

## Hans Joachim Iwand und Dietrich Bonhoeffer als kritische Theologen im Dienst der Bekennenden Kirche

Eine biographische und zeitgeschichtliche Skizze

### I. Momentaufnahmen einer Nähe auf Distanz

Hans Joachim Iwand und Dietrich Bonhoeffer – mit diesen Namen treten uns zwei Theologen vor Augen, die das Profil der Bekennenden Kirche maßgeblich geprägt haben, die sich in vielem theologisch sehr nahe standen – und die sich dennoch auffällig wenig gegenseitig wahrgenommen zu haben scheinen: in den theologischen Werken finden sich nur marginale Bezugnahmen<sup>1</sup> und auch von einem persönlichen Briefkontakt wissen wir nichts.<sup>2</sup> Zumindest *ein* Besuch Bonhoeffers bei Iwand im Juli 1939 ist bezeugt.<sup>3</sup> Und Iwand bezeichnete Bonhoeffer im Remer-Prozess 1952 posthum als seinen „Freund“.<sup>4</sup>

---

1 Am Häufigsten begegnet Bonhoeffer in Iwands Predigtmeditationen ab 1953, also nach dem Remer-Prozess. Siehe PM I, 365, 450, 455, 675, 677. Aber auch hier bleibt die Bezugnahme recht distanziert.

2 Vgl. Iwand-Nachlass, BA Koblenz N 1528; Nachlass Dietrich Bonhoeffer. Ein Verzeichnis. Archiv – Sammlung – Bibliothek. Erstellt von Dietrich Meyer in Zusammenarbeit mit Eberhard Bethge, München 1987.

3 Bethge, Bonhoeffer, 744; Seim, Iwand, 245 f. Vier Jahre zuvor, auf der Synode der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union in Berlin-Steglitz 1935, als die Arierfrage akut war, hielt Iwand eine Andacht über Lukas 14,25–35; und Bonhoeffer mit seinen Studenten aus Finkenwalde saß unter den Zuhörern. Ab Herbst 1945 wohnte dann Maria von Wedemeyer, Bonhoeffers Verlobte, einige Zeit in einer Mansarde in Iwands Haus in Göttingen; 1948 heiratete sie Paul Schniewind, Sohn von Iwands ehemaligem hochgeschätztem Kollegen in Königsberg. (Diese Hinweise verdanke ich Prof. Gerard den Hertog.)

4 „Mein Freund ist etwa Dr. Bonhoeffer gewesen, auch ein Freund von Herrn Wolf.“ Über die Attentäter des 20. Juli sagte Iwand, „das waren keine Landesverräter, sondern sie haben zum äußersten gedrängt und in ultima ratio getan, was sie tun mußten, um die Last von ihren Gewissen zu nehmen. Ich habe den Grafen Dohna sehr gut gekannt, der am 20. Juli sein Leben eingesetzt hat. Ich weiß, daß diese Männer jahrelang unter schwerster Last getragen haben für ihr Land“. (Kraus, Remer-Prozeß, 19 und 25.) Heinrich Graf zu Dohna (1882–1944), ostpreußischer Patronatsherr und Mitglied des ostpreussischen Bruderrats, war bei der Einweihung des Predigerseminars Bloestau anwesend. „Er blieb mit Iwand verbunden, als dieser 1937

Nichtsdestotrotz: Bonhoeffer erwähnte Iwand so gut wie nie. Und wenn Iwand Bonhoeffer erwähnte, dann tendenziell eher kritisch und manchmal sogar etwas despektierlich – jedenfalls solange Bonhoeffer lebte. In einem Brief an Hans Asmussen vom 26.3.1937 nannte Iwand Bonhoeffers Auffassung zum „Verhältnis von Schrift und überlieferten Bekenntnissen“ einen der problematischen Punkte, die in der BK nicht klar seien.<sup>5</sup> An Georg Eichholz schrieb er am 8.5.1940 im Blick auf dessen Edition von Predigtmeditationen Bonhoeffers und Dehns, bei jenen fehle „der Bezug auf die Predigt der Kirche und eine gewisse dogmatische Vorüberlegung“.<sup>6</sup> Das war ein ziemlich vernichtendes Urteil. Nicht sehr schmeichelhaft war auch ein kleiner Seitenhieb auf Bonhoeffer in einem Brief an die Ostberliner Müllers noch 1960, dass Hegel über den in der gegenwärtigen Epoche wirkenden ‚Geist‘ „doch noch besser redet, als es Bonhoeffer von dem ‚Allgemeingeist‘ tut“.<sup>7</sup> Das war das Fazit, nachdem Iwand Bonhoeffer gerade in seiner Ekklesiologie-Vorlesung bearbeitet hatte.<sup>8</sup>

Und auch als sich Iwand auf der EKD-Synode in Berlin-Spandau im März 1957 zu Bonhoeffers Pazifismus bekannte, markierte er zugleich den früheren Dissens: „Ich erinnere mich an ein letztes Gespräch, das ich mit Dietrich Bonhoeffer darüber hatte, wo ich Zweifel gegenüber seiner Neigung zum Pazifismus zum Ausdruck brachte. Ich wurde ja mit dieser Anschauung, die ich heute habe, nicht geboren“.<sup>9</sup>

Und wie sah Bonhoeffer Iwand? Darüber lässt sich fast nichts sagen. Ignorierte jener den Älteren bewusst? Trug er ihm vielleicht dessen vernichtende Rezension zu Franz Hildebrandts Dissertation „Est“ nach?<sup>10</sup> Bei einer Rundfunkrede am 1.2.1933 (*Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation*) äußerte Bonhoeffer:

Es geht eine unsichtbare, aber unüberschreitbare Grenzlinie zwischen denen, die im Krieg waren, und den nur ein wenig Jüngeren, die in der Zeit des Zusammenbruchs wach und reif wurden. Dies wird von den Jüngeren eben noch stärker gespürt als von den Älteren.<sup>11</sup>

Ob Bonhoeffers Diktum von der „unsichtbaren Grenzlinie“ insgesamt auf eine Distanz zur Generation der Kriegsteilnehmer schließen lässt, die neben Bon-

---

Ostpreußen verlassen mußte. Möglicherweise wußte Iwand durch ihn und seine westfälischen Verwandten [Kanitz] etwas von der Vorbereitung auf den 20. Juli, aber dafür gibt es naturgemäß keinen schriftlichen Beleg.“ (Seim, Iwand, 167f, vgl. 287).

5 BA Koblenz N 1528, Iwand-Nachlass, zitiert nach den Hertog, Stationen auf dem Weg, 221.

6 In: Seim, Iwand-Studien, 160.

7 Brief an Hanfried und Rosemarie Müller, 11.3.1960, in: Sänger/Pauly, Iwand, 215.

8 Iwand, Dogmatik-Vorlesungen, 252–255.

9 Klappert/Weidner, Schritte zum Frieden, 133f.

10 Iwand, Rez. Franz Hildebrandt, EST, GA II, 272–275.

11 DBW 12, 244.

hoeffers älteren Brüdern eben auch Iwand einschloss (der mit Bonhoeffers ältestem Bruder Karl-Friedrich gleichalt war)? Insgesamt jedenfalls muss man sagen: Es bleibt bei einer auffälligen wechselseitigen Reserve, so dass man von Momentaufnahmen einer Nähe auf Distanz sprechen kann – zumindest solange *beide* lebten. Spätestens mit dem Remer-Prozess und seinen eigenen Überlegungen zum Verhältnis von ‚Kirche und Gesellschaft‘ rückt Bonhoeffer Anfang der 1950er Jahre verstärkt ins Blickfeld Iwands.

## II. ‚Kritische Theologen‘? Eine ‚späte Begegnung‘ unter sozialistischem Vorzeichen

Wo finden also Bonhoeffer und Iwand – wenn schon nicht biographisch, dann zumindest – rezeptionsgeschichtlich zusammen? Auch zwischen den Schülerkreisen Bonhoeffers und Iwands gibt es nicht viele Überschneidungen. Wenn es einen Theologen gibt, der Iwand *und* Bonhoeffer als seine herausragenden Impulsgeber rezipierte – und zwar unter der dezidierten Maßgabe einer ‚kritischen Theologie‘ – dann ist das Hanfried Müller (1925–2009), der Ostberliner Vorzeige-Theologe eines sozialistisch geläuterten Christentums. Müller hatte in Göttingen bei Iwand studiert, war 1952 in die DDR übersiedelt, wo er mit der ersten Bonhoeffer-Gesamtinterpretation unter dem bezeichnenden Titel „Von der Kirche zur Welt“ promoviert wurde. Als Professor an der HU Berlin, als Mitbegründer des Weißenseer Arbeitskreises und Mitverfasser der „7 theologischen Sätze über die Freiheit der Kirche zum Dienen“ (1963) engagierte sich Müller für eine ‚Kirche für den Sozialismus‘. Das theologische Mittel dazu war eine durch Iwands Kreuzestheologie fundierte Lesart des späten Bonhoeffer. Müller plädierte für eine radikale Diesseitigkeit im Sinne eines ‚immanenten Optimismus‘ sozialistischer Prägung.

Über Bonhoeffer und Iwand urteilte Müller darum folgendermaßen:

Bonhoeffer ist der Zeuge für die Freiheit des Christen, als Mündiger in der mündigen Welt zu leben – ohne religiöse Werke, ohne weltanschauliche Beschneidung, ohne die Menschensatzungen eines tradierten Christentums.<sup>12</sup>

Und

Iwand ist einer der ganz wenigen Theologen unserer Zeit, die gegen alle irrationalistischen und existentialistischen Tendenzen wissen, daß die Freiheit der Tat ihre Wurzel [...] in den Bedingungen der Wirklichkeit hat – und daß diesen Bedingungen eine Gesetzlichkeit innewohnt, die wir in der Geschichte lernen.<sup>13</sup>

12 Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 424.

