

Michael Basse / Gerard den Hertog (Hg.)

**Dietrich Bonhoeffer und  
Hans Joachim Iwand -  
Kritische Theologen  
im Dienst der Kirche**

V&R Academic

# Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von

Christine Axt-Piscalar, David Fergusson und Christiane Tietz

Band 157

Michael Basse / Gerard den Hertog (Hg.)

**Dietrich Bonhoeffer und  
Hans Joachim Iwand –  
Kritische Theologen im Dienst  
der Kirche**

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0429-162X  
ISBN 978-3-647-56452-4

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung  
des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Tritsch GmbH, Ochsenfurt

Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Michael Basse / Gerard den Hertog

### Vorwort

Das 31. Symposium der Hans Iwand-Stiftung, das vom 28.–30. August 2014 in Dortmund stattfand, war dem Thema gewidmet: „Hans Joachim Iwand und Dietrich Bonhoeffer: Kritische Theologen im Dienst der Kirche“. Zum ersten Mal wurden die beiden namhaften und bedeutenden Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts zusammen in den Blick genommen und miteinander verglichen. Beide haben ja je auf ihre eigene Weise Zugang zu Karl Barth gefunden, freilich ohne damit Abschied von Luther zu nehmen. Beide haben als junge Theologen ein Predigerseminar der Bekennenden Kirche geleitet. Wenn auch biografisch ihre Wege ganz unterschiedlich verliefen, bleibt die wichtige und interessante Frage: und wie steht es mit ihrer Theologie?

Auf dem Symposium bot Dr. Christian Neddens (Universität Saarbrücken) eine Einführung in die biografischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. Prof. Dr. Ralf K. Wüstenberg (Universität Flensburg) referierte über „Die Verarbeitung der Soziologie bei Bonhoeffer und Iwand in ihrer Ekklesiologie: ihre Verheißung für heute“. Dieses Thema war wichtig und interessant, aber es war den Organisatoren und den Teilnehmern des Symposiums klar, dass es nur *ein* Thema unter vielen war. So kam schon auf der Tagung der Gedanke auf, Experten zu Bonhoeffer und/oder Iwand einzuladen, den Vergleich an weiteren Themen zu vertiefen. Das Echo war erfreulich groß, wobei viele Aspekte ins Visier genommen wurden. Andere Themen, die in Betracht kämen, könnten zukünftig noch behandelt werden, so dass dieser Band ein erster Ertrag der Forschung ist und einen Impuls zum weiteren Studium geben kann.

Einige Beiträge beschäftigen sich sowohl historisch als auch systematisch-theologisch mit gesellschaftlichen und politischen Themen, die Bonhoeffers wie Iwands Biografie bestimmten: das Engagement für den Frieden (Prof. Dr. Michael Basse), den Umgang mit den Fragen von „Stände“ und „Ordnungen“ (Pfr. Markus Franz), die Gedanken zum Widerstandsrecht (Prof. Dr. Marco Hofheinz) und die Ansätze zum Schuldbekenntnis und zur Umkehr (Dr. Wilken Veen). Sechs andere Beiträge sind mehr systematisch-theologisch formuliert, beziehen aber ebenso den biografischen und zeitgeschichtlichen Kontext ein: das Ver-

hältnis von Gesetz und Evangelium (Prof. Dr. Gerard den Hertog), der Sündenbegriff in den Arbeiten beider aus der Zeit der Predigerseminare (Annette Kern), dem „Christologischen Realismus“ (Prof. Dr. Joh. von Lüpke), die Metapher des Lückenbüßers aus soteriologischer Perspektive (Cees-Jan Smits), die „Erlösung zum Diesseits“ (Prof. Dr. Edgar Thaidigsmann) und die Eschatologie (Clara Aurelia Tolkemit).

Der Beitrag von Prof. Dr. Bernd Wannenwetsch hat noch mal eine andere Blickrichtung, denn er schaut gezielt mit Bonhoeffer und Iwand in die Gegenwart: „Die Krise der Krise: Iwands und Bonhoeffers Diagnostik des geschichtlichen Versagens und ihre Bedeutung für die Ethik“. Damit weist er auch in die Richtung des Abschlussvortrags von Prof. Dr. Hans G. Ulrich auf der Dortmunder Tagung, der die Frage erörterte, was mit Bonhoeffer und Iwand im Hinblick auf die heutige Lage von Kirche und Theologie zu besprechen wäre. Das ist das Ziel, das auch schon auf dem Symposium deutlich im Blick war, aufzuzeigen, welche Relevanz das Studium dieser „Kritischen Theologen im Dienst der Kirche“ für uns heute hat und wozu es uns herausfordert.

In allen Beiträgen zeigt sich denn auch, dass die Ergründung des Zusammenhanges zwischen Iwand und Bonhoeffer mehr ist als nur ein Vergleich in historischer Perspektive – er gibt neue Impulse, die uns heute herausfordern und anstoßen. Theologie im Sinne von Bonhoeffer und Iwand kann nicht als nur „Fachwissenschaft“ betrieben werden – es geht um nicht weniger als um gelebte theologische Existenz heute.

Unser Dank gebührt: den Referenten des Dortmunder Symposiums und allen, die sich an den anschließenden Diskussionen beteiligt haben, für die Anregungen, die damit nicht zuletzt diesem Buch zugutegekommen sind; ebenso den weiteren Autorinnen und Autoren, die das aufgenommen und in unterschiedlichen Perspektiven entfaltet haben; Frau Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar (Göttingen) und Frau Prof. Dr. Christiane Tietz (Zürich) für die Aufnahme der Publikation in die Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“; der Hans Iwand-Stiftung e.V., der Theologische Universität Apeldoorn und der Stichting Horizon für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses; den Dortmunder Hilfskräften Miriam Conrad und Kristin Ulrich für die Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage; und *last but not least* den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, namentlich Herrn Christoph Spill, für die gute Zusammenarbeit.

