

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).

Die prinzipiellen Fragen lassen die der formalen und materialen Homiletik, zumindest auf der Vorlesungsebene, als zweitrangig einstufen.⁷ Die Wahrheit in Methode und Detail muß durch die Wahrheit im Grundsätzlichen legitimiert sein und wiederum auf die grundsätzliche Verteidigung der Wahrheit zielen. In bezug auf die *materiale Homiletik* nehmen bei Iwand Erörterungen zur Predigt über verschiedene ntl. *Textgattungen* den breitesten Raum ein.⁸ Beide Theologen verfolgen das Anliegen, die *ganze Schrift* als Zeugnis vom Heil Gottes zu verteidigen (Kap. IV).⁹

Die *Hörerschaft* wird als urteilsbefugte Gemeinde besprochen, doch auch ihr Widerstand gegenüber der Verkündigung, ihre ›*Verstocktheit*‹ nimmt in den Erörterungen Raum ein (Kap. II, bes. Exkurs: Konkretionen). Beide Theologen gehen auf die traditionelle Frage nach dem Verhältnis von explicatio und applicatio vorrangig polemisch ein. Die explicatio soll die Aufgabe der applicatio übernehmen. Der Angriff auf die Sünde des Hörers wird als einzig legitime Anknüpfung dargestellt.

Iwand streift *liturgische* Fragen nur in Randbemerkungen, im Wesentlichen in polemischen Äußerungen zur Homiletik von Trillhaas und der Berneuchener Bewegung.¹⁰ Bonhoeffer, der die Kritik an ekklesiologisch beziehungslosem liturgischen Interesse teilt, beginnt den gottesdienstlichen *Ablauf* erst ab dem FS 1936 zu thematisieren¹¹, wiewohl er der Frage der liturgischen *Haltung* bereits von Beginn der Vorlesung an breiten Raum widmete (Kap. V/2).

Iwands Homiletik teilt mit der Bonhoeffers die zeitgenössische Sprache des Kampfes.¹² Sie ist in »Kampfzeiten« und »Verfolgungszeiten« (51) für die »ec-

7. Eine Wertung von Iwand und Bonhoeffer als homiletische Lehrer muß die jeweiligen Unterrichtseinheiten zu homiletischen *Übungen* im Blick behalten. Die eigentliche praktische homiletische Instruktion – einschließlich des Eingehens auf rhetorische Fragen – hatte in Finkenwalde ihren Ort hier, vgl. NL B 15 (HomÜ). Zu den Blöstauer Besprechungen ist m.E. kein Material erhalten.
8. Vgl. H. J. IWAND 1937, 78ff.92ff. Dieser Komplex findet sich nicht in Bonhoeffers Homiletik. Er entspricht sachlich dem Vortrag über die »Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte«, 1935, DBW 14, 399-421. Vgl. zum Vorwurf mangelnden Interesses der dialektischen Theologen an Fragen der ›speziellen‹ Homiletik H. W. DAN-
NOWSKI 1985, 35.
9. S.o. 148ff. Vgl. H. J. IWAND 1937, 62ff.
10. Trillhaas' Homiletik vernachlässigt nach IWANDS Ansicht mit ihrer liturgischen Grundlegung die Frage der rechten *vocatio* und verliert darüber ihre Relevanz in den Zeitfragen bzw. dient der Affirmation einer bewußt kampfflosen Haltung (1937, 4.37). Auch die Liturgie müsse »von der Verkündigung her« verstanden werden (1937, 4). Vgl. W. TRILLHAAS 1935, 11ff.
11. 1936 NL B 10,3 (13): HomV; 1936/37 NL B 10,5 (112-115): HomV.
12. S.o. 14ff.

clesia militans« (28) entworfen; sie ruft dazu auf, zu »widerstehen« (28f.) und die »Schanze« zu halten (2). Deutsch-christliche Gegner und nationalsozialistisch dominierte Gesellschaft sind stets als Horizont präsent und bestimmen die eigene Grundhaltung.¹³ Sie werden in apokalyptischer Sprache als die »Welt« thematisiert, die dem Ende zutreibt (12), die entschleiert wird und von der Verkündigung ihr Gericht empfängt (3). Das Verhältnis zu ihr ist das des »Bruches« (2. 6), des Widerstandes (28f.) und des Angriffs (102).¹⁴

Der systematische Ansatz beider Theologen zielt nicht darauf ab, zeitlos gültige homiletische Prinzipien aufzustellen. Beide, von Hause aus Systematiker, sehen sich »ins Heute gedrängt«¹⁵ und wollen, an die gegenwärtigen Entscheidungen der Bekennenden Kirche gebunden, für ihre Gegenwart predigen lehren.¹⁶

Während auf prinzipieller Ebene in den systematisch-theologischen Grundentscheidungen weitgehend Einigkeit herrscht, treten die Differenzen in der formalen und materialen Homiletik und hiermit verbunden, den pastoraltheologischen Fragen, zutage. Bereits der erniedrigungschristologische Zugang verleiht Bonhoeffers Homiletik ihr unverwechselbares Profil. Diese Grundlegung wirkt sich bis in Fragen der Haltung des Predigers und die Predigtbesprechung aus.

Vergleicht man Iwands 1937 vorgetragene Homiletik mit der ausgeprägten Gestalt, die Bonhoeffers Predigtlehre im selben Jahr angenommen hatte, so wird

13. H. J. IWAND: »Ich muss reden zu denen, die in den Fluten des Dritten Reiches treiben.« (1937, 21) Jesu Wort »wirkt eine Erschütterung bis hinein in die politische Situation des Menschen« (102). Vgl. E. BETHGES kontextbezogene Wertung der Finkenwalder Homiletik, DB 508.
14. Wie Bonhoeffer (N 101 u.ö.) spricht auch H. J. IWAND davon, »dass die Welt uns keinen Raum lässt« (1937, 16). Er rezipiert dabei nicht Bonhoeffers Theologie der Nachfolge, sondern wiederum das Vokabular des Kirchenkampfes. Er legt gegenüber Bonhoeffer den Akzent ganz auf die Rechtfertigungslehre und bespricht Heiligungsbestrebungen und Kirchenzucht vorwiegend polemisch (1937, 34), während ein positives Verständnis der Heiligung der Kirche gerade das Hauptthema der »Nachfolge« bildet; vgl. H. J. IWAND 1937, 6.14.34f.69. – Gesellschaftspolitische Themen drängten sich besonders in die Finkenwalder homiletischen Übungen, vgl. die Richtlinien zur Predigt am »Heldengedenktag« und zur Kriegspredigt (1936, DBW 14, 764-767); vgl. die »Aussprache über die Frage, ob man in der Weihnachtspredigt sagen soll, daß das Heil von den Juden kommt« (F. TRENTPOHL 1990, 13; v. 9. 12. 1935).
15. H. J. IWAND 1937, 16.
16. H. J. IWAND: »Darum kann ich keine allgemeine Predigtlehre entwerfen, [...] sondern: Was müssen wir heute predigen auf Grund des Wortes Gottes, das uns heute herausstellt gegen diese ganz bestimmte Gestalt von Welt, wie wir sie finden.« (1937, 3) Gerade für die Homiletiken der Zeit des Kirchenkampfes bewahrheitete sich P. KLEINERTS Dictum: »Im gewissen Sinn muß jede Generation von voran predigen lernen.« (1907, 39)

ein wesentlicher Unterschied deutlich. Während Iwands Vorlesung droht, auf dem Weg vom Grundsätzlichen zum Praktischen das Ziel lediglich im Blick zu haben¹⁷, räumt Bonhoeffer der speziellen Homiletik mehrere Kapitel ein, zieht Leitlinien und erteilt Ratschläge zur Predigtenstehung¹⁸, zur Textwahl¹⁹, zur liturgischen Haltung²⁰ und zum gottesdienstlichen Ablauf²¹. Bonhoeffer instruiert nicht allein für die Arbeit, sondern bespricht auch Fragen des geistlichen Lebens²² und der Seelsorge am Amtsträger²³. Die Finkenwalder Homiletik gewinnt ihr eigenes Profil im Wesentlichen vom pastoraltheologischen Anliegen her.²⁴

Da die pastoraltheologischen Elemente innerhalb der Hauptteile zu Amt und Person bereits dargestellt wurden, kann sich die folgende Abhandlung auf die systematisch-theologischen Grundentscheidungen zum Wesen der Predigt und die praktische Instruktion konzentrieren. In einem abschließenden Kapitel soll am Beispiel einer Analyse von Bonhoeffers Judas-Predigt gefragt werden, inwiefern die Predigtpraxis seine homiletische Theorie veranschaulicht bzw. eine kritische Ebene zu ihr bildet.

1.2 Systematisch-theologische Wesensbestimmung der Predigt

1.2.1 Das göttlich-menschliche Wesen der Predigt

Bonhoeffer bietet in seinem Gesamtwerk weder eine explizite Predigtdefinition noch einen Predigtbegriff. Er diskutiert auch nicht Definitionen anderer Homiletiker. Der Finkenwalder Homiletik lassen sich jedoch klare Grundsätze entneh-

17. H. J. IWANDS Homiletik endet in systematisch-theologisch dominierten Reflexionen zu den Kasualreden (1937, 108ff.). Bonhoeffer besprach die Kasualreden im Zusammenhang der Seelsorgevorlesung. Auf diesen Komplex kann im Rahmen dieser Darstellung nicht näher eingegangen werden.
18. NL B 10,2, Kap. VI: HomV III.
19. NL B 10,2, Kap. VIII: HomV IV.
20. NL B 10,2, Kap. IX/2: HomV V/2.
21. NL B 10,2 Kap. »VII. Der Pfarrer und der Gottesdienst«: HomV, Gottesdienst.
22. NL B 10,2, »V. Der Pfarrer und die Bibel«: HomV, Bibel.
23. NL B 10,2 Kap. IV: HomV I, zur Gewißheit der *vocatio interna* (s.o. 92ff.). NL B 10,2 Kap. »X. Nach der Predigt«: HomV VI.
24. Es finden sich durchaus auch pastoraltheologische Passagen in IWANDS Homiletik, doch bilden sie in Anbetracht der 118 Ms.-Seiten einen verschwindend geringen Anteil. Kein Kapitel bespricht die Schritte zur Predigtenstehung. Keines widmet sich liturgischen Fragen. Pastoraltheologische Ausführungen: zur Form der Verkündigung als Botendienst (1937, 9ff.), zum Gebet (1937, 58-61), Ermutigung zur Armut des Anfängerseins (13-15), Forderung zum Gleichwerden mit der Gemeinde im Hörersein (20-22).

men. Die wichtigsten Quellen für systematisch-theologische Grundentscheidungen zu einem Predigtbegriff bilden Kapitel I (bes. 1936ff.) und II der Vorlesung.²⁵ Hinzuzuziehen ist die Christologievorlesung (CV). In ihr entfaltet Bonhoeffer systematisch-theologische Grundsätze zum Wesen der Predigt, die er im Laufe der Finkenwalder Zeit inkarnations-theologisch profilierte.

Bonhoeffer bestimmt das Wesen der Predigt, indem er gedanklich von der Selbstvergegenwärtigung des Christus praesens in der Kirche ausgeht. Damit wird für seine Homiletik charakteristisch, was bereits ein Spezifikum seiner Christologie war: die Verankerung aller Aussagen in der Ekklesiologie.²⁶ Er bestimmt das Wesen der Predigt auf christologisch-ekklesiologischer Grundlage. Andererseits muß nach seiner Auffassung die Christologie ihrerseits vom Christus praesens in der Predigt, den Sakramenten und der Gemeinde ausgehen.²⁷

Bonhoeffer faßt die Predigt als eine von drei Gestaltwerdungen des Gottmenschen Jesus Christus auf. Er bestimmt ihr Wesen daher in Analogie zum *Zwei-Naturen-Dogma*. Das Predigtgeschehen wird theologisch unzureichend verstanden, wenn man es einseitig als göttliche Handlung oder einseitig als menschlichen Vollzug auffassen will.²⁸

Die Predigt ist ihrem *menschlichen* Wesen nach Auslegung des Christuszeugnisses der Heiligen Schrift als Christuszeugnis, im Bemühen, die Hörer existentiell anzusprechen.²⁹ »Predigt ist dadurch charakterisierte Rede, daß sie Predigt

25. Bonhoeffer entwickelt die inkarnationstheologische Grundlegung der Predigt ab Kurs III (nicht Kurs II). NL B 10,3 ist aufgrund der Abhängigkeit von NL B 10,9 höchstwahrscheinlich eine geglättete Fassung dieses Ms. und daher auf 1936, damit Kurs III, zu datieren (in Korrektur an DB 507f. und E. FEIL 1977, 140f., die das Ms. Kurs II zuordnen). Die *christologische* Grundlegung findet sich am ausgeprägtesten in Kurs V (NL B 10,2). Das *ekklesiologische* Kapitel ließ Bonhoeffer erst ab Kurs IV, zugunsten *pastoraltheologischer* Kapitel, fallen. – Zur amtstheologischen Grundlegung: 1935-1936/37, HomV I; 1937 NL B 10,2: HomV I und Kap. Zeuge; zur ekklesiologischen Grundlegung: 1935-1936 HomV II.
26. Vgl. G. L. MÜLLERS Konstatieren einer »unlöslichen Verbindung« von Christologie und Ekklesiologie (1980, 219). Dies meint keine verkirchlichte Christologie, etwa in dem Sinne, daß die Kirche sich über ihr Haupt stelle.
27. Vgl. den Aufbau der CV: Bonhoeffer setzt mit der Reflexion über den Christus praesens ein, nicht beim »historischen« Jesus (184ff.). Vgl. N 215.217. Zur CV vgl. W. KRÖTKE 1985.
28. Bonhoeffer folgt im vermittelnden Doppelansatz K. FEZER 1925, 77. Vgl. K. BARTH 1966, 24.30. – Leider widmet E. G. WENDEL 1985 der Darstellung der christologischen Voraussetzungen der HomV wenig Raum.
29. Sie ist »Auslegung des Wortes Gottes in der Schrift, des Wortes, das unterwegs ist zur Gemeinde hin« (NL B 10,3 [6]: HomV II). – Zum Problem eines Verständnisses der Predigt als »reine[r] Auslegungspredigt« und als »selbständig vollzogene[r] Aussage« bei Barth vgl. W. SCHILDMANN 1983, 211.

über einen [EK: biblischen] Text ist.«³⁰ In der Schriftbindung gründet die göttliche Verheißung für dieses menschliche Handeln.³¹ Die Predigt erfordert ihrem Wesen nach das »Dabeisein eines Menschen«, der dieses Christuszeugnis zunächst für sich gelten läßt und sich als Sünder »angesichts dieses Wortes den Tod geben muß«³². Bibelwort und Predigtwort bleiben, »solange sie der Heilige Geist nicht treibt, Menschenwort« (SC 159). Der Heilige Geist hat sich nicht substantiell mit dem Menschenwort verbunden (ebd.).

Ihrer göttlichen Natur nach ist die Predigt als Gottes Wort zu verstehen: als der inkarnierte und erneut erniedrigte Christus selbst.³³ Dies voraussetzend, geht Bonhoeffer in der Finkenwalder Homiletik soweit, einen sakramentsähnlichen Charakter der Predigt zu postulieren.³⁴

Während er sie in ihrer menschlichen Dimension als Rede betrachtet, die »Gottes Wort sein will«³⁵, bezeichnet er sie in ihrer Wesensbestimmung als Gottes Wort: als den »die menschliche Natur tragende[n] Christus selbst. Das Wort ist nicht neue Inkarnation. Das Wort ist der Inkarnierte als derjenige, der die Sünde der Welt trägt.«³⁶

Bonhoeffer beantwortet die Frage nach dem Wesen der Predigt damit im Rahmen einer *personalen Ontologie*.³⁷ In der Predigt begegnet eine Person: der Gott-Mensch Jesus Christus. Personalität ist nach Bonhoeffer durch Individualität und Relationalität gekennzeichnet. Der Individualität entspricht Verschllossenheit und

30. DBW 14, 489: HomV IV. – »Predigt ist Hinweis auf die Schrift, Einweisung in die Bibel, Anweisung zum Bibellesen.« (NL B 10,5 [99]: HomV IV)
31. »Weil sie Gottes Wort sein will, ist sie an die Schrift gebunden. Die Verheißung, daß Gott redet, liegt allein in der Schriftgemäßheit der Predigt.« (DBW 14, 489: HomV IV)
32. NL B 10,3 (6): HomV II.
33. H. J. IWAND dagegen setzt in seiner Homiletik bei der Auferstehung und der Königsherrschaft Christi ein (1937, 4ff.).
34. Vgl. die generalisierende Ausweitung der Rede von einer sakramentalen Struktur des sub, cum et in, auf die Kirche und christliches Leben überhaupt und somit auch die Predigt bei W. STÄHLIN 1936, 40.
35. FTr (7): HomV IV; Herv. BS.
36. DBW 14, 503: HomV. – N.B.: »Die Verkündigung ist nicht eine zweite Menschwerdung.« (CV 181)
37. Die christologische Frage ist ontologisch zentral, da »in ihr allein die Transzendenzfrage in der Gestalt der Existenzfrage gestellt ist. Insofern als hier die ontologische Frage als Frage nach dem Sein einer Person, der Person Jesu Christi gestellt ist.« (CV 172) Vgl. E: »Das Leben ist nicht ein Ding, ein Wesen, ein Begriff, sondern eine Person und zwar eine bestimmte und einzige Person und diese [...] Person [...] in ihrem Ich, das Ich Jesu.« (249)

Immanenz, der Relationalität Offenheit und Transzendenz.³⁸ Christus begegnet in der Predigt als Person *pro me*.³⁹ Doch darin offenbart er zugleich seine Andersartigkeit und Fremdheit, d.h. sein *Persongeheimnis*.

Reflexionen über ›die Predigt an sich‹ würden ihr Wesen nur partiell erfassen. Sie vergegenwärtigt nicht Christus an sich, sondern stets *pro nobis*. Sie ist ihrem *christologischen* Wesen nach ein *sozial* verankertes Geschehen. Predigtamt, Hörer, Predigtvollzug wären als individualistische Größen bereits Abstraktionen. Die Konkretion liegt in der relationalen Wirklichkeit.

Auf der Grundlage der christologischen personalen Ontologie gelangt Bonhoeffer zu seinen pointierten Aussagen über die *Eigenbewegung* des Predigtwortes.⁴⁰ Da es nach Bonhoeffers Auffassung der fleischgewordene, sich im Menschenwort vergegenwärtigende Logos Gottes selbst ist, führe dieser sein eigenes Leben. Der Logos bewegt sich als Predigt zur Gemeinde hin.⁴¹ Er verkündigt sich selbst. Und wie der geschichtliche Jesus besitzt er die Kraft, Menschen und deren Sünde zu *tragen*. Bonhoeffer sucht sein Predigtverständnis metaphorisch mit dem Lied »Es kommt ein Schiff geladen« zu veranschaulichen. »Von der Predigt hat zu gelten: ›Es kommt ein Schiff geladen, bis an den höchsten Bord, trägt Gottes Wort...‹.«⁴² Das Tragen des Predigtwortes beruht auf einer erneuten *Erniedrigung*

38. CV: »Der Logos [...] ist eine Person. Dieser Mensch ist das Transzendente.« (167)

39. Bonhoeffer bestimmt Christus *pro me* in dreifacher Weise: als »Anfänger, Haupt und Erstgeborener der Brüder, die ihm folgen« (CV 183). AS: »Die Seinsart der Offenbarung ist nur im Bezug der Personen bestimmbar. [...] Einen Gott, den ›es gibt‹, gibt es nicht; Gott ›ist‹ im Personenbezug, und das Sein ist sein Personsein.« (112) Vgl. EN 219.

40. Bonhoeffer greift hierfür Barths bzw. Thurneysens Lehre von dem »Selbstwort« und der »Selbstverkündigung« Gottes auf, vgl. K. BARTH 1927, 25.27.38.68 u.ö. Vgl. E. THURNEYSEN *zum deus ipse loquens*, 1927, 37; »Selbstwort« a.a.O., 210.213. – Vgl. H. J. IWAND: »Es ist nicht so, dass wir in der Predigt von Gott reden, Worte über Gott machen, dass wir das Subjekt des Redens sind und Gott Objekt, sondern Gott ist der Redner.« (1937, 17) – E. G. WENDEL kritisiert eine »eigenartige Hypostasierung des Textes« (1985, 84); vgl. bereits H. D. BASTIANS Kritik (1965, 8f.). Jenseits von Christologie und christologischer Pneumatologie wirken Bonhoeffers Aussagen in der Tat sinnlos.

41. Vgl. H. J. IWAND: »Es schreitet das Heil in diesem Text auf uns zu, das heisst Verkündigung.« (1937, 66)

42. DBW 14, 489f., Anm. 39: HomV. – Vgl. EGBP Nr. 51, Str. 1. Bonhoeffers Metapher des ›Tragens‹ gründet wesentlich in seiner Rezeption von Luthers Sermon vom Abendmahl und den Bruderschaften 1519 (SC 126f.) und wird für den Sprachgebrauch der Finkenwalder Zeit charakteristisch. So nennt Bonhoeffer Gott einen »Gott des Tragens« (N 84), beschreibt Christi Versöhnungswerk (ebd.) und die Heiligung der Christen als Tragen (ebd.). Biblische Belege sind dafür bes. Jes 53 (N 228f.; PAM 2, 148-152) und Joh 1,29.

des Inkarnierten. Bonhoeffer versteht die Predigt auf der Grundlage von Christi status exinanitionis. Daraus folgt ihre Gestalt des Ärgernisses. Christus begegnet in der Predigtgestalt in der Ambivalenz zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Unglaubwürdigkeit und Glaubwürdigkeit ihres Sprechers.⁴³

Der menschliche Anteil am Predigtgeschehen begrenzt sich – wenn er recht geschieht – auf das *Begleiten* des göttlichen Wortes.⁴⁴ »Das Wort geht von selbst; es steigt aus der Bibel heraus und nimmt von selbst Predigtgestalt an. Christus geht als Predigt zur Gemeinde [...] Diese Eigenbewegung des Wortes soll der Prediger erkennen [...]«.⁴⁵

In den Ethikfragmenten wird die These von der Eigenbewegung des Christus-logos im Zusammenhang mit den Überlegungen zur ›Wegbereitung‹ bedeutsam. Der Christuslogos kooperiert in seinem eigenen ›Einzug‹ mit dem vorbereitenden Handeln des Menschen. ›Begleiten‹ des Wortes weitet sich aus zur Verantwortung, dem Wort innerhalb des Bereiches der iustitia civilis Widerstände aus dem Weg zum Hörer zu räumen. Bonhoeffer hält jedoch weiterhin an der Voraussetzung fest, daß »die Gnade sich zuletzt ihren Weg immer selbst bahnen und ebnen muß, daß sie allein und immer wieder das Unmögliche möglich machen muß« (E 154). Das ›Begleiten‹ bleibt gegenüber dem ›Einzug‹ von vorletzter Bedeutung.⁴⁶

1.2.2 Sakramentale Merkmale der Predigt

Es wäre übersteigert zu behaupten, daß Bonhoeffer die Predigt zum Sakrament erklärt. Wie bereits im Falle des Ordinationsverständnisses, muß jedoch auch für die Predigtauffassung auf ein sakramentstheologisches Denkschema hingewie-

43. Vgl. CV GS 3, 181. Nicht die Inkarnation an sich, sondern die *Erniedrigung* ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rö 8,3) ist der Anlaß des Ärgernisses (CV 181.236; vgl. N 228f.; 1935, DBW 14, 899f.). – Bonhoeffer geht davon aus, daß der status exinanitionis nicht mit dem status exaltationis endet.
44. Die Konsequenz für die Schriftauslegung: »Wir Handlanger der Eigenbewegung des Wortes. Instrument.« (NL B 10,1 [6]: HomV).
45. NL B 10,3 (2): HomV. – »Das Wort soll ich begleiten auf dem Weg, den es von selber zur Gemeinde nimmt; es hat eine eigene Tendenz, eine fast magnetische Beziehung, das zeigt sich in dem Verzicht auf eigene Absichten [...] Es handelt sich um ein Sich-beziehen auf Gottes Wort, das sich aus freier Kraft und eigenen Stücken bewegt und wirkt.« (NL B 10,3 [5f.]: HomV) »Als Wort schreitet es durch seine Gemeinde.« (DBW 14, 503: HomV) Vgl. NL B 10,5 (109): HomV V/2.
46. Wegbereitung findet ihre Grenze daran, daß »nur der kommende Herr selbst sich den Weg bereiten kann, daß er den Menschen zu ganz neuem Menschsein und Gutsein führen wird« (E 159). – Vgl. die Rolle der Wegbereitung in der Seelsorge, s.u. 259ff.

sen werden. Für die Predigt folgt dies aus der Prämisse, daß sie eine Erniedrigungsgestalt des Inkarnierten sei. Der sakramentale Ansatz wird sprachlich durch Bonhoeffers Insistieren auf der Prädikation ›Die Predigt *ist* Jesus Christus‹ indiziert.⁴⁷ Er wandelt für die homiletische Reflexion eine christologische Prädikation Luthers ab. »Luther: ›Auf diesen Menschen sollst du zeigen und sprechen: das ist Gott!‹ Wir wandeln ab: Auf dieses Menschenwort sollst du zeigen und sprechen: das ist Gottes Wort. Beide Sätze sind im Grunde identisch. Man kann nicht auf dieses Menschenwort zeigen ohne auf diesen Menschen Jesus, der Gott ist, zu weisen.«⁴⁸

Bonhoeffer weigert sich, die Art die Prädikation zu präzisieren. Das Konzil von Chalcedon formulierte seiner Meinung nach das christologische Dogma auf der weitestzulässigen Reflexionsstufe. Versuche, diese Aussagen weiter zu präzisieren, endeten, wie Bonhoeffer in der CV darzulegen versucht, in gedanklichen Aporien.⁴⁹ Er wendet sich hiermit nicht allein gegen die reformierte Entfaltung der Christologie, sondern auch gegen seine eigene lutherische Tradition, einschließlich der Abendmahlschristologie Luthers und der altprotestantischen Orthodoxie.

Bonhoeffers Denkanweisungen in der CV folgend, müßte die Reflexion über den Modus des homiletischen EST in der Fragestellung der personalen Ontologie ›WER ist?‹ enden, vor der Antwort: ›der erniedrigte Inkarnierte‹.⁵⁰ Bereits Bon-

47 Vgl. H. J. IWAND: »Menschenwort predigen heisst: durch Ungehorsam Gottes Wort verwandeln und verwenden. Ein falsch verwendetes und verwandeltes Gottes Wort [sic], das ist erst das eigentliche Menschenwort, ein Menschenwort, das ich als Gotteswort ausbebe. – Darum kämpft Luther um das est im Abendmahlsstreit. Denn er will nicht, dass man es verwandle in ein Menschenwort und doch es als Gotteswort ausgibt.« (1937, 33)

48. CV 187. – Das gleiche Lutherzitat in: N 241; Quellennachweis a.a.O., Anm. 5. Vgl. 1935, DBW 14, 413. In SC stützte sich Bonhoeffer auf die durch Barth und Thurneyesen mehrfach zitierte Bestimmung durch die Conf. Helv. post., Art. 1,2: »Die Predigt des Wortes Gottes ist das Wort Gottes.« (BSRK, 171; SC 279, vgl. Anm. 310) Vgl. K. BARTH 1927, 26.

49. Der gehorsame Theologe müsse sich mit dem Konstatieren des *Daß* der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Jesus Christus begnügen, dies soll ihn zur Wer-Frage auf die Ebene einer personalen Ontologie hinaufführen. »[...] der Mensch Jesus *ist* der Christus, ist Gott. Dieses ›Ist‹ ist nicht mehr abzuleiten. Es ist allem Denken vorausgesetzt und kann nicht mehr nachträglich konstruiert werden. Nach Chalcedon kann es nicht mehr heißen, wie die Naturen verschieden und die Person alleine zu denken seien, sondern streng: Wer ist dieser Mensch, von dem bezeugt wird, er ist Gott?« (CV 227; vgl. 231). Vgl. die Reflexionen zum Chalcedonense von 1939, PAM 2, 346-348.

50. Vgl. darüber hinaus lediglich die polaren Abgrenzungen in bezug auf die menschliche Sprache: (a) Gegen Identität und Analogie: Der »Gotteslogos« darf »nicht mit

hoeffers Parallelisierung der Predigt als Erniedrigungsgestalt des Inkarnierten neben dem Abendmahl legt es nahe, die Prädikation des homiletischen EST im sakramentalen Denkschema der lutherischen Abendmahlschristologie zu entfalten. Mit dem EST der Predigt sucht er einen Identitätsmodus zwischen dem elementum des Menschenwortes und dem sich erniedrigenden Inkarnierten zu postulieren.

Exkurs: Die Näherbestimmung des Wesens der Predigt auf der Grundlage der Lehre von der *communicatio idiomatum*

Im Schema der lutherischen Abendmahlschristologie ließe sich Bonhoeffers Anliegen m.H. der Lehre von der *communicatio idiomatum*⁵¹ formulieren: In der *unio personalis* teilen beide Naturen Christi, die göttliche und die menschliche, ihre Wesenseigenschaften an die eine Person Christi mit. Für die homiletische Identitätsproposition hieße dies: Der inkarnierte göttliche erhöhte Logos erniedrigt sich im Heiligen Geist erneut zur Predigtgestalt, indem er zusätzlich zur bereits angenommenen menschlichen Natur jetzt menschliche Worte in seine Hypostase aufnimmt. Die Einheit Jesu Christi und der Predigtgestalt ist durch die Hypostase gewahrt, die Geschiedenheit von göttlicher und menschlicher Natur sowie von göttlichem und menschlichem Logos bleibt durch die Zweiheit der Naturen gewahrt. Aufgrund der Einheit der Hypostase, an die die Naturen ihre Eigenschaften geben, können wechselseitig Eigenschaften von menschlichem und göttlichem Logos prädiert werden (>EST<), ohne daß es sich bei diesen Prädikationen um eine *Alloiosis* (uneigentliche, symbolische) oder um unwahre Aussagen handelt. Über das *genus idiomaticum* hinauszugehen und ein *genus majesticum* der Predigt zu postulieren, wird zur Wahrung des EST der Predigt nicht nötig.

dem menschlichen identifiziert werden [...] wie im deutschen Idealismus, und [...] ebensowenig mit ihm analogisiert werden [...] wie im Katholizismus« (CV 185). (b) Gegen Exklusivität: »Das Verhältnis von Gottes Wort und Menschenwort in der Predigt ist nicht das der Exklusivität.« (CV 187)

51. Bonhoeffer referiert und kritisiert diese Lehre in CV 220ff. – Vgl. zum folgenden auch A. DENECKE 1981. Zwar verfolgt Denecke die lutherisch-reformierte Grundkontroverse von der antiochenischen und alexandrinischen Schule an, doch geht er an Bonhoeffers dezidiert lutherischem Beitrag vorüber. »Lutherisch predigen«, hieße zudem nicht für Bonhoeffer, in Deneckes Ausschließlichkeit von Menschen, ihrem *Glauben* und ihren *Gotteserlebnissen* zu reden (560f.), sondern vom Inkarnierten und den Gestalten seiner erneuten Erniedrigungen – gerade auch *wider* eigenes Erleben und in eigenem Angefochtensein. Denecke betont in seinen Thesen zuwenig den für Bonhoeffer wichtigen Aspekt der Ambivalenz, die aus dem *Ärgernis der Erniedrigung* folgt (s.o. 214, bes. Anm. 43).

Bonhoeffers Abwehr der Denkform der Idiomenkommunikation liegt jedoch gerade in der Ablehnung des *genus majestaticum* begründet.⁵² Diese Kritik kann gerade im Rahmen des Denkmodells der *communicatio idiomatum* aufrechterhalten werden: Die Lehre vom *genus majestaticum* verstößt nicht nur gegen das von Bonhoeffer vertretene christologische Reflexionsverbot. Sie endet zudem aporetisch, da sie die Menschlichkeit der menschlichen Natur (und analog: die Denkbarkeit einer Menschlichkeit der menschlichen Sprache in der Predigt) undenkbar macht.⁵³

Gegen Bonhoeffers Kritik an der Lehre von der *communicatio idiomatum* bleibt festzuhalten: Um der menschlichen Natur Christi (und analog: dem menschlichen Predigtwort) Eigenschaften der göttlichen Natur zu präzisieren, bedarf es nicht zusätzlich der eucharistisch-christologischen Lehre vom *genus majestaticum*, wie Bonhoeffer es in CV (221) darstellt. Das EST der Abendmahlslehre (auf dem er vehement insistiert) sowie das homiletische EST lassen sich bereits im Rahmen der Lehre vom *genus idiomatum* explizieren.

Abgrenzend bleibt darauf hinzuweisen, daß die reformierte Abendmahlschristologie kein adäquates Denkmodell für das homiletische EST bietet, da dieses Theorem nicht die Anwesenheit des *ganzen* Christus in der Predigt denkbar macht. Aufgrund der philosophischen Prämisse des ›Finitum *non capax* infiniti‹ kann das menschliche Wort nicht als den inkarnierten Logos tragend gedacht werden. Vergegenwärtigt sich Christus in der Predigt, so nach diesem Denkmodell nur als *λόγος ἄσαρκος*, nicht jedoch als der geschichtliche Jesus.⁵⁴ Der innertrinitarische *λόγος ἄσαρκος* kann sich nicht erniedrigen. Er verbleibt innerhalb der Trinität. Daher muß eine Aussage über seine Anwesenheit in der Predigt als *Alloiosis* verstanden werden.⁵⁵

52. D.h. die Mitteilung der göttlichen Wesenseigenschaften nicht an die *Hypostase* Christi, sondern an die menschliche *Natur*. Vgl. Bonhoeffers Kritik in CV 220f. Voraus geht der grundlegende Protest dagegen, daß die Ebene der personalen Ontologie verlassen wird.
53. »Der Leib Jesu hat als Leib des Gott-Menschen in der *communicatio* mit der göttlichen Natur göttliche Eigenschaften angenommen.« (CV 190) Zur Kritik an der Lehre von der Sündlosigkeit Jesu CV 219.
54. »Die Reformierten argumentierten, daß Christus als Logosperson während des Sakramentes außerhalb der Leiblichkeit sei. Der Logos geht nicht in seiner Leiblichkeit auf, er bleibt außerhalb.« (CV 190, vgl. 222) »Das Sakrament ist nicht eine Verhüllung eines leiblosen Wortes Gottes [...]« (CV 189). K. BARTH: »Ich habe ja als Reformierter [...] die Pflicht, gegenüber dem lutherischen *est* wie gegenüber der lutherischen *Heilsgewißheit* eine gewisse letzte *Distanz* zu wahren.« (1925, 178, vgl. 204) – Bonhoeffer kritisierte seit jeher Barths prädestinarianischen Vorbehalt, vgl. die Steigerung der Kritik in AS: Barths Dialektik trage realen (in der Prädestination begründeten), nicht nur logischen Charakter (AS 78.80; 1931/32 GS 5, 221.226). Vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 209ff.
55. Vgl. Bonhoeffers Aufnahme der Kritik Luthers an Zwinglis Begriff der *Alloiosis*, CV 222. Die Ablehnung der *Alloiosis* folgt aus einem eminent soteriologischen und ekklesiologischen Interesse: »Ist nicht der ganze Christus in der Predigt, dann zerbricht die Kirche.« (CV 187)

Wie stark Bonhoeffer an wechselseitigen Prädikationen über die göttliche und menschliche Natur interessiert ist und wie nah er damit der bei Luther angelegten Lehre von der *communicatio idiomatum* kommt, erweisen u.a. seine Hinweise auf Prädikationen in Weihnachtsliedern Luthers.⁵⁶

Abschließend ist auf Bonhoeffers eigenen Meinungswandel gegenüber der lutherischen Abendmahlschristologie aufmerksam zu machen. Zwar bezeichnet er die Lehre von der *communicatio idiomatum* bzw. der *unio hypostatica* in der CV als »die scharfsinnigste Spekulation, zu der es die Theologie in der christologischen Frage gebracht hat« (CV 219) und lehnt sie klar ab. Doch Bonhoeffer selbst bringt 1939 der auf diesem Lehrstück gründenden Lehre vom *genus majesticum* seine Referenz entgegen und spricht ihr gar Schriftbegründetheit zu!⁵⁷

Wie gerade im Gegenüber zur reformierten Abendmahlschristologie sichtbar wurde, gewährleistet das Modell der Idiomenkommunikation, den ganzen Christus als in der Predigt gegenwärtig zu denken, in der Weise erneuter Erniedrigung durch den Heiligen Geist.⁵⁸ Aussagen über Christi Gegenwart *als*⁵⁹ Predigt und Identitätspropositionen über die Predigt *als* Gottes Wort werden als wahre und eigentliche Aussagen möglich: »Auf dieses Menschenwort sollst du zeigen und sprechen: das ist Gottes Wort« (CV 187).

Wie die Erniedrigungsgestalten des Abendmahls und der Gemeinde, so symbolisiert das Predigtwort nicht Christus, ist es nicht allein Zeichen für ihn.⁶⁰ Es wird, aufgrund der Selbsterniedrigung, Christus selbst. In semiotischer Analogie zum Abendmahl gilt für die Predigt: Nur der kann der Gnade teilhaftig werden, der zwischen »dem wahrhaftigen Leib und Blut Jesu Christi zur Vergebung der Sün-

56. Vgl. CV 233. Genau damit wendet Bonhoeffer die Prädikationsweise im Sinne der *communicatio idiomatum* an! Vgl. ebenso das Zitat aus M. LUTHER, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528, WA 26, 333,6f., in: 1939, PAM 2, 348, um die Berechtigung der Lehre vom *genus majesticum* zu belegen. Sowohl Bonhoeffer als auch Luther geht es um auf wechselseitige Prädikationen als wahre Aussagen.
57. Vgl. 1939, PAM 2, 348f. »[...] die Schrift lehrt es so« (a.a.O., 348). Daher erklärt sich Bonhoeffer zugunsten dieser Lehre zu einem *sacrificium intellectus* bereit (ebd.)!
58. Voraussetzung ist eine *geschichtliche* Auffassung der Personeneinheit, in der Bonhoeffer bereits die Formulierung der Personeneinheit des Chalcedonense zu interpretieren sucht. Insofern wird die Lehre von der Idiomenkommunikation nicht zu einem bloß logischen Konstrukt. Sie sucht, die *vorgegebene* geschichtliche Personeneinheit zur Sprache zu bringen (vgl. E. JÜNGEL 1988).
59. »Christus ist nicht nur gegenwärtig *im* Wort der Kirche, sondern auch *als* Wort der Kirche, d.h. als das gesprochene Wort der Predigt. *Im* Wort könnte zu wenig sein, wenn es möglich machen sollte, Christus von seinem Wort zu trennen. Christi Gegenwart ist sein Dasein als Predigt. In der Predigt ist der ganze Christus gegenwärtig, der Erniedrigte und der Erhöhte.« (CV 186)
60. Die Sakramente »bedeuten nicht etwas, sondern sie *sind* etwas« (CV 189). »Die Gemeinde *ist* der Leib Christi, nicht *bedeutet* den Leib Christi.« (CV 193) »Der verkündigte Christus ist der wirkliche Christus.« (CV 181)

den und irgendeinem anderen Mahl symbolischer« Art zu unterscheiden vermag (N 287).

Gegen die These einer strikt sakramentalen Auffassung der Predigt sprechen Bonhoeffers eigene Darlegungen im Umkreis der Homiletikvorlesung. In N unterscheidet er die Predigt deutlich von den Sakramenten, indem er von den unterschiedlich weiten Adressatenkreisen ausgeht. »Taufe und Abendmahl gehören allein der Gemeinde des Leibes Christi. Das Wort richtet sich an Glaubende und Ungläubige. So ist die christliche Gemeinde im eigentlichen Sinne Tauf- und Abendmahlsgemeinde, und erst von hier aus Predigtgemeinde.« (N 245)⁶¹

Bonhoeffers Hauptgrund für eine Abstufung der Predigt gegenüber den Sakramenten i.e.S. liegt in der *Leiblichkeit* der Sakramente. »Nicht das Wort der Predigt bewirkt unsere Gemeinschaft mit dem Leibe Jesu Christi, das Sakrament muß hinzukommen. Taufe ist Eingliederung in die Einheit des Leibes Christi, Abendmahl ist Erhaltung der Gemeinschaft (κοινωνία) am Leibe.« (N 230)

Im Zuge der Erweiterungen der Homiletikvorlesung⁶² unterstreicht Bonhoeffer immer stärker die göttliche Würde der Predigt und profiliert seine Auffassung vom Predigtwort als Aktualisierung des inkarnierten Christus. Dies läßt ihn einen sakramentsähnlichen Charakter des Predigtgeschehens annehmen. Im Ms. FTr (1935/36) unterscheidet er noch »zwei substantielle« Teile der Wortverkündigung: die Wortverkündigung als Rede (verbum invisibile) sowie als Sakrament (verbum visibile)⁶³. Sakrament ist nur das verbum *visibile*.⁶⁴ Entsprechend zurückhaltend formuliert Bonhoeffer für das menschliche Predigen, daß es Gottes Wort sein wolle⁶⁵. Er setzt keine institutionelle Identität. Eine *Identität* ergibt sich erst im Zuge der *Identifikation* Christi: als Erfüllung der göttlichen Verheißung, die an die Schriftgemäßheit der Predigt gebunden ist.

Im SS 1936 erweiterte Bonhoeffer die Vorlesung u.a. durch eine inkarnations-theologische Grundlegung.⁶⁶ Er ergänzt damit das amtstheologische (Kap. I) und das ekklesiologische (Kap. II) Basiskapitel. In der amtstheologischen Reflexion hatte er die göttliche *vocatio* als Grund der Predigt bestimmt.⁶⁷ Im ekklesiologi-

61. Vgl. die Differenzierung in der CV 187.

62. So ist im Ms. FTr z.B. noch nicht von der Eigenbewegung des Predigtwortes die Rede. Auch die Betonung des sakramentalen EST (wie in DBW 14, 508f.: HomV) findet sich in FTr noch nicht.

63. DBW 14, 479: HomV I.

64. Vgl. ApolCA 13, BSLK 292,36-294,4.

65. DBW 14, 489: HomV IV.

66. S.o. 211, Anm. 25.

67. Vgl. H. J. IWAND 1937, 4ff.35ff. Ich predige zur Gemeinde »auf Grund der Vokation, durch die sie selbst mich in dies Amt berufen hat« (1937, 38). Vgl. W. TRILLHAAS 1935, 40ff. – S.o. 65ff.

schen Kapitel verwies er in der Funktionsrelation auf die Gemeinde als *causa und finis* der Predigt.⁶⁸ Sie behält ihren Ursprung in der Gemeinde, da das Amt der Gemeinde gehört und dem Prediger allein durch sie die rechtmäßige Berufung vermittelt wird. Bonhoeffer vertieft Gedanken über die ekklesiale Relation, indem er im christologischen einleitenden Kapitel den pro-me-Bezug des Predigt-Christus herausstellt, der sich bereits unablässig auf die Gemeinde zubewegt.

Der inkarnationstheologische Ansatz führte Bonhoeffer immer stärker dazu, die Identität der Predigt mit dem menschengewordenen Logos hervorzuheben. Verbunden hiermit, betonte er den sakramentsähnlichen Charakter der Predigt.⁶⁹ »Weil das Wort der annehmende Christus selbst ist, ist es immer voller Gnaden und Gericht. Es kann nur zum Heil oder Gericht vernommen werden. Vorübergehen an der Predigt heißt: vorübergehen an Christo. Das Wort ist etwas Reales; es gibt ein sacramentum verbi. (sacramentum audibile)«⁷⁰.

Im Anhang des überarbeiteten Ms. WdZ (1936) geht Bonhoeffer der Frage des »est der Predigt: est des Abendmahls« nach⁷¹. Wie für das Abendmahl postuliert er für die Predigt das sie mit Christus identifizierende »est«: »Die Predigt ist [...] der gegenwärtige Christus selbst! est!«⁷² Daher genügt es ihm nicht, diese Rede einseitig als menschliches Zeugnis von Christus zu bezeichnen: »Die Predigt ist nicht Zeugnis; sie ist mehr.«⁷³

Bonhoeffer versucht also eindeutig, das Wesen der Predigt auf der Grundlage der Abendmahlstheologie zu erfassen. Dabei ist er vom Motiv bewegt, neue Achtung vor dieser gottesdienstlichen Rede zu wecken und ihr damit eine stärkere Wirksamkeit zu ermöglichen.

68. Vgl. HomV II. »Ich predige, weil Kirche ist, daß Kirche werde.« (DBW 14, 482: HomV II) Vgl. H. J. IWAND: »Die Verkündigung ist, wenn sie wirklich Verkündigung des verbum dei ist, immer schon bezogen auf die Gemeinde. Das Wort ist nie für sich« (1937, 43). – S.o. 46ff.
69. Vgl. 1936 DBW 14, 508f.: HomV; vgl. 1936/37 die Erweiterung NL B 10,5 (2f.): HomV.
70. NL B 10,5 (93): HomV.
71. DBW 14, 508: HomV.
72. Ebd. – Mit Luthers »est« gegen Zwinglis »significat« (ein symbolisches Verständnis). Vgl. CA 10, BSLK 64,1-4. Nach lutherischem Verständnis ist es wichtig, daß nicht formuliert wurde: »Christus vere adest«. Dies könnte eine bloße Spiritualpräsenz nur der göttlichen Natur nach bedeuten (ein reformiertes non capax). Sondern »corpus et sanguis« adsint: die menschliche Natur. Indem Bonhoeffer diese abendmahlstheologischen Differenzen aufgreift, will er über die Predigt aussagen: Sie ist der ganze geschichtliche, inkarnierte, menschliche Christus. »Wo der Jünger spricht, spricht Christus; wo Christus spricht, ist er. [...] Wo das Wort ist, da ist Christus ganz.« (NL B 10,3 [19]: HomV, Fragen)
73. NL B 10,3 (19): HomV, Fragen.

»Predigt haben wir verloren und rüsten uns nicht recht darauf. – Wer empfängt Christus in der Predigt? Fehlt unserer Predigt die Kraft? In Abendmahlsgottesdiensten läßt uns Gott mehr wissen; von *daher* (Herv. BS) die Predigtgottesdienste renovieren. Abendmahl andere Versammlung ›in seinem Namen‹? – Predigt und Abendmahl als Angebote. Abendmahl entweder Gericht oder Gnade.«⁷⁴

Christus ist in beiden Handlungen als der Ganze gegenwärtig. »Wort und Abendmahl sind keine verschiedenen Grade der Gegenwart Gottes. Es gibt keine Abstufung der Wirklichkeit. [...] Das Wort will in Predigt und Abendmahl zur Gemeinde. Dasselbe Maß der Wirklichkeit besteht in Predigt und Abendmahl.«⁷⁵ Die Predigt ist nur eine andere Gestalt des Christuswortes. Sie vergegenwärtigt es verbal und nicht leiblich. »Aber so ist es doch nur andere Gestalt und enthält nicht andere Gewißheit.«⁷⁶

Versteht Bonhoeffer die Predigt zumindest in sakramentaler Nähe, so müßte er ein *signum* benennen können, mit dem sich das göttliche *verbum* verbindet. Darüber hinaus wäre nach einem göttlichen *mandatum* und der *promissio* zu fragen sowie nach Absolution bzw. Gericht⁷⁷ als dem mit dem Geschehen verbundenen *effectus*.

Bonhoeffer setzt voraus, daß die Predigt wie die Sakramente eine »von Jesus eingesetzte Handlung[...]« ist (CV 189). *Mandat* ist der Auftrag Christi: »Die Predigt kann nur *der von Christus gegebene Auftrag* tragen.«⁷⁸

Element ist das Wort des Predigers. Die menschlichen Worte werden in der Identifikation des Christuswortes mit ihnen nicht gewandelt. Christus wird *sub, cum et in* gegenwärtig. Es geht, *poinitiert* formuliert, um *Konsubstantiation*, nicht um *Transsubstantiation*. Entsprechendes gilt für die Hörer, auf die das Wort sich zubewegt. »Indem das Wort uns nimmt und trägt, keine Verschmelzung von Gottes und unserm Wesen. [...] Keine mystische Verwandlung.«⁷⁹

Wie ein Sakrament *vergibt*⁸⁰ die Predigt dem Glaubenden (nicht *ex opere operato*) die Sünden bzw. sie wirkt sie *Gericht*. In Analogie zur *manducatio impiorum* denkt Bonhoeffer, daß der ungläubige, nicht umkehrwillige Hörer die Predigt zur Verstockung und damit zum eigenen Gericht hört.⁸¹

74. DBW 14, 509: HomV.

75. NL B 10,3 (18): HomV, Fragen.

76. Ebd.

77. Vgl. ApolCA 13,4 (BSLK 292,30f.); ApolCA 24,69 (BSLK 369,23-35). Vgl. H. SCHMID 1893, 53, 382ff.

78. DBW 14, 482: HomV II.

79. DBW 14, 507, Anm. 104: HomV.

80. »Indem das Wort uns annimmt und trägt, erfolgt die Annahme allein durch das Wort, indem es uns die Sünden vergibt und uns unsere Tritte gewiß macht.« (DBW 14, 507, Anm. 104: HomV)

81. »Es kann nur zum Heil oder Gericht vernommen werden.« (ebd.) Vgl. 1936, DBW 14, 941. – Vgl. A. F. C. VILMARS sakramentale Parallelisierung von Abendmahl, Tau-

Die Wesensbestimmung der Predigt bezeichnet zugleich ihre Autorität und ihren Inhalt. Sie kann keinen anderen Inhalt haben als das Schriftzeugnis von Christus. Daran hängt ihre *Verheißung*, in actu Christi eigenes Wort zu werden. Sofern die Predigt textgebunden ist, gebührt ihr, mit der gleichen Autorität gehört zu werden, als spräche Christus ihre Worte heute selbst.

Um Bonhoeffers sakramentsnahes Predigtverständnis werten zu können, reicht eine Einordnung der HomV in den Kirchenkampf nicht aus. Es muß auf dem Hintergrund des Gesamtwerkes beurteilt werden. Bonhoeffer war seit SC, konzentriert in AS, weitergeführt in der CV, darum bemüht, seine christologisch entfaltete Ekklesiologie zu profilieren. Dabei grenzte er sich sowohl vom reformierten non capax⁸² als auch dem katholischen Verständnis einer Institutionalisierung der Offenbarung ab. Ist er im Falle seines Predigtverständnisses durch die gesuchte Distanz zu Barths prädestinationischem Freiheits- und Verheißungsvorbehalt einem die Offenbarung institutionalisierenden Predigtverständnis erlegen? Ist er in Abwehr der reformierten Position durch die Identitätssetzung zwischen Predigt und Christus zu einem verkirchlichten Predigtchristus gelangt, den Prediger und Gemeinde als Christus praesens verwalten? Die Antwort muß auf der Grundlage der personalen Ontologie gegeben werden, die Bonhoeffer zur Wesensbestimmung der Predigt voraussetzt.