13 Ders., in: *Neue Zeit*, Berlin, 7.7.1959, in: *Sänger/Pauly, Iwand*, 222.

Müller trat für die uneingeschränkte Anerkennung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung mitsamt ihren atheistischen Implikationen als der allein wissenschaftlichen Anschauung ein. Gerade in ihrem Atheismus entspreche diese Weltanschauung einer nicht-religiösen, kreuzestheologischen Interpretation des christlichen Glaubens, weil der weltanschauliche Atheismus den „Mißbrauch des Namens Gottes für weltliche Ziele und Zwecke“ verhindere.<sup>14</sup>

Müller verband Iwands Kritik des *homo religiosus* und dessen Offenheit für die Anliegen des Sozialismus mit Bonhoeffers Forderung nach einer „nicht-religiösen Interpretation der biblischen Begriffe“ und einer „Arkandisziplin“. Letztere deutete Müller als „Aufhebung der Öffentlichkeit christlicher Religiosität“.<sup>15</sup> Die Welt bedürfe, um mündig zu werden, der Freiheit von der Religion.<sup>16</sup> Deshalb empfangen „der Mensch gerade in der Botschaft vom in der Welt ohnmächtigen Gott die Freiheit zum theoretischen, wissenschaftlichen Atheismus als Weltanschauung.“<sup>17</sup> Müllers Entwurf war letztlich ein theologischer Freibrief für den totalitären Anspruch der atheistischen Weltanschauung und für die Eigengesetzlichkeit des Politischen<sup>18</sup> in einer – wie einer der bedeutendsten Theologen in der DDR, der heute fast vergessene Günter Jacob, scharf kritisierte – „falschen Zweireichelehre“.<sup>19</sup>

Warum beginnt dieser Überblick zu Iwand und Bonhoeffer mit einer Erinnerung an Hanfried Müller? Keiner hat wie er Iwand und Bonhoeffer als ‚kritische Theologen‘ zusammengesehen und gegenüber allen anderen, auch gegenüber Barth und Luther, herausgehoben. Natürlich kann man mit einigem Recht behaupten, dass Müller seine Protagonisten verzeichnet, vielleicht auch missbraucht. Bonhoeffer konnte sich dazu nicht mehr äußern. Aber Iwand immerhin hatte gegen Müllers sozialistische Reformulierung der Kreuzestheologie, wie es scheint, wenig einzuwenden.<sup>20</sup> Natürlich konnte Iwand nicht wissen, dass Han-

14 Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 551, Anm. 1155. Vgl. Dinger, *Auslegung*, 207.

15 Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 400.

16 Ebd., 358.

17 Ebd., 402. Vgl. ders., *Evangelische Dogmatik I*, 254.

18 „Nichtreligiöse Interpretation heißt, das Evangelium nicht metaphysisch verstehen, sondern als das Wort des in dieser Welt leidenden Gottes für den in dieser Welt frohen, starken und aktiven Menschen.“ (Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 418)

19 Jacob, *Weltwirklichkeit und Christusgemeinde*, 1977.

20 Hätten Bonhoeffer und Iwand der ausschließlichen Negativität der Müllerschen Dialektik zustimmen können? Ist das Kreuz allein – wie Müller meint – „das Zeichen der Macht des Menschen, der Gott richtet, und der Ohnmacht Gottes, der sich von Menschen töten läßt“ (Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 386)? Und hätten sie dem Satz zugestimmt: „der Christ muß gerade in aller Gottverlassenheit, an der Gottverlassenheit Jesu teilnehmend, in der Welt leben, ohne diese Gottverlassenheit dadurch zu verleugnen, daß er sich doch wieder einen Gott schafft, der mächtig in der Welt ist“ (Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 387)? Und wären Iwand oder Bonhoeffer einverstanden gewesen, wenn Müller die Kirche „zu selbstkritischer

fried Müller Mitarbeiter der Staatssicherheit war und darüber hinaus aktiv tätig im Geheimdienst der DDR.<sup>21</sup> Aber auch ohne dieses Wissen war die aktive Rolle der Müllers für die SED bekannt. Iwand machte sich über die Lage in der DDR keine Illusionen: „Die Lage ist wirklich furchtbar“, schrieb er noch kurz vor seinem Tod an die Gräfin Kanitz.<sup>22</sup> Trotzdem konnte er wenige Monate zuvor an Ehepaar Müller schreiben: „Ich bin so gern bei Ihnen und spreche gern mit Ihnen über alle diese Fragen“.<sup>23</sup> Ob damit ein theologischer Konsens impliziert war oder Iwand die Freundschaft mit den Müllers brauchte, um sich und seine Studenten „gegen den Kalten Krieg immun zu machen“,<sup>24</sup> wie er es nannte, bleibt vorerst offen. Vielleicht lässt sich am Ende dieser Einleitung eine Antwort auf diese Frage formulieren.

Jedenfalls möchte ich behaupten, dass Müller – bei aller Problematik seiner Position – etwas gesehen hat, dem es nachzugehen lohnt: dass nämlich der Tegeler Bonhoeffer und der Göttinger Iwand eine kritische theologische Sichtung von Kirche und Weltlichkeit vornehmen, die einander verwandt ist, was bisher selten wahrgenommen wurde. Diese kritische theologische Sichtung ist selbst nicht unproblematisch. Aber sie ist ausgesprochen anregend. Darauf ist noch zurückzukommen.

### III. Kritische Theologien im Dienst der Bekennenden Kirche

#### 1. Lutherrenaissance und Barth-Rezeption – die 1920er Jahre

Hans Joachim Iwand wurde am 11. Juli 1899 als ältestes von sechs Kindern einer Pfarrfamilie in Schreibendorf (Schlesien) geboren. Nach dem Abitur begann er 1917 in Breslau Theologie zu studieren, wurde Ostern 1918 zum Militär einberufen und blieb bis Juni 1919 beim ‚Grenzschutz‘. Sein Studium wurde auch in den Folgejahren von militärischen Einsätzen unterbrochen: 1920 beteiligt er sich am Kapp-Putsch, 1921 am Kampf um Oberschlesien.

In Breslau hörte Iwand neben Erich Seeberg vor allem Rudolf Hermann, aber auch Erich Schaeder, Rudolf Bultmann und Heinrich Scholz. Nach zwei Studi-

---

Freigabe einer eindeutig rationalen Weltanschauung“ und „zum Optimismus einer nicht-religiös werdenden Weltanschauung“ (Müller, *Evangelische Dogmatik* I, 287) aufruft?

21 Vgl. Greschat, Hans Joachim Iwand im Ost-West-Konflikt, in: Neddens/den Hertog, *Zusammenleben*, 50–63.

22 Brief vom 12. 4. 1960, zitiert nach Seim, Iwand, 598.

23 Brief an Ehepaar Müller vom 9. 1. 1960, in: Sänger, *Briefe*, 205. War das, was Iwand sich vom Gespräch mit dem Atheismus erhoffte, das was Müller „die Begegnung der religionslosen Menschen in der mündigen Welt mit dem Leiden Gottes im Diesseits“ nannte? (Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 401)

24 Brief an Ehepaar Müller vom 9. 1. 1960, in: Sänger, *Briefe*, 204.

ensemestern in Halle legte er 1922 in Breslau sein Examen ab und arbeitete zeitweise als Hauslehrer.

Auch Dietrich Bonhoeffer kam in Schlesien zur Welt, am 4. Februar 1906 gemeinsam mit seiner Zwillingschwester Sabine als sechstes bzw. siebtes von acht Kindern. Bald verzog die Familie nach Berlin, wo der Vater eine Professur für Psychiatrie übernahm. Während Iwand im Geist eines pietistisch gefärbten Luthertums und national-konservativer Bürgerlichkeit aufwuchs, war Bonhoeffers Herkunft von weltzugewandter Wissenschaftlichkeit, von Kunst, Musik und Tennisspiel bestimmt. Die religiöse Prägung und Gewissensbildung spielte im Hause Bonhoeffer eine wichtige Rolle, nicht aber die Kirche als Institution.

Bonhoeffer nahm 1923 sein Theologiestudium in Tübingen auf, wo er Adolf Schlatter und Karl Heim und den Philosophen Karl Groos hörte. Im selben Jahr wurde Iwand zum Studieninspektor des Theologen-Konvikts ‚Lutherheim‘ nach Königsberg berufen. 1924 promovierte Iwand über Karl Heims ‚*Glaubensgewissheit*‘. 1927 reichte er seine Habilitationsschrift ‚*Rechtfertigungslehre und Christusglaube*‘ ein und heiratete die promovierte Juristin Ilse Erhardt. Das Paar bekam fünf Kinder.

Währenddessen war Bonhoeffer nach Berlin zurückgekehrt, lernte bei Adolf von Harnack historische Kritik und befasste sich bei Karl Holl und Reinhold Seeberg mit dem jungen Luther. 1927 legte er sein Examen ab und reichte seine Doktorarbeit ‚*Sanctorum Communio*‘ ein. Außergewöhnlich für die damalige Zeit waren Bonhoeffers Auslandsaufenthalte: eine ausgedehnte Reise nach Italien und Libyen, ein Auslandsvikariat in der deutschen Gemeinde Barcelona, zehn Monate am Union Theological Seminary in New York 1931/32. Durch diese Eindrücke lernte Bonhoeffer Kirche als transnationale und lebendige Größe kennen. Er wurde mit der Rassenproblematik in den USA konfrontiert und mit der Frage nach seiner Identität als Deutscher im internationalen Umfeld.

Ende des Jahres 1931 setzte ich eine Zäsur: gerade ist Bonhoeffers Habilitationsschrift ‚*Akt und Sein*‘ erschienen, ein Jahr zuvor Iwands ‚*Rechtfertigungslehre und Christusglaube*‘. Beide sind jetzt Privatdozenten und haben die Aufgabe, sich nicht nur vom Katheder aus, sondern auch praktisch um Studierende zu kümmern: Iwand als Leiter des Lutherheims, Bonhoeffer als Berliner Studierendenpfarrer. Darüber hinaus hat Bonhoeffer inzwischen Erfahrung im Gemeindedienst sammeln können und betreut einen Berliner Konfirmandenkurs. Trotz des unterschiedlichen Herkommens und trotz des unterschiedlichen theologischen Klimas im lutherisch-pietistischen Königsberg und im mondänen, politisch unruhigen Berlin, trotz ganz unterschiedlicher theologischer Lehrer und Freundeskreise gibt es zwischen beiden jungen Theologen manche Gemeinsamkeiten.