Dortmund / Apeldoorn, im Mai 2016

# Inhalt

Michael Basse / Gerard den Hertog	
Vorwort . . . . .	5
Abkürzungen . . . . .	9
<b>1. Einführung</b>	
Christian Neddens Hans Joachim Iwand und Dietrich Bonhoeffer als kritische Theologen im Dienst der Bekennenden Kirche. Eine biographische und zeitgeschichtliche Skizze . . . . .	13
<b>2. Einzelthemen</b>	
Michael Basse Dietrich Bonhoeffers und Hans Joachim Iwands Engagement für den Frieden . . . . .	41
Markus Franz Handeln in Gottes zuvorkommender Gegenwart. Die Spuren der Ständelehre Luthers in Bonhoeffers und Iwands Gesellschaftsethik . . . . .	63
Gerard den Hertog Der Ruf in den Gehorsam des Evangeliums. Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand zur rechten Predigt des Gesetzes . . . . .	85
Marco Hofheinz „Mein Freund ist Dr. Bonhoeffer gewesen“ – oder: „... dass an diesem Punkt bei uns etwas nicht stimmt“ Zur Wiederentdeckung des Widerstandsrechts im 20. Jahrhundert in der politischen Ethik Dietrich Bonhoeffers und Hans Joachim Iwands . . . . .	103



Annette Kern	
„Die fromme Gemeinschaft erlaubt es ja keinem, Sünder zu sein.“ Der Sündenbegriff in Hans Joachim Iwands <i>Von der Gemeinschaft christlichen Lebens</i> und Dietrich Bonhoeffers <i>Beichte und Abendmahl</i> . . . . .	129
Johannes von Lüpke	
Christologischer Realismus. Erkundungen zum Verständnis der Wirklichkeit bei Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand . . . . .	149
Cees-Jan Smits	
„Gut genug dessen Risse zu decken“ Die Metapher des Lückenbüßers aus soteriologischer Perspektive bei Hans Joachim Iwand, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer . . . . .	165
Edgar Thaidigsmann	
„Erlösung zum Diesseits“ Ein Vortrag Iwands mit Blick auf theologische Ansätze Bonhoeffers in <i>Widerstand und Ergebung</i> . . . . .	189
Clara Aurelia Tolkemit	
„Christus, unsere Hoffnung“ (1Tim 1,1) – Überlegungen zu einer wirklichkeitstreuen Eschatologie bei Dietrich Bonhoeffer mit Ausblicken auf Hans Joachim Iwand . . . . .	207
Wilken Veen	
Bonhoeffer und Iwand zum Schuldbekenntnis und zur Umkehr. Ein Vergleich des Schuldbekenntnisses aus Bonhoeffers <i>Ethik</i> und Iwands Entwurf für das Darmstädter Wort . . . . .	235
Bernd Wannenwetsch	
Die Krise der Krise: Iwands und Bonhoeffers Diagnostik des geschichtlichen Versagens und ihre Bedeutung für die Ethik . . . . .	267
Ralf K. Wüstenberg	
Die Verarbeitung der Soziologie in Bonhoeffers Ekklesiologie und ihre ethischen Folgerungen im Quervergleich zu Iwand . . . . .	283
<b>3. Bilanz und Ausblick</b>	
Hans G. Ulrich	
Was mit Bonhoeffer und Iwand heute zu besprechen wäre im Hinblick auf die heutige Lage der Kirche und der Theologie . . . . .	301
Literaturverzeichnis . . . . .	337
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	361

## Abkürzungen

BA	Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Iwand
BVP	Iwand, Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
FO	Iwand, Frieden mit dem Osten
GS	Bonhoeffer, Gesammelte Schriften
GA I	Iwand, Gesammelte Aufsätze
GA II	Iwand, Glaubensgerechtigkeit
NW	Iwand, Nachgelassene Werke
NWN	Iwand, Nachgelassene Werke Neue Folge
PM	Iwand, Predigtmeditationen



# 1. Einführung



Christian Neddens

## 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, 245f. 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 ihrem 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, 167 f, 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, 133 f.

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 übergesiedelt, 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 Gesetzmäßigkeit 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: Sängler/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 Tegel 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 Schaefer, 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: Sängers, *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: Sängers, *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

---

25 Iwand, Vorwort zu Ernst Kienitz, Das Opfer der größten Liebe, 3.

26 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 Aseitigkeit Gottes, sondern vielmehr um das Ausschiheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein *gegebenes* Wort [...] Gott ist da, d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständigkeit, 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>

<sup>27</sup> Iwand, *Rez. Franz Hildebrandt*, EST, 274.

<sup>28</sup> Ders., *Antinomien* (BA Koblenz N 1528).

<sup>29</sup> Bonhoeffer, *Akt und Sein*, DBW 2, 85.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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...*‘<sup>32</sup> in scharfer Form Selbstgenügsamkeit und Saththeit der Volkskirche gegeißelt. 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).

32 Vgl. Briefe vom 18. 5., 27. 5. und 17. 6. 1931, NW 6, 226–232.

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

34 Bethge, Bonhoeffer, 248.

35 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 Schulterchluss 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-

39 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.

40 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 Verborgensein 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 1, 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,