Christus existiert nach Bonhoeffers Auffassung a priori in seinen Relationen. Christus will *frei* sein in seiner *Selbstbindung pro me*. Über diese Freiheit Christi verfügen weder der Prediger noch die Gemeinde. »Finitum capax infiniti, non per se sed per infinitum!« (CV 222) Christus bleibt stets das Subjekt seiner Selbsterniedrigung. Auch in der Predigt wird er nicht zum apersonalen Objekt in den Händen der Gemeinde und des Predigers. Zur Gegenwart Christi in der Predigtgestalt bedarf es der Vergegenwärtigung im Heiligen Geist. Nur indem Christus sich je aktuell erneut erniedrigt, *ist* er im menschlichen Predigtwort gegenwärtig. Die personale Ontologie ermöglicht es Bonhoeffer, Christi Gegenwart als *Gegenwärtigsein* im Akt des *Gegenwärtigwerdens* zu denken.⁸³

fe und Predigt: »Sie empfangen das Eine und das Andere *wirklich*, nicht bloß Waßer, nicht bloß leere grammatische (heidnische) Sprachelemente, aber wie den Andern zum Leben, so sich zum Gericht und zum Tode (2. Cor. 2,16 *Geruch* des Lebens zum Leben, des Todes zum Tode).« (1870b, 113) Zur verstockenden Wirkung des »leibhaftigen Christus im Worte« vgl. DERS. 1874, 222. Vgl. H. GOLTZEN: »Die Predigt dieses Buches aber geschieht wie das Angebot des Sakraments, des ›sichtbaren Wortes‹, auf jeden Fall wirkungsmächtig an mir: dem Hörend-Gehorchenden zum Leben und zur Seligkeit, dem Hörend-Ungehorsamen, der diesem Hören gegenüber seine Freiheit und kritische Überlegenheit wahren will, zum Gericht und zum Tode.« (1935, 1059)

82. Vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 202ff.

83. Vgl. AS 110f.119.125.

Die Berücksichtigung des *transzendentalen* Aspektes der Personalität Christi bewahrt Bonhoeffer davor, Gottes Gegenwart in der Predigt als etwas Vorfindliches, Verfügbares, Seiendes institutionalisiert zu denken. Der Predigt-Christus »bewährt seine Transzendenz darin, daß er Person ist« (CV 167).⁸⁴ Die *soziale* Bestimmung der Personalität hindert ihn daran, Christi Gegenwart in der Predigt kontinuierlos in Akten zu denken, die sich – unter Vorbehalt – je und je ereignen.⁸⁵ Prediger und Gemeinde können davon ausgehen, daß der ganze erhöhte Gottmensch Jesus Christus sich vorbehaltlos in jeder *schriftgemäßen* Predigt neu erniedrigen wird.⁸⁶ Bonhoeffer nimmt die Verheißung der Predigt ernst. Sie gehört seiner Auffassung nach nicht in die Advents-, sondern in die Weihnachtswelt.⁸⁷

Generell wäre zu fragen, ob Bonhoeffers Auswahl von Gestalten neuer Erniedrigungen Christi (als Predigt, Sakrament und Gemeinde) theologisch legitim ist.⁸⁸ Widerspricht die Vorstellung von diesen menschlichen bzw. natürlichen Konkretionen der Auffassung von der Universalität des Gott-Menschen Jesus Christus? Bonhoeffers Partikularisierung von Erniedrigungsgestalten läßt sich als Versuch werten, Christi soziale Personalität in ihrer universalen Mittlerfunktion weltlich zu konkretisieren. Die Universalität wird gerade in den Erniedrigungsgestalten von Predigt, Sakrament und Gemeinde konkret und damit für den Menschen unabweichlich.⁸⁹

1.3 Die Formen der Predigt

Zur Erörterung von Predigtformen bezieht sich Bonhoeffer auf die von Augustinus⁹⁰ im Anschluß an Cicero benannten drei Ziele der Predigt sowie auf die von

84. »Wird Sein der Offenbarung in Seiendem festgelegt, so bleibt es vergangen, existentiell belanglos« (AS 111).
85. »[...] wird Sein der Offenbarung im Nichtgegenständlichen verflüchtigt, so geht die Kontinuität verloren« (ebd.).
86. »Der in der Gemeinde gepredigte *Christus gibt sich* dem Gemeindeglied.« (AS 125; Herv. BS)
87. 1931/32, GS 5, 226; in Kritik an K. Barth.
88. Bonhoeffer geht davon aus, daß Predigt und Sakramente »von Jesus eingesetzte Handlungen« sind (CV 189).
89. »Im Wort bedient er sich unseres menschlichen Logos, im Sakrament bedient er sich unseres Leibes und ist gegenwärtig in der Sphäre der tastbaren Natur. Im Sakrament ist Christus neben uns als Geschöpf, mitten unter uns, Bruder mit Bruder.« (CV 192) – Zu Bonhoeffers Anliegen der Konkretion vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 179ff.; W. KRÖTKE 1985, 32f.
90. AUGUSTINUS bespricht in *De doctrina christiana*, Buch IV (1925, 160ff.) als drei Ziele für die Predigt: *ut probet, ut delectet, ut flectat*. – Wiederholt dargelegt in der Schul-

Andreas Hyperius⁹¹ aufgestellten Predigtgenera (genus gnosticon, practicon, paracleticon). Auf dieser Grundlage unterscheidet Bonhoeffer als drei Predigtziele finis docendi, movendi und delectandi.⁹² Als konkrete Predigtformen bespricht er Lehr-, Erbauungs- und Bekehrungspredigt.⁹³ Er räumt jeder der Predigtgattungen ihr relatives Recht ein, soweit sie im Dienst des Textes steht.⁹⁴ Hingegen lehnt er es ab, eine Predigt disposition direkt durch die drei genera festzulegen (HomV V).

Die *Lehrpredigt* (finis docendi) hat nach seiner Auffassung ihren »bekenntnismäßigen Grund im *pure docetur* der CA« und ihren »biblischen Grund im Begriff der *didache*«⁹⁵. Sie gewinnt in Situationen der Lehrverwirrung durch die Aufgabe, Irrlehre abzuwehren, an Bedeutung.⁹⁶ Ihre Grenze findet sie darin, daß das Evangelium nicht im Lehrcharakter aufgeht. Die Lehre darf nie über dem oder gar gegen den Text stehen.⁹⁷

Die *Bekehrungspredigt* (finis movendi) hat ihren »theologischen Ort im *Bußruf* des Evangeliums«⁹⁸. Der Prediger soll dabei zurücktreten und Gott Subjekt des Bußrufes sein lassen. Hierfür wird es nötig, sich streng an den Text zu binden.

homiletik, vgl. F. L. STEINMEYER 1901, 11f.; P. KLEINERT 1907, 33f.; H. SCHREINER 1936, 167. Zur neueren Rezeption der Redegenera und zu ihrer Kritik vgl. M. JOSUTTIS 1985a, 22ff. – Vgl. für das Folgende als Quelle HomV V.

91. A. HYPERIUS 1781.
92. Bonhoeffer lehnte nach DBW 14, 505 (1936) noch eine Differenzierung der Predigtgestalt in die Formen von »Ausdruckswort, Mitteilungswort oder Zielwort« ab (vgl. K. BÜHLER 1982 [Neuausgabe zu 1934], der die Sprachleistungen in Ausdrucks-, Darstellungs- und Appellfunktion gliederte). Er nahm in NL B 10,1 (10) jedoch selbst eine solche Vermittlung mit den Predigtgenera vor: »Bekehrungspredigt – Appell. Erbauungspredigt – Kunstwerk. Lehrpredigt – Vortrag.« Die Predigt müsse jedoch immer mehrere genera in sich vereinen (ebd.).
93. Vgl. zum folgenden H. J. IWAND 1937, 66ff. Er sucht für die Formen der Verkündigung von der »Verkündigung der Apostel selbst« auszugehen und nennt als drei Formen: Lehrpredigt, Paränese und »profetische Predigt« (66, sic).
94. »Keine Selbständigkeit der genera gegen den Text. Der Hörer soll an der *inneren Bewegung des Textes teilnehmen*.« (DBW 14, 494: HomV V/1)
95. NL B 10,5 (103): HomV V/1.
96. H. J. IWAND nennt als Themen u.a. »Kirche und Staat«, »Judenfrage«, »Offenbarung Gottes« (1937, 67). Die Predigt steht nach seiner Auffassung ihrem Wesen nach »in konkretem Kampf mit eindringender Irrlehre, sie ist *didache*« (1937, 17).
97. Bonhoeffer orientiert sich für sein Verständnis von Lehre am ntl. Begriff der διδασχὴ τῶν ἀποστόλων als Zeugnis von der Offenbarung Jesu Christi (Apg 2,42), vgl. N 242-244. Für die »Lehre der Apostel« ist wesentlich, daß sie nicht verzichtbar wird und sich sozial konkretisiert. – Für »typische Lehrpredigten« verweist Bonhoeffer auf Kohlbrügge und Fendt (NL B 10,5 [103]: HomV V/1).
98. DBW 14, 493f.: HomV V/1.

Bonhoeffer kritisiert insbesondere psychische Manipulationen und das Bekehren zu Menschenbildern.⁹⁹

Ihrer Idealgestalt nach wäre die sonntägliche Predigt Gemeinde- und Missionspredigt in einem.¹⁰⁰ Bonhoeffer erkennt jedoch die faktisch mangelhafte missionarische Wirkung von Gottesdienst und Predigt an.¹⁰¹ Er verweist daher auf die Notwendigkeit der *Volksmision*. Aufgabe der volksmissionarischen Predigt ist es, »Christum zur letzten Entscheidung [zu] predigen auf diesem Hintergrund, daß das Wort bisher verachtet wurde.«¹⁰²

Die *Erbauungspredigt* (*finis delectandi*) ist im Charakter des Evangeliums als *froher* Botschaft begründet.¹⁰³ Bonhoeffer räumt dem Hörer ein Recht auf Erbauung ein, sofern diese »im Dienst des Evangeliums steht«¹⁰⁴. Das *delectare* soll in der Textwahrheit begründet sein, nicht dagegen in »eigenen zufälligen Einsichten«¹⁰⁵.

Der *Inhalt* der Predigt ist durch ihr Wesen als Zeugnis¹⁰⁶ von Christus bestimmt.¹⁰⁷ Die Wirksamkeit der Predigt wird nach Bonhoeffers Auffassung da-

99. Vgl. H. J. IWAND 1937, 56-58 zur »Bekehrung« als »Einbruchsstätte in einen Kreis der Gottlosigkeit« (u.a. mit Bezug auf Luther, Blumhardt, Stöcker, in Abgrenzung von pietistischer Konventikelbildung). – Vgl. Bonhoeffers Jugenderfahrungen mit Predigten von Booth (S. LEIBHOLZ-BONHOEFFER, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 24). – Vgl. das Verständnis der Beichte als Bekehrung: »Mithin ist in der Beichte der eigentliche Ort der Bekehrung und der Nachfolge zu sehen.« (NL B 11,6 [23]: SsV; vgl. NL B 11,5 [2]: SsV; DBW 14, 591: SsV).
100. »Predigt ein doppeltes Ziel, 1. Gründung und 2. Erbauung der Gemeinde.« (DBW 14, 526: HomV) Anzustreben ist eine Predigt, »in der κηρύσσειν, διδάσκειν, εὐαγγελίζεσθαι und μαρτυροῦν in gleicher Weise vorhanden sind« (DBW 14, 527: HomV).
101. DBW 14, 514: HomV.
102. Vgl. den Exkurs über Volksmision, DBW 14, 513-517, hier: 512; 1935, GS 3, 371; zu den volksmissionarischen Aktivitäten des Finkenwalder Seminars DB 614-616, vgl. den Entwurf einer Ansprache, 1942, PAM 2, 308. – Vgl. BURGSMÜLLER/WETH 1984, 67; H. RENDTORFF 1958.
103. »[...] gute, freudige Botschaft, Jesus ist Sieger! (Bote von Marathon!) So geht der Prediger auf die Kanzel: *Es ist gesiegt worden!*« (NL B 10,1 [1]: HomV) Vgl. die Auslegung zu Ps 119,14, 1939/40, PAM 2, 422-424.
104. DBW 14, 494: HomV V.
105. NL B 10,3 (12): HomV.
106. Zur Bestimmung des Zeugnisinhaltes s.o. 97ff. – EN: »Nicht die Schlechtigkeit der Welt, sondern die Gnade Jesu Christi ist das Thema der Verkündigung.« (372)
107. Hierbei fällt auf, daß Bonhoeffer sich in der Finkenwalder Zeit auf die Kreuzespredigt konzentriert, vgl. N 274; P. FILIPI 1985, 159f.

durch geschwächt, daß die Prediger diesen eigentlichen Inhalt zu selten zur Sprache bringen, ihn verkürzen, Predigten zu Randbemerkungen über die Zeitlage verfallen lassen. Der Sicherung ihres Inhaltes dient die Theologie, die sich insbesondere an den Bekenntnissen und Verwerfungen der Barmer Synode orientieren soll.¹⁰⁸

Der Inhalt der Predigt gliedert sich in die Verkündigung des Evangeliums und des in Christus erfüllten¹⁰⁹ Gesetzes. Dies gilt ebenso für die Volksmissionspredigt.¹¹⁰ Eine das Evangelium dominierende Gesetzespredigt degeneriert zur Moralpredigt.¹¹¹ Eine Evangeliumspredigt, die vom Gesetz losgelöst wird, sinkt zur religiösen Rede herab. Die Bußpredigt muß das Evangelium als teure Gnade bewahren.¹¹² Den ›nicht Wiedergeborenen‹ gilt ebenso die Evangeliumspredigt, den ›Wiedergeborenen‹ gilt ebenso die Predigt der Gebote Gottes.¹¹³ Über eine Dosierung hat nicht der Prediger zu entscheiden.¹¹⁴ Subjekt der Unterscheidung von Evangeliums- und Gesetzespredigt in ihren drei usus ist nach Bonhoeffers Auffassung primär Gott, sekundär auch der Hörer.¹¹⁵

1.4 Die Arbeit an der Predigt

Bonhoeffer steht der Frage der *Textwahl* »relativ gleichgültig« gegenüber¹¹⁶, da er jeden Text als jeder Situation angemessen erachtet.¹¹⁷ Dies ergibt sich als praktische Folge aus dem hermeneutischen Prinzip¹¹⁸, daß *jeder* Teil der Schrift von Christus zeuge. »Darum keinen Text zur Zeit suchen müssen.«¹¹⁹ Bonhoeffer

108. Ein Kriterium der Predigt ist ihre »*Bekenntnisgemässheit*« (NL B 10,1 [3]: HomV). Dieses Kriterium führt auch W. TRILLHAAS an, läßt jedoch offen, *welche* Bekenntnisse in Geltung stehen (1935, 43f.).
109. Vgl. CV 195; 1935, DBW 14, 415. Zur Auffassung vom primus usus legis vgl. EN 323-340.
110. EN: »Es ist nichts als Unglaube, der der Welt [...] weniger geben will als Christus.« (219; vgl. 313).
111. EN 324.
112. N 30; 1937, GS 3, 370f.; EN 337.
113. SD 6 (BSLK 962).
114. NL B 10,5 (105): HomV.
115. Vgl. die Disputation zur Predigt des Gesetzes, NL B 13. Vgl. EN 323f.
116. DBW 14, 483-485: HomV, Exkurs über Konkrektion.
117. Vgl. DBW 14, 484: HomV. »Zumal schließlich jeder Text dieselbe Sache sagen kann.« (DBW 14, 487: HomV III) Zur faktischen Textwahl vgl. E. G. WENDEL 1985, 20ff., speziell zum Finkenwalder Zeitraum 29-33.
118. S.o. 148f.
119. NL B 10,7 (4): HomV, Konkrektion. – Zudem sprächen in der damaligen Zeitlage bereits viele Texte von sich aus.

fer lehnte die damals geltende *Perikopenordnung* und diesbezügliche zeitgenössische Erneuerungsversuche ab.¹²⁰ Dahinter steht wesentlich seine Auffassung von der Schrift als ganzheitliches Christuszeugnis.¹²¹ Perikopen bleiben theologische (oder zufällige) Selektionen aus der Schrift. Bonhoeffer bevorzugt die *freie Textwahl*.¹²² Er empfiehlt sie jedoch nur dem Prediger, der täglich mit der Schrift umgeht. Nur so könne dieser vor Einseitigkeit aus Vorliebe bewahrt werden. Allgemein empfiehlt Bonhoeffer zum Schriftgebrauch auf der Kanzel, wie auch auf dem Studiertisch und dem ›Betpult‹, die *lectio continua*. Sie bilde einen Kompromiß zwischen freier Textwahl und dem Gebundensein an Perikopen.¹²³ Bonhoeffer weist Predigten etwa über Bekenntnistexte als »nicht einleuchtend« zurück¹²⁴, da eine Predigt seiner Meinung nach prinzipiell vom biblischen Zeugnis ausgehen müsse.

Bei Bonhoeffers prinzipieller Orientierung an einer strengen Textbindung scheint es erstaunlich, daß er die *Themapredigt* nicht grundsätzlich ablehnt. Sie behält soweit ihr Recht, als sie den Text zu Wort kommen läßt, ihm ihr Thema entnimmt und es an ihm erörtert. »Daß aus einem Text ein Thema ›herausspringe‹, ist gewöhnlich keine Verkürzung.«¹²⁵ Das Thema sollte jedoch nicht an den

120. Vgl. DBW 14, 491f.: HomV IV. An neueren Versuchen bespricht Bonhoeffer in der HomV R. OTTO 1927, E. LINDERHOLM sowie die von der Berneuchener Bewegung herausgegebene Ordnung »Das Kirchenjahr«. Bonhoeffer folgt insbesondere Luthers Perikopenkritik. Vgl. W. CASPARI 1904, zu Luthers Kritik 147ff.; FABER 1930 (zu Versuchen der Neuordnung 1067f., dort Lit.).
121. Ein weiterer Grund ist die Person des Predigers: »Es gibt Texte, die der Pfarrer nicht predigen kann. Gegen sich selbst zu predigen, ist falsch in Bezug auf die Gemeinde. Es soll doch ein fröhliches Zeugnis sein.« (NL B 10,3 [11]: HomV)
122. DBW 14, 491: HomV IV; NL B 10,5 (101): HomV IV. Vgl. die Charakterisierung der Textwahl als Freiheit der Vergegenwärtigung (1935, DBW 14, 418). Bonhoeffer nennt als vernachlässigte Texte die zu den Themenfeldern Gnade und Nachfolge, Kirche und Welt (Irrlehre) sowie den Text zum barmherzigen Samariter (1935, DBW 14, DBW 14, 419).
123. »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 IV) Bonhoeffer verweist hierfür auf die Praxis innerhalb der Reformierten Kirche. – S.o. 151.
124. DBW 14, 491: HomV IV. Er räumt ihnen einen Ort in Wochengottesdiensten ein (NL B 10,5 [101]: HomV IV).
125. NL B 10,5 (100): HomV IV. – Vgl. NL B 10,5 (99): HomV IV. Bonhoeffer erwähnt Themapredigten von Rittelmeyer als »vorbildlich« (NL B 10,5 [99]: HomV IV). Vgl. dagegen K. BARTHS radikale Ablehnung der Themapredigt: »Das ganze Elend des modernen Protestantismus, das wir heute durchzukosten haben, läßt sich auch dahin zusammenfassen: seine Verkündigung ist *Themapredigt* geworden. Als dies (vor lan-

Text herangetragen sein.¹²⁶ Bonhoeffer bevorzugt in seiner eigenen Praxis – eindeutiger als in seiner homiletischen Theorie – die »Kunsthomilie«.¹²⁷ Die Textauslegung benötigt eine sammelnde Mitte.¹²⁸ Ebenso bedarf die hörende Gemeinde ihrer.¹²⁹ In der Seelsorgevorlesung schlägt Bonhoeffer vor, konkrete Themen aus der Gemeindegemeinschaft in die Predigt aufzunehmen.¹³⁰ In der Finkenwalder Homiletik bezeichnet er die *Homilie* zwar als »die sachgemäßeste Form der Auslegung des Textes«.¹³¹ Doch auch von ihr hat zu gelten: »Eine Homilie hat eine bestimmte Richtung und Zielpunkt und Höhepunkt«¹³².

Eine Predigt kann nach dem Ideal der Textpredigt als gelungen bezeichnet werden, wenn die Gemeinde die Rede vergißt, doch den Text im Gedächtnis behält.¹³³ Auch für den Prediger selbst wird sich der Text unter allen Hilfsmitteln als die stärkste Predigthilfe erweisen. »Nicht: was soll ich der Gemeinde sagen, sondern: was sagt der Text? Wer ernstlich an der Predigt arbeitet, wird nicht über Gedankenarmut klagen!«¹³⁴ Insbesondere die Textpredigt vermag Gemeinde *und*

ger Zeit schon!) anfang und sich durchsetzte, da war man unaufhaltsam auf dem Weg, der bei den Deutschen Christen endigen mußte.« (TEH 5 [1933], 3) Barth setzt Themapredigt mit »Textvergewaltigung« gleich (1966, 96) und wendet sich sowohl gegen Kausal- als auch Finalthema (1966, 34).

126. Vgl. 1940, PAM 2, 322.

127. Diese bezeichnet H. SCHREINER als den »Regelfall« zwischen Homilie und Themapredigt als den »Grenztypen« (1936, 313). Eine Kunsthomilie empfiehlt Bonhoeffer z.B. zu Apk 1,9-20: »Kunsthomilie. – Dieses *Bild* = Christus in Gemeinden, soll Gemeinde mit nach Hause nehmen.« (DBW 14, 640: HomÜ)

128. Hiermit schließt sich Bonhoeffer der Schulhomiletik an, vgl. P. KLEINERT: »Thema ist der Hauptgedanke, der die Ausführungen der Predigt zum einheitlichen und selbständigen Ganzen zusammenschließt.« (1907, 162) Jede Predigt müsse daher sowohl textbezogen als auch thematisch sein (159).

129. »Kunsthomilie. Homilie kein Mosaik!!« (NL B 15,1: HomÜ, Gesichtspunkte zur Predigtbeurteilung)

130. Hierfür nennt Bonhoeffer »seelsorgerliche Maßnahmen« (NL B 11,6 [18]: SsV) und insbesondere die Beichte (s.u. 321, Anm. 650); Besuchsdienst durch Laien (DBW 14, 574, Anm. 62: SsV); Inhalte des Hausbesuches (NL B 11,4 [6]: SsV); Kritik an Klatsch (NL B 11,2 [128]: SsV).

131. DBW 14, 490: HomV IV. – H. J. IWAND (zu Predigten über Worte Jesu): »Die Form der Predigt muß die Homilie sein.« (1937, 108, vgl. 105) Die Lehrpredigt sei jedoch »eine ausgesprochene Themapredigt« (67).

132. DBW 14, 640: HomÜ, zu Apk 1,9-20.

133. DBW 14, 489: HomV IV und NL B 10,5 (99): HomV IV. – »Textgemäßheit«, »Schriftgemäßheit«, »exegetischer Befund« waren u.a. Urteilkriterien für Finkenwalder Predigtbesprechungen (DBW 14, 322).

134. DBW 14, 490f.: HomV IV. – »Dieser Text ist Acker, in dem der Schatz verborgen ist« (NL B 15,7: HomÜ, zu IKor 1,18).

Prediger zu »erziehen zum gründlichen Lesen der Schrift«¹³⁵. Innerhalb der homiletischen Übungen fällt auf, daß Bonhoeffer keinesfalls rigide am Prinzip der Homilie festhält, sondern seine Wahl zwischen textnaher und stärker thematisierender Predigt jeweils von Text und Kasus leiten läßt.¹³⁶

Die *Predigtarbeit* durchläuft nach der Textwahl, entsprechend Bonhoeffers Ratschlägen, folgende Schritte: das Gebet um den Heiligen Geist, die Meditation, konkrete Fragen an den Text, Auffinden der Textmitte, exegetische Studien, Disposition, Niederschrift, Memorieren, Predigtvortrag, Gebet.¹³⁷ Die persönliche Meditation bildet die Mitte der Predigtentstehung. Sie erschließt den Text als gegenwärtiges Wort Christi an den Prediger und die Gemeinde.¹³⁸ In der Phase konkreter *Fragen* an den Text soll sich der Prediger nach eigenen Widerständen gegen Textaussagen befragen.¹³⁹ Zentrum insbesondere für die formale Gestaltung der Predigt wird das Auffinden einer thematischen *Mitte*¹⁴⁰. »Dann entfaltet sich die Predigt von selbst, ohne Zwang.«¹⁴¹ Bonhoeffer hält es für möglich, daß ein

135. DBW 14, 489: HomV IV.

136. Vgl. zu Rö 3,23-26: »Homilie hier günstig, weil Text so unübersichtlich und vollgepackt. Sachlicher Mittelpunkt: *Kreuz*« (NL B 15,1: HomÜ). Dagegen zu Mk 4,26-29: »Geht wohl nicht als Homilie. Viel seelsorgerliche Kenntnis und Erkenntnis gehört dazu, diesen Text zu predigen.« (NL B 15,2: HomÜ) »Am Volkstrauertag doch wohl stärker thematisch, als textgebunden, predigen.« (DBW 14, 764: HomÜ) Vgl. PAM 2, 323. Dennoch gilt theoretisch: »Gewisser ist die Textpredigt; bei Thema[predigt] vergißt man zu leicht etwas.« (DBW 14, 640: HomÜ zu Apk 1,9-20)

137. Vgl. zum folgenden HomV Kap. III (DBW 14, 486-489).

138. Im Unterschied zu Bonhoeffers Ansatz beim usus ›Betpult‹ und der persönlichen Meditation über dem Luthertext soll nach K. BARTH die Predigtarbeit beim usus ›Studiertisch‹ in der Begegnung mit dem Grundtext einsetzen (1966, 78f.). – Da der Arbeitsschritt der Predigtmeditation ein Hauptelement der geistlichen Exerzitien variiert, wurde er bereits in Teil II dargestellt, s.o. 161-163.

139. »Wo bin ich in Gefahr«, den »Text um meinetwillen umzubiegen, abzuschwächen, weil ich nicht damit fertig werde?« (DBW 14, 487: HomV III) »Wo ist der Kampf in diesem Text.« (NL B 10,8 [5]: HomV) In diesem Sinne schwere Predigttexte seien bes. Mt 5-7; Mt 19,16ff. par.

140. Bonhoeffer gebraucht die Metaphern von Kreismitte, Sektoren desselben Kreises, Stollen eines selben Bergwerkes (DBW 14, 487 und NL B 10,5 [99.102]: HomV III). Er will die Textmitte einem möglichen, nicht notwendigen Predigtthema überordnen (NL B 10,1 [7]: HomV). Bereits 1928 wies Bonhoeffer die Vorstellung von einem erfaßbaren Predigtzentrum zurück: »Erstens kann die Predigt nie das Zentrum fassen, sondern kann nur selbst von ihm, von Christus, *gefaßt werden*. Sodann wird Christus Fleisch ebenso im Worte des Pietisten, wie des Kirchlichen, wie des Religiösen Sozialisten« (1928, DBW 10, 91).

141. DBW 14, 487: HomV III.

Text mehrere thematische Zentren enthält und somit »*die verschiedensten guten Predigten*« über denselben Text¹⁴² gehalten werden können.

Er ist der Auffassung, daß jeder Predigttext nur aus sich selbst und aus dem Schriftganzen *ausgelegt* werden soll, unter der hermeneutischen Perspektive, daß der Text Christus bezeuge¹⁴³: *scriptura sacra est sua ipsia interpres*.¹⁴⁴ Zwar forderte Bonhoeffer neben dem meditativen Schriftgebrauch die Korrelation zum theologischen usus. Innerhalb dieses studierenden Gebrauches fällt jedoch für den Finkenwalder Zeitraum Bonhoeffers Vorliebe für theologische Kommentare gegenüber historisch-kritischen auf. Die hermeneutische Ausrichtung der Texte auf das Christuszeugnis fand er am ehesten in theologischen Kommentaren wahrgenommen.¹⁴⁵ Erst im FS 1937 empfiehlt er daneben: »Für historische Dinge: Lietzmann.«¹⁴⁶ Die Arbeit am Urtext erklärte er für unerläßlich.¹⁴⁷ Im übrigen sah

142. DBW 14, 490: HomV IV.

143. Vgl. H. J. IWAND 1937, 62-66. »Wenn ich also an einen Text herantrete, um ihn der Gemeinde zu verkündigen, dann muss ich an ihn herantreten in der Erwartung, in ihm [...] das ganze Evangelium zu finden« (a.a.O., 64). »[...] die DC versuchen, bestimmte Stücke wegzuschneiden, das alte Testament, Paulus [...] das rechte Evangelium erschliesst uns die Einheit der heiligen Schrift.« (a.a.O., 65)

144. Vgl. DBW 14, 489: HomV IV; vgl. NL B 10,1 (4): HomV. Auf diesen Grundsatz Luthers beruft Bonhoeffer sich bereits in seiner Studentenzeit, vgl. 1925, DBW 9, 312. Vgl. M. LUTHER, *Assertio omnium articulorum*, 1520, WA 7, 97,20ff. Vgl. auch H. SCHMID 1893, 41. Über Thurneysen vermittelt, übernahm Bonhoeffer von J. CALVIN den Grundsatz vom Selbstzeugnis Gottes: »Deus solus de se idoneus testis est in suo sermone« (Institutio I,7,4; zit. bei E. THURNEISEN 1927, 10), zit. 1925, DBW 9, 310. – Der Selbstinterpretation der Schrift entspricht nach Bonhoeffer für die Predigt die Selbstexegese des einzelnen Textes: »Alle anderen Texte vergessen. Wenn Text logisch ist, steckt in ihm die *ganze* Botschaft drin.« (NL B 15,7: HomÜ, zu IKor 1,18) sowie die Auslegung m.H. einer Konkordanz (NL B 10,1 [7]: HomV). Ferner rät er aus diesem Grund zu einer zeitweiligen systematisch-theologischen Abstinenz: »Nicht vom Dogmatischen, sondern vom Text weiterführen lassen.« (ebd.)

145. Noch in seiner Vorlesung im WS 1936/37 erwähnt Bonhoeffer statt historisch-kritischer Kommentare lt. Mss. nur theologische: von Schlatter, Bengel, Calvin, Luther, Vilmar (NL B 10,5 [102]: HomV III; zu Vilmars Collegium Biblicum vgl. W. ROTT, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 106). 1937 NL B 10,2 nennt zusätzlich Kohlbrügge, NL B 10,1 (7) Dächsel, Taube und Nebe. »Einen anständigen philologischen und einen anständigen theologischen Kommentar.« (NL B 10,1 [7]) – K. BARTH verweist in seiner Homiletik sowohl auf theologische als auch historisch-kritische Kommentare (1966, 81).

146. DBW 14, 488, Anm. 33: HomV III.

147. »Gründliche Exegese mit Kommentar. Keine Predigt ohne Urtext. Dann meist Unfug.« (DBW 14, 487f., Anm. 33: HomV III)

Bonhoeffer der Erschließung des Textes durch sich selbst und das biblische Gesamtzeugnis am ehesten die Arbeit mit einer Konkordanz entsprechen.¹⁴⁸

Die beste *Disposition* ist nach Bonhoeffers Auffassung die, die dem Text entnommen worden sei.¹⁴⁹ Voraussetzung für eine klare Gliederung wird die Entscheidung für eine klare Textmitte sein.¹⁵⁰ Die Größe der Predigtteile soll in einem entsprechenden Verhältnis zum exegetischen Befund aufeinander abgestimmt werden.¹⁵¹ Die Disposition soll nicht in jedem Fall den Hörern genannt werden, dem Prediger jedoch klar sein.¹⁵² Einleitung und Schluß sollen nicht als gesonderte Teile an den Text herangetragen werden. Textferne Einleitungen verleiten zu platten Allgemeinplätzen.¹⁵³ Der Text selbst bietet nach Bonhoeffers Meinung die packendste Einleitung¹⁵⁴ und den angemessensten

148. Bonhoeffer empfiehlt sie zur Predigtarbeit als »besten Kommentar« (NL B 10,5 [102]: HomV III). Vgl. daneben den Hinweis: »Mit Wörterbuch exegesieren« (DBW 14, 487, Anm. 33: HomV III).
149. DBW 14, 490: HomV IV, Abs. 4. – Bonhoeffer verwirft eine generelle Zwei- oder Dreiteilung der Predigt sowie die Trennung in *explicatio* und *applicatio*, vgl. NL B 10,1 (8). Als »gut« bewertet er jedoch die »Typenpredigten von *Bezzel*« (NL B 10,5 [99]: HomV IV). Mithilfe einer abgeforderten Disposition versuchte er, eine festgefahrene Predigtarbeit bei Trentepohl in Gang zu bringen, vgl. die Notizen zu Konsultationen mit ihm, v. 6. 2. 1936, (F. TRENTÉPOHL 1990, 28f.); 11. 2. 1936, (1990, 30); 14. 2. 1936, (1990, 31).
150. »Predigt, die eine Mitte hat, setzt kein Fett an.« (DBW 14, 489, Anm. 35: HomV III) Die klare Disposition war eines der Urteilkriterien: »*Durchsichtigkeit. Text behalten. Deutliche Absätze (Einleitung, Schluß sauber). Kein Mosaik. Auf der Straße bleiben (Feldwege zu gehen Aufgabe der Exegese).*« (NL B 10,1 [3]: HomV)
151. »Textgemäßheit (Schriftgemäßheit). *Exegetischer Befund. Textstücke im richtigen Verhältnis? Textmitte.*« (NL B 10,1 [3]: HomV)
152. Kriterium für die klare Disposition ist die Memorierbarkeit der Predigt (DBW 14, 488: HomV III).
153. Dies ist in Bonhoeffers Auffassung Ausdruck für das Vertrauen zur Eigenbewegung des Wortes, das sich bereits auf die Hörer hinbewege (vgl. NL B 10,1 [4]: HomV). Er kritisiert namentlich Conrad und Frenssen als »entsetzlich« (NL B 10,5 [99]: HomV IV). (Vgl. O. DIBELIUS' Kritik an Frenssen 1936a.) Gegen die psychologische Forderung nach Anknüpfung argumentiert Bonhoeffer psychologisch-empirisch, daß die meisten »Einleitungen« ausleiten: »die Leute schlafen ein« (DBW 14, 490: HomV IV). – Zum Predigtschluß vgl. die schulmäßigen Schlußformen in Bonhoeffers Predigten, dargestellt bei E. G. WENDEL 1985, 42-50. Seine Einleitungen und Schlußformen zeichnen sich in der Finkenwalder Zeit mitunter durch kunstvolle Rahmenkonstruktionen aus.
154. »Möglichst sofort mit der Sache selbst anfangen [...] Den Leuten *mit dem Text ins Gesicht springen!*« (DBW 14, 490: HomV IV) »Thema zur Einleitung muß sich aus dem Text ergeben!« (DBW 14, 592: HomÜ zu Ps 50,1-5) K. BARTH: »Grundsätzlich

Schluß.¹⁵⁵ Als Faustregel empfiehlt er: »im allgemeinen mit dem Anfang des Textes anfangen und mit dem Schluß schließen.«¹⁵⁶

Zur Anschaulichkeit der Predigt reicht nach Bonhoeffers Meinung das Textmaterial selbst, besonders wenn es gründlich meditiert worden ist.¹⁵⁷ Zu herangezogenen »Illustrationen« äußert er sich eher warnend.¹⁵⁸ Die »eigentliche Entstehung« der Predigt ereignet sich auf der Kanzel¹⁵⁹, im aktuellen Einstehen für Gottes gegenwärtiges Wort, in der Hoffnung auf Gottes eigene Gegenwart.¹⁶⁰

Sucht man Bonhoeffers Predigtinstruktion allein anhand der Homiletikvorlesung zu rekonstruieren, so bliebe man mit einem fragmentarischen Bild zurück. Die Anleitung zu formalen und materialen Fragen hatte ihren eigentlichen Ort in den homiletischen Übungen und den Predignachbesprechungen. Hier trifft man auf eine rhetorische Leidenschaft, der Bonhoeffer in den Frontstellungen des Kirchenkampfes u.a. gegenüber der liberalen Tradition keinen Platz in der Vorlesung einräumen wollte. Anhand der selbst spärlichen Notizen aus den Besprechungen von Entwürfen wird deutlich, wie Bonhoeffer seine eigenen homiletischen Direktiven in souveräner Freiheit handhabte. Charakteristisch für seine Unterrichtsforderungen ist es, daß er die Kandidaten den »Gang der Handlung« in Thesenform niederschreiben ließ.¹⁶¹ Auf dieser Ebene der

soll die Predigt keine Einleitung haben.« (1966, 101) Dagegen P. KLEINERT: »Es liegt in der Natur der Rede, und zumal der homiletischen Rede, die mit dem Gespräch nächstverwandten Wesens ist, daß sie nicht abrupt hereinbreche« (1907, 178).

155. Vgl. dagegen die Sorgfalt, mit der in der liberalen und Schulhomiletik Formen und Inhalte von Einleitung und Schluß erörtert werden, F. NIEBERGALL 1917, 191ff.; P. KLEINERT 1907, 178ff. 184ff. Für die Form des bei ihm typischen knappen Schlußgebotes verweist E. G. WENDEL (1985, 50, Anm. 196) u.a. auf GEYER/RITTELMAYER.
156. DBW 14, 490: HomV IV.
157. »Keine neuen Begriffe in den Text hineinbringen, sondern sich an den Begriffen des Textes genügen lassen. [...] Nichts weiter haben als nur diesen einen Text; so soll Predigt gemacht werden.« (NL B 15,7: HomÜ)
158. »In der Anwendung von Bildern, Geschichten, Zitaten äußerst vorsichtig, vor allem nicht die bekannten Bilder! Wenn Geschichten, dann müssen sie vor allem wahr sein.« (DBW 14, 490: HomV IV)
159. DBW 14, 488: HomV III.
160. Vgl. den Hinweis auf H. Bezzel NL B 10,3 (9): HomV. Es handelt sich nur sekundär um ein »Bezzel-Wort« (zu E. G. WENDEL 1985, 18). Zwar übernimmt Bonhoeffer die Auffassung von der Kanzel als zweitem, eigentlichen Entstehungsort der Predigt wohl vermittelt über H. BEZZELS Pastoraltheologie (1926, 36). Dieser zitiert jedoch THOLUCK, Vorrede zur 2. Sammlung der Predigten (1835), Abdruck in: F. WINTZER 1989, 63. Auch bei H. SCHREINER 1936, 357.
161. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 83. – Ansonsten entsprachen die einzureichenden Seminararbeiten der »üblichen Dreiteilung: Exegese, Meditation und Predigt«

homiletischen Übungen erwies sich, daß Anschaulichkeit zu den wesentlichen Ansprüchen zählte, die Bonhoeffer an eine Predigt stellte.¹⁶² War diese Forderung nicht erfüllt, konnten Entwürfe »von Bonhoeffer und den anderen mit-leidslos verrissen« werden.¹⁶³

1.5 Die Hörer

Bonhoeffer formuliert seine Aussagen über die Hörer aus systematisch-theologischer Perspektive.¹⁶⁴ Der wirkliche Hörer, die wirkliche Gemeinde seien allein coram Christo zu finden.¹⁶⁵ Bonhoeffer definiert die wirkliche Hörsituation theologisch als die »des Sünders vor Gott«, der vor Gott fliehen und sich vor ihm

(H. GADOW 1992, 36). Ablauf der homiletischen Übungen: »1. Predigt lesen – Pause – Text nochmal lesen 2. Zwei benannte Besprecher (zwei Brüder beurteilen lassen). 3. Dann Kriterien: wie Predigt zu beurteilen? 4. auf Predigt anwenden« (NL B 15,1: HomÜ, Gang der Stunde, vgl. DBW 14, 321f.)

162. Vgl. bereits Bonhoeffers frühe Erfahrungen mit der anschaulichen Predigt, 1928, DBW 10, 91; vgl. die Sehnsucht nach Anschaulichkeit 1932, PAM 1, 285. F. FIGUR: »Ich habe ihn freilich selten predigen hören können, aber Texte *und Bilder* weiß ich bis heute.« (in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 41; Herv. BS) – Bonhoeffer teilt hierin das Ideal der liberalen Predigt, vgl. F. NIEBERGALL: »Der Hörer will sehen!« (1917, 54) »So schreit alles nach *Anschauung*« (DERS. 1920, 84).
163. H. W. JENSEN, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 84 im Zusammenhang der Volksmission. – Bonhoeffers Ehrfurcht vor der Dignität der Predigt darf demzufolge keineswegs als Vernachlässigen des menschlichen Faktors interpretiert werden. Gerade um der göttlichen Dignität willen stellte er hohe menschliche Ansprüche. Der Kritik des *Entwurfes* durch die Gruppe folgte unmittelbar *nach dem Gottesdienst* Bonhoeffers Kritik unter vier Augen, im Spaziergang: »über die Art, wie dieser [der Prediger – BS] seinen Dienst getan hatte, und über Form und Inhalt der Predigt« (H. GADOW 1992, 36; vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 155; DB 506). Ferner sei an die *briefliche* Predigtkritik erinnert, die Bonhoeffer »wenigstens alle Jahre einmal« nahelegte, ehemaligen Finkenwaldern anbot und zu der er auch untereinander aufforderte (1938, GS 2, 532.539.544.546).
164. Bonhoeffer behandelt die Frage des Hörerbezuges zunächst im einleitenden, dann im zweiten Kapitel der Vorlesung (»Kausalität und Finalität der Predigt«). Doch er ist hierbei vom *systematischen* Interesse der ekklesiologischen Verankerung des Predigtamtes geleitet. – Zu Bonhoeffers empirischem Predigtpublikum vgl. E. G. WENDEL 1985, 18-20.
165. DBW 14, 485: HomV II. – »Keine Situation der Gemeinde *vor dem Evangelium*. Sondern *in das Evangelium aufgenommen*. Nie ist unser Stück Geschichte getrennt von der Geschichte 1-30.« (NL B 10,1 [9]: HomV)

sichern will.¹⁶⁶ Gerade unter diesen Umständen müßten vordergründige empirische Interessen mißachtet werden. Der Sünder kann einzig ein Interesse an Christus haben.¹⁶⁷

Nachdrücklich wehrt Bonhoeffer Hörer- und Gemeindeideale ab. Er beläßt es bei der allgemeinen Forderung an den Prediger, die Hörer zu lieben und ihnen zu dienen.¹⁶⁸ Der Sprecher soll die Finalität¹⁶⁹ der Predigt dem Christuswort in dessen Eigenbewegung überlassen und dem »Bedürfnis nach Beeinflussung, Belehrung, Besserung der anderen Menschen« entsagen.¹⁷⁰ Der Prediger soll keinerlei Zwecke am Hörer verfolgen.¹⁷¹ Für den Fall direkter psychischer Beeinflussung spricht Bonhoeffer von einer »Vergewaltigung« des Hörers.¹⁷² Wie sich die Wandlung des Sünders zum Christen jeweils vollziehen soll, bleibt dem Prediger vorbehalten. »Gott bekehrt zu einem Bild, das wir nicht kennen.«¹⁷³

166. Vgl. H. J. IWANDS Ablehnung jeglicher Anknüpfung und sein Verweis auf das Anknüpfen bei Sünde und Tod (1937, 18.42.44 [gegen Trillhaas], 76). Vgl. W. TRILLHAAS 1935, 47ff. – Zum damit verbundenen Problem vgl. W. SCHILDMANN: »Die notwendige Vermittlung von konkretem Selbstverständnis und theologischer Fremdbestimmung des Hörers ist das ungelöste Kardinalproblem nicht allein der Barthschen Predigtlehre.« (1983, 213)
167. »Wir sind [...] Zeugen der in Christus überwundenen Sünde. Zeuge des Friedensschlusses.« (NL B 10,1 [9]: HomV)
168. Dies führt er als eines der Kriterien für die *vocatio interna* an (NL B 10,5 [95]: HomV I); s.o. 66.
169. Während das Kausalthema in der Schulhomiletik den Predigtgegenstand (einfachste Form: Aussagesatz) repräsentieren soll, drückt das Finalthema das Predigtziel (einfachste Form: Imperativ) aus (vgl. F. L. STEINMEYER 1901, 187; P. KLEINERT 1907, 162.168). Bonhoeffer transformiert diesen themenbezogenen Topos von der Inhaltsebene in prinzipielle Aussagen über die ekklesiologische Verankerung der Predigt (vgl. aber bereits C. I. NITZSCH: »Die Predigt geht aus dem Grunde des kirchlichen Lebens hervor und auf den Endzweck desselben hin«, in: F. WINTZER 1989, 67).
170. DBW 14, 482: HomV II. – Dies fordert Bonhoeffer auch um des Predigers willen, da eigene Ziele meist am Hörer scheitern und damit zur Resignation führen (ebd.).
171. »[...] gerade damit kann man das Entscheidende verderben, wenn man fragt: in welche Verfassung will ich die Leute bringen?« (NL B 10,3 [5]: HomV II) H. J. IWAND: »Gottes Geist scheidet, nicht wir.« (1937, 7) Vgl. W. TRILLHAAS zum »Zweck« der Predigt, 1935, 59ff.
172. Bonhoeffer verweist für suggestive Rhetorik sowohl auf den Bolschewismus als auch auf den Nationalsozialismus: »es gibt ›Bekehrungen‹ zu Hitler!« (DBW 14, 494, Anm. 64: HomV V). Die Gefahr der Hörervergewaltigung sieht er besonders bei der Bekehrungspredigt naheliegen (ebd.).
173. DBW 14, 494: HomV V/1. – »Wir können nur allerlei Verwandlungen erzielen. Gott will den Menschen nach seinem Bilde bilden, nicht darf ich sie nach meinem Bilde bilden. Der Pfarrer hat sich gar keine von ihm gewünschte Gestalt der Gemeinde, in

Bonhoeffer wird mit seiner Forderung nach Verzicht auf rednerische Ziele zum Anwalt für die Freiheit des Hörers.¹⁷⁴ Diese Freiheit der Hörer wahrt der Prediger allein im Gebundensein an den Text.¹⁷⁵

Das einzige legitime empirische Ziel (*finis*) ergibt sich aus dem Predigt-auftrag: Der Prediger soll die Hörer zur Mündigkeit in der Schrift führen – ihre Bibelkenntnis wachsen lassen, sie zum selbständigen Schriftstudium und zum eigenen Urteil über Irrlehre befähigen.¹⁷⁶ »Bestes Zeichen für die Arbeit eines Pfarrers: wenn sie anfangen, mehr Bibel zu lesen (das ist die einzige, beste sichtbare Frucht).«¹⁷⁷ Die Liebe zu den Hörern gebietet eine klare Disposition.¹⁷⁸ Bei »*sehr unmündigen*« Gemeinden empfiehlt Bonhoeffer eine Zusammenfassung am Predigtschluß.¹⁷⁹ Umfassendes Ziel des *Hörens* ist die *Tat* der Predigt.¹⁸⁰ Dies gilt für Prediger *und* Hörer gleichermaßen.

Ein für Bonhoeffer spezifisches Problem, das seine Homiletik und Seelsorgelehre verbindet, ist das der *Verstockung* von Hörern bzw. Gesprächspartnern.¹⁸¹ In

gesetzlicher Weise, vorzustellen!« (DBW 14, 494, Anm. 64: HomV V) Bonhoeffer hält dies besonders für eine Gefahr des »frommen« Predigers (NL B 10,3 [7]: HomV II).

174. Vgl. H. J. IWAND mit pneumatologischer Begründung 1937, 7ff. »Was ER mit dem Wort macht, ist seine Sache.« (1937, 8) »Zwischen Ihnen und Ihrer Gemeinde steht Gott!« (ebd.) Bonhoeffers Argumentationsschema von *causa* und *finis* entspricht bei Iwand die Rahmenbestimmung des Predigens »zwischen Auftrag und Segen« (ebd.).

175. DBW 14, 494: HomV V/1.

176. »*Predigt ist Hinweis auf die Schrift, Einweisung in die Bibel*« (NL B 10,5 [99]: HomV IV). »Schlecht ist die Predigt, die von der Bibel wegführt.« (ebd., vgl. 97) »Der Text soll ganz ausgelegt werden, [EK: und damit für Pfarrer und Gemeinde] erziehen zum gründlichen Lesen der Schrift.« (DBW 14, 489 mit NL B 10,5: HomV IV) Im Kontext der Homilie: »Bei Gewöhnung daran Mitlesen der Gemeinde in der Bibel.« (NL B 10,6 [11]: HomV IV) »Gemeindeglied soll Text irgendwann mal danach mit Gewinn lesen« (NL B 15,7: HomÜ zu Jes 53). Für die ideale gemeindegemäße Predigt gilt: »Text behalten« (NL B 10,1 [3]: HomV). Hörer bezeugen dies für Bonhoeffers Predigten, vgl. W. D. ZIMMERMANN in: DERS. 1969, 46, 59; A. SCHÖNHERR in: ZIMMERMANN 1969, 100f.

177. NL B 10,5 (99): HomV IV. – Dies sei ein zuverlässigeres Kriterium als der Gottesdienstbesuch, bei dem »immer noch andere Motive mitspielen« (ebd.).

178. NL B 10,1 (3): HomV.

179. NL B 10,5 (99): HomV IV.

180. DBW 14, 529: HomV, Zeuge. Denkmodell ist das von *actus directus* und *reflexus*. Rechtes Hören ist *actus directus*: Hören *als* Tat (vgl. 1932/33, GS 5, 352-354).

181. Bonhoeffer teilt dieses Thema mit seiner Zeit, vgl. H. J. IWANDS von der Prädestinationsfrage bestimmte Erörterungen (1937, 44-49) und die breite Abhandlung der »Widerstände« (49-56). Wie Bonhoeffer, spricht Iwand von der Möglichkeit einer »tote[n] Gemeinde« (47; s.o. 90f.). – Bonhoeffer erörtert das Thema zum einen (Vilmar folgend) von der sakramentalen Wirkung des Wortes Gottes her, zum anderen wie Iwand

der Homiletik bespricht er dieses Phänomen im Zusammenhang der Volksmission.¹⁸² Trifft die Predigt auf Ungehorsam statt auf Glauben, so verstockt sie. Verstockung äußert sich im Verachten der Predigt. Auch weiteres Verkündigen vermag die Verstockung nicht mehr zu lösen, im Gegenteil: Es bekräftigt die Herzensverhärtung.¹⁸³ Einen Ausweg weist Bonhoeffer nur über die diakonische Seelsorge. Um des teuren Wortes willen soll der Prediger dort seine Rede einstellen. Denn »Vorübergehen an der Predigt heißt: vorübergehen an Christo.«¹⁸⁴

In seiner Frontstellung zu deutsch-christlichen Lehren geht Bonhoeffer auf die Frage der *applicatio* in der Vorlesung vorrangig polemisch ein.¹⁸⁵ Der Prediger möge die Anwendung Gott anheimstellen.¹⁸⁶ »Konkretissimum« ist Gott allein.¹⁸⁷ Und der Text sei in sich

von der *praedestinatio gemina* aus (vgl. DBW 14, 875-877 die Exegese zu Rö 9-11, sowie den Predigtentwurf zu IKor 1,18, DBW 14, 329-333). Vgl. K. Barths Exegese zu Rö 9-11 und dort sein Verständnis der *praedestinatio gemina* (hierzu J. v. SOOSTEN 1992, 209-212.217ff.). Vgl. A. F. C. VILMAR: »auch die Herzensverhärtung ist eine Folge der Wortverkündigung, wie überall da, wo der leibhafte Christus im Worte und in der Gestalt der Bekehrten heraustritt, eine Scheidung eintritt« (1874 II, 222).

