

Hans Joachim Iwand

Von Helmut Gollwitzer

Hans Joachim Iwand, geboren am 11. Juli 1899 in Schreibendorf/Schlesien. Nach Rückkehr aus dem Ersten Weltkrieg Theologie- und Philosophiestudium in Breslau und Halle, 1924 Promotion, 1927 Habilitation in Königsberg, 1934 Lehrauftrag in Riga, 1935 Entzug der *Venia legendi* wegen Tätigkeit in der Bekennenden Kirche. Leiter eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche, bis 1937 in Bloestau (Ostpr.), nach Ausweisung aus Ostpreußen (mit Reichsredeverbot) in Paradies bei Jordan. November 1938 bis März 1939 Gestapo-Haft, dann bis 1945 Pfarrer an St. Marien in Dortmund, 1945 Professor für Systematische Theologie in Göttingen, ab 1952 in Bonn. Gestorben am 2. Mai 1960.

Hauptschriften: Rechtfertigungslehre und Christusglaube (1930); Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (1941); Um den rechten Glauben (1959); Predigt- Meditationen (1963); Nachgelassene Werke (1. Bd.: Glauben und Wissen; 2. Bd.: Vorträge und Aufsätze; 3. Bd.: Ausgewählte Predigten; 4. Bd.: Gesetz und Evangelium; 5. Bd.: Luthers Theologie; 6. Bd.: Briefe an Rudolf Hermann).

Sucht man den gemeinsamen Nenner zu finden, auf dem die verschiedenen Themen der theologischen Arbeit Hans Joachim Iwands und dazu noch seine intensive Tätigkeit im kirchlichen und politischen Bereiche sich vereinen und von dem her sie ihre Notwendigkeit haben, so drängt sich dem, der sein Leben und Denken einigermaßen zu überblicken vermag, der Begriff des Eschatologischen auf: die christliche Verkündigung als Verkündigung des eschatologischen Geschehens, das den Namen Jesus Christus trägt und das dieser Name aussagt — und diese Verkündigung als ebenfalls eschatologisches Geschehen, als Zusitzung dieses eschatologischen Geschehens auf jeden Menschen hin —, damit also die Einzigartigkeit, die Endgültigkeit, die Göttlichkeit dieses Geschehens als Gericht, Heil und Erfüllung —, das ist das ihn unaufhörlich bewegende Zentralthema seines Lebens. Modisch ist an diesem Manne nichts gewesen. Die Neigung, Denkweisen mitzumachen, nur weil sie gerade in Flor stehen, und der Ehrgeiz, etwas Besonderes und etwas Neues zu sagen, sind ihm zeitlebens fremd gewesen — wie denn überhaupt der Schreiber dieser Zeilen bekennen muß, selten einen Menschen getroffen zu haben, der mit so männlichem Ernst allein auf die ihm aufgetragene Sache sah und ihr mit ganzer Leidenschaft diente und der so wenig nebenbei noch auf sich selbst zu schielen und sachfremden Gesichtspunkten Raum zu geben in der Lage war. Er hatte keine [436] natürliche Veranlagung zu Avantgardismus und Abenteurerei, eher konnte man ihn einen von Natur konservativen Menschen nennen. Auch die Lebensphäre seiner Entwicklungszeit, der deutsche Osten, war geistig und gesellschaftlich ein Bereich konservativer Mentalität. Die theologischen Fakultäten Breslau, Halle und Königsberg, die Stätten der ersten Hälfte seines akademischen Lebens, standen am Rande der starken theologischen Bewegung der zwanziger Jahre. Mit den Protagonisten dieser Bewegung kam Iwand kaum in Verbindung; der von ihm zum theologischen Lehrer erkorene Rudolf Hermann hielt ihn eher zu kritischer Distanz an. Für Iwand hatte das die doppelte Folge, daß er zu den wenigen namhaften Theologen unserer Zeit gehörte, die nicht durch den starken Einfluß Kierkegaards hindurchgegangen sind, und daß er die vom 19. Jahrhundert her traditionelle Verbindung von Theologie und Religionsphilosophie noch ganz in sich aufgenommen hat, die dann durch die dialektische Theologie abgebrochen wurde. So ist ihm einerseits die Existenzphilosophie fremd geblieben; andererseits ist ihm der deutsche Idealismus, den er genau und von innen kannte, lebenslanger Gesprächspartner gewesen. Was ihn hinderte, unter dem Einflüsse seiner Umwelt ein positiv-konservativer Theologe, etwa konfessionell-lutherischer Observanz, zu werden und was ihn zum Bruch mit ehrwürdiger theologischer Tradition, zur Gemeinschaft mit Karl Barth und Martin Niemöller,

