

## TEIL II

### Die Pfarrer

#### 1. Die Verbindung von Funktionalität und Subjektivität

Bonhoeffer erörtert Fragen zur Person des Pfarrers im wesentlichen aus drei Gründen:

- um des *Amtes* willen (amtstheologisch),
- um der *Person* des Predigers willen (pastoralethisch),
- um der *Gemeinde* willen (ekklesiologisch).

Das Amt bildet innerhalb dieser drei Aspekte die Leitgröße, von der her und auf die hin Bonhoeffer Fragen zur Person und der gemeindlichen Relation entfaltet. Es stellt einen räumlichen und zeitlichen Totalanspruch an seinen Träger. Die Person soll sich völlig mit ihrem Beruf identifizieren. Sie soll ihre Rolle nicht leugnen.<sup>1</sup> Gerade um des Amtes willen gebe es keinen Rückzug der Person auf das Amt.<sup>2</sup>

Wie Bonhoeffer die Korrelation zwischen Amt, Person und Gemeinde denkt, soll exemplarisch dargelegt werden an den Ausführungen

- zu Amt und Person des *Judas*,
- zum *Zeugenverständnis* sowie
- zur *Sprache* des Predigers.

##### 1.1 Person, Amt und Gemeindebezug am Beispiel des Judas

Die Gestalt des Judas beschäftigte Bonhoeffer seit seiner Studienzeit. Gedanken an diesen berufenen Apostel haben ihn fortan begleitet.<sup>3</sup> Bonhoeffer stieß durch Luther auf die amtstheologische Bedeutung dieses Problemfalls.<sup>4</sup>

1. Vgl. die Kritik an gesuchter Weltlichkeit, WdK 300; 1933, GS 3, 245; vgl. auch 1939, PAM 2, 344. – Bonhoeffer begründet diese pastoralethische Forderung inkarnationstheologisch: »Die leibliche Gegenwart des Sohnes Gottes fordert leiblichen Einsatz für ihn und mit ihm im täglichen Leben.« (N 248)
2. Vgl. 1936, DBW 14, 956.962. Vgl. NL B 10,1 (3): HomV.
3. Vgl. (hier nur in Auswahl:) 1926, DBW 9, 400; in Anspielung CV 174; N 196f.; Predigt zu Mt 26,45b-50, 1937, DBW 14, 973-979.
4. M. LUTHER: »[Th.] 41: Non est negandum, miracula fieri posse per impios in ecclesiastico; [Th.] 42: Sicut verbum et sacramentum id est, vita aeterna, quae superant omnia miracula, etiam per ludam Scharioth conferuntur.« Von Bonhoeffer zitiert 1926, in: DBW 9, 400 (dort Nachweis); SC 161f.

An Person und Amt des Judas entfaltet er alle drei o.g. pastoraethischen Aspekte:

- a) Judas' Sendung verweist auf die Verheißung für das Amt.
- b) Judas' desperatio und Heilsverlust warnen vor der Gefahr des Fluches für die Person.
- c) Judas' Leben (Wandel) läßt nach der Glaubwürdigkeit für die Gemeinde fragen.

Mit dem *Heil* des Amtsträgers und der *Glaubwürdigkeit* für die Adressaten sind die beiden entscheidenden Gründe benannt, derentwegen Bonhoeffer Fragen zur *Person* des Pfarrers erörtert.

(a) Judas' Sendung verdeutlicht die von der Person unabhängig geltende Verheißung für die Funktionen des *Amtes*. Hierin teilt Bonhoeffer die Auffassung der lutherischen Bekenntnisschriften.<sup>5</sup> Judas verkörpert den Pfarrer, der die *vocatio externa* empfangen hat, doch dem die *vocatio interna* fehlt. Ferner steht Judas exemplarisch für den (äußerlich berufenen, doch) glaubenslosen, *ungehorsamen* Pfarrer. »Er ist von vornherein nicht mit dem aufrichtigen Gehorsam zu Jesus gekommen, wie die andern Jünger.«<sup>6</sup> Doch trotz seiner inneren Unaufrichtigkeit wird dieser Apostel *nicht* vom Predigtauftrag entbunden. Trotz der inneren Lüge des Amtsträgers wirkt die Verheißung für dessen Verkündigung weiter. Denn Gott hat die Verheißung für die Verkündigung an das Amt gebunden, nicht an die individuelle Person.<sup>7</sup> »Judas empfängt das Amt, ist mit ausgezogen und hat gepredigt und Glauben geweckt.«<sup>8</sup>

(b) Judas' desperatio und sein Ende veranschaulicht die Gefahr des Fluches für den Amtsträger. Wenn auch die Person dem *Amt* nicht schaden kann, so wird doch das Amt die *Person* schädigen, sofern sie es ohne *vocatio interna* und/oder ohne Glauben führt. Indem er diese Gefahr bedenkt, geht Bonhoeffer über die Amtslehre der lutherischen Bekenntnisschriften hinaus. Gerade am traditionell

5. Bonhoeffer zitiert die einschlägige Stelle zu Judas in ApolCA 7,28 in seiner Vorlesung zu den BSLK: »Seite 241 [der BSLK – BS]: ›Also ist auch Judas zu predigen gesendet‹ (VII, Abschnitt 28)« (NL B 10,6: Bek), dazu: »Hinweis auf Abschnitt 47: Ethik ist nicht kirchenspaltend.« (NL B 14,3: Bek, zu CA 14) Vgl. BSLK 241,2-5; 238,32-35 sowie ApolCA 7,3, BSLK 234,11-24. Bonhoeffer teilt hierin die antidonatistische Frontstellung, vgl. zum Donatismus 1936, DBW 14, 712f. Vgl. zu IITim 2,9: »Allein einen Sinn kann die Trennung von Amt und Person haben: ›Gottes Wort ist nicht gebunden.‹ II 2,9. Es hängt niemals an meiner Person« (1936, DBW 14, 962).
6. DBW 14, 481: HomV.
7. »Die Verheißung ist allein an die Verkündigung gebunden« (NL B 10,3 [7]: HomV).
8. DBW 14, 481: HomV. – »Ohne innere Berufung ist man nicht ohne Verheißung [...] Die Wirkung für die Gemeinde bleibt, auch trotz der Lüge des Pfarrers.« (ebd.) – Vgl. 1926, DBW 9, 406f.; SC 161f.; WdK 283. – Die Grenze der Wirksamkeit ist mit der Reinheit der Lehre bezeichnet, s.u. 189ff.

rein funktional diskutierten Problemfall des Judas entfaltet Bonhoeffer pastoraltheologische Grundsätze und sprengt die funktional verengte lutherische Sicht auf.<sup>9</sup> Er ist bewegt von einer Seel-Sorge um die *Person* des Judas. Er fragt nach den *pastoraltheologischen Konsequenzen* einer glaubenslos »funktionierenden«  
Amtsführung. Dies tut Bonhoeffer einerseits im Blick auf den Pfarrer, andererseits im Blick auf die Gemeinde, der er dient.

Die *vocatio externa* muß zum Segen für die Person des auf der *vocatio interna* ruhen. Insofern dient Judas als warnendes Exemplum: »Daß auch Judas ausging, um das Christuswerk zu tun, bleibt ein dunkles Rätsel und eine furchtbare Warnung.« (N 197) Bonhoeffer spricht vom »Fluch«, der durch die *vocatio externa* über einen innerlich unberufenen Träger kommt. »[...] an dem Pfarrer selbst vollzieht sich der Fluch des Amtes. Es wird ihm zum Gericht.«<sup>10</sup> »Wer ohne Erfahrung predigt, tötet sich selbst. Die Erfahrung der Barmherzigkeit allein läßt einen nicht müde werden.«<sup>11</sup> Bonhoeffer teilt die Vorstellung von einem fluchhaften Sein zum Gericht mit Vilmar's Pastoraltheologie. Vilmar geht mit CA 8 von einer strikt an die Funktion gebundenen Verheißung für das Amt aus. Doch dem ungläubigen Amtsträger drohe das Gericht.<sup>12</sup>

Bonhoeffer vergleicht die Wirkung des Amtesfluches mit der sakramentalen Wirkung des Abendmahls in der *manducatio impiorum seu indignorum*.

9. Vgl. E. SCHLINK 1954, 195f. mit Bezug auf Judas; vgl. E. SOMMERLATHS Einschränkung (1954, 21, Anm. 23).
10. DBW 14, 481: HomV.
11. NL B 10,3 (18): HomV. – Bonhoeffer sieht einen Fluch auch über eine ungläubige bzw. ungehorsame Kirche als Gesamtperson herabkommen: »Ein ungläubiger Amtsträger führt sich sein Amt zum Fluch; die Kirche wird sich ihr Amt zum Fluch führen, wenn sie nicht in der Wahrheit existiert, die sie trägt. [...] der Fluch [...] kommt über Mensch und Gemeinde.« (NL B 10,3 [7]: HomV) – Vgl. die Erfahrung mit einem »zerbrochenen Pfarrer« in Misdroy, 1936, DBW 14, 212f.
12. CA 8 ist nach A. F. C. VILMAR ein »entschiedener Gegensatz also gegen jede *Subjektivität*«. Die »Wirksamkeit des Wortes« beziehe sich »streng genommen nur auf das *Recitieren* des göttlichen Wortes. (*Unerträgliches Gericht* für diese Nichtglaubigen).« (1870b, 94; im Text korr.: »des«) Vgl. DERS. 1870a, 121-124. Vilmar fordert vom Pfarrer, »mit seinem Ich bei der Spendung der Sacramente, bei der Absolution und der Wortverkündigung in Christo aufzugehen« (1874 II, 281). »Wer dazu [...] nicht wenigstens den *Willen* mit zum Eintritt in das geistliche Amt mitbringt, der laße sich von dem Amte des N.T. und bewahre sich somit von der gewissen Verdammnis.« (282) – Vgl. auch W. CASPARI: Die Ordination sei »als ein Akt, der mit den Gnadenmitteln vollzogen wird, [...] für den Empfänger wirksam, sie ist ihm je nach seiner Herzensstellung für sein persönliches Heil und für seine amtliche Thätigkeit segensreich oder schädlich« (1899, 472).

