

Dietrich Bonhoeffer und Ignatius von Loyola

Christoph Zimmermann-Wolf, Neuwied

Meinem Vater gewidmet

Dietrich Bonhoeffers Werk, besonders seine Haftkorrespondenz (posthum veröffentlicht mit dem Titel „Widerstand und Ergebung“¹) ist eine Quelle spiritueller Anregungen für die Gegenwart. Von dort stammt die bekannte Formulierung des Christseins als „Beten und Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit“ (WEN 328) und auch das Gedicht „Von guten Mächten“ (WEN 435f). Dieses Werk in einer Einleitung zum Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola zitiert zu finden, überrascht aber vielleicht doch². Ein Bonhoeffertext dient dem Übersetzer und Herausgeber dazu, den „Sinn aller Meditation“ anzugeben³. Und in einer Untersuchung zur Theologie der Exerzitien findet sich die Paraphrase eines weiteren Textes aus der Haftzeit, der davon spricht, daß Gott „nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißenungen erfüllt“ (WEN 421)⁴. Ob diese Verbindung von Ignatius und Bonhoeffer mehr als bloß zufällig ist und was beide miteinander verbindet, dem soll im folgenden nachgespürt werden.

¹ Bonhoeffers Werke werden nach der jeweils neuesten Textform zitiert. Dabei gelten folgende Abkürzungen: *DBW 1 (SC)*: Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 1: *Sanctorum Communionem*. Neuausg. von J. v. Soosten. München 1986; *DBW 2 (AS)*: Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 2: *Akt und Sein*. Neuausg. von H.-R. Reuter. München 1988; *DBW 3 (SF)*: Dietrich Bonhoeffers Werke. Band 3: *Schöpfung und Fall*. Neuausg. von M. Rüter und I. Tödt. München 1989; *DBW 4 (N)*: Dietrich Bonhoeffers Werke. Band 4: *Nachfolge*. Neuausg. von M. Kuske und I. Tödt. München 1989; *DBW 5 (GL)*: Dietrich Bonhoeffers Werke. Band 5: *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*. Neuausg. von G. L. Müller und A. Schönherr. München 1987; *DBW 9*: Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 9: *Jugend und Studium 1918–1927*. Hg. von H. Pfeiffer, zus. mit C. Green, C.-J. Kaltenborn. München 1986. *EN*: D. Bonhoeffer, *Ethik*. Neuausgabe. Zusammengestellt und hg. von E. Bethge. München 1981; *GS 1–VI*: Ders., *Gesammelte Schriften* (Bd. 1–6). München 1958 ff; *WEN*: Ders., *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausgabe, hg. von E. Bethge. München 1977.

² Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von P. Knauer. Leipzig 1978 (im folgenden: *GÜ*, zitiert nach Nummern).

³ Ebd. 7f, Zitat aus WEN 425.

⁴ M. Schneider, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard* (ITS 11). Innsbruck-Wien 1983, 73.

Textliche Anklänge

Dazu sei zunächst ein Blick auf Texte von Dietrich Bonhoeffer gerichtet, bei denen Anklänge oder Ähnlichkeiten zu Gedanken des Ignatius zu finden sind. In einer Kampfsituation der Bekennenden Kirche formuliert Bonhoeffer Regeln für ein rechtes Handeln „in Zeiten der Unsicherheit über den kirchlichen Weg“:

„a) Niemals soll ich aus Unsicherheit eine Entscheidung treffen; das Bestehende hat ein Vorrrecht gegenüber der Veränderung; es sei denn, daß ich die Notwendigkeit der Veränderung mit Gewißheit erkenne.“

„b) Niemals soll ich allein handeln, erstens weil ich den Rat der Brüder brauche, zweitens weil die Brüder mich brauchen, drittens, weil es eine kirchliche Ordnung gibt, die ich nicht leichtfertig mißachten darf.“

„c) Niemals soll ich eine Entscheidung übereilen oder mich drängen lassen. Verschließt sich mir heute eine Tür, so wird Gott, wann er es will, eine andere auftun“ (GS II, 594).

Hier bemüht Bonhoeffer sich, ähnlich wie Ignatius, Regeln an die Hand zu geben, um eine rechte Wahl zu treffen. Und dabei betont er drei Dinge, die auch Ignatius selbst wichtig waren: Er fordert (a) Gewißheit als Kriterium, um sich für eine Änderung zu entscheiden – entsprechend besagt eine Regel des Ignatius: „Zur Zeit der Trostlosigkeit niemals eine Änderung machen, sondern fest und beständig in den Vorsätzen und dem Entschluß stehen, in denen man an dem solcher Trostlosigkeit vorangehenden Tag stand“ (GÜ 318). Und wie Ignatius schätzt auch Bonhoeffer die Beratung (b) als einen guten Weg ein, zu einer rechten Entscheidung zu kommen (vgl. GÜ 362, 365). Eine solche Entscheidung soll überlegt getroffen werden (c) – und auch Ignatius lehnte die „Gunst oder Ungunst der Stunde“ als Entscheidungsgrund ab (vgl. *Memoriale* 288)⁵.

Die Dynamik hinter all diesen Regeln, bei Ignatius nicht weniger wie bei Bonhoeffer, will dazu führen, daß jeder seine eigene, ihm und seiner Situation völlig entsprechende Wahl trifft. Eine solche Entscheidung von außen zu beeinflussen, wird von beiden abgelehnt, wie im Nebeneinander entsprechender Sätze erkennbar wird:

„Sie (die vom Hl. Geist bestimmte Liebe, C.Z-W.) wird nicht die seelische Erschütterung des Andern zu bewirken suchen durch allzupersönliche, unmittelbare Einwirkung, durch den unreinen Eingriff in das Leben des Anderen ..., sondern sie wird dem Andern mit dem klaren Worte Gottes begeg-

⁵ Vgl. Luis Gonçalves da Câmara, *Memoriale. Erinnerungen an unseren Vater Ignatius*. Übers. von P. Knauer, Frankfurt/M 1988 (= *Memoriale*, zitiert nach Nummern); vgl. auch: GÜ 321.

nen und bereit sein, ihn mit diesem Wort lange Zeit allein zu lassen, ihn wieder frei zu geben, damit Christus mit ihm handle“ (DBW 5 (GL) 31).

„Der die Übungen gibt, darf nicht den, der sie empfängt, mehr zu Armut oder einem Versprechen als zu deren Gegenteil bewegen noch zu dem einen Stand oder der einen Lebensweise mehr als zu einer anderen. (... Es ist) in diesen geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens angebrachter und viel besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt ... Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern ... unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (GÜ 15).

Für andere ist die Gottesbeziehung des einzelnen Glaubenden unverfügbar, wenn es darum geht, zu erkennen, wie Nachfolgen in der Einzelexistenz aussieht.

Ein zentrales Stichwort verbindet Bonhoeffer mit Ignatius: Zu Beginn seiner Vorlesung „Schöpfung und Sünde“ (WS 1932/33) wies Bonhoeffer darauf hin, daß zum Hören des Wortes Gottes „exercitium“ gehöre, ein Wort, das zum Ende des Winterseminars wiederum fiel⁶. Und als Bonhoeffer versucht, die Bergpredigt neu auszulegen – woraus später das Buch „Nachfolge“ wurde – da schrieb er einem Studienfreund: „Ich versuche es gerade (über die Bergpredigt zu predigen, C.Z-W.) – unendlich schlicht und einfach, aber es geht immer um das Halten des Gebotes und gegen das Ausweichen. Nachfolge Christi – was das ist, möchte ich wissen – es ist nicht erschöpft in unserem Begriff des Glaubens. Ich sitze an einer Arbeit, die ich Exerzitien nennen möchte - nur als Vorstufe“ (GS I, 41). Welche gedankliche Verbindung gibt es hier zu den Exerzitien des Ignatius?