zu dem entschlossensten Flügel der Bekennenden Kirche und in eine gegenüber den offiziellen Autoritäten äußerst kritische kirchlich-politische Tätigkeit führte, war nicht der Zug der Zeit, sondern der Zug der Sache; die Glut seines Ergriffenseins von der evangelischen Botschaft verbrannte ihm verholzte Traditionen und ließ ihn das Revolutionäre der christlichen Botschaft für Denken und Gesellschaft erkennen.

Revolutionär ist die christliche Botschaft nicht, weil sie an umwälzende Erneuerungsmöglichkeiten des Menschen appelliert, sondern weil sie ein revolutionierendes Geschehen verkündet. Inwiefern ist das Christus-Geschehen, weil eschatologisch, darum auch revolutionierend? Iwand legt das unermüdlich dar an der Wendung, die dieses Geschehen für den Menschen als Sünder und für das Todesgeschick in der Welt bedeutet. Bei diesen beiden Verhängnissen menschlicher Existenz handelt es sich nicht nur um solche, aus denen kein Mensch und keine Entwicklung der Menschheit uns befreien kann, sondern sowohl diese Unmöglichkeit wie auch die Zusammengehörigkeit beider Verhängnisse wie auch ihr Ausmaß und ihre Tiefe sind nicht außerhalb und vor dem Lichte offenbar, das von Jesus Christus her auf den Menschen fällt. Erst vom Heile her ist das von ihm gewendete Unheil zu ermessen.

„Man muß Gott *glauben*, daß wir Sünder sind.“ Die Erscheinung Jesu Christi offenbart uns nicht nur, wer Gott ist, sondern auch, wer der Mensch [437] ist; an ihr stellt sich heraus, daß beides uns von uns aus unbekannt ist. Deshalb kann Theologie nicht auf eine vorher entworfenen oder von der Philosophie bezogene Anthropologie aufstocken; ihre Anthropologie ist Folge der Christologie. Denn was der Mensch in Wahrheit ist, wird erst durch das Urteil Gottes offenbar, das am Kreuze Jesu Christi törend *und* rettend ergeht. So ist Verkündigung des Kreuzes, wie die reformatorische Theologie gesehen hatte, sowohl Gesetz wie auch Evangelium. Iwand nimmt Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium auf, stellt sie in eindringender Interpretation immer wieder dar und entdeckt von Luther her Paulus; seine Predigten und Meditationen über paulinische Texte sind Beiträge zu heutigem Paulusverständnis, die nicht übersehen werden sollten. Es ist verständlich, daß er auf diesem Weg, nach anfänglichem Widerspruch, Karl Barths Bruch mit der theologischen Tradition in der Frage des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, also Barths Verständnis des Gesetzes vom Gnadenbundes Gottes her — eines der wichtigsten und noch längst nicht genügend bedachten Ereignisse der neueren Theologiegeschichte —, positiv aufnehmen und nicht als Antithese zu Luther, sondern als dialektisch mit Luther vereinbar verstehen konnte. Iwand spricht dabei als Schrift-Theologe; er hat in seiner ständigen Beschäftigung mit Luther, durch die er zu einem der hervorragendsten Lutherinterpreten unserer Zeit geworden ist, auch Luther immer als Schrift- und nicht als Erfahrungstheologen verstanden, d. h. er hat die These vertreten, daß nicht mönchische Gewissensangst und ein umstrittenes „Turmerlebnis“, sondern daß die Aussagen der Hl. Schrift die Ursache für Luthers radikale Sünden- und Gnadenlehre gewesen sind.