182. »Es bleibt die Frage, ob das Volk die Predigt nicht schon gehört und verworfen hat, die Sünde der Väter an den Kindern heimgesucht wird, der Zorn Gottes selbst schon solche Verstockung wirkt.« (DBW 14, 514: HomV) H. J. IWAND: »[...] wir haben es nicht mit einer *tabula rasa* zu tun, sondern mit einem verschlossenen Herzen, mit einem verstockten Volk, vom Herren abgewichenen Volk.« (1937, 18f.)
183. Vgl. die Rede von der der Predigt innewohnenden Kraft der »Verstockung« in der Begründung der diakonischen Seelsorge (DBW 14, 556f.: SsV I). S.u. 255ff. zur Gerichtswirkung der Predigt. Vgl. C. BÜCHEL: »Es giebt [sic] aber auch ein furchtbares Gericht der Verstockung, das über die kommt, die zwar Gottes Wort hören, aber nicht darnach thun wollen« (1886, 157).
184. NL B 10,5 (93): HomV. – »Wo die Predigt verworfen wird, sollen die Perlen nicht vor die Säue geworfen werden, sondern der Staub von den Füßen geschüttelt werden.« (DBW 14, 513: HomV IV; vgl. N 203).
185. Vgl. bes. den HomV Exkurs: »Über das Moment der Konkretion in der Verkündigung« (DBW 14, 483-486). – »Diese *Vergegenwärtigung* der christlichen Botschaft führt direkt ins Heidentum. Woraus denn auch folgt, daß zwischen Deutschen Christen und sogenannten Neuheiden nur noch der Unterschied der *Redlichkeit* besteht.« (1935, DBW 14, 401; vgl. 400) Vgl. z.B. H. SCHREINER 1936, wobei anerkannt werden muß, daß er sich aus eigener Perspektive um einen *kritischen* Dialog bemüht. Im Blick auf eine deutsch-christliche Ausrichtung der Theologie nennt Bonhoeffer Alt-haus, Heim und Schlatter (1935, DBW 14, 402).
186. Auch H. J. IWAND setzt bei der pro-me-Relation des Textes ein, »er enthält in sofern von vornherein auch die *applicatio*« (1937, 71). »Die Anwendung dessen, was der Text für uns bedeutet, liegt bei Gott und nicht bei uns.« (ebd., vgl. 71ff.) Vgl. zum folgenden bes. W. TRILLHAAS 1934.
187. NL B 10,7 (4): HomV, Konkretion; vgl. ausführlicher 1935, DBW 14, 404f. »Wo

konkret genug.¹⁸⁸ Diese abweisenden Sätze der HomV sprechen jedoch nicht Bonhoeffers letztes Wort zur Sache. Ergänzend muß insbesondere der Vortrag zur »Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte« hinzugezogen werden.¹⁸⁹ Auch er ist unüberhörbar polemisch gestimmt. Versuche zur Assimilation abwehrend, stellt Bonhoeffer Ärgernis und Fremdheit der Verkündigung und der Kirche heraus.¹⁹⁰ Gottes Volk »muß also *nicht den volksnahen Charakter, sondern den **Fremdlingscharakter** in der Welt betonen*«¹⁹¹. »Volks- und Gegenwartsnähe ist auch eine Form der Gegenwartsferne, denn all das ist der Kirche fremd.«¹⁹² In Abwehr der Anknüpfung an rassisches Denken, völkische Sendung, germanischen Heldenmythos insistiert Bonhoeffer auf dem Festhalten an der apostolischen Botschaft.¹⁹³ Enthusiastische volksmissionarische Erwartungen, die man durch das Aufgreifen nationalsozialistischer Themen befördern wollte, weist Bonhoeffer als illusionär zurück. »Verheißung ist gegeben, daß Gottes Wort sich allezeit ein Volk schaffen wird; aber nicht dahin, daß das deutsche Volk sich einst zu Christo bekehren werde.«¹⁹⁴ Die Aufgabe sei nicht, an die politische Lage anzuknüpfen, sondern im Gegenteil: vor dem beschrittenen Weg sei zu warnen. »Unsere Verantwortung dem Volk gegenüber besteht [...] in der Verkündigung des Wortes, in der Warnung des Gottlosen.«¹⁹⁵

Gerade angesichts der Notwendigkeit, sich gegen eine Assimilation der biblischen Botschaft an die Ideale von Blut und Boden abzugrenzen, wirkt es umso interessanter, daß Bonhoeffer auf drei *legitime* Wege der Vergegenwärtigung verweist:

– die Verdeutschung der Bibel durch Luther,¹⁹⁶

Christus im Wort des Neuen Testaments zu Wort kommt, dort ist Vergegenwärtigung.« (404) »Den καιρός bestimmt das Wort, wenn es gepredigt wird, nicht die Situation!« (1938, GS 4, 379)

188. »Das beste Prinzip der Vergegenwärtigung ist das Zutrauen zum *Text*, der ganz *konkret ist*.« (DBW 14, 485: HomV, Konkretion) Vgl. in der Frontstellung gegen völkische Konkretion auch die Auseinandersetzung mit K. Heim, in: DBW 14, 484: HomV, Konkretion.

189. August 1935, DBW 14, 399-421.

190. Das »fremde Evangelium, nicht das bekannte Evangelium wird das gegenwärtige Evangelium sein. Anknüpfungspunkt des Ärgernisses!« (1935, DBW 14, 405)

191. DBW 14, 483: HomV II.

192. NL B 10,3 (6f.): HomV II.

193. Bonhoeffer bestreitet angebliche Wünsche an die Kirche: »Es wird gar nicht von ihr erwartet, daß sie ihre Existenz im Völkischen oder dergleichen Gegebenheiten habe.« (DBW 14, 483: HomV II) W. TRILLHAAS: »*Das Programm der Volksnähe der Predigt ist entweder eine Selbstverständlichkeit und homiletische Platitude oder eine theologische Häresie.*« (1934, 171)

194. DBW 14, 513: HomV, Volksmission. – Gegenüber einer neuen Hinwendung des deutschen Volkes zu Christus erwägt Bonhoeffer gerade dessen Verstockung (514).

195. DBW 14, 514: HomV, Volksmission.

196. 1935, DBW 14, 417f. – Der Hinweis auf die Verdeutschung der Bibel durch *Luther* muß in seiner Polemik gegen *deutsch-christliche* »Übersetzungen« gehört werden. Einen Gipfelplatz erstürmte sich Reichsbischof L. MÜLLER (1936) mit seiner »Verdeutschung« der Bergpredigt; die Replik von O. DIBELIUS 1936b.

- die freie Textwahl,¹⁹⁷
- das Glaubwürdigmachen im nachfolgenden Gehorsam von Prediger, Gemeinde und Gesamtkirche.¹⁹⁸ Das orthodoxe Festhalten an Schrift und Bekenntnissynoden allein genügt nicht. Es gibt kein effektvolleres Mittel, die Wirkung der Predigt zu steigern, als eine Kirche, die ihre Predigt *lebt*.¹⁹⁹

In allen drei Formen handelt es sich nach Bonhoeffers Auffassung nicht um ein Gegenwärtig-Machen, sondern um das Sich-Ausrichten auf den bereits anwesenden Christus.

Konstruktive Äußerungen zum Verhältnis von explicatio und applicatio finden sich in Notizen zu den homiletischen Übungen. Die Aufgabe, predigen zu lehren, konfrontierte Bonhoeffer mit dem verdrängten homiletischen Topos. Nachdem die grundsätzlichen Fragen geklärt sind, fühlt er sich frei, die Frage nach dem Verhältnis von explicatio und applicatio, nach dem Eingehen auf die Lebenswirklichkeit der Hörer, in den homiletischen Übungen aufzugreifen. In der Praxis teilt er die traditionelle Auffassung, daß explicatio und applicatio in der Predigt eine Einheit bilden müssen. Idealerweise solle auf jedes biblische Wort die Anwendung folgen.²⁰⁰

197. Eine exemplarische Antwort auf tages- und kirchenpolitische Ereignisse ist die Predigt zu den Kirchenwahlen 1933 zu Ex 32,1-7.15.19f.30-34; kommentiert von W. GOOSMANN 1972.
198. 1935, DBW 14, 421. »[...] in der gegenwärtigen Situation gehorsam als Christ existieren. Nicht Anknüpfung an Volkssituation, sondern im ganzen stehen in Wort und Existenz, das ist Vergegenwärtigung.« (DBW 14, 485: HomV II) »Nachfolgender Gehorsam gegen das Gebot Christi, das ist das Maximum der Konkretion.« (DBW 14, 483: HomV II) »Es kann die reine Lehre da sein und trotzdem die Kirche nicht die Existenzform als Wahrheit (durchs Wort geschaffen) haben.« (NL B 10,3 [6]: HomV II)
199. Bonhoeffer bemängelt dies auch für die BK: »Heute entspricht die Existenz der Kirche nicht dem, was sie sagt. Die Prediger aber sollen das tun, was sie sagen.« (NL B 10,3 [6]: HomV II)
200. Bonhoeffer lehnt scharf die dispositionelle Trennung von explicatio und applicatio ab: »Nicht einen [Predigt-]Teil machen, in dem man nicht angesprochen wird, und dann einen Teil, in dem die Gemeinde angesprochen wird. Dadurch wird Predigt uninteressant und langweilig.« (DBW 14, 635: HomÜ zu Mt 17,1-9) Vgl. ebenso Barths Kritik, mit Bezug auf Schleiermacher (K. BARTH 1966, 105). Barth: »Es ist grundsätzlich zu raten, keinen Satz zu sagen, der nur applicatio oder explicatio ist.« (1966, 107; vgl. 97ff.) Vgl. im übrigen P. KLEINERTS Kritik an der Rede, daß Predigt nur ›Auslegung‹ sei. Hierdurch werde das Problem von explicatio und applicatio nur verschleiert. Die sog. ›Auslegung‹ meine applicatio. Ansonsten müßte sich idealiter die »Idee des Kommtars [...] decken mit der der Predigt; [...] und das ist ein Nonsense« (1907, 42). Auch BARTH fordert letztlich, »jede Predigt zu einer applicatio zu gestalten« (1966, 92) und spricht von der doppelten Aufgabe von Textnähe und Lebensnähe (a.a.O., 95). In dieser kerygmatischen Hinsicht spricht E. G. WENDEL zu recht von einem »Vorrang der applicatio in der Schriftauslegung« (1985, 143).

»Am besten schon jeweils nach dem einzelnen Schriftwort applizieren; aber doch nicht vermischt, sondern so, daß die Geschichte als Geschichte plastisch wird.«²⁰¹

Auch auf der Vorlesungsebene läßt sich eine gewisse Zweigleisigkeit in bezug auf die Frage, welche Rolle der Hörer bei der Predigtentstehung spielen darf, feststellen. Prinzipiell sei Gott einziges Konkretissimum. Faktisch ist es der Hörer, wie er dem Prediger besonders aus der Seelsorge vertraut geworden ist. Die Predigt hat es gerade nötig, daß der Prediger bei der Ausarbeitung »an besondere Nöte in der Gemeinde, besondere Menschen unter der Kanzel« denkt.²⁰² Eine Grenze soll dabei der Auftrag zur Verkündigung (>causa<) markieren, den der Prediger von der Gemeinde empfangen hat.²⁰³

In der Praxis bleibt eine Ablehnung einer expliziten applicatio übrig, die auch die Tradition als eine Freiheitsbeschränkung für die Hörer verworfen hätte. Interessant ist dies insofern, als die Kampfsituation wiederum solch eine auf konkrete Gegner und die eigene Lage >fingerzeigende< applicatio provozierte.²⁰⁴

201. DBW 14, 650: HomÜ, zu Num 21,4-9.

202. DBW 14, 487: HomV III. – Unter diesem Aspekt wird auch die seelsorgerliche Arbeit für die Predigtarbeit wichtig. »Auch an die einzelnen denken; so wie wir sie in ihrer Not und Anfechtung aus der Seelsorge kennen.« (NL B 10,2: HomV III) Vgl. SC: Es dürfe »keine Predigt geben, die nicht bewiese, daß sie in der Gemeinde erwachsen und mit ihr verwachsen ist« (294). Im Zusammenhang von Aussagen über die Beziehung der Kirche zum Proletariat: »Es gibt keine evangelische Verkündigung ohne Kenntnis der Gegenwart.« (SC 292) – Zumindest Ansätze zu empirischem Interesse zeigt H. J. IWAND 1937, 74f. – K. BARTH: »Der Mensch, den ich anreden will, muß mir bei der Predigtvorbereitung stets vor Augen stehen« (1966, 92). Er erklärt das Eingehen auf die Hörsituation als Aufgabe, die aus der »Nachbildung der großen Fleischwerdung des Wortes« folgt (vgl. W. SCHILDMANN 1983, 215; dort Nachweis). Damit ließe sich gerade Bonhoeffers christologischer Ansatz weiterführen.

203. »Es gilt nicht Autorität [...] einer allgemeinen religiös christlichen Not der Gemeinde, sondern Autorität des Auftrages Jesu Christi.« (NL B 10,3 [5]: HomV II)

204. Vgl. H. J. IWANDS Abwehrhaltung: »Wenn die Anwendung nicht in der explicatio liegt, ist sie schon verdorben. Wenn ich heute z.B. einen Text auslege und sage, nun müssen wir das auf unsere Situation anwenden, da sehen wir, wie hier die DC verurteilt werden, dann werden dadurch die DC abgestoßen und die ändern in eine falsche Sicherheit gebracht.« (1937, 72) Letztlich wird sowohl nach Bonhoeffers als auch Iwands Auffassung erst für diesen Spielraum dem Prediger die Verantwortung der applicatio abgenommen. Erst für diesen letzten Schritt gilt: »Die Anwendung [...] liegt bei Gott und nicht bei uns.« (IWAND 1937, 71) Diesen letzten semantischen Freiraum für ein applikatives Handeln der Hörer lassen auch Bonhoeffers Predigten aus der Finkenwalder Zeit offen (vgl. wegen ihrer Deutlichkeit die Predigt v. 28. 5. 1933, zur Kirchenwahl und ihre Applikationsweise im Unterschied zur Predigt mit expliziter applicatio des Freundes F. Hildebrand, DB 333, s.o. Anm. 197. Der semantische Hof kirchen- und gesellschaftspolitischer Konnotationen müßte in erster Linie durch

Bonhoeffer empfiehlt Predignachgespräche. Zum einen kann der Pfarrer darin erfahren, »ob in seiner Predigt Gottes Wort hörbar wurde«²⁰⁵. Zum anderen brauche die Gemeinde das Gespräch und könne hierdurch in ihrer eigenen Urteilsfähigkeit reifen.²⁰⁶

1.6 Bonhoeffers Predigtpraxis als Konkretion und Kritik seiner Predigtlehre: Analyse der Judas-Predigt (1937, Mt 26,45b-50)

Bonhoeffers Predigtpraxis²⁰⁷ soll zum einen als Konkretion, zum anderen zur Kritik seiner homiletischen Theorie herangezogen werden. Exemplarisch soll die Predigt zu Mt 26,45b-50 untersucht werden, die er am 14. 3. 1937 zu Judica in der Seminarkirche, zugleich der Notkirche der Finkenwalder Bekenntnisgemeinde, gehalten hat.²⁰⁸ Über das homiletische Interesse hinaus legt die pastoraltheologische Zentralstellung der Judas-Problematik eine Untersuchung dieses Textes nahe.²⁰⁹

Eine vollständige Analyse ist nicht intendiert. Die Kriterien sind schwerpunktmäßig aus Bonhoeffers Liste für die Besprechung von Predigtentwürfen und Leitlinien ausgewählt, wie er sie innerhalb der Vorlesung bzw. ausdrücklich für die Übungen aufstellt. Ebenso sind jedoch auch abgrenzende Aussagen der Homiletikvorlesung (wie zu Rhetorik, Stil, applicatio, Themapredigt, Verhältnis von Disposition und Text) im Blick.²¹⁰ Die spezifisch homiletische Fragestellung wird durch Schwerpunkte ergänzt, die sich aus Bonhoeffers Pastoraltheologie ergeben (vocatio; Judas; Verbindung von meditatio, oratio, tentatio) und besonders in der Frage der Meditation eng mit der Predigtentstehung gekoppelt sind.

Zeitgenossen ausgedeutet werden. Daneben müßte die semantische Füllung gleicher Lexeme in zeitgenössischen Texten (insbes. Predigten) der gleichen Gruppierung (BK) untersucht werden, da es sich um das spezifische Sprachspiel einer oppositionellen Gruppe handelt (vgl. P. CORNEHL 1981).

205. DBW 14, 501: HomV VI.

206. NL B 10,3 (17): HomV. Nach O. DUDZUS waren Predignachgespräche zu damaliger Zeit unüblich (in: PAM 1, 50f.).

207. Zum Stand der Erforschung von Bonhoeffers Predigten vgl. E. G. WENDEL 1985, 10f. Sein Buch stellt bisher den umfassendsten Forschungsbeitrag auf diesem Gebiet dar.

208. Im folgenden zitiert nach dem Abdruck in: DBW 14, 973-979. Zum Gesamtrahmen der Predigten aus der Finkenwalder Zeit vgl. O. DUDZUS, PAM 1, 49ff. Zu Analysen von Predigten aus diesem Zeitraum vgl. E. G. WENDEL 1985, 151f.; P. FILIPI 1985, 159f. – Vgl. eine ganz anders geartete Judas-Predigt von BARTH/THURNEYSSEN 1932, 116-128 (»Jesus und Judas«, zu Mt 26,14-16).

209. S.o. 92ff.

210. Vgl. die Kriterienlisten NL B 15,1: HomÜ, Gang der Stunde; NL B 10,1 (3.8f.): HomÜ; DBW 14, 322-325.

(1) *Textverwendung*. Bonhoeffer zitiert den gewählten Text im Verlauf der Predigt vollständig. Er nimmt sowohl auf den vorangehenden als auch den anschließenden *Kontext* des Abschnittes Bezug (nach vorn: V. 20ff.21.22; nach hinten: V. 40.56; Silberlinge und Tod des Judas: 27,3ff.). Er arbeitet mit den *Textparallelen* bei Lk (22,48) und besonders bei Joh (13,26-30, bes. V. 27). Darüberhinaus nimmt Bonhoeffer Material aus Joh auf (Judas als Dieb: Joh 12,6; ferner Joh 13,1). In der Auslegung entscheidet er sich als *Textmitte* für die VV. 45b-47, hierin V. 47. Zur Meditation zieht er Joh 13,1 (die Liebe Jesu) und Joh 13,27 heran (»Was du tun willst...«). Die VV. 48-50 legt Bonhoeffer nur schwerpunktmäßig aus: V. 48f.: Kuß; 50a: Freund, Aktion Jesu; interpretiert mit Lk 22,48. Als *textfremdes* Material zieht er in V. 50b eine *Liedstrophe* aus einem Passionslied Paul Gerhards (zugleich Teil der Mt-Passion²¹¹) sowie für den Predigtschluß die Liedzeile »O du armer Judas« und eine Gebetsstrophe von M. Weisse (1531) hinzu.

(2) *Disposition*. Zwar bleibt die Predigt in ihrem Durchgang durch die Textfolge der *Form der Homilie* sehr nahe, doch ihre Gestalt ergibt sich einer aus kunstvollen Disposition, die nicht dem *Gesamtext* entnommen wurde. Der Form nach handelt es sich um eine *Kunsthomilie*.

Ein einleitender Teil nennt das Thema und läßt Predigtmotive anklingen: »Ein Geheimnis hatte Jesus seinen Jüngern bis zum letzten Abendmahl verborgen.« Bonhoeffer läßt jedoch eine Spannung in der Hörererwartung, indem er den Inhalt des Geheimnisses verschweigt.

Strukturierendes Thema der Predigt ist ein *doppeltes* Geheimnis: der Verrat des Judas an Jesus und die Liebe Jesu zu Judas. Bonhoeffer meditiert dieses Thema anhand der Unterthemen ›Stunde‹ sowie ›Freund – Feind‹.

Die Predigt ruht in V. 47 als ihrer Mitte, an den zugleich das Gliederungsprinzip anknüpft. Bonhoeffer verwendet dazu die dialogische Struktur von Frage und Antwort, was die Rede für die Hörer bereits formal ansprechend gestaltet. Auf die *Frage* »Wer ist Judas?« gibt Bonhoeffer folgende, in der Konkretion sich zuspitzende *Antworten*:

- (a) »der 12 einer«,
- (b) »der des Menschen Sohn mit einem Kuß verrät«,
- (c) anhand des Namens »Judas«: Dank und Absage des Volkes Israel,
- (d) Ich bin's.

Bonhoeffer strukturiert die Predigt also in *gesteigerter* existentieller Anrede auf die Hörer hin.

Die *Antwort (a)* ist wiederum in sich untergliedert und entfaltet das *Predigtthema* ›Geheimnis‹. Daß Judas »der 12 einer« war (ein rite vocatus), ist:

211. BWV 244, Nr. 9e und 10.

- (aa) Geheimnis von Jesus her, und hierin zwiefach strukturiert:
 - als Liebe zum Verräter und *darin*
 - als Liebe zum Willen Gottes;
- (ab) Geheimnis von Judas her, und hierin zwiefach strukturiert:
 - in Haß auf Jesus und *darin*
 - in Liebe zu Jesus.

Bonhoeffer faßt die Doppel-Antwort (a) kurz zusammen: Jesus erwählt Judas, Judas kann Jesus nicht lassen (eine existentielle Interpretation der unrevozierbaren *vocatio!*).

Den Schluß der Predigt bildet ein Gebet, das sich die im »Ich bin's« existentiell angesprochenen Hörer zu eigen machen können.

(3) *Stil*. Die Predigt wird für Hörer, die sich auf sie einlassen, existentiell zudringlich. Sie nimmt sie in ein Zerrissensein hinein und bezieht sie hierbei immer tiefer in das Geheimnis ein. Bonhoeffer erreicht dies insbesondere durch die gehäufte Verwendung von drei stilistischen Mitteln: von Fragen, Kontrasten und Wiederholungen.

(a) Dem Geheimnis entspricht das Vorherrschen der *Frage*. Bonhoeffer thematisiert den Text unter einer Fragestellung: »Wer ist Judas? Das ist die Frage.« Der geheimnishafte Inhalt der Predigt wird in seiner Geheimnishaftigkeit formell durch schier endlose Fragereihen vertieft. Auch Antworten auf die Hauptfrage erteilt Bonhoeffer in Form neuer Fragen, bzw. sie lösen weitere Fragen aus. Er nennt Judas mit dem Text »der Zwölf einer« (V. 47). Doch die Antwort enthält etwas Unaussprechliches, läßt tiefer fragen: »Ob wir etwas spüren von dem Grauen, mit dem der Evangelist dieses kleine Satzteilchen geschrieben hat?« (975) Bonhoeffer läßt keine Antwort als selbstverständlich stehen. Er stößt die Hörer auf immer noch »viel Unbegreiflicheres« (ebd.). Wiederholungen von fragenden Antworten lassen neue Dimensionen des Geheimnishaften erahnen: »Heißt dies...?« (977)

Dieses immer neue Fragen, je neue, sich existentiell betreffen lassende Erspüren noch tiefer liegender Dimensionen gewährt einen tiefen Einblick in Bonhoeffers Meditationspraxis (N.B.: die angemessenste Haltung ist die der Frage), und hierbei insbesondere die *ruminatio*. Es sind nicht im Text enthaltene Fragen, sondern sie entstammen dem fragenden, bohrenden, wieder und wieder ansetzenden Lesen und Wenden des Textes, das sich mit keiner Antwort vor-schnell zufriedengibt.

Zu den Fragen, die aus dem persönlichen Betroffensein heraus formuliert sind, zieht Bonhoeffer biblische Fragen aus der Judas-Geschichte hinzu: Lk 22,48 (»Ver-rätst du...?«) und Mt 26,22 (»Herr, bin ich's?«), wobei er die lk. Frage wiederholt aufnimmt. Auch der Predigtschluß enthält eine Frage, in der Form des Zitates aus dem Lied: »O du armer Judas, was hast du getan?« (2mal, S. 979).

(b) Der meditativen *ruminatio* entspricht stilistisch nicht nur das Fragen, sondern ebenso das Mittel der *Wiederholung* einzelner Motive in immer neuen Zu-

sammenhängen und das mnemotechnische Konstruieren paralleler Formulierungen. Bonhoeffer wendet dieses Mittel bereits in der Einleitung an: »Zwar hatte er sie nicht im Unklaren gelassen über seinen Leidensweg. Zwar hatte er ihnen dreimal bezeugt [...]« (973; Herv. BS). Ein wichtiges, wiederholt aufgegriffenes Motiv ist das der ›Stunde‹.²¹² Vom Anfang der Auslegung her greift Bonhoeffer es für eine Rahmenkonstruktion im Predigtschluß, zugleich dem christologischen Höhepunkt der Predigt, erneut auf: »Zu derselben Stunde, als Jesus Christus sein Erlösungsleiden am Kreuz in Golgatha vollbringt, ist Judas hingegangen und hat sich erhängt [...]« (979; Herv. BS).²¹³

(c) Der stilistisch tragende *Kontrast*²¹⁴ ist der zwischen Jesus und Judas herausgearbeitete. Bonhoeffer isoliert beide Figuren aus ihrem Umfeld. Er verleiht ihrem Gegenüber Geheimnischarakter, indem er ihren Gegensatz wiederum als ursprüngliche Gemeinschaft erweist. Bereits in der Einleitung stellt Bonhoeffer Freund und Feind, außen und innen in Kontrast zueinander (974). Die Auslegung zu V. 45b nimmt den Gegensatz in das allgemeine Gegenüber von Jesus und Jüngern zurück.²¹⁵ In V. 46 werden die Hörer in den Spannungsbogen von damals und jetzt hineingenommen (975). Ihr Blick wird auf die eigentlichen Kontrahenten eingengt (»kein Blick« – »Jesu Blick trifft allein«, ebd.). Bonhoeffers Auslegung zu V. 47 interpretiert die Konfrontation von Freund und Feind aus der Predigteinleitung. These und Antithese werden hier in einer Synthese zusammengezwungen: in der Gemeinschaft, die die Konfrontation erst begründet. Indem Bonhoeffer das Stilmittel des Kontrastes dialektisch gebraucht, enthüllt er Gegensätze als wechselseitige Bedingtheiten, sowohl von der Seite Jesu aus als auch von der des Judas. Der Böse ist »Jünger des Guten« (977). Im Haß des Judas lebt Liebe (ebd.); dies symbolisiert auch der Kuß (978). Jesus bindet sich mit haßloser Liebe an den liebend Hassenden.²¹⁶ Noch im Getrenntsein bilden sie eine »furchtbare Gemeinschaft« (979). Bonhoeffer übernimmt den Kontrast für eine Typologie des Judas-Namens auf das Volk Juda hin. Der Kuß des Jüngers symbolisiert, im Judas-Namen vorgezeichnet, »Dank« und »ewige Absage« des Volkes in einem (978).

212. V. 45b drei mal (S. 974). V. 46a: »Jetzt ist die Stunde hier. Jetzt [...]« (975).

213. Weitere wichtige Wiederholungen sind die der Geheimnisfrage »Wer ist Judas?« (zu V. 47, S. 975; zu V. 50, S. 977, S. 978 zwei mal) sowie die Thematisierung des Verrates mit Hilfe der Frage aus Lk 22,48 (975). Die fragende Antwort auf die Themenfrage wiederholt Bonhoeffer gleichfalls: »bin ich's, bin ich's« (S. 978).

214. Vgl. F. NIEBERGALLS Hinweis auf das stilistische Mittel vom »Gesetz des Kontrastes« zur Veranschaulichung (1920, 81).

215. Der »so ganz bereit[e]« steht den »so ganz und gar unbereitet[en]« gegenüber (974).

216. Joh 13,1 aufnehmend (S. 977). Vgl. den Aufbau des Kontrastes durch die Disposition.

(4) *Hörerbezug*. Als einzigen situativen Kontext benennt Bonhoeffer die Geschichte der Christenheit.²¹⁷ Er lädt die Hörer durch die Anrede und die präsentische Nacherzählung des Verrates zunächst ein, Beobachter zu werden. Sie vernehmen Jesu Ankündigung seiner Auslieferung in den Tod. Doch sie blicken ihr ohnmächtig entgegen: »Wir können nichts mehr daran ändern.« (974) Bonhoeffer engt den Blick der zuschauenden Hörer bewußt ein: »Jetzt sehen wir nur noch zwei«, obwohl der Text auch die heranziehende Schar erblicken läßt (V. 47).

Bonhoeffer ist bemüht die Hörer, durch psychologische Dramatisierung von Zuschauern in Betroffene zu verwandeln.²¹⁸ Zentral für seinen Umgang mit den Hörern ist, daß er sie im Laufe der Predigt in eine Wandlung hineinnimmt: Die Betroffenheit über den Verrat wird zum Erschrecken, sich *selbst* als Verräter zu entdecken (978f.).²¹⁹

Wichtig ist, daß Bonhoeffer dies jedoch aus einer *Distanz* heraus zu erreichen versucht.²²⁰ Er sucht an zentralen Wendepunkten, Anrede und Schuldbekennnis *über Zitate* zu *vermitteln*: Mt 26,21 sowie der Choralstrophe Gerhardts kommen hierbei eine tragende Funktion zu. In der Anrede bevorzugt Bonhoeffer das solidarisierende, inklusive ›wir‹. Hierdurch wirken die wenigen direkten Anreden umso intensiver.²²¹ Die eigene Meditation des Predigttextes wird grundlegend für die Hörerbeziehung. Der Prediger lädt ein, an seinem eigenen, durchaus auch gefühlsmäßigen Zugang zum Text teilzuhaben. Meditativ ist Bonhoeffer bemüht, sich sowohl in die Gestalten Jesu, Judas' und der Jünger einzufüh-

217. Bonhoeffer ordnet die Frage »Wer ist Judas?« ein als »eine der ganz alten und grüblerischen Fragen der Christenheit« (V. 47, S. 975). Mit der Antwort der Christenheit beschließt er seine persönlichen Erörterungen: »Die Christenheit hat in Judas immer wieder das dunkle Geheimnis der göttlichen Verwerfung und ewigen Verdammung gesehen« (979).
218. Rhetorisch fragt er: »Ob wir etwas spüren von dem Grauen« (975). Vom Leser sagt er »Bestürzung« aus (976). Er fordert auf, »das Ungeheuerliche« zu hören (V. 48) und spricht vom »tiefste[n] Entsetzen« über die Tat des Judas (S. 975). Auch die Christenheit steht vor der Tat mit »Schrecken« und »Zittern« (979). Die Gemeinschaft zwischen Jesus und Judas ist »furchtbar« (979).
219. Das Motiv der Wandlung der Hörer über die Strecke der Predigt hin ist typisch für Bonhoeffers Predigten. Vgl. bes. den drastischen Wandel in der Predigt zum Rache-psalm 68 (1937, DBW 14, 980-988). Einleitender Satz: »Ist dieser furchtbare Rache-psalm unser Gebet?« (981); Schlußsatz: »So haben wir diesen Psalm beten gelernt.« (988)
220. »Charakter der Anrede nicht notwendig durch Anrede bestimmt. Manchmal dort, wo man am wenigsten anredet, fühlt er sich am meisten angeredet. Hier flieht er nicht und schafft sich nicht Abwehrposition. Der Satz überfällt ihn ohne Vorbereitung.« (NL B 15,7: HomÜ zu Mk 5,1-20)
221. Zwei mal 2. Person Plural, S. 977f.

len.²²² Die widersprüchlichen Gefühle von Haß und Liebe, sowie Faszination und Schauer des Geheimnisses spielen eine zentrale Rolle in seiner persönlichen Meditation des Predigttextes. Über die exemplarische Subjektivität der eigenen existentiellen Auslegung bezieht er die Hörer vorrangig emotional in das Geheimnis des Verrates ein.²²³ Affektiv wirkt Judas auf die Hörer in ihrer securitas eigener Liebe zu Jesus, indem er sie in seinem exemplum zur Buße anführt. Die Hörer finden sich, wenn sie in das ›bin ich's?‹ und damit die Zerrissenheit des Judas einstimmen, als die *entzweiten* Menschen (actus reflexus) aufgedeckt, die selbst nicht in einfältiger Liebe zu Jesus existieren (actus directus)²²⁴. Bonhoeffer formuliert diese abstrakte theologische Wahrheit auf der Ebene der entzweiten Emotionalität, die die Person letztlich am Gegensatz von Haß und Liebe zu Jesus zerbrechen läßt.

Bonhoeffer spricht nicht nur die Hörer an, sondern wendet sich auch anredend an die Judasgestalt – in Sorge²²⁵ um das Schicksal des Judas, die zur Sorge um die *eigene* Existenz von Hörer *und* Prediger wird (vermittelt durch Zitate: Lk 22,48 sowie durch die Liedzeile »O du armer Judas...«; S. 975.979). Der fluchhafte Leidensweg des Judas führt fort vom Mitleid mit der Judasgestalt zur Erkenntnis der *miseria nostra*.²²⁶ *Wir* sind aufgedeckt als die, die Jesus verraten und der gleichen *desperatio* entgegengehen.

Die gemeinsame meditatio von Prediger und Hörern mündet in ihrer existentiellen Zuspitzung in die gemeinsame oratio ein. Prediger und Gemeinde wenden sich im ›wir‹ an Christus, den *deus misericors*, dessen heilbringende Passion sich zur selben Stunde wie die heillose des Judas ereignete. Jesus stirbt für uns Verräter. Von Judas unterscheiden wir uns darin, daß wir nicht verdammt sind (»Geheimnis der göttlichen Verwerfung«, S. 979) sondern uns an die Hilfe Christi wenden können. Der *für* die Hörer in der *Predigt* Erniedrigte will Hörer und Prediger und ihren Verrat ans Kreuz *tragen*. Darum kann und will er am Ende dieser Predigt bittend und dankend angedredet werden. Auch diese Gebetsanrede (»hilf«) bietet Bonhoeffer den Hörern durch eine Gebetsstrophe von Michael Weisse vermittelt an (979).

(5) *Pastoraltheologische Motive*. Bonhoeffer predigt keine Pastoraltheologie. Er gebraucht nicht ihre Termini. Ferner: Er spricht nicht allein zur *communio* der

222. Jesus ›wußte‹, ›liebte‹ (in Erweiterung joh. Aussagen); »Was will Judas bei Jesus?« »Er haßt ihn« mit einer »dunklen, leidenschaftlichen Liebe« (S. 977). Die Jünger »bebten« und waren »schaudernd« (974f.).

223. Vgl. die Kritik an einem Predigtentwurf W. D. ZIMMERMANNs: »Vom Leiden etwas in Distanz geredet (›Menschheit‹ : ›wir‹). Paraphrase des Textes : Verkündigung. Viele Leute wird diese Art kühl lassen.« (NL B 15,7: HomÜ zu Mk 15,34-39)

224. S.o. 192f.

225. S.o. 93-96.

226. Vgl. M. NICOL 1984, 126; s.o. 163ff.

Seminargemeinde, sondern wendet sich an die Finkenwalder Bekenntnisgemeinde insgesamt.²²⁷ Dennoch ist die Predigt unverkennbar aus dem Boden seiner Pastoraltheologie erwachsen, gewinnt dadurch ihr typisches Profil.

Da Bonhoeffer in seiner Homiletik die Judasgestalt als exemplarisch am Fluch des Berufes verzweifelnden Amtsträger darstellte, wird für die Kandidaten das warnende *Motiv des an seiner vocatio zerbrechenden Pfarrers* unüberhörbar angeklungen sein.

Auf die grundlegende Funktion der *Textmeditation* wurde bereits hingewiesen. Indem die Predigt sich von der Form der niederen Homilie weit entfernt, wird sie zu einer kunstvollen Form einer *gemeinschaftlichen Meditation*.²²⁸ Gemeinsam mit der Hörergemeinde wendet Bonhoeffer insbesondere Vers 47 wieder und wieder und assoziiert dabei andere Bibeltexte und eine Choralstrophe seines geliebten Dichters P. Gerhardt.²²⁹ Interessanterweise bietet die Predigt eine kunstvolle Form von *Passionsmeditation*, indem Bonhoeffer den Leidensweg Jesu mit dem des Judas parallelisiert. Die eigentliche Demütigung in der eigenen securitas wird im Fall dieser Predigt nicht durch den Blick auf den Fluchtod Jesu, sondern im Betrachten vom Fluchtod des Judas (!) erzielt.²³⁰ Entsprechend Luthers Anweisung für die Passionsmeditation bleibt der Hörer nicht beim Mitleid über das Ende des (in diesem Falle:) Judas stehen, sondern das exemplum passionis führt zum Mitleid über die Größe der eigenen Schuld. Der Rahmen der traditionellen Passionsmeditation wird insofern eingehalten, als *Jesu* Leiden als sacramentum letztes Ziel der Predigtaussage bleibt. Über der Meditation des geheimnishaften tremendum, selbst Verräter zu sein, verlieren Hörer und Prediger nicht ihre Sprache, sondern sie gewinnen über Jesu Passion gerade *für* die Verräter neue Sprache, die in der gemeinsamen oratio mündet.

227. Vgl. aber O. DUDZUS zur faktischen Ausrichtung Seminarpredigten: »Die Adressaten waren fast ausnahmslos die jeweiligen Mitglieder des Seminars. Das bestimmt auch die Textwahl.« (in: PAM 1, 55).

228. Vgl. R. BOHREN 1982, 386 in bezug auf Bonhoeffers Predigt zu Ps 42 (1935, DBW 14, 851-860).

229. Mit der in der Mt-Passion auf die Frage »Herr, bin ich's?« (Nr. 9e) geantwortet wird (Nr. 10). Bonhoeffer faßte P. Gerhardt als »Prediger des Trostes und der Freude« auf (1936, DBW 14, 716). Gerhardts Thema des Trostes mitten im Leid und angesichts des Sterbens, ebenso die eschatologische Sehnsucht, waren Bonhoeffer seit dem Kirchenkampf und besonders in der Gefängniszeit nahe (1936, DBW 14, 716f.; vgl. 18. 11. 1943, WEN 147 u.ö.; vgl. Register). Die »Gebete für Mitgefangene« läßt Bonhoeffer jeweils mit einer Choralstrophe von Gerhardt bzw. Tersteegen schließen. Er versteht Gerhardt als Anwalt der Christusbeziehung des Individuums gegenüber der zur Gemeinschaft (19. 12. 1943, WEN 190f.). Vgl. S. DRESS in: H. R. PELIKAN 1982, 85.

230. In der typischen Bildhaftigkeit der Passionsmeditation, die auf Schau zielt: »Laßt uns noch das letzte Ende *ansehen!*« (978f., Herv. BS)

Klar bleibt, daß Voraussetzung für solch eine Predigt Bonhoeffers eigenes tägliches Exerzitium von lectio, meditatio (Passionsmeditation), oratio und tentatio war. In der Predigt beteiligt er die Hörer an der eigenen Poiesis²³¹, die durch ihn generalisiert zur Finkenwalder Praxis wurde.

(6) *Homiletischer Rückblick*. Korrigierend und ergänzend zu der eigenen homiletischen *Theorie* erweist Bonhoeffer mit seiner *Predigtpraxis* (wie schon in den homiletischen Übungen deutlich wurde), wie zentral Stilfragen, affektive rednerische Wirkung und wie grundlegend eine wohlkomponierte Disposition für die Predigt sind. Zudem nivelliert er die eigene Empfehlung größtmöglicher Nähe zur Homilie und einer textnahen Disposition. In Bonhoeffers sich bereits in der Vorlesung andeutender Ambivalenz zwischen dem theologischen Ideal der streng textgebundenen Predigt und der Themapredigt obsiegt seine Neigung zu einer starken Thematisierung des Textes, die jedoch immer noch ihre Mitte im Text selbst behält und ihr wesentliches Material Paralleltexten und dem Kontext entnimmt. In bezug auf die Hörer wirkt Bonhoeffer als Prediger in erster Linie durch Übertragen eigener Affekte auf Textgestalten, kaum durch direkten Hörerkontakt (hier bevorzugt er das inklusive ›wir‹). Er gibt sich als existentiell Betroffener zu erkennen, im reflektierenden Fragen und im Versuch eigener Einfühlung in das Geschehene. Gerade dies führt, gezielt rednerisch gesteigert, zu einem an Intensität zunehmenden Kontakt mit den Hörern, der über den Höhepunkt gemeinsamer Schulterkenntnis im gemeinsamen Gebet mündet. Hier werden die Hörer vor Gott freigegeben.

Die torsohafte Gestalt der Finkenwalder Homiletik in Abstraktion ihrer pastoraltheologischen Grundlagen und das Änigmatische und scheinbar Sinnlose ihrer Spitzenaussagen (wie der zur ›Eigenbewegung‹ des Wortes)²³² verdeutlichen, daß diese Homiletik zum einen von ihren systematisch-theologischen Vorentscheidungen her, zum anderen von ihren pastoraltheologischen Grundlagen aus erschlossen werden muß. Mit den überkommenen Exerzitien von lectio, meditatio, oratio (und tentatio) meinte Bonhoeffer, seinen Kandidaten das kostbarste Handwerksgerät für ihr Amt mitgegeben zu haben und ebenso für das Heil ihrer eigenen Person, um vor dem Fluch des unablegbaren Amtes bewahrt zu bleiben. Zum anderen wurde bereits auf der Lehrebene der homiletischen Übungen deutlich, daß Bonhoeffer darüber hinaus die Kandidaten in der Tradition der Schul- bzw. liberalen Homiletik und ihres Predigtideals instruierte. Von der Tradition aus kor-

231. S.o. 126f.

232. Nur ein *meditierter* Text beginnt, sich in der Präsenz des Geistes Gottes als Anrede Gottes pro me und in ecclesiam zu bewegen (vgl. W. D. ZIMMERMANN, in: DERS. 1969, 81). Nur pneumatologisch wird der Satz wahr: »Wo wir die Bibel aufschlagen, befinden wir uns in der Bewegung des Wortes Gottes auf die Gemeinde hin.« (NL B 10,1 [5]: HomV)

rigiert Bonhoeffer nicht nur in der eigenen Predigtpraxis, sondern bereits in der Lehrpraxis der homiletischen Übungen Aussagen über eine etwaige ›Eigenbewegung‹ des Stils, der sich mit der bloßen Textauslegung automatisch entfalte.²³³

Direkte Abhängigkeiten zu den Entwürfen nach der Jahrhundertwende wie etwa dem A. Niebergalls oder auch P. Kleinerts sind nicht nachweisbar. Erwiesen ist jedoch Bonhoeffers eigene Orientierung am sog. Zwiegestirn, das seinerzeit am liberalen Predigthimmel strahlte: Geyer und Rittelmeyer.²³⁴ Hierbei folgt er dem damals verbreiteten Ratschlag, sich an Predigtvorbildern zu bilden.²³⁵ Diese liberale Tradition prägt auch durch den Kirchenkampf hindurch – wenngleich als *Vorlesungsstoff* verdrängt – Bonhoeffers Leidenschaft für Anschaulichkeit in der Predigt, stilistische Fragen, dispositionelle Steigerung u.ä., um die Wirksamkeit der Predigt zu steigern.²³⁶ Eine Öffnung zur rhetorischen Kunstlehre hin war im *Ansatz* der Vorlesung durch die Orientierung an den traditionellen Predigtgenera bereits enthalten. Ein Brückenschlag zur ›nichttheologischen‹ Rhetorik wurde von Bonhoeffer im Verlauf der Kurse als notwendig empfunden und ansatzweise erarbeitet.²³⁷

Deutlich wurde jedoch in der vorliegenden Analyse, daß *Wurzel* und bleibendes Zentrum für alle *folgende* stilistische und dispositionelle Feinarbeit die eige-

233. »Nur einfach das Wort auslegen, der Stil bleibt sich selbst überlassen.« (DBW 14, 498f.: HomV V/2) Vgl. dagegen aus Predigtbesprechungen: »Kritik meiner Predigt: Zu schwere Formulierungen; Fremdworte; zu viel substantivierte Verben.« (NL B 15,7: HomÜ zu Mk 15,34-39) »Nicht zu viele Begriffe nebeneinanderhäufen wie ›verfolgt, gejagt, getötet‹ usw. Lieber dafür eine Geschichte erzählen, die dann auch ein notwendiger Ruhepunkt in der Predigt ist.« (NL B 15,3: HomÜ zu IKor 15,12-19) – Vgl. bereits in der Vorlesung die Hinweise auf sprachliche Vorbilder, wo Bonhoeffer neben Luther auch auf Schiller, Goethe und Gotthelf verweist (DBW 14, 499: HomV V/2). Vgl. P. KLEINERT 1907, 188. Vgl. auch H. SCHREINER zur Wertschätzung der Luthersprache (1936, 327.331.334).

234. In der Homiletikvorlesung verweist Bonhoeffer auf die Themapredigten Rittelmeyers als »vorbildlich« (NL B 10,5 [99]: HomV III). Vgl. GEYER/RITTELMAYER 1912 (im Nachlaß). Zu Bonhoeffers Gebrauch dieses Bandes für die eigene Predigtvorbereitung vgl. E. G. WENDEL 1985, 31, Anm. 122; vgl. 206ff. Zur Suche nach Predigtleitbildern vgl. O. DUDZUS, in: PAM 1, 28f. 1930 nennt Bonhoeffer L. Fendt und G. Dehn (DBW 10, 170; vgl. 1932, DBW 11, 100-102). Zur Orientierung an K. Barth vgl. DB 282.

235. Vgl. 1927, DBW 9, 185f.

236. Vgl. die Analyse mit dem Predigtideal, das F. NIEBERGALL entwirft: Die »glänzende Predigt; sie ist reich an Bildern, Gesichtspunkten, Antithesen, Zusammenfassungen, Überblicken, Gegenüberstellungen, Schlagern, alles hat Hand und Fuß, die Spannung nimmt immer zu« (1917, 134).

237. S.o. 224, Anm. 92.

ne, wiederkäuende, bohrende Meditation ist – das einsame Gespräch in pro-me-Relation mit dem Text, das eigene Sich-anfechten-Lassen in geistlicher securitas, vor Verrat gefeit zu sein,²³⁸ der eigene Blick auf die Passion Jesu, die den Verräter trägt, die eigene Wendung zu Gott, in die die Hörer hineingenommen werden. Eine gründliche Meditation wird den Text selbst als die größte stilistische Hilfe für den Prediger erschließen. Sie lebt vom verweilenden Anschauen und wird auch die Hörer Bilder schauen lassen.²³⁹ Sie selbst tendiert immer schon zur rhetorischen Meditation, insofern sie mit den Textmotiven, sprachlichen Bildern, Wortwendungen spielt.

Die Finkenwalder Homiletikvorlesung ist in ihrer Gesamtgestalt verarmt, wie es alle Aussagen zu sein pflegen, die ihre Polemik von Frontstellungen diktieren lassen. Hierbei muß zudem die Weise ihrer Entstehung berücksichtigt werden: Bonhoeffer entwarf die Vorlesung gleichsam über Nacht, als Lehrer im Kirchenkampf herausgefordert, Kandidaten der BK das Predigen zu lehren. Die Stärke wie Schwäche der Vorlesung liegt in ihrem auf manche monoman wirkenden Vertrauen auf die Kraft des biblischen Textes.²⁴⁰ Bonhoeffers homiletischer Entwurf bleibt ein Einspruch gegenüber Konzeptionen, die einen theologischen Predigtbegriff für überflüssig erklären bzw. meinen, die theologische Dimension der Homiletik vernachlässigen zu können.²⁴¹ Er nötigt andererseits zu seiner Rezep-

238. Dies ist nach Bonhoeffers Auffassung gerade die Not der Theologen: »Theologen verraten ihn und heucheln Teilnahme. Christus wird immer mit dem [Judas-!] Kuß verraten.« (CV 174; Erg. BS)

239. Vgl. das Material bei E. G. WENDEL 1985, 85.148ff. zum Text->Bild< bei Bonhoeffer. Wendel macht darauf aufmerksam, daß »Bonhoeffers eigentliche Auslegung« unabhängig von der exegetischen Vorarbeit verlaufen (149) kann, geht allerdings nicht auf die *meditative, durch ruminatio vermittelte Schau* des Textbildes als Voraussetzung ein. Bonhoeffer weist darauf in der HomV hin: »Nochmal wiederholtes Lesen. Text fängt dann an, plastisch zu werden. Man muß Text sehen. Dann kann man frei reden drüber. Unbedingt notwendige Mühe [...] *Text zu sehen*. Dann kommt *Mitte* des Textes zu Gesicht.« (NL B 10,2: HomV III). »Dieses *Bild* = Christus und die Gemeinden, soll Gemeinde mit nach Hause nehmen.« (DBW 14, 640: HomÜ zu Apk 1,9-20) Zur Gemeindegemäßheit gehört »Ausnutzung der Bildlichkeit.« (NL B 10,1 [3]: HomV) – Vgl. P. KLEINERT: »Um seine Wirkung in der Rede zu tun, muß das Gemälde klar und scharf gezeichnet [...] sein.« (1907, 204; vgl. 199ff.)

240. »Wir Handlanger der Eigenbewegung des Wortes. Instrument. Dies Vertrauen zum Wort muss der Prediger unbedingt haben.« (NL B 10,1 [6]: HomV) »Überwindung der Predigtnot durch: »Was sagt der Text?« [...] *Frage des Zutrauens zum Text*.« (NL B 10,1 [5]: HomV) S.o. 213, Anm. 40. Zur gegenwärtigen Diskussion um Funktionen des Textes vgl. H. W. DANNOWSKI 1985, 63ff.; systematisch-theologisch E. JÜN- GEL 1968.

241. Vgl. H. W. DANNOWSKI 1985, 11ff.

tion zum Hören auf diejenige homiletische Tradition, die sich zur Anwältin der Hörer macht, die faktische Wirkung der Predigt problematisiert und aus empirischen Beobachtungen kritische Rückfragen an die prinzipielle Homiletik stellt. Bonhoeffer selbst führte dieses Gespräch bereits in seinen eigenen homiletischen Übungen und der eigenen Predigtpraxis weiter.

2. Die Finkenwalder Seelsorgelehre²⁴²

2.1 Aufbau und pastoraltheologisches Profil der Seelsorgevorlesung

Bonhoeffer widmet den *systematisch-theologischen* Voraussetzungen im wesentlichen das erste Vorlesungskapitel. Hier reflektiert er über den Auftrag zur Seelsorge und die Differenzierung in diakonische und kerygmatische Seelsorge. Das zweite Kapitel zieht methodische Konsequenzen aus dem nachfolgetheologischen Grundsatz, daß Gesetz und Evangelium, Gehorsam und Glaube untrennbar seien.

In den darauf folgenden Kapiteln überwiegen praktische Instruktionen, in der Tradition der pastoraltheologischen Literatur. Nach einem Kapitel zum Hausbesuch (III) gliedert Bonhoeffer die Vorlesung nach unterschiedlichen Adressatengruppen: Gleichgültigen (IV), Kranken und Sterbenden (V), Angefochtenen (VI), Seelsorgern (VII).

Ihr eigenes Profil erhält die Vorlesung u.a. durch die Art, wie Bonhoeffer das Verhältnis von Beratung und Verkündigung (diakonischer und kerygmatischer Seelsorge) systematisch-theologisch und methodisch auf dem Hintergrund der nachfolgetheologischen Heiligungslehre bestimmt.

Er *erweiterte* die Vorlesung im Laufe der Kurse. Zentral sind für sein Seelsorgeverständnis (a) die internen und zur Vorlesung parallelen Erweiterungen zur *Beichtthematik*.²⁴³ (b) Für die systematisch-theologische Grundlegung sind ergänzende Passagen bedeutsam, die der generellen Reflexion zur *Nachfolgetheologie* entstammen.

242. Als Sekundärliteratur vgl. H. RÜEGGER 1992 (zur Finkenwalder Vorlesung 251-256). Seine Grundlage für eine Zusammenstellung von Elementen zu Bonhoeffers Seelsorgetheorie bildet vorrangig dessen Briefseelsorge. Systematisch-theologische Leitlinien zu Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Gesamtwerk verfolgt CHR. ZIMMERMANN-WOLFF 1991a unter der Zielstellung der Rezeption für die Klinikseelsorge (zur Finkenwalder Vorlesung 223-228).

243. S.u. 308, Anm. 575.

Ab Kurs III finden sich Auslegungen zum Reichen Jüngling (Mt 19,16-22)²⁴⁴ und zum barmherzigen Samariter (Lk 10,25-29)²⁴⁵. Darüber hinaus verknüpft Bonhoeffer seine poimenische Reflexion mit der Heiligungslehre der Nachfolgetheologie durch Ausführungen zur teuren Gnade²⁴⁶, die entsprechende Charakterisierung billiger Gnade als Opium,²⁴⁷ und insbesondere Überlegungen zum Verhältnis von *Glaube und Gehorsam*.²⁴⁸ Er konkretisiert diese Relation poimenisch als das Verhältnis von ›*Glaube und Buße*‹: »Nur der Bussfertige kann glauben.«²⁴⁹ Die Vereinigung von Glaube und Buße sieht Bonhoeffer in der *Beichte* vollzogen.²⁵⁰ Er unterstreicht ihre Zentralstellung in der Seelsorgelehre, indem er sie zum *Anfangspunkt der Nachfolge* erklärt: »Mithin ist in der Beichte der eigentliche Ort der Bekehrung und der Nachfolge zu sehen.«²⁵¹ Er verbindet die poimenische Verstockungstheorie mit der Heiligungslehre der Nachfolgetheologie, indem er *Ungehorsam* als Quelle von Unglauben und damit von Verstockung bezeichnet.²⁵²

(c) Für das Verständnis von *Exerzitien* ist der im Ms. Bluhm 1937/38²⁵³ eingefügte Exkurs »Hilfsmittel im Amt der Seelsorge« aufschlußreich. Die Exerzitienlehre ist mit der Nachfolgetheologie verbunden über die Kierkegaardsche Theorie vom *Ersten Schritt* zum Glauben in die Situation, in der geglaubt werden kann.²⁵⁴

(d) Ferner ergänzt Bonhoeffer die Vorlesung durch polemische Randbemerkungen zum Verhältnis zwischen Seelsorge und *Psychoanalyse* bzw. -therapie.