Geographische Nähe: Ignatius, Bonhoeffer und Barcelona

Zunächst aber gilt es noch zu erwähnen, daß es sogar eine räumliche Beziehung zwischen beiden gibt: Bonhoeffer war nämlich 1928/29 während seiner Vikarszeit in der Auslandsgemeinde in Barcelona tätig.

Auch Ignatius von Loyola war nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land 1524–26 in Barcelona und studierte dort Latein. Und vor allem: in der Nähe von Barcelona liegen derMontserrat und Manresa, wo Ignatius seine lebensentscheidenden Erfahrungen machte und geistliche „Begleitung“ durch Mönche vom Montserrat erfuhr.

⁶ Vgl. DBW 3 (SF) 145, dort Nachweis der einzelnen Mitschriften.

In der Tat war Dietrich Bonhoeffer Ostermontag und -dienstag 1928 auf dem Montserrat, dieser hat für ihn „etwas verzaubert Bizarres und Unwahrscheinliches“ (GS VI, 122). Bei Bonhoeffers wachem und positivem Interesse für den Katholizismus, das er bei seinem Rombesuch zeigte (vgl. DBW 9, 81–135), ist ein ebensolches Interesse auch für seinen Aufenthalt in Barcelona zu vermuten. Und ein Interesse an Ignatius von Loyola liegt zumindest nahe. Interessiert an der dortigen katholischen Kirche zeigte sich Bonhoeffer tatsächlich, allerdings in Form einer Enttäuschung: „An den Klerus kommt man fast nicht heran Ich habe noch nie derartig unkultivierte Geistlichkeit gesehen wie hier“ (GS VI, 141). Und in einem anderen Brief urteilt er: „der Durchschnitt (der Priester hat) erschreckend unkultivierte, dumme, versoffene und sinnliche Gesichter – ein merkwürdiges Gegenbild zu Rom“ (GS VI, 129). Ob er sich nach der – ihm unsympathischen – Gegenwart noch für die katholische Vergangenheit interessiert hat, berichtet er nicht.

Literarische Verbindungen: Bonhoeffers (Rest-)Bibliothek

Unbekannt ist, ob Bonhoeffer, der während des Auslandsvikariats in Barcelona Spanisch lernte, das Exerzitienbuch des Ignatius auf Spanisch kennengelernt hat. Trotzdem gibt es literarische Verbindungen zwischen beiden.

Das Exerzitienbuch

In Dietrich Bonhoeffers Restbibliothek befindet sich eine deutsche Ausgabe der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola⁷ in einer Ausgabe von 1932, und es gibt Anzeichen, daß Bonhoeffer in demselben Jahr sich auch mit den Exerzitien des Ignatius befaßt hat: Im Wintersemester 1932/33 findet sich zum ersten Mal das Wort „exercitien“ bei ihm. Im selben Semester hält er „Dogmatische Übungen“ ab, die sich mit theologischer Anthropologie befassen⁸. Am Ende des Semesters behandelt er „Das ‚Herz‘ und den ‚christlichen Charakter‘“ (GS V, 356): „Es gibt einen

⁷ Nach dem spanischen Urtext übertragen von A. Feder S.J., Regensburg 1932.

⁸ Leider sind von dieser Lehrveranstaltung nur zwei Fragmente und eine Inhaltsangabe von der Hand Bonhoeffers überliefert, außerdem gibt es eine – lückenhafte – Mitschrift (GS V, 340–358). Bei den Themen dieser Übungen handelt es sich um eine Vorstufe von „Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“: charakteristisch schon der Doppelbegriff von Glaube und Gehorsam. Vgl. dazu: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München 1978, 264f.

individuellen habitus des christlichen Charakters, der durch Übung erworben wird“ (ebd.). Der „christliche Charakter“ wird gebildet durch folgende Übungen: „Kirchlichkeit, Frömmigkeit, Bibellesen, Askese, Gebet, Gehorsam als notwendige Kehrseite des Angenommenseins aus Gnade“ (GS V, 357). Nach Bonhoeffer gibt es „kein ausdrückliches Gebot Gottes“ für diese Übung: „Sie stellt sich in den Dienst am anderen. Der Christ und der Künstler können von sich ab- und über sich hinaussehen und ‚Gott‘ sagen“ (ebd.).

In Bonhoeffers Exemplar des Exerzitienbuchs sind nur bestimmte, aber zentrale Seiten aufgeschnitten – das Buch wurde nicht „durchgeübt“, sondern gezielt studiert: neben dem Vorwort sind die Vorbemerkungen (GÜ 1–20) und die Texte zur ersten Woche (GÜ 21–63) aufgeschnitten, außerdem noch die Betrachtung über die drei Menschenklassen (GÜ 149–157), die Bemerkungen über die drei Arten der Demut (GÜ 162–259), die Ausführungen über die drei Gebetsweisen (GÜ 238–119), die Regeln für die Unterscheidung der Geister (für die erste Woche, GÜ 313–327) sowie zuletzt die Regeln über die kirchliche Gesinnung (GÜ 352–370).

Besonders stark ist bei den aufgeschnittenen Stellen die Sündhaftigkeit des Menschen angesprochen, das Mit-Christus-Sein, von dem die folgenden Wochen sprechen, tritt nicht so hervor. Und die Betrachtung, um Liebe zu erlangen, für Ignatius der Schlußpunkt der Geistlichen Übungen, ist nicht aufgeschnitten; das Interesse beim Aufschneiden wandte sich direkt den drei Weisen zu beten zu.

Es könnte ein Echo dieser Lektüre vornehmlich der ersten, sündenbeachtenden Woche sein, wenn die Nachschrift von Bonhoeffers Seminar folgende Auswahl an christlichen Übungen nennt:

„a) Übungen der Kirchlichkeit: Hingehen zu Wort und Sakrament. Sich von sich selbst wegwenden und nach außen hin ausrichten lassen. ... Sich selbst zurückhalten. Zuhören und schweigen können. Stille sein. ...“

„b) Übungen der Frömmigkeit und Gläubigkeit: Wiederum sich nach außen wenden lassen: im Lesen der Bibel, in Meditation und Gebet. Hier geht es um das Hören des Wortes Gottes pro me. ...“

„c) Übungen der Sündenerkenntnis: Erkenntnis der Verfehlungen durch Gewissenserforschung. Täglich sich selbst verurteilen lernen als Ausdruck der Wahrheit, daß wir von Gott verurteilt sind. Andererseits ... Herr des Gewissens bleiben. ...“

„d) Übungen des Tuns und des Dienstes: Erstens: Übung in Askese; zweitens: in Freiheit; zusammen also Übung in Maß und in Ungebundenheit“ (GS V, 357f).

Sekundärliteratur

Zu den geistlichen Übungen findet sich in Bonhoeffers Restbibliothek noch eine Arbeit von Karl Holl⁹. In diesem Heft gibt es mit Lineal gezeichnete Unterstreichungen und Randmarkierungen – nach Auskunft von E. Bethge ist dies nicht die Arbeitsweise Bonhoeffers.