»[...] wie niemand zum Abendmahl gehen soll ohne Verlangen, soll auch niemand nach dem Amt greifen ohne Verlangen; denn wenn er auch dem Wort dadurch nicht (oder nicht entscheidend) Schaden tun kann, wird ihm das Amt zum Fluch, weil er es trägt, ohne sich selbst davon tragen zu lassen. Das Amt wird dann ganz praktisch zum Gericht.«<sup>13</sup>

Der Fluch über einen innerlich unberufenen bzw. glaubenslosen Pfarrer wirkt sich nach Bonhoeffers Meinung u.a. in »Unrast«, »Trägheit« und Resignation aus.<sup>14</sup> Letztlich wird die Person an ihrem Amt zerbrechen und ihre Seligkeit verlieren. G. L. Müller hinterfragt aufgrund der Verknüpfung von Beruf und Heil des Pfarrers das Verständnis der Ordinationsgnade.<sup>15</sup> Die Parallelisierung des Amtsflechtes mit der *manducatio impiorum* setzt ein sakramentales Ordinationsverständnis voraus. Doch m.E. liegt von Bonhoeffers Ordinationsverständnis sowie von seiner Auffassung des Fluches<sup>16</sup> her ein anderer Ansatz zum Verständnis von Heil bzw. Verdammnis näher. Und hierin unterschiede sich Bonhoeffers Vorstellung auch von Vilmar's Auffassung. Bonhoeffer geht von der faktischen *desperatio* des glaubenslosen, innerlich unberufenen Pfarrers aus. Sucht er Gewißheit in sich selbst, oder zerbricht er an seiner Arbeit, steht damit faktisch auch sein eigenes Heil auf dem Spiel. Ist er innerlich berufen und hat den Glauben verloren, gibt es Heil in der Umkehr für ihn. Ist er innerlich *nicht* berufen, wäre ein Ausweg, das Amt niederzulegen. Doch Bonhoeffer thematisiert diesen Ausweg nicht, da er in der Finkenwalder Zeit von der Unwiderrufbarkeit der *vocatio externa* ausgeht. Insofern gibt es, von Bonhoeffers Prämissen zufolge, *de facto* – nicht

13. NL B 10,5 (95): HomV. – Auch A. F. C. VILMAR zieht die Parallele zum Abendmahl. Er konstruiert in Analogie zur *manducatio impiorum* sozusagen eine *distributio impiorum* aufgrund der Präsenz Christi: »wir sind es, durch deren Hände der Herr Jesus gehen soll; er kommt auch durch unreine Hände zu denen, die ihn empfangen sollen, aber zu unserem eigenen Fluch.« (1872a, 119, vgl. DERS. 1870a, 121) Vgl. die schließlich zur donatistischen Position überzogene Haltung L. FENDT'S: »Wer das Sakrament nicht wegen der Verheißung empfängt oder *spendet*, der empfängt oder *spendet* mittels des mißbrauchten Sakraments den *Unglauben*, die Sünde.« (1930, 64; Herv. BS) Fendt leugnet damit die verheißungsgebundene Funktionalität des Amtes.
14. »Es ist eine unchristliche und unheilige Unruhe, wenn man sich seiner Berufung vergewissern will durch rastlose Gemeindearbeit. Auf der anderen Seite ist es jedoch auch falsch, sich auf die Objektivität zu verlassen und in Untätigkeit zu resignieren.« (NL B 10,3 [4]: HomV) – »Ein Wort, das den Prediger nicht auch trägt, würde ihn erdrücken« (ebd.).
15. Vgl. G. L. MÜLLER 1979, 405f. »Nun ist bei Bonhoeffer eine unausgetragene Spannung festzustellen, wenn er einmal eine ›*gratia gratum faciens*‹ in der Ordination ablehnt, zur gleichen Zeit aber das ewige Heil und die Seligkeit des Amtsträgers in eine wesentliche Verbindung setzt zum Amt und seiner Führung.« (406)
16. Z.B. im Kontext der Dankbarkeit: »aus der Unzufriedenheit Verzweiflung, aus der Verzweiflung der Fluch« (1940, PAM 2, 368).

ontologisch etwa in einer Gnadenlehre verankert – nur die Verdammnis für den innerlich Unberufenen.<sup>17</sup>

Eine fehlende *vocatio interna* und Glaubenslosigkeit sind nicht von vornherein mit einzelnen Verfehlungen des Pfarrers gleichzusetzen. Für das Heil der Person (nicht gegenüber der Gemeinde) ist ein sündiger Wandel weniger gefährlich: Aus *Sünden im Wandel* kann der Prediger umkehren, ihm steht die Absolution offen.<sup>18</sup> Ferner muß eine fehlende *vocatio interna* vom Gefühl eigener *Unwürdigkeit* unterschieden werden. Dieses zählt nach Bonhoeffers Verständnis gerade zu den Kriterien für die innere Berufung.<sup>19</sup> Es ist somit eine Voraussetzung für eine *segensreiche* Arbeit.

(c) Bonhoeffer überwindet die funktional verengte Amtsauffassung der lutherischen Bekenntnisschriften, indem er nach dem Schicksal der Person des Amtsträgers fragt und die Gemeinde-Relation des Amtes, mit ihr die anthropologische Perspektive der Adressaten, problematisiert. Er fragt nach der *Glaubwürdigkeit*.<sup>20</sup> Ein unglaubwürdiger Pfarrer wird, – anders als aus der theologischen Perspektive der Verheißung geurteilt –, *disfunktional*. Bonhoeffer läßt die theologische und anthropologische Perspektive vorerst unverschränkt.<sup>21</sup> Er bestimmt ihr Verhältnis zueinander nur soweit, als er die *Verheißung* der Glaubwürdigkeit überordnet. Möglichst nicht die Souveränität des Wortes Gottes antastend, formuliert er zum glaubenslosen Pfarrer: »wenn er auch dem Wort dadurch nicht (*oder nicht entscheidend*) Schaden tun kann [...]«. <sup>22</sup>

17. »Es geht Paulus darum, daß ihm [sc. Timotheus] sein Amt nicht zum Fluch werden möchte. Die Seligkeit des Timotheus als Amtsträger hängt an seinem Amt. Das Amt kann dem Träger des Amtes zum Fluch werden oder zur Seligkeit. Es gibt keinen Dispens mehr davon. Am Tag Jesu Christi wird Timotheus Rechenschaft geben müssen« (1936, DBW 14, 969; Herv. BS).
18. »Persönliche große Sünde des Pfarrers: muß bekannt werden, und die Gemeinde kann ihn dann tragen, oder auch nicht. Alte Kirche war darin weit: Augustin!« (NL B 10,5 [96]: HomV)
19. S.o. 66.
20. Die Frage der Glaubwürdigkeit stellt sich um so dringlicher, als »in der nachständischen Gesellschaft nicht mehr das Amt die Schwächen der Person zudeckt, sondern die Person des Pfarrers das ambivalente Image des Pfarramtes attraktiv machen soll« (M. JOSUTTIS 1991, 193).
21. Vgl. zu Bonhoeffers Verständnis des Vorbilds CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1993a. Die theologische Differenzierung zwischen Verheißung und Glaubwürdigkeit ist auch grundlegend im Streit mit dem Pommerschen Bruderratsmitglied und Berneuchener F. Schauer im Januar 1936, GS 2, 209-216. Diese Differenzierung hätte E. G. WENDEL in seiner Fallbesprechung der Aporie von »innerer« und »äußerer Zucht« weiterführen können (1985, 177f.).
22. NL B 10,5 (95): HomV; Herv. BS. – »Wer nicht im Gehorsam steht, dessen Predigt ist nicht die Verheißung geraubt, aber die Glaubwürdigkeit.« (DBW 14, 483: HomV) »Die *Sünden* des Predigers hindern Christus zu kommen.« (NL B 10,1 [12]: HomV)

Es ist der *eine* Hörer, an dem sich die *Verheißung* darin auswirken soll, daß er ihr *Glauben* schenkt.<sup>23</sup> Das Problematisieren der Glaubwürdigkeit richtet sich gegen den Mißbrauch der Verheißung, sozusagen: gegen die billige Verheißung. Gerade in Ehrfurcht vor der *verheißenen* Gegenwart Christi für die Arbeit sollte ein Pfarrer nicht von vornherein darauf spekulieren, daß Gott auch durch einen Judas wirken kann. »Paulus rechnet nicht allzu schnell mit der Möglichkeit, daß auch ein Judas das Evangelium verkündigen kann.«<sup>24</sup> Für die Verheißung verbürgt sich Gott. Doch die Glaubwürdigkeit fragt nach dem christlichen Leben der Pfarrer in der Leidensnachfolge Christi.

## 1.2 Die Subjektivität des Zeugen

Anders als bei der Person des Judas, legt Bonhoeffer beim Begriff des Zeugen vorrangig das Gewicht auf das *Amt*. Die Person des Predigers wird dabei in erster Linie in ihrer Funktion erörtert.<sup>25</sup> Auch die Glaubwürdigkeit der *Person* dient ganz der Aufgabe, Zeuge zu sein, und erlangt kein Eigengewicht.

Bonhoeffer entfaltet den Begriff des Zeugen (μάρτυς) auf ntl. Grundlage.<sup>26</sup> Er versteht ihn *trinitarisch*<sup>27</sup>, ausgerichtet auf Christus<sup>28</sup>. Gott bezeugt sich selbst vor den Menschen.<sup>29</sup> Der Heilige Geist bezeugt Christus. Die Apostel bezeugen das Zeugnis Christi.

Bonhoeffer nennt in der Homiletikvorlesung als Kennzeichen des μάρτυς im NT Augenzeugenschaft, vocatio zum Zeugesein und Lebenseinsatz vor Gericht.

23. »Die Vergegenwärtigung der Predigt hängt an ihrer Glaubwürdigkeit. Unglaubwürdig wird die Predigt, wenn der Prediger anders handelt, als er redet. Nicht die *Verheißung*, aber die *Glaubwürdigkeit* der Predigt hängt weithin daran: Hier existiert einer von Christus her.« (DBW 14, 485f.: HomV)
24. 1936, DBW 14, 961, Anm. 47; vgl. 1938, GS 4, 363.
25. Bis hin zu einer heroisch anmutenden Rede vom Zerbrechen am Amte um des Auftrages willen (zu unterscheiden vom fluchhaften Zerbrechen), vgl. im Kontext des Pfarrerwechsels 1933, GS 2, 495. Der Auftrag überdauert die wechselnden Personen.
26. Vgl. für das Folgende bes. 1937 DBW 14, 527-530: HomV.
27. Gott ist »der erste Zeuge«, »I Joh. 5,9; Röm 1,9; I Thess. 2,5; Phil 1,8« (DBW 14, 527: HomV) »Gott bekundet, was wahr ist und tritt damit vor Gericht der Menschen.« (NL B 10,2, Zeuge) Vgl. auch eine Randnotiz im HomV Ms. EK: »vgl. die Bedeutung der Dreizahl auch bei der Trinität; jeweils zwei erschließen den Dritten.« (NL B 10,5 [106]: HomV)
28. »Christus verbürgt sich für Gott vor der Welt.« (NL B 10,8 [1]: HomV) Christus ist »der treue Zeuge« (Apk 1,5; 3,14) (DBW 14, 529: HomV)
29. »Gott selbst ist Zeuge.« (NL B 10,8 [1]: HomV) S.u. 213.