Ebenso ohnmächtig und kenntnislos stehen wir dem Tode gegenüber. In ihm wird das Verhängnis der Sünde, die in ihr gründende Unordnung der Welt sozusagen objektiv; nur wenn auch der Tod besiegt ist, ist auch die Sünde so Vergangenheit, wie das Evangelium verheißen. Iwand wird durch die Zusammenschau von Sünde und Tod gehindert an einem auf Sündervergebung beschränkten, rein „ethischen“ Evangeliumsverständnis, wie es in der protestantischen Theologie verbreitet ist, und nimmt ostkirchliche Traditionen auf, wenn er auf die Untrennbarkeit des „Ethischen“ und des „Physischen“, der Befreiung von Sünde *und* von Tod insistiert, und deshalb auf die Untrennbarkeit von Karfreitag und Ostern; seine Auslegungen der Passions- wie der Auferstehungsaussagen des Neuen Testamentes sind von gleicher Stärke und Tiefe. Dann aber muß, wenn die biblischen Aussagen in ihrer vollen Geltung bleiben sollen, das Christusgeschehen als eine Gottesstat von nicht geringerer Realitätskraft verstanden werden, als sie dem Tode eigen ist. Darum wendet sich Iwand gegen die im neueren Protestantismus so bestimmend gewordene Bewußtseins-Theologie, einschließlich der modernen

Existenz-Theologie, und geht immer [438] wieder ihren Ursprüngen beim Einbruch des Cartesianismus in die Theologie und bei Kants Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft nach. Es darf sich bei den theologischen Aussagen nicht um „Deutungen“ der Geschichte und des Geschickes Jesu nach dem Maßstabe unseres Bedürfnisses handeln, auch nicht um den Versuch, dem modernen Atheismus in der Nachfolge Kants den Bereich des Ethischen abzuringen als den Bereich einer aufweisbaren Unentbehrlichkeit Gottes. Solche Apologetik mit ihrem erhofften Gottesbeweis aus der Existenz kann dem Atheismus nicht wirklich entgegentreten, weil sie von ihm, indem er sich auch diesen Bereich erobert (Nik. Hartmann, J. P. Sartre), überholt wird; sie akzeptiert die Gottlosigkeit der äußeren Wirklichkeit und sie stellt das christliche Credo als eine aus menschlichem Bedürfnis geborene, subjektive Deutung dar. Dieses Credo will aber seiner eigenen Intention nach verstanden werden als eine Erkenntnis-aussage über objektive Realität, die Sein und Geltung hat vor ihrer Anerkennung durch uns, vor ihrem Geglaubtwerden, wiewohl die Erkenntnis selbst den Glauben zur Voraussetzung hat. Iwand nimmt das Anliegen Hegels gegen Jacobi und gegen die Erweckungstheologie auf, aber freilich in ganz unhegelischer Durchführung: An der johanneischen Formel „glauben und erkennen“ zeigt er, wie noetisch das Glauben als Anerkennung des göttlichen Urteils dem Erkennen vorausgeht, umgekehrt aber im Erkennen das Glauben nicht in Subjektivität und Irrationalität bei sich bleibt, sondern sich gründet in der ihm vorausliegenden, glaubensunabhängigen Realität der Tat und des Wortes Gottes.