Eine weitere literarische Brücke, über die Gedanken des Ignatius von Loyola an Bonhoeffer gekommen sein könnten, ist die Literatur, die sich in seiner Restbibliothek über oder von Jesuiten findet¹⁰. Doch mit einer Ausnahme findet sich in ihnen keine Markierung oder sonstige Hinweise auf eine Lektüre durch Bonhoeffer. Lediglich in einem Band von E. Przywara über die „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ finden sich zahlreiche Striche und Randbemerkungen von Bonhoeffer – er arbeitete dieses Werk für seine Habilitationsschrift durch¹¹. In diesem Buch Przywaras findet sich unter den zahlreichen von Bonhoeffer hervorgehobenen Stellen auch zweifach „Ignatianisches“: Zum einen (S. 49) der Satz: „Weder der unbedürftige Gottes-Einsame, noch das vielverknüpfte Menschheitsglied, weder der fast leiblos Geistige noch der vollkommen Leibförmige, sondern der schlichte ‚Mensch Gottes‘ (II. Tim. 3; 17) ist das Ideal katholischer Transzendentalität“ (vgl. DBW 4 (N) 218; WEN 395 f) – zum anderen (S. 79), wenn Przywara von der „Urformel des Ignatianischen“ spricht, unterstreicht Bonhoeffer die Formel „hallar Dios en todas las cosas“ (er konnte seit seinem Spanienvikariat 1928/29 Spanisch).

Nach dieser Durchsicht von Bonhoeffers Bibliothek ist anzunehmen, daß er tatsächlich das Exerzitienbuch des Ignatius gekannt hat, wenn auch nur in Abschnitten und wahrscheinlich auch erst nach seiner Barcelona-Zeit.

Bonhoeffers Spiritualität – ein Mystiker?

Nachdem sich eine Verbindung zu Ignatius über gemeinsame Orte und literarische Vermittlung andeutet, sollen – auf der Suche nach zusätzlichen

⁹ K. Holl, *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie*. Tübingen 1927.

¹⁰ Dies sind: R. Fülop-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten – eine Kultur- und Geistesgeschichte*. Berlin 1929; G. Gundlach, *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens*. Freiburg i. Br. 1927; E. Przywara, *Crucis Mysterium – das christliche Heute*. Paderborn 1939; ders., *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Bd. 1 und 2. Augsburg 1929; ders., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. München 1927.

¹¹ Vgl. DBW 2 (AS) Register zu Przywara. Einige andere Werke Przywaras, die Bonhoeffer ebenfalls in dieser Zeit durcharbeitete, sind nicht mehr in der Restbibliothek vorhanden. Aber keines beschäftigte sich direkt mit Ignatius und seinem Werk.

Hinweisen – in einem weiteren Anlauf einige Aspekte der Frömmigkeit Bonhoeffers kurz skizziert werden.

Bonhoeffers religiöse Erziehung geschah in starkem Maße durch seine Mutter, Paula Bonhoeffer. War auch das Elternhaus nicht als „kirchlich“ zu bezeichnen, gab es doch christliche Impulse. Riten der Hausfrömmigkeit (Tischgebet, Abendgebet, Weihnachtsfeier) wurden geübt und mit dem Anspruch verbunden, daß sie auch inhaltlich stimmig waren. Während der Vater und die älteren Brüder Dietrichs unreligiös und eher kritisch, nüchtern, empiristisch eingestellt waren, hatte die Mutter einen Teil ihrer Jugend in Herrnhut verbracht und war von den Idealen der Brüdergemeine beeinflußt. Doch traten diese Impulse innerhalb der Familie nicht hervor: „Sie hat niemals eine pietistisch-drängende Atmosphäre um sich geduldet“¹².

Von Dietrich Bonhoeffer ist eine besondere „Frömmigkeitsweise“ überliefert: nachdem das Abendgebet gesprochen war, hatte er, wie seine Zwillingschwester Sabine berichtet, mit ihr vereinbart, in der Zeit vor dem Einschlafen „nur an das Wort Ewigkeit zu denken und keinen anderen Gedanken einzulassen An diesem selbstgewählten Exerzitium (!) hielten wir lange fest. Wir hingen sehr aneinander und jeder wollte der letzte sein, noch einmal das ‚Gute Nacht‘ dem anderen zuzurufen, und ich entsinne mich, daß das endlos hin- und herging und wir uns oft mühsam aus dem Schlaf rissen“¹³.

Diese Meditationsweise findet sich dann später im Predigerseminar in Finkenwalde – das Dietrich Bonhoeffer 1935–1937 leitete – wieder. In „Gemeinsames Leben“ beschreibt er aus dem Rückblick heraus die Formen dieser geistlichen Praxis:

„Oft werden wir bei einem einzigen Satz oder gar bei einem Wort stehenbleiben müssen, weil wir von ihm festgehalten werden, gestellt sind und nicht mehr ausweichen können. Genügt nicht oft das Wort ‚Vater‘, ‚Liebe‘, ‚Barmherzigkeit‘, ‚Kreuz‘, ‚Heiligung‘, ‚Auferstehung‘, um unsere kurze Meditationszeit überreichlich auszufüllen?“ (DBW 5 (GL) 71).

In der Zeit des Finkenwalder Predigerseminars wird ein weiterer Aspekt der Frömmigkeit Bonhoeffers sichtbar: seine Auseinandersetzung mit der „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen – ein Buch, das

¹² Vgl. Bethge, a.a.O. 59.

¹³ S. Leibholz-Bonhoeffer, *Vergangen, erlebt, überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer*. Gütersloh 1990, 53. Vgl. dazu eine der drei Weisen zu beten, die Ignatius angibt, und die dem entspricht: „Und er verweile bei der Erwägung dieses Wortes soviel Zeit, als er Bedeutungen, Vergleiche, Geschmack und Tröstung in zu diesem Wort gehörigen Erwägungen findet“ (GÜ 252).

beide, Bonhoeffer wie Ignatius, sehr schätzten (vgl. GS V, 364; WEN 191 und andererseits GÜ 100, *Memoriale* 97 f, 226)¹⁴.

Die Begegnung mit der „*Imitatio Christi*“ hat sich in Bonhoeffers Bericht über das Finkenwalder Experiment, in „*Gemeinsames Leben*“ niedergeschlagen. Dort zitiert er das Werk des Thomas von Kempen dreimal¹⁵.

Daneben gibt es weitere Stellen, wo Thomas von Kempen sinngemäß dahintersteht, so wenn Bonhoeffer über die Meditation schreibt: „„Suche Gott, nicht Freude“ – das ist die Grundregel aller Meditation. Suchst du Gott allein, so wirst du Freude empfangen – das ist die Verheißung aller Meditation“ (DBW 5 (GL) 72)¹⁶.

Es kann vermutet werden, daß die Lektüre der *Imitatio Christi* für Bonhoeffer eine ähnliche Wirkung hatte wie das gemeinsame Singen einstimmiger Choräle: letzteres war ein Heilmittel gegen seine starke Persönlichkeit, daß sie nicht zur Selbstsucht wurde¹⁷.

Eine besondere Bedeutung gewann die *Imitatio Christi* nochmals in der Haftzeit. Als Lektüre ließ sich Bonhoeffer damals auch seine lateinische Ausgabe ins Wehrmachts-Untersuchungsgefängnis bringen. Anders als in Finkenwalde ging es wohl weniger darum, der Selbstsucht zu begegnen. Vielmehr scheint er daraus Trost, Ermutigung und Bestätigung in der Einsamkeit gewonnen zu haben – dies legt der Kontext der Briefe nahe, in denen er das Werk erwähnt (WEN 191) oder zitiert (ebd. 196).

F. Schlingensiepen hat in zwei Arbeiten auf gedankliche Parallelen zwischen spanischer Mystik (Teresa v. Avila, Joh. v. Kreuz) und Bonhoeffer hingewiesen¹⁸. In sehr differenzierter Weise verwendet er schließlich

¹⁴ Vgl. R. Garcia-Mateo, *Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung seiner Jugendzeit für die Spiritualität*, in GuL 61 (1988) 242–257, bes. 249; ders., *Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt*, in: M. Sievernich S.J. / G. Switek S.J. (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg 1990, 19–41, bes. 34f.