*Inhalt* des Zeugnisses muß Christi Selbstzeugnis bleiben, wie es im Zeugnis des AT und NT überliefert ist. Ein Pfarrer ist kein Augenzeuge Christi. Seine Verkündigung bleibt ein Zeugnis dritten Grades.<sup>30</sup> Für sein Zeugnis bleibt er auf die biblischen Texte angewiesen. Insofern macht eine Mißachtung eines biblischen Textes »die Martyria unmöglich«<sup>31</sup>. Bonhoeffer gebraucht als Metapher für die Aufgabe des Predigers wiederholt das Bild vom Finger Johannes des Täufers. Hierin, wie auch in der übrigen Entfaltung des Zeugenbegriffs, folgt er weitgehend Barth und Thurneysen.<sup>32</sup> Einen eigenen Akzent setzt er, indem er stärker die Dimension des Leidens und ein mögliches Martyrium betont.

Vom ntl. Zeugnisverständnis ausgehend, grenzt Bonhoeffer sich nach zwei Seiten ab:

- Er verweist zum einen darauf, daß das kirchliche Zeugnis *formal* nicht *Tatzeugnis* sein kann, sondern sich auf das *Wort* zu beschränken hat.<sup>33</sup>
- Zum anderen zieht Bonhoeffer die *inhaltliche* Konsequenz, daß nicht die *eigene Erfahrung* des Pfarrers zum Zeugnis werden darf. Ein Zeuge will nicht, daß die »Hörer auf sein Leben sehen und Leben als Unterstützung des Zeugnisses ansehen«<sup>34</sup>.

Zunächst ist festzuhalten, daß auch Bonhoeffer den *Taten* eine wichtige Rolle zuweist.<sup>35</sup> Doch sie können nach seiner Auffassung nicht zum *Inhalt* des Zeugnis-

30. »Unsere Predigt ist Zeugnis auf Grund des Zeugnisses der Apostel. Deren Zeugnis beruht auf dem Zeugnis Christi. Wir bezeugen nicht, was wir gesehen [und] betastet haben. Wir bezeugen das biblische Zeugnis. Aber als treuer Zeuge.« (NL B 10,8 [2]: HomV) – Von den Aposteln gilt: »Zeugnis ist ihr Wort allein, weil ihr Wort Zeugnis Gottes und Jesu selbst zum Gegenstand hat« (DBW 14, 528: HomV).

31. NL B 10,8 (3): HomV.

32. »Der Mensch kann immer nur auf diesen Christus hinweisen. Zu betrachten aber ist der Christus und nicht unser ausgereckter Finger. Es liegt immer die Gefahr der Selbstbetrachtung nahe. Wenn *wir* Christus predigen, so geht das immer nur über den ausgereckten Finger. Wichtig aber ist allein, daß er gegenwärtig ist.« (NL B 10,3 [19]: HomV) – Hintergrund ist das von K. Barth und E. Thurneysen vielzitierte Isenheim Altarbild Matthias Grünewalds. Auch Bonhoeffer verweist hierauf (NL B 15,7: HomÜ zu Mk 15,34-39). Vgl. zum »Finger des Täufers« PAM 2, 150-152. – Vgl. K. BARTH: »Die Gestalt *Johannes des Täufers* (Joh. 1,6f., 19f.) ist die Zusammenfassung dessen, was die Bibel unter Zeuge versteht.« (1934c, 8)

33. »Zeugnis besteht allein in der Predigt von Christus.« (NL B 10,8 [2]: HomV)

34. DBW 14, 530: HomV. – »Sollen wir zeugen von dem was ich mit Christus erlebt habe.« (NL B 10,8 [2]: HomV) – Als Norm verweist Bonhoeffer auf die Apostel: Inhalt ihres Zeugnisses bleibt allein Christus. »Sie sind erwählte Augenzeugen (eigenes Sehen und Tasten) die mit ihrer Erfahrung bezeugen. Aber ihr Erfahren ist nicht Zeugnis.« (NL B 10,8 [2]: HomV)

35. Vgl. bes. 1940, GS 3, 416f.

ses erhoben werden. Sie gehören zu dessen *Kontext*.<sup>36</sup> Hier sind sie in legitimer Weise, u.zw. aus Gründen der *Glaubwürdigkeit*, gefordert und bleiben unverzichtbar.<sup>37</sup> Dies werden in erster Linie *diakonische* Taten sein.<sup>38</sup>

Der Ruf nach persönlichen Taten ertönt jedoch dann illegitim, sobald sie dem Inhalt des Zeugnisses zugezählt werden oder es gar ersetzen sollen. Einziger Inhalt bleibt das biblische *Wort* von Christus. Ferner gestattet die Berufung dem Pfarrer nicht, von sich aus die Wortverkündigung aufzugeben. Er darf nicht eigenmächtig beschließen, das Predigen einzustellen und künftig sein Handeln bzw. das der Kirche an die Stelle von Predigt, Unterweisung oder seelsorgerlicher Verkündigung zu setzen.<sup>39</sup> Zudem betrachtet Bonhoeffer ein Ausweichen vom Wort auf das Handeln als »Feigheit, Ausweichen vor unserer Lage als Verkündigende, ein Sichdrücken vor der Schwierigkeit, Rede und Tat in Einklang zu bringen«<sup>40</sup>.

Er stellt sich mit seinem Zurückstufen der Taten in den Zeugniskontext zunächst einer Zeitströmung entgegen, die der Kirchenkampf noch verstärkte.<sup>41</sup> Konkret setzt sich Bonhoeffer ab 1936 mit *Helmuth Schreiners* Martyria-Begriff auseinander, wie dieser ihn in seiner Homiletik entwickelte.<sup>42</sup> Schreiner greift dort eine Verengung des Zeugnisses auf den Bereich der Rede an. μαρτυρεῖν müsse als übergeordneter Begriff verstanden werden, der sowohl in die Rede als auch in die Tat gegliedert sei. Auf dieser Grundlage könne Predigen nur als eine Teilfunktion eines umfassenden Martyria-Handelns angesehen werden. Bonhoeffer

36. Bzw. grammatikalisch mit K. BARTH formuliert: »Die allfälligen Taten [...] können [...] nicht Subjekt sondern nur Prädikat sein.« (1935b, 32)

37. »Glaubwürdig ist die Tat.« (1940, GS 3, 416) Das Zeugnis wird »verhindert, wenn er sich selber nicht in Zucht nehmen läßt, sein Leben nicht ausrichtet nach Wort« (DBW 14, 530: HomV). Vgl. zur Seelsorge an »Verstockten« DBW 14, 578f.: SsV. Vgl. E. FEIL 1977, 122-126.

38. S.u. 293ff.

39. Der Predigtauftrag ist »unabwendlich da, in doppelter Gestalt: Berufung durch die Kirche in der Ordination und in der subjektiven Berufungsgewißheit vor Gott« (DBW 14, 478: HomV) Die Verkündigung des Wortes gehört in ihrer Gestalt als Rede (verbum invisibile) zusammen mit den Sakramenten (verbum visibile) zum Wesen der Kirche (479).

40. Ebd.

41. »Aus den Protesten, Vorwürfen gegen die konkrete Gestalt unserer Predigt sind wir geneigt zu schließen: Nun einmal nicht mehr Predigt, sondern Tat, Liebe, Leben.« (ebd.) – Vgl. auch K. BARTH 1934c. – Dieses Anliegen wurde bereits von liberalen Theologen nachdrücklich vertreten, vgl. F. NIEBERGALL über JESUS: »Er hat mehr gewirkt durch das, was er war, was er tat und litt, als durch das, was er sagte.« (1920, 23)

42. Vgl. H. SCHREINER 1936, bes. 117ff. Vgl. hierzu Bonhoeffers Kritik in DBW 14, 527-530: HomV.



widerspricht Schreiner, indem er darauf hinweist, daß das apostolische Zeugnis Wortzeugnis war.<sup>43</sup>

Seine Aufmerksamkeit wendete sich, kirchenkampfbedingt, besonders auf die Frage des *Leidens*. »Wie sollte auch die Predigt von der Passion Jesu Christi der Welt sichtbar und glaubwürdig sein, wenn die Jünger Jesu sich dieser Passion entziehen« (N 139).<sup>44</sup> Es ist für Bonhoeffer charakteristisch, daß er auch Leiden als Handeln (*passio activa*) verstand. »Im Leiden offenbart sich Kraft Gottes, Leiden ist Tat, nicht Ausschaltung, sondern höchste Teilnahme am Evangelium.«<sup>45</sup>

Glaubwürdiges Leiden darf jedoch nicht gesuchtes Leiden sein. Faktisch ergab es sich aus den Bedrängnissen des Kirchenkampfes.<sup>46</sup> Die Frage glaubwürdigen Handelns spitzt sich im Erwägen von möglichen *Martyrien* zu. Bereits im Ansatz rechnet Bonhoeffer damit, daß Zeugen bei ihrem Auftrag den Tod erleiden können. »Zeugnis ist Bestätigung eines anderen Sachverhalts unter *Einsatz des eigenen Lebens vor Gericht*.«<sup>47</sup> Sowohl illegale Pfarrer als auch die bekennenden Gemeinden hatten staatliche Repressionen täglich vor Augen. Bonhoeffer beschäftigte sich mit Martyriumsberichten zu ntl. Zeugen.<sup>48</sup> Das Martyrium ist aufgrund der Identität

43. »Schreiner parallelisiert mit Neuem Testament [mit Zeugnis Christi, nicht der Apostel – BS], aber falsch. Zeugnis geschieht nicht dadurch, daß wir etwas zum Zeugnis hinzutun. So war es auch bei Aposteln nicht.« (DBW 14, 528: HomV)
44. Vgl. 1935, DBW 14, 76f.421. Die Glaubwürdigkeit ereignet sich zentral in der *conformitas* mit dem leidenden Christus. Hier verbindet Bonhoeffer die Anliegen von Glaubwürdigkeit und einer Sichtbarkeit *sub contrario* miteinander. Besonders in der Frage des Leidens wird deutlich, daß Zeugesein nach Bonhoeffers Verständnis die ganze Person beansprucht und weit über die Funktion des Berichterstatters hinausgeht. Vgl. von daher die Kritik an einer rezitierenden Predigtweise: »Rezitieren = Distanz. Rezitator : Rezitiertes. Zeugen!« (DBW 14, 635: HomÜ)
45. 1938, GS 4, 374. – Vgl. auch das Gedicht »Stationen auf dem Weg zur Freiheit«, in dem er Leiden als Stufe einordnet, die über die Tat hinausführt, 1944, WEN 403.
46. Bonhoeffer spricht insofern vom Leiden als einer ›Kampffregel‹ (1938, GS 4, 375); vgl. Hinweise wie den auf »das Leiden der gefangenen und ausgewiesenen Brüder« als »Leiden um Christi und seiner Sache willen« (1936, DBW 14, 693). Zur Ablehnung von gesuchtem Leid vgl. N 103. – Vgl. K. STOEVEsandt 1936, 18. – Vgl. zeitlich früher H. ASMUSSENS Begründung im »Protest« der Heiligung (1934d, 117), die Bonhoeffers Position der ›Nachfolge‹ verwandt ist.
47. NL B 10,1 (1): HomV. – Vgl. auch DBW 14, 527-530: HomV. – Die Frage des Martyriums beschäftigte Bonhoeffer durch sein ganzes Werk hindurch. Vgl. 1931, DBW 11, 51f.; 1937, DBW 14, 303; zum Tode von P. SCHNEIDER 1939 (S. LEIBHOLZ-BONHOEFFER 1983, 144); die Gestalt des Dompropstes J. Brake in FT 90f. Vgl. im Nachlaß H. v. CAMPENHAUSEN 1936.
48. Vgl. auch Bonhoeffer zu Apg 20,28 (1936, DBW 14, 222); zu IITim 1,1f. (1938, GS 4, 373); zu IITim 2,11; Apk 2,10.11.13; Apk 14,13; NL A 55,2: »IX. Der Tod«; mit Bezug auf Hebr 12,4: DBW 13, 128; zu Mt 2,13-23: 1940, PAM 2, 292.

