



Peter Zimmerling

# **Bonhoeffer als Praktischer Theologe**

Vandenhoeck & Ruprecht





Peter Zimmerling

Bonhoeffer  
als Praktischer Theologe

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<https://dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-647-55451-8

E-Mail: [info@v-r.de](mailto:info@v-r.de)

Umschlagabbildung:

Bonhoeffer-Skulptur an der Westpforte von Westminster Abbey, London

© Dean and Chapter of Westminster

© 2006, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Satz: Satzspiegel, Nörten-Hardenberg

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
1. Ortsbestimmungen . . . . .	11
1.1. Dietrich Bonhoeffer als Praktischer Theologe – zur Forschungslage	11
1.2. Zusammengehörigkeit von Theologie und Biographie . . . . .	14
1.3. Zum Verhältnis von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis . . . . .	17
1.4. Verzicht auf ein einheitliches theologisches System . . . . .	18
1.5. Theologie im Ernstfall . . . . .	20
2. <i>Praktische Theologie als Funktion der Kirche: Ekklesiologische Entdeckungen</i>	22
2.1. Die Kirche als Fixpunkt in Bonhoeffers Leben und Werk. Biographische Hintergründe und Entscheidungen . . . . .	22
2.1.1. Die Erziehung Dietrich Bonhoeffers: religiös zurückhaltend und nicht kirchlich . . . . .	23
2.1.2. Agnostische Grundstimmung des Vaters und der älteren Brüder . . . . .	24
2.1.3. Berufung zum Theologiestudium . . . . .	25
2.1.4. Rom: Hinwendung zur empirischen Kirche . . . . .	27
2.2. Die drei Phasen von Bonhoeffers kirchlichem Engagement . . . . .	28
2.2.1. Studium und frühe Tätigkeit als Dozent und Pfarrer: Hinwendung zur Bergpredigt und Ökumene . . . . .	28
2.2.2. Kirchenkampf . . . . .	33
2.2.3. Krieg und Haft . . . . .	36
2.3. Ekklesiologische Entdeckungen . . . . .	36
2.3.1. „Sanctorum Communio“: „Christus als Gemeinde existierend“	36
2.3.2. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie: Überwindung des landeskirchlichen Provinzialismus . . . . .	40

2.3.3. „Nachfolge“ als Konkretion des Glaubens: Wiedergewinnung der Bergpredigt für die evangelische Kirche . . . . .	43
2.3.4. „Gemeinsames Leben“: Überwindung von Individualismus, Subjektivismus und Innerlichkeit . . . . .	45
2.3.5. „Ethik“: Das Mandat der Kirche – Gottes Gebot für die Kirche	46
2.3.6. „Widerstand und Ergebung“: Kirche für andere . . . . .	50
2.4. Die Aktualität von Bonhoeffers ekklesiologischen Überlegungen. Thesen . . . . .	52
3. <i>Die Bedeutung der Spiritualität für die Praktische Theologie</i> . . . . .	57
3.1. Bonhoeffer als spiritueller Lehrer in Finkenwalde und den Sammelvikariaten . . . . .	57
3.1.1. Zur äußeren Situation: Vikarsausbildung in der Illegalität . . .	57
3.1.2. Keine Spiritualität ohne Gemeinschaft . . . . .	60
3.1.3. Die Wichtigkeit monastisch geprägter Spiritualität für die evangelische Kirche . . . . .	63
3.2. Identische Grundlagen von praktisch-theologischer Reflexion und gelebter Spiritualität . . . . .	65
3.2.1. Bibel und Bekenntnis . . . . .	65
3.2.2. Nachfolge . . . . .	67
3.3. Wiederentdeckung der Meditation . . . . .	69
3.3.1. Hintergründe und Anstöße . . . . .	69
3.3.2. Einblicke in Bonhoeffers eigene Meditationspraxis . . . . .	70
3.3.3. Widerstände gegen die in Finkenwalde geübte Meditation . .	71
3.3.4. Voraussetzungen und Ziele der Finkenwalder Meditationspraxis	73
4. <i>Die Lehre von der Predigt (Homiletik)</i> . . . . .	77
4.1. Bonhoeffer als Prediger . . . . .	77
4.1.1. Zur Forschungsgeschichte . . . . .	77
4.1.2. Die herausragende Bedeutung der Predigt für Bonhoeffer . . .	77
4.1.3. Die Predigt in den verschiedenen Lebensstadien Bonhoeffers .	79
4.2. Die Finkenwalder Homiletikvorlesung . . . . .	85
4.2.1. Gemeinsames Leben und Nachfolge als spiritueller Rahmen	85
4.2.2. Zum Inhalt der Vorlesung . . . . .	86
4.2.3. Stärken und Probleme . . . . .	89

4.3.	Das prophetische Moment in Bonhoeffers Predigt . . . . .	93
4.3.1.	Biblisch-theologische Charakteristika der klassischen Schriftprophetie . . . . .	93
4.3.2.	Das „Jeremia-Motiv“ in der Predigt über Jer 20,7 als Deutung von Bonhoeffers Biographie . . . . .	94
4.3.3.	Prophetische Aspekte der Predigt Bonhoeffers . . . . .	97
4.4.	Bonhoeffers Predigt als Beitrag zu einer Erneuerung der Predigt heute. Thesen . . . . .	105
5.	<i>Die Lehre vom Gottesdienst (Liturgik)</i> . . . . .	109
5.1.	Bonhoeffer als Liturg . . . . .	109
5.2.	Vorlesungsabschnitte zum Thema Liturgik . . . . .	113
5.2.1.	Grundsätzliches zu Bonhoeffers Gottesdienstverständnis . . . . .	113
5.2.2.	Überlegungen zum gottesdienstlichen Sprechen . . . . .	118
5.2.3.	Die Gottesdienstwoche: zur Praxis der Vorbereitung des Sonntagsgottesdienstes . . . . .	120
5.2.4.	Die einzelnen gottesdienstlichen Stücke . . . . .	121
5.2.5.	Kasualien . . . . .	125
5.3.	Bonhoeffers Stellung zum evangelischen Kirchenlied . . . . .	128
5.3.1.	Die Bedeutung des reformatorischen Chorals für den Gottesdienst . . . . .	128
5.3.2.	Zum Inhalt des Vortrags „Das innere Leben der deutschen evangelischen Kirche“ . . . . .	130
5.3.3.	Systematisch-theologische und praktisch-theologische Überlegungen Bonhoeffers zum evangelischen Kirchenlied . . . . .	132
5.3.4.	Die hymnologischen Überlegungen Bonhoeffers. Ein Resümee . . . . .	135
6.	<i>Die Lehre von der Seelsorge (Poimenik)</i> . . . . .	138
6.1.	Bonhoeffer als Seelsorger . . . . .	138
6.1.1.	Seelsorge im Horizont der Freundschaft . . . . .	138
6.1.2.	Seelsorge im Horizont diakonischen Handelns . . . . .	142
6.1.3.	Seelsorge im Horizont von Leiden und Sterben . . . . .	143
6.1.4.	Seelsorge im Horizont von Politik und Gesellschaft . . . . .	147
6.2.	Die Seelsorgevorlesung . . . . .	148
6.2.1.	Ortsbestimmung: Die Entwicklung der Seelsorge seit der Bekennenden Kirche bis in die Gegenwart . . . . .	148