¹⁵ DBW 5 (GL) 68 zitiert er *Imitatio* 1,20,11 – ebd. 80: *Imitatio* 1,2,16f – ebd. 82: *Imitatio* 11,2,12. Diese Zitate sind von D. Bonhoeffer übersetzt, der Stellennachweis sowie die Übersetzung der folgenden Zitate richtet sich nach der Ausgabe: *Thomas von Kempen. Das Buch von der Nachfolge Christi*. Die Übersetzung J. M. Sailers, bearbeitet von W. Kröber. Stuttgart 1984 – zitiert wird nach Nummern. Vermutlich schon 1928/29 markierte sich Bonhoeffer bei der Lektüre von Przywaras „*Religionsphilosophie katholischer Religion*“ (S. 30) ein Zitat aus der *Imitatio*: „Besser ist es, Reue zu haben als ihre Definition zu wissen“ (I,1,3).

¹⁶ Die dahinter stehende Stelle aus der „*Imitatio*“ scheint eher 111,12,3 zu sein; die Neuherausgeber halten die Formel „Suche Gott, nicht Freude“ dagegen für eine „prägnante Zusammenfassung des Gedankens bei Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* II,9,11–36“ (DBW 5 (GL) 72).

¹⁷ Mündl. Mitteilung E. Bethges vom 11. 9. 1990.

¹⁸ F. Schlingensiepen, *Im Augenblick der Wahrheit: Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers*. München 1985; ders., *Mystiker in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts: Dietrich*

für Bonhoeffer die Bezeichnung „Mystiker“. Anders dagegen G. Huntemann, der in seinem Buch über Bonhoeffer ungebremst diesen Begriff verwendet, ja, ihn sogar zu einem Schlüsselbegriff seiner polemischen Bonhoefferdarstellung macht, wenn er immer wieder von dessen „Christusmystik“ spricht¹⁹. Seine entscheidende These lautet dabei:

„Bonhoeffer war Christusmystiker. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis seines Lebens und seiner Theologie. Christusmystik ist in dem Sinne zu verstehen, daß der Christ im Glauben, durch die Begegnung mit Christus im Wort, erkennt und erfährt, daß sein Leben wie das der ganzen Welt in die messianische Wirklichkeit Christi einbezogen ist“²⁰.

Die statische Begrifflichkeit, die Huntemann immer wieder verwendet, wenn er von Christusmystik in den Begriffen von „Teilnahme“ oder von „Teilhabe“ an der Wirklichkeit Christi spricht, ist auffallend²¹. Bonhoeffer selbst fürchtete bei einer solchen Begrifflichkeit die Gefahr, daß die Gnade als Besitz des Menschen vereinnahmt wird und Christus damit letztlich überflüssig würde (vgl. GS V, 224)²².

War Bonhoeffer nun ein Mystiker? Von seiner theologischen Tradition her steht Bonhoeffer dem Begriff des „Mystischen“ wohl eher skeptisch gegenüber – er fürchtete, „das grundsätzliche Gegenüber von Gott und Mensch“ werde dabei „aufgelöst“ (GS III, 16; vgl. DBW 9, 448; DBW 1 (SC) 53, 113, 118, 197 f; GS V, 151 f; DBW 4 (N) 234; GS III, 410; WEN 312). Er kritisierte ein selbstgenügsames, individualistisches Ich-Du-Verhältnis zu Gott, das die Welt sich selbst überläßt²³. Aber es gibt bei Bonhoeffer auch ein vorsichtiges Aufnehmen des Begriffes. Von seiner Meditation des Liedes „Ich steh an deiner Krippen hier ...“ berichtet er:

Bonhoeffer, in: Ev. Bildungswerk Berlin (Hg.), *D. Bonhoeffer 1986: Erinnerungen, Begegnungen, Vergegenwärtigungen. Texte zum 80. Geburtstag* (hektogr.), Berlin 1986, 14–33.

¹⁹ G. Huntemann, *Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus*. Wuppertal und Zürich 1989, 49–58; 100–106; 135–138; 146; 204; 241–249. Er setzt seinen Begriff der „Christusmystik“ in Verbindung zu A. Schweizers „Mystik des Apostels Paulus“ (ebd. 101).

²⁰ Ebd. 68.

²¹ Huntemann, a.a.O., 102 f.

²² Daß die lebensgestaltende Gnade bleibend unverfügbar bleibt, wahrt Bonhoeffer, wenn er statt (aktivisch) von „Teilhaben“ passivisch vom „Hineingezogensein“ in die Gestalt Christi, vom „Gleichgestaltetwerden“ spricht, vgl. Zimmermann-Wolf, *Einander beistehen. Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge*. Würzburg 1991, 134–178, bes. 147.

²³ In diesem Zusammenhang ist auch Bonhoeffers Religionskritik zu beachten, deren Hauptanliegen ebenfalls gegen einen weltlosen Glauben gerichtet ist. Vgl. Ch. Zimmermann-Wolf, 60–63; E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*. München – Mainz 1971, 335–354; Bethge, a.a.O. 979–986; G. L. Müller, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*. Paderborn 1980, 61–78.

„Es ist in jedem Wort ganz außerordentlich gefüllt und schön. Ein klein wenig mönchisch-mystisch ist es, aber doch gerade so viel, wie es berechtigt ist; es gibt eben neben dem *Wir* doch auch ein *Ich* und *Christus*, und was das bedeutet, kann gar nicht besser gesagt werden als in diesem *Lied*; nur noch einige Stellen aus der *Imitatio Christi* ... gehören hierhin“ (WEN 191).

Hier scheint der Mystikbegriff Bonhoeffers etwas erweitert: Mystik scheint den berechtigten Aspekt der personalen Begegnung mit Christus ausdrücken zu können, ohne gleich die Grenze zwischen Ich (Mensch) und Du (Christus) aufzuheben. Doch bleibt er scheinbar bis zuletzt reserviert gegenüber dem Begriff der Mystik.

Daher sollte mit der Bezeichnung Bonhoeffers als Mystiker vorsichtig umgegangen werden, um nicht Mißverständnisse zu provozieren oder konfessionelle Empfindlichkeiten zu verletzen. Ein Hinweis von K. Rahner kann genauer angeben, welcher Nutzen aus Bonhoeffers Aussagen zu ziehen wäre:

„Es gibt ... nicht nur ein ökumenisches Gespräch auf dem Gebiet der Dogmatik, des Verfassungsebens und des praktischen Handelns, sondern auch auf dem Gebiet des geistlichen Lebens. Ja, da vor allem. Denn hier, in der ursprünglichen christlichen Erfahrung scheint, – über alle bloß äußerer Mißstände hinaus, die Anlaß zur Spaltung gaben und geben – der Sitz im Leben für die Trennung und auch für die Begegnung zu sein, die die Einiung der Christenheit vorbereitet. Nur wenn wir uns gegenseitig, im unmittelbaren Vollzug des christlichen Daseins selbst verstehen, ist Hoffnung, daß die reflexen Aussagen diesen Vollzugs, die Dogmatiken, zur einenden Dekung gebracht werden“²⁴.

In diesem Sinne wäre Dietrich Bonhoeffer als ein Lehrer des geistlichen Lebens anzusehen, der – Mystiker oder nicht – ebenso wie Ignatius von Loyola heute zu einem Leben in der Nachfolge anleiten kann. Beide, Ignatius wie Bonhoeffer, sind dabei rational geschulte Menschen mit einer wachen Emotionalität, bei denen ihre „Mystik“, ihre geistliche Existenz, eher verdeckt – mit Bonhoeffers Begriff: im Arkanum – gelebt wurde. Beiden ist die gleiche Grundtendenz zu eigen, daß Christsein mehr ist als Doktrin, Ritual oder Lehre²⁵. Beide helfen zu einer Nachfolge in entschiedener Christozentrik (vgl. DBW 5 (GL) 72 mit GÜ 48, 53, 261–312), die das gesamte Leben in Anspruch nimmt für Christus.