244. NL B 11,1 (5): SsV II; NL B 11,6 (4): SsV II; vgl. N 59-67.

245. NL B 11,1 (6): SsV II; vgl. N 66.

246. Stichwort der billigen und *teuren Gnade*: DBW 14, 751f. (Schatz im Acker, köstliche Perle); NL B 11,2 (130) und NL B 11,4 (5) (Perlen vor die Säue).

247. Billige Gnade als *Opium*: DBW 14, 558: SsV I; NL B 11,1 (4): SsV II/2; NL B 11,2 (123): SsV II/2; NL B 11,6 (12): SsV II/4.

248. Im Ms. KV finden sich die Kernsätze: »Nur der Glaubende gehorcht. Nur der Gehorsame glaubt.!!!!!! Sätze gehören zusammen.« (DBW 14, 562, Anm. 23: SsV II/3, Kontext: Reicher Jüngling; vgl. N 52, 59f.) Vgl. NL B 11,6 (13): SsV II/4.

249. NL B 11,5 (6): SsV.

250. NL B 11,6 (19-24; hier: 24): SsV.

251. NL B 11,6 (23): SsV.

252. NL B 11,6 (11-14): SsV II; vgl. N 55f.

253. NL B 11,6 (24-26): SsV.

254. »Erster Glaubensschritt. (Bibel lesen, Kirche gehen, von einem Menschen trennen [...]).« (NL B 11,5 [6]: SsV); NL B 11,2 (144): SsV VII; zum ersten Schritt in die Freiheit vgl. N 50-52.56.64. Vgl. S. KIERKEGAARD 1934, Nr. 140, S. 159 (dort auch der Bezug auf den Reichen Jüngling). – E. BETHGES Feststellung über den Ort der Auslegung zum Reichen Jüngling und die Ausführungen über den ersten Schritt zum Glauben »als Ausgangs- und Basiskapitel von Bonhoeffers Vorlesungen über die Seelsorge« ist aufgrund des Ms.-Befundes zu korrigieren (DB 516). Zutreffend wäre die Aussage in Bezug auf die systematisch-theologisch grundlegende Funktion.

Hierzu wurde er durch die seit Oskar Pfister an die Kirche gestellte Rezeptionsfrage genötigt.²⁵⁵

Fragt man nach den traditionellen Bezügen dieser Seelsorgelehre, so ist ihre Nähe zum *kerygmatischen Typ*, wie ihn Thurneysen in seinem programmatischen Aufsatz »Rechtfertigung und Seelsorge« propagierte, unverkennbar.²⁵⁶ Doch genau dieses Bild von Seelsorge schwebt Bonhoeffer nicht nur als zu realisierendes Ideal vor, sondern – jedenfalls in einem orthodoxen Mißverständnis – auch als Fehlform von Seelsorge. Er wird – auf dem Boden der kerygmatischen Seelsorge – mit seiner Seelsorgelehre zu einem der ersten Kritiker an einem rein verkündigenden Seelsorgetypus, der die nötige Ebene der »profanen« Beratung um dogmatischer Grundsätze willen meint ausblenden zu müssen.

Zu dem *lutherischen* Konzept von verkündigender Seelsorge, wie Asmussen es 1934 vorlegte, äußert sich Bonhoeffer abgrenzend. Hauptgrund ist die eigene nachfolgetheologische Akzentuierung der *Einheit* von Evangelium und Gebot (Gesetz) bei ihrer Unterschiedenheit, während für Asmussen, orientiert an der traditionell lutherischen usus-Lehre, die *Trennung* von Gesetz und Evangelium die systematisch-theologische Grundfigur für die Seelsorgelehre darstellt.²⁵⁷

Viel lag dem Lutheraner Bonhoeffer dagegen an der Orientierung an Luther selbst. Dies wird u.a. an der Charakterisierung der seelsorgerlichen Grundsituation als Anfechtung ersichtlich. Noch klarer tritt die Lutherrezeption im Proprium dieser Seelsorgelehre hervor: der Beichttheologie.²⁵⁸

255. S.u. den Exkurs, 282ff. Ab Kurs IV (lt. Ms. EK) nennt Bonhoeffer Namen (NL B 11,2 [126]: SsV II) und konkretere Begriffe (z.B. »Arztkomplex«). NL B 11,5 (6) (1938/39) überschreibt das herkömmliche Kap. II: »Verhältnis der christlichen Seelsorge zur säkularen«.

256. E. THURNEYSEN 1928. Vgl. unten zur systematisch-theologischen Grundlegung der kerygmatischen Seelsorge bei Bonhoeffer. – Darüber hinaus nimmt Bonhoeffer im Duktus dieser Tradition auch Bezug auf Blumhardt (NL B 11,6 [17f.]: SsV V; NL B 11,2 [137]: SsV VI), vgl. E. THURNEYSEN 1926; R. BOHREN 1982, 33ff.126ff.; J. SCHARFENBERG 1959.

257. Vgl. H. ASMUSSEN 1934a. Einen inhaltlichen Mangel sieht er bei Asmussen darin, daß sich dieser im wesentlichen auf Seelsorge im Zusammenhang von Kasualien konzentriert (NL B 11,2 [121]: SsV I). Zu Kasualien vgl. H. ASMUSSEN 1934a, Kap. 4 bis 6 (Taufe, Trauung, Beerdigung). Bonhoeffer bemängelt, daß es wenig Literatur zur Seelsorgelehre gäbe. – Im Rahmen dieser Darstellung würde es zu weit führen, seine kasualienorientierte Seelsorge darzustellen. Vgl. zu Kasualien: Taufe (DBW 14, 738-741 und dort genannte Mss.), Beerdigung (DBW 14, 741-748). Dort berücksichtigt Bonhoeffer auch den jeweiligen homiletischen Aspekt.

258. Verweise auf die für die Beichttheologie relevantesten Lutherschriften s.u. 310, Anm. 584. Zum Verständnis der Anfechtung s.o., 173ff.

Eine einflußreiche Tradition ist über die Luthers und die der dialektischen Theologie hinaus die *Pastoraltheologie*. Wiederum spielen Löhe²⁵⁹, Vilmar,²⁶⁰ Büchsel²⁶¹ und Bezzel²⁶² eine Rolle. Aus ihrer Überlieferung sucht Bonhoeffer die Lehre mit poimenischer Erfahrungsweisheit aufzufüllen. Dadurch zieht sich durch die Vorlesung, wie bereits in der Homiletik, ein Spannungsbogen, der von systematisch-theologischer Reflexion bis hinein in unmittelbares Anwendungswissen reicht.

Letztlich empfindet Bonhoeffer eine Seelsorgelehre als aporetisch. Theorie und Praxis müssen nach seiner Auffassung gerade im poimenischen Lernvorgang eine Einheit bilden. Das zur Seelsorge nötige Wissen läßt sich nicht ausschließlich durch Reflexion vermitteln, sondern erfordert ebenso existentielle Lernvorgänge. Zu diesem praxisbezogenen Lernen verweist Bonhoeffer auf zwei Quellen: eigene Erfahrungen mit Seelsorge sowie zugänglich gemachte Erfahrungen anderer. Aufgrund des wesensgemäß verborgenen Seelsorgeprozesses werden die eigenen Erlebnisse das entscheidende Lernfeld bleiben.²⁶³ An tradierten Erfahrungen greift Bonhoeffer für die Vorlesung neben der pastoraltheologischen Literatur auf Prosaautoren wie Timmermans, Dostojewski und Bernanos zurück.²⁶⁴

Der Bezug auf den *Kirchenkampf* und die Gesellschaft tritt besonders in den Ausführungen zur Seelsorge an Gebildeten²⁶⁵ und an Gleichgültigen bzw. Verstockten²⁶⁶ zutage. Bonhoeffer beschreibt die Gebildeten als Menschen, denen in den »letzten 3 Jahren [das] Fundament der Existenz weggezogen«²⁶⁷ wurde. Sie seien Menschen, die sich »heute in eigentümlicher Weise von der Predigt der BK

259. Vgl. W. LÖHE 1876, 228-315.

260. A. F. C. VILMAR 1872a.

261. C. BÜCHSEL 1925.

262. H. BEZZEL 1926.

263. Die *pastoraltheologische* Tradition fungierte als Anwältin seelsorgerlicher *Praxis* in der Ausbildungsphase. Für eine Rezeption wäre nicht diese Tradition, jedoch ihre *Funktion* aufzunehmen. – Bonhoeffer beklagte eine mangelnde Vorbereitung für die konkrete seelsorgerliche Arbeit in bezug auf Hausbesuche: »Ich stehe manchmal oder s[ogar] meist da und denke, um einen solchen Besuch zu machen, hätte ich wahrhaftig ebensogut Chemie studieren können. Es schien mir manchmal, als scheiterte unsere Arbeit an der Seelsorge.« (1932, DBW 11, 65)

264. Vgl. die Literaturliste in NL B 11,1 (10f.): SsV. – Z.B. die Möglichkeit von verbatim überholt heute Bonhoeffers Urteil: »Seelsorge vor Zuschauern ist unmöglich. [WDZ: Deshalb wohl nicht lernbar. Nur am eigenen Leib!]<« (DBW 14, 566 mit NL B 11,1 [10]: SsV II/4)

265. NL B 11,2 (135) und NL B 11,1 (20f.): SsV IV (vgl. DBW 14, 576-579).

266. NL B 11,2 (134-136) und NL B 11,4 (6f.): SsV IV (vgl. DBW 14, 576. 78f.).

267. DBW 14, 578, Anm. 77: SsV IV, Erg. BS.

angezogen fühlen«²⁶⁸. Aus diesem Grund fordert er »viel Zartheit und Rücksicht« im Umgang mit ihnen.²⁶⁹ Den der Kirche gegenüber Gleichgültigen wirft er vor: »Diese grade lassen meist widerspruchslos den politischen religiösen Kurs über sich ergehen.«²⁷⁰ Mit ihnen solle der Seelsorger »*deutlich und aggressiv sprechen*«²⁷¹.

Der ›*Kampf*‹ des Seelsorgers ist in erster Linie als Gefecht des Glaubens gegen den Teufel auszutragen.²⁷² Seelsorge zielt darauf, »daß der andere den Kampf, den er jetzt führt mit meiner Hilfe, allein führen kann«²⁷³. Das Ringen des Einzelnen bleibt von der Gemeinschaft der Kirche begleitet: »*Keiner* kann den Kampf des Glaubens allein kämpfen.«²⁷⁴

2.2 Die systematisch-theologische Grundlegung der Seelsorgelehre

Bonhoeffer sieht das jeweilige Seelsorgeverständnis von zwei Determinanten bestimmt: der *Ekklesiologie* und der *Anthropologie*. »Der Begriff der Seelsorge ist bestimmt von dem jeweiligen Verständnis der Kirche und von der besonderen Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit.«²⁷⁵ Von diesem doppelten Ansatz her spielen in der Finkenwalder Vorlesung nicht nur das Amt und die Gemeinde als Subjekte der Seelsorge eine Rolle, sondern Bonhoeffer widmet auch den Seelsorgepartnern breite Aufmerksamkeit.

Von der ekklesialen Verankerung der Seelsorge ausgehend, kritisiert er einen individualistischen Ansatz als Verengung.²⁷⁶

268. NL B 11,2 (135): SsV IV.

269. DBW 14, 578: SsV IV. – Diese Äußerungen bilden eine Vorstufe zu den Überlegungen, die Bonhoeffer in E 349-353 zum Thema ›Christus und die Guten‹ ausführt. K. MEIER spricht von einem »Refugiumcharakter kirchlicher Existenz« und dem »Symbolwert christlicher Resistenz«. Hierdurch sei die BK zu »einem wichtigen Faktor für geistiges Überleben« geworden (1984, 611).

270. NL B 11,2 (134): SsV IV. – »Sie geben ihr Gewissen leicht ohne Bedenken der politischen Weltanschauung.« (NL B 11,4 [6]: SsV). – Zur kirchenpolitischen Einordnung vgl. auch H. RÜEGGER 1992, 210f.

271. NL B 11,2 (134): SsV IV.

272. »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: HomV) Vgl. in der Traditionslinie Luthers Weltbild, dazu H.-M. BARTH 1967. Vgl. auch J. SCHARFENBERG (1959, bes. 52ff.) zu Blumhardts Seelsorge als Kampf mit dämonischer Wirklichkeit.

273. NL B 11,2 (143): SsV VII.

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

275. NL B 11,4 (12).

276. Bonhoeffer wendet sich besonders gegen die pietistische Auffassung: »Im Pietismus

2.2.1 Das Verhältnis von diakonischer und kerygmatischer Seelsorge

Ein Proprium von Bonhoeffers Seelsorgelehre²⁷⁷ ist die Unterscheidung zwischen ›diakonischer Seelsorge‹ als »Seelsorge im engeren Sinne«²⁷⁸ und ›kerygmatischer‹ bzw. verkündigender Seelsorge.²⁷⁹

Damit distanziert er sich von einem Konzept, das generalisierend die Seelsorge in allen Elementen als ›Verkündigung‹ zu beschreiben versucht.²⁸⁰ »Nur sofern Christi Wort mit der Seelsorge gesagt wird, sind Seelsorge und Verkündigung identisch«²⁸¹. Wird Seelsorge als »nichts als [EK: das immer] wiederholtes Verkündigen« aufgefaßt, so handelt es sich nach Bonhoeffers Meinung um ein »orthodoxes Mißverständnis der Seelsorge«²⁸².

Die diakonische Seelsorge hat nach seinem Verständnis ihr eigenständiges Recht gegenüber der verkündigenden Seelsorge.²⁸³ Er spricht explizit von einer »Aufgabe sui generis«²⁸⁴ neben dem Auftrag zur Predigt und der sonstigen Verkündi-

wird die Seelsorge individualisiert. Die Persönlichkeit des Seelsorgers und die Aufgabe der ecclesiola werden betont.« (NL B 11,4 [13]: SsV)

277. Indem ich diesen Begriff gebrauche, widerspreche ich Rügger darin, daß sich aufgrund von Bonhoeffers Äußerungen letztlich nur *Elemente*, jedoch keine Lehre rekonstruieren ließen. Diese Sicht betrachtet die Texte als ein »Bündel von Fragmenten« (H. RÜGGER 1992, 210.257, Anm. 6 mit Berufung auf G. HUNTEMANN 1989) und befreit den Interpreten davon, sich ihrem theoretischen Hintergrund und dem kritischen Potential zu stellen. Methodisch entspricht es Rüggers eklektischem Ansatz, daß er die *Finkenwalder Seelsorgelehre* formal durch die Kürze der Darstellung (251-256) sowie inhaltlich abwertet und antithetisch den Praxis-→Elementen gegenüberstellt. Wie ertragreich ein systematisch-theologischer Ansatz ist, erweist CHR. ZIMMERMANN-WOLF (1991a), indem er im Rahmen des Gesamtwerkes poimenische Grundentscheidungen anhand der vier Leitbegriffe Unverfügbarkeit, Inanspruchnahme, Gestalt und Konkretion darstellt.

278. DBW 14, 557: SsV I.

279. »Es ist also die diakonische Seelsorge von der verkündigenden Seelsorge zu unterscheiden.« (NL B 11,6 [2]: SsV I) – Vgl. zum folgenden SC 170f.; 1932, GS 5, 269f.; E 150ff.

280. E. THURNEYSSEN: Seelsorge ist »eine besondere Ansprache des Verkündigers an den einzelnen Menschen« (1928, 210). – Vgl. auch den Lutheraner H. ASMUSSEN: »Seelsorge ist Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen.« (1934a, 15).

281. DBW 14, 555: SsV I.

282. A.a.O., 557.

283. Die Rolle der diakonischen Seelsorge in der Vorlesung abwertend, urteilt H. RÜGGER: »Bonhoeffer selbst scheint denn auch die Unterscheidung von verkündigender und diakonischer Seelsorge in seinen Vorlesungen gar nicht systematisch durchdacht und konsequent durchgeführt zu haben.« (1992, 265, Anm. 132) – Rüggers Urteil läßt sich aufgrund der vorliegenden Mss. nicht aufrechterhalten.

284. DBW 14, 558: SsV I.

gung. »Sie [die Diakonia – BS] ist im strengsten Sinn auf das Predigtamt bezogen und doch [EK: in ihrem tiefsten Wesen] nicht mit ihm identisch.«²⁸⁵

Bonhoeffer setzt gerade bei einer Problematisierung der Verkündigung ein. Er geht von einem Menschen aus, der die Predigt, das Wort Gottes nicht mehr zu hören vermag. Bonhoeffer beschreibt diese Situation als ›Verstockung‹. Das Scheitern des Wortes in dieser Situation veranlaßt Bonhoeffer zur Entwicklung der diakonischen Seelsorge. Die ›Hilfe‹ verbaler Verkündigung werde die Lage eher verschärfen. Bonhoeffer führt vier Gründe für die Eigenständigkeit einer diakonischen Seelsorge an:

- die *Faktizität von Verstockungen*,
- die *Verstockungen verursachende* und verhärtende Wirkung der *Predigt*,²⁸⁶
- die mangelnde Ausrichtung der *Predigt* auf die *Sünden der Einzelnen*,
- die Notwendigkeit des *Sprechens des Sünders* als Weg aus der Verstockung.²⁸⁷

Auf dieser Grundlage charakterisiert Bonhoeffer die diakonische Seelsorge im wesentlichen durch zwei Merkmale, die zugleich Stufen des seelsorgerlichen Prozesses bilden: (a) Sprechen des Partners und Hören des Seelsorgers; (b) Aktion des Partners im Rahmen des seelsorgerlichen Rates. Das Verhältnis von Sprechen und Hören im Teil (a) ist gleichsam gegenbildlich zur Predigtsituation.²⁸⁸ Der Konflikt, der zur Verstockung führte, wird nicht vom Wort Gottes aufgedeckt, sondern durch das eigene Sprechen des Ratsuchenden.

Wiewohl Bonhoeffer dem Seelsorgepartner mit dem Ansatz bei der Verstockung im Vergleich zur dialektischen Theologie ein verhältnismäßig großes Recht einräumt, bildet dennoch das *kerygmatische* Seelsorgeverständnis den *Gesamtrahmen*. Er spricht von einer »Klammer« bzw. dem »Rahmen« des Predigtauftrages für die Seelsorge. »Es ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß alle diakonische Seelsorge ihren Dienst nur in den Klammern der reinen Verkündigung versehen kann.«²⁸⁹

285. DBW 14, 556 mit NL B 11,2: SsV I. – Es steht »Seelsorge noch unter dem besonderen Auftrag [EK:, und zwar einen *anderen* als das Predigtamt:] der diakonia.« (DBW 14, 556: SsV I)

286. S.o. 220.235f.

287. Vgl. DBW 14, 556-558: SsV I.

288. »Das umgekehrte Verhältnis des Sprechens ist in der Seelsorge von grundlegender Bedeutung. Der von amtswegen seelsorgerlich Sprechende muß hören können.« (NL B 11,6 [3]: SsV I)

289. NL B 11,6 (3): SsV I. – »Was steht nun in der geschilderten Klammer ›Seelsorge‹ [WDZ: dieses Rahmens (Predigtauftrag)] (in der Kirche gebunden)?« (NL B 11,2 [121] mit NL B 11,1 [2]: SsV I)

Bonhoeffer formuliert die Verklammerung der diakonischen mit der kerygmatischen Seelsorge in der Metapher des »Weges«. Seelsorger und Partner begeben sich miteinander auf einen Weg »vom Rat zum Gebot«, vom »*Bekennnis der Not zum gemeinsamen Bekennnis der Sünde*«, vom Gespräch zum beiderseitigen Hören auf die Verheißung Gottes«. ²⁹⁰ Der gemeinsame Progress führt aus der ausweglosen Situation heraus: »Weg zurück, auf dem sich der Mensch bis hin zur Verstockung vom Gebot her verirrt hat« ²⁹¹. Das Gehen des »Weges« ist kein zielloses Begleiten aller möglichen Schritte des Partners, sondern der Seelsorger steuert auf das Ziel des Hörens der Verkündigung zu. Ihm geht es »um das seelsorgerliche Zurückführen zur Predigt und zum Sakrament«. ²⁹² Darin, daß auch der Seelsorger das Ziel aus den Augen verlieren kann, liegt »die Gefährlichkeit dieses Weges« ²⁹³.

Im Zusammenhang der seelsorgerlichen Diakonie klingen bereits Gedanken an, wie Bonhoeffer sie in der »Ethik« unter der Aufgabe der »Wegbereitung« entfaltet ²⁹⁴. Explizit spricht er in der Seelsorgevorlesung vom »Letzten«, das das Ziel des Gespräches bleibe. »Das eigentlich [WDZ: bindenden und] lösende Handeln durch Verkündigung und *Gebet* [...] [EK: ist das Letzte, das muß der Pfarrer wissen.]« ²⁹⁵.

Sowohl die späteren Überlegungen in der »Ethik« als auch das frühe Seelsorgemodell, das in »Sanctorum Communio« vorliegt, bilden eine kritische Ebene zum Verhältnis von Beratung und Verkündigung, wie es die Seelsorgevorlesung entfaltet.

Exkurs: Das Verhältnis von Beratung und Verkündigung in der Seelsorgekonzeption von »Sanctorum Communio« und den Ethikfragmenten

Bonhoeffer gebraucht in »Sanctorum Communio« ²⁹⁶ ausdrücklich das Wort »beraten«. Er unterscheidet zwischen einer »beratenden« und einer »priesterlichen« Seelsorge. Im Unterschied zur Vorlesung stellt er beide nicht in eine *zeitliche* Abfolge. Es handelt sich um

290. DBW 14, 562: SsV II. – »Er ist zugleich der Weg vom Widerspruch gegen Gott zur Unterwerfung.« (NL B 11,4 [2]: SsV II) – »Mannigfaltigkeit menschlicher Wege zu Gottes Wort (Psalmen).« (NL B 11,5 [6]: SsV II)

291. NL B 11,1 (14): SsV II.

292. NL B 11,6 (13): SsV II. – »Dieser Weg der »Diakonie« ist nicht das Sagen des Gebotes, aber er führt dahin und *muß* dahin führen.« (NL B 11,2 [130]: SsV II)

293. DBW 14, 569, Anm. 43: SsV II.

294. E 137ff., bes. 151ff.

295. DBW 14, 567f.: SsV II.

296. Vgl. H. RÜEGGER 1992, 31ff.39ff. – Vgl. die Berücksichtigung von SC, WdK und SsV bei H. SCHRÖER 1980, 593. Vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLFS Urteil im Blick auf Bonhoeffers Gesamtwerk: »Bonhoeffer läßt geradezu Vorformen der modernen beratenden Seelsorge erkennen.« (1991a, 4)

Formen seelsorgerlichen Handelns, die *nebeneinander* ihr Recht haben.²⁹⁷ Trotz ihrer Selbständigkeit nimmt Bonhoeffer theologisch eine *qualitative* Abstufung vor. Hierzu dient ihm u.a. das Modell von donum und exemplum (SC 170). Dieses Schema setzt bereits bei Luther die theologische Priorität des donum voraus.²⁹⁸ Während bei ihm jedoch sowohl donum als auch exemplum christologisch verankert sind und sich in einer Entsprechung in der *communio sanctorum* wiederholen, reflektiert Bonhoeffer in seiner poimenischen Rezeption dieses Schemas weder die christologische noch die ekklesiologische Verankerung des exemplum. Dies führt dazu, daß die beratende Seelsorge ihre theologische Dignität verliert. Der mitmenschliche Rat ist keine Kommunikationsform des Evangeliums, kein im *Wesen* der *communio sanctorum* verankerter Lebensvollzug mehr.

Bonhoeffer begründet die beratende Seelsorge allgemein »durch die Geschichtlichkeit des Menschen« (171) und die mit menschlicher Existenz gesetzte Sozialität.²⁹⁹ Dagegen ist die priesterliche Seelsorge »durch den Kirchengedanken begründet« (171) und eindeutig höherer Dignität. Erst hier betätigt die Kirche ihr Proprium.

Als weiterführend bleibt aus dem Modell von SC und dessen Zuordnung von Beratung und Seelsorge festzuhalten, daß Bonhoeffer die Form einer beratenden Seelsorge überhaupt thematisiert und sie zudem als eine eigenständige Form neben der priesterlichen Seelsorge darstellt, nicht innerhalb einer Klammer der priesterlichen Seelsorge, nicht als Vorstufe eines seelsorgerlichen Prozesses, der sein Proprium erst im priesterlichen Handeln füreinander erreicht – dies ist die Denkform der Seelsorgevorlesung.

Kritisch zu hinterfragen bleibt die unzureichende theologische Begründung seelsorgerlicher Beratung. Bonhoeffer zieht für sie aus der christologischen Denkform des donum und exemplum keine ekklesiologischen Konsequenzen, sondern erörtert diese nur einseitig für das priesterliche Handeln untereinander. Insofern ist bereits in SC die theologische Entwertung der beratenden Seelsorge durch die mangelnde ekklesiologische Verankerung angebahnt, die dann in der Seelsorgevorlesung zur Entwertung einer *eigenständigen* diakonischen Seelsorge führte. Dort erhält sie ihre Begründung nur aus der Verklammerung mit der kerygmatischen Seelsorge. Ihre Verselbständigung erscheint Bonhoeffer als »gefährlich« – da sie dann der theologischen Begründung entbehrt.

Weiterführend erweist sich gegenüber dem Ansatz in SC und in der Finkenwalder Vorlesung die christologische Begründung der Diakonie durch den Finkenwalder Kandidaten

297. So noch in WdK: »[Daraus folgt ein] doppeltes Bild der Seelsorge der protestantischen Kirche: 1) Priesterliche Seelsorge auf Grund der Stellvertretung; 2) Beratende Seelsorge! Beides [ist] hier *nebeneinander*!« (298; Herv. BS)

298. Vgl. E. ISELOH 1965.

299. Auch wenn Bonhoeffer von der »Kirchgemeinde« spricht, reflektiert er die Bedeutung dieses spezifischen Kontextes nicht. Zwar spricht Bonhoeffer von der Beratung des »Bruders« durch den »Bruder«. Doch mit der Verankerung in der Sozialität hat er zunächst den *profanen* Rat begründet, der Ebenenwechsel auf die *Bruderschaft* ist nicht durch die Begründungsebene vorbereitet. Das beratende Gespräch hat nur *relative* Bedeutung. Es »legt ihm [dem Anderen – BS] gleichsam die Akten vor« (171; vgl. zur Wendung 1940, GS 3, 424). – Vgl. H. RÜEGGER, der von einer »Loslösung der beratenden Seelsorge vom theologischen Kirchenbegriff« spricht (1992, 43).

Schönherr: »Diakonie im weitesten Sinne als das Amt des ›tragenden Christus‹ im Unterschied vom Amt des ›lehrenden Christus‹, wie es im Predigtamt in Erscheinung tritt.«³⁰⁰ Die Gemeinde aktualisiert Christus in *beiden* Seelsorgeformen. Zudem sprengt die Rede vom ›tragenden‹ Christus die rein verbale Ebene des Rates auf und weist auf nonverbale Aktualisierungsformen hin. Beiden Formen käme *absolute* Bedeutung zu, insofern sich jeweils der ›ganze‹ Christus in Wort oder Tat aktualisiert.

In den *Ethikfragmenten* gelangt Bonhoeffer zu einer *christologischen* Begründung für kirchliches diakonisches Handeln. Er geht hierbei von der Figur der *Wegbereitung*³⁰¹ in der Spanne von *Vorletztem* und *Letztem* aus. Das Kommen Christi (Letztes) autorisiert die Kirche zum diakonischen Handeln (Wegbereitung) in profanen Notsituationen (Vorletztes). »Es muß dem Wort der Weg bereitet werden. Das verlangt das Wort selbst.« (E 152) Bonhoeffer thematisiert in den Überlegungen zum Verhältnis von Letztem und Vorletztem ausdrücklich die christliche Seelsorge. »In diese Frage ist [...] imgrunde der ganze Bereich christlichen Zusammenlebens und insbesondere der ganze Umfang der christlichen Seelsorge eingeschlossen.« (E 144)³⁰²

Er verankert die seelsorgerliche Diakonie nicht lediglich in der menschlichen Geschichtlichkeit und erörtert sie nicht lediglich in ihrer profanen Bedeutung, wie er es mit der Beratung in SC tat: Er bewertet sie ausdrücklich als »*geistliches*« Handeln. Dies verdeutlicht er in Abgrenzung zu Reformprogrammen, die sich mit sozialen Intentionen begnügen. »[...] so liegt doch alles daran, daß dieses Handeln eine geistliche Wirklichkeit ist, eben weil es ja zuletzt nicht um eine Reform der weltlichen Zustände, sondern um das Kommen Christi geht.« (E 156f.)³⁰³

300. A. SCHÖNHERR 1938, 36, Anm. 164. Damit führt Schönherr Bonhoeffers eigenen christologischen Ansatz weiter, s.o. 213f.

301. Im Bild der ›Wegbereitung‹ ist die Metapher von der diakonischen Seelsorge als ›Weg‹ aus der SsV aufgegriffen! – Für einen seelsorgerlich-diakonischen Gebrauch dieser Metapher kann Blumhardts Seelsorgeverständnis Einfluß gehabt haben. Dieser verstand mit Joh 1,23 den Seelsorger als Wegbereiter des kommenden Herrn. Der Seelsorger könne nur im Warten auf das Werk des Herrn wirken (vgl. J. SCHARFENBERG 1959, 57).

302. Daß Bonhoeffer die »Distinktion in verkündigende und diakonische Seelsorge so gleich wieder fallen lässt und an keiner Stelle mehr darauf zurückkommt«, wie H. RÜEGGER behauptet (1992, 253), trifft demzufolge lediglich auf die Termini zu, nicht jedoch auf das damit bezeichnete zweistufige seelsorgerliche Modell. Bonhoeffer behielt selbst die Metapher des ›Weges‹ für die Stufe der Diakonie bei. Rügger übersieht die in Bonhoeffers Gesamtwerk wichtigste Weiterentwicklung von dessen Seelsorgelehre. (Berücksichtigt dagegen bei CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 223ff.)

303. »[...] geistliche[...] Wegbereitung« (E 157). Geistlich bleibt das Handeln auch in der Selbstbescheidung gegenüber dem Ziel: dem Kommen Christi. Es gibt keine menschliche Methode, die dieses Ziel zu erreichen vermag. Christus bleibt »sein eigener Wegbereiter« (E 159) Diakonisches Handeln und die *Bitte* um Christi Kommen bilden eine Einheit.

Im Unterschied zum Konzept des *Nebeneinanders* gleichberechtigter Formen von beratender und verkündigender Seelsorge in SC führt Bonhoeffer in E das Modell des *Nacheinanders* von Diakonie und Verkündigung weiter, wie er es in der Vorlesung entworfen hatte. Die christologische Verankerung der Diakonie führt allerdings auch hier noch nicht zu ihrer Gleichwertigkeit mit der Verkündigung, – wenn auch das Vorletzte und damit eine diakonische Seelsorge vom Letzten her bei Bonhoeffer gerade nicht abgewertet, sondern im Gegenteil theologisch aufgewertet werden. »Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein.« (EN 142) Ziel, Proprium der Seelsorge bleibt das verbal vermittelte Wort von der Rechtfertigung in Christus. Es bleibt nach allen vorangegangenen Worten und Taten das »qualitativ letzte« (EN 140) und »zeitlich letztes« Wort (EN 141).

Im Vergleich zur in der Seelsorgevorlesung behaupteten *Universalität* des Adressatenkreises³⁰⁴ überzeugt die diakonische Seelsorge der Ethikfragmente durch ihre tatsächliche Offenheit für vielgestaltige Nöte. Als Seelsorge-Partner erörterte Bonhoeffer in der Vorlesung primär den verstockten Menschen, der mit dem göttlichen Gebot in Konflikt geraten war. Auch in E nennt er »Unordnung und Zuchtlosigkeit« (E 155) als mögliche Not. Und – was eine generelle Konstante zur Vorlesung darstellt -: Ausgangspunkt der Überlegungen zur Notwendigkeit einer wegbereitenden Diakonie ist die Situation, daß jemand »die Verkündigung des Wortes Gottes nicht mehr hören kann« (E 152). Doch im Vergleich zur Vorlesung wird diese Situation nicht mehr allein auf die Schuld und Verstockung des Ratsuchenden zurückgeführt. Bonhoeffer sprengt seine in der Vorlesung individualistisch verengte Perspektive auf, und ebenso die Fixierung auf religiöse Nöte. Als Adressaten der diakonischen Seelsorge kommen jetzt in den Blick: Sklaven (E 152), Menschen in »äußerste[r] Schande, Verlassenheit, Armut, Hilflosigkeit« (E 154), aber auch die »Satten und Mächtigen« (E 155).

Der bedürftige Mensch wird in seiner gesellschaftlichen Situation wahrgenommen.³⁰⁵ Zur Not – und damit zum Hindernis für das Hören der Verkündigung – wird nicht erst ein religiöser Konflikt. Ein Eingreifen ist bereits erfordert, wenn *menschliche Grundbedürfnisse* verletzt werden. Die Schuld und Verstockung *anderer* kann in Zwangslagen führen. Hilfe in sozial bedingter Not wird die mögliche Kritik an gesellschaftlichen Mißständen einschließen.

Der wegbereitende Dienst kann verbaler Natur sein, hat jedoch im wesentlichen Tatdimension. Hiermit überschreitet Bonhoeffer die Ebene der beratenden Seelsorge, wie er sie in SC entwarf. Die Hilfe besteht in der Restitution des Humanum: »daß der Mensch erst wieder Mensch werden muß, ehe er in dieser Weise ansprechbar ist« (E 159). »Der Hun-

304. DBW 14, 558: SsV I.

305. Vgl. H. LUTHERS Kritik an einem seelsorgerlichen Dualismus »von individuellen und sozialen/gesellschaftlichen Aspekten, von personalen und institutionellen Perspektiven« (1988, 475). Diakonisch-seelsorgerliches Handeln besteht daher »nicht nur in der konkreten individuellen Hilfe, sondern auch in der sozialstrukturelle Probleme aufgreifenden Teilhabe an der lebensweltlichen Kommunikation in der Gesellschaft« (1988, 479). Vgl. M. JOSUTTIS: »Das Leiden in der Gesellschaft ist häufig genug ein Leiden an der Gesellschaft; kirchliche Seelsorge ist demgegenüber vielzusehr auf den Einzelfall konzentriert.« (1988a, 108)

gernde braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit.« (E 155)³⁰⁶ Die humanisierte Existenz des Menschen ist »die äußere Ermöglichung« dafür, daß der »Ruf zur Predigt vernommen und befolgt werden kann« (E 159).

Bonhoeffer verliert über der nötigen Tat des Helfers nicht die Aktivität des Partners aus dem Blick, wie sie auch in der Vorlesung zur Beratungsphase zählt. Die Hilfe zielt auf die Autonomie des Partners. Ihm sollen Handlungsräume erschlossen werden, doch er muß die Schritte in seine Freiheit selbst gehen. Es ist »die letzte Tat des Vorletzten, daß ich dorthin gehe«, wo gepredigt wird (E 158).

Die *Stärken* dieses Verständnisses diakonischer Seelsorge liegen generell in einer erweiterten Perspektive: Die gesellschaftliche Dimension kommt in den Blick, der Adressatenkreis ist nicht mehr theologisch (wie in der Vorlesung durch die Verstockungstheorie) eingengt, der Handlungsrahmen wird zur gesellschaftlichen Diakonie hin geöffnet. Neben die *Tat des Hilfebedürftigen* tritt die *Tat des Helfers*, ohne dabei den Hilfebedürftigen von der eigenen Verantwortung zur Tat zu entlasten. Indem nicht nur der Mensch in religiöser Not in den Blick kommt, wird eine Hilfeleistung für tendenziell alle Lebensdimensionen bedacht. In diesem Konzept diakonischer Seelsorge könnte auch eine *Beratung für profane Lebensfragen* ihren Ort finden, ohne daß diese sich durch das Einbringen religiöser Themen legitimieren müßte.

Da die Verklammerung von Vorletztem und Letztem zu einer relativen Autonomie des Vorletzten führt, gewinnt die Dimension der diakonischen Tat und verbalen Beratung zwar viel von ihrer spannungsvollen Eigenständigkeit gegenüber der Verkündigung zurück. Doch von SC her bleibt eine *Anfrage* an die Verklammerung von vorletzter und letzter Seelsorge in der Form eines zeitlichen Nacheinanders zu stellen. Die einengende und wertende Anbindung des seelsorgerlichen Gesamtkonzeptes an die *zeitliche* und *qualitative* (!) *Abfolge* von Vorletztem und Letztem müßte aufgesprengt werden.

Die diakonisch-beraterische Dimension muß keine zeitliche und qualitative Vorstufe zu einer verbalen Verkündigung sein. M.E. bleibt hierfür als Korrektiv die »Vielgestaltigkeit der Heilzusage«³⁰⁷ modellhaft, wie sie in *ASm III/4* (BSLK 449) im Artikel *De Evangelio* vertreten wird. Neben Vergebungspredigt, Sakramenten und Absolutionszuspruch stehen *mutuum colloquium et consolatio fratrum* als eine gleichwertige Form der Vergegenwärtigung des Evangeliums. Eine Beratung, die in der Not als Trost erfahren wird, ist demnach

306. In diesem Sinne könnte man Bonhoeffers seelsorgerlich-diakonische Praxis im Barcelonaer Vikariat als ein Beispiel des Intendierten betrachten, vgl. DB 143f. – Die Integration von Wort und Tat in diesem Verständnis diakonischer Seelsorge kommt dem Seelsorgeverständnis von Josuttis als »*Praxis des Evangeliums*« sehr nahe (1988a, 109), einschließlich einer Koinzidenz in der Zielsetzung, wenn Josuttis diese als »Ziel der Befreiung des Menschen aus der konkreten Not seiner jeweiligen Lebensverhältnisse« bestimmt (109). – H. LUTHER definiert: »Diakonische Seelsorge ist solidarisch-helfende Zuwendung zum je individuellen einzelnen in befreiender Absicht zugunsten des einzelnen unter konstitutiver Berücksichtigung seines sozialen und gesellschaftlichen Kontextes.« (1988, 476)

307. J. HENKYS 1970a, 38.

nicht minder ein Widerfahrnis des Evangeliums als die verkündigende Rede von Christus oder die explizit zugesprochene Absolution.

Aus dem *Nebeneinander* von Beratung (und diakonischer Tathilfe) und kerygmatischer Seelsorge kann ein *Nacheinander* werden.³⁰⁸ Hierüber sollte jedoch kein grundsätzliches seelsorgerliches Modell entscheiden, sondern allein die konkrete Not (und Offenheit) des Hilfesuchenden. Ein Verlust gegenüber Bonhoeffers in allen Wandlungen *bipolar* bleibendem Seelsorgekonzept wäre das Postulieren einer *Alternative* von Beratung und Verkündigung. Ein einseitiges Favorisieren der Beratungsaufgabe oder eine nur im Kerygma gipfelnde Seelsorge käme dem Verzicht auf eine Gestalt der Präsenz des Evangeliums gleich.³⁰⁹ Mit seinem Postulat für eine zweifache Gestalt der Seelsorge und mit der Suche nach ihrer Einheit in ihrer Unterschiedenheit wurde Bonhoeffer zu einem der frühen Anwälte für eine Überwindung der Dualismen »von Wort und Tat, von Fürsorge und Seelsorge, von Lebenshilfe und Glaubenshilfe, von Beratung und Verkündigung, von Diakonie und Theologie«³¹⁰.

Der poimenische Ansatz in der Finkenwalder Vorlesung ist bipolar, insofern die diakonische Seelsorge ihre Aufgabe *sui generis neben* der Predigt und der kerygmatischen Seelsorge hat. Doch Bonhoeffer hält an der Finalisierung der diakonischen Seelsorge fest: Sie hat ihr Recht »nur in ihrer [der Predigt – BS] Voraussetzung und im Blick auf sie«³¹¹. Daher sollte die Seelsorge »mit der Predigt und der

308. Vgl. die Thesenreihe des Ausschusses für Seelsorgefragen der VELKD »Christliche Seelsorge heute«: »Seelsorge kann als Beratung beginnen. Beratung kann im Einzelfall auch die angemessene Form seelsorgerlicher Hilfe sein.« Der Berater sollte sich jedoch grundsätzlich dafür offenhalten, daß »das Evangelium ausdrücklich zu Wort kommt« (zit. in: H. SCHRÖER 1980, 593).

309. H. SCHRÖER: »Seelsorge als ganze dem Begriff der Beratung zuzuordnen, könnte den Verlust der theologischen Dimension bedeuten, deshalb ist der Terminus beratende Seelsorge als nur eine Ausformung oder Dimension von Seelsorge vorzuziehen.« (1980, 593) Schröder bezieht sich in seinem Artikel auf Bonhoeffers grundsätzlich bipolares Seelsorgekonzept in SC und in der Vorlesung (a.a.O., 593). – Vgl. H. LUTHER: »Diakonische Seelsorge ist eine Realisationsform der ›Kommunikation des Evangeliums‹.« (1988, 475) – Die Tendenz zur einseitigen Integration der Beratung in die Verkündigung bleibt auch bei Bonhoeffer selbst bestehen. Ebenso wenig weiterführend ist m.E. D. RÖSSLERS Versuch, die Seelsorge der Diakonie unterzuordnen (1986, 139ff.). Der Integrationsgewinn wird jeweils mit dem Verlust von Aspekten des Propriums bezahlt.

310. H. LUTHER 1988, 475.

311. DBW 14, 558: SsV I. – »Die Seelsorge geht [EK: immer] aus von der Predigt [EK: und der damit gegebenen Möglichkeit der], von der ihr innewohnenden Kraft der Verstockung [EK: ›Rechtfertigung der Sünde‹], und [EK: sie] führt [EK: wieder] zur Predigt hin.« (DBW 14, 558: SsV I) »Besondere Diakonie an der Gemeinde für die Verkündigung.« (NL B 11,1 [3]: SsV I) »Die Predigt geht aus, die Seelsorge aber geht aus und führt wieder zur Predigt zurück.« (NL B 11,6 [3]: SsV I)

Bibelstunde stets eng verbunden sein«³¹². Auf der Stufe der *kerygmatischen* Seelsorge gilt: »Das Wort Gottes ist in der Seelsorge genau so zu sagen wie in der Predigt.«³¹³ In bezug auf die kerygmatische Legitimation der diakonischen Seelsorge übernimmt Bonhoeffer die Seelsorgedefinition der dialektischen Theologie: »Seelsorge ist Verkündigung an den einzelnen.«³¹⁴

2.2.2 Kausalität und Finalität der Seelsorge

Wie bereits in der Homiletikvorlesung bespricht Bonhoeffer auch in der Seelsorgevorlesung *causa* und *finis*, Grund- und Zielkonzeption. Die Seelsorge wird vom göttlichen Auftrag zur Verantwortung der Schlüsselgewalt legitimiert und motiviert. Hiermit verweist Bonhoeffer auf die ekklesiale Verankerung, wobei er Amt und allgemeines Priestertum gleichursprünglich autorisiert sieht.³¹⁵

Exkurs: Das Verhältnis von amtlicher und gemeindlicher Seelsorge

Einer Korrektur bedarf H. Rüeeggers Darstellung des Verhältnisses von amtlicher und gemeindlicher Seelsorge in der Finkenwalder Seelsorgelehre. Während er Bonhoeffers Seelsorgepraxis (an der Briefseelsorge orientiert) als »bruderschaftlich« bestimmt, unterstellt er der Vorlesung »ein relativ klares, zusammenhängendes Profil einer stark autoritären, paternalistischen und pfarrherrlich wirkenden Amtsseelsorge, die theologisch dem sehr fern steht, was wir bisher als bruderschaftliches Seelsorgeverständnis« erörtert haben.³¹⁶

Rüeegger zeichnet sich hierbei u.a. durch Unkenntnis von Bonhoeffers *Amtstheologie* aus. Während letzterer Amt und Gemeinde *gleichursprünglich* und gleichvollmächtig mit

312. NL B 11,6 (32): SsV VII.

313. NL B 11,6 (1): SsV I. – »Schriftlesung und Gebet sind bei der Seelsorge unbedingt nötig.« (NL B 11,6 [1]: SsV I)

314. DBW 14, 555: SsV I. – »Seelsorge ist Verkündigung Gottes als alleiniger Trost, Hilfe und so weiter. an den einzelnen.« (a.a.O., 556) »Über Krankheit, Geburt, Tod, Sünder wird Christus und sein Sieg verkündigt.« (NL B 11,1 [1]: SsV I)

315. Es ist H. RÜEGGERS Verdienst, die ekklesiologische Verankerung von Bonhoeffers Seelsorgeverständnis (aus der Perspektive der Praxis) herausgearbeitet zu haben (1992, 209ff.).

316. H. RÜEGGER 1992, 253. – »Genau dieser Rahmen einer bruderschaftlichen Ekklesiologie im Sinne von seelsorgerlicher Gemeinschaft fällt in den Seelsorge-Vorlesungen weg!« (a.a.O., 255) – »Durch Verzicht auf den Kontext einer bruderschaftlichen Ekklesiologie und seine Substituierung durch ein theologisch nicht mehr hinterfragtes kirchliches Amtsdanken geht Seelsorge ihrer brüderlich-solidarischen Reziprozität verlustig« (ebd.).

der Schlüsselgewalt betraut sieht, stellt Rüeegger, Amt und Gemeinde *alternativ* einander gegenüber und versucht, m.H. dieser Antithese Bonhoeffers Seelsorgepraxis seiner Seelsorgetheorie entgegenzusetzen.

Dadurch entgeht es Rüeegger, daß auch die Seelsorgevorlesung die Gleichursprünglichkeit der seelsorgerlichen Vollmacht von Amt und Gemeinde voraussetzt. Pfarrer *und* (!) Gemeinde ist das *Amt der Seelsorge* anvertraut. Bonhoeffers Ausgangspunkt ist christologisch und *ekklesiologisch*: »Seelsorge ist kirchliches Handeln.«³¹⁷ »Es gibt aber nur *einen* Arzt, der durch jeden rechten christlichen Bruder hilft.«³¹⁸ »Das Amt der Seelsorge gehört mit zum allgemeinen Priestertum.«³¹⁹ Für die seelsorgerliche Theorie *und* Praxis bleibt die ekklesiologisch akzentuierende Leitformel von der Kirche als »seelsorgerliche[r] Gemeinschaft«³²⁰ bestimmend. Die Vorlesung widerruft diese Grundlegung trotz vieler am Pfarrer orientierten Ausführungen³²¹ nicht, sondern fundiert gerade in ihrem Zentrum – der Beichttheologie – diese Auffassung mit ASm III/4: dem *mutuum colloquium* und der *consolatio fratrum*.

Gerade angesichts der gemeindlichen Wirklichkeit wiegen die Ausführungen der Vorlesung über die seelsorgerliche Verantwortung der Gemeinde um so schwerer.³²²

Der *Pfarrer*³²³ übt nach Bonhoeffers Auffassung das Seelsorgeamt nie allein aus, son-

317. NL B 11,4 (1): SsV I.

318. DBW 14, 565: SsV II/4. – Hierin besteht kein Bruch gegenüber dem ekklesiologischen Ansatz in SC: Die Seelsorge ist der Auftrag »natürlich jedes christlichen Bruders« (SC 171).

319. NL B 22,6 (9): SsV II/4.

320. 1936, Anweisung A, DBW 14, 152.

321. Daß Bonhoeffer faktisch quantitativ mehr über die Arbeit des Pfarrers ausführt, ergibt sich aus dem Sitz im Leben der Vorlesung. Hierbei spielen auch die pastoraltheologischen Quellen eine Rolle. Die adressatenbestimmte Akzentuierung und die Quellen veranlassen ihn jedoch nicht dazu, seine Grundlegung bei einer doppelten Schlüsselgewalt von Amt und Gemeinde zu widerrufen.

322. H. RÜEGGER unterlief ein Mißverständnis über die Bedeutung des Helferkreises. Lt. Mss. geht es nicht um die Abwertung der Laien (Rüeegger 1992, 253). Im Gegenteil, Bonhoeffer liegt ihrer Vollmacht: »in gründlicher Predigtbelehrung klarmachen, daß auch der Besuch eines Laien vollzunehmen ist!« (DBW 14, 574, Anm. 64: SsV III). Die Beauftragung von Ältesten mit der diakonischen Seelsorge ist nicht ausschließlich gemeint (so RÜEGGER 1992, 253), sondern muß als ein Versuch Bonhoeffers verstanden werden, die seelsorgerliche Vollmacht der Gemeinde neben der *freien* Ausübung zu *institutionalisieren*. Da das Ältestenamt verfallen war, gehört diese Funktionszuweisung zugleich zu Bonhoeffers Erneuerungsbemühen um dieses Amt (s.o. 61f.). – Ein zeitgenössischer, anders akzentuierender Ansatz zu einer Laienseelsorge findet sich in der Oxford-Gruppenbewegung; vgl. E. BRUNNERS Anliegen von »Laienevangelisation durch Einzelseelsorge« (1936, 18).

323. »Der Auftrag zur Seelsorge ist dem Pfarrer mit dem [B: Gesamt-] Auftrag zur Verkündigung gegeben« (DBW 14, 555: SsV I). »Der Auftrag zur Seelsorge ist dem Pfarrer im besonderen gegeben als dem, der verkündigt und besonders berufen ist, die Not der Verkündigung zu bannen.« (DBW 14, 558: SsV I)

dern nur mit (!) der Gemeinde. Seine besondere Aufgabe besteht gegenüber der Gemeinde lediglich in der *konstanten*³²⁴ Konkretion des Seelsorgeamtes. Keinesfalls geht es Bonhoeffer um einen autoritativen oder professionellen Vorsprung.³²⁵ Der Rollenunterschied reduziert sich im seelsorgerlichen Vollzug auf den Unterschied zwischen bittendem und helfendem Bruder.³²⁶

Rüegger sucht Bonhoeffers Aussagen über die *Beichte* von den Ausführungen zur diakonischen und kerygmatischen Seelsorge zu isolieren und stellt allein in bezug auf die Beichte eine Öffnung für das Laienelement fest.³²⁷ Doch selbst in diesem Zusammenhang bemängelt er, daß Bonhoeffer »dann doch wieder durchgehend vom Pfarrer als dem berufenen Beichtvater« spreche³²⁸. Dagegen ist zunächst auf die Gesamtkonzeption von Bonhoeffers Seelsorgelehre hinzuweisen. Rüegger separiert mit der Beichte, was in Bonhoeffers Lehre untrennbar ist. Die Beichte ist das *Zentrum seiner gesamten Seelsorgelehre*. Wenn er gerade im *Zentrum*, – trotz junger Theologen als Adressaten –, vom *Bruder* statt vom *Amt* spricht, sollte dies zu denken geben.

Daß Bonhoeffer dann einseitig wieder vom Pfarrer als dem berufenen Beichtvater spreche, wie Rüegger behauptet, widerlegen die Mss.. *Amt und Gemeinde* ist die Beichte als Aufgabe anvertraut. Und gerade in diesem Bereich tendiert Bonhoeffer dazu, die gleichursprüngliche Schlüsselgewalt einseitig zugunsten der Gemeinde zu akzentuieren. Wird der Pfarrer zum Beichtiger, dann nicht qua Amtsgewalt, sondern *kraft seines Bruderamtes*.³²⁹

Sowohl die diakonische als auch die verkündigende Seelsorge mit der Beichte im Mittelpunkt sind, gerade nach der Seelsorgelehre – wie der Ms.-Befund umso nachdrücklicher erweist – *Amt und Gemeinde* gleichursprünglich anvertraut.