- Beide haben wichtige theologische Impulse aus dem Dunstkreis der Lutherrenaissance erhalten, Bonhoeffer v. a. von Karl Holl, Iwand von Rudolf Hermann. Kennzeichnend war (bei Iwand stärker als bei Bonhoeffer) die Beschäftigung mit dem jungen Luther, mit seiner kritischen Anthropologie und seinem Kirchenbegriff. Im Studium der Kreuzestheologie des jungen Luthers (bereits 1921 bei Iwand, bei Bonhoeffer wohl erst 1925) liegen zentrale Impulse, die für deren Religions- und Kirchenkritik wichtig wurden.
- Die Vertreter der Lutherrenaissance lasen Luther vor dem Hintergrund der Fragestellungen des 19. Jahrhunderts – so auch Iwand und Bonhoeffer. Die Kritik der idealistischen Anthropologie und Ethik spielte für sie eine wichtige Rolle – ebenso wie die Frage nach der Gewissheit religiöser Erkenntnis. 1940 schrieb Iwand treffend: „Wir suchten den einen und einzigen Punkt, der uns letzte Gewißheit geben konnte. Wir ahnten und ergriffen es dann mehr und mehr [...] daß die einzige Realität, an der der Glaube hängt, das Wort vom Kreuz ist, daß von hier allein offenbar wird, was der Mensch ist und was Gott ist!“<sup>25</sup>
- So lassen sich thematische Verbindungslinien von Bonhoeffers Habilitationsschrift *Akt und Sein* zu Iwands Qualifikationsschriften ziehen. Ging es bei Bonhoeffer um die Frage, ob der Glaubende sich seines Glaubens gewiss sein kann oder der Glaube nur je und dann im konkreten Vollzug existiert, hatte Iwand sich in seiner Dissertation zunächst kritisch mit Karl Heims Begründung der Glaubensgewissheit aus einer prinzipiellen Antinomie von Denken und Glauben auseinandergesetzt. Das Ergebnis war dann in beiden Habilitationsschriften eine entschiedene Hinwendung zur Christologie, genauer: eine relationale Ontologie der Person in der Christusgemeinschaft.
- Gemeinsam war beiden nicht nur das Interesse an Heidegger und Kierkegaard, sondern vor allem an der Theologie Karl Barths. Iwand war Ende 1924 von seiner ersten Begegnung mit Barth in Königsberg beeindruckt. Für Bonhoeffer begann im selben Winter die Auseinandersetzung mit dem Schweizer Theologen, auch wenn er ihn erst 1931 zum ersten Mal in Bonn besuchte. Von Barth nahmen sie wichtige Anregungen auf, wie die Unterscheidung zwischen Religion und Glaube, die mit dem Ergebnis ihrer Lutherstudien kongruent erschien. Gleichzeitig bewahrten sie sich Barth gegenüber kritische Distanz.
- Beide versuchten, die Theologie des jungen Luther mit den Anliegen Karl Barths zu verbinden: *mit* Barth betonten sie, dass Gott dem menschlichen Zugriff und dem religiösen Streben unerreichbar sei,<sup>26</sup> *gegen* Barth hielten sie an der lutherschen Kondeszendenz Gottes in Wort und Sakrament fest, was

<sup>25</sup> Iwand, Vorwort zu Ernst Kienitz, *Das Opfer der größten Liebe*, 3.

<sup>26</sup> Bethge, Bonhoeffer, 167.

Iwand als „ungreifbares Nahesein“<sup>27</sup> bezeichnete. Iwand schon 1924: „Nicht das Endliche zum Unendlichen zu erweitern, sondern das Unendliche im Endlichen zu finden, das ist Ziel und Lösung der Gewissheitsfrage.“<sup>28</sup> Bonhoeffer: „Es handelt sich doch in der Offenbarung nicht so sehr um die Freiheit Gottes jenseits ihrer, d.h. um das ewige Beisichselbstbleiben und um die Aseität Gottes, sondern vielmehr um das Ausschiheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein *gegebenes* Wort [...] Gott ist da, d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern – mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt –, habbar, faßbar in seinem Wort in der Kirche“.<sup>29</sup>

- Iwand und Bonhoeffer unterscheiden sich in dieser Phase vor allem darin, in welcher Weise für sie die Christusrelation vermittelt ist. Während sich bei Iwand eher eine personale Christusunmittelbarkeit im Glauben manifestiert, vermittelt sich für Bonhoeffer Christus in der *communio sanctorum*, Christus ist „als Gemeinde existierend“.<sup>30</sup>

## 2. Theologische Entscheidungen auf dem Weg zur Bekennenden Kirche (1931–1935)

### 2.1 In den Anfängen des Kirchenkampfes

Ab 1929/30 veränderte sich die politische Lage in der Weimarer Republik dramatisch. Die hoffnungslose soziale Lage verschärfte die politischen Gegensätze und gab dem völkischen Denken Auftrieb. Zwei Themen dominierten den theologischen und kirchlichen Diskurs: die Auseinandersetzungen um ‚Kirche und Volkstum‘ und der Streit um das ‚Wesen der Kirche‘.

Iwand erhoffte sich Anfang der 1930er Jahre – wie viele Theologen seiner Zeit – eine kirchliche Erweckung aus dem Geist des jungen Luther, die den Elan der völkischen Bewegung integrierte. Von Königsberg aus engagierte er sich für die Protestanten im außerdeutschen Osten, vor allem für die Baltendeutschen, um deren Bindung an Luthertum und Deutsches Reich zu stärken.<sup>31</sup>

27 Iwand, Rez. Franz Hildebrandt, EST, 274.

28 Ders., Antinomien (BA Koblenz N 1528).

29 Bonhoeffer, Akt und Sein, DBW 2, 85.

30 DBW 1, 87. Den Höhepunkt seiner Vorlesungstätigkeit markierte das Sommersemester 1933, als Bonhoeffer Christologie las und diese von der konkreten Christusbegegnung in Wort, Sakrament und Gemeinde her aufbaute.

31 Von einer „lutherisch-biblische[n] Fakultät“ (Brief an Hermann vom 7.6.1928, NW 6, 174, vgl. Brief vom 26.3.1929, NW 6, 187) in Königsberg sollten Impulse für den gesamten Ostseeraum ausgehen und die Bindung der Auslandsdeutschen an das Reich festigen. Völkische Gedanken spielten dabei durchaus eine Rolle. Gegenüber Erich Seeberg beklagte er, an der Königsberger Fakultät habe man „kein Gefühl für die selbstverständlichsten Belange nationaler Pflicht“ (Brief vom 13.5.1932, Bundesarchiv Koblenz N 1248 E. Seeberg/14, 41b). An-



Kritisch wurde Iwand vor allem im Blick auf die kirchlichen Strukturen und folgte in der Kontroverse zwischen Barth und Dibelius der barthschen Linie. Barth hatte in ‚*Quousque tandem...*‘ in scharfer Form Selbstgenügsamkeit und Satttheit der Volkskirche geißelt. Auch Iwand kritisierte die zunehmende „Entfremdung der Kirche vom wirklichen Leben“ und ihre Institutionalisierung, die die Gemeinde als Ort der Verkündigung in den Hintergrund treten lasse.<sup>32</sup> Aktueller Anlass zu dieser Kritik war der Staatsvertrag vom 11. Mai 1931, der den Bestand der evangelischen Fakultäten sicherte, Staatsleistungen garantierte und eine politische Mitsprache bei der Besetzung kirchenleitender Ämter regelte.<sup>33</sup>

Bonhoeffers Horizont war ökumenischer und internationaler als der Iwands: Bonhoeffer hatte den englischsprachigen Protestantismus und ein wenig auch den römischen Katholizismus kennengelernt. 1931 wurde er zum Jugenddelegierten beim Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit und zum Internationalen Jugendsekretär gewählt. Als solcher setzte er sich für die konkrete Gestaltung einer Friedensethik und für eine bessere theologische Begründung der ökumenischen Arbeit ein. Zu dieser Phase gehört eine Veränderung bei Bonhoeffer, die Bethge als Wendung „des Theologen zum Christen“<sup>34</sup> kennzeichnete: eine Hinwendung zu einer dezidiert christlichen Glaubenspraxis, die vom sonntäglichen Kirchgang über das meditative Bibelstudium bis zur pazifistischen Ethik der Nachfolge reichte.

Früher und zielgenauer als Iwand durchschaute Bonhoeffer den politischen Mythos des Nationalsozialismus und seine Gefahren: Nachdem am 30. Januar 1933 Adolf Hitler zum Reichskanzler ernannt worden war, hielt Bonhoeffer zwei Tage später einen (schon länger geplanten) Rundfunkvortrag zum Thema ‚*Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation*‘. Im Nationalsozialismus identifizierte er die „politisch-messianische Führeridee“ eines aus dem Schwärmertum bekannten „universalen Reiches Gottes auf Erden“. Gegenüber dem Ideal personaler Beziehung in der älteren Jugendbewegung werde im politischen Messianismus die individuelle Verantwortung ganz auf den Führer übertragen. Nicht nur die Verantwortung des Einzelnen, auch der „echte Begriff der Gemeinschaft, der auf der Verantwortlichkeit [...] der einzelnen beruht“, gehe dadurch zugrunde.<sup>35</sup>

---

dererseits war er besorgt, „dass mir die Studenten das Konvikt nicht unter der Hand in ein S.A.Lokal verwandelten, wozu sie wenigstens die größte Lust zu empfinden schienen“ (Brief vom 17. 8. 1932, Bundesarchiv Koblenz N 1248 E. Seeberg/14, 42).

<sup>32</sup> Vgl. Briefe vom 18.5., 27.5. und 17. 6. 1931, NW 6, 226–232.

<sup>33</sup> Vgl. Vertrag des Freistaates Preußen mit den Evangelischen Landeskirchen, in: Huber/Huber (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, 705–722.

<sup>34</sup> Bethge, Bonhoeffer, 248.

<sup>35</sup> DBW 12, 255. Bonhoeffer bediente sich hier einer Analyse des politischen Messianismus, wie Richard Karwehl sie schon 1931 in ‚Zwischen den Zeiten‘ und Hermann Sasse 1931/32 im ‚Kirchlichen Jahrbuch‘ vertreten hatte. Vgl. Neddens, ‚Politische Religion‘, 324–328.

Hatte Bonhoeffer den Nationalsozialismus in seiner Rundfunkansprache generell als politische Religion identifiziert (ohne den Terminus zu verwenden), so konzentrierte er sich in den folgenden Monaten auf die theologische Kernfrage, die den Dissens zum Christentum sichtbar machte, obwohl sie von den meisten Theologen nur als Nebenschauplatz angesehen wurde: die Entrechtung der Juden. Nach dem ‚Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ vom 7. April forderte die ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ die Einführung des sogenannten ‚Arierparagraphen‘ auch in der Kirche. Die Familien Bonhoeffer und Iwand waren unmittelbar betroffen. Ilse Iwand hatte eine jüdische Mutter und auch Bonhoeffers Schwager Gerhard Leibholz entstammte einer jüdischen Familie. Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandts war vom kirchlichen Arierparagraphen konkret bedroht. Schon im April 1933 reagierte Bonhoeffer mit dem Aufsatz ‚Die Kirche vor der Judenfrage‘ (im Juni gedruckt), in dem er die Kirche aufforderte, den Opfern staatlicher Übergriffe beizustehen und – wenn der Staat sich nicht an seine Verantwortung erinnern lasse – „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“.<sup>36</sup>

Iwands Opposition war zunächst stärker auf die DC-Kirchenleitungen bezogen, auch wenn sich das aufgrund der politischen Theologie der DC kaum trennen ließ. Die Übernahme des Arierparagraphen kritisierte er Hermann gegenüber als „Verrat des Glaubens“.<sup>37</sup> Iwand sammelte die ostpreussischen Theologen gegen die DC. Daraufhin wurde er im Juni/ Juli zweimal als Stiftsinspektor abgesetzt und nach Protesten wieder eingesetzt. Aber erst im Frühjahr 1934 bezog Iwand auch publizistisch mit ‚Die Predigt des Gesetzes‘ Stellung gegen die politische Theologie der DC.