tät mit Christi Sterben eine besondere Auszeichnung. »Christus würdigt das Leben nur weniger seiner Nachfolger der engsten Gemeinschaft seines Leidens, des Martyriums.«<sup>49</sup> Verheißung gilt ihm jedoch nur, wenn es sich aus dem Wortzeugnis für Christus ergibt.<sup>50</sup> Dies bedeutet sowohl die Verheißungslosigkeit für Martyrien bei falscher Lehre, als auch die Kritik an Opfern für eigene Ziele und ›Programme‹.<sup>51</sup> Ohne das Wortzeugnis<sup>52</sup> wird die Tat Selbstzweck. Letztlich versteht Bonhoeffer Martyrien als Zeichen einer endgeschichtlichen Situation.<sup>53</sup>

### 1.3 Die Subjektivität des Liturgen und Predigers

Ebenso markant wie Bonhoeffers Erörterungen der Frage des Verhältnisses von Funktionalität und Subjektivität am Fall des Judas ist seine Entfaltung dieses Problems am Beispiel des Sprechens<sup>54</sup> des Liturgen und Predigers. Diese Ausführungen bilden zugleich die Mitte seiner Liturgik. Die Darstellung soll an dieser Stelle vorgezogen werden,<sup>55</sup> da Bonhoeffer anhand der liturgischen Haltung exemplarisch die rechte Subjektivität des Pfarrers überhaupt bespricht.

#### 1.3.1 Gesetze sakramentalen Sprechens (pastoraltheologische Liturgik)

Bonhoeffer wertet in der Homiletikvorlesung den Predigttext und das Wort des Liturgen derart sakramental auf, daß er semiotisch eine Identität mit Christus postuliert.<sup>56</sup> Ihm geht es darum, den sakramentalen Umgang mit dem Christus-Men-

49. N 302. – »Es ist aber von der Taufe bis zum Martyrium dasselbe Leiden, derselbe Tod.« (N 302, vgl. auch 236) Zur Würde des Martyriums auch 1939/40, PAM 2, 406.
50. N 206.
51. Vgl. EN 69. Hierin kritisiert Bonhoeffer O. Dibelius' Martyriumsvorstellung, 1931, DBW 11, 51f.
52. »Durch Leiden wird die *Botschaft* vorangetragen werden.« (N 206; Herv. BS) – Vgl. auch K. BARTHS Bewertung der Martyrien vom Wortzeugnis her, 1934c, 24.
53. Vgl. EN 361.
54. Vgl. als Quellengrundlage zum folgenden bes. NL B 10,3 (1ff.): HomV; DBW 14, 495-499: HomV, überschrieben: »Die Sprache im Gottesdienst, die Sprache und das Sprechen«. Vgl. auch 1935, DBW 14, 417f. – Vgl. E. G. WENDEL 1985, 174ff.
55. Daher wird in Teil III nicht nochmals auf die liturgiebezogenen Aussagen der Finkenwalder Homiletik eingegangen. Über das hier Dargestellte hinaus bespricht Bonhoeffer den liturgischen Ablauf des Gottesdienstes. Mit der Frage der liturgischen Haltung legte Bonhoeffer innerhalb der BK ein ungewöhnlich großes Gewicht auf liturgische Fragen, vgl. DB 505f. H. J. IWANDS Blöstauer Homiletik enthält kein Kapitel zur Liturgie.
56. S.u. 210ff., 214ff.

schenwort zu regulieren. Die Dringlichkeit seiner Forderung sieht er dadurch verstärkt, daß die Predigt in der protestantischen Kirche als *verbum invisibile* den Vorrang vor dem *verbum visibile* hat. Verkündigung ist *Wortverkündigung*, Sakrament in erster Linie *Wortsakrament*. Damit stehen Sprechakte im Mittelpunkt des Kultus.<sup>57</sup>

Ogleich Bonhoeffer den Begriff der Sprechakte zeitgemäß noch nicht aufgreifen konnte, richtet er sein Interesse der Sache nach auf dieses Gebiet.<sup>58</sup> Es geht ihm nicht nur um *Texte*, sondern um die mit ihnen vollzogenen *Handlungen*. Diese können gelingen oder mißlingen, unabhängig davon, ob der Äußerungsinhalt wahr oder falsch ist. »Als Sprechhandlungen sind Äußerungen nicht nur individuell-intentionale Aktionen, sondern als regelgeleitete immer auch sozial-konventionelle Aktivitäten.«<sup>59</sup>

Die *Religiosität* gottesdienstlicher Rede läßt sich nicht linguistisch als Eigenschaft der *Texte* erweisen (lexikalisch, grammatisch, propositional, logisch-semantisch), sondern erweist sich darin, daß sie einer besonderen *Situation* entspricht. Sie hängt von der jeweiligen Referenz der Texte ab. Die gottesdienstliche Situation, die die Sprechakte als religiös-christlich bestimmt, ist die der Antwort auf eine erfahrene Anrede Gottes in Jesus von Nazareth.<sup>60</sup>

Bonhoeffers Anliegen läßt sich als Sorge um das Gelingen der Sprechhandlung verstehen, die dann ›geglückt‹ ist, wenn die Erfahrung der Rede von Gott (gen. obj.) zur Erfahrung der Rede von Gott (gen. subj.) wurde. Inwiefern sich objektiv Gottes Wirklichkeit in menschlicher Rede erschließt, darüber verfügt der Sprecher nicht. »[...] vielmehr erweist sie sich immer nur dadurch als kausative Rede, daß der von ihr erreichte Hörer im Gebet zu Gott und im Bekenntnis über Gott tautegorisch deren wirklichkeitssetzende Kraft für sich als geltend konstatiert.«<sup>61</sup>

Aus *sakramentalen* Gründen sieht sich Bonhoeffer herausgefordert, für den gottesdienstlichen Sprechakt besondere Regeln aufzustellen, die der Ausnahmesituation gegenüber der ›ordinary language‹ angemessen sind. »Es gibt hier *aus der Sache kommende Gesetze*.«<sup>62</sup> Für den protestantischen Pfarrer müsse »das Spre-

57. »Die Kirche der Reformation ist [EK: gegenüber Rom] die Kirche des *Wortes*. Nicht der Handlungen, des Dramas, der Mysterien.« (DBW 14, 495: HomV)

58. Zur Theorie der Sprechakte vgl. J. L. AUSTIN 1985; I. U. DALFERTH 1981, 171ff.

59. I. U. DALFERTH 1981, 178.

60. I. U. DALFERTH unterscheidet als Grundtypen christlicher Sprechhandlungen im Gottesdienst die Rede zu Gott (im Gebet), die Rede über Gott (im Bekenntnis) und die Rede von Gott (genitivus objectivus, in der Verkündigung) (1981, 384f.).

61. I. U. DALFERTH 1981, 383.

62. NL B 10,5 (111): HomV. – »Das gibt dem gesprochenen Wort in unserer Kirche seine besondere Auszeichnung und stellt das Sprechen des Wortes unter besondere Gesetze.« (DBW 14, 495 [vgl. Anm. 69]: HomV)

chen unter besondere Zucht gestellt werden, weil es einer besonderen Gefährdung unterliegt«<sup>63</sup>. Bonhoeffer leitet die Regeln vom kultischen Umgang mit dem Heiligen ab.<sup>64</sup> Das sakramentsnahe Predigtverständnis und die Hochschätzung des liturgischen Wortes erfordern es, die Subjektivität des Predigers zu thematisieren. Denn Gottes Wort wird als *sacramentum verbi* nur im *elementum* der menschlichen Sprache gegenwärtig: »Objektivität des Wortes Gottes gibts nur in der Subjektivität eines glaubenden Sprechens! Das ist das Problem.«<sup>65</sup> Bonhoeffers Regeln instruieren für zwei Ziele:

- die Sicherung der *Funktion* (Liturgie, Predigt) in ihrer *göttlichen* und *ekklesialen* Relation;
- den Schutz der *Person* des Liturgen und Predigers.

### 1.3.2 Sprechen zwischen der Objektivität Christi und der Gemeinde

Der Prediger befindet sich in einem Kontext, der durch zwei ›objektive‹ Größen bestimmt ist. Diese Faktoren regeln seine Sprechhandlung.<sup>66</sup> »Das Sprechen im Gottesdienst ist bedingt erstens dadurch, daß der Mensch vor der Objektivität des Wortes steht. Zweitens: der einzelne vor der Gemeinde.«<sup>67</sup>

Die *primäre* objektive Größe ist *Christus* in seiner Eigenbewegung, der sich aktualisieren will. Der Liturg muß daher in seiner Sprechhandlung alles vermeiden, was der Selbstaktualisierung dieses Wortes im Wege stehen könnte. Die *sekundäre* objektive Größe sind die Hörer: die *Gemeinde*. *Beiden*<sup>68</sup> kontextualen

63. DBW 14, 495: HomV.

64. Vgl. DBW 14, 495, Abs. b: HomV.

65. NL B 10,7 (15): HomV.

66. Bonhoeffer spricht von einer »doppelten Objektivität« und einer »doppelten Subjektivität« des kultischen Sprechens (NL B 10,5 [108]: HomV).

67. DBW 14, 495f.: HomV. – »Es gibt 1. die Objektivität des Wortes gegenüber der Subjektivität des sprechenden Menschen; 2. die Objektivität der Gemeinde, gegenüber der Subjektivität des einzelnen Gemeindegliedes. Der Prediger steht hiernach: 1. als Mensch vor Gott, 2. als Prediger vor der Gemeinde. Als ersterer spricht er Gottes Wort, als zweiter sagt er es der Gemeinde.« (NL B 10,5 [108]: HomV) – Die Notwendigkeit zu diesen pastoraletischen Reflexionen ergab sich praktisch aus den zwei Lesungen, die in den beiden täglichen Andachten von den Kandidaten zu übernehmen waren, vgl. J. GOEBEL, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 96; vgl. 1935, DBW 14, 91.