6.2.2. Gedankengang und Inhalt von Bonhoeffers Seelsorgevorlesung	153
6.2.3. Das Proprium von Bonhoeffers Seelsorgekonzeption: Unterscheidung zwischen kerygmatischer und diakonischer Seelsorge . . . . .	154
6.2.4. Unterschiedliche Subjekte der Seelsorge . . . . .	157
6.2.5. Die seelsorgerliche Methode . . . . .	160
6.2.6. Seelsorgerliche Mittel: Gebet, Wort Gottes, Kenntnis der Situation, konkretes Gebot . . . . .	162
6.2.7. Die Adressaten der Seelsorge . . . . .	165
6.2.8. Stärken und Schwächen der Seelsorge Bonhoeffers: Anstöße zum Gespräch . . . . .	171
6.3. Wiedergewinnung der Beichte für die evangelische Kirche . . . .	176
6.3.1. Dietrich Bonhoeffer als Pionier der evangelischen Beichte in neuerer Zeit . . . . .	176
6.3.2. Anknüpfung an biblische und reformatorische Überlegungen	177
6.3.3. Konsequenzen der Beichte für die Christusbefolgung . . . .	178
6.3.4. Hinweise zur Praxis . . . . .	181
7. <i>Die Lehre vom Gemeindeaufbau (Oikodomik)</i> . . . . .	183
7.1. Historische Hintergründe und Begriffsklärungen . . . . .	183
7.2. Das praktische Gemeindeaufbau-Engagement Bonhoeffers am Beispiel der Finkenwalder Volksmissionen . . . . .	188
7.3. Bonhoeffers theoretische Überlegungen zum Gemeindeaufbau . .	190
7.3.1. Auftrag und Grenzen des Gemeindeaufbaus . . . . .	190
7.3.2. Durchgehende Motive in Bonhoeffers Überlegungen zum Gemeindeaufbau . . . . .	192
7.4. Das Problem der toten Gemeinde . . . . .	203
7.4.1. Praktische Schritte des Gemeindeaufbaus in toten Gemeinden	203
7.4.2. Revolutionäre strukturelle Konsequenzen angesichts toter Gemeinden – damals und heute . . . . .	206
8. <i>Herausforderungen für die Praktische Theologie – Impulse für die Gemeindepraxis. Ein Resümee</i> . . . . .	209
Literatur . . . . .	220
Personenregister . . . . .	230

## Vorwort

Am 4. Februar 2006 erinnert die Weltchristenheit an den 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer. Die Faszinationskraft dieses im In- und Ausland wohl bekanntesten deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts ist ungebrochen. Seine Praktische Theologie ist bisher jedoch weithin unbekannt geblieben. In ihr zeigt Bonhoeffer sich – vor allem in seiner Zeit als Predigerseminardirektor, um die es hier vor allem geht – als konsequent spiritueller und radikal kirchlicher Theologe. Angesichts der Wiederkehr der Religion und der gegenwärtigen Krise der verfassten Kirchen sind seine praktisch-theologischen Überlegungen von besonderer Aktualität. Es lässt sich von ihnen nämlich lernen, dass in Krisenzeiten die Konzentration auf Spiritualität und Kirche die Kräfte für einen Neuaufbruch der Christenheit bereitzustellen vermag.

Im vorliegenden Buch, das sich an Fachtheologen und theologisch interessierte Laien gleichermaßen wendet, folgt nach dem einleitenden Kapitel mit Ortsbestimmungen zu Bonhoeffers Praktischer Theologie zunächst der Nachweis, dass dieser Praktische Theologie als Funktion der Kirche verstanden hat. Ein Kapitel über die herausragende Bedeutung der Spiritualität für die praktisch-theologische Arbeit schließt sich an. In den weiteren Kapiteln werden die einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfelder abgesprochen: Predigtlehre, Gottesdienstverständnis, Seelsorgelehre und Gemeindeaufbau. Manche Leserinnen und Leser werden sich wundern, dass das Buch kein Kapitel über Bonhoeffers Katechetik enthält. Das hatte schlicht Kapazitätsgründe. Ich verweise auf die entsprechenden Ausführungen in Sabine Bobert-Stützels Buch „Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie“<sup>1</sup> und neuerdings auf Reinhold Mokrosch,<sup>2</sup> der die theologischen Grundlinien herausarbeitet, in deren Rahmen ich mir die weitere Bearbeitung von Bonhoeffers Katechetik vorstellen kann.

Außer dem Einleitungskapitel folgen alle Kapitel des Buches dem gleichen Dreischritt: biographische Annäherung – theologische Grundlegung – Konkretion. Im ersten Schritt stelle ich den jeweiligen Untersuchungsgegenstand im biographischen Zusammenhang dar. Im zweiten Schritt geht

1 Bobert-Stützel, Pastoraltheologie, 322–353.

2 Mokrosch, Dietrich Bonhoeffer als Religionspädagoge?, 277–292.

es um Bonhoeffers theologische Überlegungen zum Thema. Der dritte Schritt besteht aus einer Tiefenbohrung: entweder in Form der Fokussierung auf eine bestimmte Fragestellung oder als Versuch, die Aktualität von Bonhoeffers Überlegungen thesenartig zu erweisen. Ich meine, mit diesem Dreischritt der inneren Dynamik von Bonhoeffers Praktischer Theologie zu folgen.

Vorformen dieses Buches habe ich in Vorlesungen an den Universitäten in Mannheim, Heidelberg und zuletzt hier in Leipzig vorgetragen. Verschiedene Teile des Buches wurden als Vorträge und Referate in Akademien und Predigerseminaren, auf Pfarrkonventen und Tagungen und in Gemeinden zur Diskussion gestellt. Einige wenige Abschnitte habe ich bereits in Artikelform publiziert. Vor allem die – immer engagierten – Theologiestudierenden der genannten Universitäten forderten mich durch ihre Rückfragen und Gesprächsbeiträge zu Präzisierungen und Korrekturen heraus und inspirierten mich zu neuen Gedanken. Ihnen allen möchte ich deshalb das Buch in Dankbarkeit widmen.

Zu danken habe ich auch Freunden und Kollegen, die entweder das ganze Manuskript oder Teile davon kritisch gelesen und mich zur Veröffentlichung ermutigt haben: Josef Gregur (Benediktbeuern), Rainer Mayer (Mannheim), Christian Möller (Heidelberg) und Wolfgang Ratzmann (Leipzig). Danken möchte ich auch Margitta Berndt (Herrnhut) für das schnelle und sorgfältige Korrekturlesen und Kristian Kirschmann (Leipzig), der mich bei der Erstellung von Literaturverzeichnis und Register unterstützt hat. Last not least bedanke ich mich beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, diesmal vor allem bei seinem theologischen Lektor Jörg Persch, der mich aufs Freundlichste auf dem Weg zum vorliegenden Buch unterstützt hat.