Als bei den Kirchenwahlen am 23. Juli 1933 die DC überwältigende Mehrheiten erzielten, beauftragte die Opposition Bonhoeffer und Hermann Sasse mit der Formulierung eines Bekenntnisses gegen die deutschchristliche Häresie. Das ‚Betheler Bekenntnis‘ behielt aber nach mehrfacher Überarbeitung die anfängliche Stoßkraft nicht und wurde von Bonhoeffer deshalb nicht mitgetragen.

Am 5. September wurde auf der ‚Braunen Synode‘ der APU der Arierparagraph eingeführt. Bonhoeffer und Hildebrandt versuchten ihre Berliner Freunde zur kollektiven Amtsniederlegung zu überreden, doch ohne Erfolg. Bonhoeffer bemühte sich daraufhin, Sasse und Barth für die Gründung einer Freikirche zu gewinnen, doch die hielten den Zeitpunkt noch nicht für gekommen. Bonhoeffer, Hildebrandt und andere suchten daraufhin den Schulterschluss mit den ‚Altlutheranern‘,<sup>38</sup> aber auch daraus wurde nichts, zumal Bonhoeffer dann nach London abreiste und damit die treibende Kraft dieses Unternehmens verloren

36 DBW 12, 353.

37 Iwand, Brief vom 10.9.1933, NW 6, 255.

38 Vgl. hierzu Neddens, *Bekennende Kirche und ‚Altlutheraner‘ im Kirchenkampf*, 232–268.

war. Was entstand, war der Pfarrernotbund, der von Maßregelungen bedrohte Pfarrer unterstützen sollte und unter Leitung Martin Niemöllers rasch an Einfluss gewann. Iwand warb in der von ihm und Schniewind mitinitiierten ‚Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft‘ in Ostpreußen für den Beitritt zum Pfarrernotbund.

Im Sommer 1933 hatte sich Bonhoeffer auf die Pfarrstelle der deutschen Gemeinden in London beworben, die er von Herbst 1933 bis April 1935 versah und wohin er Franz Hildebrandt mitnahm.<sup>39</sup> Von besonderer Bedeutung für Bonhoeffer war die ökumenische Tagung in Fanø, wo er durch nachhaltigen Einsatz eine Solidaritätserklärung der Konferenz für die BK erreichen konnte. Sein Vortrag und seine Predigt zu ‚Kirche und Völkerwelt‘ wurden in Deutschland aufmerksam wahrgenommen. Bonhoeffer entwarf darin einen Pazifismus, der ganz vom Gebot Gottes ausging und dabei christologisch fokussiert war: Christen „können nicht die Waffen gegeneinander richten, weil sie wissen, daß sie damit die Waffen auf Christus selbst richteten.“<sup>40</sup> Ein zweiter wichtiger Schritt war die Unterstellung der Auslandsgemeinden in England unter die BK.

Auch Iwands Widerstand wuchs, insbesondere im Konflikt mit dem ostpreußischen Bischof Kessel, ehemals Reichspropagandaleiter der DC, und erlebte seinen vorläufigen Höhepunkt, als die DC-Kirchenleitung Maßnahmen gegen Vikare einleitete, die sich nicht bedingungslos dem Reichsbischof unterstellen wollten. Als Iwands Position in Königsberg nicht mehr zu halten war, konnte er den Auftrag des Reichserziehungsministeriums erwirken, die Dozentur für Neues Testament in Riga zum WS 1934/35 zu versehen. Doch auf Betreiben Kessels wurde diese Dozentur nicht verlängert und endete zum 1. April 1935.

Zeitgleich kam es infolge des auf der Dahlemer Synode ausgerufenen Notrechts zur Gründung von Predigerseminaren der Bekennenden Kirche im Bereich der altpreußischen Union. Im April 1935 übernahm Bonhoeffer das Predigerseminar der pommerschen BK zunächst auf dem Zingsthoof, dann Finkenwalde, ein halbes Jahr später Iwand das der ostpreußischen BK in Bloestau.

## 2.2 Was machte Iwands und Bonhoeffers Theologie kritisch?

Was machte Iwands und Bonhoeffers Theologie *kritisch*? Angesichts der komplizierten Situation 1933–36 ist es heute manchmal schwer zu entscheiden, gegen wen sich die kirchliche Opposition jeweils richtete. Das hat seinen Grund ei-

<sup>39</sup> Auch wenn Bonhoeffer und Iwand inzwischen eine wichtige Rolle in der kirchlichen Opposition spielten, waren sie bei den gesamtdeutschen Bekenntnissynoden in Barmen vom 29.–31. Mai 1934 und Dahlem am 19./20. Oktober 1934 nicht dabei.

<sup>40</sup> DBW 13, 299f.

nerseits in der massiven Einflussnahme des Staates auf die Kirche, andererseits in weitgehender Unklarheit seitens der Opposition, wie weit die Kirche dem Staat gegenüber ein Wächteramt zu versehen habe. So ist im Blick auf die theologische Kritik zu unterscheiden, ob sie sich gegen die Deutschen Christen in der Kirche bzw. die DC-Kirchenleitungen, gegen den Nationalsozialismus als Weltanschauung oder gegen den Nationalsozialismus als Staat richtete. Viele BK-Mitglieder meinten jedenfalls, zwischen dem NS als Weltanschauung und als Staat unterscheiden zu können und hielten sich selbst für die ‚besseren‘ Nationalsozialisten als Rosenberg und Konsorten.<sup>41</sup>

Während Bonhoeffer schon 1933 klar gegen den Nationalsozialismus als Weltanschauung Position bezog und gegenüber dem Staat nicht nur ein Wächteramt beanspruchte, sondern auch von der möglicherweise notwendigen Situation sprach, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“<sup>42</sup> – was immer das konkret bedeuten mochte –, war Iwand zurückhaltender gegenüber einer kirchlichen Opposition gegen den Staat, auch wenn ihm klar war, dass auch das politische Gesetz seinen Maßstab an der Gerechtigkeit Gottes haben müsse.<sup>43</sup> Handelte es sich im Nationalsozialismus um eine Form politischer Theologie – und davon war Iwand überzeugt –, dann war es unmöglich, den Kirchenkampf auf den „Raum der Kirche“ zu beschränken, wie Iwand gegenüber Hermann bemerkte.<sup>44</sup>

Das theologische Widerlager gegen die politische Theologie gewannen Iwand wie Bonhoeffer zu guten Teilen aus Luthers früher *theologia crucis* – nicht im Sinne eines theologischen Prinzips, sondern als einer kritischen theologischen Wahrnehmungslehre.<sup>45</sup> „Ein neuer Aufbruch war uns geschenkt in den Jahren der Nachkriegszeit“, sagte Iwand 1935 seinen Vikaren, „als wir Luther fanden, als wir zur Schrift fanden, als uns der Durchbruch durch den Liberalismus gelang, als wir die Theologie des Kreuzes wiederfanden“.<sup>46</sup> Der Gegensatz der *theologia crucis* zur *theologia gloriae* präfigurierte das Muster der Wirklichkeitswahrnehmung und theologischen Argumentation. Hier wurden, zusätzlich angeregt durch Karl Barth, die Kriterien gewonnen in der Alternative zwischen natürlicher Gottesschau und Verborgenheit Gottes im Kreuz Jesu, zwischen der Verführung durch die Macht und Gottes Gegenwart im Leiden, zwischen einer idealistischen

41 Bonhoeffer, Brief an Erwin Sutz v. 28. 4. 1934, DBW 13, 128.

42 Ders., Die Kirche vor der Judenfrage, DBW 12, 353.

43 Iwand, Die Predigt des Gesetzes, GA II, 160.

44 Ders., Brief an Hermann vom 25. 12. 1934, NW 6, 273.

45 Zur Kreuzestheologie als ‚kritischer Wahrnehmungslehre‘ vgl. Neddens, Politische Theologie und Theologie des Kreuzes, 595–632.

46 Iwand, Homiletik, NWN 5, 439.

und einer realistischen Anthropologie, zwischen wahrer und falscher Kirche.<sup>47</sup> Mit dieser kreuzestheologischen Besinnung gingen vier zentrale theologische Justierungen einher, die zurück und dadurch nach vorn wiesen. Denn, so Bonhoeffer: In Zeiten der Verwirrung soll der Theologe „noch einmal ganz von neuem anfangen, er soll zu den Quellen zurück, zur wirklichen Bibel, zum wirklichen Luther“.<sup>48</sup> Dieses ‚Zurück‘ ist nicht restaurativ gemeint, sondern als der Zukunft dienende Konzentration auf das Wesentliche.

a) ‚Zurück‘ zur ‚Sache‘ der Theologie

Die ‚Sache‘ der Theologie<sup>49</sup> ist natürlich auch ein Zitat aus Luthers Heidelberger Disputation: „Theologus crucis dicit id quod res est“.<sup>50</sup> Die Orientierung an dieser ‚Sache‘ stand für Iwand und Bonhoeffer im Zentrum, wobei diese ‚Sache‘ eine inhaltliche und existentielle Seite zugleich hat: eine ‚Lehre‘, die man nicht ‚haben‘ kann, sondern die einen selbst verwandelt, die eine „Umkehrung seiner eigenen Existenz“<sup>51</sup> bewirkt. Bonhoeffers Aufsatz ‚Was soll der Student der Theologie heute tun?‘ (Nov 1933)<sup>52</sup> und Iwands ‚Die Sachlichkeit der theologischen Arbeit‘ (1935)<sup>53</sup> sprachen hier eine sehr ähnliche Sprache. Theologie beginne dort, wo jemand „im Leiden Gottes unter der Menschen Hand“ das Gericht über seine Wünsche und Leidenschaften und Sehnsüchte erfährt.<sup>54</sup>

b) ‚Zurück‘ zur Bibel: ‚Predigt des Gesetzes‘

Bemerkenswert ist, wie Bonhoeffer und Iwand etwa zur gleichen Zeit in den Jahren vor dem Kirchenkampf die ‚Heilige Schrift als Zeugnis des lebendigen Gottes‘ wiederentdeckten.<sup>55</sup> Auch politisch unmittelbar relevant war dies etwa

47 Ihren konkreten politischen Bezug fand diese Unterscheidung, wo der Nationalsozialismus als politische Religion und damit im Sinne der *theologia gloriae* identifiziert wurde. Hilfreich waren hierbei die Analysen von de Quervain, Dehn, Barth, Karwehl, Jacob, Schütz und in besonderer Weise von Sasse Anfang der 1930er Jahre, sodass der Nationalsozialismus auf einer theologischen Matrix in den Blick kam. Vgl. Neddens, *Politische Religion*, 324–334.