Rüegger begeht zusätzlich den Fehler, den autoritären Akzent der seelsorgerlichen Methodik ihrer *pfarrherrlichen* Amtlichkeit anzulasten.³³⁰ Die Autorität ist jedoch nach Bonhoeffers Auffassung im *Seelsorgeamt* an sich verankert, – gleich ob es nun jeweils vom Pfarrer oder vom allgemeinen Priestertum ausgeübt wird. Es geht Bonhoeffer um die bindende und lösende Autorität des Wortes Gottes.³³¹ Ob Bonhoeffers *methodische Deduk-*

324. S.o. 43.

325. H. RÜEGGER verweist hierfür z.B. auf den Pfarrer als »durchschauender Hirt« (1992, 255).

326. NL B 11,1 (8): SsV.

327. »Interessant ist, dass Bonhoeffer in seinen längeren Ausführungen zur Beichte diese nicht an das Amt bindet« (H. RÜEGGER 1992, 253).

328. Ebd.

329. Eher ist das Gegenteil der Fall: Es fällt schwer, inmitten der Fülle von Ausführungen zur Beichte Passagen zu finden, die vom Pfarrer als Beichtiger sprechen. Als wenige Belege vgl.: »Der Pfarrer ist zwar der berufene Beichtiger, aber die Beichte ist nicht an ihn gebunden, sondern jeder Bruder kraft des allgemeinen Priestertums.« (NL B 11,2 [141]; auch NL B 11,6 [21] und DBW 14, 589) – Zum Bruder als Beichtiger s.u. 314ff.

330. H. RÜEGGER nimmt ein »stark hierarchisches, pfarrherrliches Gefälle« wahr (1992, 252 u.ö.).

331. Vgl. C. STROHM: Die Methapher des »von oben nach unten« habe bei Bonhoeffer

tionen von menschlicher Distanz, Konfrontation, Aufdecken, (konkretem) Gebot, autoritativ zugesprochener Retention und Absolution angemessen sind, ist eine zweite, in der Tat nötige Frage, die im Zusammenhang der Methodik zu erörtern sein wird.

Wie die Predigt, kann Seelsorge nur aufgrund der *Eigenbewegung* des Wortes Gottes ausgeübt werden.³³² Alles menschliche Handeln in der Seelsorge soll letztlich *Gottes* Seelsorge Raum geben. »[...] Gott hat das primäre Handeln.«³³³ Ob das seelsorgerliche Gespräch Hilfe vermittelt, wird davon abhängen, wieweit der Seelsorger sich auf die göttliche *Vermittlung* anweist und letztlich Gott selbst zur Sprache kommen lassen will, d.h. wieweit er der Konkretion Christi im menschlichen Handeln Raum gibt.

Für die Situation des seelsorgerlichen Gespräches gilt, was generell für die *communio sanctorum* zutrifft: Die menschliche Gemeinschaft ist jenseits der einzelnen Personen in Christus begründet, und sie wird durch den sich im Geist vergegenwärtigenden Christus aktualisiert.³³⁴ Von daher soll sich der Seelsorger die menschlichen Grenzen seiner *Methoden* eingestehen. »Ich kann mit dem andern nicht umgehen; das tut Christus und Gott selbst. Weg zum andern immer über Christus.«³³⁵ »Mithin ist Jesus die Voraussetzung aller Seelsorge.«³³⁶ Bonhoeffer ist bemüht, die Vermittlung durch Christus und den Heiligen Geist im Kontrast zu psychotherapeutischen Techniken herauszustellen. »Zugang zum andern gibt es nicht; keine Psychologie. Grund in der Mittlertat Christi. Kein unmit-

»keine grundsätzlich antidemokratische Bedeutung«, sondern diene »primär der Erläuterung des Anliegens der Wort-Gottes-Theologie« (in: CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 206, Anm. 1). – Zimmermann-Wolf interpretiert diese Relation als »Unverfügbarkeit dieses beziehungsstiftenden Handelns Gottes« (1991a, 223). S.o. 30ff.

332. »Sie ist also konstituiert durch das Wort [WDZ: Gottes] [EK.: das kommt].« (DBW 14, 555: SsV I)

333. NL B 11,6 (1): SsV I. – »So gewiß kann es auch in der Seelsorge nur Gott selbst sein, der Trost und Kraft und Hilfe ist.« (DBW 14, 556: SsV I) – »Vielmehr muß Gott selbst durch den Priester die Gemeinde weiden.« (NL B 11,6 [1]: SsV I)

334. »Es gibt für Christen *keinen unmittelbaren Umgang! Christus der Mittler*, der Frieden gemacht hat zwischen uns, die wir uns von Natur aus wirklich gegenseitig hassen.« (NL B 11,2 [125]: SsV II) – Vgl. in CV die Grundlegung im dreifachen Mittlerdienst Christi: »im Dasein für den Menschen, im Dasein für die Geschichte, im Dasein für die Natur« (CV 195). Als Mitte der menschlichen Existenz vermittelt Christus »auch zwischen Mensch und Mensch« (N 88, vgl. 89-91). Bonhoeffer zieht in der Nachfolgetheologie aus der Mittlerschaft Christi die Konsequenz, daß für Christen anstelle von Verhältnissen der »Unmittelbarkeit« ein »Bruch« treten solle.

335. NL B 11,1 (7): SsV II.

336. NL B 11,6 (8): SsV II.

telbarer Zugang zu Gott. Zwischen mir und Gott, zwischen mir und meinem Bruder: Christus.«³³⁷

Von der christologischen Begründung ausgehend, verweist Bonhoeffer sowohl auf die *Würde* als auch auf *Grenzen* des menschlichen Handelns. Seelsorge ist die menschliche Fortsetzung der Tätigkeit Christi, die in der Hoffnung auf Gottes Selbstverkündigung und die Annahme des menschlichen Handelns durch ihn geschieht. »Gott hat keine anderen Worte als unsere Worte, keine anderen Hände als unsere Hände; er will sich helfen lassen durch uns«³³⁸. Seelsorge gibt es nur »über das Medium des menschlichen Bruders«.³³⁹

Per se, als menschliche Person, ist der Seelsorger ebenso ohnmächtig wie sein Partner.³⁴⁰ Doch der Seelsorger ist nicht als Mensch, sondern als Medium der Hilfe Christi gefordert. Dies ist seine amtliche Rolle (ob er als Pfarrer oder kraft allgemeinen Priesterums im ›Seelsorgeamt‹ handelt). Erkennt er die Grenzen seiner Kompetenz an, so wird ihn dies von der Angst vor der eigenen Ohnmacht befreien. »Christus helfen lassen. Amt und Auftrag!!! Sachlichkeit; Befreiung von Angst.«³⁴¹ Der Seelsorger wird sich nicht eine ihm möglicherweise angetragene Rolle als allwissender Ratgeber oder allmächtiger Helfer aufdrängen lassen. Für den Hilfesuchenden kann dies eine Korrektur seiner Erwartungen bedeuten: Letztlich soll er nicht menschliche Ratschläge erhoffen, sondern die durch den Menschen vermittelte Hilfe Christi.³⁴²

Die christologisch-pneumatologische Vermittlung schützt die *Freiheit* des Partners. »Wer aus dem πνεῦμα spricht, muß so den andern lieben, daß er den andern frei macht.«³⁴³ Der Seelsorger soll Bindungen des Partners an ihn entgegenwirken. Allein die Bindung an Gottes Gebot sei legitim.³⁴⁴

337. DBW 14, 563, Anm. 25: SsV II. – Der Psychotherapie unterstellt er »[d]irekte Beeinflussung«, die »ganz oberflächlich« bleibe (ebd.). S.u. 282ff. – Aber auch »eigene Frömmigkeit« hält Bonhoeffer als Zugang zum anderen für »unbrauchbar« (DBW 14, 563, Anm. 25: SsV II)

338. DBW 14, 570, Anm. 44: SsV II.

339. DBW 14, 559: SsV IV. – »Sie ist die eigentliche Fortsetzung der Tätigkeit Christi.« (NL B 11,4 [12])

340. DBW 14, 564: SsV II.

341. NL B 11,1 (9): SsV II.

342. »Ich darf also nur die Hilfe meines Bruders in Anspruch nehmen, die er mir durch Jesus geben kann.« (NL B 11,6 [8]: SsV II) »Friede und Harmonie werden nicht ausgelöst durch irgendeinen menschlichen Seelsorgedienst, sondern durch Jesus.« (NL B 11,6 [7f.]: SsV II)

343. NL B 10,8: SsV II/4. – »Begegnung nur durch πνεῦμα hindurch. [...] Nur πνεῦμα hält Atmosphäre rein.« (DBW 14, 563, Anm. 25: SsV II)

344. »Der Seelsorger bindet den anderen nur an das pneuma, an das Gebot, nicht an sich selbst, sondern an das Wort.« (NL B 11,6 [7]: SsV II)

Analog zur Predigtlehre relativiert Bonhoeffer menschliche Ziele für die Seelsorge. Dem unbekanntem Predigthörer entspricht der *unbekannte Seelsorgepartner*.³⁴⁵ Der Freiheit des Hörers von rednerischer Manipulation in der Predigt entspricht in der Seelsorge das Freigeben des Partners vor Gott. »Nicht Kneten des andern, sondern Ruf zum Geist Gottes, der selbst am andern handelt.«³⁴⁶ Dieser Ansatz bei der göttlichen Kausalität *und* Finalität führt Bonhoeffer zur Kritik an Asmussens Auffassung von ›Seelenführung‹ als einer pädagogischen Teilstufe der Seelsorge. »Nicht Asmussens ›Seelenführung‹! Sie steht allein im Hören des Wortes.«³⁴⁷ Seelenführung, wie Asmussen sie auffaßt, grenzt die Freiheit des Individuums ein, indem sie Menschentypen zu bilden sucht.³⁴⁸

Die *Seelenführung* ist in *Asmussens* Darstellung am dreifachen usus des Gesetzes orientiert, bei dem besonders der usus paedagogicus s. elencticus dominiert (secundus usus legis). »*Seelenführung im Gegensatz zur Seelsorge Erziehung* ist«³⁴⁹.

Zunächst geht es Asmussen um die *Krise* einer Pädagogik, die auf die Stärkung der Autonomie³⁵⁰ des Partners hinarbeitet. Als eigenes Erziehungsziel vertritt er mit der Seelenführung einseitig das der *Integration*, und er nennt hierfür konkrete Vorgaben. Allge-

345. »Sie [die diakonische Seelsorge – BS] kennt niemals von vornherein das Ziel, nur das Ziel: Hören [EK: des Wortes] des Menschen.« (DBW 14, 559: SsV I) – Der Psychotherapie wirft Bonhoeffer gerade ihre Kenntnis des Partners vor. »Psychoth. lebt aus seinem Wissen, aus der Nichtnaivität.« (NL B 11,5 [6]: SsV II) Dieses auf menschlicher Ebene gewonnene Wissen führt nach Bonhoeffer dazu, den Partner auf ein Bild festzulegen. »Psychotherapeutiker muss den Andern immer kennenlernen. Er hat nicht die Kenntnis des Andern in Christus.« (NL B 11,5 [6]: SsV II) Der Seelsorger dagegen habe die Aufgabe, den Partner zu dem Bild zu befreien, das Christus von ihm hat. – Vgl. gegen Bonhoeffers Furcht vor individueller Einengung S. Freuds Warnung an den Therapeuten, den Patienten im Hochmut des Schöpfers nicht zum eigenen Ebenbild zu formen (in: J. SCHARFENBERG 1968, 163f.).

346. NL B 11,1 (10): SsV II.

347. NL B 11,4 (1): SsV I.

348. »[...] Erziehung, besondere Menschentypen« (NL B 11,4 [1]: SsV I) Vgl. die Ablehnung christlicher Typen in der methodischen Zielstellung. Gegenüber dem »Sünder«, »Büßer«, »Heiligen« verweist Bonhoeffer auf Christi Ziel, »einen Menschen« in uns zu schaffen (WEN 395, 16. 7. 1944). – Vgl. die klare Pädagogisierung der Seelsorge im integrativen Sinne bei C. BÜCHSEL: »Seelsorge und Pädagogik sind sehr nahe miteinander verwandt; der Pädagoge muß ein Ziel im Auge haben, zu dem er seinen Zögling heranbilden will, und so muß auch der Pastor das Bild einer Gemeinde in sich tragen, zu dem er die vorhandene Gemeinde umgestalten will.« (1925, 445f.)

349. H. ASMUSSEN 1934a, 44.

350. Der es darum geht, ihm »Mut zu machen« (H. ASMUSSEN 1934a, 69f.).

meines Ziel der Seelenführung ist der in die Kirche eingepaßte³⁵¹, »gottesfürchtige Mensch«³⁵². Emanzipative Aspekte enthält Asmussens Erziehungsvorhaben noch am ehesten in den gesellschaftlichen Bezügen: Weder solle der Christ die Gesellschaft fliehen noch ihr verfallen.³⁵³

Allgemein wendet sich Bonhoeffer gegen eine Rollenzuweisung für den Seelsorger als Volkserzieher³⁵⁴ und gegen das Hinwirken auf bestimmte seelische Zustände³⁵⁵

Bei seiner Abgrenzung der Seelsorge von erzieherischen Absichten ist zu beachten, daß sein eigenes Verständnis von diakonischer Seelsorge pädagogisch geleitet ist: geht es hier doch um das educare zum Hören der Predigt.³⁵⁶ Doch damit bleibt Erziehung ein relatives Ziel, – der Predigt nachgeordnet –, und wird nicht zu einem Wert in sich selbst.³⁵⁷ Das eigentliche Erziehungswerk soll dem *opus paedagogicum* des Heiligen Geistes überlassen bleiben.³⁵⁸

Bonhoeffer bestimmt legitime Ziele der Seelsorge allein durch den Auftrag näher: die befreiende Bindung an Christus durch die Verkündigung.³⁵⁹

351. »Hörer des Wortes und solche, die sich in das Gemeinleben eingliedern« (H. ASMUSSEN 1934a, 46), »einen Menschen, der in die christliche Kirche in diesem Lande und zu dieser Zeit hineinpaßt« (67). Als Teilziele nennt Asmussen u.a. »ein wissendes Kirchenvolk« (67), hierzu gehöre auch »kultischer Geschmack« (63). Vgl. die jeweils bei den Kasualien genannten Erziehungsziele. Auch die Krankenseelsorge enthalte Aspekte von »Erziehungsarbeit« (Leitsatz, 192).
352. »Unsere Erziehung bleibt immer in dem Raum, in welchem der »gottesfürchtige Mensch« das höchste erreichbare Ziel ist.« (H. ASMUSSEN 1934a, Leitsatz, 66)
353. H. ASMUSSEN 1934a, 44.
354. »Es liegt also nicht eine volkserzieherische Aufgabe im Sinne des Amtes eines Volkspriesters vor.« (NL B 11,6 [1]: SsV I)
355. Vgl. DBW 14, 559: SsV I.
356. »Seelsorge trägt recht verstanden [WDZ: auch] pädagogischen Charakter« (ebd.). Erziehung bleibt jedoch auf die Predigt ausgerichtet. Bonhoeffer gegen Asmussens gesetzliches Erziehungsverständnis: »nicht im Dienste irgendeines Gesetzes, sondern allein im Dienst des Predigens und Hörens des Evangeliums« (NL B 11,2 [122]: SsV I).
357. Die Seelsorge »ist aber nicht im Dienst eines humanen oder ideellen Zieles, sondern nur im Dienst der Predigt allein pädagogisch« (DBW 14, 559: SsV I). »[...] Erziehen zum Hören des Wortes« (ebd.). Im Zusammenhang der seelsorgerlichen Maßnahme der Gemeindegucht: »Die Rückkehr zur Gemeinde oder die Erlangung des Heils bleibt das Ziel der Gemeindegucht. Sie bleibt pädagogisches Handeln.« (N 290)
358. Vgl. ntl. Bibelkunde: »c) *opus paedagogicum* [des Heiligen Geistes – BS]. Der ganze *ordo salutis* gehört hierher. Buße, Bekehrung, Erneuerung, Heiligung. Der Geist schafft die Wiedergeburt. Joh. 3,5f.« (DBW 14, 473)
359. »Nicht Ziel, sondern Auftrag ausschlaggebend.« (NL B 11,1 [1]: SsV I) – »Über Krankheit, Geburt, Tod, Sünder wird Christus und sein Sieg verkündigt.« (NL B 11,1

Das interne Ziel des seelsorgerlichen Prozesses ist die Beichte mit der in ihr zugesprochenen Absolution.³⁶⁰ Von diesem Hauptmotiv her nennt er als weitere Ziele Glauben³⁶¹ Sündenerkenntnis³⁶², Heil³⁶³. Nähere Konkretionen, etwa im Entwerfen eines christlichen Lebensstils, lehnt Bonhoeffer nachdrücklich ab.³⁶⁴ Der Partner soll autonom werden und seine *eigene* Freiheit künftig alleine behaupten.³⁶⁵

Integrative und *emanzipatorische* Ziele der Seelsorge widersprechen sich nach Bonhoeffers *Anthropologie* und seinem *relationalen Freiheitsverständnis* nicht. Er postuliert in SC die Gleichursprünglichkeit von Einzelem und Gemeinschaft.³⁶⁶ Freiheit, so legt er in SF dar, kann nie zum habitus der Einzelperson

[1]: SsV I) Vgl. zum Hausbesuch: »Ziel: wie kann Christus in diesem Haus Wohnung machen.« (DBW 14, 573: SsV III) – Die Bindung an Christus schließt die an den Seelsorger aus. »In der urchristlichen Seelsorge ist Ziel und Motiv der Seelsorge die Bindung an Christus.« (NL B 11,4 [12]) »Christlicher Seelsorger will nur den Anderen unter Gottes Herrschaft stellen.« (NL B 11,5 [6]: SsV II)

360. »Die Beichte wird zum sachlichen Mittelpunkt aller seelsorgerlichen Gespräche.« (NL B 11,6 [19]) »Das Ziel des seelsorgerlichen Gespräches bleibt also immer dies: in der Beichte muß der Gesprächspartner des Seelsorgers immer als Sünder genommen werden.« (NL B 11,6 [14]: SsV II) Zur Krankenseelsorge: »Es gibt aber nur den einen Auftrag auch hier: die Vergebung der Sünden verkündigen.« (NL B 11,4 [8]: SsV V)
361. Analog mit Blick auf die Predigt: »Ziel der Predigt ist nicht, aus traurigen Menschen fröhliche, aus ängstlichen mutige zu machen; das fällt nebenbei zu, sondern daß [WDZ: in diesen Zuständen] an Gott geglaubt wird.« (DBW 14, 556: SsV I)
362. »Sieht als Ziel [EK: und Auftrag] der Seelsorge, daß der andere auf seine Sünde hin angedredet werden muß.« (DBW 14, 560: SsV II) »Wir sind alle Sünder, diese Erkenntnis zu vermitteln, das ist ein Ziel der Seelsorge« (NL B 11,6 [19]). Doch Bonhoeffer bezeichnet die kognitive Ebene als unzureichend. Erkenntnis muß Bekenntnis werden. Erst in der Beichte geschieht objektive Trennung von der Sünde.
363. »Erlangung des Heils« (N 290).
364. Bonhoeffers Kritik ist hierbei an den Begriffen ›Bild‹ und ›Ideal‹ orientiert. ›Bild‹ steht nicht nicht der Bildlosigkeit gegenüber, sondern dem allein Gott bekannten Bild (imago dei). Vgl. zur Finkenwalder Zeit bes. GL 23-25.31.79.86. Vgl. E 74.83f.105.
365. »Nicht unfrei machen, sondern so schnell wie möglich dazu bringen, dass *er allein weiter kann*.« (NL B 11,5 [6]: SsV II) Vgl. NL B 11,2 (143): SsV VII.
366. »Man kann von keiner Priorität des personalen oder des sozialen Seins reden.« (SC 47) »Christliche Gemeinde ruht aber auch auf der Freiheit der Einzelnen. [...] Nur im Gleichgewicht erhalten sich Gemeinschaft und Einzelperson« (SC 293). »*Einheit* und *Gemeinschaft* im prägnanten Sinne gefaßt schließen sich nicht aus, noch sind sie identisch, sondern fordern einander.« (SC 67) »Gott will aber nicht eine Gemeinschaft, die den Einzelnen in sich aufsaugt, sondern eine Gemeinschaft von *Menschen*.« (SC 51) Vgl. die Korrelation von gemeinsamem und einsamem Tag in GL 35ff.65ff. Vgl. J. v. SOOSTEN 1990, 45ff.

werden, sondern nur in Relationen (als ›Freisein für...‹) gelebt werden.³⁶⁷ Eine gesunde Gemeinschaft bedarf befreiter Menschen, die sich kritisch in sie einbringen vermögen.

Eine nötige Erweiterung der Zielbestimmungen muß über die religiöse Freiheitsdimension (Befreiung von Schuld) hinausgehend, individuelle (psychische³⁶⁸), soziale und politische Formen von Unfreiheit wahrnehmen und in das christliche Freiheitsverständnis integrieren.³⁶⁹ In diese Richtung führen bereits Bonhoeffers eigene Reflexionen in E zur ›Wegbereitung‹ als einer umfassenden seelsorgerlich-diakonischen Aufgabe.

2.3 Die Seelsorgepartner

Seelsorge zeichnet sich gegenüber der Predigt durch ihre Orientierung am einzelnen Menschen aus. Damit leistet sie, was die Predigt nicht vermag: »ad hominem zu sprechen«³⁷⁰, konkrete Sünden zu richten und von konkreter Schuld loszusprechen.³⁷¹ Bonhoeffer prüft daher sein Seelsorgeverständnis an der Breite des Spektrums – ob es der Vielfalt der Einzelnen gerecht werde. »Verengtes Verständnis der Seelsorge? Es trifft in gleicher Weise zu für Umgang mit bewußt sündigen, kranken, angefochtenen, wie mit jedem gesunden Menschen.«³⁷² Daß dies gegenüber der Realisation eher Bonhoeffers Wunschenken entspricht, wird im folgenden dargestellt werden.

367. Grundgelegt in der Interpretation der *imago dei* als *analogia relationis* in SF 56ff.

368. Das emanzipatorische Anliegen der Psychoanalyse und -therapie kommt bei Bonhoeffer nirgends in den Blick. Er thematisiert nur die Momente von Bindungen innerhalb des Gesprächsprozesses, nicht die Ziele. Vgl. dagegen S. FREUD: Der Patient soll ein »Mehr von seelischer Freiheit erwerben« (in: J. SCHARFENBERG 1968, 119; vgl. 130). Psychoanalytische Kulturkritik soll »den Schrei nach [...] Veränderungen in unserer Kultur verstärken helfen« (FREUD, in: a.a.O., 134).

369. Vgl. TH. GROOME 1980, Kap. 5: »For Human Freedom«, 82-108. Groome legt mit J. Fowler zugrunde, daß Freiheit in einer *triadischen Relation* von *Selbst*, *Gemeinschaft* und *Gott* verwirklicht wird. Unfreiheit in einer Dimension beeinträchtigt die anderen Lebensbereiche. Groome integriert in ein triadisches Verständnis christlicher Freiheit u.a. marxistische (soziale Befreiung) und psychoanalytische (Befreiung des Selbst) Theorien. Grundlegend für Überlegungen zu emanzipatorischen Aufgaben seelsorgerlicher Diakonie sind befreiungstheologische Beiträge zum Freiheitsbegriff; vgl. G. GUTIERREZ 1988, Kap. 2: »Liberation and Development«, bes. 13-25.

370. NL B 11,6 (3): SsV I.

371. »[EK: Die Predigt kann] die Sünde [WDZ: mit der sich der einzelne verstockt] nicht bei Namen nennen, [EK: und nicht] bannen« (DBW 14, 558: SsV I).

372. Ebd. – »Diese Seelsorge für alle Menschen da.« (NL B 11,1 [4]: SsV I)

Das bipolare Seelsorgekonzept erfordert eine Orientierung an der Situation des Partners. Die diakonische Seelsorge muß auf den Ort eingehen, an dem er sich befindet. Zwar nennt Bonhoeffer diese Partnerorientierung geradezu ›gefährlich‹, doch er hält sie für unverzichtbar.³⁷³ Das »Voraussetzungs-schaffen« beim Partner bleibt notwendig.³⁷⁴

Bonhoeffer schränkt den partnerorientierten Ansatz durch eine Anthropologie der ›Verstockung‹ ein. Er unterscheidet zwei Arten von Verstockungen: eine *menschlich* und eine *göttlich* bedingte. Während die menschliche Verstockung vorläufig ist und die Aufgabe stellt, sie zu überwinden, hat die göttliche gerichtlich-endzeitlichen Charakter und ist von Menschen unaufhebbar.³⁷⁵

Bonhoeffer betrachtet den in *menschlicher* Schuld verstockten Partner als den Normalfall der Seelsorge.³⁷⁶ Damit ist seine theoretische Adressatengruppe umrissen. Neben dieser Bestimmung findet sich die Definition der seelsorgerlichen Grundsituation als Anfechtung.³⁷⁷

Der theologisch-anthropologisch akzentuierende Ansatz bei der Verstockung des Menschen führt Bonhoeffer zur Thematisierung von *Widerständen* des Part-

373. DBW 14, 569, Anm. 39: SsV II.

374. Ebd.

375. Vgl. die Ausführungen zu CA 5: »Es kann sein, daß reine Lehre Verstockung und nicht Glauben schafft. Man kann nicht theoretisch sagen: Gott ist nicht mehr da. Satz des Unglaubens. Zwei Arten: 1.) Hören der Predigt und sich dagegen verstocken; 2.) der Mensch *kann* nicht mehr glauben, weil Gott sich von ihm zurückgezogen hat. Das ist Verstockung, keine Gnadenzeit mehr (Hebr [3,7ff.; 6,4ff.; 10,26ff.]). Gottes Ferne ist also seine Nähe zum Gericht. Wir haben kein Recht, von der endgültigen Verstockung zu reden, wenn wir nicht gleichzeitig rufen und beten; und indem wir das tun, glauben wir.« (NL B 10,6: Bek, zu CA 5) Daß auch die menschliche Verstockung vom gnädigen und gebietenden Wort Gottes provoziert wird, bleibt vorausgesetzt. – Vgl. ferner BSLK Epitome 9,12. – Zum theologischen Hintergrund s.o. 235f. – K. HOLL (1921, 250, Anm. 6) weist auf die Verbindung von Luthers Verstockungstheorie mit der Prädestinationslehre hin. – Vgl. zu Davids Verstockung und ihrer Lösung 1935, DBW 14, 896. Zur Verstockung mit Retention als Gericht vgl. 1940, PAM 2, 314. Zum Ruf aus der Verstockung in die Beichte vgl. die Kanzelabkündigung 1942, GS 2, 438. – Bonhoeffer beläßt es nicht bei einem »unsystematischen Nebeneinander« (H. RÜEGGER 1992, 265, Anm. 131), sondern ist durchaus um systematische Klärung bemüht. In der Tat finden sich dabei jedoch verschiedene systematische Anläufe.

376. »Der Mensch, der die Verkündigung nicht mehr im Glauben zu hören vermag, sondern meint Hilfe zu bedürfen, ist der Normalfall in der Seelsorge.« (DBW 14, 560: SsV II)

377. »Seelsorge treibt der christliche Bruder als Tröstung und Glaubenshilfe in der Anfechtung.« (NL B 11,4 [12]) – Vgl. E. LANGES Versuch, die Grundsituation der Predigthörer als Angefochtensein zu bestimmen (1982, 25).

ners. Verstockung äußert sich in der Auflehnung gegen Gottes Gebot. Der Seelsorger muß hierauf vorbereitet sein. Wo der Widerstand ausbleibt, vermutet Bonhoeffer eine Unterschlagung des Gebotes und damit eine verfehlte Seelsorge.³⁷⁸

Menschliche Verstockungen wurzeln in einer *Gehorsamsverweigerung* gegenüber Gottes Gebot. Hierbei muß es sich nicht um generellen Abfall vom Glauben handeln. Bonhoeffer nimmt als Regelfall Ungehorsam in einem bestimmten Lebensbereich an.³⁷⁹ Ferner können sich Undank und Hoffnungslosigkeit hinter einer geistlichen Not verbergen.³⁸⁰

Die *Predigt*, die sowohl Absolution als auch Gericht wirken kann, wird beim ungehorsamen Hörer die Verstockung bekräftigen.³⁸¹ Auch eine voraussetzungslose Verkündigung in einer rein kerygmatischen Seelsorge wäre ebenso verhärtend wie die *Predigt*.

Das klarste *Symptom* für Verstockungen ist der Widerstand des Menschen gegen Gottes Wort, besonders wenn es in der Form des Gebotes gesagt wird. Mögliche andere Anzeichen sind (nicht erfahrene) Anfechtungen, Hilflosigkeit, Ratlosigkeit oder völlige Ablehnung der *Predigt*.³⁸²

378. »Dieser Augenblick des Sich-zur-Wehr-Setzens muß kommen, sofern der andere vom Wort Gottes getroffen wird.« (DBW 14, 562, Anm. 22: SsV II) »Wo kein Widerspruch kommt, müssen wir bange sein, menschlichen Rat statt göttliches Gebot gesagt zu haben.« (NL B 11,4 [2]: SsV II) – Die Widerstände können etwa bei Hausbesuchen dermaßen stark sein, daß der Pfarrer vorläufig die Verkündigung einstellen muß. Zuvor soll er jedoch versuchen, die Ablehnung zu umgehen. »Bei Besuchen, wo sich besondere Widerstände zeigen, bleibt als *modus des Zugangs noch die Einladung ins Pfarrhaus*.« (NL B 11,2 [134]: SsV III) »Es gibt auch Häuser, wo kein *ὁὸς εἰρήνης* ist. Da nicht angebracht, Schrift und Gebet zu Wort kommen zu lassen. [...] *Lieber zu viel als zu wenig anbieten*.« (NL B 11,5 [7]: SsV III)
379. »Der Grund dieses Sich Entziehens ist der Unwille, sich *ohne Vorbehalt* dem Worte Gottes *auszuliefern*. Man meint, noch irgendein Gebiet der Herrschaft Christi entziehen zu können.« (DBW 14, 560: SsV II) »*Es ist der falsche Glaube an die Sündenvergebung*, wir könnten die Herrschaft Christi anerkennen und ihm *ein* Stück unseres Lebens vorbehalten [GK: Gebiete der eigenen Natur, des eigenen Berufes], an dem sich eben unsere bleibende Sündhaftigkeit zeige.« (NL B 11,2 [123]: SsV II)
380. NL B 11,2 (138): SsV VI. Die Dreierkette von Sondierungsfragen (nach Ungehorsam, Undank und Hoffnungslosigkeit) entspricht in der Parallelisierung mit den drei Zeitmodi (NL B 11,5 [16]: SsV VI) F. KÜNKELS Konzept einer notwendigen Bejahung von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (1932, 25-27, S. 104-119).
381. Diakonische Seelsorge ist nötig, weil »2. die *Predigt* die Verstockung nur bekräftigt [EK: von Mal zu Mal, und kann nicht mehr geglaubt werden! Der wesentliche Vorsatz zu weiterer Sünde führt beim Hörer der *Predigt* zur Verstockung.]« (DBW 14, 558: SsV I)
382. »Die Harmlosigkeit, mit der man ein Gebiet vorbehält, kann sich umsetzen in ein Bewußtsein der Hilflosigkeit [WDZ: Ratlosigkeit und Hilfsbedürftigkeit], der Ge-

Der Ratsuchende befindet sich in Bonhoeffers verstockungstheologischer Sicht grundsätzlich auf einer *Fluchtbewegung*³⁸³, die dem einfachen Gehorsam ausweicht. Er kann sie als Frömmigkeit oder durch theologisches Problematisieren tarnen.³⁸⁴ Der Seelsorger soll auf Lügen und Scheinangaben über mögliche Orte von Sünde gefaßt sein.³⁸⁵ Aufgrund einer Fülle von Irrtumsmöglichkeiten soll der Seelsorger nicht nur dem Partner, sondern auch seinem eigenen Urteil gegenüber kritisch bleiben.³⁸⁶

Bonhoeffer entkräftet theologische Gegenargumente in bezug auf die Überwindung von Widerständen. Zwar gelte letztlich: »Nur der Heilige Geist bricht die Sünde, die Verstockung.«³⁸⁷ Aber Gottes Geist wirke nur durch die Verkündigung,³⁸⁸ und zu ihr muß der Partner erst zurückgeführt werden.

Zuvor bedarf der Andere rein *menschlicher* Hilfe. Er braucht jemanden, der ihn auf dem Weg von der Verstockung zur Verkündigung begleitet,³⁸⁹ der ihn in-

fangenschaft, man versteht seinen Zustand als Not aber nicht als Sünde. Das kann zu völliger Abkehr von der Verkündigung führen.« (DBW 14, 560: SsV II)

383. Zur Flucht als Symptom des Widerstandes vgl. F. KÜNKEL 1932, 134ff. (bes. 137: »Fluchtversuch des Patienten«, »Fluchtbereitschaft des Patienten«).
384. »Der Ungehorsam tarnt sich als oberflächliche Gleichgültigkeit oder als dauerndes Problematisieren, als zielloses Handeln, um dem Gesetz auszuweichen, als asketischer Rigorismus oder als heimliche Sektiererei in hitziger Form wie bei Hosea, als Neuerungssucht oder als weltanschauliche Ruhelosigkeit. Alles das wird vorgeschoben [...]« (NL B 11,6 [14]: SsV II; vgl. 1936, PAM 2, 240-242).
385. »Gefahr, daß von dem andern immer wieder der eine oder andere Ort [WDZ: Scheinorte] bezeichnet wird, aber nur um dem eigentlichen Ort [EK: der Verstockung] auszuweichen. Da liegt für den Pfarrer eine Fülle von Irrtumsmöglichkeiten vor!« (DBW 14, 568: SsV II) – Bonhoeffer verurteilt die Lüge nicht moralisch, sondern wendet sie als Anklage gegen den Seelsorger, der den Anderen zu lange alleinließ (ebd.).
386. Für Beispiele der Tarnung verweist Bonhoeffer besonders auf die Pastoralbriefe. Er merkt in diesem Zusammenhang an: »Aus den Pastoralbriefen ist seelsorgerlich viel zu lernen.« (NL B 11,6 [14]: SsV II). – Vgl. H. ASMUSSEN, der wie Bonhoeffer generell für das Sprechen des Ratsuchenden eintritt, aber gleichfalls kritisch das »Reden als Möglichkeit einer Flucht« beurteilen kann (1934a, 19).
387. DBW 14, 557: SsV I. – Es ist sachlich falsch, wenn H. RÜEGGER der Vorlesung ein »rein psychologische[s] Verstockungsverständnis« unterstellt (1992, 266, Anm. 141). Ein Eingehen auf psychologische Aspekte der Verstockung bedeutet noch keine Reduktion auf diese Handlungsebene.
388. DBW 14, 557: SsV I.
389. Vgl. die diakonische Arbeit an der Aufhebung von ›Verstockungen‹ mit der Lösung von Widerständen in der Individualpsychologie; F. KÜNKEL: »In der größten Zahl der Fälle müssen nach den theoretischen erst noch die gefühlsmäßigen Widerstände durchgearbeitet werden, ehe die gewünschte Umorientierung zustande kommen kann.« (1932, 138)

mitten der vorgebrachten Nöte auf die eigentliche Not hinweist: die Sünde des Ungehorsams in einem konkreten Punkt.³⁹⁰

Die *Grundkonstellation* zwischen dem Seelsorger und dem Gesprächspartner ist nach Bonhoeffers Ansatz *konfliktrichtig*. Das Selbstbild des Partners und das theologische Fremdbild prallen aufeinander. Der Seelsorger tritt von vornherein mit einem *Gegenentwurf* in das Gespräch. Daraus ergeben sich unterschiedliche Intentionen für den Verlauf. Es steht von vornherein fest, daß der Seelsorger die Erwartungen des Partners frustrieren wird. Dieser strebt danach, seine Verantwortung zu delegieren und erwartet einen Rat zur Lösung einer empirischen Not-situation. Der Seelsorger wird ihm eine Übung zur Stärkung der Autonomie auferlegen und Gottes Gebot und Vergebung mitteilen.³⁹¹ Kritisch zeichnet Bonhoeffer den Seelsorgepartner als in Regression fixiert. Der Andere fragt nach Rat, er sucht Mitleid, doch er wehrt sich gegen nötige eigene Änderungen.³⁹²

Allgemein fordert Bonhoeffer als Grundhaltung des Seelsorgers *Distanz* zum Ratsuchenden und Respekt vor der Individualität. Seelsorge beginnt mit der Achtung vor der Andersartigkeit des Anderen.³⁹³ Der Seelsorger soll den Partner »persönlich *ganz ernst*« nehmen. Doch er soll der vorgebrachten Problembeschreibung gegenüber kritisch bleiben.³⁹⁴ Nähe zur Person des Ratsuchenden läßt Bon-

390. NL B 11,1 (5): SsV II.

391. »Der seelsorgerlich Hilfe Suchende wird jeden Rat gierig aufnehmen, gern diskutieren – aber sich zur Wehr setzen gegen jedes Gebot.« (DBW 14, 561f., Anm. 22: SsV II) – Beim Hausbesuch kann generell jede Seelsorge abgelehnt werden: »Manch ein Besucher will nicht über ernste Dinge reden, das ist ein Mangel, gegen den seelsorgerlich anzugehen ist.« (NL B 11,6 [26]: SsV III) »[...] man erwartet z.T. freundliche Gespräche« (NL B 11,5 [7]: SsV III).

392. In der Fluchtbewegung wolle der verstockte Partner den Seelsorger lediglich funktionalisieren. »Nun will aber der Trauernde und vom Laster Gefangene grade lediglich menschlichen Zuspruch, denn er liebt seinen Zustand und will ihn bestätigt haben durch aufrechterhaltendes Mitfühlen.« (DBW 14, 561, Anm. 22: SsV II) Vgl. F. KÜNKEL: Es gebe »in seinem [des Patienten – BS] eigenen Innern eine sehr verständliche und zunächst auch berechnete Tendenz [...], die ihn in der Krankheit festhalten möchte« (1932, 134); einen »Widerstand[...] gegen die Genesung« (135), eine »künstliche Sicherung gegen das Gesundwerden« (135). – Da die Autonomie vor Gott das emanzipatorische Ziel ist, darf der Seelsorger sich nicht funktionalisieren lassen und der Erwartungshaltung anpassen: »Der von Laster Gefesselte wird nicht durch diesen oder jenen Rat frei, sondern allein durch Gott.« (DBW 14, 562: SsV II)

393. Der Respekt vor der im Persongeheimnis beschlossenen Andersartigkeit ist eine Forderung aus Bonhoeffers Anthropologie, wie er sie in SC grundgelegt hat, vgl. W. W. FLOYD 1988.

394. Im Kontext zum Gespräch mit Enttäuschten: »Der andere muß immer wissen, daß man ihn persönlich *ganz ernst* nimmt, aber er muß manchmal spüren, daß man seine

hoeffler einzig auf einer theologischen Ebene als legitim zu. Er stellt hierbei Verbundenheit im Heiligen Geist³⁹⁵ und in Agape antithetisch dem menschlichen Einfühlungsvermögen, Verständnis und insbesondere dem ›Eros‹ gegenüber.³⁹⁶

Bonhoeffer fordert eine Vergrößerung der Distanz, sobald der Partner *deutlich unterlegen* ist. Dies gilt insbesondere für die Krankenseelsorge und den Hausbesuch.³⁹⁷ Ein *starker* Partner sei dagegen unverhohlen anzugreifen. Neben der Grundhaltung des Zuhörens soll ihm gegenüber eine *konfrontative* Gesprächsführung dominieren. Bonhoeffer beschreibt sie mit aggressiven Metaphern.³⁹⁸ Der *Anknüpfungspunkt* im Dialog wird zum »Angriffspunkt« umfunktioniert.³⁹⁹ Die Aggression des Seelsorgers hebt in diesem Falle die Distanz auf.

Bonhoeffer nennt zwei weitere Anlässe, die den Seelsorger nötigen, die grundsätzliche Distanz aufzugeben: die »völlige Verstockung« sowie die »völlige Auflösung aller Maßstäbe des Handelns«.⁴⁰⁰ In beiden Fällen soll der Pfarrer dem Partner zeitweilig die Verantwortung für dessen Handeln abnehmen⁴⁰¹

Dinge, die er vorbringt, *nicht sehr ernst* nimmt.« (DBW 14, 579: SsV IV) – Kritisch spricht Bonhoeffer von »Dummheit« (NL B 11,5 [8]), Egozentrishsein (NL B 11,2 [140]) und politischer Naivität (NL B 11,4 [6]).

395. »Weg zum andern immer über Christus. [...] einziger Stempel (χαρακτήρ) = imago. Nur πνεῦμα hält Atmosphäre rein.« (DBW 14, 563, Anm. 25: SsV)
396. S.u. 287ff. Die geschilderte Methodik erhält durch die Antithese zwischen der Handlungsdimension Gottes und der des Geschöpfes einen doketischen Grundzug.
397. »Nicht die Schwachheit des Kranken psychisch ausnutzen!« (NL B 11,2 [140]: SsV V/1) »Dem Kranken muß die Freiheit echter Glaubensentscheidung bleiben.« (NL B 11,6 [16]: SsV V/1) – Die Grundhaltung beim Hausbesuch soll »Respekt, Bescheidenheit«, »größte Zurückhaltung« sein (DBW 14, 573: SsV III). Im Haus gibt der Andere sich die Blöße seines Privatlebens und wird leicht verletzbar. »Das Haus des Bruders ist meine Grenze auch als Pfarrer!« (ebd.)
398. »Angriffspunkt« (NL B 11,2 [134]: SsV IV). »So *wehrlos* dem Angriff des Gebots gegenüber. Entschuldigungen zerschlagen.« (NL B 11,2 [140]: SsV II) Dies gilt auch dem egoistischen Kranken gegenüber (NL B 11,1 [24]: SsV)
399. Diese Taktik regiert besonders die Gesprächsführung mit ›Gleichgültigen‹. Als Anknüpfungs- und damit Angriffspunkte ergeben sich in Bonhoeffers Sicht das Ausgefülltsein, Ängste vor der Einsamkeit sowie die Kinder; vgl. SsV IV/1. – Trotz grundsätzlicher Unterschiede von diakonischer Seelsorge und H. ASMUSSENS Theorie der Seelenführung gleicht Bonhoeffers Sprache hier Asmussens Diktion. Asmussen geht es um einen durchzufechtenden »Kampf« (1934a, 31). Das Gemeindeglied soll »Angriffsflächen« geben (19).
400. DBW 14, 570: SsV II.
401. »Verantwortung für die Richtigkeit des Handelns nimmt der Pfarrer dem andern [EK: im Sprechen des Gebotes] ab; dem andern bleibt nur der Gehorsam.« (ebd.) – Doch auch in solchen Fällen versucht Bonhoeffer noch, an der Entscheidung des Partners festzuhalten: »Verkündigung in der Autorität des Wortes Gottes und doch zugleich eindeutige Entscheidung des Hörenden.« (ebd.) – S.u. 303ff.

und mit einem konkreten, in Gottes Namen zu formulierenden Gebot eingreifen.

Kritisch bleibt anzumerken, daß Bonhoeffer seine Partnerorientierung durch die Verallgemeinerung der verstockungstheologischen Sicht einschränkt. Er läuft Gefahr, die seelsorgerliche Wahrnehmungsfähigkeit für die Vielgestalt tatsächlicher Nöte und Konflikte, besonders bei den Gruppen der Gleichgültigen und an der Kirche Enttäuschten⁴⁰², vor allem aber bei Kranken und Trauernden⁴⁰³, stark zu beschneiden.

Eine Korrektur bietet die Charakterisierung der seelsorgerlichen Grundsituation als Anfechtung. Die *tentatio* ist zudem nach Bonhoeffers Frömmigkeitsverständnis eine für den Glauben konstitutive Erfahrung. Doch für die poimenische Konzeption stellt sich die grundsätzliche Frage, ob Seelsorge auf die *geistliche* Dimension des Menschen reduziert werden soll oder ob sie sich dem *ganzen* Menschen zuwendet und durch ›profane‹ Nöte und Konflikte herausfordern läßt. Gerade unter der Voraussetzung von Bonhoeffers Religionskritik in WEN⁴⁰⁴ muß der Mensch in *allen* Lebensbeziehungen und den in ihnen möglichen Konflikten als Partner diakonischer Seelsorge wahrgenommen werden.

Weiter als die verstockungstheologischen Überlegungen führt Bonhoeffers *faktischer* Ansatz, den er an einer Stelle ausdrücklich formuliert: Zur Seelsorge gehört neben dem Wissen um das *biblische Menschenbild* ebenso die »*Kenntnis der vollen konkreten Lage*«. ⁴⁰⁵

Bonhoeffer sprengt seine theoretischen Einschränkungen faktisch bereits in der Vorlesung auf, indem er sie nach empirischen Adressatenkreisen gliedert.

402. DBW 14, 579: SsV IV.

403. DBW 14, 560-562, Anm. 19.22 und 11,6: SsV II. – Bei Kranken: »Der dauernde trotzen Wille will sich nicht beugen und Jesu Willen ausliefern; daraus folgt immer stärkere Verhärtung und Verstockung« (DBW 14, 558, Anm. 19: SsV II). »Dieselbe Situation bei Trauerfällen« (ebd.).

404. Diese kritisiert z.B. die Partialisierung durch Konzentration auf die Innerlichkeit. – Bonhoeffers Adressatenbild muß durch die Religionskritik in WEN ›verdiesseitigt‹ werden, was den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde (vgl. bes. die Briefe ab dem 30. 4. 1944, WEN 303ff.).

405. DBW 14, 559: SsV I; Herv. BS. – Für das eigene Bild über konkrete Personen soll sich der Pfarrer nicht von Wertungen anderer leiten lassen, sondern möglichst unbefangen ein eigenes Urteil bilden: »Am besten nicht vorher ›Kenntnisse‹ einziehen; immer jedem ganz frisch gegenüber treten – der Fehler der zu großen Nachgiebigkeit und Gutmütigkeit ist noch der geringere.« (NL B 11,2 [133]: SsV III, zu Hausbesuchen)

Er bespricht als *Partnergruppen*: »Gleichgültige«, zu denen sowohl »Satte« als auch »Verstockte«⁴⁰⁶ zählen; ferner »Kranke und Sterbende« (Kap. V)⁴⁰⁷; »Angefochtene«⁴⁰⁸ (VI) sowie Seelsorger (VII). Darüber hinaus geht er auf Trauernde und von »Lastern«⁴⁰⁹ Gebundene ein.⁴¹⁰

In der erfahrungsbezogenen Gliederung nach Menschengruppen, ihrer Benennung und z.T. bis in inhaltliche Ratschläge hinein folgt Bonhoeffer Ausführungen der pastoraltheologischen Tradition zur speziellen Seelsorge. Insbesondere die »Seelsorge an Seelsorgern«⁴¹¹ war ein spezifisches Anliegen dieser berufsständischen Literaturgattung.⁴¹²

Bei dem Vergleich der Adressatenkreise fällt Bonhoeffers Proprium auf: Er fügt die Gruppe der »Gebildeten« hinzu.⁴¹³ Ferner muß bei der Gegenüberstellung zur Tradition

406. DBW 14, 575ff.: SsV IV. – C. BÜCHSEL besprach diese Gruppe ausführlich: »Behandlung der Indifferentisten« (1925, 491ff.); »Die Selbstgerechten«, Enttäuschte (a.a.O., 497ff.); vgl. auch Büchsels Kritik der Selbstgerechtigkeit (1886, 29-31).
407. Zu Kranken bes. H. BEZZEL 1926, 93ff. (97: der Hinweis auf das Beschäftigen mit kleinen Aufgaben); vgl. C. BÜCHSEL 1925, 545ff. (dort u.a. die Frage der Schuld). Im Vgl. zur Literatur fällt auf, wie Bonhoeffer bemüht ist, die Furcht vor dem Sterben und dem Todeskampf zu nehmen. Vgl. dagegen bes. A. F. C. VILMAR, 1972a, 200; auch C. BÜCHSEL 1925, 566. Vgl. das Material zu Bonhoeffers Äußerungen über das Sterben bei H. R. PELIKAN 1982, 207ff., leider in der Auswertung naiv psychologisiert.
408. NL B 11,2 (123f.), vgl. DBW 14, 582-586. – Thematisiert bei C. BÜCHSEL als »Die Zweifler« (1925, 521ff.). Vgl. dort die Diskussion verschiedener Arten von Anfechtungen. Zur Frage »Sollte Gott gesagt haben« (523), ausführlich zur Klage über Unfähigkeit zum Gebet (531-534) und dazu der Rat von Übungen z.B. mit dem Gesangbuch (532), zur Angst vor unvergebbaren Sünden (537f.543).
409. Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 181-185 (»Von der Seelsorge in Beziehung auf Sünden und Laster«); C. BÜCHSEL 1925, 507ff. (»Die Lasterhaften«).
410. Im Kapitel zum Hausbesuch nennt Bonhoeffer als Gruppen zu Besuchender Älteste (Presbyter), Kranke, Angefochtene, Alte, Arme, Konfirmandeneltern, Kindergottesdiensteltern (SsV III).
411. DBW 14, 586-588: SsV VII.
412. Vgl. C. BÜCHSEL 1925, 441ff. (im Unterschied zu Bonhoeffers Voraussetzungen einer Wechselseitigkeit sollen die Superintendenten »recht eigentlich die Seelsorger der Pastoren sein«, und zwar in Visitationen, 441). H. BEZZEL beginnt sein Kap. »Die Seelsorge«: »1. Die Sorge für die eigne Seele.« (1926, 88, vgl. 88-90) Er bespricht dort wie Bonhoeffer Routine als ein grundlegendes Problem. – Vgl. Bonhoeffers Forderung nach Seelsorge für den Pfarrer in der HomV: »Der Pfarrer nach der Predigt bedarf der Seelsorge.« (DBW 14, 500: HomV VI)
413. DBW 14, 576-578: SsV IV. – Bonhoeffer grenzt sich hierbei von der apologetischen Arbeit W. Künneths ab.

Bonhoeffers Leidenschaft für *Hausbesuche* unterstrichen werden.⁴¹⁴ Sie vergegenständlichen in seiner Seelsorgelehre die vom Pfarrer zu institutionalisierende seelsorgerliche Initiative, wurden dagegen in der pastoraltheologischen Tradition überwiegend kritisch beurteilt.⁴¹⁵

Bei dieser empirischen Adressatenbreite wird der ›Normalfall‹ des Gespräches mit Verstockten eher zum Randereignis. Die Grundspannung zwischen dem theoretischem Bild und der erfahrungsorientierten Seelsorge wird vielleicht im Kapitel zur Seelsorge an Gebildeten am deutlichsten. Bonhoeffer geht es bei diesen Ausführungen um seelsorgerliche Diakonie an Intellektuellen in der Situation geistiger Entwurzelung im ›Dritten Reich‹. In dem tatsächlich partnerorientierten Ansatz verwirklicht dieses Kapitel das theologische Postulat.⁴¹⁶

Daß sich neben dem verstockungstheologisch bedingt verengten Menschenbild, durch die pastoraltheologische Tradition vermittelt, dieser erfahrungsbezogene Ansatz behauptet, darin besteht die Stärke der Vorlesung. Der Doppelansatz von theologischer und phänomenologischer Anthropologie wird von Bonhoeffer nicht weiter reflektiert geschweige denn miteinander vermittelt. Für eine Rezeption dieses Seelsorgekonzeptes ist er jedoch wegweisend. Die ›Kenntnis der konkreten Lage‹ zu vermitteln, wäre gegenwärtig die Aufgabe der Humanwissenschaften. Damit ist die Seelsorgelehre herausgefordert, humanwissenschaftliche Perspektiven mit dem biblischen Menschenbild zu vermitteln. Dies muß nicht bei einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander von Aspekten (einem affirmierenden Eklektizismus) enden, sondern kann sich in statu viae nur als Streit um die eine Wirklichkeit und damit als wechselseitige Bereicherung in Kritik ereignen.⁴¹⁷

414. DBW 14, 571-575: SsV III.

415. Vgl. A. F. C. VILMARS Ablehnung 1872a, 158; C. BÜCHSELS Ablehnung 1925, 490; positiv bei H. BEZZEL 1926, 90f., beurteilt. – Die Hausbesuche waren Bestandteil der Finkenwalder Ausbildung, vgl. F. TRENTÉPOHL 1990.