Leipzig, im Oktober 2005

*Peter Zimmerling*

# 1. Ortsbestimmungen

## 1.1. *Dietrich Bonhoeffer als Praktischer Theologe – zur Forschungslage*

Der Praktische Theologe Dietrich Bonhoeffer stand in den vergangenen Jahrzehnten nicht im Mittelpunkt des theologischen Interesses.<sup>1</sup> Für diese Vernachlässigung von Bonhoeffers Praktischer Theologie waren mehrere Ursachen verantwortlich, wobei sich formale und inhaltliche Gründe gegenseitig verstärkten: Die Quellenlage im Hinblick auf Bonhoeffers praktisch-theologische Überlegungen war schwierig. Seine diesbezüglichen Vorlesungen und Seminare in Finkenwalde und den Sammelvikariaten lagen zwar z. T. als Kompilationen aus verschiedenen Mitschriften in den „Gesammelten Schriften“ gedruckt vor,<sup>2</sup> zum überwiegenden Teil jedoch nur in handschriftlichen, noch unveröffentlichten Mitschriften. Das hat sich erst mit dem Erscheinen von Bd. 14 und 15 der „Dietrich Bonhoeffer Werke“ geändert, die den gesamten Zeitraum seiner Tätigkeit als Predigerseminardirektor umfassen. Seitdem sind die wichtigsten erhalten gebliebenen Quellen, wissenschaftlich zuverlässig ediert, für die Forschung leicht zugänglich.

Gegen eine Auseinandersetzung mit dem praktisch-theologischen Bonhoeffer sprach neben diesen formalen Gründen auch ein seit 1968 verändertes gesellschaftliches Gesamtklima. Der kirchlich-fromme Bonhoeffer trat in den Hintergrund, nur noch der politische schien von Interesse zu sein. Die Veränderungen der gesamtgesellschaftlichen Gemütslage spiegelten sich in der Entwicklung der Praktischen Theologie wider. Seit der sog. empirischen Wende Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre blies homiletisch orientierten Ansätzen in der Praktischen Theologie wie dem Bonhoeffers der Wind ins Gesicht.

Die Finkenwalder Lehrveranstaltungen brechen mit der ganzen durch Liberalismus und soziale Bewegung bestimmten praktisch-theologischen Fachtradition (Paul Drews, Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall).<sup>3</sup> In-

1 Ähnlich im Ergebnis Raschzok, Schriftauslegung, 2ff.

2 Das gilt z. B. für seine Seelsorgevorlesung (Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. 5, 363–414).

3 Vgl. hier und im Folgenden DBW, Bd. 14, 1008–1014 (Nachwort der Herausgeber).

spiriert von der dialektischen Theologie Karl Barths, setzt Bonhoeffer mit einer homiletischen Grundorientierung der gesamten Praktischen Theologie neu ein. Es kommt, mit Thomas S. Kuhn gesprochen, zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in Bonhoeffers Praktischer Theologie. Bibel und Bekenntnis werden zu den entscheidenden Quellen praktisch-theologischer Reflexion.<sup>4</sup> Bonhoeffer wagt den Brückenschlag über die vorherrschende liberale Richtung hinweg zur Reformation und zum Urchristentum. Gleichzeitig bestreitet er die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der bis dahin herrschenden Praktischen Theologie. Einerseits verliert dadurch die Situation des Menschen, dem die von der Kirche auszurichtende Botschaft gilt, ihre die theologische Aussage mitbestimmende Kraft. Andererseits wird der Ganzheitsanspruch des Evangeliums auf die menschliche Existenz neu entdeckt. Gleichzeitig werden die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften ihrer Maßstäblichkeit für die unterschiedlichen praktisch-theologischen Disziplinen beraubt. Im Gefolge dieser Wissenschaftsrevolution entdeckt Bonhoeffer ganz neue theologische Lehrer und Ahnherren. Er knüpft an Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts an, die vom lutherischen Bekenntnis geprägt waren: den Hessen August Vilmar und Wilhelm Löhe, den Gründer der diakonischen Anstalten im fränkischen Neuendettelsau; ebenso stellt er sich in die Tradition von universitären Praktischen Theologen, die sich dem lutherischen Bekenntnis verpflichtet fühlten, wie den Erlangern C. A. G. von Zezschwitz<sup>5</sup> und Theodosius Harnack.

Eine Beschäftigung mit einem solchen Ansatz erschien viele Jahre obsolet. Seit einigen Jahren hat sich mit der „Wiederkehr der Religion“ die gesellschaftliche Gemütslage zumindest in den alten Bundesländern noch einmal verändert.<sup>6</sup> Der religiöse, der kirchliche und radikal fromme Bonhoeffer ist wieder interessant geworden. In jüngsten praktisch-theologischen Ansätzen, z. B. solchen, die von einem semiotischen oder ästhetischen Paradigma ausgehen, tritt die alte Polemik gegenüber der homiletischen Orientierung der Praktischen Theologie zurück. Das gilt erst recht für phänomenologisch ausgerichtete Ansätze wie der von Manfred Josuttis.<sup>7</sup> Die veränderten praktisch-theologischen Forschungsinteressen erlauben es, anders als unmittelbar nach der empirischen Wende, wieder die positiven Aspekte eines kerygmatisch geprägten Ansatzes wahrzunehmen.

Auch zu der Zeit, als in der praktisch-theologischen Forschung das em-

4 Raschok spricht von der Schriftauslegung „als dem für Bonhoeffer konstitutiven praktisch-theologischen Akt“ (ders., Schriftauslegung, 2ff), ohne allerdings auf die Bedeutung des Bekenntnisses einzugehen.

5 Der Bezug auf Zezschwitz lässt sich z. B. im Rahmen von Bonhoeffers Katechetik sehr schön nachweisen (Belege dazu in DBW, Bd. 14, 551, Anm. 94.

6 Vgl. im Einzelnen Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 126ff.

7 Vgl. dazu seine neueren Veröffentlichungen: Der Weg in das Leben; Die Einführung in das Leben; Segenskräfte.

pirische Paradigma mehr oder weniger unangefochten herrschte, gab es verzelte Arbeiten, die sich mit Bonhoeffers praktisch-theologischen Überlegungen auseinander setzten. Es handelte sich einerseits um Untersuchungen zu einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfeldern, andererseits um eine Reihe von Artikeln zu unterschiedlichen Einzelthemen aus dem Bereich der Praktischen Theologie.<sup>8</sup> Der m. W. erste Versuch, eine Gesamtschau von Bonhoeffers Praktischer Theologie zu geben, ist die Dissertation von Sabine Bobert-Stützel: „Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie“ von 1995. Zwei Gedanken sind für ihre Untersuchung entscheidend: Bonhoeffers Praktische Theologie ist pastoraltheologisch ausgerichtet und sie ist eine Kampftheologie, orientiert an der Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit der deutsch-christlich dominierten Reichskirche, der Naziideologie und dem Nazistaat. Es lässt sich nicht bestreiten, dass beide Aspekte für Bonhoeffers Praktische Theologie wesentlich sind. Entscheidend ist jedoch die Frage, ob damit der Kern seiner Überlegungen getroffen ist. Denn beide Fokussierungen stellen eine Einschränkung der Bedeutung von Bonhoeffers Gedanken im Hinblick auf ihre Relevanz für die gegenwärtige Situation dar. Tatsächlich sind die Finkenwalder Vorlesungen vom theologischen Ansatz her grundlegender als nur pastoraltheologisch angelegt. Die Wichtigkeit eines offenbarungstheologischen Ansatzes einschließlich dessen christologischer Zuspitzung und einer kirchlichen Orientierung theologischer Arbeit ist Bonhoeffer durch die Begegnung mit der Theologie Karl Barths vermittelt worden. Dieser Ansatz prägt auch die Finkenwalder praktisch-theologische Arbeit.