48 Bonhoeffer, *Was soll der Student der Theologie heute tun?*, DBW 12, 419.

49 Ders., *Referat über historische und pneumatische Schriftauslegung*, DBW 9, 311.

50 WA I, 354,22. Auch bei Barth spielte dieses Luther-Zitat, v. a. Anfang der 1920er Jahre, eine wichtige Rolle. Vgl. ders., *Unterricht in der christlichen Religion I* (1924), KGA II/17, 254; sowie: *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* (1922) und: *Kirche und Theologie* (1925), KGA III/19, 93 und 682.

51 Iwand, *Wir wandeln im Glauben*, 172.

52 DBW 12, 416–419.

53 GA I, 75–86.

54 „Hier geschieht der große Umschwung, der für das Studium die Wende zur theologischen Sachlichkeit bedeutet.“ (DBW 12, 417). „Heute darf man eigentlich an nichts anderem mehr hängen als an der Sache, die uns als Theologen aufgetragen ist, denn alles andere wird dazu benutzt, als Pfand gegen die klare Notwendigkeit unserer Verkündigung ausgenutzt zu werden.“ (Brief Iwands an Hermann vom 2.6.1935, NW 6, 277).

55 Iwand, *Die heilige Schrift als Zeugnis des lebendigen Gottes*, GA I, 110–124; vgl. Bonhoeffer,

hinsichtlich einer Neuinterpretation des Gesetzes: Eben nicht die Gesetze des Blutes, Volkes oder Staates sind als Wille Gottes zu hören, sondern das Gesetz, wie es die Hl. Schrift bezeugt. Das führte bei Bonhoeffer zu einer schlichten und radikalen Bergpredigtauslegung, etwa in seiner Friedensrede in Fanø 1932,<sup>56</sup> bei Iwand zu einer christologischen Reflexion über die Heilsamkeit des Gesetzes (*Die Predigt des Gesetzes* 1934).<sup>57</sup>

c) ‚Zurück‘ zum Bekenntnis

Gemeinsam war beiden eine neue Wertschätzung des Bekenntnisses, wenn auch Iwand vielleicht noch stärker als Bonhoeffer die deutschchristlichen Häresien vom Dogma aus angriff: Gegen die Lehre von der politischen ‚Eigengesetzlichkeit‘ setzte er die *Predigt des Gesetzes*, gegen den nationalsozialistischen Mythos vom ‚Übermenschen‘ die *Lehre von der Unfreiheit des Willens*, gegen die Selbsttranszendierung durch Auslese die *Lehre von der Menschwerdung* usw.<sup>58</sup>

d) ‚Zurück‘ zur Bekenntnisgemeinschaft

Für Bonhoeffer wie für Iwand wurde Kirche als *Bekenntnisgemeinschaft* konkret.<sup>59</sup> Die Barmer Erklärung galt ihnen dabei als kirchenkonstitutiv.<sup>60</sup> Damit stand die Frage im Raum, ob die Bekenntnisse der Reformationszeit aufgehoben oder noch bindend seien. Bonhoeffer hatte damit weniger Probleme als Iwand, der sich den lutherischen Kirchen, vor allem der bayerischen, verbunden fühlte. Nach dem Krieg votierte aber auch Iwand für eine Vorordnung des aktuellen Bekennens und berief sich – eine bei ihm seltene direkte Bonhoeffer-Rezeption –

---

Ansprache in Gland, DBW 11, 353 und ders., Brief an Rüdiger Schleicher v. 8. 4. 1936, DBW 14, 147.

56 „Wer Gottes Gebot in Frage zieht, bevor er gehorcht, der hat ihn schon verleugnet“ (DBW 13, 299).

57 Iwand, *Die Predigt des Gesetzes*, GA II, 145–170.

58 Diese Aufzählung ließe sich fortsetzen mit der *Vorordnung der Gottesgerechtigkeit* vor die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium angesichts des Rechtsverlusts im ‚Dritten Reich‘ und mit der Interpretation des *Pfingstgeschehens* als Gegenbild zum Freund-Feind-Denken. So unterschiedlich die einzelnen Positionen erscheinen, haben sie ihre Mitte für Iwand in der Verkündigung Jesu Christi als dem Gekreuzigten, d. h. in der zentralen ‚Sache‘ der Theologie.

59 Die ‚Sache‘, nicht der Wortlaut des Bekennens war für sie dabei entscheidend. Das zeigt sich etwa darin, wie frei Bonhoeffer mit Hildebrandt 1931 einen neuen Katechismus entwerfen konnte, der sich durch seine Eigenständigkeit gegenüber dem Katechismus Luthers, als auch durch seine lutherische Betonung der Kondeszendenz Gottes auszeichnete. „Daß Gott sich uns ganz und gar gegeben hat, mit allem, was er ist und hat (Luther), bekennet der evangelische Glaube mit diesen Worten...“ (Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, DBW 11, 229). Vgl. Bonhoeffers zweiten Katechismusentwurf 1936, DBW 14, 786–819.

60 Bonhoeffer: „hinter Barmen und Dahlem können wir nicht darum nicht mehr zurück, weil sie geschichtliche Tatsache sind, deren wir Pietät zu erweisen hätten, sondern weil wir hinter Gottes Wort nicht mehr zurückkönnen“ (*Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, DBW 14, 668).

auf dessen Aussage, „daß die zwischen verschiedenen Kirchen bestehenden Gegensätze durch das Ereignis eines gemeinsamen Bekenntnisses in actu – also nicht eines unverbindlichen Religionsgesprächs – eine Degradierung erfahren.“<sup>61</sup>

### 3. Die Predigerseminare und der Kampf um Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche (1935–1939)

Die Arbeit am Predigerseminar empfanden Iwand wie Bonhoeffer als erfüllende praktische Einübung in eine christliche Lebens-, Arbeits- und Kampfgemeinschaft. Eine intensive Christusfrömmigkeit prägte beide Einrichtungen, in Finckenwalde vielleicht mit einem stärker monastischen und ethisch-rigoristischen Einschlag, in Bloestau vielleicht dogmatisch tiefgründiger und im Geiste der ostpreußisch-lutherischen Erweckung.

Es böte sich an, Iwands und Bonhoeffers Homiletik-Vorlesungen jener Zeit zu vergleichen, außerdem die Hauptvorlesungen: Iwands ‚*Gesetz und Evangelium*‘ mit Bonhoeffers ‚*Nachfolge*‘, etwa unter dem Aspekt der Beziehung zwischen dem Gebrauch des Gesetzes und der Ethikbegründung. Ich sehe eine große Nähe zwischen beiden Werken in der Ein- und Unterordnung des Gesetzes in die Christugemeinschaft. „Das Leben des Nachfolgenden bewährt sich darin, daß nichts zwischen Christus und ihn tritt, nicht das Gesetz, nicht die eigene Frömmigkeit, aber auch nicht die Welt. Der Christus Nachfolgende sieht immer nur Christus“, so heißt es in ‚*Nachfolge*‘.<sup>62</sup> Anders, aber ähnlich beschrieb es Iwand: Das Gesetz Gottes begegne immer als das in Sterben und Auferstehen Jesu Christi erfüllte und als *solches* verkündigte Gesetz. Sein Ziel kann nur das Leben in Christus sein.<sup>63</sup> Ein auffälliger Unterschied bestand darin, dass Bonhoeffer nach wie vor das Schwergewicht auf die sichtbare Kirche als der heutigen Gestalt des Leibes Christi legte, während Iwand von der Verkündigung her dachte. Auch fiel es Bonhoeffer leichter, aus seinen Exegesen der Bergpredigt konkrete ethische Forderungen abzuleiten.

In den folgenden Jahren verschlechterte sich die Situation der Bekennenden Kirche zusehends. Zur Reglementierung der Kirche war ein Ministerium für kirchliche Angelegenheiten eingerichtet worden, das von Hanns Kerrl geleitet wurde. Kerrl ordnete Ende 1935 die Bildung von Reichskirchenausschüssen an,

<sup>61</sup> Iwand, *Die Neuordnung der Kirche und die konfessionelle Frage*, GA I, 138–172, 156. Die Legitimität eines solchen Bekenntnisses musste für ihn von einem möglichst umfassenden Konzil ausgehen. Vgl. Bethge, *Bonhoeffer*, 338. Vgl. auch Bonhoeffer, *Kirche und Völkerwelt*, DBW 13, 300f.

<sup>62</sup> DBW 4, 167.

<sup>63</sup> Vgl. Neddens, *Politische Theologie*, 637–639.

die die BK, die Neutralen und die gemäßigten DC zusammenführen sollten. Zugleich wurde die Arbeit der BK weiter in die Illegalität gedrängt. Die sogenannten intakten Kirchen und viele gemäßigte BK-Mitglieder waren zur Mitarbeit in den Ausschüssen bereit. Bonhoeffer lehnte eine Zusammenarbeit kategorisch ab: nur die BK sei „die wahre Kirche Jesu Christi“.<sup>64</sup> Und Iwand nannte die Kirchengemeinschaften die „Brücke ... [um] zwischen Bekennen und Verleugnen hinüber und herüber zu wechseln“.<sup>65</sup>

In Oeynhausen vom 17.–22. Februar 1936 nahmen Bonhoeffer und Iwand zum ersten und zum letzten Mal gemeinsam an einer gesamtdeutschen BK-Synode teil. Iwand wurde in den Reichsbruderrat gewählt. In der Frage der Kirchengemeinschaften kam es allerdings zu keiner Einigung, so dass die BK endgültig zerbrach. Fortan gab es neben der vorläufigen Kirchenleitung auch den ‚Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands‘. Aber auch innerhalb der radikalen, sogenannten dahlemitischen Richtung kam es zu Zerwürfnissen. Bonhoeffer wandte das traditionelle lutherische Verständnis, Kirchengemeinschaft sei Bekenntnisgemeinschaft, in aller Konsequenz auf Barmen an.<sup>66</sup> „Die Reichskirchenregierung ist häretisch“, hieß es bei ihm.<sup>67</sup> Und: „Wer sich wesentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil“.<sup>68</sup> Iwand war mit dieser Schärfe nicht einverstanden, und er mochte auch nicht in der Weise Bonhoeffers die Barmer Erklärung gegenüber den lutherischen

64 Brief an die Mitglieder des ersten Kurses v. 29.11.1935, DBW 14, 102; vgl. Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, DBW 14, 668. Bonhoeffer hatte in ‚Die Bekennende Kirche und die Ökumene‘ 1935 geschrieben: „Zu diesem Bekenntnis, wie es in den Barmer und Dahlemer Synodalbeschlüssen *bindend* ausgelegt ist, gibt es nur ein Ja oder ein Nein“ (DBW 14, 383). Iwand sah es genauso, und gab seiner Ansicht mit dem Aufruf ‚Um Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche‘ Ausdruck, der als Positionierung im Blick auf die Oeynhausener Synode gedacht war. Vergleicht man die beiden Texte, fällt noch einmal die unterschiedliche theologische Blickrichtung auf: Während für Bonhoeffer Christus als Kirche präsent ist, Christus in der Kirche begegnet, wirkt Iwand wie der Prophet einer Christusallein-Bewegung im Stile Elias gegen Ahab und Isebel. Das ist nicht despektierlich gemeint. Es sind bloß unterschiedliche Kirchenbilder: Hier das Bild der eucharistischen Gemeinde am Tisch des Herrn, dort die einsamen Erweckten in der Wüste.