416. Ebenso partnerorientiert sind die Ausführungen im Kapitel zur Seelsorge an Seelsorgern, wenn sie auch durch die Verstockungslehre partiell begrenzt werden. Auch weite Passagen im Kapitel über Seelsorge an Angefochtenen (SsV VI) gehen auf tatsächlich mögliche geistliche Nöte ein.

417. Vgl. I. U. DALFERTH 1986, bes. 413-415. Er legt für einen Dialog die Unterscheidung zwischen Binnen- und Außenperspektive zugrunde.

2.4. Die Methodik des seelsorgerlichen Gespräches

2.4.1 Das methodische Grundproblem des doppelten Subjektes der Seelsorge

Das methodische Grundproblem des seelsorgerlichen Gespräches ist durch Bonhoeffers systematisch-theologischen Ansatz vorbezeichnet: Es geht um die Verhältnisbestimmung der beiden Seelsorge übenden Subjekte. Primärer Seelsorger ist *Gott*. Er autorisiert den Seelsorger und vermittelt während des Gespräches die zwischenmenschliche und die Gottesbegegnung des Partners. Für den *menschlichen* Seelsorger bleiben die Seelsorgeziele unerreichbar.

Doch Gott will als Seelsorger mittelbar in sozialen Relationen handeln.⁴¹⁸ Er hat die Kirche mit der Schlüsselgewalt zur Seelsorge beauftragt. Daher haben Menschen dieses Gespräch in reflektierter Methodik zu verantworten. Die eigentliche Verantwortung besteht jedoch darin, die Grenzen eigener Verantwortung zu akzeptieren. Der methodische Streit um die Seelsorge ist der Streit um die Grenzen menschlicher Verantwortung. Ein Kriterium zur Wahrung des Propriums kirchlicher Seelsorge bleibt: Das Gespräch muß eine zweifache Begegnung ermöglichen: *in* der Begegnung zweier Menschen die Begegnung des Seelsorge suchenden Menschen mit Gott als dem primären Seelsorger.

In Bonhoeffers Poimenik regiert statt der *Kooperation*⁴¹⁹ von göttlichen und menschlichen Möglichkeiten die *Diastase*. Er faßt seine Hauptkritik in E in dem Satz zusammen: »Methode ist Weg vom Vorletzten zum Letzten, Wegbereitung ist Weg vom Letzten zum Vorletzten.«⁴²⁰ D.h. für die Seelsorge: Das Ziel – Glauben – zu erreichen, liegt jenseits menschlicher Möglichkeiten. Doch, hier hat die Kritik an Bonhoeffer einzusetzen, schließt die Utopie des Zieles die menschliche Verantwortung des Weges aus?

Die Begrenzung seelsorgerlichen Handelns vor Gott als dem eigentlichen Seelsorger findet in der Finkenwalder Seelsorgelehre ihren methodischen Ausdruck in zwei zentralen Elementen: der biblischen Tradition und dem Gebet. »*Menschen kommen nie direkt, unmittelbar zusammen, sondern nur durch Gebet und Hören auf Gottes Wort.*«⁴²¹

418. S.o. 267.

419. Vgl. W. KRÖTKE 1986.

420. E 159. – Umfassend zu Bonhoeffers negativem Verständnis von »Methode« vgl. A. ALTENÄHR 1976, 129-138. – Für die Seelsorgepraxis gilt analog, was theologisches *noetisches* Prinzip bleibt: »Für Gotteserkenntnis gibt es mithin keine Methode, der Mensch kann sich in die existentielle Situation, aus der heraus er von Gott reden könnte, nicht selbst versetzen« (AS 87).

421. DBW 14, 562f.: SsV II. – »Schriftlesung und Gebet sind bei der Seelsorge unbedingt nötig.« (NL B 11,6 [1]: SsV I)

»Der Kern der christlichen Seelsorge besteht im Gebet.«⁴²² Die wichtigsten Zeiten und Funktionen des Gebetes im Rahmen der Seelsorge sind nach Bonhoeffer:

- vor dem Gespräch: zur spirituellen Orientierung auf Christus; zum anderen ggf. zum Finden des konkreten Gebotes;
- während des Gespräches: als Grundhaltung der Bitte um Gottes Gegenwart (stilles Gebet);⁴²³
- während des Gespräches: als gemeinsames Gebet von Seelsorger und Seelsorgepartner;
- nach dem Gespräch: als Fürbitte, die den Partner begleitet⁴²⁴.

Das Gebet des Seelsorgers hält die zwischenmenschliche Begegnung für die Gottesbegegnung offen,⁴²⁵ weist Partner und Seelsorger auf die Vermittlung durch Christus und seinen Geist an,⁴²⁶ öffnet zum Hören,⁴²⁷ befähigt zum Raten⁴²⁸ und relativiert die eigene Hilfeleistung⁴²⁹.

422. NL B 11,6 (8): SsV II. – »Das eigentlich [WDZ: bindende und] lösende Handeln durch Verkündigung und *Gebet*« (DBW 14, 567f.: SsV II). – Vgl. E. THURNEYSEN: »Seelsorge ist *Beten*.« (1928, 218)
423. »Es gibt kein seelsorgerliches Gespräch ohne daß der Pastor in immerwährendem Gebet gegen Gott, gegenwärtig zu sein und zu helfen, [EK: den andern] hört und [EK: selbst] redet. Weil er weiß, daß der andere bei ihm vor Gott steht, immerwährendes Gebet um den Beistand des Heiligen Geistes. [GK:, um die Seele des Anderen.]« (DBW 14, 562: SsV II)
424. »Es kann lange Zeit ein stilles Nebeneinanderhergehen sein, [GK: aber dabei ihn fürbitend begleitend, ihm geistlich verbunden]« (DBW 14, 565: SsV II). Vgl. A. F. C. VILMAR 1872a, 58: »des Pfarrers Gebet dringt auch ohne daß sie es wissen, in ihre Seele hinein«. C. BÜCHSEL: »Die Liebe, die in der Seelsorge tätig ist, zeigt sich zunächst in der Fürbitte. Wir sind es nicht, die an das Herz des andern herankommen« (1925, 436).
425. »Im Grunde steht der Pfarrer eben nicht vor dem Kranken, sondern vor Gott selbst.« (NL B 11,6 [6]: SsV II) »Damit erfüllt er nur den sachlichen Anspruch dieses Gesprächs.« (DBW 14, 562: SsV II) – Daß es sich für Bonhoeffer nicht um fromme Floskeln handelt, wird im Selbstbericht zum Seelsorge-Konflikt in Misdroy deutlich: Er betet als Seelsorger während er zuhört, das Gespräch endet im gemeinsamen Gebet, er begleitet die Betroffenen weiter mit seiner Fürbitte und befiehlt sich selbst der Fürbitte an (1936, DBW 14, 211-213).
426. »[...] das Gebet aber befiehlt den anderen der treuen Hand Christi selbst.« (NL B 11,2 [125]: SsV II) Vgl. NL B 11,1 (7): SsV II.
427. »Das Hören des Seelsorgers ist eigentlich ein Gebet zu Gott.« (NL B 11,6 [6])
428. »Wenn ich etwas für den andern tun darf, wird es mir nur durchs Gebet geschenkt.« (NL B 11,1 [7]: SsV II)
429. »Das Gebet weist selbst dort, wo menschlicher Rat gegeben werden muß, den Pfarrer immer schon darüber hinaus, daß er weiß: der Rat ist nicht das Letzte.« (DBW 14, 563: SsV II)

Das Gespräch beginnt für den Seelsorger mit der eigenen geistlichen *Vorbereitung*. Hierzu gehören im wesentlich lectio und oratio.⁴³⁰

Die Vermittlung durch Christus, jenseits der Kraft menschlicher Beziehungen, soll methodisch zu einer dem Partner gegenüber *distanzierten*, ggf. harten⁴³¹ Haltung des Seelsorgers führen.

Im präzisen Sinne bilden Gebet und Agape nach Bonhoeffers Verständnis keinen Methodenersatz, sondern er will bewußt einen *vor-methodischen* Standort einnehmen.⁴³² Er geht jedoch faktisch in der Aufgabe, eine Seelsorgelehre zu entwickeln, über das mit dem Status und dem Titel der *Vor-Methodik* Versehene, – über Gebet, Lesung und Grundhaltung der Agape –, hinaus. Die eigene Methodik bleibt von ihm unreflektiert.⁴³³

Exkurs: Bonhoeffers Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychoanalyse bzw. Psychotherapie

Das Methodenproblem in Bonhoeffers Seelsorgelehre läßt sich beispielhaft an der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie diskutieren. Die Kritik der Vorlesung an der Psychologie in der SsV läßt sich mit GL im Vorwurf des *methodischen Atheismus* zusammenfassen: »Der Psycholog sieht mich an, als wäre kein Gott« (100).⁴³⁴

430. »Jeder seelsorgerliche Besuch bedarf der intensivsten geistlichen *Vorbereitung* des Pfarrers.« (DBW 14, 572: SsV III) »So gewiß nur Gott selbst für die Seele sorgen kann, muß seine Gemeinde gemeinsam und allein [WDZ: mit seinem Wort] geweiht werden.« (NL B 11,2 [121]: SsV I) – Vgl. C. BÜCHSEL: »Vor jeder Handlung muß man mit den Personen, mit denen man es zu tun hat, vor das Angesicht Gottes treten [...] im Gebet wächst die Liebe.« (1925, 228)

431. Zur »Härte« vgl. NL B 11,6 (7): SsV II. Bonhoeffer verweist hierfür auf Luther als Briefseelsorger (1936, DBW 14, 969); vgl. im Nachlaß J. SEEBASS.

432. Bonhoeffer umschreibt ihn ferner als »vorpsychologisch« und »naiv«. »Der Seelsorger bleibt so grundsätzlich vorpsychologisch, [GK: vormethodisch,] [B: und in einem guten Sinne] naiv.« (DBW 14, 563, Anm. 27: SsV II) – »Darin liegt der [EK: wesentliche] Unterschied [EK: zwischen Seelsorge] zu jeder Art Psychotherapie, wo alles an der Methode hängt. Hier hängt letztlich nichts daran!« (DBW 14, 563: SsV II) Vgl. GL 28.

433. Gegenüber Bonhoeffers Idealisierung der Naivität (s.o. 204f.) bleibt festzuhalten: Naivität schützt nicht vor naiven Fehlern.

434. Aus Bonhoeffers Bejahung der geschichtlichen Entwicklung zur Autonomie der Wissenschaften und des Menschen in den Tegeler Briefen ergibt sich gerade in diesem zentralen Vorwurf an die Psychologie eine grundsätzliche Modifikation, wenn sie in WEN auch nicht reflektiert ist. Vgl. bes. 16. 7. 1944, WEN 393f. Trotz dieses grundsätzlichen Wandels hält Bonhoeffer am Negativklischee fest, vgl. WEN 357 (8. 6.

Während Bonhoeffer in seiner seelsorgerlichen Wahrnehmungseinstellung und Methodik unbenannt Anleihen bei der damaligen Psychotherapie gemacht zu haben scheint, zählen seine *Äußerungen* zum Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse bzw. -therapie zum schwächsten Teil seiner Vorlesung.⁴³⁵ Sie dokumentieren eine Diskussionsstufe theologischer *Polemik*, die sich weitgehend in Negativprojektionen erschöpft. Namentlich erwähnt Bonhoeffer zwar den Schweizer Pfarrer und Freudschüler *Oskar Pfister*⁴³⁶ sowie *Fritz Künkel*⁴³⁷ einen Schüler Alfred Adlers. Doch es finden sich – auf expliziter Ebene – keine Spuren einer differenzierten Auseinandersetzung mit ihnen in der Finkenwalder Vorlesung. Zu beachten ist, daß Bonhoeffer seine Polemik zugleich gegen den »*Psychiker*« in der *kirchlichen* Seelsorgearbeit wendet.⁴³⁸

Eine Tendenz zur Öffnung für die Psychoanalyse gibt es in einer Passage, in der Bonhoeffer das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie *dialektisch* sowohl als Bereiche-

1944), 374 (30. 6. 1944), 379 (8. 7. 1944; hier lehnt er die – karikierte – Psychotherapie als »Wegbereiter Gottes« ab.) – Zur Frage des methodischen Atheismus H. WAHL 1993, 274ff., bes. 277.

435. Auf das Verhältnis zur Psychoanalyse ging die Vorlesung erst ab Kurs III ein (NL B 11,1). Während Bonhoeffer in jenem Kurs noch bei pauschaler Abgrenzung verharret (»Pastor kann vom Psychologen sehr wenig lernen« NL B 11,1 [9]), wird er ab Kurs IV etwas konkreter. Er nennt er jetzt die Namen von O. Pfister und F. Künkel (DBW 14, 564, Anm. 32) und spricht vom »Arztkomplex« (DBW 14, 563, Anm. 28). Im Sammelvikariat 1938/39 besprach Bonhoeffer lt. NL B 11,5 (6) eigens das »Verhältnis der christlichen Seelsorge zur säkularen« Seelsorge.
436. »Daher bleibt das Verhältnis in viel stärkerem Maße objektiv als in der Psychotherapie, wo die Seelenerforschung großen Raum hat. Vgl. die Arbeiten des Schweizer Pfarrers Pfister.« (DBW 14, 564, Anm. 30: SsV II) – O. Pfister leistete Pionierdienste, S. Freuds Psychoanalyse für Seelsorge und Erziehung dienstbar zu machen; vgl. O. PFISTER 1930; DERS. 1927; J. SCHARFENBERG 1968, 13ff. – Ferner: E. BRUNNER 1930 (vgl. 1932/33, GS 5, 342f.); J. NEUMANN 1930; C. G. JUNG 1931; DERS. 1932; weitere zeitgenössische Literatur bei O. PFISTER 1930, 1638. Vgl. zu Bonhoeffers Haltung C. GREEN 1981.
437. In der Vorlesung grenzt Bonhoeffer sich gegen die *Zielstellung* der Charakterbildung ab. »Aber nicht Bildung des Charakters, Erziehung zu einem Typus, sondern Aufdeckung des Menschen als Sünder und Erziehen zum Hören des Wortes.« (DBW 14, 559: SsV I) Ferner sieht er bei Künkel das Grundproblem von *Distanz und Nähe* untheologisch gelöst. »Der Psychotherapeut hat sowohl falsche Distanz wie falsche Nähe. – Künkel.« (DBW 14, 564, Anm. 32) – Vgl. dagegen das positive Gesamturteil über dessen die charakterologische Forschungsarbeit, E 169, Anm. 2. – Eine Einführung sowie Lit. zu Künkel bei J. RATTNER 1990, 467-488.
438. Psychiker finden sich z.B. im Gemeinschaftschristentum und unter subjektiven Seelsorgern. »Der Psychiker (im Gemeinschaftschristentum), der Treiberische als Seelsorger bindet den andern an die eigenen Kräfte. [...] Wo ein Seelsorger verehrt wird schwärmerisch, da ist Psychiker dabei.« (DBW 14, 563, Anm. 28: SsV II)

zung⁴³⁹ als auch als Bedrohung beschreibt.⁴⁴⁰ Zu einem Konkurrenzverhältnis kommt es dann, wenn

- die Seelsorge zur Psychotherapie wird und ihr Proprium aufgibt,⁴⁴¹
- die Psychotherapie sich selbst als Seelsorge versteht und zu einer ›außerkirchlichen Seelsorge‹ wird.⁴⁴²

Bonhoeffers Versuch, eine diakonische Seelsorge zu entwerfen, läßt sich als sein *theologischer Gegenentwurf* gegenüber der Psychotherapie als einer *notwendigen* Form ›säkularer Seelsorge‹ verstehen. Inwieweit Bonhoeffer sich hierbei auch methodisch anregen ließ, läßt sich am ehesten für Künkels Schriften nachweisen.

(1) Fest steht zunächst, daß Bonhoeffer Termini als *Schlagworte* aufgreift, wie sie damals in populärem Sinne im Umlauf waren. Rezipiert er sie positiv, so interpretiert er sie zugleich theologisch um:

439. So kritisiert er z.B. ein unpsychologisches Vorgehen in der pietistischen Seelsorge: »Oft ging man unpsychologisch vor und vergewaltigte die (jungen) Gewissen. Ziel: Bekehrung.« (NL B 11,4 [13])
440. »Heute ist die Seelsorge durch die neuen Ergebnisse der Psychologie und Theologie bereichert, durch die Konkurrenz der außerkirchlichen Seelsorge bedroht. Laienseelsorge.« (NL B 11,4 [13]) Bonhoeffer sieht eine Verhältnisbestimmung seit der Aufklärung als nötig an. »Freilich werden in dieser Zeit die ersten Versuche, psychologische und religiöse Anschauungen zu verbinden, gemacht.« (ebd.) Da Parallelen in anderen Mss. fehlen, ist nicht gesichert, ob die Skizze zur Seelsorgegeschichte (NL B 11,4 [12f.]) tatsächlich Bonhoeffers Ausführungen festhält oder auf private Notizen von GKr zurückgeht.
441. Dies geschah nach NL B 11,4 in der Aufklärungszeit. »Die Aufklärung säkularisiert die Seelsorge. Sie wird Charakterbildung, deren Kern humanitas war. Seelsorger ist ›Tugendlehrer‹ und ›Seelenfreund‹. Alles Reden von Sünde, Beichte, Buße, Bekehrung wird als ›orthodox‹ bzw. ›pietistisch‹ gemieden.« (S. 13) »Der Seelsorger, der die Not als psychologisches Problem ansieht, verrät sein Amt.« (DBW 14, 563: SsV II)
442. Bonhoeffer sieht eine Konkurrenz besonders für die Beichte: Sie existiere in »säkularisierter Form in der Psychotherapie« (NL B 11,5 [1]). Bereits in WdK titulierte Bonhoeffer den Psychoanalytiker als heutigen »Beichtvater« (297) Vgl. im selben Duktus die Ausführungen des Finkenwalder Kandidaten A. SCHÖNHERR ZUR Beichte, die im Vorwurf von säkularer Seelsorge an die Psychotherapie münden (1938, 45f.), – »Falls das psychotherapeutische Handeln unter christlichem Vorzeichen geschieht, ist es falsche christliche Seelsorge. An die Stelle Jesu treten dann die ›Menschen des Vertrauens‹ oder die ›priesterlichen Menschen‹.« (NL B 11,6 [8]: SsV II) – Geistliche und weltliche Seelsorge konkurrieren nach Bonhoeffer zuweilen auch im Krankenhaus miteinander. »Es kommt bisweilen vor, daß der Arzt und der Pfarrer am Krankenbett unter der Hand miteinander kämpfen. Das trifft dann ein, wenn der Arzt auf seine Weise weltliche Seelsorge betreibt.« (NL B 11,6 [16]: SsV V) – Das Konkurrenzverhältnis wird von F. NIEBERGALL 1927, 865f., begrüßt. – Vgl. S. FREUD, Die Frage der Laienanalyse (1926): »Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinne.« (in: GW 14, 293)

(a) Er sah das Wesen der diakonischen Seelsorge im gemeinsamen Gehen eines Weges, präziser: als ein *Zurückgehen* von einem *Irrweg*.⁴⁴³ Mit derselben Metapher kennzeichnet Künkel die Psychotherapie nach individualpsychologischem Konzept: »Die Heilung muß den umgekehrten Weg zurücklegen«⁴⁴⁴. »Und in der umgekehrten Reihenfolge, wie die Entstehung, ging jetzt die Rückbildung der falschen Schaltungen vor sich.«⁴⁴⁵

(b) Sowohl bei Bonhoeffer als auch bei der Psychoanalyse spielt der Vorgang der ›*Aufdeckung*‹ eine wichtige Rolle. Bonhoeffer geht es in der diakonischen Seelsorge um die »Aufdeckung des Menschen als Sünder und Erziehen zum Hören des Wortes«.⁴⁴⁶ Doch er ist bemüht, seine Eigenständigkeit⁴⁴⁷ zu betonen, indem er auf eine kognitive Differenz und unterschiedliche Objekte der Aufdeckung hinweist.⁴⁴⁸ ›*Aufdecken*‹ bezeichnet bei Bonhoeffer keine Analyse zu therapeutischen Zwecken, keine Erschließung unbewußter Inhalte, sondern im Vordergrund steht der aktuelle Konflikt mit Gottes Gebot.

Die noetische Differenz im Vorgang des Aufdeckens liegt nach Bonhoeffer darin, daß der Psychoanalytiker Wissen über den Partner erlangt. »Psychotherapeutiker muss den Andern immer kennenlernen. Er hat nicht die Kenntnis des Andern in Christus.«⁴⁴⁹ Auf theologischer Ebene gelte dagegen: »Der Seelsorger wird nie [EK: in erster Linie] dem andern berechnend und erforschend gegenüberreten, weil er im Grund immer schon weiß

443. »[...] auf [dem]selben Weg zur Verkündigung zurückzuführen, auf dem er sich entfernt hat« (DBW 14, 560f.: SsV II); »das seelsorgerliche Zurückführen zur Predigt und zum Sakrament« (NL B 11,6 [13]: SsV II); weitere Belege s.o. 256f.

444. G. FÜLLKRUG 1933, 27.

445. F. KÜNKEL 1930, 334.

446. DBW 14, 559: SsV I. – Vgl. bei O. PFISTER ›*Aufdeckung*‹ als Bewußtmachen von Unbewußtem (1929, 12; 1927, 22; 1930, 1635). Vgl. F. KÜNKEL 1932, 99; J. NEUMANN 1930, 97.99. – *HomV*: »Die subjektive Seite des Sprechens des Wortes Gottes kann nur darin bestehen, daß wir als die vom Wort in ihrem Bösen Aufgedeckten sprechen« (DBW 14, 497: V); »[...] *aufgedeckt* bin in meinem Bösen und ganz ich selbst bin« (NL B 10,5 [110]: *HomV* V). – Vgl. den für Bonhoeffer wichtigen *Gegenbegriff* zum Terminus ›*Aufdecken*‹: den der *Scham*. Er entspricht der Korrelation von Reden und Schweigen. In WEN nennt Bonhoeffer grenzenlose Enthüllung ein Symptom der Sünde (5. 12. 1943; 177). »Das Verhüllte darf nur in der Beichte offenbart werden, d.h. vor Gott.« (5. 12. 1943, WEN 178; vgl. EN 385ff.)

447. Das »berührt einander gar nicht« (NL B 11,2 [126]: SsV II).

448. Bei O. Pfister gehe es um die Aufdeckung des Arzt-Komplexes. »Mit der ›*Aufdeckung*‹ des Komplexes ist lange nicht dasselbe getan wie mit dem Bekenntnis der Sünde!« (NL B 11,2 [126]: SsV II) – »Die Verkündigung der Predigt wird also gehindert, wo der Mensch in unaufgedeckten Sünden lebt.« (NL B 11,6 [2]: SsV I) »Diakonischer Weg: [...] Konkrete Sünde aufgedeckt, bekannt und vergeben.« (NL B 11,5 [6]: SsV II) Es geht um »unbewußte(r) und unaufgedeckte(r)« Sünde (NL B 11,2 [122]: SsV I).

449. NL B 11,5 [6]: SsV II.

um die Sünde des andern.«⁴⁵⁰ Auf menschlicher Ebene bleibt jedoch auch für die diakonische Seelsorge eine Fokussierung des Konfliktes, und somit ein ›Wissensgewinn‹, entscheidend. Doch der Seelsorger soll das Erfahrene nach der Gesprächsreihe vergessen.⁴⁵¹

(c) In der Gesprächsführung bilden die Methoden *sondierender*⁴⁵² *Fragen* und der *Konfrontation*⁴⁵³ Verfahrens analogien, ohne allerdings konkrete Rückschlüsse zu erlauben. Insgesamt fällt auch auf, wie stark Bonhoeffer *Widerstand* und *Regression* des Partners thematisiert (ohne Fachtermini zu gebrauchen). Hierbei könnte er durch Künkel geleitet sein.⁴⁵⁴ Implizit erörtert Bonhoeffer das Problem der Übertragung, lastet diese jedoch einseitig dem Partner an.⁴⁵⁵

(2) Die Differenzen zur Psychoanalyse versucht Bonhoeffer besonders an der *Subjekt*- und der *Methodenfrage* zu demonstrieren. Theologisch nennt er als *Subjekt* der Seelsorge Christus, empirisch *jeden* christlichen ›Bruder‹. Die Kompetenz ergebe sich aus der »Kreuzeserfahrung«.⁴⁵⁶ Eine Professionalisierung durch psychologische Sachkenntnis steht dazu nach Bonhoeffer in Antithese.⁴⁵⁷ Gott als Subjekt der Seelsorge relativiere menschliche

450. DBW 14, 563: SsV II. – Bonhoeffer bewertet ein Angleichen an das Erkenntnisinteresse des Analytikers als Verleugnen des Seelsorgeamtes. »Wird das Gespräch zum psychologischen Gespräch, zum ›interessanten Fall‹ (keiner bringt in Wahrheit etwas Neues!), so verleugnet der Seelsorger sein Amt.« (a.a.O., Anm. 27)

451. »Soll Gesagtes vergessen und nicht neugierig werden.« (NL B 11,1 [11]: SsV II) »Der Seelsorger darf und will im Grunde gar nichts wissen, ja *eigentlich weiß es nur Gott und nicht der Seelsorger*. Wenn auch der Seelsorger natürlich etwas hören und wissen und erfahren muß, aber doch auch nicht eigentlich er selbst.« (NL B 11,2 [125]: SsV II)

452. S.u. 296.

453. S.o. 276.

454. Vgl. F. KÜNKEL 1932, 134ff., Kap. 11: »Widerstände«. – S.o. 271ff.

455. »Der christliche Seelsorger liebt den andern so, daß er in Gefahr ist, von ihm gefürchtet und gehaßt zu werden« (DBW 14, 563: SsV II). Vgl. O. PFISTER 1927, 19. – Zur Relevanz von Übertragung und *Gegenübertragung*, von der auch die seelsorgerliche Beziehung nicht ausgenommen ist, vgl. J. SCHARFENBERG 1968, 114ff., dort weitere Lit.

456. Gegen die Kompetenz durch Lebenserfahrung oder durch psychologische Schulung: »Allein der Bruder unter dem Kreuz kann meine Beichte hören. Nicht Lebenserfahrung, sondern Kreuzeserfahrung macht den Beichthörer. [...] Die größte psychologische Einsicht, Begabung, Erfahrung vermag ja das eine nicht zu begreifen: was Sünde ist.« (GL 99) Auch beschrieben als »Liebe zu dem gekreuzigten Jesus Christus«, also: *Agape* (GL 100).

457. »Das Laufen von einem zum andern entspricht dem Patienten [EK: entspricht das Laufen von einem Arzt zum Arzt. Ziel der Seelsorge: die Erkenntnis, daß]. Es gibt aber nur *einen* Arzt, der durch jeden rechten christlichen Bruder hilft.« (DBW 14, 565: SsV II) »An die Stelle Jesu treten dann die ›Menschen des Vertrauens‹ oder die ›priesterlichen Menschen‹.« (NL B 11,6 [8]: SsV II)

Fähigkeiten und Defizite. Überlaute Rufe nach Qualifikation signalisierten den Verlust des christlichen Propriums.

Bonhoeffer ist stark an einer Methodendifferenz interessiert. Er geht hierbei so weit, daß er Psychotherapie und Seelsorge einander wie Methodenbindung und Methodenlosigkeit gegenüberstellt. Eine Methodisierung der Seelsorge offenbare deren Dekadenz.⁴⁵⁸

(a) In bezug auf die psychologische Problematik von *Distanz und Nähe* behauptet Bonhoeffer für die Seelsorge:

- geistliche Nähe, vermittelt durch Christus, bei gleichzeitiger
- menschlicher Distanz (pneumatischer Agape).

Umgekehrt wirft er der Psychoanalyse vor:

- geistliche Distanz bei gleichzeitiger
- menschlicher Nähe (psychischem Eros).⁴⁵⁹

(b) Hiermit ist unlösbar Bonhoeffers Auffassung von einer Diastase zwischen *pneumatischer Agape* und *psychischem Eros*⁴⁶⁰ sowie zwischen poimenischer *Objektivität* und psychologischer *Subjektivität* verbunden.⁴⁶¹ Hier ist auch Bonhoeffers Frage nach der Machtdynamik im Gesprächsprozeß angesiedelt (s.u.).

458. Im Zusammenhang der Methodenfrage zur Vergegenwärtigung ntl. Texte: »Dekadenz des Glaubens, wenn die Frage nach der Vergegenwärtigung der Botschaft als methodische Frage zu laut wird« (1935, DBW 14, 403). »Überschätzen der Methode läßt aus dem Glauben und aus der Liebe fallen.« (NL B 11,2 [125]: SsV II) »Die beste Seelsorge: 1. Kr 13. *Die Liebe glaubt alles*. Um den andern nur wissen in der Liebe Christi.« (NL B 11,2 [126]: SsV II) »Bester Seelsorger ist der, der Christus liebt (so reine, klare Luft der Menschenliebe geschaffen). [...] Sachlichkeit« (NL B 11,1 [9]: SsV II).
459. Bonhoeffer kritisiert hierbei F. KÜNDEL (DBW 14, 564, Anm. 30: SsV II). Es sei »der Psychotherapeut, der sich noch so auf den Boden der Realität der Sünde stellen kann, dem anderen 1. zu fern, da er sich nur auf seine eigenen Kräfte beruft und auf ihnen baut, 2. zu nah, da er dem Kranken in seinen Beziehungen zu unmittelbar ist, 3. zu erotisch« (NL B 11,6 [9]: SsV II).
460. Der Psychotherapeut sei »zu erotisch, da er im Unterschied zur christlichen agape nur auf menschliche Beziehungen baut« (NL B 11,6 [9]: SsV II). Bonhoeffer versucht, die geistliche Agape von der psychotherapeutischen Beziehung darin abzugrenzen, daß Agape z.B. den Haß des Partners ertrage (DBW 14, 563: SsV II). Er übergeht dabei, daß dies ebenso zur psychotherapeutischen Beziehung gehört, und daß auch eine Negativübertragung in der Seelsorge eine Form von Bindung ist. – Ferner stellt er seelsorgerliche Härte der psychischen Weichheit und Schwüle gegenüber, wobei er außer Acht läßt, daß Konfrontation auch in der Psychotherapie eine wichtige Methode darstellt (NL B 11,6 [7]: SsV II).
461. »Daher bleibt das Verhältnis in viel stärkerem Maße *objektiv* als in der Psychotherapie, wo die Seelenerforschung großen Raum hat.« (DBW 14, 564, Anm. 30: SsV II) »Also Zwischenstellung der Beichte zwischen der ›Objektivität‹ des Abendmahls und der ›Subjektivität‹ des Predigens.« (DBW 14, 753)

Bonhoeffer ist in der diastatischen Verhältnisbestimmung von Eros und Agape innerhalb der theologischen Diskussion lediglich Zeitgenosse. Er läßt sich durch das von Kierkegaard⁴⁶² vorgegebene diastatische Modell, wie es auch durch Nygren verbreitet wurde, leiten.⁴⁶³ Die Grundorientierung findet Bonhoeffer in Luthers und Augustins Verständnis von *amor dei* bzw. bruderschaftlicher Agape, die im Gegensatz zur *amor sui* stehe.⁴⁶⁴ Bezeichnend für die Finkenwalder Zeit ist die Einordnung der *Libido* nicht als Teil der guten Schöpfung, sondern als *Ursünde*.⁴⁶⁵

Weiterführend ist eine tendenzielle Überwindung der Diastase, die bereits in ›Sanctorum Communio‹ angelegt, wenn auch nicht reflektiert ist.⁴⁶⁶ Statt *exklusiv* kann die Agape als *Ermöglichungsgrund* für ein neues Wirken des Eros verstanden werden. In dieser Richtung korrigierte Barth seine frühere Auffassung, die im Kommentar zum Römerbrief noch doketischer formuliert war als bei Bonhoeffer in ›Sanctorum Communio‹.⁴⁶⁷ Barth integriert den Eros über die *Heiligungslehre* in die Agape.⁴⁶⁸ Der Eros ist damit nicht mehr in den Bereich der Sünde abgespalten, sondern zählt zur guten Schöpfung Gottes. Nicht mehr Eros und Agape, sondern Eros und geheiligter, in Dienst genommener Eros stehen einander antithetisch gegenüber.⁴⁶⁹

Die Verdrängung von Triebaspekten aus der christlichen Agape wird Partner und Seelsorger im seelsorgerlichen Gespräch umso stärker an Übertragungsvorgänge fesseln. Die

462. Bonhoeffer orientiert sich an S. KIERKEGAARD, *Leben und Walten der Liebe*, vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 80, Anm. 45.
463. Vgl. M. JOSUTTIS 1988b, 155. Zum Hintergrund vgl. GERLITZ/PRATSCHER et al. 1991; H. RINGELING 1991, bes. 174-177.
464. Bei Luther kann einer dem andern nur in der sublimierten Liebe zum Christus werden (vgl. M. JOSUTTIS 1990, 18). Gerade diesen Ansatz übernimmt Bonhoeffer von Luther, bes. in der Orientierung am Sermon von den Bruderschaften (1519); vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 183-185, bes. 79-83. Für Bonhoeffers Verhältnisbestimmung von Eros und Agape sind seine Ausführungen in SC 107-117 grundlegend. Er weist auch mythische Sublimierungen in der Form des Verschmelzungsgedankens zurück (118).
465. DBW 14, 731: »1.) *Gen 3*. Ursünde. libido – sein wie Gott, *gut und böse, Unterscheidung*, lustvoll und leidvoll – falsche Einheit. – Das *Ebenbild* entstellt, bedeckt, Scham.« – Vgl. auch die Kennzeichnung des Verhältnisses von Judas zu Jesus als »dunkle, leidenschaftliche Liebe« – im Gegensatz zur göttlichen Liebe Jesu zu Judas (DBW 14, 973-979, hier: 977). – Vgl. die isolierte Aufforderung zur göttlichen Liebe in der Traupredigt Riemer, DBW 14, 951-953.
466. »Sie hat *zunächst* nichts zu tun mit der Humanitätsidee oder mit Sympathiegefühlen, der Erotik oder dem Mitleid.« (SC 108; Herv. BS)
467. Vgl. Bonhoeffers Kritik an K. Barths Ausführungen zur Nächstenliebe im Kommentar zum Römerbrief, SC 109, Anm. 28.: Der Christ liebt nicht Gott im ›Nächsten‹, sondern beide: Gott und den Nächsten. »Gott will von dem ihn liebenden Menschen die wirkliche Nächstenliebe.« (SC 109)
468. Vgl. K. BARTH 1963, 213ff., bes. 219f.; KD III/4, 246.
469. Vgl. weiterführend A. GRABNER-HAIDER 1976; zur pastoraltheologischen Dimension M. JOSUTTIS 1991, 170ff.

Überwindung der bindenden Kraft von Eros und Sexus, wie Bonhoeffer sie anstrebte, beginnt gerade mit ihrer Integration in den christlichen Glauben.

(c) Fragt man nach der Intention von Bonhoeffers Agape-orientierter, rein Christus-vermittelter Idealisierung des seelsorgerlichen Prozesses, so stößt man auf das *emanzipatorische* Anliegen seiner Seelsorgelehre.⁴⁷⁰ Bonhoeffers Hauptkritik am Problem von Distanz und Nähe in der Psychotherapie richtet sich gegen das Phänomen der *Bindungen*. Hierbei kritisiert er nicht allein die ›Psychotherapeuten‹, sondern auch die ›Psychiker‹ in der kirchlichen Seelsorge!⁴⁷¹ Ausdruck psychischer Bindungen ist für Bonhoeffer das Phänomen des Arzt-Komplexes. »Da findet keine Lösung, sondern nur eine veränderte Form der Bindung (psychika) statt.«⁴⁷²

Auftrag des Seelsorgers zur Bindung ist, den Partner allein »an das pneuma, an das Gebot, nicht an sich selbst, sondern an das Wort«⁴⁷³ binden, »an den Mann Jesus Christus«⁴⁷⁴.

(d) *Macht*⁴⁷⁵ soll in der Seelsorge auf die gottgesetzte zeitweilige Autorisierung begrenzt bleiben. Es »besteht der Abstand des Seelsorgers vom Gemeindeglied allein in seinem Amt der Diakonie«⁴⁷⁶. Es handele sich in der Seelsorge um eine menschliche *Kräftegleichheit* bei göttlicher *Auftragsverschiedenheit*.⁴⁷⁷ Der menschliche Abstand sei lediglich der von ›bittendem‹ und ›helfendem‹ Bruder.⁴⁷⁸

470. S.o. 267ff.

471. »Der Psychiker (im Gemeinschaftschristentum); der Treiberische als Seelsorger binden den andern an die eigenen Kräfte.« (DBW 14, 563, Anm. 28: SsV II) – Vgl. den modellhaften Erziehungsstil in Bonhoeffers Familie; über den Vater S. LEIBHOLZ-BONHOEFFER, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 16.

472. NL B 11,6 (7): SsV II. – »Der Psychiker bindet den anderen an seine psychischen Kräfte; das lehrt die Psychoanalyse, daß im ersten Stadium der *Arzt-Komplex* mich an den anderen bindet.« (NL B 11,2 [125]: SsV II) »Psychoanalyse (Arztkomplex; unlösliche Bindung an den Arzt!! 2. Analyse zum Lösen)« (DBW 14, 563, Anm. 28: SsV II). – »Wo ein Seelsorger verehrt wird schwärmerisch, da ist Psychiker dabei.« (ebd.)

473. NL B 11,6 (7): SsV II.

474. NL B 11,4 (3): SsV II.

475. Zum Machtproblem, das Bonhoeffer unter dem Gegensatz von *pneumatisch* vs. *psychisch* verhandelt, vgl. H. RÜEGGER 1992, 245-247. Bonhoeffer stelle »fast ausnahmslos nur deren zerstörerische Manifestationen« dar (245), nicht die »positiven, gemeinschaftsfördernden psychischen Kräfte« (246). – »In der psychischen Welt herrschen Dämonien [HWJ: Magie, Zauberkräfte. Dämonisierung, Erotik.] statt der Reinheit und Einfachheit [WDZ: Einfalt] brüderlicher [EK: Liebe und] Hilfe.« (DBW 14, 563: SsV II)

476. DBW 14, 564: SsV II.

477. »Kein Kräfteverhältnis, sondern Auftragsverschiedenheit.« (NL B 11,1 [8]: SsV II) »Der Seelsorger verfügt [EK: als Mensch] grundsätzlich über keine [EK: anderen Mittel und] besonderen Kräfte [WDZ: Heilmittel, Qualitäten, Kräfte] [EK: als das Gemeindeglied].« (DBW 14, 564: SsV II) – Zu Bonhoeffers eigenem Problem mit seiner Machtposition in der Finkenwalder Gemeinschaft und zu seiner bindenden Wirkung vgl. DB 574.

478. Der Seelsorger »[s]teht mit ebenso leeren Händen da wie der andere. Es ist [EK:

Dagegen herrsche in der Psychotherapie nicht Auftragsdistanz, sondern *Kräfte*distanz, woraus sich das Machtproblem und daraus folgend das der Bindungen ergebe. Der Psychotherapeut ist dem Klienten durch berufliche Kompetenz überlegen.⁴⁷⁹ Diese Distanz der Kompetenz führe aufgrund erotischer Verehrung durch den Klienten zu übergroßer menschlicher Nähe. Für die Seelsorge resultiert aus dem Verzicht auf Qualifikationen eine generelle Subjekttoffenheit. »Jeder *christliche* Bruder versteht uns.«⁴⁸⁰ Die einzige Kompetenzforderung ist das Christsein des Seelsorgers und seine Sündenerkenntnis unter dem Kreuz.⁴⁸¹

In diesem Zusammenhang wendet sich Bonhoeffer gegen ein Überbrücken der menschlichen Distanz durch *Solidarisierungen* mit vorgebrachter Schuld. Sie können eine Flucht vor der Helferrolle bedeuten sowie zu Bindungen an den Seelsorger führen.⁴⁸² Sie unterlaufen das gottgesetzte Gegenüber und verdrängen die alleinige Vermittlung durch Christus.⁴⁸³ Solidarisierungen bleiben daher »ein ›Äußerstes‹ der Seelsorge«⁴⁸⁴, »eine letzte Möglichkeit der Gnade«.⁴⁸⁵

allein] der Abstand, in den Gott selbst den bittenden Bruder vom helfenden stellt« (DBW 14, 564: SsV II).

479. »Während der Abstand des Psychotherapeuten vom Patienten darin besteht, daß dieser in jenem den Mann sehen und glauben muß, der mit besonderen Kräften [EK: Kenntnissen und Methoden] ausgestattet ihm überlegen [GK: und heilfähig] ist [...]« (ebd.).
480. DBW 14, 590.
481. »[...] ans Kreuz gebunden und nicht aus seiner psychologischen Kenntnis des Bösen. Deine Sünde, die am Kreuz gegen Jesus geschehen ist.« (ebd.) »Der erfahrenste Menschenkenner weiss weniger vom Herzen als der einfachste Christi: quantum ponderis sit peccatum.« (NL B 11,5 [3])
482. »Damit dient er nicht dem andern, sondern lenkt Aufmerksamkeit des andern auf sich« (NL B 11,1 [9]: SsV II). Vgl. J. SCHARFENBERG: Das Mitteilen von eigenen Erfahrungen »erschwert [...] den unweigerlich folgenden Prozeß der Ablösung und Verselbständigung des Klienten« (1990, 72f.). – H. RÜEGGER betont in bezug auf Bonhoeffers seelsorgerlichen Brief von 1938 eine der Distanz zugrundeliegende *solidarische Grundhaltung*, aus der heraus der Bruder *neben* den Brüdern zum Bruder den Brüdern *gegenüber* wird (1992, 192-195.233).
483. »[EK: Es ist keine] Seelsorgerliche [EK: gute] Methode, daß der Seelsorger sich *sogleich mit dem Gemeindeglied als Sünder bekennt*, ist ein *Ausweichen* vor dem Auftrag, der mir im Augenblick allein gegeben ist!« (DBW 14, 564: SsV II); »durch Gottes Wort und Amt gegebene Distanz« (NL B 11,4 [3]: SsV II); »wird sich nicht zwischen den andern und den Auftrag stellen mit *eigener* Last. So rechte Distanz und Nähe geschaffen.« (NL B 11,1 [9]: SsV II)
484. NL B 11,2 (126): SsV II.
485. DBW 14, 564: SsV II. – Bonhoeffer verweist an dieser Stelle auf Dostojewski: »Es kann der Zeitpunkt kommen, wo nicht mehr gewußt wird, wer hier der Seelsorger und wer der andere ist, es können einmal beide nur noch nach Gott fragen (Dostojewski).« (ebd.) Doch dies dürfe nicht zum methodischen Grundsatz wer-

(e) Ferner bemüht sich Bonhoeffer, die Rolle menschlichen *Vertrauens* für die Seelsorge zu nivellieren. Denn auch Vertrauensbeziehungen stellen Formen menschlicher Bindungen dar. Dies voraussetzend, gelangt er zu dem überspitzten Gegensatz: »Man darf als Seelsorger keine Person besonderen Vertrauens sein wollen. Das verhindert echte Seelsorge.«⁴⁸⁶ Bonhoeffer bestreitet sowohl die Relevanz von Vertrauen des Partners zum Seelsorger als auch von Verständnis des Seelsorgers für den Partner.⁴⁸⁷ Dies seien subjektive, d.h. menschliche Beziehungen. Für Seelsorge sei allein die objektive, d.h. durch Christus vermittelte Beziehung zwischen Bruder und Bruder ausschlaggebend⁴⁸⁸. Grundlegend für die seelsorgerliche Kompetenz bleibe die christliche Kenntnis des Menschen als Sünder. Demzufolge könnten gerade menschlich vertraute Personen inkompetent werden.⁴⁸⁹

(3) Das *Proprium* der Seelsorge gegenüber der Psychotherapie läßt sich am deutlichsten an der *Beichte* aufweisen. »Unterschied also der Beichte von übrigem Sichaussprechen: 1. zwischen zwei christlichen Brüdern, 2. wirkliches Sündenbekenntnis (nicht nur Aussprechen der Not),⁴⁹⁰ 3. Ziel die wirkliche Absolution.«⁴⁹¹

den, grundsätzlich seien die »Rollen« einzuhalten (NL B 11,2 [126]; DBW 14, 564).

486. NL B 11,6 (8): SsV II. – »Gehe ich in die Beichte, so gehe ich zu Gott. Nicht zu einem vertrauten Freund. [...] Mit der Sünde aber gehe ich zu Gott, nicht zum Freund.« (NL B 11,5 [2])
487. »Bei der Wahl eines Beichtigers frage ich weniger, ob er *mich* versteht, als ob er Gottes Wort versteht.« (DBW 14, 753) »Das Ausweichen vor der Beichte aus der Furcht heraus, nicht verstanden zu werden ist nicht richtig.« (NL B 11,6 [22])
488. Bonhoeffer bestreitet nicht die faktische Vertrauensposition, die die Rolle des Pfarrers bedeutet, vgl. die Ausführungen zum Hausbesuch: »Der Hausbesuch ist in jeder Hinsicht als Vertrauensakt anzusehen.« (NL B 11,6 [27]: SsV III). Doch er will die *konstitutive* Funktion des Vertrauens nivellieren und auf *Gefahren* von Vertrauensbindungen hinweisen.
489. »[...] Sohn : Vater; Mann : Frau verstehen es nicht.« (DBW 14, 590) Vgl. dagegen 1928, DBW 10, 490. Vgl. auch W. LÖHES nachdrückliches Fordern von Vertrauen zum Seelsorger bei der Wahl (1876, 262f.). – E. BETHGE: »Er riet, die Vertrauenswürdigkeit des Beichthörers nicht allzu skrupulös zu erforschen, sondern sich zu demütigen und darauf zu vertrauen, daß im Andern Christus das Gegenüber und der Hörende sei.« (DB 533)
490. Vgl. bereits in WdK die Kritik am »Sich-aussprechen« als »nur ein Grad des Sich-ausschwatzens« (297). – Vgl. dagegen NIEBERGALL 1927, 865: »durch Aussprache befreien«, »Redekur«. – Eine *prinzipielle* Kritik an einem Sich-Aussprechen würde zum Verlust einer wichtigen Dimension der diakonischen Seelsorge führen.
491. DBW 14, 752. – »Not kann man sich noch wohlfühlen; meinen persönlichen Zustand auf etwas anderes abschiebend. Sünde sitzt auf mir.« (DBW 14, 590) Vgl. NL B 11,2 (142), »Die Beichte«, Pkt. 4.

Bonhoeffer geht in der Finkenwalder Zeit hinter das positive Verhältnis zu den Humanwissenschaften zurück, das er in ›Sanctorum Communio‹ modellhaft mit dem *Integrationsversuch der Soziologie* in die Ekklesiologie angebahnt hatte.⁴⁹² Die Seelsorgelehre wagt nur verdeckt, Ergebnisse der Psychotherapie aufzugreifen und bleibt – auf expliziter Ebene – mit der Projektion eines Negativbildes dieser Wissenschaft beschäftigt. Der Preis dafür ist die geistliche Konstruktion einer *poimenischen Fiktion*.⁴⁹³ Gottes Mittlerschaft droht zum Prinzip zu werden, um der faktischen Gesprächsdynamik auszuweichen. Gerade *im Interesse der Emanzipation des Seelsorgepartners* ist auch eine kritische Selbstwahrnehmung des Seelsorgers nötig.⁴⁹⁴ Christologisch wird die Öffnung zu den Humanwissenschaften in den Ethikfragmenten angebahnt: Christus will *für* diese Welt dasein. Fortan sind Christus und Welt als *eine* relationale Wirklichkeit zu betrachten (EN 200ff.). Dies müßte in methodischer Konsequenz zum Ernstnehmen des Diesseits jenseits von Glaubensradikalismus (der Teile der Weltwirklichkeit leugnet) und ungläubigem Kompromiß (mit dem Verlust der transempirischen Dimension) führen (E 144-151).⁴⁹⁵

Eine heutige Seelsorgelehre steht vor der Aufgabe, nicht allein psychologische Methoden nach ihrer Anwendungsfähigkeit zu befragen und eklektisch zu integrieren.⁴⁹⁶ Es geht darüber hinaus – gerade zugunsten ratsuchender Menschen

492. Vgl. die Programmklärung in SC 13, vgl. 15-18; J. v. SOOSTEN 1992, 229ff., bes. 263ff., 54. Die Stellung der Soziologie in SC bleibt darin problematisch, daß sie zu einer der Dogmatik untergeordneten Hilfsdisziplin wurde. Somit ist die Spannung zwischen der empirischen Wirklichkeit der Kirche zugunsten der Dogmatik einseitig aufgelöst. Ihre kritische Außenperspektive und damit ein eigenständiger soziologischer Beitrag sind nivelliert.

493. E. THURNEYSEN fordert, unter Beibehaltung seines kerygmatischen Ansatzes, in der späteren Seelsorgelehre: »Und daß die Verkündigung diesen Menschen wirklich treffe, erreiche und verhafte, dazu bedarf es jener gründlichen Kenntnis seiner Lage, wie sie nur eine an der Psychologie geschulte Seelsorge zur Verfügung hat« (1980, 197). Damit überwindet er der Sache nach Bonhoeffers bis in WEN hinein bestehende Fixierung auf ein Negativklischee. Thurneysen verharrt allerdings bei dem Zuordnungsmodell der ›Hilfswissenschaft‹ (a.a.O., 179); zur Prägung des Begriffes durch E. PFENNIGSDORF vgl. D. RÖSSLER 1986, 176; zum damit verbundenen Problem J. SCHARFENBERG 1968, 25ff.

494. Bonhoeffer lastet Störungen vorrangig dem Partner an. Gerade das pastoraltheologische Anliegen müßte jedoch dazu drängen, auch das Vorgehen des Seelsorgers kritisch zu reflektieren. Besonders die nicht wahrgenommenen Grenzen der eigenen Persönlichkeit werden zu Grenzen möglicher Hilfeleistungen.

495. Vgl. auch M. PLATHOW, der auf dieser Grundlage Konsequenzen für das Verhältnis von Bonhoeffers Pastoraltheologie zu den Humanwissenschaften andeutet (1982, 13ff.). Vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 225f.

496. Dies wäre das Verhältnis zu einer ›Hilfswissenschaft‹.

und der Theorie – um die Wahrnehmung der Psychologie als einer eigenständigen wissenschaftlichen Dialogpartnerin zu wechselseitiger *Kritik*.⁴⁹⁷ Psychologie als kritische Theorie poimenischer Praxis und Theoriebildung setzt bei der *eschatologischen Differenz* zwischen Christi Selbstverkündigung (Christus als dem eigentlichen Seelsorger) einerseits und der Ver-Ortung und Ver-Zeitigung der U-Topie in poimenischer Theorie, Methode und Praxis andererseits ein.⁴⁹⁸ Wiederum bleibt auch jede psychologische Theorie auf die kritische Reflexion ihrer Ziele und der dahinterstehenden Anthropologie angewiesen.

Im folgenden sollen die wichtigsten Elemente des seelsorgerlichen Gespräches in ihrer Abfolge auf dem Weg von der diakonischen zur kerygmatischen Seelsorge dargestellt werden.

2.4.2 Methodische Elemente

a) Die Vor-Stufe der diakonischen Seelsorge⁴⁹⁹

Die diakonische Seelsorge verläuft in zwei Phasen:

- 1) Sprechen des Ratsuchenden und Anhören des Seelsorgers,
- 2) menschlicher Rat des Seelsorgers und Tat des Ratsuchenden.

Die erste Phase des Gesprächs ist vom Anhören, das dem Fokussieren des Konfliktes dient, bestimmt. Die zweite, beratende Phase hat zum Ziel, die Ich-Schwä-

497. Eine christologische Grundlegung kann hierfür von Christi *munus propheticum* ausgehen. Vgl. den Versuch einer Entfaltung durch K. BARTH im Zusammenhang seiner »Lichterlehre« (KD IV/3, 122ff. 174ff.). Die »Prophetie des Herrn Jesus Christus« besitzt die Macht, »auch *extra muros ecclesiae* solche wahren Worte hervorzubringen« (IV/3, 153).