²⁴ K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, in: GuL 36 (1963) 434–443, hier: 434.

²⁵ Vgl. für Bonhoeffer: DBW 4 (N) 50, 241 f; für Ignatius: GÜ 2; R. Garcia-Mateo, *Ökumenische Gemeinsamkeit. Martin Luther - Ignatius von Loyola - Therese von Avila*, in: GuL 59 (1986) 343–358, bes. 352 f; ders. *Umwelt*, a.a.O. 34.

„Gott in allen Dingen“

Diese Inanspruchnahme des ganzen Lebens als Ort der Herrschaft Christi konzentriert sich in einem ersten Gedanken, der Gott in allen Dingen sieht.

Bei Ignatius drückt er sich aus in der Formel: „Gott finden/suchen in allen Dingen“ (vgl. GÜ 235ff, 316, 688, 739). Für ihn beschreiben „suchen“ wie „finden“ dieselbe menschliche Haltung, die sich ganz für Gottes Wirken öffnet²⁶. Für Ignatius ist der Gottesdienst nicht „ein möglichst zu vergrößernder Sektor des Lebens, der nie groß genug sein kann“²⁷. Ähnlich wandte sich auch Bonhoeffer dagegen, daß Glaube als „religiöser Akt“, als „etwas Partielles“ nur in einem Teilbereich der Wirklichkeit stattfindet, sondern er betonte, der Glaube „ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben“ (WEN 396). In seinen Haftbriefen nimmt Dietrich Bonhoeffer die Formel des Ignatius vom Gott finden in allen Dingen auf, wenn er schreibt: „Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt“ (WEN 189). Vielleicht ist hier ein Echo auf seine Lektüre Przywaras zu sehen, bei dem er den ignatianischen Ausdruck des „hallar Dios en todas las cosas“ lesen konnte. Doch diese Lektüre liegt für ihn da schon 15 Jahre zurück.

In der Haft selbst hat Dietrich Bonhoeffer zwar nicht Ignatius, wohl aber die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen gelesen. Und in dieser Schrift – die ja auch Ignatius von Loyola schätzte – finden sich ähnliche Gedanken, die ebenfalls Bonhoeffers „Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt“ mit angeregt haben können²⁸. An zwei Stellen in seinen Briefen aus der Haft nimmt Bonhoeffer ausdrücklich Bezug auf die Imitatio: WEN 196 (hier zitiert er aus einem Anhang der lateinischen Ausgabe) und WEN 191 (im Zusammenhang mit berechtigter Mystik, s.o.). Bei WEN 191 gibt es kein Zitat, aber vermutlich stehen dahinter Abschnitte aus der Imitatio II,1 und II,7f.

Kurz vor diesem ausdrücklichen Verweis auf die Imitatio läßt sich eine weitere Stelle entdecken, wo vielleicht gar eine direkte Auseinandersetzung mit Thomas von Kempen dahintersteht, nämlich in WEN 189. Dort ist das positive Aufnehmen eines Gedankens aus der Imitatio Christi zu erkennen:

²⁶ Vgl. P. Knauer, *Sich Gottes freuen*, in: Canisius. Mitteilungen der Jesuiten 39 (1988) 22f, hier: 22.

²⁷ Ebd. 23.

²⁸ Wenn sich wohl kaum ein direkter Beweis dafür finden läßt, daß die Lektüre Bonhoeffer inhaltlich beeinflußte, so ist doch im Vergleich die Eigenart und Schwerpunktsetzung bei Bonhoeffer prägnanter zu erkennen.

„Wer von innen her zu wandeln weiß und die Dinge von außen unschwer zu nehmen, der fragt nicht nach besonderen Orten und wartet nicht auf besondere Zeiten, um sich in den Empfindungen der Andacht zu üben. ... Wie die Dinge kommen, so weiß er sich in die Dinge zu schicken. ... so müßten dir alle Dinge zum Guten dienen und zum Fortschritte im Guten helfen“ (II,1, 7f).

Dieser Gedanke wird m. E. aufgenommen, wenn Dietrich Bonhoeffer WEN 189 schreibt: „Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt;...“²⁹. Und zugleich folgt in diesem Zusammenhang der Widerspruch zur Imitatio. Steht dort:

„Nichts befleckt und verwickelt das Herz der Menschen so sehr, als seine unlautere Liebe zu Geschöpfen. Wenn du den äußersten Tröstungen Abschied geben würdest, so könntest du himmlische Dinge schauen und oftmals jubeln im Inneren“ (II,1, 8);

liest es sich wie ein kritischer Kommentar von Seiten Bonhoeffers, wenn er WEN 189 seinen eigenen Gedanken fortführt:

„....; wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmere sein als Gott und dieses Glück durch übermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, dieses Glück wormstichig werden lassen.“

Es lässt sich m. E. ein unterschiedlicher Schwerpunkt bei Thomas von Kempen einerseits und andererseits bei Dietrich Bonhoeffer wie Ignatius von Loyola feststellen. Die Gedanken der Imitatio vermitteln Trost, der durch eine gewisse Distanzierung von der Welt entsteht. Durch diese Distanzierung verlieren die unterschiedlichen Situationen des Lebens einen Teil ihrer Bedeutung, es droht fast so etwas wie deren partielle Entwertung.

Anders bei Ignatius und Bonhoeffer: bei beiden wird die jeweilige Situation ernst genommen. Gerade in diesen unterschiedlichen Situationen soll Glauben, christliche Existenz sich vollziehen. Statt einer Distanzierung von den „Dingen“ werden gerade sie in den Dienst genommen, geschieht Inanspruchnahme der ganzen Wirklichkeit als Ort der Nachfolge. Diese inhaltliche Übereinstimmung, an welche Gedanken der Imitatio Ignatius und Bonhoeffer bei aller zeitlichen Distanz anknüpfen und an welche nicht, ist auffallend.

²⁹ Vgl. schon WEN 187: „es gibt durch jedes Ereignis, und sei es noch so ungöttlich, hindurch einen Zugang zu Gott.“

Indifferenz und Diesseitigkeit

Die gedankliche Entsprechung zwischen Bonhoeffer und Ignatius in der Art, wie beide Gedanken der Imitatio weiterdenken, zeigt sich noch an einer zweiten Stelle. Auch hier geht es wieder darum, die Universalität der Herrschaft Christi zur Geltung zu bringen.

Dietrich Bonhoeffer will die gesamte Realität als Ort der glaubenden Begegnung mit Gott in Anspruch nehmen, wenn er betont:

„daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder … , einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst … und ich denke, das ist Glaube, … so wird man ein Mensch, ein Christ. Wie sollte man bei Erfolgen übermütig werden oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet?“ (WEN 401f)³⁰.

In einem entsprechenden Gedanken sagt Ignatius von Loyola im „Prinzip und Fundament“ der Geistlichen Übungen, der Mensch solle die Welt in den Dienst der Nachfolge nehmen:

„Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet ist und in ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind“ (GÜ 23).