65 Zitiert nach Seim, Iwand, 166.

66 Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene 1935, DBW 14, 392 f.: „Die Bekennende Kirche bekennt nicht in abstracto, sie bekennt nicht gegen die Anglikaner oder Freikirchler, sie bekennt im Augenblick nicht einmal gegen Rom, geschweige denn bekennt der Lutheraner heute gegen den Reformierten, sondern sie bekennt in concretissimo gegen die deutschchristliche Kirche und gegen die neue heidnische Kreaturvergötzung [...] Gegen ihn wird bekannt, und zwar darum, weil von hier aus und nicht von Rom, von Genf oder von London aus die christliche Kirche Deutschlands auf den Tod bedroht ist, weil hier der Vernichtungswille am Werk ist.“

67 DBW 14, 668.

68 DBW 14, 677. Schon in ‚Sanctorum Communio‘ hatte Bonhoeffer geschrieben: „Es gibt einen Augenblick, in dem die Kirche nicht mehr Volkskirche sein darf“ (DBW 1, 274). Nun war dieser Augenblick da.



Bekennnisschriften absolut setzen. Ihm erschien der Kampf, der zu kämpfen war, als „Glaubenskampf, nur in zweiter Linie ein Kirchenkampf“. <sup>69</sup> So nahm er als Gast bei der Gründung des Lutherrates teil. Er versuchte auf einer Tagung in Bethel zwischen Barmen und den Lutheranern zu vermitteln und suchte in den folgenden Jahren immer wieder eine Brücke zu den lutherischen Kirchen zu bauen. <sup>70</sup> Die Verhandlungen gingen als Essen I bis III in die Geschichte ein, blieben aber ohne Erfolg. Das Essener Ergebnis nannte Bonhoeffer „das böseste Dokument aus der Geschichte der B.K“, womit er unmittelbar Iwands Bemühungen traf. <sup>71</sup>

Am 24. Mai 1937 wurde Iwand mit fadenscheiniger Begründung aus Ostpreußen ausgewiesen und Reichsreideverbot erteilt. Mit den Kandidaten des Predigerseminars zog er daraufhin nach Jordan in der Mark Brandenburg um. Wenig später, am 29. August, wurden vom Reichsführer SS Heinrich Himmler alle Ausbildungseinrichtungen der Bekennenden Kirche verboten. Bonhoeffers Seminar wurde am 28. September von der Gestapo geschlossen. In Form eines Sammelvikariats führte Iwand unter dem Schutz der westfälischen Bekennenden Kirche seine Arbeit in Dortmund bis zum April 1938 weiter, wurde aber zwischenzeitlich mit dem gesamten Seminar inhaftiert. Bonhoeffers Sammelvikariat blieb bis März 1940 in Betrieb.

Vom Geist der Predigerseminare zeugt Bonhoeffers ‚*Gemeinsames Leben*‘, das er 1938 im Haus seiner emigrierten Schwester in Göttingen niederschrieb, und ein schmaler Band aus Iwands Feder ‚*Von der Gemeinschaft christlichen Lebens*‘ von 1937. Während Bonhoeffer die Finkenwalder Erfahrungen in die Form einer Regel kommunitären Lebens verdichtete, handelte es sich bei Iwand lediglich um zwei situationsgebundene Predigten zum Abschluss des Predigerseminars. Auch wenn man den Vergleich nicht überstrapazieren muss, nahm Bonhoeffer doch den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bei der Christusbegegnung innerhalb der Gemeinschaft: Der Mensch ist gewürdigt, dem anderen zum Christus zu werden und bedarf zugleich des anderen. Denn: „Der Christus im eigenen Herzen ist schwächer als der Christus im Worte des Bruders; jener ist ungewiß, dieser ist gewiß“. <sup>72</sup>

Iwand hingegen ließ die menschliche Gemeinschaft ganz in den Hintergrund treten. Im Zentrum steht Gott selbst, Gottes Handeln und Gottes Wort. Bei der

<sup>69</sup> Iwand, Brief an Hermann vom 20. Juni 1937, NW 6, 292.

<sup>70</sup> Vgl. Seim, Iwand, 183f.

<sup>71</sup> Bonhoeffer, Brief an Wilhelm Niesel v. 10.9.1938, DBW 15, 67. „Bonhoeffer erwartete von den Essener Verhandlungen keine Zunahme deutlicher Stimmen, sondern ihre Trübung, wenn nicht gar ihr Verstummen“, schreibt Eberhard Bethge (Bonhoeffer, 682). Meiser betrieb übrigens trotz der Absprachen mit Iwand den Zusammenschluss der lutherischen Kirchen – ohne die BK.

<sup>72</sup> Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, DBW 5, 19f.

Vergebung der Sünden „ist nicht zuerst von uns die Rede, von der Gemeinschaft, die wir miteinander haben, sondern da ist zuerst – ebenso wie zuletzt! – von Gott die Rede, von dem, was Gott ist und was Er tut und von der Gemeinschaft mit Ihm“<sup>73</sup>. Ging es Bonhoeffer um die konkrete Gegenwart Gottes in der Erfahrung der Gemeinde, dann Iwand darum, Gott groß zu machen, alles von ihm zu erwarten, alles von ihm zu erhoffen. Gott „allein ist das Licht“ (6), während unser Leben, Reden und Tun immer im Zwielflicht steht, aus dem heraus der Glaube sich nach vorne streckt, hin zum Kommen Gottes. Auch Iwand sprach von der Kondeszendenz Gottes, von seiner Gegenwart bei den Seinen. Aber die etwas bange Frage blieb, „ob wir das auch wirklich glauben“ (6), dass Gott uns und aller Welt in Jesus Christus nahe ist. Immer wieder schlugen die Selbstzweifel bei Iwand durch, „ob wir wirklich von Gott her zeugen“ (8) oder nicht gerade zur Belastung für Gottes Sache werden. Immer wieder rief er in die Entscheidung, in die Selbstreinigung und das Ringen um die Wahrhaftigkeit des eigenen Glaubens. Dementsprechend betonte er nicht den gemeinschaftlich-brüderlichen Akt der Beichte, sondern die Einsamkeit des Gewissens vor Gott: „diesen Weg muß jeder allein gehen.“ (10)

Der Tiefpunkt der Bekennenden Kirche war wohl der Streit um den persönlichen Treueeid auf Adolf Hitler, den der Präsident des Berliner Oberkirchenrats Friedrich Werner allen Pfarrern der Altpreußischen Union auferlegte – als Geschenk zu Hitlers 49. Geburtstag am 20. April 1938. Die Mehrheit in der Bekennenden Kirche hielt den Eid – unter Vorbehalt des Wortes Gottes und des Ordinationsgelübdes – für tragbar, so auch Iwand.<sup>74</sup> Bonhoeffer hingegen protestierte aufs Schärfste gegen die Eidesforderung.<sup>75</sup> Tief blamiert war die BK, als wenig später die Partei verlauten ließ, dass Hitler die Vereidigung der Pfarrer als rein innerkirchliche Angelegenheit ansehe, die er keineswegs eingefordert habe.

Die Sudetenkrise mit der mutigen Gebetsliturgie der BK in Koinzidenz mit dem Entsetzen über Barths umstrittenen Brief an Hromádka taten ihr übriges: Hitler war Ende 1938 auf der Höhe seiner Macht – die BK hatte ihre Einmütigkeit und Handlungsfähigkeit verloren.

Als die Arbeit im Sammelvikariat nicht mehr durchführbar war, wurde Iwand im April 1938 zum Pfarrer an der St. Marien-Kirche in Dortmund gewählt. Ende November 1938 wurde er erneut verhaftet – wegen Übertretung des Redeverbots – und kam erst im März 1939 wieder frei.

73 Iwand, Von der Gemeinschaft christlichen Lebens (Theologische Existenz heute 52), München 1937.

74 Vgl. Seim, Iwand, 225.

75 Bonhoeffer, Brief an den Bruderrat der Altpreußischen Union v. 11. 8. 1938, DBW 15, 50–57.

#### 4. Nach dem Scheitern der Bekennenden Kirche (1939–1945)

Iwand und Bonhoeffer sahen die BK als gescheitert an. Iwand versorgte seine Gemeinde und tauchte noch einmal konzentriert in das Lutherstudium ein. Bonhoeffer gab im Mai 1939 seine Arbeit im Sammelvikariat auf und reiste in die USA – vor allem, um der drohenden Einberufung zur Wehrmacht und einem Prozess, der ihm als Kriegsdienstverweigerer bevorstehen würde, zuvorzukommen. Auch Iwand hatte im Winter 1938 wohl auf der Englandliste des Büros Grüber gestanden, den Platz aber nicht in Anspruch nehmen wollen oder können, weil er inhaftiert war. Aber auch Bonhoeffer kehrte im Juli 1939 nach Deutschland zurück, weil ihm eine Emigration als Flucht vor der Verantwortung erschien.<sup>76</sup>

Auf seiner Heimreise schrieb Bonhoeffer an Bethge, er habe vor, seine „Kollegen in Dortmund und Freunde in Elberfeld“<sup>77</sup> zu besuchen. Freund war Iwand nicht. Bonhoeffer war bei seinem ‚Kollegen‘ wohl am 26. Juli 1939.<sup>78</sup>

Bonhoeffer entschied sich für den aktiven Widerstand. Sein Schwager Hans von Dohnanyi hatte ihn bereits vor der USA-Reise über die Konspiration im militärischen Geheimdienst (unter W. Canaris) in Kenntnis gesetzt. Bonhoeffer wurde nun wegen seiner ökumenischen Kontakte als V-Mann bei der militärischen Abwehr geführt und nutzte diese Position, um kirchliche Personen seines Vertrauens im Ausland über die Umsturzpläne in Deutschland zu informieren.<sup>79</sup> Trotz seiner Tätigkeit für die Abwehr wurde über Bonhoeffer am 22. August 1940 ein reichsweites Redeverbot wegen „volkszersetzender Tätigkeit“<sup>80</sup> verhängt, am 19. März 1941 folgte das Verbot schriftstellerischer Tätigkeit aufgrund seiner ‚Einführung in die Psalmen‘ und die Anweisung zur wöchentlichen polizeilichen Meldung.