Ähnliches gilt im Hinblick auf die von Bobert-Stützel betonte Ausrichtung von Bonhoeffers Praktischer Theologie auf den Bekenntniskampf. Die Frage der Nachfolge und eines gemeinsam gelebten verbindlichen Christseins beschäftigte Bonhoeffer schon in der Zeit vor dem Dritten Reich.<sup>9</sup> In Finkenwalde fand er allerdings die idealen Bedingungen vor, die ihm eine Verwirklichung dieser Vorstellungen erlaubten. Dass sich Bonhoeffers Überlegungen zur Nachfolge angesichts des Bekenntniskampfes als tragfähig erwiesen und sich der Bekenntniskampf umgekehrt auch auf die konkrete Gestaltung der von Bonhoeffer intendierten Nachfolge auswirkte, soll damit nicht bestritten werden.<sup>10</sup> Beides sind aber nur Folgeerscheinungen seines

8 Hervorzuheben sind hier zwei Aufsätze von Ernst Lange: Kirche für andere; Zur Aufgabe christlicher Rede.

9 „Die bibelauslegende Theologie der ‚Nachfolge‘ ist, wie die Biographie lehrt, durch die nationalsozialistische Erfahrung nur artikuliert, aber nicht ausgelöst“ (Weizsäcker, Gedanken, 41); vgl. auch Bonhoeffers Plan einer Indienreise, u. a. um Formen gemeinsamen Lebens kennen zu lernen, der weit in die Zeit vor dem Dritten Reich zurückreicht (dazu im Einzelnen Bethge, Bonhoeffer, 138.381.468–472; DBW, Bd. 10, 620f [Nachwort von Reinhart Staats]).

10 Martin Onnasch gelingt es, die Zeitgemäßheit speziell der theologischen Sprache der „Nachfolge“ nachzuweisen (ders., Zeitgemäße Theologie, bes. 159f).

Ansatzes bei der Nachfolge. In der „Nachfolge“ formulierte Bonhoeffer den Schlüsselsatz, „dass eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist.“<sup>11</sup>

Darüber hinaus verdankt sich die personale und situative Ausrichtung der Finkenwalder Praktischen Theologie bestimmten Merkmalen, die für Bonhoeffers Theologie insgesamt charakteristisch sind. Von vier wesentlichen Faktoren ist im Folgenden zu reden.

### *1.2. Zusammengehörigkeit von Theologie und Biographie*

In der Vergangenheit ist immer wieder auf die Zusammengehörigkeit von Theologie und Biographie bei Dietrich Bonhoeffer hingewiesen worden.<sup>12</sup> Das Aufeinanderbezogenensein von Theologie und praktischer Erfahrung zeigt sich in mehrfacher Hinsicht.

Bonhoeffer ist nur zu verstehen, wenn man Berlin kennt, wenn man z. B. weiß, dass er aus dem vornehmen Grunewald im Westen Berlins stammt, dem „Professoren-Ghetto“, wie der Schriftsteller Alfred Kerr ziemlich frech schrieb. Die Bankiers, Künstler, Schriftsteller und Professoren von Weltrang bildeten eine verschworene Gemeinschaft. Nur auf diesem intellektuell höchst anregenden und gleichzeitig anspruchsvollen Nährboden konnte Bonhoeffer sich zu einem frühreifen, theologischen Wunderkind – mit 21 promoviert und mit 24 habilitiert – entwickeln. Bereits in der Dissertation legte der 21-Jährige eine eigenständige Ekklesiologie vor, in der Habilitation mit 24 Jahren einen selbstständigen systematisch-theologischen Entwurf.<sup>13</sup> Auch der Bonhoeffers Theologie prägende ökumenische und sozialethische Horizont wird erst auf dem Hintergrund des großbürgerlich-aristokratischen Lebenschnitts der Familie verständlich.<sup>14</sup> Genauso hat das Verhalten von Bonhoeffers Vater seine Theologie mitgeprägt. Es hat sich niedergeschlagen im Bild vom himmlischen Vater, dem Gehorsam zu leisten ist – nicht aus Angst vor willkürlichem Handeln, sondern aus Einsicht in dessen Güte und Besonnenheit.<sup>15</sup>

Häufig lässt sich beobachten, dass Bonhoeffer politische, aber auch persönliche Fragen mit Hilfe der Theologie verarbeitete. So wurde er z. B. durch seinen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary in New York herausgefordert, sich mit Fragen des Nationalismus, Pazifismus und

11 DBW, Bd. 4, 38.

12 Z. B. Gremmels/Pfeifer, *Theologie und Biographie*.

13 Bethge spricht davon, dass in Bonhoeffer eine Sicherheit des Urteils zur Reife kam, die normalerweise nicht in einer Generation erworben werden kann (Bethge, Bonhoeffer, 34).

14 Rothuizen, *Aristocratisch christendom*.

15 Vgl. dazu Bethge, Bonhoeffer, 36ff; Brautbriefe, 125.

Rassismus in einer gegenüber Deutschland neuen Weise auseinander zu setzen.<sup>16</sup> In der Freundschaft mit seinem französischen Mitstudenten Jean Lasserre ging ihm auf, dass die christliche Gemeinschaft über nationale Grenzen hinaus reicht und diese dadurch relativiert werden. Im theologischen Gespräch mit ihm trat zum ersten Mal die Möglichkeit eines christlichen Pazifismus in sein Gesichtsfeld. Allerdings war sein Pazifismus nie ein absoluter. Die Mitwisserschaft um den mörderischen Antisemitismus in Deutschland führte ihn in den späten 1930er Jahren zur aktiven Teilnahme an der Verschwörung gegen Hitler – mit allen Konsequenzen.<sup>17</sup> Sein schwarzer Kommilitone Frank Fisher lehrte ihn, das 300-jährige Leiden der Schwarzen in den USA und das damit verbundene Unrecht wahrzunehmen. Die Beteiligung an der Verschwörung war dabei die praktische Konsequenz von Bonhoeffers bereits 1933 kurz nach der nationalsozialistischen Machtergreifung gewonnenen theologischen Erkenntnis, dass es bei staatlichem Unrechts-handeln zur Pflicht eines Christen gehören kann, „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen,“<sup>18</sup> d. h. Widerstand zu leisten.