498. Vgl. H. WAHL 1990, 61.

499. Bonhoeffers seelsorgerliche *Praxis* läßt sich methodisch (a) primär über die *Briefseelsorge* erschließen; vgl. bes. H. RÜEGGER 1992 sowie DERS. 1992a. Die seelsorgerlichen Briefe gewähren u.a. einen tiefen Einblick in seine Seelsorge an Trauernden. Vgl. in der Situation der Trennung: 1939, GS 6, 469-471; ferner die von Nachrichten über Gefallene geprägten Rundbriefe im Kriege, GS 2, 553-598; zur Seelsorge in der Haftzeit Chr. ZIMMERMANN-WOLF 1993b; J. SEIM 1969. (b) Eine weitere Quelle sind die *Predigten* (vgl. bes. zur Trauerseelsorge die Predigt zum Totensonntag zu Weish 3,3: 1933, PAM 1, 394-402), Ansprachen (vgl. DBW 14, 758-761: HomÜ zu Lk 21,25-36) und Meditationen. (c) Eine dritte wichtige Quelle bilden Bonhoeffers eigene sowie *Fremdberichte von Seelsorge*. Vgl. bes. zur Seelsorge im Trauerfall: »Der Herr Wolf ist tot«, Brief an Walter Dress, 1. 9. 1928, in: *ibk Bonhoeffer-Rundbrief 38* (1992), 1-3. Zur Seelsorge im Falle der Verstockung: Misdroy, 1936, DBW 14, 211f.

che des Partners zu überwinden und seinen Willen zu stärken. Dies geschieht m.H. empfohlener symbolischer Handlungen.

Rüegger gliedert die diakonische Seelsorge in drei Phasen:

- die Phase vom Zuhören des Seelsorgers und Aussprechen des Partners,
- die Phase der Überführung als Wendepunkt im Gespräch,
- »Schliesslich mündet diakonische Seelsorge über das Bekenntnis der erkannten Sünde in die Einweisung in konkrete Schritte des freiwilligen Gehorsams gegenüber dem bindenden Gebot des gnädigen Gottes.« (1992, 228)

Gegenüber Rüeggers Darstellung der diakonischen Seelsorge in Bonhoeffers Seelsorgelehre sind zwei Korrekturen anzubringen:

a) Rüegger übergeht die Teilphase der *Beratung* (vgl. 229).

b) Er grenzt das *Sagen des göttlichen Gebotes* nicht deutlich von der diakonischen Seelsorge ab (228) und verkennt daher letztlich ihr Proprium.

(a) Rüegger übergeht das Zentrum der diakonischen Seelsorge: die Phase der menschlichen *Beratung*. »Bonhoeffers Seelsorge geht davon aus, dass dem im Ungehorsam gegen Gottes gnädiges Gebot Verstrickten *nur ein Zweifaches* zu neuer Freiheit verhilft: das Bekenntnis des eigenen Ungehorsams als Sünde, worauf das lösende Wort der Absolution antwortet; und die neue Bindung im Gehorsam gegenüber dem konkreten Gebot.« (230; Herv. BS) – Diese Darstellung verkennt die diakonische Dimension und stellt lediglich den kerygmatischen Pol dar: das Verkündigen des göttlichen Gebotes, die confessio und die Absolution. – Bereits Rüeggers Überschrift (5.3.3., S. 227) verfehlt das Wesen der diakonischen Seelsorge, indem sie den Weg von der Verstockung zum befreienden Gehorsam als »Ruf zur Busse« charakterisiert. Dagegen bleibt festzuhalten: Weder der kerygmatische Bußruf noch der entsprechende Akt des Gehorsams markieren den Anfang der Befreiung. Ehe Gehorsam befreiend wirkt, muß er befreit werden. Hierzu verhilft zunächst menschliches Erfassen der Situation des Partners und ein situationsbezogener Rat.

Rüegger scheint derart an einer Antithese zwischen Seelsorgepraxis und Seelsorgelehre interessiert, daß er das beratende Element in der Lehre übersieht.⁵⁰⁰ Seine zahlreichen Beobachtungen zur Bedeutung des Rates in Bonhoeffers Seelsorgepraxis sind korrekt.⁵⁰¹ Sie bilden jedoch keine Antithese zur Seelsorgelehre, sondern bestätigen die Wichtigkeit des Anliegens, das Bonhoeffer in der *Lehre* von der diakonischen Seelsorge gleichfalls vertrat.

(b) Rüegger gelangt zu dem Fehlurteil, da er das Element des *menschlichen Rates* aus der diakonischen Seelsorge mit dem des *göttlichen Gebots* aus der kerygmatischen Seelsorge vermengt. Wenn er Bonhoeffer vorwirft, »die Unterscheidung von verkündigender

500. So behauptet H. RÜEGGER für die Lehre, »dass der [...] Aspekt der beratenden Seelsorge dem völlig zum Opfer fällt« (1992, 232), und: »Bonhoeffer nimmt in seiner poimenischen Reflexion nicht mehr wahr, was er in seiner Praxis ganz selbstverständlich vollzieht« (ebd.).

501. A.a.O., 63-67.101f. 219.231-233.

und diakonischer Seelsorge in seinen Vorlesungen gar nicht systematisch durchdacht und konsequent durchgeführt zu haben«⁵⁰², so verbalisiert er damit sein eigenes Problem mangelnder Unterscheidungsfähigkeit. In den Mss. zur Vorlesung ist Bonhoeffer klar daran interessiert, menschlichen Rat und göttliches Gebot zu unterscheiden und damit die Stufe des Überschrittes von der diakonischen Seelsorge zur Verkündigung zu markieren.

aa) Anhören und aufdeckendes Gespräch

Als seelsorgerliche *Grundsituation* geht Bonhoeffer von der Initiative des Gemeindegliedes aus, das den Seelsorger um *Rat* bittet.⁵⁰³ Damit nimmt die *diakonische* Seelsorge ihren Anfang.

Ein Konflikt entsteht daraus, daß der Seelsorger der Bitte um »Rat und Hilfe [B: aus materieller Not]« nicht zu entsprechen hat.⁵⁰⁴ Ratsuchender und Seelsorger definieren die ›Not‹ auf unterschiedlichen Ebenen. »In diesem Satze: ›Deine Not ist deine Sünde‹ liegt der richtige und entscheidende Ansatzpunkt für die Seelsorge.«⁵⁰⁵ Hinter allen Fragen und Problemschilderungen hört der Seelsorger bereits »das [EK: noch nicht gewagte] Geständnis der Sünde«⁵⁰⁶. Er bewahrt methodisch bewußt Distanz. Er betrachtet den Ratsuchenden von vornherein unter dem Gegenentwurf der göttlichen Möglichkeiten.

Grundlegend für die erste Phase der diakonischen Seelsorge ist die *Umkehrung des Verhältnisses von Sprechen und Hören* gegenüber der Verkündigungssituation. Der Pfarrer muß »in die Situation des Hörenden selber kommen [...], um die diakonische Seelsorge tun zu können«.⁵⁰⁷ Der Partner soll sprechen, der Seelsorger aktiv zuhören. Ziel des Redens ist, daß der Ratsuchende den individuellen Punkt des eigenen Ungehorsams offenbart und damit Einblick in die eigentliche Situation gewährt, die er vor dem Seelsorger zu verbergen sucht. »Es muß die Stelle sichtbar werden, an der der andere sich verstockt [EK: sich dem Wort Got-

502. A.a.O., 265, Anm. 132.

503. »Jemand kommt und will Rat. Worum geht es?« (NL B 11,1 [4]: SsV II)

504. NL B 11,2 (123): SsV II.

505. NL B 11,6 (5): SsV II.

506. Ebd.

507. NL B 11,6 (4): SsV II. – »In der Seelsorge ist ein Verkündigen schlechthin zu wenig, es kommt immer auch auf das Hören an.« (NL B 11,6 [7]: SsV II) »Der von amtswegen seelsorgerlich Sprechende muß hören können.« (NL B 11,6 [3]: SsV I) Diakonische Seelsorge ist zunächst »stumme, helfende Liebe« (DBW 14, 557: SsV I). – Vgl. auch bei Seelsorge an Gebildeten: »Sondern einfach zuhören, teilnehmen, wissen, was dessen und was mein Amt ist.« (DBW 14, 578: SsV IV) – Vgl. das große Plädoyer für das Zuhören in den Ausführungen zur Diakonie (!) in GL 82-84. Anhören ist der »erste Dienst, den einer dem andern in der Gemeinschaft schuldet« (82). Gott ist »der große Zuhörer«, an dessen Werk der zuhörende Mensch teilhat (84). – S.o. 179ff.

tes widersetzt], um die er dauernd herumredet«. ⁵⁰⁸ Das Hören ist ein wirkliches und verstehendes Zuhören im Dienste der Wahrnehmung des Partners. Es ist für das Gelingen des seelsorgerlichen Prozesses entscheidend, den verheimlichten Konflikt des Partners in dessen individueller Situation zu fokussieren. Ohne das Aufdecken der *konkreten Konfliktsituation* in der Lebensgegenwart des Partners kann kein weiterführender Rat gegeben werden. Insofern kann Bonhoeffer keine autoritäre Gesprächsführung in der Phase der diakonischen Seelsorge vorgeworfen werden. ⁵⁰⁹ Wer aus konkreter Schuld helfen will, muß sich am wirklichen Partner orientieren. ⁵¹⁰

Auf rein *theologischer* Ebene erübrigt sich ein ›Aufdecken‹ insofern, als der Seelsorger den *Grundkonflikt* des Partners bereits kennt: den Widerstreit zwischen Mensch und Gott, der im Übertreten eines göttlichen Gebotes gründet.

Gegebenenfalls kann der Seelsorger *sondierende Fragen* stellen, »um dem andern die Zunge zu lösen«. ⁵¹¹ An dieser Stelle fällt es Bonhoeffer schwer, sich vom psychotherapeutischen Verfahren abzugrenzen. Er sucht den Unterschied mit dem Hinweis auf die Motivation sowie das primäre Subjekt festzuhalten. Der »rechte Seelsorger« muß »auch erforschende Fragen stellen [...], aber nur als Dienst brüderlicher Hilfe« ⁵¹². »Berechnung bleibt etwas durchaus Vorletztes, ist nur Dienst« ⁵¹³. Gott sondiere, nicht der Seelsorger. ⁵¹⁴ Ein inhaltlicher Unterschied besteht im Frageraster: Der Seelsorger soll sich am Dekalog orientieren. ⁵¹⁵

508. DBW 14, 568: SsV II. – »Für dieses Zurückführen [zu Predigt und Sakrament – BS] ist das Reden des Gemeindegliedes der Weg, den der Seelsorger gehen muß.« (NL B 11,6 [13]: SsV II) – Die aufdeckende Funktion kommt auch dem Reden des Partners in H. ASMUSSENS Theorie der Seelenführung zu: »Es ist wesentlich für die Seelsorge, daß das Gemeindeglied zu Worte kommt, damit es sich gibt in Gutem oder in Bösem. Er soll sich Angriffsflächen geben! Er muß in seinen Worten – nicht gefangen – sondern *verhaftet* werden.« (1934a, 19)

509. Vgl. J. SCHARFENBERG: »Autoritär muß jede Gesprächsführung genannt werden, die das Gespräch nur dazu benutzen will, um etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares ›auszurichten‹.« (1972, 19)

510. Vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLF: »Bonhoeffers Konzentration auf die Sünde wird hier erkennbar als eine Konzentration auf die Einzigartigkeit der Person.« (1991a, 228)

511. NL B 11,1 (8): SsV II. – H. RÜEGGER belegt die Praxis eines aufdeckenden Dialoges für die Briefseelsorge: eine Häufung aufdeckender Fragen soll die Briefpartner zur *confessio* führen (1992, 188).

512. DBW 14, 563: SsV II.

513. NL B 11,2 (125): SsV II.

514. »Der Herr muß mein Gegenüber erforschen, nicht ich als Seelsorger.« (NL B 11,6 [8]: SsV II) Vgl. NL B 11,2 (125f.): SsV II (Bonhoeffer verweist zur Illustration auf G. Bernanos' Roman ›Der Abtrünnige‹).

515. Vgl. unten zum Dekalog als Beichtspiegel. »Durch konkrete Fragen des Pfarrers den

Gegenüber den Antworten des Partners soll, aufgrund des Widerstandes des Anderen noch in scheinbar kooperativen Antworten, eine distanzierte *Hermeneutik des Verdachtes* regieren.⁵¹⁶

Die erste Phase der diakonischen Seelsorge hat ihr Ziel erreicht, wenn die Not ausgesprochen ist und als Widerwille gegen Gott aufgedeckt liegt (vgl. N 57-59), wenn der willentliche Widerstand des Partners gebrochen ist, er zur Kooperation bereit ist und selber eine Veränderung seiner Situation will.⁵¹⁷

ab) Beratung

Die zweite Phase der diakonischen Seelsorge konzentriert sich auf die beraterische Aufgabe: Dem Partner sollen Wege eröffnet werden, die ihn zum Gehorsam gegenüber Gottes Wort hinführen sollen, indem sie ihn aus dem Bewußtsein der Gefangenschaft und Schwäche herausführen. Er soll das Vorurteil über die eigene Schwäche und über Zwänge aufgeben. Der Seelsorger arbeitet – aus psychologischer Perspektive formuliert – an der Ich-Stabilisierung des Partners. Bonhoeffers progressive Zielsetzung tritt besonders im Vergleich mit Asmussens zeitgenössischer Lehre von der Seelenführung hervor. Seelenführung soll nach Asmussens Entwurf in einer Krise »mit der Niederlage des Menschen ihr Ende« finden.⁵¹⁸ Statt zum Bewußtsein der Freiheit und Stärke zu führen, soll sie den Partner an dessen Schuldbewußtsein scheitern lassen: »Dies *Schuldigwerden* tritt also mit *Zwangsläufigkeit* ein«.⁵¹⁹

Raum der 10 Gebote abtastend, wird er leichter des eigentlichen Ortes kommen können.« (DBW 14, 568: SsV II)

516. Ebd.; NL B 11,1 (13): II.

517. Interessanterweise illustriert H. RÜEGGER die Phase des Aufdeckens der Verstockung und des Wendepunktes bzw. Bruches im Gespräch mit der Briefseelsorge (1992, 164f.). Rügger erweist, daß eine Wende im Gespräch und Offenheit für Argumente der »verstockten« Partner einander nicht ausschließen. »[...] dass das Gespräch »abgebrochen« wird, meint allem Anschein nach gerade nicht autoritäre Gesprächsverweigerung« (a.a.O., 165). Dieser Fortschritt im seelsorgerlichen Gespräch offenbart dann zugleich die große Ohnmacht des Partners. – Die Darstellung der Seelsorge in N veranlaßte E. FEIL, deren »Einseitigkeiten bzw. unglückliche Formulierungen« zu kritisieren (1977, 181, Anm. 26).

518. H. ASMUSSEN 1934a, 77.

519. A.a.O., 88. Es geht ihm hierbei um den elenchthischen Gebrauch des Gesetzes, »damit die Sünde mächtiger werde« (mit Rö 5,20; 1934, 71). – H. RÜEGGERS Kritik, die die Dimension der Willensstärkung übergeht, trifft daher nur teilweise zu und wäre eher gegen Asmussens Konzept von Seelenführung zu richten. Rügger: »Der Begriff der diakonischen Seelsorge (GS V 365f.) ist irreführend, hat die damit gemeinte Sache doch überhaupt nichts mit dem sozial-diakonischen Auftrag der Kirche zu tun, sondern vielmehr mit der elenchthischen Aufgabe, einen Menschen konkreter Sünde

Bonhoeffers diakonisches Seelsorgeverständnis wirkt in der Konzentration auf den Willen des Partners voluntaristisch verengt. So verweist er auf die *Willensschwäche* des Partners als erstes Problem der zweiten seelsorgerlich-diakonischen Phase: ›Ich kann nicht.‹⁵²⁰ Dies liegt nicht primär im Seelsorgeverständnis, sondern generell in Bonhoeffers Anthropologie begründet.⁵²¹ Hierdurch ergibt sich auch eine Nähe zu Künkels voluntaristisch orientierter Charakterkunde.⁵²²

Die Ich-Stärkung vollzieht sich über die *Willensstärkung* des Partners. Erst der starke Wille kann mit Gottes Gebot konfrontiert werden.⁵²³ Die Stärkung soll sich im Prozeß der ›Bewußtmachung‹ eigener Kräfte vollziehen. »[...] erst ganz menschlich zu dem Menschen sagen: Du kannst.«⁵²⁴

Die Methode der Bewußtmachung überschreitet die rein kognitive Ebene. Ihr wichtigstes Element ist der diakonisch-seelsorgerliche *Rat*.⁵²⁵ Sein Inhalt ist nicht

zu überführen.« (1992, 273, Anm. 303) Der diakonische Aspekt ist zumindest ansatzweise in der beraterischen Phase enthalten. Daß er verengt ist, wurde im Vergleich mit dem Konzept der Wegbereitung in E bereits festgestellt.

520. DBW 14, 568f.: SsV II.

521. Vgl. die Anthropologie in SC (51ff.). »*Gemeinschaft ist Willensgemeinschaft, [...] konstituiert durch viceverse Willensakte, ihre Einheit im Gewollten findend und zu ihren Lebensgesetzen den inneren Widerstreit der Einzelwillen zählend.*« (SC 55; vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 248ff.); vgl. die Typologie der sozialen Gemeinschaften nach der Intentionalität der Willen (SC 55ff.). Auch dem objektiven Geist wird Wille zugeschrieben (63). – Zum voluntaristisch gefaßten Gottesbegriff bei K. HOLL und zur frühen Rezeption bei Bonhoeffer vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 158, 168.

522. Vgl. F. KÜNKEL: »Den Ausgangspunkt seiner [des Patienten – BS] Schwierigkeit bildet ja die Erfahrung ›Ich kann nicht‹, und diese Erfahrung wird verstärkt und festgehalten durch die drohende Erinnerung an äußerst schmerzliche Mißerfolge.« (1932, 134ff., 150, hier: 134) »Es handelt sich hier um die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Charakterheilung oder, anders gewandt: um die Frage nach der Willensfreiheit.« (155) – J. RATTNER bezeichnet Künkel als »Moralist und Voluntarist reinsten Wassers« (1990, 481).

523. GL: »Wo nun der Dienst des Hörens, der tätigen Hilfe, des Tragens treu getan wird, kann auch das Letzte und Höchste geschehen, der Dienst mit dem Worte Gottes.« (87, im Kap: »Der Dienst«, 77ff.) – Vgl. E. BETHGE über Bonhoeffers Interesse an der Stärke von schwachen Gesprächspartnern: Bonhoeffer »war in seinem späteren Leben besonders sorgfältig darauf bedacht, dem Unterlegenen rücksichtsvoll zu begegnen und Selbstvertrauen einzuflößen« (DB 41).

524. DBW 14, 569: SsV II. – »Dieser Durchbruch kann, soweit wir das sagen können, nicht durch einfaches Sagen des Gebotes geschehen; denn ›Das kann ich nicht‹ wird geantwortet. Da muß geholfen werden dadurch, daß das ›Du kannst es, du kannst es‹ wieder ins Bewußtsein gebracht wird.« (DBW 14, 569, Anm. 40: SsV II)

525. Daß die kerygmatisch ansetzende Seelsorge den Rat grundsätzlich negiere, ist in dieser Hinsicht ein Vorurteil. Vgl. auch H. ASMUSSEN: »In der *Seelenführung* können wir ohne Ratschläge nicht auskommen.« (1934a, 33; vgl. bes. 226)

der erbetene lebenspraktische Hinweis für die anfänglich vorgebrachte Not.⁵²⁶ Statt dessen empfiehlt der Seelsorger dem Partner – aufgrund der entdeckten konkreten Sünde – eine bestimmte Handlung, »praktische Übungen«. Bonhoeffer bezeichnet sie im Sinne der asketischen Tradition als »Exerzitien«.⁵²⁷ Er weist ihnen den Status von »Hilfsmitteln« zu: Sie dienen vorläufigen Zwecken. In ihrer Vorläufigkeit sind sie jedoch so unverzichtbar wie die seelsorgerliche Phase der Wegbereitung selbst.⁵²⁸

Die empfohlene Handlung greift analog proleptisch dem konkreten Gehorsam gegen das übertretene Gebot vor. Die Tat, die der Seelsorger dem Anderen zutraut, soll die eigene Freiheit ins Bewußtsein heben. Die Handlung vollzieht sich auf der Ebene der *iustitia civilis*, damit im Bereich des Menschenmöglichen. Doch in ihrer symbolischen Wirkung öffnet sie den Handelnden für ganz andere Möglichkeiten, die Gott ihm erschließen will. An dieser Stelle überschreitet der seelsorgerliche Prozeß deutlich die verbale Ebene zur Tatdimension hin. Dabei wird nicht der Seelsorger, sondern der Ratsuchende selbst aktiv.

Der Status des Rates markiert die Grenze zur Stufe der verkündigenden Seelsorge. Indem der Seelsorger eine bestimmte Handlung empfiehlt, erteilt er einen *menschlichen* Rat. Es handelt sich *nicht* um ein *göttliches* Gebot. »Dieser Weg der »Diakonie« ist nicht das Sagen des Gebotes«.⁵²⁹ »Bleibt *diesseits der Verkündigung*; Weg zurück, auf dem sich der Mensch bis hin zur Verstockung vom Gebot her verirrt hat.«⁵³⁰ Ob die empfohlene Tat vollzogen wird, ist von relativer Bedeutung, kein Akt des Gehorsams gegenüber einem göttlichen Gebot.⁵³¹

526. H. RÜEGGERS Beobachtung ist zutreffend, wenn er feststellt: Die in SC 170f. entfaltete Aufgabe beratender Seelsorge wird »nur noch schroff abgelehnt« (1992, 255) – insofern Bonhoeffer die Polyphonie des Lebens aus dem Blick verliert und Beratung auf den geistlichen Sektor einengt. Doch Rüeeggers Feststellung ist in ihrer Generalisierung unzutreffend, da geistlich ausgerichtete *Beratung* gerade das Zentrum der diakonischen Seelsorge bildet. Zutreffend dargestellt bei CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 224.

527. Vgl. bes. NL B 11,6 (24-26), Exkurs: »Hilfsmittel im Amt der Seelsorge«.

528. »Diese Hilfsmittel sind notwendig, da der Weg der Seelsorge oft lang und mühsam sein wird.« (NL B 11,6 [24])

529. NL B 11,2 (130): SsV II.

530. DBW 14, 569, Anm. 41: SsV II; Herv. BS.

531. Wie in SC behält das Raten menschliche, »*relative* Bedeutung« (SC 171). – In dieser Teilphase könnte das von H. RÜEGGER geforderte und für die Praxis belegte »gemeinsame Suchen der Seelsorgepartner im freien Gespräch«, das Hören auf Argumente, Raum haben (1992, 252). – In der klaren Differenzierung zwischen menschlicher Weisung und göttlichem Gebot unterscheidet sich Bonhoeffers Konzept diakonischer Seelsorge von H. ASMUSSENS Seelenführung. Da Asmussen Seelenführung insgesamt als »Angelegenheit des Gesetzes« einordnet (1934a, 59), werden die Weisungen des Seelsorgers

Sowohl in der Phase des Zuhörens zur Wahrnehmung des Lebenskonfliktes als auch in der Phase des Rates ist die diakonische Seelsorge von ihren *zentralen* Elementen her *nicht autoritär* strukturiert. Das *autoritäre* Erscheinungsbild entsteht durch die Verstockungstheorie, die das Zuhören – jedoch allein auf theologischer Ebene – für überflüssig erklärt. Ferner entsteht dieser Eindruck durch ein Bevorzugen einer konfrontativen Gesprächsmethodik.

Exkurs: Seelsorgerliche Übungen (Exerzitien) als Inhalt des seelsorgerlichen Rates

Bonhoeffer unterscheidet im seelsorgerlichen Gesamtprozeß zwei Orte und damit zwei unterschiedliche Funktionen von Exerzitien («Übungen»).

1) Zum einen sind sie in der diakonischen Seelsorge, in der Phase des Rates (›vor der Beichte‹) unentbehrlich.

2) Zum anderen spielen sie in der verkündigenden Seelsorge, im Gefolge der Beichte, eine Rolle.⁵³²

(1) Exerzitien in der *diakonischen Seelsorge*. Bonhoeffer beruft sich als theologische Grundlage auf die menschliche Willensfreiheit im Rahmen der *iustitia civilis*, wie sie in den Bekenntnisschriften in CA 18 postuliert wird (N 53). Demnach hat der Mensch einen freien Willen in bezug auf die Dinge bürgerlicher Gerechtigkeit, nicht jedoch in bezug auf Werke des Glaubens.⁵³³ Für letztere bleibt der Mensch nach Bonhoeffers Auffassung klar auf das Handeln des Heiligen Geistes angewiesen. »Wir müssen erst einmal ganz verlernen, ›ich will‹ zu sagen, ehe Gott durch den Heiligen Geist uns lehrt, es neu und richtig zu sagen.«⁵³⁴

göttlich autorisiert und legitimiert. Vgl. Bonhoeffers terminologisches Interesse an einer Unterscheidung menschlichen und göttlichen Gebietens, 1944, PAM 2, 470.

532. »Sie sind erforderlich einmal vor der Beichte und dann am Ende des Weges nach der Beichte.« (NL B 11,6 [24])

533. BSLK 73f. Vgl. E. SCHLINK 1954, 71ff. Es geht um das »äußerliche Werk« im Rahmen des dem Menschen Möglichen, noch nicht um die göttlichen Möglichkeiten. Insofern hält Bonhoeffer »die Gefahr des synergistischen Mißverständnisses« für »grundsätzlich beseitigt« (N 54). In der Nachfolgetheologie wird das Problem unter der Kierkegaardschen Formulierung vom ersten Schritt in die Situation, in der geglaubt werden kann, erörtert (vgl. S. KIERKEGAARD 1934, 159, Nr. 140; vgl. N 50ff., bes. 53; s.o. 250f. – Vgl. E. JÜNGEL 1981, 100ff.

534. 1939/40, PAM 2, 415. – Vgl. bes. die Auslegung zu Ps 119,8, 1939/40 PAM 2, 415-417. Bonhoeffer orientiert sich dort insbesondere an SD 2,65 (BSLK 897,37-44): der Gabe des Heiligen Geistes als Voraussetzung einer – damit erst von Gott ermöglichten – *cooperatio*. – Es handelt sich beim Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten um ein ganz von Gnade ermöglichtes Kooperieren, das die Rechtfertigung voraussetzt, nicht erwirkt.

Insofern hält Bonhoeffer es für theologisch gerechtfertigt, in bezug auf Grundsätze bürgerlicher Moral und Dinge des alltäglichen Lebens an den Willen des Partners zu appellieren.⁵³⁵

Ihrem theologischen Stellenwert nach bleiben Exerzitionen auf der Ebene humaner Hilfsmittel, menschlichen Rates. Ihre Empfehlung hat nicht den Status des göttlichen Gebotes, Gehorsam ihnen gegenüber ist keine Gebotserfüllung: »Ziel also hier nicht Umkehr und Vergebung«. ⁵³⁶

In der Phase von Übungen vor der Beichte wirkt Bonhoeffers Seelsorge moralisierend. Es muß jedoch beachtet werden, daß diese bürgerlich-ethische Teilphase nicht Selbstzweck ist. Die Exerzitionen haben im wesentlichen drei Funktionen:

(a) Die symbolischen Handlungen zielen darauf, dem Partner die eigene *Willensstärke* bewußt zu machen. »Sinn dieses Aktes, dieser Übung [EK: besteht darin:] *Wo ich erst einmal weiß, daß ich etwas [EK: es wirklich] kann, das Gefühl der Unmöglichkeit psychologisch überwunden ist, werde ich frei, auch das Gebot Gottes zu hören.*«⁵³⁷

(b) Ein Teilziel ist bereits im Anerkennen des eigenen *Widerstandes* erreicht. Nicht erst das Bewußtwerden der Kraft des Wollens, schon das des Nicht-Wollens ist ein Erfolg.⁵³⁸ Hierin besteht die elenchthische Funktion der Übungen.

(c) Darüber hinaus spielt die *Demütigung* der *σάρξ* eine Rolle. »Der Mensch muß in seinem Fleisch gedemütigt, [EK: geschlagen und] gebeugt werden, muß das strafende Wort empfangen. [B: Daher sind Zuchtübungen und Enthaltbarkeit nötig.]«⁵³⁹

Die »Exerzitionen«, die anzuratenden symbolischen Handlungen, innerhalb der diakonischen Seelsorge sind nicht der asketischen Tradition entnommen, sondern sind für den

535. »Sachen der *justitia civilis* kann der Mensch aus eigener Kraft tun: nicht ehebrechen und anderes. Gibt es seelsorgerliche Situationen, wo man nicht gleich von Gott redet und Gottes Gebot sagt, sondern erst an die menschliche Kraft appelliert.« (DBW 14, 571: SsV II) – Während nach Bonhoeffers Auffassung Asmussen in seiner Lehre von der »Seelenführung« dazu tendiert, die *iustitia civilis* zum Selbstzweck zu setzen, geht es Bonhoeffer ganz um die *iustitia dei* und den *tertius usus legis*: »Seelenführung (Asmussen) = *usus politicus*; hier Abzweckung = Rückführen zur Predigt.« (DBW 14, 571, Anm. 48: SsV II)

536. NL B 11,1 (13): SsV II; Kontext 4. Gebot.

537. DBW 14, 569: SsV II. – »Bewußtsein der Fesselung durchbrechen.« (NL B 11,1 [14]: SsV II) »Aufforderung; du kannst nur, wenn du es übst.« (ebd.) – Diese Kraft soll dann anschließend nach dem Exerzitorium für den Gehorsam gegenüber dem Gebot eingesetzt werden.

538. »Also bei jemandem, der sagt, er könne nicht anders, muß auf dem Wege über diese Übung die Erkenntnis reifen, daß der wahre Grund darin besteht, daß er nicht will. Wenn eine Übung zu dieser Erkenntnis geführt hat, dann ist der Seelsorger schon sehr weit gekommen.« (NL B 11,6 [25]: SsV)

539. DBW 14, 584: SsV VI. – So kann die angeratene Übung (zum 4. Gebot) lauten: »Übe einen dich demütigenden Dienst aus. Du hast etwa jemand nicht mehr begrüßt. Grüße ihn wieder, das wird auch eine Hilfe für dich sein.« (NL B 11,6 [25]: SsV)

Bereich des bürgerlichen Lebens innovativ vom Seelsorger zu entwerfen. Bei der Suche nach Analogien bilden die Gebote des Dekalogs eine Orientierungshilfe.⁵⁴⁰

(2) *Exerzitien im Kontext der kerygmatischen Seelsorge* (*nach der Beichte*). Bonhoeffer hält in der Situation nach der Beichte Exerzitien für nötig.⁵⁴¹ Eine zentrale Funktion kommt hierbei der Demütigung der wieder aufbegehrenden $\sigma\upsilon\chi\epsilon$ zu, war doch gerade die Beichte ein demütigender Akt par excellence. »Das wiederaufbegehrende Fleisch muß geschlagen und gezüchtigt werden.«⁵⁴² Ferner sucht Bonhoeffer einen neutestamentlich-reformatorischen Zugang zu dem, was in der katholischen Theologie des Bußsakraments mit der *Satisfaktionslehre* festgehalten ist.⁵⁴³ Er sieht die Forderung von Werken der Aussöhnung als schriftgemäß an.⁵⁴⁴

Allgemein geht es beim Rat nach der Beichte um die Einübung in Grundformen der Spiritualität. Daher empfiehlt Bonhoeffer vorrangig traditionelle asketische Übungen wie *lectio, meditatio, oratio* und Schweigen.⁵⁴⁵

(3) Als generell im seelsorgerlichen Umgang mit Exerzitien zu vermeidende Gefahren nennt Bonhoeffer:

(a) die Selbstzwecklichkeit der Übungen. Hierbei wäre die Wiederherstellung der *iustitia civilis* als Ziel gesehen, nicht der Gehorsam gegenüber Gottes Gebot.⁵⁴⁶

(b) Zum anderen besteht die Gefahr einer dauerhaften Entmündigung des Anderen durch fortwährendes Gängeln an Exerzitien.⁵⁴⁷ Hiergegen hält Bonhoeffer fest, daß es sich um

540. Ein Beispiel zur Einübung ins 4. Gebot: »Übungen vor der Beichte können beim 4. Gebot einsetzen, etwa beim Niederkämpfen der Selbstrechtfertigung gegen seinen Vater.« (NL B 11,6 [25]: SsV; vgl. DBW 14, 568: SsV II) Ein Rat auf dem Weg zum 6. Gebot: »Beim 6. Gebot kann unter anderem der seelsorgerliche Rat gegeben werden: Reise fort, damit Du diese Frau nicht mehr triffst.« (NL B 11,6 [25]: SsV) Zum 2. Gebot bei Unfähigkeit zum Beten: »Feste Zeiten. Jeden Morgen 1/2 Stunde der Bemühung, *äußerlicher* Ruhe. Gesangbuch, Bibel.« (DBW 14, 569: SsV II).

541. »Die Situation nach der Beichte ist die nach dem Bekenntnis der Sünde. Da melden sich neue Zweifel an. Der Blick richtet sich auf die neuen Gefahren, die morgen und übermorgen drohen.« (NL B 11,6 [26]: SsV)

542. NL B 11,6 (26): SsV.

543. »Im Hintergrunde dieser Übungen stehen die dogmatischen Begriffe: *contritio cordis, confessio oris* und *satisfactio*. Ein Rest von dem, was Wiedergutmachung eigentlich bedeutet, ist in der katholischen Kirche noch festzustellen.« (NL B 11,6 [24]: SsV)

544. »Solche Übungen sind schriftgemäß.« (NL B 11,6 [26]) In Bezug auf *contritio, confessio* und *satisfactio*: »Es geht hier um den evangelisch-neutestamentlichen Sinn dieser dogmatischen Begriffe.« (NL B 11,6 [24]: SsV)

545. »Die dem Gemeindeglied aufzuerlegenden seelsorgerlichen Übungen bestehen in Schriftlesungen, Gebeten, Schriftbetrachtungen (Meditationen), Enthaltensamkeit und Schweigen.« (NL B 11,6 [24]: SsV), »Fasten, demütige Dienste am Nächsten« (NL B 11,6 [26]: SsV).

546. S.o. 268f.

547. Bonhoeffer sieht diesen Mißbrauch in der katholischen Kirche: »Seelsorge wird Seelenleitung mit dem Ziel völliger Bindung an die Kirche, auf dem Wege über Beichte und Exerzitien.« (NL B 11,4 [12])

Elemente des seelsorgerlichen Prozesses handelt, die die Stärkung des Anderen und seine geistliche Mündigkeit anstreben.

(c) Ferner warnt Bonhoeffer vor einer methodischen Überschätzung der Exerzitien.⁵⁴⁸

b) Die Stufe der kerygmatischen Seelsorge

Theologisches Ziel der Phase der kerygmatischen Seelsorge ist der ausdrückliche Zuspruch von Gebot und Evangelium. Hierbei ist von vornherein Bonhoeffers nachfolgetheologische Verschränkung von Evangelium und Gebot zu berücksichtigen. Bereits die Gehorsamsforderung gegenüber einem bestimmten *Gebot* kann für den Seelsorgepartner *Evangelium* sein.

Die beiden methodisch wichtigsten Elemente der Stufe der kerygmatischen Seelsorge sind das Sagen des *Gebotes Gottes* und die *Beichte* mit ihrem Zuspruch der Absolution. Das deutlichste Signal für den *Überschritt* von der diakonischen zur verkündigenden Seelsorge ist die Initiative des Partners, der nach *Gottes Gebot* fragt.⁵⁴⁹

Das Thema des *konkreten* Gebotes nimmt in Bonhoeffers ethischer Reflexion eine exzeptionelle Stellung ein. Er greift es wiederholt im Gesamtwerk auf.⁵⁵⁰ Entsprechende Ausführungen in der Seelsorgevorlesung bieten eine interessante Variante zu dieser ethischen Problematik. Eine Darstellung steht allerdings vor dem Problem, daß Bonhoeffer in der Seelsorgelehre an diesem Punkt mehr Fragen als Antworten sah.

Das *konkrete* Gebot bildet im seelsorgerlichen Prozeß kein Standardelement. Festes Element ist hingegen die Verkündigung des göttlichen *Gebotes*, der Aufruf zum Gehorsam gegenüber dem bisher übertretenen Gebot des *Dekalogs*. Daher darf die verkündigende Seelsorge nicht auf das Problem des *konkreten* Gebotes reduziert werden.⁵⁵¹ Das *konkrete*, menschlich präzierte göttliche Gebot ist vorrangig in zwei *Extremsituationen* zu sprechen:

548. »Dabei sind derartige Übungen selbstverständlich keine Apothekermittel, doch sie können helfen, um weiterzukommen.« (NL B 11,6 [25]: SsV)
549. »Den Fragenden dahin bringen, nach dem Gebot zu fragen.« (NL B 11,1 [6]: SsV II)
»Was soll ich tun, daß ich ewiges Leben ererbe« (NL B 11,1 [8]: SsV II)
550. Vgl. E. FEIL 1977, 108-115; A. PANGRITZ 1988, 170-198; H. RÜEGGER 1992, 59-62; CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 179-222. Eine Schwäche bisheriger Darstellungen besteht in der mangelnden Unterscheidung zwischen dem Gebot und der Problematik konkreten Gebietens. – In EN verknüpft Bonhoeffer die Frage konkreter Verkündigung und konkreter Ethik interessanterweise mit einer Erneuerung der Privatbeichte: »So wird erst mit der Wiederentdeckung des göttlichen Amtes der Beichte die evangelische Kirche zu einer konkreten Ethik zurückfinden, die sie in der Reformationszeit besaß.« (EN 310)
551. Dies geschieht z.B. in Rüeggers Darstellung und Kritik, wie bereits dargestellt, besonders im Hinblick auf die diakonische Seelsorge (s.o. 294f.).

- in der Situation »völlige[r] Verstockung« des Partners,
- in einer ethischen Krise des Partners.

In der *Verstockung* wird das konkrete Gebot dem Anderen zum zornandrohenden Gesetz, zum Gericht.⁵⁵² In der *ethischen Krise* wird das konkrete Gebot dem Partner zum Evangelium.⁵⁵³

Bevor die nötigen kritischen Rückfragen zu stellen sind, ist zu diskutieren, inwieweit dem konkreten Gebot das Odium ›autoritärer Fremdbestimmung‹ und damit ein gesetzlicher Charakter anhaften muß.⁵⁵⁴

Basis sowohl für die Verkündigung des Gebotes als auch des konkreten Gebotes ist für Bonhoeffer nicht die lutherische Tradition der betonten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, sondern die reformierte⁵⁵⁵ Tradition, die die Einheit beider hervorhebt. Auch das Gebot ist Gnade Gottes und kann als solche erfahren werden. »Eigentlich und zuletzt ist Gottes Wille Gnade.«⁵⁵⁶

Als *Beispiel* für das Sagen des *konkreten Gebotes* kann Bonhoeffers Brief-Seelsorgepraxis in der *tentatio* der *Legalisierungsfrage* dienen. Exemplarisch bietet sich der von Bonhoeffer verfaßte Rundbrief aus dem Jahre 1938 an.⁵⁵⁷

Als theologische Voraussetzung in der kirchenpolitischen *Rat-Losigkeit* um die Legitimität der Legalisierung geht Bonhoeffer beim Sprechen des *konkreten Gebotes* davon aus, daß dieses maßgebend in den synodalen Entscheidungen von *Barmen und Dahlem* formuliert worden sei.⁵⁵⁸ Die Seelsorge an ratlosen Finkenwaldern verfolgt zunächst das Ziel,

552. »Konkretes Gebot mit Androhung des Zornes Gottes sprechen! [WDZ: wenn dieses Gebot nicht gehört.] [EK: Das ist ein letzter Grenzfall.]« (DBW 14, 570: SsV II) Vgl. 1932: »Es ist Gnade, wenn ich den zornigen Gott höre, also auch Gnade, wenn er mich in die Hölle verdammt.« (GS 5, 290)
553. »[EK: Nicht aber ihn in dieser Fülle der Entscheidungsmöglichkeiten ›seinem Gewissen‹ überlassen! In solchem Fall wird ganz deutlich werden, daß] Hier wird das konkrete Gebot [EK: selbst] als *Gnade* Gottes zu verkündigen sein.« (DBW 14, 571: SsV II) »Freude und Gnade des gegebenen Gebotes und Gesetzes. *In seinem Gebot ist Gott als der gnädige bei mir.*« (NL B 11,1 [14]: SsV II)
554. Dies kritisiert H. RÜEGGER: Es »verkommt diese Ansage des Gebotes fast unweigerlich zu autoritärer Fremdbestimmung des einen durch den andern« (1992, 256).
555. Vgl. K. BARTH 1935c. Zu E. BRUNNER 1932, vgl. 1932, GS 5, 335. Vgl. die Finkenwalder Disputation zu Gesetz und Evangelium, DBW 14, 778ff. – Zur Relevanz für die Seelsorgelehre vgl. J. SCHARFENBERG 1959, 16-19.
556. 1933, GS 5, 289.
557. GS 2, 297-306; vgl. die Analyse bei H. RÜEGGER 1992, 126ff.
558. Eben dies ist der Grund, weshalb dieses ethische Thema in Bonhoeffers Reflexion zurücktritt: nicht aus Desinteresse, sondern weil er sein Anliegen durch die synodalen Entscheidungen *verwirklicht* sah. Vgl. bes. 1936, DBW 14, 665f.; 1938, GS 2, 320-345. – Es wirkt wie eine Ironie, daß H. RÜEGGER, dessen Hauptgegenstand gera-

Ungehorsam gegenüber den Entscheidungen dieser Bekenntnissynoden⁵⁵⁹ als Quelle für gegenwärtigen Unglauben und Ratlosigkeit anzuerkennen. Bonhoeffer spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von *Verstockung*.⁵⁶⁰ Nach dem argumentativen *Aufdecken* der eigentlichen Quelle der Not geht es Bonhoeffer um das Hinführen zur *Buße*⁵⁶¹, zu neuem *Gehorsam* gegenüber den Entscheidungen der Barmer und Dahlemer Synoden. Hierfür weist er in die nächstliegenden *konkreten Handlungsschritte* ein.⁵⁶²

Das konkrete Gebot ist autoritär. Doch Bonhoeffer sucht die Briefpartner *argumentativ* zur eigenen Zustimmung hinzuführen und insofern einen selbst verantworteten Prozeß der Entscheidungsfindung in Gang zu setzen.

Die angestrebte seelsorgerliche Funktion des konkreten Gebotes ist, in unterschiedlichen kirchenpolitischen Optionen – die Bonhoeffer mit der Frage des persönlichen Heils und der Verheißung für das Amt verknüpft hat – zu orientieren.⁵⁶³

Die Verkündigung des *konkreten* Gebotes stellt den Seelsorger nach Bonhoeffers Auffassung vor zwei wesentliche Probleme:

(a) Er muß sich dem Problem der *Heuristik* des konkreten Gebotes stellen.⁵⁶⁴ Es ist nicht vorfindlich wie die Sätze des Dekaloges, denen trotz ihrer Menschlichkeit die Dignität göttlicher Offenbarung zuerkannt wird. Bonhoeffer lehnt besondere Inspirationsakte zum Erkennen des Gebotes ab. Statt dessen verweist er den Seelsorger auf Schriftbetrachtung, Gebet und »brüderliche Liebe«. ⁵⁶⁵ Die gebotene Tat soll jeweils durch das 1. Gebot normiert werden, da der seelsorgerliche Prozeß nicht auf die Erfüllung menschlicher Normen zielt, sondern auf die in einem existentiellen Gottesverhältnis wiedergewonnene, eigenständig verantwortete Freiheit des Partners.⁵⁶⁶ Letztlich gibt es keine Kriterien, die zur eindeutigen Erkenntnis führen. Heuristisch bleibt das konkrete Gebot ein Wagnis.⁵⁶⁷

de der seelsorgerliche Kampf um die Konkretion von Gottes Gebot in Barmen und Dahlem war, feststellt: »In der bruderschaftlichen Korrespondenz Bonhoeffers ist die Konkretion des Gebots nicht eigentlich ein Problem.« (1992, 226)

559. GS 2, 300; vgl. H. RÜEGGER 1992, 165.

560. GS 2, 301.

561. A.a.O., 303.

562. A.a.O., 305f.

563. Andere Notsituationen wären z.B. Eides- oder Kriegsdienstverweigerung (vgl. CHR. ZIMMERMANN-WOLF 1991a, 201, Anm. 2).

564. »Wie kann ich das konkrete Gebot finden?« (DBW 14, 570: SsV II)

565. Ebd.

566. »Verkündigung wird jedes Gebot dadurch, daß ich es sage bezogen auf das Erste Gebot.« (NL B 11,2 [130]: SsV II) »Es geht nicht um diese oder jene Tat, sondern um dich selbst« und »um Gott selbst [...] Im Gebot also den gnädigen Gott verkündigen [WDZ:, der dieses Gebot gibt].« (DBW 14, 570: SsV II)

567. »Vom Irrtum sind wir da nicht befreit.« (ebd.) »Das konkrete Gebot [WDZ: hat

(b) Des weiteren erkennt bereits Bonhoeffer das Problem der *zeitweiligen Entmündigung* des Partners. Der Seelsorger durchbricht die Distanz des Hörens und Ratens (das nicht die Konfliktlösung bringt, sondern ihr nur mittelbar durch die Stärkung der Person dient) und enthebt den Partner der persönlichen Verantwortung.⁵⁶⁸

Bonhoeffer begründet diesen Eingriff in die Personensphäre mit der *Extrem-situation*, die darin besteht, daß der Seelsorger den Partner faktisch nicht mehr als entscheidungsfähig antrifft. Im Falle völliger Ablehnung des Gebotes einerseits oder völliger Orientierungslosigkeit andererseits kann sich der Seelsorger nach Bonhoeffers Auffassung nicht mehr in das gemeinsame Suchen der Partner im freien Gespräch begeben.

Das *Motiv* für den Eingriff in die Personensphäre ist soteriologisch: Der Seelsorger sieht das Heil des Partners gefährdet. Demgegenüber gelten Mündigkeit und Integrität der Person als zweitrangige, vorletzte Werte. »Die Seligkeit des andern Menschen steht auf dem Spiel! Darum ein konkretes Gebot im Namen Gottes wagen. Das konkrete Gebot soll die Seele retten.«⁵⁶⁹ Die Konfrontation mit der Gerichtsansage und damit der vorläufige Abbruch des Gespräches, sowie die zeitweilige Entlastung von der eigenen Entscheidungssuche zielen auf den Rückgewinn eines mündigen Mitchristen.

kein absolutes Kriterium] ist ein Wagnis, [EK: aber] wie ja [EK: wahrhaftig] auch der Gebrauch der Schlüsselgewalt.« (ebd.) Vom Wagnis-Charakter her gilt: »Problem der seelsorgerlichen Verkündigung ist das Problem des konkreten Gebots.« (ebd.)

568. »Verantwortung für die Richtigkeit des Handelns nimmt der Pfarrer dem andern [EK: im Sprechen des Gebotes] ab; dem andern bleibt nur der Gehorsam. Der Pfarrer steht kraft seines Amtes für den andern vor Gott. Der andere ist frei, der Pfarrer haftet.« (ebd.) Es bekundet eher Bonhoeffers widersprüchliches Interesse, wenn er darauf besteht: »und doch zugleich eindeutige Entscheidung des Hörenden« (ebd.). Es bleibt einzig die Entscheidung, sich der Autorität zu unterwerfen oder »völlig zu verstocken«. – Die zeitweilige Übernahme der Verantwortung muß auf dem christologisch-ekklesiologischen Hintergrund des *christlichen Stellvertretungsgedankens* bewertet werden, der im stellvertretenden Personopfer Christi begründet ist. Es würde sich beim Wagnis des zeitweiligen Tragens der Verantwortung des Anderen um das *Füreinanderwirken* in der Gestalt des stellvertretenden *Dienstes* für den anderen handeln (vgl. SC 121ff.). Die Übernahme der Verantwortung wäre auf der Grundlage des *ethischen* Stellvertretungsbegriffs auch nach Bonhoeffers Auffassung eine »Negierung meiner Person als ethischer« (WdK 266). Der Andere »kann nicht meine Schuld und Strafe nehmen. [...] Er kann nur [die] Folgen der Strafe auf sich nehmen« (ebd.)

569. DBW 14, 571: SsV II. – Das konkrete Gebot zielt »nie auf Lösung dieser oder jener menschlichen Schwierigkeit« (ebd.).

(1) Ein *positives Verständnis* der poimenischen Funktion des konkreten Gebotes kann bei der Funktion der *Intervention in akuten Lebenskrisen* einsetzen.⁵⁷⁰ Hieran lassen sich weitere kritische Rückfragen knüpfen.

- Zum einen wäre die geistliche Reduktion zu überwinden: Nicht nur wo geistliches, sondern auch wo *leibliches* Leben auf dem Spiel steht, wird eine Intervention erforderlich sein.
- Zum anderen ist die generelle Konzentration auf eine bestimmte verbale Interventionsstrategie (präskriptives Vorgeben von Handlungsrichtlinien zum Lösen der Krise) zu hinterfragen.
- Darüber hinaus ist die Deklaration eines *göttlichen* Status für eine ggf. normative Intervention fragwürdig. Einer menschlichen Handlungsanweisung wird die theologische Dignität des Wortes Gottes zugesprochen.⁵⁷¹ Diese Legitimation ist m.E. verzichtbar, ohne das damit intendierte Anliegen aufzugeben. Für den Seelsorgepartner können zeitweilige Handlungsempfehlungen bereits entlastend wirken, ohne daß sie als göttlich ausgewiesen sind. Den Seelsorger wird die doxologische Differenz zwischen Gottes Gebot und angeratenen Handlungsschritten entlasten, wobei das Gewicht der Verantwortung noch groß genug bleibt.
- Das von Bonhoeffer reflektierte Problem der *Heuristik* sollte noch nüchterner nicht nur Gebet und Schrift zu Rate ziehen, sondern ebenso *Sachkenntnis* über Lebenskrisen. Erst mit ihrer Hilfe kann überhaupt entschieden werden, welche Interventionsstrategie angemessen ist.⁵⁷² Ohne Sachkenntnis wächst zudem die Gefahr, auch voll verantwortungsfähige Partner zu entmündigen und regressives Verhalten zu fördern. Diese Tendenz besteht im übrigen nicht nur bei einer stellvertretenden Handlungsempfehlung (*konkretes* ›Gebieten‹), sondern ebenso im Insistieren auf dem Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, wenn der Partner es nicht als Hilfe zur Lösung seiner Krise erkennt, sondern sich lediglich der

570. CHR. ZIMMERMANN-WOLF bezieht das konkrete Gebot aus der Perspektive von E auf die *Alltagswirklichkeit*, in der es »nicht um die Lösung und Entscheidung ethischer Konflikte geht« (1991a, 200), sondern um die »Zusage der Alltagsgegenwart von Christi Gemeinschaft« (ebd.). Andererseits stellt er (zurecht) heraus: »Das konkrete Gebieten ist für Bonhoeffer die Antwort auf eine *Notlage*« (ebd.; Herv. BS). »So verstanden, bedeutet das konkrete Gebot Geborgenheit in akuter Bedrohung.« (197) – Zu größerer Klarheit könnte hierbei die Unterscheidung zwischen (dem in der Alltagswelt leitenden) Gebot Gottes und dem in menschlichem Wagnis formuliertem *konkreten* Gebot führen.

571. »[...] in der Autorität des Wortes Gottes« (DBW 14, 570: SsV II). Bereits das ›Verkündigen‹ impliziert ein autoritäres Gefälle in der kerygmatischen Seelsorge.

