pfarrers. Zum Gebildetsein zählt für Bonhoeffer auch, das Wissen des anderen anzuerkennen statt es zu

genannten Prosaautoren nach. – Zu Dostojewski besaß Bonhoeffer später R. GUARDINI (1939); zur Dostojewski-Rezeption E. Thurneysens vgl. R. BOHREN 1982, 102ff.

728. DBW 14, 565, Anm. 34: SsV.

729. Ebd.

730. NL B 11,2 (125): SsV.

731. »Bibelworte und Liedverse auswendig bereit haben für Besuche. Lernen! Worte über Sinn und Heil der Krankheit; Worte des Gerichtes.« (DBW 14, 581, Anm. 88: SsV) »Um den Krankentrost recht spenden zu können, muß der Pfarrer viele Verse der Bibel und des Gesangbuches auswendig können.« (NL B 11,6 [18]: SsV) Vgl. 1936, Anweisung A, DBW 14, 151. Vgl. das Auswendiglernen durch Meditation, 1936, DBW 14, 950. – Vgl. C. HARMS 1834, 45; A. F. C. VILMAR 1872a, 192f.; H. BEZZEL 1926, 94.

732. SsV: »Auch kann er ein kleines selbst angelegtes Buch bei sich haben um es im Rahmen der Seelsorge zu benutzen.« (NL B 11,6 [18]) Vgl. C. HARMS: »Legen Sie ein Repertorium, Promptuarium von solchen Worten an, nach Rubriken oder nach dem Alphabet« (1834, 45).

733. Vgl. H. TRAUB, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 126.

disqualifizieren⁷³⁴, sowie die Grenzen⁷³⁵ der eigenen Kompetenz wahrzunehmen. Er kritisiert nachdrücklich den halbgebildeten Pfarrer, der bei jedem Thema mitzureden versucht.⁷³⁶

734. »Auch auf der Kanzel nicht mit der Klugheit dieser Welt ›abrechnen‹ oder sie moralisch abwerten.« (NL B 11,2 [135]: SsV)
735. SsV: »zum Bildungsideal gehört auch: die *Bescheidenheit*.« (NL B 11,2 [135]) »[...] aber keinen halbgebildeten, der alles verdirbt. Die Erkenntnis der Begrenztheit unseres Wissens auf anderen Wissensgebieten muß offen stehen. Aber nicht weise Ratschläge in ein fremdes Gebiet geben!« (NL B 11,4 [7]: SsV) – Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 47f.
736. »Nicht mitreden, wo man nichts weiß (= halbgebildeter Pfarrer).« (NL B 11,1 [21]: SsV) »Das Schlimmste, wenn er ein halbgebildeter ist (und dann bei Grabreden über Leistungen spricht, von denen er nichts versteht).« (NL B 11,2 [135]: SsV) »So wie man über Lehrer hinaus ist, so auch über Pfarrer. Spießbürgerlichkeit der Kirche und Halbbildung des Pfarrers.« (DBW 14, 575, Anm. 69: SsV)

TEIL III

Predigt, Seelsorge, Katechetik

1. Die Finkenwalder Homiletik

1.1 Homiletische Instruktion in systematischer und pastoraltheologischer Perspektive¹

Der kontextuelle Bezug von Bonhoeffers Finkenwalder Homiletik² sowie das spezifisch pastoraltheologische Profil lassen sich gut im Vergleich zur Homiletik veranschaulichen, die Iwand am Blöstauer Predigerseminar las. Für beide Vorlesungen ist der Aufbau »vom Grundsätzlichen zum Praktischen«³ charakteristisch. Aussagen der Praktischen Theologie sollen von der Systematischen Theologie und hierbei zentral der Theologischen Erklärung von Barmen legitimiert und kontrolliert werden.⁴

Bei beiden Theologen fallen die systematisch-theologischen Grundentscheidungen für die Predigtlehre in der *Christologie*⁵ und der Lehre vom *Predigtamt*, dessen Bezogensein auf die Gemeinde durch die rechte *vocatio* hervorgehoben wird (Kap. I und II).⁶ Dem Grundsatz gemäß, daß die Predigt Schriftauslegung sei, wird die *Homilie* als ihre Idealgestalt benannt (Kap. IV). Besonderes Gewicht liegt innerhalb der Besprechung von *Formen* der Predigt auf der *Lehrpredigt* (Kap. V). Sie trägt den Kampf gegen die Irrlehre am konkretesten aus.

1. Zitate aus den Mss. zur Homiletikvorlesung (HomV) werden in diesem Teil III.1 neben der Archivnummer (NL B) mit der Kapitelangabe (I-VI) bzw. bei Ergänzungsstücken mit einem Kurzwort markiert. Da die Kapiteleinteilung im Verlauf der Vorlesungen variiert, entscheidet die Zuordnung der Textstücke zu den Kapiteln im Ms. FTr (1935/36), das in DBW 14 dokumentiert ist (478-502).
2. Zur Sekundärliteratur vgl. A. SCHÖNHERR 1979; P. FILIPI 1985; G. FORCK 1972; W. GOOSMANN 1972; O. DUDZUS in: PAM 1, 11-93; H. D. BASTIAN 1965. Den ausführlichsten Beitrag legte E. G. WENDEL 1985 zur Analyse der Predigten vor.
3. H. J. IWAND 1937, 1.
4. H. J. IWAND: »Der Auftrag der Verkündigung liegt darin, Jesus Christus so zu verkündigen, dass (Barmen) in Ihm die *einzig*e Offenbarung Gottes liegt [...]« (1937, 3; vgl. 25; vgl. 31 die Kritik an K. Barth von Barmen her!).
5. DBW 14, 502-507: HomV.
6. H. J. IWAND: Es geht um den Predigtauftrag heute »im Gegensatz zu einer anderen Verkündigung, die sich nicht auf diesen Auftrag bezieht« (1937, 3).