Die Verbindung von existenzieller Herausforderung und theologischer Erkenntnis zeigt sich besonders deutlich an Bonhoeffers Beziehung zu seiner Verlobten Maria von Wedemeyer. Nachdem er in den 1930er Jahren die Freundschaft zu einer anderen Frau gelöst hatte, weil er meinte, ganz für die Arbeit in der Bekennenden Kirche frei sein zu müssen, verlobte er sich im Januar 1943 mit Maria. Warum diese Verlobung? Bonhoeffer hatte seit dem Sommer 1942 aus Trotz gegen die damals herrschende Untergangsstimmung seinen Gefühlen zu Maria von Wedemeyer freien Lauf gelassen. Damit sagte er – nach dem Vorbild Martin Luthers – ja zu dem durch Jesus Christus gegebenen Mandat der Ehe. Gleichzeitig war die Verlobung ein Zeichen für seinen Glauben an die Zukunft Deutschlands nach dem Krieg: „Mag sein, dass der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.“<sup>19</sup>

Bonhoeffers Einstellung, die sich in seiner Verlobung spiegelt, rührt aus neu akzentuierten theologischen Erkenntnissen, denen er in einem Brief vom 20.7.1944 in konzentrierter Weise Ausdruck verliehen hat: Christ sein kann man nur mitten in der Diesseitigkeit der Welt. Es geht ihm nicht mehr darum, ein Heiliger zu werden, sondern wirklicher Mensch zu sein. Dabei will er diese Diesseitigkeit nicht verwechselt wissen mit der „platte[n] und banale[n] Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven“, sondern verstanden haben als eine „tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist.“<sup>20</sup> Durch die Beziehung zu Maria wird Bonhoeffer

16 Vgl. hier und im Folgenden Bethge, Bonhoeffer, 185ff; Zimmermann, Bruder, 16ff.

17 Vgl. dazu im Einzelnen Bethge, Dietrich Bonhoeffers Weg, 118–136, bes. 126.

18 DBW, Bd. 12, 353 (Aufsatz: „Die Kirche vor der Judenfrage“).

19 DBW, Bd. 8, 36.

20 DBW, Bd. 8, 541.

seine Existenz als „Kopffüßler“ schmerzhaft bewusst.<sup>21</sup> Während dieser Zeit beschreibt er in einem anderen Brief an Eberhard Bethge seine Sehnsucht, die Sonne wieder am ganzen Leib zu spüren: „[. . .] ich möchte mir von ihr [der Sonne] meine animalische Existenz erwecken lassen, nicht jenes Animalische, das das Menschsein erniedrigt, sondern das es aus der Muffigkeit und Unechtheit einer nur geistigen Existenz befreit und den Menschen reiner und glücklicher macht.“<sup>22</sup> Bonhoeffers Weg zu einem ganzheitlicheren Menschsein – und damit auch zu einem neuen Verständnis seines Menschseins – stellt psychologisch betrachtet eine Art verspäteter Pubertät dar. Er selbst begründet diesen Weg christologisch: Weil Jesus schlicht Mensch war, darf auch der Christ einfach Mensch sein.<sup>23</sup>

Die Zusammengehörigkeit von Theologie und Biographie lässt sich schließlich auch wirkungsgeschichtlich beobachten. Es ist gerade das Martyrium, das den theologischen Denker Bonhoeffer so glaubwürdig macht. Die zwei Gefängnisjahre mit großen psychischen und physischen Belastungen vor seiner Hinrichtung setzten Bonhoeffers Mensch- und Christsein einer außerordentlichen Bewährungsprobe aus. Dass er sie bestanden hat, zeigen die beiden während der Haft entstandenen Briefsammlungen. Zunächst die in „Widerstand und Ergebung“ veröffentlichten Briefe an seinen theologischen Gesprächspartner und Freund Eberhard Bethge, die inzwischen zu den religiösen Klassikern gehören und ein im 20. Jahrhundert einzigartiges Stück Frömmigkeits- und Theologiegeschichte darstellen.<sup>24</sup> Dazu kommen die erst 1992 erschienenen Brautbriefe Dietrich Bonhoeffers und Maria von Wedemeyers, die das Zeugnis einer ungewöhnlichen Liebe in grausamer Zeit sind.<sup>25</sup> Aufgrund ihres besonderen biographischen Hintergrundes sind die in den beiden Briefsammlungen enthaltenen theologischen Überlegungen besonders glaubwürdig. Ihre außerordentliche Dynamik reißt bis heute gerade jüngere Menschen mit, erheischt Zustimmung, fordert aber auch zum Widerspruch heraus, lässt jedenfalls keinen Leser unbeteiligt sein.

Bonhoeffers Theologie war nie nur eine Angelegenheit des Denkens, allerdings auch keine Sache des Gefühls und der Innerlichkeit allein. Darum kämpfte er bis zuletzt gegen den „religiösen Akt“, der immer etwas Partielles ist. „[. . .] der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“<sup>26</sup> Bonhoeffer erkannte scharfsichtig, dass die bürgerliche Religiosität von der Alltagswirklichkeit

21 Vgl. dazu Renate Wind, die in ihrer Bonhoeffer-Biographie diesen Zusammenhängen eingehender nachgeht: dies., Dem Rad in die Speichen fallen, bes. 138ff.

22 DBW, Bd. 8, 502.

23 DBW, Bd. 8, 541.

24 DBW, Bd. 8.

25 Brautbriefe.

26 DBW, Bd. 8, 537.

getrennt bleibt. Sie erlaubt höchstens die Rede von Gott in den Grenzsituationen des Lebens. Bonhoeffer dagegen wollte „von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“<sup>27</sup> Nicht Rückzug aus der säkularen Umwelt, sondern „die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“ war sein Ziel.<sup>28</sup>

### *1.3. Zum Verhältnis von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis*

Dass wissenschaftlich-theologische Reflexion und kirchliche Praxis bei Bonhoeffer eng aufeinander bezogen waren, zeigt sich zunächst an seinem beruflichen Werdegang, bei dem sich wissenschaftliche und praktische Arbeit jeweils ablösen bzw. ineinander verschränkten:<sup>29</sup> Auf Studium und Promotion folgte das Vikariat, dem schloss sich die Habilitation an, dann folgte die Arbeit in Hochschulpfarramt und Universität, das Londoner Auslandspfarramt und die Leitung des Predigerseminars in Finkenwalde. Die Verschränkung von Theorie und Praxis wird darüber hinaus auch unmittelbar in Bonhoeffers theologischer Wirksamkeit sichtbar: Er hielt nicht nur Kindergottesdienst in der Grunewaldkirche, sondern lud die Kinder gleichzeitig zu Spielnachmittagen in sein Elternhaus ein. Neben den Kollegs und Seminaren an der Berliner Theologischen Fakultät bot er Gesprächsabende und Wochenendfreizeiten für Studierende an. In Finkenwalde gehörten im Rahmen von Predigerseminar und Bruderhaus theologische Arbeit und Vita communis von Anfang an untrennbar zusammen. Vor der Inhaftierung stand neben der aktiven Mitarbeit im Widerstand gegen Hitler die theologische Reflexion über das Tun der Verschwörer im Rahmen der theologischen Arbeit an der „Ethik“.