Auch hier finden sich wiederum Parallelen bei Thomas von Kempen:

„Wenn es der Mensch dahinbringt, daß er bei keinem Geschöpf mehr Trost erbettelt, dann … wird ihn nichts Großes erfreuen und nichts Kleines niederschlagen können. Ganz und voll Zuversicht legt er sich dann in Gottes Hand, der ihm alles in allem sein wird“ (I,25, 10);

und noch deutlicher vielleicht in III,17, 3:

„Gleich schnell bereit zum Leiden mußt du sein, wie zur Freude; so willig zur Armut und Dürftigkeit, wie zu Fülle und Reichtum.“

³⁰ Bei E. Przywara markiert Bonhoeffer die Formulierung, nicht irgendein Vollkommenheitstyp „sondern der schlichte ‚Mensch Gottes‘ (II. Tim. 3, 17) ist das Ideal katholischer Transzendentalität“ (*Religionsphilosophie*, a.a.O. 49).

Wieder kann beobachtet werden, daß bei der Imitatio der Schwerpunkt auf der Distanz zur Welt liegt. Dem entspricht ein Verhalten, das stark zu (resignativer) Ergebung hin tendiert. Dagegen ist sowohl bei Ignatius von Loyola wie bei Bonhoeffer wieder der Gedanke der Indienstnahme bestimmend. Und dieser Dienst kann nicht nur in Ergebung, sondern in beidem, im Widerstehen wie auch im Sich-Ergeben, geschehen – je nachdem, was die Situation erfordert.

Situationsbezogenheit

Der starke Situationsbezug ist eine weitere Gemeinsamkeit, die es verdient, hervorgehoben zu werden. Die Doppelformel des Ignatius vom „tanto – quanto“ (alles so viel, wie es nützt) findet sich ebenfalls in dem schon zitierten „Prinzip und Fundament“, wenn der Mensch „alle geschaffenen Dinge“ der Welt „soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen, als sie ihn dafür hindern“ (GÜ 23). Bei einer Wahl fordert Ignatius, es müsse „einer doch sehr auf seine eigene Art und Veranlagung achten und darauf, wie große Hilfe oder Hemmung er ... wird finden können“ (GÜ 14, vgl. ebd. 18).

Andererseits läßt sich diese Dialektik von Bindung und Freiheit auch bei Dietrich Bonhoeffer beobachten. Während er sich im Predigerseminar Finkenwalde für eine feste Meditationsordnung engagierte, schreibt er in einem Brief seinen ehemaligen Schülern, als sie zum Kriegsdienst eingezogen wurden:

„Es ist, glaube ich, überhaupt wieder einmal an der Zeit, etwas von der Freiheit unseres christlichen Lebens und der Gnade Gottes zu sagen. Manche von Euch ... schreiben etwas bedrückt über die Schwierigkeit, eine Ordnung christlichen Lebens mit dem Euch ganz in Anspruch nehmenden täglichen Dienst zu vereinen. Zeit und Ruhe für das Lesen der Schrift, für Gebet und Fürbitte sind für viele einfach nicht zu finden. ... Man kann eben als Soldat nicht einfach die Existenz eines Pastors weiterführen, und man soll sich daran innerlich nicht aufreiben. ... Wir sollen uns nicht knechten lassen. Gott kennt Euer jetziges Leben und findet seinen Weg zu Euch auch in den angespanntesten und ausgefülltesten Tagen, wenn Ihr den Weg nicht mehr findet“ (GS II, 565–568; vgl. auch WEN 263).

In der „Nachfolge“ findet sich Bonhoeffers programmatischer Satz, „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“ (DBW 4 (N) 38). Zur Begründung sagt er: „Nur wer in der Nachfolge Jesu im Verzicht auf alles, was er hatte, steht, darf sagen,

daß er allein aus Gnaden gerecht werde. ... Wer sich aber mit dieser Gnade von der Nachfolge dispensieren will, betrügt sich selbst“ (ebd.)³¹.

Die Situation zu beachten, in der von Gnade gesprochen wird, um nicht zu einem Mißverständnis der Gnade als „billiger Gnade“ (DBW 4 (N) 29 u. ö.), als einer Gnade ohne Nachfolge zu führen, diese Forderung findet sich auch bei Ignatius von Loyola in seinen Regeln „für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“ (GÜ 353–354)³². Diese Regeln sind auch in Bonhoeffers Exemplar der geistlichen Übungen aufgeschnitten und die vierzehnte und fünfzehnte Regel lauten:

„Wiewohl es sehr wahr ist, daß niemand sich retten kann, ohne vorherbestimmt zu sein und ohne Glauben und Gnade zu haben, muß man sehr auf die Weise achten, von alldem zu sprechen und mitzuteilen. ... Wir dürfen nicht gewohnheitsmäßig viel von der Vorherbestimmung reden. Aber wenn man in irgendeiner Weise und zuweilen davon spricht, dann spreche man so, daß das einfache Volk nicht in irgendeinen Irrtum fällt, wie es manchmal zu geschehen pflegt, indem man sagt: ‚Ob ich heil oder verdammt sein soll, ist bereits bestimmt, und durch mein gutes oder schlechtes Handeln kann ich nichts anderes mehr sein.‘ Und daraufhin werden sie träge und lassen in den Werken nach, die zum Heil und geistlichen Nutzen ihrer Seelen führen“ (GÜ 366f)³³.

Wenn Ignatius von Loyola und Bonhoeffer dazu anleiten, die jeweilige Situation zu beachten, geht es ihnen letztlich darum, den konkreten Willen Gottes für die einzelne Person zu finden³⁴. Die Frage nach Gottes Willen bestimmt die geistlichen Übungen des Ignatius. Und ein entsprechend starkes Bemühen um Gottes konkrete Weisung bestimmt auch Bonhoeffer, wenn er die Wichtigkeit des „konkreten Gebotes“ in der Kirche betont.

³¹ In der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Gnade entwickelt Bonhoeffer diesen Gedanken, indem er an Kierkegaard anknüpft. Die Situation zu beachten, wenn von der Gnade Gottes die Rede ist, fordert Bonhoeffer auch noch später, wenn er von Letztem und Vorletztem spricht. Für ihn ist das Wort von der Gnade nicht nur qualitativ, sondern auch zeitlich das Letzte. Vgl. EN 131f; ausführlicher dazu: Zimmermann-Wolf, a.a.O. 87–104.

³² Vgl. W. Löser, *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung*, in: *Gul* 57 (1984) 341–352.

³³ Selbst die Gefahr, die Prädestinationslehre mißzuverstehen, findet sich auch bei Bonhoeffer wieder, wenn er in der „Nachfolge“ – im auf das obige Zitat folgenden Abschnitt – den Satz Luthers zu interpretieren versucht: „Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo“ (WA.BR 2,372, 84f). Und Bonhoeffer fragt: „Wer anders kann das ohne Gefahr für seinen Glauben hören, als der, der sich durch solchen Trost erneut in die Nachfolge Christi gerufen weiß?“ (DBW 4 (N) 39).

³⁴ Der Grundgedanke der Exerzitien, den Menschen situationsbezogen einen Weg gehen lassen, ist nach E. Kunz das typisch Ignatianische (vgl. ders., *Bewegt von Gottes Liebe. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise*, in: Sievernich/Switek, a.a.O. 75–95, hier: 84).

Bonhoeffers einfältiger Gehorsam gegenüber den Gebot Gottes – ein Kommentar zum ignatianischen Gehorsamsverständnis?

Wer glaubt, soll sich dem universalen Herrschaftsanspruch Christi unterstellen – dies ist gemeinsames Grundanliegen bei Ignatius von Loyola und Dietrich Bonhoeffer. Eine wichtige Hilfe dazu ist beiden der Gehorsam: der Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Oberen (Ignatius) oder der „einfältige Gehorsam“ gegenüber dem konkreten Gebot Gottes (Bonhoeffer).