Bonhoeffer arbeitete jetzt an einem Entwurf zur Ethik, der ganz von der geschehenen Versöhnung in Christus ausging und die Verantwortung des Einzelnen in der konkreten Situation betonte. Iwands Hauptwerk dieser Zeit war

76 An Reinhold Niebuhr schrieb er Ende Juni 1939: „Ich bin jetzt überzeugt, daß mein Kommen nach Amerika ein Fehler war. Diese schwierige Epoche unserer nationalen Geschichte muß ich bei den Christenmenschen Deutschlands durchleben. [...] Die Christen in Deutschland werden vor der furchtbaren Alternative stehen, entweder die Niederlage ihrer Nation zu wollen, damit die christliche Zivilisation überlebe, oder den Sieg ihrer Nation zu wollen und damit unsere Zivilisation zu zerstören. Ich weiß, welches von beidem ich wählen muß; aber ich kann diese Wahl nicht treffen ... in Sicherheit“ (Original in DBW 15, 210; dt. Übersetzung 644).

77 DBW 15, 250.

78 Vgl. Seim, Iwand, 245; Bethge, Bonhoeffer, 744.

79 Er traf sich mit Barth, Visser't Hooft, George Bell sowie Vertretern des kirchlichen Widerstands in Norwegen.

80 DBW 16, 58.

‚Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre‘, eine ausgesprochen dichte Rechenschaft über den Kern evangelischen Glaubens. Beide Arbeiten können als eine – nach dem Orientierungsverlust der Bekennenden Kirche – notwendige Besinnung auf das Wesentliche gelesen werden. Es ist vielleicht bezeichnend, dass Iwand sich in dieser aussichtslosen Situation der Dogmatik, Bonhoeffer der Ethik zuwandte.<sup>81</sup> Doch in der Sache waren beide Werke einander verwandt: Iwand spitzte Rechtfertigung auf das „Gott recht geben“ und „Wahrwerden Gottes in uns“ zu (21), Bonhoeffer seine Ethik auf ein „Leben vor Gott mitten in der Gottlosen Welt“.<sup>82</sup> Glaube und Handeln ankern in einer verwandelten Wirklichkeit und gewinnen dadurch ihren Realismus und ihre Weltlichkeit. „In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen.“<sup>83</sup>

Im Sommer 1942 entwickelte sich zwischen Bonhoeffer und Maria von Wedemeyer eine tiefgehende Freundschaft, am 5. April 1943 wurde Bonhoeffer zusammen mit Hans von Dohnanyi und dessen Frau Christine, Bonhoeffers Schwester, verhaftet.

## 5. Den Christusglauben in der ‚mündigen Welt‘ neu begreifen (1943/44 und die 1950er Jahre)

Es könnte ertragreich sein, Bonhoeffers Ethik und seine Fragmente aus der Haft mit Iwands Meditationen aus Dortmund in derselben Zeit und mit seiner späteren Vorlesung ‚Kirche und Gesellschaft‘ von 1951 zu vergleichen, wo Iwand bei Bonhoeffer angelegte Fäden aufgreift. Beide Theologen vertraten in dieser Zeit eine radikale Religionskritik – vor allem gegen den Missbrauch Gottes im Namen der politischen Religion, aber auch gegen den Missbrauch im Namen einer letztgültigen Welterklärung oder einer ruhig gestellten frommen Innerlichkeit. Bonhoeffers und Iwands kritische Überlegungen berührten sich in gewissem Sinne mit denen Bultmanns zur Entmythologisierung von 1941, auch wenn vor

---

81 Iwand schrieb im Vorwort: „Meinen wir vielleicht, daß diese Frage nach der seligmachenden Gerechtigkeit Gottes heute nicht mehr die entscheidende Frage ist, daß andere Fragen – etwa die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat oder die nach dem echten Kirchenregiment oder die der Entscheidung zwischen Volkskirche und Freikirche oder die nach der Una Sancta – viel brennender sind?“ (Glaubensgerechtigkeit, GA II, 15).

82 DBW 6, 404.

83 Ebd., 29. Iwand schien dem situationsethischen Ansatz Bonhoeffers sehr nahe zu kommen, wenn er in ‚Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre‘ schrieb: „Wir haben heute den Sinn dafür weitgehend verloren, daß nicht nur das Evangelium, sondern auch das Gesetz immer neu ausgelegt werden muß, und darin liegt mit unsere größte Not. Denn das Gesetz geistlich verstehen heißt, daß uns Gottes Wille lebendig wird, gegenwärtig und praktisch, mitten hineinwirkend in Alltag und Beruf [...]“. (Glaubensgerechtigkeit, GA II, 89).

allem Iwand mit Bultmanns Exegese keineswegs einer Meinung war.<sup>84</sup> Iwands und Bonhoeffers Ansätze hatten eine andere Stoßrichtung und zielten stärker vom Glauben her gegen den politischen Mythos und gegen die *ideologische* Verzauberung der Welt.<sup>85</sup> Ihnen ging es nicht um die Frage, was von der biblischen Tradition in der Gegenwart noch brauchbar sei, sondern „wer Christus für uns heute eigentlich ist“, um „in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben“ zu lernen.<sup>86</sup> Kreuzestheologische Überlegungen zur Verborgenheit und zum Leiden Gottes spielten dabei eine wichtige Rolle. Gottes Verborgenheit in Natur und Geschichte war zu unterscheiden von derjenigen im Kreuz, wie Iwand betonte:<sup>87</sup> „man muß beides gut auseinanderhalten, jene Verborgenheit Gottes, in der er als der Deus in maiestate aller Kreatur unzugänglich ist, und diese seine Verborgenheit für den Glauben, damit dieser allein ihn finde“.<sup>88</sup> In der Schule des Kreuzes teilzuhaben am Leiden Gottes in der Welt, an seiner Ohnmacht, das bedeutete, dass das Leiden seinen Ort bei und in Gott fand.

84 Vgl. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 27–69. Iwand schrieb am 16. März 1942 an Günther Bornkamm, dass „hier zum mindesten die Grenze dessen erreicht ist, was kirchlich-theologisch noch tragbar ist“ (Seim, Iwand, 272) und bezeichnete Bultmanns Rede sogar als eine „Erscheinung von Senilität“ (Brief an Ernst Wolf v. 30. März 1942, zitiert nach Hammann, Bultmann, 314 Anm. 264).

85 Bonhoeffer mit seiner ‚nicht-religiösen Interpretation der biblischen Begriffe‘ stand dabei näher bei Bultmann als Iwand, für den ‚Entmythologisierung‘ den Verlust des Prophetischen in der Verkündigung bedeutete. Aber auch Bonhoeffer meinte „[n]icht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist“ (Bonhoeffer, Brief an Eberhard Bethge v. 21.7.1944, DBW 8, 541). Bethge hat sehr treffend beschrieben, wie Bonhoeffer sich gerade da dem Gebet und der Bitte um den Heiligen Geist anbefahl, „wo er sich anschickte, das ‚etsi deus non daretur‘ ernstzunehmen“ (Bethge, Bonhoeffer, 958).

86 Bonhoeffer, Briefe an Eberhard Bethge v. 30.4. und 21.7.1944, DBW 8, 402 und 542. „Bultmanns Ansatz ist eben im Grunde doch liberal (d.h. das Evangelium verkürzend), während ich theologisch denken will“ (Ders., Brief an Karl und Paula Bonhoeffer v. 22.8.1943, DBW 8, 136).

87 Auch für Bonhoeffer gilt hier: „Die Ekklesiologie scheint ganz in die *theologia crucis* aufgesogen. Sein Denken hatte einst ekklesiologisch angefangen. Dann trat die Ekklesiologie den Vorrang an die Christologie ab, um jedoch in der Zeit der ‚Nachfolge‘ und des Kirchenkampfes noch einmal feste Vorstellungen hervorzurufen. Nun befinden wir uns wieder in einer Phase, da sie von neuem durch die Christologie in Frage gestellt wurde. [...] Für ihn hängt [...] alles von der *theologia crucis* ab, aber er kennt dies nicht anders, als daß sie auf konkrete Gemeinschaft derer drängt, die Christi Leiden an der Welt teilen“ (Bethge, Bonhoeffer, 995f.).

88 Iwand, *Erläuterungen*, 328. Vgl. Bonhoeffer, Brief an Eberhard Bethge v. 16. und 18.7.1944, DBW 8, 533f: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns... Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen.“

Was Bonhoeffer 1944 als Aufgabe gesehen hatte, die biblischen Begriffe nämlich für eine „religionslose Zeit“ neu zu formulieren, um zu zeigen, wie Glaube und Gesellschaft aufeinander bezogen sind, das hat Iwand dann später in seiner bemerkenswerten Vorlesung ‚*Kirche und Gesellschaft*‘ 1951 in Angriff genommen.

#### IV. Die entlaufenen Fäden aufnehmen

1. *Kritisch* waren diese Theologien gegenüber den Wunschträumen des menschlichen Herzens, die aus der eigenen Ohnmacht und Begrenztheit aufsteigen – sei es im Bereich des Politischen oder des Religiösen. Religionskritik richtete sich bei Iwand und Bonhoeffer auch gegen die Allmachtsphantasien des Frommen, die ‚*concupiscentia spiritualis*‘. Darum war das ‚Bekenntnis‘ der Kirche für sie immer zuerst befreiendes *Schuldbekentnis*.<sup>89</sup> Ihre besondere Pointe bekam diese Religionskritik aber gegenüber der religiösen Aufladung des *Politischen*. Das Evangelium entmythologisiert die politische Welt, es geht, so Iwand 1951 „um die ‚Entgötterung‘ oder auch ‚Entzauberung‘ des öffentlichen Lebens, um seine Reinigung von dem politischen Mythos“.<sup>90</sup>

Solche Entmythologisierung birgt aber ihr eigenes Risiko: Denn ist sie erst einmal im Gange, richtet sie sich auch gegen Grundinhalte des *christlichen* Glaubens soweit dieser phänomenologisch als ‚Religion‘ zu fassen ist, etwa gegen die Rede von Inkarnation, von Gottes Leiden am Kreuz, von Auferstehung und Geistausgießung. Die Lösung Karl Barths zu diesem Problem hatte Bonhoeffer als „Offenbarungspositivismus“ gebrandmarkt. Bonhoeffer selbst wollte – so in seinen späten Äußerungen – die elementaren Gehalte des Glaubens in ‚Arkandisziplin‘, also in der Nicht-Öffentlichkeit, wahren. Die Idee der ‚Arkandisziplin‘ hatte ihr Vorbild in der von Luther beschriebenen Möglichkeit einer Untergrundkirche in der Vorrede zur „Deutschen Messe“ von 1526.<sup>91</sup> Aber war das eine hinreichende Antwort auf die durch Bultmann aufgeworfene Problematik?