Leider erweckt die neue, wissenschaftlich unentbehrliche und höchst verdienstvolle Gesamtausgabe von Bonhoeffers Werken ungewollt den Eindruck, als hätte er wie andere Theologen seiner Zeit primär eine Schreibtischexistenz gelebt. Obwohl er selbst kaum mit Anmerkungen gearbeitet hat, lässt der ausführliche Anmerkungsapparat der Gesamtausgabe an das Gegenteil denken.<sup>30</sup> Bonhoeffer hatte Zeit seines Lebens ein ambivalentes Verhältnis zur wissenschaftlichen Theologie. Sie war für ihn ein Mittel, um erkennen und angemessen handeln zu können, jedoch kein Mittel, um zu

27 DBW, Bd. 8, 407.

28 DBW, Bd. 8, 504.

29 Vgl. im Einzelnen 2.1. und 2.2.

30 Der Bonhoeffer-Schüler und -Biograph Wolf-Dieter Zimmermann (Berlin) meinte im Gespräch: „Bonhoeffer hat immer alles ohne Warnung und Rückendeckung gemacht.“

wissen oder gar um zu herrschen. Deshalb war er der Überzeugung, dass Luzifer der erste Theologe gewesen ist.<sup>31</sup> „Er konnte sagen: Alle kommen in den Himmel, außer den Theologen; die schließen sich selbst (durch ihre theologische Arroganz) aus.“<sup>32</sup>

Dennoch darf der Praktiker nicht gegen den Theologen ausgespielt werden. Vielmehr gilt: „Tiefes Denken und entschlossenes Tun gehören bei Bonhoeffer zusammen, bedingen sich gegenseitig.“<sup>33</sup>

#### *1.4. Verzicht auf ein einheitliches theologisches System*

Eine Konsequenz der Zusammengehörigkeit von Biographie und Theologie einerseits und von wissenschaftlich-theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis andererseits stellte Bonhoeffers Verzicht auf ein einheitliches theologisches System dar.<sup>34</sup> Seine theologischen Erkenntnisse erwachsen aus den wechselnden Herausforderungen des Lebens. Bonhoeffers Theologie ist deshalb nie unisono, sondern immer nur dialektisch zu fassen. Von diesem Ansatz her erscheint auch die in der Vergangenheit mit großem Engagement diskutierte Frage, ob Bonhoeffers Theologie im Gefängnis einen Bruch erfahren habe, in einem neuen Licht. Wenn ein Charakteristikum seiner Theologie gerade darin bestand, dass er kein geschlossenes theologisches System entwickelte, kann logischerweise auch das eine System – etwa das von der dialektischen Theologie geprägte – nicht von einem anderen abgelöst worden sein – etwa dem eines religionslosen, weltlichen Christentums.

Bonhoeffer stand als Mensch und als Theologe „im Raum dazwischen“.<sup>35</sup> Einerseits war er ein durch und durch politisch denkender Mensch. Diese Seite haben die pietistischen und evangelikalen Gruppen der Christenheit lange Zeit in ihrer Bonhoeffer-Rezeption ausgeblendet. Andererseits war Bonhoeffer aber gleichzeitig ein durch und durch spiritueller und radikal kirchlicher Mann. Diese Seite seiner Theologie wurde von sozialetisch orientierten Gruppen in Theologie und Kirche lange übersehen. Sein Christusglaube und der Ansatz seines theologischen Denkens bei der Kirche bildeten die Grundlagen seiner Existenz. Eberhard Bethge hielt zu Recht fest: „Was bestimmt nie eine Veränderung erfahren hat, das war Bonhoeffers Christusglaube.“<sup>36</sup>

31 Persönliche Mitteilung von Wolf-Dieter Zimmermann.

32 Zimmermann, Bruder, 43. Von Bonhoeffers innerem Abstand von der herkömmlichen akademischen Universitätstheologie spricht auch Reinhart Staats (Nachwort zu DBW, Bd. 10, 621).

33 Tödt, Kampf, 42.

34 Vgl. dazu auch Mayer, Recht und Grenze des theologischen Systems, 51–58.

35 Diesen Ausdruck verdanke ich Pfarrer Pjotr Gash, Stettin.

36 Bethge, Dietrich Bonhoeffers Weg, 125.

Genauso ist die Kirche für Bonhoeffer zeit seiner theologischen Existenz „Vorzeichen vor der Klammer jeder theologischen Aussage“.<sup>37</sup>

Dass Bonhoeffer als Christ und Theologe „im Raum dazwischen“ stand, bedeutet nicht, dass er ohne Charakter, ohne klare Ziele war. Es lassen sich vielmehr mindestens zwei Konsequenzen erkennen, die seine Existenz „im Raum dazwischen“ auszeichnen. Ich möchte diese am Beispiel des späten Bonhoeffer aufzeigen.

Er suchte in dieser Zeit *zum einen* nach einem Neuansatz christlicher Existenz angesichts einer „mündig gewordenen Welt“. Dazu wollte er zunächst ehrlich herausfinden, „was man selbst eigentlich glaubt.“<sup>38</sup> Nur vom Boden der Redlichkeit sich selbst gegenüber war für ihn ein solcher Neuansatz denkbar. Indem er ein wichtiges Anliegen des theologischen Liberalismus aufnahm, beschrieb er sein Ziel so: „Die Kirche muss aus ihrer Stagnation heraus. Wir müssen auch wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden.“<sup>39</sup> Im Kampf gegen kirchlich-fromme Sterilität und Phrase ging Bonhoeffers Suchen und Sehnen nach einer Weise, „das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, dass sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden.“<sup>40</sup> Bonhoeffer wusste, dass er selbst die Sprache, die er suchte, noch nicht gefunden hatte: „Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.“<sup>41</sup> Da bis zum heutigen Tag Theologie und Kirche noch nicht das Wort für die gegenwärtige Gesellschaft gefunden haben, das sie aufhorchen ließe, bleibt Bonhoeffers Anliegen von ungebrochener Aktualität.

„Der Raum dazwischen“ ist *zum anderen* ein dienender Raum für alle anderen Räume, die diesen umgeben. Deshalb übernahm Bonhoeffer auch Verantwortung für die Gesellschaft nach dem Motto: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern [wie] eine kommende Generation weiterleben soll. Nur aus dieser geschichtlich verantwortlichen Frage können fruchtbare – wenn auch vorübergehend sehr demütigende Lösungen – entstehen.“<sup>42</sup>

37 Duchrow, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre, 390.

38 DBW, Bd. 8, 559f.

39 DBW, Bd. 8, 555.

40 DBW, Bd. 8, 436.

41 DBW, Bd. 8, 436.

42 DBW, Bd. 8, 25.

### 1.5. *Theologie im Ernstfall*

Mit der Rückkehr aus London nach Deutschland 1935, um die Leitung eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche zu übernehmen, ging Bonhoeffer in die Illegalität. Staat und offizielle Kirche lehnten seine Vikarsausbildung ab. Streng genommen bekamen auch alle in der Folgezeit entwickelten theologischen Überlegungen als „Theologie der Illegalität“, anders ausgedrückt als „Theologie des Widerstands“ einen besonderen Akzent.<sup>43</sup> Das gilt gleichermaßen für so unterschiedliche Werke wie die „Nachfolge“, das „Gemeinsame Leben“, die „Ethik“ und „Widerstand und Ergebung“. Dass es sich dabei um den Normalfall von Theologie handelt, wird spätestens dann erkennbar, wenn man sich von einer abendländisch-eurozentrischen Sicht der Christentumsgeschichte emanzipiert. Bonhoeffer steht in einer Reihe mit dem Apostel Paulus, der einen Teil seiner Briefe im Gefängnis verfasst hat, und dem Reformator Martin Luther, der während seiner Schutzhaft auf der Wartburg eine Reihe bedeutender Schriften, vor allem aber die Übersetzung des Neuen Testaments angefertigt hat. Nirgends besser als im Ernstfall erweist sich die Tragfähigkeit theologischer Überlegungen.