Für Ignatius von Loyola ist Gehorsam im letzten Gehorsam gegenüber Christus (vgl. *Satzungen* 84f, 286 u. ö.)³⁵. Er ermöglicht im Orden eine „Einheit der Herzen“ (ebd. 424, 659) und hat die entlastende Funktion, die eigene Sorge von anderen getragen zu wissen, nachdem man ihnen das eigene Meinen und Wissen mitgeteilt hat (vgl. ebd. 292, 543, 627 u. ö.). Auch für das eigene Handeln ist es „sicherer, mit einer Gehorsamsanordnung (... des) Oberen zu gehen, als wenn (... man) von sich aus“ ginge (ebd. 619).

Während Ignatius nur in kurzen Bemerkungen erkennen lässt, warum ein solcher – oft mißverständener, diffamierter oder aber auch mißbrauchter (z.B. im Nazismus) – Gehorsam positiv zu sehen ist, könnten Bonhoeffers Reflexionen über das konkrete Gebot zu einem gefüllteren Verständnis des Gehorsams führen. Vielleicht ist dieser Gehorsam dann weniger als Forderung (als quälendes „Gesetz“) zu sehen, sondern eher als Hilfe (als wohltuendes „Evangelium“).

Für beide ist in einem Leben der Nachfolge, das sich bemüht, der Wirklichkeit gerecht zu werden, die Grundsignatur der „Unterbrechung“ zu erkennen. Eigene Projekte, Ziele, Vorhaben - die in der Gefahr stehen, sich zu verabsolutieren und zur Ideologie zu werden – sie müssen sich immer wieder neu öffnen lassen für das konkrete Anliegen der jeweiligen Situation:

„Die Sorge um den Zeitverlust, den eine ... geringe und äußerliche Hilfeleistung mit sich bringt, nimmt meist die eigene Arbeit zu wichtig. Wir müssen bereit werden, uns von Gott unterbrechen zu lassen. Gott wird unsere Wege und Pläne immer wieder, ja täglich durchkreuzen, indem er uns Menschen mit ihren Ansprüchen und Bitten über den Weg schickt. ... Im Kloster nimmt das Gehorsamsgelübde gegen den Abt dem Mönch das Verfügungrecht über seine Zeit. Im evangelischen Gemeinschaftsleben tritt der freie Dienst am Bruder an die Stelle des Gelübdes“ (DBW 5 (GL) 84).

³⁵ Ignatius von Loyola, *Satzungen der Gesellschaft Jesu*. Übers. von P. Knauer. Frankfurt/M 1980 (= *Satzungen*, zitiert nach Nummern).

Und auch Ignatius betont dieses Sich-Unterbrechen lassen:

„Wir sollen also in allen Dingen, auf die sich mit der Liebe der Gehorsam erstrecken kann, bereit für dessen (des Oberen, C.Z-W.) Stimme sein, wie wenn sie von Christus unserem Herrn ausginge ... ; dabei sollen wir jeden Buchstaben oder was wir an Eigenem begonnen haben, unbeendet liegenlassen“ (Satzungen 547; vgl. ebd. 435; Memoriale 337).

Die Hochschätzung des Gehorsams hat eine lange Tradition, die sich ebenfalls wieder bei dem von beiden gelesenen Thomas von Kempen wiederfindet. In der *Imitatio Christi* ist die Hochachtung des Gehorsams verbunden mit Skepsis gegenüber der – sich leicht absolut setzenden – eigenen Vernunft: „Traue in keiner Sache zuviel auf deine Einsicht, sondern höre gern, was andere Leute davon denken“ (I,9,2). Die Gewißheit, die das Handeln im eigenen Denken findet, bleibt brüchig – sie muß auch offen bleiben, um sich immer neu an der Realität zu orientieren.

Vermitteln soll der Gehorsam eine Geborgenheit im Handeln: „Etwas Großes ist es, im Gehorsam zu stehen, unter einem Oberen zu leben und nicht sein eigener Herr zu sein“ (I,9,1). Und ähnlich steht wenig später: „Die Gerechten wollen in ihren Vorsätzen lieber unter dem Regiment der Gnade als unter dem Einflusse ihrer eigenen Weisheit stehen“ (I,19,2)³⁶.

Ähnliche Gedanken finden sich auch in Bonhoeffers Überlegungen zum konkreten Gebot wieder. Mit Referaten und Ansprachen, die im Kontext der ökumenischen Bewegung entstanden, wollte Bonhoeffer der Kirche helfen, ihre Position angesichts der Herausforderungen der Gegenwart einzunehmen. Ihm war dabei besonders wichtig, daß die kirchliche Verkündigung situationsbezogen geschieht:

*„Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes ... sagen können Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr. Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“ (GS I, 145; vgl. EN 294)*³⁷.

Um eine konkrete und nicht nur prinzipielle Aussage zu machen, muß die Kirche bei ihrer Verkündigung detaillierte Sachkenntnis besitzen. Doch Sachurteile sind mit einem Unsicherheitsfaktor verbunden; damit bleibt jede Verkündigung des konkreten Gebotes ein Wagnis (vgl. GS I, 151; EN 93).

³⁶ In einer Zeit, als Bonhoeffer die „*Imitatio Christi*“ las - äußert er einen ähnlichen Gedanken: „Ich möchte nicht durch menschliche Manipulationen in Ungewißheit geraten. Wir können nur in der Gewißheit und im Glauben leben“ (WEN 196).

³⁷ Dies charakterisiert auch das Vorgehen des Ignatius: „Gerade die Exerzitien wollen helfen, daß der Exerzitiant den konkreten Willen Gottes für sich, in seiner Situation erkennt. Dieser Wille Gottes ist nicht einfach eine Anwendung allgemeiner Gebote und Normen, sondern berücksichtigt die Einmaligkeit einer jeden Person“ (Kunz, a.a.O. 94).

Im Wagnis, ein konkretes Gebot zu verkünden, werden keine allgemeinen Prinzipien verkündet. Diese führen nach Bonhoeffer nur zu falscher Selbstgewißheit: „Habe ich meine Prinzipien, so glaube ich mich gesichert sub specie aeternitatis, so verfüge ich gewissermaßen über die Beziehung zu Gott“ (GS V, 164). Stattdessen geht es Bonhoeffer um Kenntnis der Sachfragen. Dieses demütige Sich-Mühen um die Sache lässt aber nicht Sachargumente das letzte Wort über die Glaubensgewißheit eines Handelns sprechen, sondern übernimmt selbst die Verantwortung für die eigene Entscheidung. So bedeutet „Wagnis“ eigentlich nicht Willkür, sondern den Verzicht auf jede Selbst-Rechtfertigung.

Entscheidend ist nicht die Lösung des Konflikts, koste es was es wolle. Das zeigt sich daran, daß es für Bonhoeffer auch die - ebenfalls manchmal situationsangemessene - Möglichkeit gibt, sich für ein „qualifiziertes Schweigen“ (GS I, 146) zu entscheiden. Bestimmend ist nicht eine deisionistische Auflösung des Konfliktes, sondern die Bereitschaft, sich glaubend auf Gottes Führung zu verlassen³⁸. Dies ist darin begründet, daß nicht die scheinbar richtige Lösung, sondern der Glaube der Ursprung guten Handelns ist.

In dem jeweils neuen, einen Gebot geht es nach Bonhoeffer um das Eine, Entscheidende: die Gemeinschaft mit Gott. In dieses neue Leben in Christus ruft das Gebot hinein „in seiner das menschliche Leben umfassenden Einheit, in seiner ungeteilten Inanspruchnahme des Menschen und der Welt durch die versöhnende Liebe Gottes“ (EN 303).