68. E. G. WENDEL ist in seiner Darstellung der Ausführungen des HomV Kap. V primär an der Relation von Prediger/Gemeinde interessiert. Er erörtert die christologische Dimension, die Bonhoeffer für die gottesdienstliche Rede voraussetzt, nicht näher. Dies führt dazu, daß er in den Ausführungen zur Relation Prediger/Christus letztlich keinen Sinn zu erblicken vermag (1985, 176). Theologisch geht es Bonhoeffer um

Größen hat der Sprecher gerecht zu werden. Als Störfaktoren, die den Sprechakt mißlingen lassen können, nennt Bonhoeffer für die Liturgie Faktoren in der Sprachmodulation und für die Predigt zusätzlich auf der Stilebene.

a) *Sprechen als Hören auf die Rede Christi und Christi Selbstvergegenwärtigung*

a) *Falsche Subjektivität gegenüber Christus.* Sowohl eine zu stark hörbare als auch eine zu schwach vernehmbare Subjektivität können nach Bonhoeffer zu Störfaktoren in Predigt und Liturgie werden. Er erörtert daher beide Extreme: die zu starke (subjektive) und die zu schwache (objektive) Subjektivität.

aa) *Zuviel Subjektivität: absichtsbestimmtes Sprechen.* Bonhoeffer bestimmt die zu starke Subjektivität näher als »absichtsbestimmtes« Sprechen. *Symptome* hierfür zeigen sich in der Sprachmodulation der Liturgie und der Predigt, im Stil, aber auch im Aufbau der Predigt. Bonhoeffer ist der Meinung, daß die jeweilige *Theologie* die gottesdienstlichen Sprechakte bestimmt. »Man weiß fast aus dem ersten Wort, was für einen Pfarrer man vor sich hat, was für eine Theologie er vertritt! Die *Theologie formt die Sprache und Sprechweise.*«<sup>69</sup> Wo der Handlungsfähigkeit des Christuswortes zu wenig zugetraut wird, dränge sich der eigene Wille des Predigers vor. »Das Wort wird hier jedenfalls in den Dienst einer besonderen Absicht gestellt. [...] Die Religiosität deutet den Glauben, das Sprechen interpretiert das Wort.«<sup>70</sup> Bonhoeffer kritisiert die zu starke Subjektivität bei Predigern mit »moralistischer«, pietistischer und »apologetischer« Theologie.

»Moralistisch orientierte Theologie: *Pathos* [EK: Idealismus]. Scheitert am ersten Gebot, oft schon am Anfang ›Im Namen des Vaters ...‹ Pietistisch-erbauliche Theologie: *persönliche, weiche, pektorale Töne.* Scheitert am Glaubensbekenntnis [EK: gefährlich da die Dramatisierung des 2. Artikels], auch an der Schriftlesung. Apologetische Theologie, die sich dauernd für ihre Existenz entschuldigen muß: *logische und ästhetische Kniffe, blumige Redeweise, rhetorisches Überzeugen- und Überredenwollen;* in der Liturgie: Dramatisierung.«<sup>71</sup>

An stilistischen Merkmalen absichtsbestimmter Sprache nennt Bonhoeffer Superlative, Exklamationen und die dichterische Stilebene.<sup>72</sup>

eine *Semiotik* des ›Advents‹: Christus, der Bezeichnete, soll sich mit dem Zeichen (Sprache des Predigers) im Redevorgang identifizieren. Vgl. E. JÜNGEL zur theologischen »*Analogie des Advent*« (1985, 389f.).

69. DBW 14, 496: HomV.

70. Ebd.

71. Ebd. mit NLB 10,5 (109): HomV. – Vgl. F. L. STEINMEYER: »2. Die Würde des Predigers und die oratorische Aktion.« Vgl. dort die Kritik an Pathos und Weinerlichkeit. Die »individuellen Empfindungen sollen nicht gewaltsam zurückgedrängt werden, aber sie sollen auf der Kanzel gar nicht zur Macht kommen« (1901, 279; 274ff.).

72. »Die Sprache darf nicht die des Volksredners sein, der die Hörer überreden oder

ab) *Zuwenig Subjektivität: kultisches Sprechen.* Bonhoeffer wendet sich gegen das andere Extrem, bei dem sich der Sprecher völlig zurücknimmt. Zwar aktualisiere sich Gottes Wort selbst und verfolge eigene Ziele, doch der Pfarrer soll dafür mit seiner Person als Zeuge eintreten. Daraus erwächst ein *Recht* und auch eine *Pflicht* zur Subjektivität. Das Wort soll »nach dem Willen des Herrn nicht von Institutionen, sondern von Menschen gepredigt werden«<sup>73</sup>.

Den Mangel an Subjektivität bestimmt Bonhoeffer näher als das »kultische Sprechen«. Als Vertreter kritisiert er die Berneuchener Bewegung.<sup>74</sup> Entsprechend der Zeugenaufgabe, aber insbesondere nach dem sakramentsnahen Predigtverständnis ist das Wort (*verbum*) auf die menschliche Sprache (*elementum*) angewiesen, um sich aktualisieren zu können. Bei den Berneuchenern hingegen sei »das Wort nicht mehr Ausdruck höchster Subjektivität, sondern etwas Darstellendes, auf der Linie der Musik Liegendes«<sup>75</sup>. Musikalische Darbietung erfordert nach Bonhoeffer in ihrer regulierten Objektivität die Zurücknahme eigener Subjektivität.<sup>76</sup> Doch das »Wort ist *nicht Musik*, sondern will geglaubt werden, weil es darin um den ganzen realen Menschen geht.«<sup>77</sup> Wer den menschlichen Anteil zurückdrängt, raubt dem Wort das Medium seiner Gegenwart. In einer subjektarmen Sprache findet Christus kein Medium mehr, durch das er annehmen und tragen kann.<sup>78</sup> Menschliches Sprechen setzt ein Zulassen menschlicher Subjektivität voraus. »Es gibt kein objektives, reines ›Sprechen‹. Es liegt immer das ›Wer‹ des Sprechenden darin.«<sup>79</sup>

Kennzeichen einer Sprache, in der der Sprecher sich zu weit zurücknimmt, finden sich nach Bonhoeffer in Lexik, Stil und Modulation. Kultische Sprache bevorzugt statt der Volkssprache Latein, altertümelnde, »weihevoll« Wendungen und das Psalmodieren anstelle natürlicher Modulation. Eine falsche Objektivität gegenüber dem eigenen Wort findet Bonhoeffer auch in wissenschaftlicher, dogmatischer Distanz, wenn sie auf das Predigen übertragen wird. »Nicht die Sprache des

erziehen will. Superlative, Exklamationen, Appelle vermeiden! Das ist falsche Identität mit dem Wort, als seien wir das Subjekt des Wortes.« (DBW 14, 499: HomV).

73. NL B 10,5 (109): HomV.

74. Vgl. unten: »Auch nicht die sakrale Sprache des Heiligtums, die erhabene Sprache, die ›Berneuchener‹ Sprache.« (DBW 14, 499: HomV)

75. DBW 14, 496: HomV.

76. »Musik [...] ist ein Übermaß von Objektivität.« (NL B 10,5 [110]: HomV)

77. NL B 10,5 (110): HomV.

78. Vgl. die Ausführungen zu διδασκειν: »Nicht Stimmung, Exklamation, sondern klarer Sachverhalt. Klares, vernünftiges Wort, nicht Musik. In der Klarheit des Wortes liegt die Kraft, das Herz zu treffen.« (NL B 10,1 [1]: HomV)

79. NL B 10,5 (111): HomV. – »Analogon zum katholischen *ex opere operato*«. Der [EK: subjektlose] Vollzug an sich soll alles sein.« (DBW 14, 496: HomV) – Bonhoeffer argumentiert also wiederum sakramentstheologisch.

Vortragenden, der eine Gedankenreihe deduziert. [EK: (>so spricht ...<; >hier könnte man meinen ...<.) Das ist falsche Distanz vom Wort.]«<sup>80</sup> »Auch nicht die Sprache der Dogmatik, das wäre falsches Verständnis der Objektivität.«<sup>81</sup>

b) *Rechte Subjektivität gegenüber Christus: betroffenes Hören.* Die rechte Subjektivität des Sprechers sowohl gegenüber dem Christuswort als auch gegenüber der Gemeinde liegt in der Mitte zwischen absichtsbetontem und kultischem Sprechen. Bonhoeffer kennzeichnet die Haltung des Sprechers als >Demut< und >betroffensein<. »Das heißt: eben objektiv sein; nicht den anderen betreffen wollen, sondern selbst betroffen sein.«<sup>82</sup>

Bonhoeffers Auffassung rechter Subjektivität des Sprechers liegt in seinem Verständnis von Liturgie und Predigt als *Erniedrigungsgeschehen* des inkarnierten Christus begründet. *Der Prediger darf sich nicht mit seinen Worten identifizieren, da Christus sich mit ihnen identifizieren will.* Liturgie und Predigt bleiben nicht das Wort des Predigers. *Als menschliches Wort wird es Christi Wort, der in, mit und unter dem menschlichen elementum Gestalt annimmt.* »Gott ist im realsten Sinne Subjekt des Sprechens, nicht wir.«<sup>83</sup> Das Anerkennen des Subjektseins Gottes drückt sich im Sprechen darin aus, daß der Liturg bzw. Prediger sich von seinen eigenen Worten *distanziert* statt sich – wie im alltäglichen Sprechen – mit ihnen zu identifizieren. Er überläßt seine Worte Gott. Die Sprecher wechseln, und dies soll für die Gemeinde *hörbar* werden.<sup>84</sup>

Um die Worte der Liturgie als kirchlich, überindividuell zu kennzeichnen, lehnt Bonhoeffer ihr freies Sprechen ab.<sup>85</sup>

80. DBW 14, 479 mit NL B 10,3 (16): HomV. – Die Predigt beginnt erst dort, wo in eigener Subjektivität über die Textparaphrase hinausgegangen wird. Bei Texten wie IKor 15,20-28 sei es jedoch »schwer, [...] über eine Paraphrase hinauszukommen« (DBW 14, 356, Anm. 202: HomÜ). Die Predigt markiert nach Bonhoeffer im Rahmen des Gottesdienstes den subjektivsten, das Abendmahl den objektivsten Teil.

81. DBW 14, 499: HomV. – »Rezitieren = Distanz. [...] Zeugen!« (DBW 14, 635: HomÜ)

82. NL B 10,5 (109): HomV, Randnotiz.

83. DBW 14, 497: HomV. – »[EK: Die] Falsch [e Subjektivität]: ich bin das Subjekt meines Sprechens. Ich muß dem Wort erst Absicht und Ziel geben, es durchs Sprechen lebendig machen. [...] Aber das Wort Gottes allein hat seine eigene Absicht, dem wir zu dienen haben« (a.a.O., 496).