Iwand widersprach dem Entmythologisierungsvorhaben Bultmanns sowieso grundsätzlich: Entmythologisierter Glaube sei „die Vernichtung des Propheti-

89 Vgl. Iwand, *Die Predigt des Gesetzes*, GA II, 163–165; Bonhoeffer, *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*, DBW 14, 394.

90 Iwand, *Kirche und Gesellschaft*, NWN 1, 231 f.

91 Vgl. WA 19, 75, 5–8: Luther spricht hier von der Möglichkeit nichtöffentlicher Gottesdienste: „sondern die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn und das Euangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich eyn zeychen und etwo yn eym hause alleyne sich versamen zum gebet, zu lesen, zu teuffen, das sacrament zu empfahen und andere Christliche werck zu uben“.

schen im Christentum.“<sup>92</sup> Iwand und Bonhoeffer waren sich darin einig, dass es bei aller Religions- und Mythenkritik eine geheimnisvolle Wirklichkeit des Glaubens gebe, die nicht anders als in Bildern bzw. mythologisch zur Sprache gebracht werden konnte und sich einer ‚Übersetzung‘ entzog. Damit war die Frage nicht erledigt, sondern stellte sich neu: Was heißt denn „Arkandisziplin“, was ist das „Prophetische“ im Christentum? Wie ist die Wirklichkeit des Glaubten zu beschreiben, ohne die naturwissenschaftlichen und historischen Wirklichkeitsbeschreibungen zu beschneiden? Iwand arbeitete nach 1945 an diesen Fragen weiter („Glauben und Wissen“), was Bonhoeffer verwehrt blieb.<sup>93</sup>

2. *„Bekennende Kirche“* – das war weder für Iwand noch für Bonhoeffer die vorfindliche Institution der ‚roten Karten‘, sondern Kirche schlechthin. *„Um Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche“* haben Iwand und Bonhoeffer gerungen, ohne die Kirche damit institutionell verkürzen zu wollen. Was Kirche sei, davon hatten sie allerdings unterschiedliche Vorstellungen, die doch in gewisser Weise zusammengehörten. Wenn Luther in den Schmalkaldischen Artikeln schrieb, es wisse „Gott lob ein kind von sieben jaren, was die Kirche sey, Nemlich die heiligen glaubigen und die Schefflin, die ires Hirten stim hören“,<sup>94</sup> so betonte Bonhoeffer hierbei die *communio sanctorum*, Iwand die *vox Domini*. Für Bonhoeffer war Kirche – insbesondere vor 1939/40 – die sichtbare Einheit des Leibes Christi als einer Gemeinschaft derer, „die mit Ernst Christen sein wollen“. Iwands Kirchenverständnis hingegen war orientiert am Geschehen der Verkündigung. „Heute, so ihr seine Stimme hört“ – das war für Iwand die Gestalt der Kirche, das konkrete „Heute der Gnade Gottes“.

Manche Positionen Bonhoeffers zur Ekklesiologie müssen Iwand allerdings suspekt gewesen sein: „Christus als Gemeinde existierend“ und „Kirche für andere“, das hätte er nicht sagen können. Iwand verwahrte sich gegen eine Identifizierung von Christus und der Kirche: „Ich möchte eben nicht Christus und die Kirche in der Identität sehen, wie das heute weithin geschieht“ schrieb er 1939 in einem nicht abgesandten Brief an Rudolf Hermann, „– Christus steht draußen! – ich finde es entsetzlich, wenn die Kirche die Stellvertreterin oder Repräsentantin Christi auf Erden wird – als ob er selbst nicht da wäre in seinem Wort.“<sup>95</sup> Auch

92 Zitiert nach Seim, Iwand, 278.

93 Ein wichtiger Text in diesem Zusammenhang, mit dem Iwand in den 1950er Jahren explizit an Bonhoeffer anknüpft, ist der kurze Vortrag ‚Erlösung zum Diesseits‘ (BA Koblenz N 1528/167). Da Edgar Thaidigsmann diesen Vortrag einer eingehenden Analyse im Blick auf Ansätze Bonhoeffers in ‚Widerstand und Ergebung‘ unterzieht, genügt an dieser Stelle ein Hinweis auf seinen Beitrag in diesem Band.

94 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 776,6f.

95 Nicht abgesandter Brief an Hermann vom 22.7.1937, in: Wiebel (Hg.), Rudolf Hermann – Hans Joachim Iwand, 59. Vgl. Neven, Draußen vor der Tür, 47–66.

Bonhoeffers Interpretation von ‚Stellvertretung‘ hätte Iwand wohl nicht gebilligt, weil sie dem Einzelnen und der Gemeinde eine Rolle zukommen lässt, die Gott vorbehalten ist.<sup>96</sup>

**3. Die entlaufenen Fäden aufnehmen:** Mit meiner letzten Überlegung komme ich zum Anfang zurück: Warum waren für Iwand die ‚roten Müllers‘ so wichtig? Ich glaube, das hatte nicht darin seinen Grund, dass Iwand in ihnen eine authentische Auslegung seiner eigenen Theologie wahrnahm. Es hatte einen anderen Grund: Iwand sah West und Ost, bürgerliches Christentum und sozialistischen Materialismus als Zweige aus der einen Wurzel, die es wieder miteinander zu verbinden galt. Deshalb suchte er das Gespräch mit jenen, die die andere Denktradition vertraten. Es ging für ihn darum, die berechtigten Anliegen des Sozialismus wieder in das Christentum zu integrieren. Aber: „Wer meint, den Pietismus kritisieren zu können, indem er zum Sozialismus übergeht, der dreht sich nur auf die andere Seite und schläft weiter.“<sup>97</sup> Für Iwand lag der historische Scheidepunkt, also der Anfang der Katastrophe, im Vormärz, als der Zerfall der Hegelschule zum Abbild für den Zerfall der Gesellschaft in Klassen mit je eigenen Ideologien wurde. Während die Linkshegelianer den „Atheismus einer eschatologisch verstandenen Diesseitigkeit“<sup>98</sup> entwickelten, fand sich die Kirche auf der Gegenseite wieder, verlagerte den Glauben in die Innerlichkeit des getrübten Gewissens und setzte ansonsten auf den starken Staat – so Iwands Analyse. Erst mit dem Ost-West-Gegensatz sei die Radikalität dieses Bruchs ins Bewusstsein getreten.

Iwand versuchte deshalb, vor diesem Bruch bei Schleiermacher und Hegel anzuknüpfen und nach einem heilsamen dritten Weg zu suchen. An Schleiermacher entdeckte er neu eine Ethik der Gesellschaft, an Hegel die Wiedergewinnung des Dogmas in seinem kritischen, Theorie und Praxis, Denken und Leben umfassenden Gehalt.<sup>99</sup> In ‚Kirche und Gesellschaft‘ unternahm Iwand

96 Vgl. zur Kritik des Bonhoefferschen Konzepts Kodalle, Bonhoeffer, 99–112.

97 Iwand, Kirche und Gesellschaft, NWN 1, 153, Anm. 27.

98 Ders., Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, NWN 3, 461.

99 Vgl. Hegel, Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, in: Werke, Bd. 2, 171–188, hier: 171: „Die Kritik, in welchem Teil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maßstab, der von dem Beurteilenden ebenso unabhängig als von dem Beurteilten, nicht von der einzelnen Erscheinung noch der Besonderheit des Subjekts, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sei. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.“ Vgl. ebd., 172: „Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft sowie die Schönheit nur eine ist, ist Kritik als objektive Beurteilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur



einen Lösungsversuch, indem er Kirche und Gesellschaft in ein neues Gegenüber zu bringen versuchte durch ein Drittes, das kommende Reich Gottes, das auf beide hin offen ist, beide in Bewegung hält. Im Gespräch mit Theologen wie den Müllers erhoffte sich Iwand die Freisetzung einer Dialektik, die über die bestehenden Polaritäten hinausführte.

Wenn Bonhoeffer ein „religionsloses Christentum“ forderte, dann hatte er ähnlich wie Iwand die Religion der nachhegelschen Restauration vor Augen: Religion, so schrieb er, spiele „für die Psyche des 19. und 20. Jahrhunderts die Rolle des sogenannten guten Zimmers, in das man sich gern auf ein paar Stunden zurückzieht“.<sup>100</sup> Schon in ‚*Sanctorum Communio*‘ hatte Bonhoeffer die religiöse Bedürfnisbefriedigung des Bürgers und die ideologische des Proletariers als die entscheidenden Herausforderungen der Theologie angesehen.<sup>101</sup> Auch Bonhoeffer fragte also nach einem dritten Weg, um die Bedeutung des Reiches Gottes, die Bedeutung Jesu Christi für die Gesellschaft der Moderne neu in den Blick zu bekommen. Das war aber etwas deutlich anderes, als Müllers „Aufhebung der Öffentlichkeit christlicher Religiosität“ – sowohl bei Bonhoeffer als auch bei Iwand.

Auf der Grundlage dieser Analyse wäre es lohnenswert, das Müllersche Projekt – wenn auch unter neuen Vorzeichen, d. h., ohne dessen ideologische Voraussetzungen – noch einmal aufzugreifen: also den Göttinger Iwand mit dem Tegeler Bonhoeffer zusammenzulesen. Was haben diese beiden in der Entwicklung des 19. Jahrhunderts gesehen, was ist damals aus dem Ruder gelaufen? Und was wäre dagegen aufzubieten? Also: Was könnte ‚religionsloses Christentum‘ und ‚Arkandisziplin‘<sup>102</sup> und das ‚Geheimnis Gottes‘ im ‚Namen Jesu Christi‘ bei Bonhoeffer, was könnte die Kategorie des Prophetischen und der ‚Öffentlichkeit des Wortes Gottes‘<sup>103</sup> bei Iwand für unsere heutige Gottesrede bedeuten? Wie *wahrt* die Kirche heute das Geheimnis des Glaubens, *ohne* sich der geistigen Auseinandersetzung mit den Denkströmungen unserer Zeit zu entziehen?

---

für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der einen und selben Philosophie vorhanden ist, ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist.“

<sup>100</sup> Bonhoeffer, *Jesus Christus und vom Wesen des Christentums*, DBW 10, 302–322, 302.

<sup>101</sup> Vgl. Kodalle, *Bonhoeffer*, 161. Welche Lösungsmöglichkeiten Iwand und Bonhoeffer jeweils bei Schleiermacher und bei Hegel sahen, müsste einmal im Detail analysiert werden. Siehe dazu auch Tödt, *Dietrich Bonhoeffers Hegelseminar 1933*.

<sup>102</sup> Vgl. Kodalle, *Bonhoeffer*, 163: „Die Sensibilisierung für die Arkana bringt im post-religiösen Zeitalter das Eigentümliche humaner Existenz zum Ausdruck.“

<sup>103</sup> Vgl. Assel, *Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes*.