Bonhoeffers Theologie im Ernstfall war kein unangefochtenes Unternehmen. 1939, unmittelbar vor Kriegsbeginn, floh er nach New York, um dort in der Seelsorge an Emigranten zu arbeiten. Nach vier Wochen war er jedoch wieder in Deutschland – aus der Überzeugung heraus, dass er sonst seine Glaubwürdigkeit verloren hätte.<sup>44</sup> Weil ihn in Deutschland die Gestapo verfolgte, wurde er Mitarbeiter der Spionageabwehr, wo sein Schwager Hans von Dohnanyi arbeitete. In der Folgezeit entwickelte Bonhoeffer sich mehr und mehr zum theologischen Gewissen des militärischen Widerstandes.

Im Gefängnis begegnete er dem autonomen, säkularen Menschen. Bonhoeffer spricht in „Widerstand und Ergebung“ vom mündigen Menschen. Er erkannte, dass die traditionelle kirchliche Sprache hier nicht mehr brauchbar war. In den beiden Gefängnisjahren entdeckte er angesichts dieser Situation die Bedeutung des Vorbilds für die christliche Verkündigung. In den Bombennächten krochen die Wärter und Mitgefangenen zu ihm, weil sie bei ihm Sicherheit fanden.

Bonhoeffer liebte Menschen, die gescheitert waren. Darum wurde im Gefängnis ein Traum für ihn wahr: Er gehörte dort selbst zu den Gescheiterten, die die Ereignisse der Weltgeschichte von unten erlebten. Bonhoeffer schrieb: „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass

43 So auch Bobert-Stützel, *Pastoraltheologie*, 11ff.

44 Im Brief an Reinhold Niebuhr von Ende Juni 1939 schrieb Bonhoeffer: „Ich habe kein Recht, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Deutschland nach dem Kriege mitzuwirken, wenn ich nicht die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volk teile“ (DBW, Bd. 15, 210, zit. nach der Übersetzung a. a. O., 644).

wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Bergwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben [ . . . ], dass das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbareres Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt ist als persönliches Glück.“<sup>45</sup> Im Gefängnis mussten die geordneten christlichen Dinge scheitern. Übrig blieb kein Held, aber ein Mensch für andere.

45 DBW, Bd. 8, 38.

## 2. Praktische Theologie als Funktion der Kirche: Ekklesiologische Entdeckungen

Bonhoeffer ist von seinem Selbstverständnis her ganz und gar kirchlicher Theologe.<sup>1</sup> Wie die Theologie insgesamt, so ist für Bonhoeffer auch die Praktische Theologie eine Funktion der Kirche und zwar im Sinne eines *genetivus subjectivus* und *obiectivus*, d. h. Praktische Theologie geschieht durch die Kirche und für die Kirche. Genauso wie er schon vor dem Dritten Reich für eine Erneuerung der Theologie in kirchlicher Gestalt, in kirchlichem Horizont eintrat, kämpfte er im Rahmen der Bekennenden Kirche für den Erhalt bzw. die Wiedergewinnung der dem Evangelium entsprechenden kirchlichen Gestalt des Christentums. Auch seine praktisch-theologischen Überlegungen sind nur von diesem konsequent kirchlichen Ansatz her zu verstehen.

Dabei ist die konsequente Orientierung von Bonhoeffers Theologie an der Kirche nicht zuletzt biographisch bedingt. Deshalb ist im Folgenden zunächst nach den biographischen Hintergründen zu fragen, wie die Kirche zum Fixpunkt in Bonhoeffers Lebenswerk wurde. Danach ist sein praktisches kirchliches Engagement zu skizzieren und sind jeweils die ihm korrespondierenden theologischen Arbeiten zu nennen. In einem weiteren Abschnitt möchte ich die in seinen theologischen Werken enthaltenen ekklesiologischen Überlegungen näher erläutern. Schließlich ist in Form von Thesen nach der Relevanz von Bonhoeffers Gedanken zur Kirche für heute zu fragen.

### *2.1. Die Kirche als Fixpunkt in Bonhoeffers Leben und Werk. Biographische Hintergründe und Entscheidungen*

Es war alles andere als selbstverständlich, dass Dietrich Bonhoeffer Theologie studierte und die Kirche mehr und mehr zum Fixpunkt seines Lebens und Werkes wurde. Seiner Entwicklung auf dem Weg dahin nachzugehen,

1 „Die empirische Kirche ist Voraussetzung der Theologie. Kirche bleibt aber auch Gegenstand der dogmatischen Theologie. Als solcher ist er als erster Lehrpunkt der Dogmatik zu behandeln“ (DBW, Bd. 11, 260 [Vorlesung „Das Wesen der Kirche“]). Vgl. auch DBW, Bd. 1, 84f. Dazu im Einzelnen Day, Conviviality; Soosten, Sozialität, bes. 17ff.

ist ein spannendes Unternehmen und stellt einen Beitrag zur Erforschung des jüngeren Bonhoeffer dar.<sup>2</sup> Hier wurden die Grundlagen gelegt, die für sein späteres Leben und Werk maßgeblich blieben!<sup>3</sup>

### *2.1.1. Die Erziehung Dietrich Bonhoeffers: religiös zurückhaltend und nicht kirchlich*

Die Erziehung Dietrich Bonhoeffers war religiös zurückhaltend.<sup>4</sup> Die Mutter sorgte zwar dafür, dass ihre Kinder Bibelverse und Kirchenlieder auswendig lernten, die sie selbst schätzte. Zudem hat ein langjähriges Kindermädchen, das zur Herrnhuter Brüdergemeine gehörte, Einfluss auf die Erziehung ausgeübt. Auch schuf z. B. die Pflege des Advents- und Weihnachtsbrauchtums ein Bewusstsein für die Feste des Kirchenjahres.<sup>5</sup> Dennoch war die Familie alles andere als kirchlich. Heute würde man die Bonhoeffers wohl zu den sog. Kirchendistanzierten rechnen. Auch wenn die Familie zur Kirche gehörte, nahm sie weder am Gottesdienst der Grunewalder Ortsgemeinde teil noch engagierte sie sich an einer anderen Stelle in der Institution Kirche. Die Kirche kam in ihrem Alltag schlicht nicht vor. Für die Kasualien stand immer ein Pfarrer aus der eigenen Familie zur Verfügung, so dass es auch an dieser Stelle zu keinem näheren Kontakt mit der Gemeinde vor Ort kam.

Diese Distanz zur Institution Kirche und einem kirchlich geprägten Christsein fällt deswegen auf, weil es unter den unmittelbaren Vorfahren und nahen Verwandten sowohl väterlicherseits als auch mütterlicherseits eine Reihe von Theologen gab.<sup>6</sup> Der Vater stammte aus alter württembergischer Familie, die eine große Anzahl von Diakonen, Pfarrern und Superintendenten aufwies. Noch heute kann man deren stattliche Grabmäler in der Michaeliskirche von Schwäbisch Hall, einer ehemaligen freien Reichsstadt, betrachten. Verschiedene Onkel des Vaters waren Pfarrer der Württembergischen Kirche. Dietrichs Mutter Paula Bonhoeffer war eine geborene von Hase. Ihr Vater war ursprünglich Oberhofprediger Kaiser Wilhelms II. in Potsdam, hatte sich aber mit diesem überworfen und war mit einem Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Breslauer Universität abgefunden worden. Der Urgroßvater Bonhoeffers Karl von Hase war einer der bedeutendsten Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts. Sein wichtigstes

2 Zu den Quellen verweise ich neben den einschlägigen Abschnitten in der Biographie von Eberhard Bethge (Bonhoeffer) auf: DBW, Bd. 9, 10, 13.