Die tätige Liebe, zu der hier gerufen wird, ist in Christus schon wirklich geworden. Darin unterscheiden sich für Bonhoeffer die Gebote „von allen Ideologien, daß sie in Jesus Christus mitten in der Geschichte erfüllt sind und dies in dem Wirklichwerden der Liebe Gottes in der Welt. Losgelöst von ihrer Erfüllung zerschmettern sie die Menschen und die Welt ... , als in Christus erfüllt tragen und erhalten sie Menschen und Welt in der göttlichen Liebe“ (GS III, 467; vgl. 470; DBW 4 (N) 119; EN 313f).

So verstanden, bedeutet das konkrete Gebot Geborgenheit in akuter Bedrohung. In einer Entscheidung fordernden Situation ist der Mensch dann „nicht der ewig um die rechte Entscheidung Ringende Vielmehr darf der Mensch vor Gottes Gebot nun einmal schon wirklich auf dem Wege sein ..., er darf den Anfang schon gemacht haben und sich auf dem Wege von Geboten wie von einem guten Engel leiten, begleiten und bewahren lassen“ (EN 300f)³⁹.

³⁸ Bonhoeffer wie Ignatius sind für ein gründliches Entscheiden aus Gründen heraus und gegen ein Entscheiden aufgrund von günstigen oder ungünstigen Gelegenheiten (s. o.).

³⁹ Ein entsprechendes theologisches Verständnis des menschlichen Handelns findet sich auch bei Ignatius von Loyola (vgl. Kunz, a.a.O. 77).

Bonhoeffer kommt zu einem ganz konkreten Verständnis von Gottes Führung: Indem ich in meinem Handeln, in Bedrohung und Fragen, dieses schon gesetzten Anfangs neu gewiß gemacht werde – durch das Hören des konkreten Gebotes – geschieht Führung durch Gott. „Das Gebot als Element des Lebens bedeutet Freiheit der Bewegung und des Handelns, Freiheit von der Angst vor der Entscheidung, vor der Tat, es bedeutet Gewißheit, Ruhe, Zuversicht, Gleichmaß, Friede“ (EN 297)⁴⁰. Wer glaubt, erhält durch Gottes Gebot immer neu seine „persönliche Führung“ und innere Ganzheit. Dieses Gebot begegnet ihm „in der Gestalt alltäglicher, scheinbar kleiner, bedeutungsloser Worte, Sätze, Winke, Hilfe“ (EN 301), die es ihm erlauben, gewiß und zuversichtlich zu leben. Deshalb definiert Dietrich Bonhoeffer: „Das Gebot Gottes ist *Erlaubnis*“ (EN 298).

Diese Erlaubnis zum konkreten Leben, die das konkrete Gebot bedeutet, gewinnt ihre Kraft gerade angesichts der Undurchschaubarkeit menschlichen Handelns (vgl. EN 300; GS IV, 520). In der Entzogenheit der Handlungsgründe ist das konkrete Gebot die Zusage, daß ein bestimmtes Handeln von Gott in Anspruch genommen wird, daß sich Christus durchsetzt. Doch ist dieses Gebot nicht immer gegeben, vielmehr ergeben sich immer wieder Situationen, in denen „sich uns das offensbare Gebot Gottes verdunkelt, so daß wir aus dem Wort Gottes nicht mehr erkennen, was wir tun sollen“ und nach Bonhoeffer ist „das ... eine schwere Anfechtung“ (GS IV, 539).

Das Schlimme der Anfechtung liegt für Bonhoeffer dabei nicht in der Verborgenheit (und Unverfügbarkeit) Gottes, sondern in der Ungebor- genheit des eigenen Handelns. Die „Unzulänglichkeit, Unangebrachtheit, Unangemessenheit der Verkündigung allgemeiner moralischer Grundsätze“ (EN 280; vgl. 93) wird in dieser Anfechtung deutlich. Bonhoeffer geht es aber um die Gewißheit, mit der mir die Geborgenheit in Gottes Gebot zugesagt wird. In der Haftzeit notiert er, das Gewissen sei „die Stimme des Allgemeinen und Notwendigen. Aber die Zustimmung, der Auftrag, d. Anerkennung durch einen anderen Menschen ist überzeugender als das gute Gewissen“ (WEN 376).

In der Frage nach dem konkreten Gebot stellt sich die Frage, wer die ungewiß gewordene Geborgenheit neu zusagen kann, wer dazu ermächtigt ist, das konkrete Gebot Gottes neu zu verkünden. Konkreter gefragt: An welchem Ort ist das Gebot zu hören? Bonhoeffer verweist auf die Kirche, genauerhin auf das Amt:

⁴⁰ In dieser Beschreibung scheint Bonhoeffer dieselbe Erfahrung zu meinen, die Ignatius von Loyola beschreibt als den Trost, der sich bei Gleichförmigkeit mit dem Ruf Christi in der Nachfolge mit der getroffenen Entscheidung einstellt (vgl. GÜ 377).

„In zweierlei Weise begegnet uns Gottes Gebot in der Kirche: in der Predigt und in der Beichte, bzw. der Kirchenzucht“ (EN 309).

Konkret wird das Gebot in der personalen Begegnung von dem Menschen, der das Gebot sagt und dem anderen, der es hört. Wie diese Konkretisierung des Willens Gottes geschieht, macht Dietrich Bonhoeffer mit einem sakralen Denkmodell deutlich:

„Das Evangelium wird konkret durch das Sakrament, das Gebot durch die Wirklichkeit. Das ohne Sakrament gesprochene Wort bedarf der Konkretion durch die Wirklichkeit. So erst wird es zum Gebot“ (GS V, 290).

An diesem Zitat, bei dem die Wirklichkeit „sakramentale“ Funktion übernimmt, ist erkennbar: Das Besondere beim Sakrament ist nicht der Inhalt (der auch im Wort der Verkündigung gegeben ist), sondern es ist die konkrete Vermittlung. Aus der Begegnung zweier Personen gewinnen das Sakrament wie auch das konkrete Gebot ihre Gewissheit. Bonhoeffers Satz: „Das ohne Sakrament gesprochene Wort bedarf der Konkretion durch die Wirklichkeit“ (GS V, 290) lässt sich folgendermaßen paraphrasieren: „Das ohne Sakrament gesprochene Wort bedarf der konkreten Begegnung zweier Personen“⁴¹.

In der Verkündigung des konkreten Gebots wird das Handeln der Glaubenden erkennbar als in diesem Gebot und in der Gemeinschaft Gottes und der Menschen geborgen. Die Frage nach dem konkreten Gebot entsteht, wenn die Geborgenheit des Lebens im Gestaltwerden Christi fraglich wird. Dann wird eine neue Vergewisserung durch das Wort eines Menschen gesucht, der dazu ermächtigt ist. Weil diese Vergewisserung nicht selbst herzustellen ist, gehören zum konkreten Gebieten zwei Menschen: jemand, der nach Gewissheit fragt und jemand anderes, der sie zusagen kann. Gehorsam in der konkreten Begegnung zwischen Personen kann helfen, den Willen Gottes zu finden. Daraus ergibt sich der Gehorsam, der als Gehorsam gegen das konkrete Gebot stets Gehorsam gegenüber Gott ist.

Dem konkreten Willen Gottes für mein persönliches Leben gehorsam zu sein, ist das gemeinsame Ziel von Dietrich Bonhoeffer und Ignatius von Loyola. Ihre grundlegende Übereinstimmung in diesem Punkt liegt im Zentrum des Christseins, im konkreten Ruf in die Nachfolge: Die im Glauben geschenkte Gemeinschaft mit Christus will im Hier und Jetzt wirksam werden als Ermutigung zu einem sachbezogenen und in Gott geborgenen Handeln.

⁴¹ Zur ausführlichen Begründung dieser Interpretation sei hier verwiesen auf Zimmermann-Wolf, a.a.O. 190–207.