84. »Beim gewöhnlichen Sprechen liegt alles daran, daß wir uns mit unserm Wort identifizieren. [EK: damit es glaubwürdig werde]. Beim Sprechen des Wortes Gottes liegt gerade alles daran, daß die *Distanz* sichtbar wird. [EK: (nicht für uns, aber doch miteinander)]« (DBW 14, 496f. mit NL B 10,5 [109]: HomV). »Diese eigene Absicht, das eigene Leben dieses Wortes bei der Predigt muß beim Sprechen [EK: gerade] hörbar werden.« (FTr [11]: HomV)

85. »Führt zur Eitelkeit, zur Bewunderung seitens der Gemeinde. Ferner wird verheimlicht, daß Sprüche der Schrift und der Kirche.« (DBW 14, 520, Anm. 179: HomV)

Bonhoeffer vergleicht seine Ansichten über rechte Subjektivität gegenüber dem Christuswort wiederholt mit dem Vorlesen eines Briefes.<sup>86</sup>

Liest jemand einen Brief vor, so leiht er dem Schreiber die Stimme. »*Beispiel: Wie beim Lesen des Briefes eines fremden Menschen vor einem dritten, der dem Schreiber auch bekannt ist. Ich lese also so vor, wie mein Vater (der Briefschreiber) spricht und zwar zu dem Dritten; andererseits so, wie ich meinen Vater kenne.*«<sup>87</sup> Als weiteres Beispiel verweist Bonhoeffer auf den Boten von Marathon.<sup>88</sup> Beide Vergleiche dienen dazu, in der rechten Subjektivität zwischen rechter liturgischer Grundhaltung und rechter Predigthaltung zu unterscheiden:

- Die Metapher des *Brieflesens* veranschaulicht die Subjektivität beim liturgischen Sprechen.
- Die Metapher vom *Marathonboten* umschreibt die beim *Predigen* nötige Subjektivität.<sup>89</sup>

»Sprechen der *Liturgie* mehr wie das Vorlesen eines fremden Briefes; der *Predigt* mehr wie das Überbringen einer Kunde.«<sup>90</sup>

Es kann angenommen werden, daß Bonhoeffer die Metapher der *Brieflectio* von K. Fezer aufgriff. Dieser vergleicht das *Verlesen eines Schriftabschnittes vor der Gemeinde* mit dem *Lesen des Briefes eines Freundes*.<sup>91</sup> Wie die Verlesung des Freundesbriefes den Freund selbst vergegenwärtigt (als geistige Persönlichkeit), so werde Gott in der Verlesung des Schriftwortes präsent (als pneumatische Persönlichkeit). Doch Fezer sucht hierbei nicht nach Regeln des Sprechens für den Prediger, sondern erörtert daran das Thema der ›Versinnlichung‹.

Der Sprecher ist während der Liturgie und der Predigt nicht primär Sprecher, sondern ganz in die Gemeinde eingebunden und damit *primär Hörer* wie sie. »Wo Christus gepredigt, wird Prediger *und* Hörer nicht Zuhörer sondern Zeuge.«<sup>92</sup> Der Prediger wird, als Person gegenüber seinem Amt, zum Zeugen seines eigenen Zeugnisses. Beim Predigen und in der Liturgie leiht er Gott seine Spra-

86. Einmal im Kontext der Predigtmeditation (HomV III), zweimal im Kontext von Sprache und Sprechen (FTr HomV; bes. dazu NL B 10,5: HomV z.St.).

87. NL B 10,5 (109): HomV.

88. »*Prediger = Läufer von Marathon, Kunde zu geben von dem erfochtenen Sieg.*« (NL B 10,5 [109]: HomV) Dieses Beispiel findet sich u.a. im ThWNT-Artikel von FRIEDRICH 1935, 708, Anm. 34.

89. Iwand verwendet dieses Beispiel passim in seiner Blöstauer Homiletik und verweist dafür auf Schniewind (H. J. IWAND 1937, 10f.). »Euangelistes, das ist einmal der Bote, der die Kunde bringt, die Schlacht ist gewonnen, auf der anderen Seite der Ausrufer, der bekannt gibt, dass ein neuer Kaiser den Thron bestiegen hat.« (10)

90. NL B 10,5 (111): HomV.

91. K. FEZER widmet der Erörterung dieses Vergleichs einen verhältnismäßig breiten Rahmen (1925, 90-92).

92. NL B 10,8 (2): HomV; Herv. BS.



che und läßt sich von diesen Worten richten. »Die subjektive Seite des Sprechens des Wortes Gottes kann nur darin bestehen, daß wir als die vom Wort in ihrem Bösen Aufgedeckten sprechen«<sup>93</sup>. Der Pfarrer wird beim Sprechen als Mensch betroffen, der selbst in Zweideutigkeit und Unwahrhaftigkeit lebt.<sup>94</sup> Er vernimmt den Text als erster Sünder. »Es geht immer um die Not und Sünde des vor Gott gerufenen Menschen, um das Subjekt.«<sup>95</sup> Bonhoeffer verdeutlicht seine Forderung am Lesen eines prophetischen Gerichtswortes. Der Prediger hat sich beim Vorlesen selbst von Gottes Zorn betroffen zu lassen.<sup>96</sup> Die rechte Subjektivität des Predigers ist die eines Menschen, der sich als Sünder entdeckt und auf Vergebung angewiesen weiß.<sup>97</sup> Sofern *diese* Subjektivität sich im Sprachstil und in der Modulation ausdrückt, ist sie nach Bonhoeffer zulässig und kann sogar »im Eifer, bis hin zum Pathos« hörbar werden<sup>98</sup>. Als Hörer wird der Prediger bis in seine affektive Anteilnahme hinein *gefordert*. »Also: doch echte Subjektivität, nicht Teilnahmslosigkeit.«<sup>99</sup>

Bonhoeffers Anliegen wäre verkürzt aufgefaßt, würde man es allein auf den rhetorischen locus de elocutione der homiletischen Tradition zurückführen. Zum einen geht es nicht primär um den Predigt-, sondern um den liturgischen Vortrag. Zum anderen ist er gerade bemüht, die Frage des Sprechens aus der ›rhetorischen Umklammerung‹ zu befreien, indem er sie auf theologische Grundsätze zurückzuführen sucht, ›aus der Sache kommende Gesetze‹ aufstellen will.<sup>100</sup>

93. DBW 14, 497: HomV.

94. »In der politischen Rede verbirgt sich das Ich« (NL B 10,1 [11]: HomV). »In der Predigt muß deutlich werden, daß Prediger in seinem Bösen aufgedeckt ist und nichts verhüllen will.« (NL B 10,2: HomV)

95. DBW 14, 497: HomV.

96. »Wenn ich ein Prophetenwort habe, zürne nicht ich, sondern Gott. Mein Sprechen ist nicht ein Sprechen aus Zorn, sondern ein Sprechen, das im Dienste des Zornes Gottes steht. Genau so mit der Verkündigung der Freude.« (ebd.) – Vgl. auch K. BARTH im Kontext der Forderung nach Originalität des Predigers (1966, 64ff.). – Vgl. E. G. WENDELS Hinweis auf eine rhetorische Regel Quintilians (1985, 176).

97. Bonhoeffer kennzeichnet diese Haltung als ›Sachlichkeit‹ und ›Demut‹. »Das heißt aber nicht demütiger Tonfall, Demut als Tugend, Demut als Typus [EK: und Eigenschaft], sondern wahrhaftige [EK: ganze] Haltung des [EK: sprechenden] Menschen. An dieser Demut liegt alles.« (DBW 14, 498 mit NL B 10,5: HomV) – Vgl. zur heutigen Diskussion M. MEYER-BLANCK 1993.

98. NL B 10,5 (111): HomV.

99. NL B 10,5 (110): HomV, Randnotiz.

100. »Sprechunterricht lehnt Bonhoeffer durchaus ab.« (DBW 14, 482: HomV) »Gefahr des Sprechunterrichts für Theologen, abgesehen von organischen Fehlern: weil meist Nicht-Theologen das Sprechen lehren. *Es kann ein Theologe nicht bei einem Politiker oder Schauspieler sprechen lernen, weil er nicht so sprechen darf.*« (NL B

Gerade in diesem zentralen Anliegen schließt Bonhoeffer sich wiederum an die pastoraltheologische Tradition des 19. Jahrhunderts an, in diesem Falle an Wilhelm Löhes Ausführungen zum »Liturgische[n] Vortrag«<sup>101</sup>. Löhe verweist insbesondere auf die geistlichen Anforderungen, die der liturgische Vortrag stelle.<sup>102</sup> Ähnlich wie Bonhoeffer, geht Löhe davon aus, daß die liturgischen Worte nicht zu denen des Liturgen werden dürfen, da sie »ipsissima verba« Gottes und der Apostel seien, Worte eines ›Anderen‹, die vor einem ›Dritten‹, der Gemeinde, vorzutragen sind. Wie Bonhoeffer, lehnt Löhe das Extrem kultischer Objektivität ab.<sup>103</sup> Wie jener, erörtert Löhe die Frage des liturgischen Vortrages als ein primär geistliches Problem. Die Fähigkeit oder Unfähigkeit zum angemessenen liturgischen Vortrag offenbare die persönliche Haltung des Liturgen zu Gott.

»Gelinge es aber auch so viel es wolle, so wird doch Fähigkeit und Geschick schnell wieder abnehmen und verschwinden, wenn nicht die geistliche Vorbereitung auf den liturgischen Dienst und die eigene Andacht vor und bei demselben dem Liturgen treu verbleibt; wer im Namen der Gemeinde in Geist und Wahrheit beten und lesen will, der bedarf vor allem subjectiver Frömmigkeit und geistlicher Uebung«, nur dieser lernt »am Altar richtig zu lesen und zu betonen«<sup>104</sup>.

Auch die Stichworte, mit denen Bonhoeffer die rechte geistliche Haltung gegenüber Gott und vor der Gemeinde kennzeichnet, tauchen in Löhes Kapitel auf: ›Demut‹ und geheiligte ›Natürlichkeit‹.

10,5 [111]: HomV) Aufgrund der Eigenfinalität des göttlichen Logos »verzichte ich bei der Predigt auf alle Mittel, Pathos, Rhetorik, [...] Kunstpredigt« (FTr [3]: HomV). Vgl. dagegen F. NIEBERGALLS Rede vom Pfarrer als »Schauspieler im besten, höchsten Sinn des Wortes, der die Erlebnisse und Eindrücke anderer nachschafft« (1920, 158).

101. Vgl. W. LÖHE (1876) im Abschnitt »Liturgisches« (Kap. 34-44), Kap. 44, 225-228, bes. 226ff. Vgl. auch die Präsenz des Themas bei H. BEZZEL im Kontext der liturgischen Haltung, 1926, 67f.