3 Auch Bonhoeffers eigene, in den Briefen aus der Haft zum Ausdruck gebrachte Überzeugung war, dass er keinen „Bruch“ in seinem Leben erfahren habe (DBW, Bd. 8, 397f); er hoffte, dass im „Fragment“ des eigenen Lebens (a. a. O., 336) die Kontinuität einer polyphonen „Mehrdimensionalität“ (a. a. O., 453f) sichtbar würde.

4 Vgl. dazu Bethge, Bonhoeffer, 59f.

5 Vgl. dazu Leibholz-Bonhoeffer, Weihnachten.

6 Vgl. hier und im Folgenden Bethge, Bonhoeffer, 23ff.

Werk „Kirchengeschichte“, 1834 erstmals erschienen, wurde 1886 in 11. Auflage gedruckt.

Die Diskrepanz zwischen der kirchlich-theologischen Tradition, aus der die Familie kam, und ihrer – fehlenden – aktuellen kirchlichen Verbundenheit stellt ein wichtiges Moment auf dem Weg zur Hinwendung Dietrich Bonhoeffers zu einem kirchlich geprägten Christentum dar. Er füllte damit für sich die in der Familie entstandene spirituelle Leerstelle wieder aus.

### *2.1.2. Agnostische Grundstimmung des Vaters und der älteren Brüder*

Sowohl Bonhoeffers Vater als auch seine älteren Brüder zeichnete eine agnostische Grundstimmung aus. Sie war der spirituelle Grund, warum die Familie gegenüber der vorfindlichen Gestalt der Kirche, ja gegenüber dem christlichen Glauben überhaupt auf Distanz gegangen war. Symptomatisch für diese Einstellung ist folgendes Zitat aus einem Geburtstagsbrief des Vaters an Dietrich Bonhoeffer. Der Brief stammt vom 2.2.1934, ist also in der heißen Phase des Kirchenkampfes verfasst worden: „Als Du Dich seinerzeit für die Theologie entschlossen hast, dachte ich manchmal im Stillen, dass ein stilles unbewegtes Pastorendasein, wie ich es von meinen schwäbischen Onkeln kannte und wie es Mörike schildert, eigentlich doch fast zu schade für Dich wäre. Darin habe ich ja, was das unbewegte anlangte, mich gröblich getäuscht. Dass eine solche Krise auch auf dem Gebiete des Kirchlichen noch möglich würde, schien mir aus meiner naturwissenschaftlichen Erziehung heraus eigentlich ausgeschlossen.“<sup>7</sup> Die Ansicht von Dietrichs Vater lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Kirche und Christentum haben keine Zukunft. Sie sind zum Absterben verurteilt. Der Siegeszug der Naturwissenschaften einschließlich der Technik im 19. Jahrhundert hat sie überholt. Es lohnt deshalb nicht, sich für sie zu engagieren. Karl Bonhoeffer hat Dietrich auf dem Weg zum Theologiestudium dennoch keine Steine in den Weg gelegt. Es spricht für seine Vornehmheit und Liberalität, dass er anscheinend erst Jahre später, wo er selbst bereits angefangen hat, seine Ansicht zu revidieren, Dietrich in dieser Deutlichkeit seine ursprünglich ablehnende Haltung gegenüber Theologie und Kirche offenbart.

Eine andere Episode lässt erkennen, dass auch die älteren Brüder Bonhoeffers Wunsch, Theologie zu studieren, skeptisch gegenüber standen. Als diese im Spott zu dem 14-Jährigen sagten, dass die Kirche ein kleinbürgerliches, langweiliges und schwächliches Gebilde sei und er im Hinblick auf seinen Beruf den Weg des geringsten Widerstandes gewählt hätte, konterte er äußerst selbstbewusst: „Dann werde ich eben diese Kirche reformieren.“<sup>8</sup>

7 DBW, Bd. 13, 90; vgl. auch Bethge, Bonhoeffer, 62.

8 a. a. O., 61.

Dass Bonhoeffer die massiven Vorbehalte von Seiten des Vaters und der älteren Brüder gegenüber seinem Berufswunsch überwand, versetzt angesichts des außergewöhnlich starken Familienzusammenhalts bei den Bonhoeffers in Erstaunen. Er konnte es nur deswegen, weil er seine Entscheidung zum Theologiestudium als Berufung erfuhr.

### 2.1.3. *Berufung zum Theologiestudium*

Dass Bonhoeffer seine Entscheidung zum Theologiestudium als *Berufung* empfunden hat, ergibt sich aus autobiographischen Notizen. Eberhard Bethge spricht von ihr als einem „undiskutierbaren Datum“, das „allem anderen vorausliegt“.<sup>9</sup> Die umgekehrte Priorität: erst das wissenschaftliche Theologiestudium, dann das Nachdenken über seine Konsequenzen hätte von Bonhoeffers akademischer Herkunft her nahe gelegen, war aber durch die agnostische Einstellung der männlichen Familienmitglieder verstellt. Bonhoeffer scheint den Wunsch, Pfarrer und Theologe zu werden, bereits als Kind gefasst und bis zu seiner Verwirklichung ohne Bruch durchgehalten zu haben. Carl Friedrich von Weizsäcker formulierte: „Dietrich Bonhoeffer war einer jener *homines religiosi*, deren Entscheidung, das eigene Leben in den Dienst Gottes zu stellen, früh in der Kindheit gefallen ist, jenseits dessen, was das Auge eines Mitmenschen wahrnehmen können. [...] Die Wahl der religiösen Lebensform für den Sohn eines bürgerlichen, akademischen, protestantischen Hauses bedeutete das Studium der Theologie.“<sup>10</sup>

Wie kam es zu dieser Berufungsgewissheit?

#### Frühe Auseinandersetzung mit dem Tod

Eine wesentliche Ursache für Bonhoeffers Entscheidung zum Theologiestudium scheint die frühe Auseinandersetzung mit dem Tod gewesen zu sein. Bonhoeffers Vetter Hans von Hase erinnert sich, dass der Tod des von allen geliebten Bruders Walter im Feldlazarett am 28.4.1918 – Dietrich Bonhoeffer war gerade 12 Jahre alt – „wohl die stärkste Erschütterung der ganzen Familie“ in dessen Kinderzeit gewesen ist.<sup>11</sup> Wochenlang lag die Mutter mit gebrochener Lebenskraft im Nachbarhaus.<sup>12</sup> Kein Wunder, dass Bonhoeffer sich früh mit dem Tod beschäftigt hat. Es gibt einen Text zum Thema „Tod“, der wahrscheinlich von 1932 stammt.<sup>13</sup> Der literarische Versuch trägt autobiographische Züge, wie von Erinnerungen der Zwillingss-

9 a. a. O., 69f; zum ganzen Komplex hier und im Folgenden 61ff.

10 Weizsäcker, Gedanken, 30f.

11 So Hans Christoph von Hase in: DBW, Bd. 10, 591.

12 Bethge, Bonhoeffer, 51.

13 Abgedruckt in: DBW, Bd. 11, 369–374; vgl. dazu Bethge, Bonhoeffer, 62–66.