572. Vgl. im Kontext der Frage nach der Konkretion des Gebotes, 1932: »Wo die Kirche nicht [Bescheid] weiß, muß sie schweigen.« (DBW 11, 310)

Autorität des Seelsorgers/Gottes unterwirft. Der Ratsuchende muß zur kritischen Reflexion freibleiben.⁵⁷³

(2) Gegen *göttlich* deklarierte Handlungsanweisungen des Seelsorgers, die zum *Standardelement jeglicher* Krisenhilfe erklärt werden sollten, bleiben drei Haupteinwände:⁵⁷⁴

- In bezug auf den *Partner*: seine Entmündigung (die zusätzlich zum benannten Konflikt ein neues Problem durch die Abhängigkeit vom Seelsorger schafft).
- In bezug auf den *ethischen* Status des ›Gebotes‹: Theologische Ethik bleibt von Menschen verantwortet. Zwischen ontischer und noetischer Ebene, zwischen dem Willen Gottes und dem (idealiter) erkannten Willen Gottes, bleibt eine doxologische Differenz.
- In bezug auf den *Seelsorger*: Das für die Seelsorge institutionalisierte Sitzen an Gottes Statt und die stellvertretende Lebensführung in den Krisen aller Seelsorgepartner ist eine institutionalisierte Dauerüberforderung.

Im seelsorgerlichen Prozeß folgt auf das Sagen des Gebotes bzw. ggf. das konkrete Gebieten die *Beichte*: die konkrete confessio und die auf den Kopf zugesprochene Absolution. Sie bildet den Zielpunkt sowohl der diakonischen als auch der kerygmatischen des Seelsorge. Ihrer zentralen Stellung wegen soll sie in einem eigenen Kapitel erörtert werden.

2.5 Die Beichte als Zentrum der Seelsorge⁵⁷⁵

Gegen eine zu stark systematisierende Schau der Elemente des poimenischen Prozesses bleibt festzuhalten, daß Seelsorge nach Bonhoeffers Auffassung nicht auf ein einzelnes Gespräch oder eine Folge von Gesprächen begrenzt ist, sondern den Anderen *begleitet*.⁵⁷⁶ Der Dialog ist umgeben von der Fürbitte und der je neuen Bereitschaft zum Gespräch. Die Initiative sollte gewöhnlich der Pfarrer ergreifen.

573. Gottes Gebot darf nicht als Tabu ins Gespräch eingebracht werden, da dies den Partner bzw. die Partnerin infantilisiert. Ein Widerstand gegen ein Gebot, das nicht als Gnade *empfunden* wird, wäre der Person heilsamer als die Kapitulation.

574. Vgl. H. RÜEGGER 1992, 62.

575. Erweiterungen zur Beichtthematik finden sich in der Vorlesung von Kurs III an (NL B 11,1 [32-35], in: DBW 14, 589-592); NL B 11,2 (141f.); NL B 11,5 (1-4) (»Beichte und Absolution«). Zusätzlich gibt es externe Stücke zur Frage der Beichte: Hektographierte Thesenreihe NL A 42,1 <26> (»Beichte und Abendmahl«, in: DBW 14, 749f.); NL B 11,7; NL B 20 (»Die Beichte nach dem Großen Katechismus«, in: DBW 14, 751-755).

576. »Seelsorge ist [WDZ: in Gemeinde] nun niemals etwas Einmaliges, sondern ein Begleiten des anderen.« (DBW 14, 565: SsV II)

Die Beichte markiert den *Zielpunkt des gesamten seelsorgerlichen Prozesses*. Sie ist »das Herz der Seelsorge«.⁵⁷⁷ Strikt gesehen, folgt sie auf das Sagen des Gebotes bzw. ggf. das konkrete Gebieten.

Sie sollte nach Bonhoeffers Meinung im Normalfall alle seelsorgerliche Initiative krönen, behält daneben jedoch auch ihre *Eigenständigkeit*. Sie ist ein wichtiges Element in der Frömmigkeit der Nachfolgetheologie überhaupt.⁵⁷⁸ Bonhoeffer lag an der Erneuerung der Privatbeichte ebensoviel wie an der Neubelebung der Tradition von *lectio, meditatio, oratio und tentatio*.⁵⁷⁹ Er verweist auf den ekklesiologischen Rang, den die Beichte bei Luther als *nota ecclesiae* neben Wort, Taufe, Abendmahl u.a. hatte.⁵⁸⁰

Bonhoeffer konstatiert zugleich die Anwesenheit (Ökumenizität)⁵⁸¹ und Abwesenheit (den faktischen Verlust) der Beichte. Bisherige Erneuerungsversuche wie die der Hochlutheraner seien gescheitert.⁵⁸² Bonhoeffer orientiert sich für sei-

577. NL B 11,2 (141). – »Die Beichte wird zum sachlichen Mittelpunkt aller seelsorgerlichen Gespräche.« (NL B 11,6 [19]) »Das rechte Ende von dem allen wird im seelsorgerlichen Gespräch sichtbar die Beichte sein und sei es in der kürzesten und einfachsten Form, in der seine Sünde, aber nicht seine Not zur Sprache kommt.« (NL B 11,6 [6, vgl. 13f.]) – H. ASMUSSEN: »Die Beichte ist der Höhepunkt der Seelsorge, weil sie auf dem messerscharfen Grat zwischen Himmel und Hölle vor sich geht.« (1934a, 227, vgl. 217ff.) – Vgl. die Arbeiten des Finkenwalder Kandidaten A. SCHÖNHERR 1938 (erwähnt in: NL B 11,5 [1]). Vgl. W. KRAUSE 1936; F. BARTELS 1936; L. FENDT 1935; DERS. 1930, 57ff.; E. BRUNNER 1936, 19. – Vgl. an Sekundärliteratur zum folgenden G. L. MÜLLER 1979, 285ff. Ferner J. P. ASMUSSEN et al. 1980.
578. Bonhoeffer verwies in bezug auf die Bedeutung der Beichte für das christliche Leben gern auf Luthers Wort aus dem Großen Katechismus, BSLK 732,40-42: NL B 11,2 (141); N 287; GL 99.
579. Wenn sich auch die Wiedereinführung der Beichte in der Seminargemeinschaft – vom Wesen der Beichte her – nicht gleichermaßen autoritativ durchführen ließ wie die Ordnung von Hausandachten und privater Meditationszeit. Bereits 1932 sprach Bonhoeffer auf Freizeiten über die Beichte als eine Handlung, die »auch tatsächlich zu vollziehen sei« (DB 248). Vgl. J. KANITZ zu Bonhoeffers eigener Beichtpraxis in der Finkenwalder *communio*, in: W. D. ZIMMERMANN 1969, 114.
580. DBW 14, 755. – Vgl. WA 50, 628,29ff.; 51, 479,4ff.
581. »Die Beichte ist Allgemeingut der christlichen Kirche. Sie findet sich sowohl in der römischen als auch in der östlichen Kirche, doch auch in der lutherischen und in der evangelisch-reformierten Kirche. Die Beichte ist jedenfalls als Gabe und Aufgabe da.« (NL B 11,6 [19]; vgl. DBW 14, 749, These 1)
582. Der Verfall der Beichte begann nach Bonhoeffers Auffassung bereits bei Luther, als dieser neben das Beichtgespräch alternativ (für Einfältige) das Glaubensverhör stellte, schritt in der altprot. Orthodoxie fort und wurde durch den Pietismus besiegelt (NL B 11,5 [1]). »Es sind seit 50 Jahren verschiedene Versuche zu ihrer Erneuerung im Gang.« (DBW 14, 749, These 1) Zur Oxford-Gruppenbewegung s.u. Anm. 51, zur Berneuche-

ne Bemühungen kaum an neulutherischen Versuchen, vor allem weil er von anderen amtstheologischen Voraussetzungen ausgeht.⁵⁸³ Er greift statt dessen direkt auf *Luther*, insbesondere seine Katechismen, zurück.⁵⁸⁴

Bonhoeffer versteht die Beichte als ein genuin reformatorisches Erbe. Er grenzt sich in der Grundlegung, Luther folgend, gegen katholische Mißbräuche ab. Leitmotiv bleibt für ihn gegenüber der katholischen *necessitas ad salutem* die *Freiheit* in der Beichte. »Freiheit: 1. im Sollen,⁵⁸⁵ 2. von der erzwungenen vollkommenen Aufzählung,⁵⁸⁶ 3. von der Häufigkeit des Beichtens.«⁵⁸⁷

Als zwei Hauptformen unterscheidet er die gottesdienstliche allgemeine Beichte⁵⁸⁸

ner Bewegung s.u. 319. – Seltsamerweise thematisiert Bonhoeffer entgegen seinen sonstigen Intentionen die Beichte in N in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Glaubensverhör (N 287) und insgesamt im Kontext der Gemeindezucht (286ff.).

583. Vgl. noch in SC 170, Anm. 117 den Hinweis auf W. LÖHE. In der SsV findet sich nur der allgemeine Hinweis auf den Namen (NL B 11,1 [1]).
584. Vgl. insgesamt das Stück »Die Beichte (nach dem Großen Katechismus)« (DBW 14, 751-755), in dem Bonhoeffer Luthers Ausführungen als normativ referiert. »*Beichte und Absolution*: (Gr. Katechismus: Beichte!)« (NL B 11,5 [1]) »Ordnung der Beichte: Kleiner Katechismus; Berneuchener Ordnung.« (NL B 11,2 [141]) Vgl. GK: BSLK 725,31-726,19; KK: BSLK 517-519. – Darüber hinaus greift Bonhoeffer insbesondere auf Luthers Sermon von dem Sakrament der Buße (1519, WA 2, 713-723) sowie die Tesseradecas consolatoria (1520, WA 6, 104-134) zurück. – Zur Gewißheit der Beichte verweist er auf EA 11,71.59.81, zur Schmach auf EA 27,366-369, zum Teufel auf EA 28,251.249 (NL B 11,4 [12]; DBW 14, 751.754f.). Zudem bezieht er sich wiederholt auf Luthers lebenslängliches Festhalten an der Beichtpraxis (GL 99; NL B 11,5 [1]). – »Für die theologische Besinnung ist das, was die lutherischen Bekenntnisschriften über die Beichte sagen, maßgebend.« (NL B 11,6 [14]; SsV II)
585. Eine Beichte als Gesetz entmündigt. »Seelsorge wird Seelenleitung mit dem Ziel völliger Bindung an die Kirche, auf dem Wege über Beichte und Exerzitien.« (NL B 11,4 [12])
586. »Der Katholizismus will prinzipiell das, was uns verborgen ist, sichtbar machen und in seine Gewalt bekommen.« (DBW 14, 751)
587. Ebd., orientiert am Großen Katechismus (vgl. BSLK 727f.). – Ferner lehnt Bonhoeffer mit Luther die Unterscheidung zwischen läßlichen und zu beichtenden Todsünden ab, die für die geforderte vollständige Aufzählung der Sünden grundlegend ist (vgl. DBW 14, 751; NL B 11,5 [1]) – Vgl. zur katholischen Lehre der *necessitas* NEUNER/ROOS 1958, Nr. 554ff.
588. Vgl. die Beichtansprache 1938, PAM 2, 110-113 sowie die Skizze einer Beichtansprache PAM 2, 113-115. Vgl. die Kritik an einer lutherischen Beichtfeier, bei der ihn die gesetzlichen Beichtfragen abstießen, 1942, GS 2, 384. – A. SCHÖNHERR unterscheidet die allgemeine Beichte von der Privatbeichte hinsichtlich der Art der Absolution. Die allgemeine Beichte weise auf Gnade hin, teile diese jedoch nicht effektiv mit (1938, 38f.).

und die Privatbeichte.⁵⁸⁹ Er schließt sich im übrigen Luthers *Typisierung* von Arten im Großem Katechismus an (vgl. BSLK 727f.).

»Nach Luther selbst kann man drei Arten von Beichte unterscheiden:

1. Die tägliche persönliche Beichte im Gebet vor Gott.⁵⁹⁰
2. Die tägliche offene Beichte vor dem christlichen Bruder.⁵⁹¹...]]
3. Die heimliche Beichte.«⁵⁹²

Bonhoeffer interessierte sich vor allem für die Privatbeichte. Sie stehe ihrer Form nach zwischen der Objektivität des Sakramentsvollzuges und der Subjektivität des Predigens.⁵⁹³ Bonhoeffer bezeichnet sie *nicht* als *Sakrament*, verweist jedoch auf Grundlagen für eine sakramentale Wertung in der Reformation⁵⁹⁴ und der alt-

589. Vgl. 2Kat: »Es gibt eine allgemeine und eine heimliche Beichte. In der allgemeinen bekenne ich mit der Gemeinde zusammen meine Sünde ohne sie beim Namen zu nennen« (DBW 14, 817). Vgl. für diese Form der Beichte Bonhoeffers Mahnung, die auf Bugenhagens Pommersche Kirchenordnung hinweist, 1937, DBW 14, 831.

590. Bonhoeffer bezeichnet diese Form der Beichte als die schwächste und ungewisseste. Dies liegt in ihrer mangelnden intersubjektiven Verankerung begründet und damit in ihrer mangelnden Objektivität. »Es muß alles offenbar werden, alles ans Tageslicht. Das geschieht eindeutig im Aussprechen vor dem Anderen, relativ nur und schwach im Gebet.« (NL B 11,4 [12]) Aus diesem Grund bespricht Bonhoeffer diese Form überwiegend kritisch (vgl. GL 97). – Vgl. »das Bekenntnis der besonderen Sünden des Theologen und Pfarrers« als festen Bestandteil von Bonhoeffers Gebet in den Finkenwalder Hausandachten, DB 531; vgl. GL 63. Vgl. auch die Skizze zum Abendgebet von Kindern, in: H. R. PELIKAN 1982, 31. Vgl. WEN, Mai 1943, 47: »Ein vergangener Schmerz steht unter dem Zeichen seiner *Überwindung*, nur unüberwundene Schmerzen (unvergebene Schuld) sind für das Gedächtnis immer frisch und quälend. Überwindung im *Gebet*.«

591. Die Ausführungen im GK referierend: »Die Abbitte ist, wie die allgemeine Beichte, Pflicht« (DBW 14, 752). Vgl. GL 63; vgl. die Auslegung zur fünften Bitte des Vaterunsers (N 162).

592. NL B 11,6 (21); vgl. DBW 14, 749f., These 5. – Aufgrund dieses Leitschemas für die Erörterungen finden sich keine Überlegungen zu gottesdienstlichen Formen wie etwa der Beichtfeier und ihrer Abgrenzung von der ›offenen Schuld‹ o.ä., obwohl auch sie in Finkenwalde praktiziert wurden. – Zu den drei Formen bei Luther vgl. auch *De captivitate* (1520, WA 6, 546); *Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes* (1526, WA 19, 519).

593. DBW 14, 753.

594. »Die Beichte hatte in der Reformation, neben Taufe und Abendmahl, noch sakramentalen Charakter.« (NL B 11,2 [141]) »Die Beichte wurde in der Reformation als 3. Sakrament neben Taufe und Abendmahl genannt.« (DBW 14, 749, These 4) Vgl. WdK 269: »Für Luther war die Beichte ein Sakrament.« Vgl. LUTHER, *Sermon vom*

protestantischen Orthodoxie. Für einen sakramentalen Charakter spreche die Einsetzung durch Christus zur Heilungsvermittlung. »Biblich ist die Beichte begründet in der Uebertragung der Schlüsselgewalt (Mt. 18,18ff. Joh 20,22f.), ferner in einzelnen Ermahnungen (Jac. 5,16, Eph. 4,32.25.)«⁵⁹⁵ *Signum* ist in reformatorischer Sicht die confessio, die Orthodoxie nennt darüber hinaus die Handauflegung.⁵⁹⁶ In Bonhoeffers sakramentsnaher Beichttheologie könnte man sagen, daß er den *Bruder*, den Beichtiger selbst, als das sakramentale Zeichen sieht. »In der Beichte ist der Pastor ein sichtbares Zeichen für Gott. In actu der Beichte steht er an Gottes statt.«⁵⁹⁷

An diesem in der Sozialität gründenden Zeichen hängt die *Gewißheit* der in der Beichte empfangenen *Absolution*. Sakramentales verbum sind die Absoluti-
onsworte. Bonhoeffer bevorzugt hierbei keine bestimmte Formel.

Die empfangene Absolution bedarf *nicht* der Besiegelung durch das Sakrament des *Abendmahls*.⁵⁹⁸ Gerade jene Ankoppelung m.H. des Glaubensverhörs forcierte den Niedergang der Beichte.⁵⁹⁹ Eine Erneuerung sollte daher dem Mißverständnis des Glaubensverhörs und möglicher Werkgerechtigkeit vorschützen. Eine Vorordnung vor das Abendmahl bleibt insofern berechtigt, als die confessio vor die zu empfangende absolutio gehört, um diese nicht zu ›verschleudern‹.⁶⁰⁰

Sakrament der Buße, 1519, WA 2, 715,21ff. Vgl. ApolCA 13,4 (BSLK 292,27ff.); ApolCA 12,42 (BSLK 259,27); GK (BSLK 706,1ff.). – Bonhoeffer versteht die Beichte im Zusammenhang des Taufsakraments als Erneuerung der Tauffreude vgl. GL 97, s.u. Anm. 633.

595. DBW 14, 749, These 2. – Ferner verweist Bonhoeffer zur biblischen Grundlegung der Beichte auf: Prov 28,26; Cant 20,22f. (NL B 11,5 [1]) »Mit der Schlüsselgewalt ist den Jüngern die Vollmacht zur Absolution gegeben.« (DBW 14, 749, These 2) »Der Andere im Namen und Auftrag Christi.« (NL B 11,5 [2])
596. Vgl. DBW 14, 749, These 4. – In der katholischen Lehre bilden die verba absolutio-
nis die ›Form‹ des Bußsakramentes; die Werke, Reue, Bekenntnis und Genugtuung des Poenitenten ›Materie‹ des Sakraments (vgl. NEUNER/ROOS 1958, Nr. 559f.).
597. NL B 11,6 (21). – Von dieser Auffassung sind auch A. SCHÖNHERRS Ausführungen geleitet: »Das ›Gnadenmittel‹, um das es hier geht, ist nicht allein das Wort der Absolution, sondern gerade auch der Haushalter dieses Wortes, der mir von Gott geschenkte Bruder« (1938, 43).
598. »Beichte ist an sich unabhängig vom Abendmahl« (DBW 14, 750, These 9).
599. »Verbunden mit Abendmahl, d.h. mit dem Glaubensverhör. (Auf Auftragen des Credo kriegen die Leute Absolution zugesprochen).« (NL B 11,5 [1])
600. »[...] um das Sakrament des Abendmahls nicht zu entheiligen, hat sie vor dem Abendmahl ihren Ort. Vor der Sündenvergebung muss das Sündenbekenntnis stattfinden« (DBW 14, 750, These 9; vgl. insgesamt dieses Ms.). Vgl. auch die Thematisierung der Beichte im 2Kat unter der Frage: »Wie bereite ich mich auf das Heilige Abendmahl?« (DBW 14, 817) Vgl. die Besprechung in GL vor den Ausführungen zum

Über die *necessitas* der Beichte urteilt Bonhoeffer differenziert nach den jeweiligen Formen. Er teilt mit Luther die Auffassung, daß die tägliche Beichte im Gebet (*confessio fidei*) und die offene Bitte um Vergebung beim Bruder (*confessio caritatis*) »unbedingt notwendig« seien, »da sonst der Christenstand verdirbt«⁶⁰¹. Bonhoeffer scheut sich nicht, hierbei von einem »Gesetz« zu sprechen.⁶⁰² Die Privatbeichte sei hingegen nicht geboten. In ihrem Fall unterscheidet Bonhoeffer zwischen *necessitas salutis* und *utilitas*. Sie sei nicht *heilsnotwendig*.⁶⁰³ Hiermit wehrt er einen gesetzlichen⁶⁰⁴ Beichtzwang und eine mögliche Werkgerechtigkeit⁶⁰⁵ ab. Im Mittelpunkt der Beichte steht die Absolution, so daß auch die *confessio* nicht als Verdienst mißverstanden werden darf.⁶⁰⁶

Doch die Privatbeichte bleibe für die eigene Nachfolge *praktisch* notwendig. Bonhoeffer zählt wiederholt vier Gründe auf, die sie faktisch unverzichtbar machen:

- Heilsgewißheit,
- Demütigung vs. *superbia*⁶⁰⁷
- objektive Trennung von der Sünde und Vorwegnahme des Endgerichts,
- Teilhabe an der Passion Christi als Kreuzesnachfolge.⁶⁰⁸

Abendmahl (93ff.); vgl. 1935, DBW 14, 91: »Beichte und brüderliche Aussprache sind für uns zur notwendigen und wichtigsten Vorbereitung für das heilige Abendmahl geworden.« – Bonhoeffer führte in der Finkenwalder Seminargemeinschaft die Privatbeichte als Vorbereitung auf das Abendmahl ein; vgl. W. D. ZIMMERMANN 1969, in: DERS., 82; DB 532. – Vgl. A. SCHÖNHERR 1938, 37-39.

601. NL B 11,6 (20).

602. Ebd.

603. »Beichte ist nicht notwendig zum Heil, aber göttliche Hilfe zur Heilsgewissheit.« (DBW 14, 750, These 7)

604. »Beichte kein Gesetz, sondern Gnadenangebot« (NL B 11,5 [3]). »Kein Gesetz, sondern sie besteht in der Freiheit eines Christen.« (NL B 11,5 [1])

605. Die Beichte konkretisiert die Priorität des Evangeliums und ist damit exemplarisches Nicht-Werk. »Allein um der Verheissung willen! Beichte als Werk ist geistlicher Tod.« (NL B 11,5 [3]) In bezug auf den GK (727): »das ist keine Werkerei! Vgl. das Gleichnis von der köstlichen Perle und so weiter.« (DBW 14, 752) »Die Beichte ist auch kein besonderes Werk des Menschen, um ein vollkommener Christ zu sein. Sie ist die göttliche Traurigkeit« (NL B 11,6 [23]). Vgl. 2Kat, DBW 14, 818.

606. NL B 11,5 (3).

607. Diese Akzentuierung ist kein Spezifikum W. Löhes (wie G. L. MÜLLERS Darstellung nahelegen könnte, 1979, 339), sondern ausschlaggebend ist die Orientierung an LUTHERS *theologia crucis*, die ein Bestandteil von dessen Beichtverständnis bildet, vgl. 1521, WA 8, 176,6f.12f. Vgl. H. BEZZEL 1926, 93.

608. DBW 14, 754. – NL B 11,6 faßt den zweiten und letzten zu einem Punkt zusammen, was sich sachlich nahelegte (NL B 11,6). 2Kat nennt als Motive *certitudo* und Demütigung (DBW 14, 818).

»Gemeinsames Leben« und spätere Vorlesungs-Mss. betonen darüber hinaus den *sozialen* Aspekt der Privatbeichte: Sie erneuert die zerbrochene Gemeinschaft.⁶⁰⁹

Die *certitudo* erhebt die Privatbeichte der Bedeutsamkeit nach über die anderen Formen. Die Gewißheit, die sie vermittelt, gründet in dem *sozial objektivierten* Zuspruch der *Absolution*. Sie ist an das *verbum externum* aus dem Munde des sichtbaren Bruders gebunden. Die Lossprechung bildet die Mitte in Bonhoeffers Beichttheologie. Er kann die »Gewißheit der Absolution« überhaupt als den »Sinn der Beichte« bezeichnen.⁶¹⁰

Die empfangene Vergebung hat wie das Sakrament effektiven Charakter. Das Wort des Bruders ›est *verbum divinum*‹. »Vergebung der Sünden wird nicht nur als Wort gewährt, sondern auch als Kraft.«⁶¹¹

Bonhoeffer sieht die Beichte durch die gleichursprüngliche Schlüsselgewalt von Amt und allgemeinem Priestertum autorisiert. *Subjekt* des Beichtehörens kann der Pfarrer werden.⁶¹² Bonhoeffers eigentliches Interesse gilt jedoch der Vollmacht des allgemeinen Priestertums.⁶¹³ Die Beichtvollmacht zählt zu den Grundrechten

609. Vgl. GL 94ff.; NL B 11,5 (1f.).

610. NL B 11,2 (142). – »Eine göttliche Hilfe, die zur Heilsgewißheit leitet, will diese heimliche Beichte sein. Dazu ist der Zuspruch der Absolution durch den Bruder, der mich anhört, nötig.« (NL B 11,6 [21]) 2Kat: »Die Hauptsache in der Beichte ist die Sündenvergebung, die ich persönlich empfangen.« (DBW 14, 817) – Aufgrund dieses nachhaltigen Interesses an der Gewißheit wird es sich im Haupttext von N 287 gegenüber Anm. 59 dort um eine irrtümliche Korrektur der Hgg. handeln.

611. NL B 11,6 (11): SsV II. – In der Gültigkeit der Absolution gründet Bonhoeffers Ablehnung der Wiederholungsbeichte (Luther folgend). »Die Wiederholungsbeichte schon einmal gebeichteter Sünden, die noch bedrücken, hat Luther abgelehnt; dann solle man lieber seinen Unglauben beichten.« (DBW 14, 751)

612. »Der Pfarrer ist zwar der *berufene* Beichtiger, aber die Beichte ist nicht an ihn gebunden, sondern jeder Bruder kraft des allgemeinen Priestertums.« (NL B 11,2 [141], Herv. BS; NL B 11,6 [21]) »Nun ist die Gemeinde berufen, mit dem Amtsträger zusammen das Schlüsselamt zu verwalten.« (1937, DBW 14, 839) Vgl. 1942, GS 2, 438-440. Vgl. auch die Nennung beider Subjekte 1941, GS 3, 429. – S.o. 43; vgl. zu Timmermans in NL B 11,6 (9f.). – Die amtliche Privatabsolution wird auch in ASm III/4 neben der Gestalt des Evangeliums als *mutuum colloquium et consolatio fratrum* nicht umgestoßen (vgl. J. HENKYS 1970a, 38).

613. S.o. 46ff. Vgl. G. L. MÜLLER 1979, 328-331. Vgl. Bonhoeffers grundsätzliches Verständnis auch des Amtsträgers als christlichen Bruders!: 2Kat, DBW 14, 817 (vgl. WdK 297f.). »Wem soll die Beichte abgelegt werden? An sich jedem christlichen Bruder.« (NL B 11,5 [3]) – Diese Akzentuierung stellt selbst H. RÜEGGER, trotz seiner sonstigen Kritik an ›amtlicher‹ Überfremdung, in der SsV fest: »Interessant ist, dass Bonhoeffer in seinen längeren Ausführungen zur Beichte diese nicht an das Amt bindet, sondern als ›Sache des allgemeinen Priestertums‹ bezeichnet« (1992, 253).

der Gemeinde und darf keinesfalls auf das Amt reduziert werden.⁶¹⁴ Der christliche ›Bruder‹ bleibt der erste und wichtigste Beichtiger. »Beim Bruder findet man ›Absolution‹.«⁶¹⁵ Im Zusammenhang der Seelsorge prägt Bonhoeffer die Wendung vom »*Bruderamt*«: »Der Bruder handelt dann kraft seines Bruderamtes.«⁶¹⁶ Daher spricht er primär von der »brüderlichen Beichte«.⁶¹⁷ Für die Praxis klagt Bonhoeffer die juristische Absicherung des Beichtsiegels für das allgemeine Priestertum ein.⁶¹⁸

Indem Bonhoeffer zur Erneuerung der Privatbeichte von der doppelten Schlüsselgewalt ausgeht, unterscheidet sich sein Bemühen grundlegend von den Erneuerungsversuchen des konfessionellen Luthertums im vorigen Jahrhundert,⁶¹⁹ aber auch von dem der Berneuchener Bewegung⁶²⁰ Bonhoeffer orientiert sich an Luthers⁶²¹ ekklesiologischem Leitbild der Kirche als seelsorgerlicher Gemeinschaft,

614. »Das Amt der Seelsorge gehört mit zum allgemeinen Priestertum.« (NL B 11,6 [9]) – Vgl. dagegen A. F. C. VILMARS Interpretation von CA 11 (De Confessione), 1870b, 113ff. und CA 12 (De Poenitentia), 1870b, 117ff. Vilmar differenziert zwischen Rat-suchen und Absolution und ordnet die Absolution in der Form der Privatbeichte ein-seitig dem mandatum des Amtes zu (vgl. 1870b 119, Anm.; 122).
615. DBW 14, 752.
616. NL B 11,6 (8): SsV II.
617. Z.B. NL B 11,5 (1). J. HENKYS in bezug auf ASm III/4: »Wo es um die gegenseitige Tröstung geht, wird die Grenze zwischen Ordinierten und Laien fließend.« (1970a, 40) Vgl. dagegen den von den Berneuchenern geprägten Erneuerungsansatz von F. BARTELS primär, wenn auch nicht ausschließlich beim Amt (1936, 982). – Die *Krite-rien*, die Bonhoeffer für das Beichtehören angibt, sind im wesentlichen spiritueller Natur und gelten *gleichermaßen* für Amtsträger und allgemeines Priestertum: »So ›versteht‹ uns jeder christliche Bruder, der vor dem Kreuz steht.« (NL B 11,2 [142]) »Allein der Bruder unter dem Kreuz kann meine Beichte hören.« (NL B 11,5 [3]) Vgl. GL 99f.
618. S.o. 183.
619. »Wiederbelebungsversuche im 19. Jahrhundert durch die konfessionellen Luthera-ner, Löhe usw., nur über den Weg des Amtes und des Konventikellen.« (DBW 14, 753) – Vgl. hierzu A. SCHÖNHERR 1938, 33-37. – Bonhoeffer teilt mit W. LÖHE das Erneuerungsbemühen um die Beichte und die Einschätzung der Absolution im Zu-sammenhang der Retention und Kirchenzuchtmaßnahmen als ›teuer‹: »Die Absolu-tion wird teuer, wenn es auch eine Exkommunikation gibt.« (1947, 178) Vgl. DERS. 1876, 263ff. – Vgl. den Hinweis auf Ansätze zu positiven Wertungen der Beichte im römischen Katholizismus bei A. v. HARNACK in: G. L. MÜLLER 1979, 340.
620. »In jüngster Vergangenheit erkannt von den Berneuchenern, (kultisch-amtlich)« (NL B 11,5 [1]). – Zur Verfallssituation der Privatbeichte und der Konkurrenz durch die Psychoanalyse vgl. F. NIEBERGALL 1927, 865f.
621. Auf Bonhoeffers Orientierung in der Beichttheologie an Luther wies bereits G. L. MÜLLER 1979, 340-344 hin. Müller stützte sich hierfür weitgehend auf die Darstel-

wie es der Artikel *De Evangelio in ASm III/4* entwirft: »per mutuuum colloquium et consolationem fratrum« (BSLK 449,13f.).⁶²² Ebenso grundlegend war seit ›Sanctorum Communio‹ Luthers Sermon von den Bruderschaften von 1519.⁶²³ Eine vermittelnde Rolle spielte hierbei Bonhoeffers Lehrer Karl Holl.⁶²⁴

lung von Luthers Beichtverständnis bei L. Klein (G. L. MÜLLER 1979, 341, Anm. 260). – Die Orientierung an Löhe und insgesamt das Anliegen einer Erneuerung der Kirchenzucht führen Bonhoeffer dazu, stärker als Luther die Möglichkeit der Retention, des Bindschlüssels, zu betonen. Vgl. W. LÖHE 1947, 177f.; N 286-291 und 1937, DBW 14, 836-843.

622. »Der Pastor ist der berufene Beichtthörer, doch die Beichte und ihr Hören ist auch eine Tätigkeit des allgemeinen Priestertums. In der Deutschen Messe wird die Beichte und das allgemeine Priestertum verbunden. Ebenso sind die Schmalkaldischen Artikel mit ihrer mutua consolatio fratrum zu verstehen. Daneben steht der institutionelle Gedanke mit der Beichte vor dem berufenen Pastor.« (NL B 11,6 [21f.]) – Die Grundlegung mit Luther führt Bonhoeffer also nicht dazu, die Schlüsselgewalt des Amtes einseitig zugunsten der des allgemeinen Priestertums aufzuheben, er hält auch hier an der Gleichursprünglichkeit fest. Ferner verweist er auf MELANCHTHON'S Tr. 68: »Jeder Bruder kann Beichte hören. (Heide und Christ auf Schiff) Augustin.« (NL B 11,1 [32]; vgl. hierzu H. LIEBERG 1962, 263f.) – Z.B. E. SOMMERLATH unterscheidet zwischen consolatio fraterna und Absolution und relativiert ASm III/4 zudem durch CA 14. Die Absolution als Gnadenmittel sei primär durch den Amtsträger zu spenden, von Laien nur im Notfall (1954, 36; vgl. 17 Anm. 22 und die Erörterung als Amtsfunktion S. 29f.).
623. Vgl. J. v. SOOSTEN 1992, 173ff. – Damit folgt Bonhoeffer *nicht* Luthers späterer Entwicklung zu einer einseitigen Veramtlichung der Beichte. Dies sowie die Trennung vom Glaubensverhör bleibt seine wesentliche *Differenz* zu Luthers Beichttheologie. »Wer hat die Beichte abzunehmen? Allgemeines Priestertum oder Sache des Amtes (Sermon von 1519!). Zu Anfang das erstere, später mehr ans Amt gebunden.« (NL B 11,5 [1]) – Zumindest im Hinblick auf Bonhoeffers ekklesiologischen und stellvertretungschristologischen Ansatz bei dem Sermon von den Bruderschaften 1519 und ASm III/4 kann jedoch *nicht* von einer Spezifik der Beichttheologie Bonhoeffers gegenüber Luther gesprochen werden (gegen G. L. MÜLLER 1979, 343). – Im kurzen Abriss zur Geschichte der Seelsorge verweist Bonhoeffer ferner auf Bucers »Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst« sowie Zwinglis »Der Hirt« und »Calvins Tätigkeit« (NL B 11,4 [12f.]). Sie »geben den Anlaß zu umfassendem Wächter- und Trostdienst in der Gemeinde (Hausbesuche!)« (a.a.O., 12).
624. Vgl. zur ekklesiologischen Grundlegung K. HOLL'S Hochschätzung des Sermons von den Bruderschaften, 1921, 245ff. (und hierzu SC 117ff.; J. v. SOOSTEN 1992, 173ff.). Gerade Holl kritisiert den neulutherischen Amtsbegriff, indem er von der Beichtvollmacht des allgemeinen Priestertums ausgeht. Er verweist hierfür auf WA 8, 184,27-29 als »für den neulutherischen ›Amtsbegriff‹ des 19. Jahrhunderts tödlich« (1921, 289, Anm. 2). »Der Amtsträger hat keine höhere Würde und keinerlei Recht, die an sich nicht jedem Gläubigen auch zukämen.« (289)

Die Verankerung der Beichte im bruderschaftlichen Miteinander und Füreinander der Kirche (parallel zur Schlüsselgewalt des Amtes) bildet zugleich die Basis, von der aus Bonhoeffer eine Herauslösung der Beichte aus ihren gemeindlichen Bezügen als *Verfallsform* kritisiert. Wird sie in eine ecclesiola oder private Zirkel abgedrängt, so verliert sie wesentliche Bedeutungsdimensionen:

- die Anerkennung des Bruches von in Christus gesetzten Sozialstrukturen,
- die Erneuerung christlicher Gemeinschaft,
- das Verständnis des Neuanfangs als *gemeinsame* Nachfolge.

Ein Privatisieren ist gleichbedeutend mit einem Zugrunderichten der Beichte. Ihre Erneuerung muß nach Bonhoeffer bei ihrer sozialen Bedeutung und der *Gemeinde als Trägerin der Beichtvollmacht* einsetzen. Auf dieser Grundlage wird erkennbar: Die zu vergebende Sünde ist immer Schuld gegen die Gemeinde (vgl. I Kor 5,2ff.), und die Absolution wird durch die bruderschaftliche Struktur der Gemeinde vermittelt, in der sich der Christus praesens durch den Heiligen Geist aktualisiert.⁶²⁵ Insofern hält Bonhoeffer es für sachlich angemessen, wenn auch kaum noch für praktikierbar, wenn der Einzelne in der Alten Kirche öffentlich vor der versammelten Gemeinde beichtete.⁶²⁶

Die Amt und Gemeinde verliehene Schlüsselgewalt ist nicht nur in der Absolution, sondern ebenso in der *Retention* zu verantworten.⁶²⁷ Die Vergebungszusage ist in zwei Fällen zu verweigern:

- beim Mißbrauch der Beichte,
- bei fehlendem Willen zur Umkehr.

625. Vgl. SC 126-128. – »Allmählich geht das, was die Reformation mit der *mutua consolatio fratrum* anstrebte, verloren und die Beichte als kirchliche Institution wird zugrunde gerichtet. Sie wird in den ganz privaten Bereich zurückgenommen.« (NL B 11,6 [19]) – Daher bleibt Bonhoeffer gegenüber Erneuerungsversuchen der Beichte durch die Oxford-Bewegung kritisch, obwohl die Beichte dort »frei vom Amt, in die Gruppe hineinverlegt« praktiziert wurde (NL B 11,5 [1]). Zur Praxis der Oxford-Bewegung vgl. D. N. SOE 1937.

626. »Die Alte Kirche freilich kannte Beichte vor der Gemeinde, weil die ganze Gemeinde wissen wollte, mit wem sie es zu tun hatte; so noch vor wenigen Jahren ein westfälischer Pfarrer.« (DBW 14, 567, Anm. 36) A. SCHÖNHERR (1938, 33, Anm. 141) verweist in diesem Zusammenhang auf Tertullian, *de poenitentia*. Diese *öffentliche* Beichte sei von der *allgemeinen* Beichte durch spezielle *confessio* und spezielle *absolutio* unterschieden (a.a.O., Anm. 143). Schönherr zur derzeitigen Undurchführbarkeit: »Wollten wir wieder öffentliche Beichte halten, müßten wir auch eine Gemeinde haben, die ›für einen Mann‹ steht.« (a.a.O., 33)

627. Zur Einheit von Absolution und Retention vgl. bes. den Vortrag zur Schlüsselgewalt, 1937, DBW 14, 829-843.

Ein Mißbrauch liegt vor, wenn die Beichte nicht um der Absolution willen begehrt wird, sondern zu anderen Zwecken – etwa um ein Mitteilungsbedürfnis zu stillen oder um im Beichtiger einen Mitwisser zu gewinnen.

Retention bei fehlendem Willen zur Umkehr⁶²⁸ schützt zum einen die Gnade als *teure Gnade*. Zum anderen geht es Bonhoeffer um den Schutz des *Beichtenden* selbst.⁶²⁹ Eine voreilig erteilte Absolution wird die Verstockung verhärten und eine trügerische securitas vermitteln, statt den Ausweg aus der Verstockung zu besiegeln.⁶³⁰

Die Beichte bildet nicht nur das Zentrum von Bonhoeffers Seelsorgelehre. Er weist ihr auch eine wichtige Rolle in seiner *Nachfolgetheologie* zu. Charakteristisch für die nachfolgetheologische Akzentuierung der Beichte ist die Verbindung von *Glaube und Gehorsam*, Gesetz und Evangelium. Dem Glauben an die Absolution muß der Gehorsam zur Umkehr entsprechen.⁶³¹ Bereits eine aufrichtige confessio in der Beichte ist ein Akt des Gehorsams.

»Gesetz und Evangelium, Gehorsam und Glaube sind in der Beichte eins. In dem Beichtbekenntnis geschieht der vollkommene Gehorsam: Vater ich habe gesündigt! Gehorsam und Glaube bilden durch das Wort eine Einheit.«⁶³²

Die Beichte ist in ihrer Einheit von glaubendem Gehorsam und gehorsamem Glauben der *Anfang* gegenwärtiger Nachfolge (gegenüber der neutestamentlichen Zeit).⁶³³ »Mithin ist in der Beichte der eigentliche Ort der Bekehrung und der Nachfolge zu sehen. Darum kann der neue Mensch allein auf dem Wege über die Beichte entstehen.«⁶³⁴ Wer beichtet, zerreißt falsche Bindungen und kehrt zur Frei-

628. »[...] die Absolution kann trotz Beichte verweigert werden, wenn der Beichtende seine Sünde rechtfertigt und weitertun will« (NL B 11,2 [128]: SsV II).

629. 1937, DBW 14, 840.

630. Bonhoeffer vergleicht die Wirkung billiger Gnade wiederholt mit einem Opiumrausch (vgl. W. OEHLER 1930). »Das Rauschgift bringt den Menschen zur billigen Vergebung und bestärkt im Ungehorsam. Eine falsche Absolution kann den Christen um sein Seelenheil bringen.« (NL B 11,6 [12]: SsV II) Zum Verhältnis von securitas und desperatio sowie Gesetz und Evangelium in der Beichte vgl. NL B 11,6 (11f.): SsV II.

631. Auf das Verhältnis von Vergebung und Gehorsam übertragen: »Vergebung ohne Gehorsam führt zur trügenden securitas, Gehorsam ohne Vergebung ist nicht möglich und führt letztlich zur desperatio.« (NL B 11,6 [12]: SsV II) Vgl. GL 97.

632. NL B 11,6 (24).

633. Beichte ist die Erneuerung der Tauffreude. »Taufgabe neu geschenkt. Erneuerung der Tauffreude. (Ps 30,6).« (NL B 11, 5 [2]) »Beichte ist Nachfolge.« (GL 96; vgl. N 287).

634. NL B 11,6 (23).

heit Christi um.⁶³⁵ Bonhoeffer akzentuiert sein Beichtverständnis kreuzestheologisch: Die Beichte vermittelt die Teilhabe an Christi Passion.⁶³⁶ Bonhoeffer sieht in der Selbsterniedrigung und damit in der Teilhabe an Christi *status exinanitionis* einen zentralen Aspekt der Beichte.⁶³⁷ »[...] in dieser Erniedrigung Teilhaben an der Erniedrigung Christi: Seligkeit.«⁶³⁸ Er beruft sich hierfür auf Luther: »Luthers theologischer Haltung folgend, sollen wir die Schmach des Kreuzes Christi auf uns nehmen.«⁶³⁹ Die Gemeinschaft in der Erniedrigung vermittelt die Teilhabe an der *exaltatio* Christi.⁶⁴⁰

Bonhoeffer erneuert die Privatbeichte, im Gegensatz zur Berneuchener Bewegung, *jenseits kultischer Formen*.⁶⁴¹ Weder bevorzugt er einen bestimmten *Verlauf* der Beichthandlung, noch diskutiert er eine spezielle Absolutionsformel.⁶⁴² Hier

635. »Das Trennen von dem, was hindert, in der Beichte, das ist eigentliche Nachfolge.« (NL B 11,4 [12]) »Bruch mit der Vergangenheit wirklich vollzogen.« (NL B 11,5 [2])

636. »Das Bekenntnis der Sünde ist darum der eigentliche und zentralste Sinn der Kreuzesnachfolge Christi. [...] Hier muß das Leiden um Christi willen einsetzen.« (NL B 11,6 [23])

637. S.o. 313.

638. NL B 11,5 (2). – »[...] das Wichtigste: in der Schmach der Beichte besonders teilhaben an der Schmach Christi; unser Tragen des Kreuzes hat in besonderer Weise darin zu bestehen, daß wir unsere Sünden aufdecken und von ihm tragen lassen – damit auch Verheißung der fröhlichen Gemeinschaft.« (DBW 14, 754) »Beichte ist Leiden mit Christus.« (DBW 14, 750, These 8) Sie ist »die Gemeinschaft mit seinem Sterben und seiner Schmach« (NL B 11,2 [142]). – Vgl. die Rede von der Beichte als teurer Nachfolge in N: »In der Beichte wird Gottes teure Gnade empfangen. Hier wird der Christ dem Tode Christi ähnlich.« (N 287; vgl. 29ff.) – Insbesondere die Übungen (Exerzitien) nach der Beichte dienen der Demütigung der *σάοξ*. Hierfür greift Bonhoeffer den locus der *satisfactio* auf (s.o. 301).

639. NL B 11,6 (23).

640. »In diesem Schmerz erfahren wir das Kreuz Jesu als unsere einzige Seligkeit. Teilhaben an der Auferstehung Jesu Christi.« (NL B 11,5 [2])

641. Bonhoeffer verweist auf die Berneuchener »Ordnung der Beichte« (NL B 11,2 [141]). Zum Anschauen des Kreuzes in der Berneuchener Ordnung (S. IV; vgl. DBW 14, 753) vgl. Bonhoeffers Äußerung im übertragenen Sinne, im Zusammenhang der Frage gegenseitigen Beichtens: »Der Bekennende darf in der Seelsorge nur zu sehen bekommen das Kreuz Christi« (DBW 14, 565, Anm. 33: SsV II). – Vgl. A. SCHÖNHERRS Kritik an der kultischen Form (1938, 42f.). Er legt gerade Wert auf den nicht sakral ausgesonderten, alltäglichen Ort (1938, 44). Im Finkenwalder Seminar dienten dazu die Zimmer, eine liturgische Form war nicht vorgesehen (mdl. von O. DUDZUS und A. SCHÖNHERR; vgl. DB 533).

642. A. SCHÖNHERR bezieht sich auf die Formel im KK, 26-28, BSLK 519,12-27 und läßt gleichfalls die Formfrage offen (»Ich vergebe dir« sei gleichrangig mit »Ich verkündige dir die Vergebung...«) (1938, 41f.).

erkennt er sowohl die indikativische als auch die fürbittende Form an. Auch die »kürzeste und einfachste Form« sei angemessen.⁶⁴³ Zur Orientierung der Kandidaten skizziert er jedoch einen denkbaren Verlauf.⁶⁴⁴ Er läßt dabei die Beicht-handlung nicht in einem kultischen Raum, sondern im Arbeitszimmer stattfinden. Typisch ist die Formgebung durch das Schweigen. Hierzu zählt die Kürze des Gespräches, die die Sachlichkeit fördern soll und unnötigen Entblößungen sowie daraus folgenden menschlichen Bindungen vorbeugen soll. Der Partner soll anschließend zur Verschwiegenheit verpflichtet werden.⁶⁴⁵ Äußerliche und sammelnde Ruhe soll das Gespräch tragen.

Bonhoeffer legt Wert auf eine *konkrete confessio*. Ihr entspricht die konkrete Absolution und damit eine größere certitudo.⁶⁴⁶ Das Bekennen bestimmter Sünden ist ein Akt konkreten Gehorsams und damit der Beginn verbindlicher Nachfolge. Allgemeine Bekenntnisse können im Gegenteil dazu dienen, Schuld zu verschweigen.⁶⁴⁷ Der *Dekalog* soll als Beichtspiegel das Bekenntnis konkretisieren helfen. »[...] zur Gewissenhaftigkeit der Beichte sind die Zehn Gebote vorzuhalten und zur *Überprüfung zu mahnen*, auch im Gespräch vor der Beichte.«⁶⁴⁸

643. NL B 11,6 (6): SsV II.

644. Vgl. NL B 11,5 (4): »*Hergang*: Anmeldung. Bestellung zu bestimmter Zeit. Ruhe im und um das Arbeitszimmer herum. Gebet. Ruhe. Gelegenheit zur Beichte. Beichtgespräch: ganz kurz! Absolution (im Gebet- oder Zuspruch). Dankgebet anschliessen.« Ms. GKr nennt ferner: »Zur Beichte gehören: Frage: Hast du nichts verschwiegen, was dich als Mensch vor Gott verklagt? Mahnung zum Beichtsiegel.« (NL B 11,4 [12])

645. S.o. 183.

646. »Um der Gewissheit willen die Beichte geschenkt. Deshalb Bekenntnis konkreter Sünden. Mit allgemeinen Sünden nur Rechtfertigung« der Sünde (NL B 11,5 [2]).

647. »[...] das einfache allgemeine Zugeben, daß wir alle Sünder sind, bringt nichts Besonderes und Verpflichtendes. Dies kann eine letzte Entschuldigung und ein letzter Versuch des Ausweichens sein, darum müssen die konkreten Sünden an das Licht kommen.« (NL B 11,6 [14]: SsV II) – Diese Konkretion darf nicht als gesetzliche Vorbedingung mißverstanden werden. Bonhoeffer widerspricht grundsätzlich nicht Luthers Auffassung: »Luther: Eine Beichte kann schon nur heißen: ›Ich weiß mich aller Zehn Gebote schuldig« (DBW 14, 567, Anm. 36: SsV II; vgl. E 131). »Wie die Beichte sich vollzieht, wird verschieden sein. Vollständige, ausführliche Aufzählung; oder Bekenntnis, aller Zehn Gebote schuldig zu sein.« (NL B 11,2 [142])

648. NL B 11,2 (128): SsV II. – »Prüfung an allen 10 Geboten. Sonst in der brüderlichen Beichte noch Heuchler. Konkrete Sünde: Was willst du, dass ich dir tun soll? Darauf müssen wir in der Beichte eine Antwort wissen.« (NL B 11,5 [2]) »Es steht außer frage, daß man in einem konkreten Fall mit den zehn Geboten anfangen muß.« (NL B 11,6 [11]: SsV II) Vgl. GL 98. – Vgl. die Orientierung der confessio am Dekalog in der Beichtansprache, 1938 PAM 2, 111. Vgl. die Reflexion zum Verhältnis von individuellem und kollektivem Schuldbekenntnis und den Entwurf eines Schuldbekenntnisses für die Kirche anhand des Dekalogs in E 125-136, hier: 129-131.

Bonhoeffer hält – um der größeren Gewißheit willen – ggf. auch ein Beichtverhör für angebracht. »Weil ich mir über die Kraft meiner Selbstprüfung im Zweifel bleiben muß (Anfechtung!), kann an Stelle der Selbstprüfung das Beichtverhör treten, der Gewißheit der Selbstprüfung willen.«⁶⁴⁹

Eine Erneuerung der Beichte beginnt mit ihrer *Thematisierung*. Bonhoeffer setzt voraus, daß die Seelsorge unheimlich geworden und die Beichte vergessen ist. Daher sollen das »Wesen der Gemeinde und der Beichte« sowie seelsorgerliche Handlungen in Predigt und Bibelstunde besprochen werden.⁶⁵⁰ Daneben soll ihre *Praktizierung* »in kleinen Kreisen« einhergehen.⁶⁵¹

Da die Beichte soziale Beziehungen wiederherstellt, ist sie nach Bonhoeffer zur *Erneuerung der Kirche*,⁶⁵² aber auch *der Predigt*⁶⁵³ unverzichtbar. Eine Neubelebung der Beichte setzt ihrerseits den *Glauben an die Wirklichkeit der Kirche* – die Schwester, den Bruder – voraus: daß Christus sich in ihnen vergegenwärtigt und ihnen die Schlüsselgewalt verliehen hat, in seinem Namen zu vergeben. Gott »hat dir den Bruder geschenkt, der dir in der Not deiner Sünde helfen und dir vergeben kann in seinem Namen.«⁶⁵⁴ Hierin bleibt Bonhoeffer seinem bruderschaftlichen Seelsorgeverständnis von SC treu: »Wie wir heute zu einer Seelsorge in der Gemeinde kommen sollen, ist kaum abzusehen. Jedenfalls wird es erst dann möglich werden, wenn der evangelische Kirchengedanke verstanden ist. [...] Andererseits wird gerade durch die seelsorgerliche Berührung der Gemeindeglieder die Gemeindeidee erst konkret erfaßt.«⁶⁵⁵

649. DBW 14, 836, Anm. 21.

650. DBW 14, 750, These 10. – »Wo von der Beichte gepredigt wird, da kommen die Leute.« (NL B 11,5 [1]) Der Pfarrer solle einmal jährlich über die Ohrenbeichte predigen (DB 533); vgl. NL B 11,6 (18). Vgl. die Thematisierung 1928, DBW 10, 490; 1935, DBW 14, 909f.; 1937, PAM 2, 81f.; im Aufsatz für die Bädermission 1941, PAM 2, 371. Zu besprechen sei auch das Beichtsigel (DBW 14, 752).

651. DBW 14, 750, These 10.

652. »Wo in der Kirche geklagt wird, daß kein neues Leben da sei, da soll man die Menschen zur Beichte rufen.« (NL B 11,6 [23f.]) – Zurecht stellt G. L. MÜLLER in bezug auf Bonhoeffer fest: »Das Interesse an Kirche und Beichte läuft parallel.« (1979, 299) Vgl. bereits 1924 die Bezeichnung der katholischen Beichte als »Vergegenständlichung der Idee der Kirche« (DBW 9, 90) E. BETHGE: »Die Art, die Gabe des Bruders zu begründen, bereitete erst theologisch, dann praktisch die Wiederentdeckung der Beichte vor.« (DB 114)

653. DBW 14, 750, These 10.

654. 1938, PAM 2, 112. – Vgl. A. SCHÖNHERR 1938, 43.

655. SC 285, Anm. 365.