102. »Die heilige Rede könnte und sollte ganz in natürlicher Individualität des Redners vorwärts schreiten, aber freilich in geheiligter Natürlichkeit, und eben das macht den homiletischen Vortrag schon schwerer als den katechetischen. Am schwersten aber ist ohne Zweifel der liturgische Vortrag. Der liturgische Vortrag ist schwierig, man singe oder spreche.« (W. LÖHE 1876, 226)

103. »Ein Alter sagt, man singe die Collecten und Lectionen, weil für die Liturgie kein Vorwalten der Individualität, keine subjective Betonung gestattet werden könne« (a.a.O., 226). »Da gibt es dann junge Leute die geistlos an den Altären tönen, womit weder der Gemeinde gedient ist, noch Gott geehrt wird.« (ebd.)

104. A.a.O., 228.

»Ein neu ordinierter Diener Jesu und seiner Gemeinde muß dann in Demuth und Andacht faßen, was er soll, nemlich nicht zu eigener Andacht, sondern im Namen der Gemeinde zu Gott zu sprechen, und Gottes und seiner Apostel ipsissima verba dem Volke so vorzutragen, daß es die Stimme des guten Hirten erkennt und sie faßen lerne.«<sup>105</sup> »Die heilige Rede könnte und sollte ganz in natürlicher Individualität des Redners vorwärts schreiten, aber freilich in geheiligter Natürlichkeit«, eben darin bestehe die Schwierigkeit.<sup>106</sup>

*b) Sprechen als Dienst an der Gemeinde*

*a) Falsche Subjektivität gegenüber der Gemeinde: Individuelles darstellen.* Bonhoeffer bewertet eine Subjektivität vor der Gemeinde als falsch, die sich von ihrer Funktionalität gegenüber dem Worte Gottes und der Gemeinde losgelöst hat und sich selbst darstellt. Der Liturg und Prediger soll alle eigenen Sprechakte dem Wort Gottes bzw. der Stimme der Gemeinde leihen. »Alles ist Wort Gottes beziehungsweise der Gemeinde.«<sup>107</sup> Im Wahren dieser Funktionalität liegt die Sachlichkeit des Sprechers. »Falsch: daß der einzelne die Aufgabe habe, das Individuelle darzustellen gegenüber dem Kollektiven. [EK: Allgemeinen]«. <sup>108</sup>

Bonhoeffer wendet sich gegen die liturgische Auffassung von *Arper-Zillessen*, die genau umgekehrt akzentuiert. Sie setzt nicht bei der Dominanz der ekklesialen Relation, sondern bei der Person des Liturgen ein: »Gebet in der Gemeinde ist nicht das Teilnehmenlassen der Gemeinde am eigenen, freien Gebet, sondern Dienst an der Gemeinde [EK: Gebet der Gemeinde], Gottesdienst und Gemeindedienst miteinander.«<sup>109</sup>

*b) Rechte Subjektivität gegenüber der Gemeinde: Dienst.* Bonhoeffer beschreibt die Relation des Sprechers zu den Hörern, der Gemeinde, mit dem Wort »Dienst«. <sup>110</sup> »Gottesdienst ist für den Sprechenden: Gemeindedienst.«<sup>111</sup> »Dienst« fordert den Einsatz der ganzen Person des Sprechers und verweist auf die strikte Finalisierung dieser Subjektivität. Individualität, Naturell und Affekte sollen nicht zur Selbstdarstellung, sondern für die Gemeinde eingesetzt werden. Weitere Merkmale rechter Subjektivität des Sprechers gegenüber der Gemeinde seien »Natürlichkeit« und »Sachlichkeit«. <sup>112</sup>

105. A.a.O., 227.

106. A.a.O., 226.

107. NL B 10,5 (110): HomV.

108. DBW 14, 497: HomV. – Bonhoeffer greift diese an Schleiermacher orientierte Schematisierung der Homiletikgeschichte auf von K. FEZER 1925, 30ff., hier: 48.

109. DBW 14, 497 mit NL B 10,5: HomV.

110. »Das Verhältnis von Individuum und Kollektiv ist für den Sprechenden zusammengefaßt in dem Begriff: »Dienst.« (NL B 10,5 [110]: HomV)

111. NL B 10,5 (110): HomV.

112. »Die Natürlichkeit wird auch grade erfordert durch die Demut; die *Demut unter das*

Um als Mittel dienen zu können, muß Subjektivität zugelassen werden. Ein lebendiger, individuell gefärbter Predigtvortrag wird von Bonhoeffer gerade gefordert, nicht abgelehnt.<sup>113</sup> »Ich kann und soll aber nur dienen als der, der ich in all meiner Individualität bin.«<sup>114</sup> »Nicht Herstellung einer Uniformität! [...] Gott hat mich als den, der ich bin, zu seinem Prediger bestellt.«<sup>115</sup> Um der echten Subjektivität willen soll der Prediger z.B. die Predigt nicht bis ins Detail memorieren. Der Gestus soll keinesfalls vorbereitet werden.<sup>116</sup> Zum Wahren der Subjektivität, nicht allein zum Schutz der Finalität des Gotteslogos, lehnt Bonhoeffer Rhetorikunterricht ab. »Gefahr des Sprechunterrichts für Theologen, abgesehen von organischen Fehlern; weil meist Nicht-Theologen das Sprechen lehren.«<sup>117</sup> Er fürchtet, daß durch Rhetorik die Individualität ins Objektive abgefälscht wird.

## 2. Die Finkenwalder Kommunität als pastorales Exerzitium

Bonhoeffer geriet durch sein Finkenwalder Experiment der *vita communis* selbst in der Reihe der bekennniskirchlichen altpreußischen Predigerseminarsdirektoren<sup>118</sup> in die Rolle eines inoffiziellen Spezialisten für pastoraltheologische Fra-

*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) »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, 498: HomV) – S.u. 199ff.

113. Vgl. aus HomÜ in der Besprechung zu Apk 22,1-5: »Alles in fortissimo gehalten. Das muß lebendiger gemacht werden; modulieren. Keine monotone Ekstase. – Aber das grandiose Bild nicht beschatten durch eigenen Tenor, etwa wie Paul Gerhardt.« (NL B 15,7: HomÜ) »[...] nicht Grammophon« (NL B 10,1 [12]: HomV). – E. G. WENDEL problematisiert den Sinn der Unterscheidung von Demut und Affektbeherrschung beim Sprecher (1985, 176). Die grundlegende Differenz liegt nach Bonhoeffers Verständnis darin, daß Demut *keine Tugend* ist, sondern das Gottesverhältnis als Angewiesensein auf Gott beschreibt. Eine so verstandene Demut wird nicht affektlos bleiben, doch die ganze Person mit ihren Affekten in den Dienst der Gemeinde stellen. Vgl. auch Wendels Hinweis auf Ausführungen der HomV zum Recht auf Pathos (1985, 175).

114. DBW 14, 497: HomV.

115. NL B 10,5 (110): HomV.

116. Vgl. DBW 14, 498: HomV.

117. NL B 10,5 (111): HomV.

118. Vgl. W. NIESEL 1978, 38ff.41ff.155-159. Vgl. Die Kirche, 1934, 8 mit einer Statistik seit 1934 und genauen Angaben über die dem APU-Bruderrat unterstehenden Predigerseminare (Hinweis bei NIESEL 1978, 104, Anm. 64). Vgl. DB 484-486; W. SCHERFIG 1989, 201ff.

gen. So diente sein Entwurf einer »Anweisung für die Kandidaten zur Vorbereitung auf das Pfarramt« als Grundstock für bekennniskirchliche Richtlinien zur zweiten Ausbildungsphase in der APU. Der Text wurde auf der Sitzung der Leiter der Ausbildungsämter und Predigerseminardirektoren der APU am 27. 4. 1936 – mit einigen für die Finkenwalder Spezifik aufschlußreichen Änderungen – beschlossen.<sup>119</sup> Bereits nach Aussagen von Zeitzeugen bildete das Finkenwalder Seminar mit der »pastorale[n] Leidenschaft« Bonhoeffers ein Unikat in der Reihe der fünf altpreußischen BK-Predigerseminare. Schon zur Zeit seines Bestehens wurde es zum Mythos und rief Interessenten und Kritiker auf den Plan, wobei zu den Kritikern auch kirchenleitende Männer der BK<sup>120</sup> und Barth<sup>121</sup> zählten.

Man ist angesichts der Fülle zeitgenössischer Kritiken und ihrer Inhalte, und selbst noch bei einigen zustimmenden Äußerungen, geneigt zu urteilen: Das pastoraltheologische Experiment blieb zur Zeit seiner Durchführung weitgehend mißverstanden. Die Kritiker rochen »klösterliche[s] Eros und Pathos«, entdeckten »unlutherische Haltung«, gesetzlichen Zwang und »Methodismus«.<sup>122</sup> Vermeintliche Freunde des Projektes meinten, ihr Interesse an der Frage der »Gestaltung« und der kultischen Form christlichen Lebens aufgenommen zu sehen. Auf Kritiker stieß Bonhoeffer auch unter seinen eigenen Kandidaten. De facto hat er auch unter ihnen nie alle überzeugt. Es blieb eine anfangs laute, später zumindest stille Opposition im eigenen Hause.<sup>123</sup>

119. Vgl. das Protokoll der Sitzung der Leiter der Ausbildungsämter und Predigerseminardirektoren der Ev. Kirche der APU v. 27. 4. 1936, in: MW V, 199-201; vgl. 1936 Anweisung A und B.

120. Vgl. die Aussagen von Studieninspektor (1935 bis Ostern 1937) W. ROTT, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 104f.; vgl. Bonhoeffers Vertreter im Sammelvikariat (FS 1939) H. TRAUB, in: a.a.O., 124. Vgl. E. BETHGE (Studieninspektor in den Sammelvikariaten WS 1937 bis März 1940), DB 496; DERS. 1984b, 162f. Vgl. 1936, DBW 14, 237 die Kritik eines »führende[n] Mann[es] der Bekennenden Kirche.«

121. Vgl. K. BARTHS Kritik 1936, DBW 14, 249-253, Bonhoeffers Schreiben 1936, 234-239 (zu Bonhoeffers Reaktion G. JACOBI, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 55). Barth kritisiert das Finkenwalder Experiment von einer als »Gestaltung« verstandenen Frömmigkeit her, die »wahre Nachfolge Jesu« durch »gewisse Disziplinen und Observanzen auch in der evangelischen Kirche« zu erreichen suche (1935a, 17). Konkret gegen Finkenwalde: »Es ist von daher kein Zufall, daß in unsern Tagen einerseits die altreformierte Kirchengzucht, andererseits das Kloster als Vorbild mindestens für evangelische Predigerseminare neue Freunde gefunden haben.« (ebd.)

122. Vgl. die Belege in den Anm. 121 und 123. Vgl. auch 1935, DBW 14, 76; N 165; H. GADOW 1992, 32. Auch in bezug auf die Sammelvikariate verstummten die Gerüchte nicht, vgl. DB 668f.

123. Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 80; A. SCHÖNHERR, DBW 5, 133; DB 530f.

Die Besonderheit des Finkenwalder Seminars lag in erster Linie in der Art und Weise, wie Bonhoeffer das gemeinsame Leben gestaltete und dessen Konstanz durch das ›Bruderhaus‹ zu sichern suchte.<sup>124</sup> Dem Lehrplan nach bestanden *formal* keine Unterschiede zu den vier anderen APU-Predigerseminaren.<sup>125</sup> *Inhaltlich* ragt jedoch die im Fach Neues Testament ekklesiologisch-ethisch orientierte Vorlesungsreihe heraus, die zur wichtigsten Vorarbeit für das Buch ›Nachfolge‹ wurde.<sup>126</sup> Diese ntl. Leitvorlesung prägt die praktisch-theologischen Vorlesungen und deren inhaltliche Originalität.

## 2.1 Gemeinsames Leben als gemeinsames Einüben

Frömmigkeit, gerade die der Pfarrer, ist nach Bonhoeffers Verständnis auf Bruderschaft angewiesen. In Analogie zu seiner Auffassung, daß es faktisch kein Heil außerhalb der BK gebe,<sup>127</sup> gilt: *extra communionem nulla pietas*. Nach diesen ekklesiologischen Voraussetzungen wäre es falsch, zu sagen, Bonhoeffer als einzelne Person habe in Finkenwalde Pfarrer ausgebildet. Gelehrt hat er die *Theorie*, und er gab konkrete Instruktionen. Der wesentliche Lernprozeß geschah jedoch durch die Bruderschaft der Seminaristen. Daher legte Bonhoeffer großen Wert darauf, daß die Kandidaten »ganz, auch an den Sonntagen, der Seminarbruderschaft gehören und nicht privaten Interessen nachgehen«. <sup>128</sup>

Wegweisend für die Art des Lernprozesses ist Bonhoeffers eigene Feststellung: »ich weise die Brüder aneinander«. Dies sei ihm »das allerwichtigste«<sup>129</sup>.

124. Zu Blöstau E. BURDACH 1982, 391ff. Vgl. die Abgesandten von Bielefeld, die eine ganz andere Haltung in der Bruderschaft vorfanden (DB 498). – Vgl. als zeitgenössischen Kontrast die Arbeit im Versuchsseminar des Reichsbischofs in Klein-Neuhof bei Rastenburg (Ostpr.), hierzu W. SCHERFFIG 1989, 81ff.

125. Vgl. DB 505ff.

126. Vgl. N 336-340 und Vorwort dort, 9ff.

127. 1936, DBW 14, 676: »Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.« – Zur Umstrittenheit dieses ekklesiologischen Ansatzes DB 590ff.; W. SCHERFFIG 1990, 66ff.

128. 1936, Anweisung A, DBW 14, 152. – Vgl. 1936/37, DBW 14, 268f.; 1936, DBW 14, 237. Vgl. H. GADOW 1992, 34; O. DUDZUS, in: PAM 1, 51. – Vgl. als Kontrast Bonhoeffers eigene frühere Haltung, DB 482. – Im pädagogischen Anliegen berühren sich Bonhoeffers Intention gemeinsamen Lebens und die Berneuchener Auffassung, »daß wir uns keine wirkliche Bildungsstätte ohne gemeinsames Leben« vorstellen können, weshalb das Berneuchener Buch direkt von einer »Schulgemeinde« spricht (Berneuchener Buch 1926, 130).

129. 1936, DBW 14, 237.

Klar bleibt: Er steuerte diesen Prozeß. Eine zentrale Funktion kam hierbei den Samstag-Andachten zu.<sup>130</sup>

Bonhoeffer versteht das Finkenwalder Bruderhaus als »praktischen Versuch einer *gemeinsamen* Übung im Gehorsam gegen die Gebote«<sup>131</sup>. Die privaten Übungen in der Frömmigkeit erhalten ihre Kraft von den *gemeinsamen* Exerzitien. Grundlegend versteht Bonhoeffer die persönliche Andacht des Pfarrers stets als getragen von der gemeinsamen Hausandacht.<sup>132</sup>

Äußerlich ist eine Nähe des Finkenwalder Seminarlebens und insbesondere des Bruderhauses<sup>133</sup> zu *klösterlichen* Lebensformen unverkennbar. Formal ist also zeitgenössischen Kritikern Recht zu geben. Dies liegt bereits im Ursprung von Bonhoeffers Konzept begründet, für das als Modell u.a. anglikanische Klöster in England dienten. Doch bereits hier ist eine Einschränkung zu treffen. Bonhoeffer suchte sich ebenso an der Theologenausbildung in nicht->klösterlichen< freikirchlichen Gemeinschaften zu orientieren.<sup>134</sup>

Sein Interesse muß zunächst wiederum aus dem Kontext des Kirchenkampfes verstanden werden. Die Einschätzung der Lage der Theologenausbildung an den Universitäten und der Entschluß der Bruderräte der BK, Teile der Ausbildung – sowohl in der akademischen als auch in der Predigerseminarsphase – selbst zu übernehmen<sup>135</sup>, weckte das Interesse an alternativen Ausbildungsmodellen. Hierbei wurde zunächst nicht theologisch selektiert, sondern sowohl zum römisch-katholischen und anglikanischen Flügel als auch zu den Freikirchen hinübergeschaut. Das eigene reformatorische Erbe wurde nach seinem Verhältnis zu klösterlichen Ausbildungsformen und zu bruderschaftlichen Lebens-

130. Vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81; DB 491f.

131. 1935, DBW 14, 76; Herv. BS.

132. Wo ein Pfarrer keine Gemeinschaft vorfindet, soll er sie bilden: »Zur gemeinsamen Andacht suchen wir Hausgenossen oder Brüder aus der Nachbarschaft, um mit ihnen zusammen das Wort Gottes zu hören, zu singen und zu beten.« (1935, DBW 14, 874f.) Vgl. GL 38; 1938, GS 4, 382.

133. Vgl. zum folgenden an Quellen bes. den Antrag zur »Einrichtung eines Bruderhauses im Predigerseminar Finkenwalde« v. 6. 9. 1935, in: DBW 14, 175-179; den Brief an W. Staemmler v. 27. 6. 1936, in: GS 6, 376-380; Bonhoeffers Vorwort zu GL, GL 14. Aus der Sekundärliteratur: DB 527ff.486ff.; DBW 5, 133ff.; J. HALKENHÄUSER 1978, 201-205; A. ALTENÄHR 1976, 25-29; A. PANGRITZ 1988, 271ff.; H. RÜEGGER 1992, 67-81.84-92. Vgl. KRAUSE/STUPPERICH et al. 1981; TH. KOLDE 1897; H. V. SODEN 1933.

134. Vgl. DBW 5, 133. – Mit der Orientierung an englischen Modellen freikirchlicher Theologenausbildung war Bonhoeffer Kind seiner Zeit, vgl. etwa R. WECKERLING 1934. Es ist zu vermuten, daß dieser Bericht Bonhoeffer erst veranlaßte, das Richmonder Methodisten-College zu besuchen, denn er ließ sich dort von Weckerling einführen (vgl. DB 475).

135. Vgl. W. NIESEL 1978, 97ff.

modellen befragt.<sup>136</sup> Hiermit stand Bonhoeffer demnach nicht alleine. Singulär mag hingegen sein Interesse für den indischen Ashram sein.<sup>137</sup>

Bereits durch seine theologischen Lehrer<sup>138</sup> war Bonhoeffer gegenüber klösterlichen Lebensformen offen<sup>139</sup>. Für die Reflexion über das eigene Finkenwalder Experiment wurden ihm jedoch besonders Kierkegaards Äußerungen zum Thema des Klosters wichtig.<sup>140</sup>

Bonhoeffer fordert – zeitgemäß im Duktus des Kirchenkampfes – , daß die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses »heute in kirchlich-klösterliche Schulen« gehöre.<sup>141</sup> Es ist jedoch wichtig, zugleich Unterschiede zwischen dem Finkenwalder Projekt und der Form des Klosters wahrzunehmen.

136. Vgl. H. GOLLWITZER: »Der Kirchenkampf hat viel innere Verwahrlosung der Pfarrerschaft offenbar gemacht. Auf der Suche nach ihren Ursachen und nach Heilungsmöglichkeiten schauten wir mehr, als es in den Jahrhunderten seit der Reformation geschehen war, hinüber zu den Orden der katholischen Kirche und empfanden die restlose Beseitigung des Mönchtums in der Reformation als einen [...] großen Verlust.« (in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 115) Als BSLK-Beleg spielte bes. A<sub>Sm</sub> II/3 (BSLK 426,10ff.) eine Rolle, vgl. H. SCHLIER 1936, 13. – Vgl. im übrigen F. PARPERTS (zu pauschales) Urteil, daß die dialektische Theologie hinsichtlich ihrer Kirchenkritik und besonders ihrer Kulturkritik eine »mönchische« Theologie sei (1931, 41ff.). Zur tatsächlichen Rezeption bei K. BARTH vgl. die späten, Bonhoeffers Auffassung nahestehenden Ausführungen in KD IV/2, 10ff., bes. 18.
137. Vgl. das von E. FEIL zusammengestellte Material, 1977, 389ff., bes. 389f., Anm. 28. Vgl. A. ALTENÄHR 1976, 21-24; DB 138.468ff. Bonhoeffer wünschte, »to study community life as well as methods of training« (1934, GS 2, 185; Herv. BS). Über das gemeinsame nachdrückliche Interesses am Leben nach der Bergpredigt hinaus läßt sich m.E. jedoch kein Einfluß Gandhis auf Bonhoeffers pastoraletisches Konzept nachweisen. Vgl. S. DAS 1985, 41-64; T. R. PETERS 1976, 58, Anm. 52.
138. Vgl. A. v. HARNACK 1921. »Wer es kennt, der wird bekennen, wie viel von ihm zu lernen ist. Ja, er wird hier nicht nur wie von einem Gegner, er wird wie von einem Freunde lernen können, unbeschadet seines evangelischen Standpunktes, vielmehr zu Nutz desselben.« (1886, 8) Vgl. DERS. 1905, bes. 180f. – Zu K. HOLL J. HALKENHÄUSER 1978, 176-180; zu A. v. Harnack J. HALKENHÄUSER 1978, 173-176. – Vgl. A. PANGRITZ 1988, 276ff.
139. Vgl. N 32. Vgl. Bonhoeffers eigenen Aufenthalt bei den Benediktinern 1940/41 in Ettal, 1940 GS 2, 382.384.588. Vgl. auch 18. 12. 1943, WEN 196.
140. Vgl. S. KIERKEGAARD 1934. Vgl. die Darstellung bei J. HALKENHÄUSER 1978, 183f. – Vgl. die Belege in Anm. 97.
141. 1934, DBW 13, 204. – Bonhoeffer wäre als genereller Kritiker der universitären Theologie mißverstanden. Für eine Zeit nach dem Krieg lag ihm gerade an einer Erneuerung der theologischen Fakultäten!, vgl. 1942, GS 2, 437.