Kirche und Theologie haben also als Bedingung ihrer Möglichkeit eschatologische Geschichte inmitten nicht-eschatologischer Geschichte. Das ist die Geschichte Jesu Christi. Sie ist eine nicht-deutungsbedürftige Geschichte, weil sie nicht stumm ist. In ihr ist Gottes Tun und Gottes Sprechen vereint und wird gehört und geglaubt, indem, von dieser Geschichte ausgehend, letztes Gericht und letzter Freispruch, also Gesetz und Evangelium gehört und geglaubt werden. Der Frage nach dem, was „Wort Gottes“ im biblischen Verstände eigentlich heiße, wie sich Wort Gottes und Tat Gottes zueinander verhalten, und wie die eigenartige Objektivität und Realität, die der Geschichte, die „Gott in Christus“ heißt (2. Kor. 5,19), zukommt, abgehoben werden könne von sonstiger Objektivität und Realität, sowohl in ihrem Wirklichkeits- wie in ihrem Erkenntnismodus, — diesen Fragen vor allem gilt unablässig die Denkarbeit Iwands. Die Konzentration auf das sich aus sich selbst (und nicht von dem außerhalb seiner vorfindlichen Wissen des Menschen um sich selbst her) legitimierende Evangelium — also dieser Abbruch der Brücken, die frühere theologische Generationen meinten bauen zu müssen — hat aber nicht Verengung des Blicks, nicht Beziehungslosigkeit zur Folge, sondern eine Beziehung der kritischen Konfrontierung, des dauernden liebevoll-kritischen Gesprächs, für das dieser [439] umfassend gebildete, vor allem philosophisch, literarisch und politisch gebildete Mann in besonderer Weise ausgerüstet war.

Zu den Ergebnissen gehören für ihn zwei Verneinungen. Einmal: die Wende von Unheil und Heil, die das Evangelium verkündigt, darf nun nicht mehr im Bewußtsein des Menschen gesucht werden. Der Drehpunkt liegt vielmehr streng extra nos, in der eschatologischen Geschichte, in der Gott selbst als Handelnder und Sprechender, und zwar als Richtender und Freisprechender, inmitten der Welt auf den Plan tritt und in die wir durch die Verkündigung hineingezogen werden.

Zum andern: Die Verkündigung und die Kirche gehören also in das eschatologische Geschehen hinein; aber sie können sich nicht selbst hineinstellen. Der gleiche Theologe, der der Predigt Außerordentliches zutraut, dem Predigen inmitten eines zusammengebrochenen, dem äußeren und dem inneren Nihil ausgesetzten Volkes das sinnvollste und unerlässlichste Tun ist, und der einen großen Teil seiner letzten Kraft an die Erneuerung der Predigt wendet, ist jedem Besitzbewußtsein der Kirche, jeder sich selbst aufblähenden Amtstheologie, jeder hierarchischen Verfestigung bitter feind. Hier hat das „Protestantische“ in Iwands Leben und

Denken seinen Sitz. Darum ist er, dem Luther der theologische Lehrer seines Lebens war, dem lutherischen Konfessionalismus grundabgeneigt und ein entschiedener Befürworter der Union, überhaupt jeder überpartikulären Bewegung in der Kirche, und Mitverfasser und Verfeindiger der „Arnoldshainer Thesen zur Lehre vom Heiligen Abendmahl“ (1957). Darum hat für ihn die Theologie die Aufgabe, der Stachel der Unruhe in der stets neuer Reformation bedürftigen Kirche zu sein. Darum preist er die kurze Periode der bruderrätlichen Leitung in der Bekennenden Kirche gerade wegen ihres Minimums an institutioneller Ordnung und hält die sog. „Neuordnung“ der Evangelischen Kirchen in Deutschland nach 1945 für eine glaubens- und erkenntnislose Verschleuderung dieses Geschenkes. Dem von ihm oft zitierten Grund-Satze Luthers: *ecclesia est creatura verbi divini*, entspricht nur eine mobile Kirche, die ihre Erkenntnis- und Bekenntnistradition nicht verachtet, weil wir Heutigen nur in Gemeinschaft mit den uns Vorangegangenen die Heilige Schrift verstehen können, die aber durch ihre Tradition sich nicht vom Aufbruch zu immer neuem Hören abhalten lässt.

Unabtrennbar vom Hören ist das Tun, unabtrennbar vom Zeugnis der Verkündigung das Zeugnis des tätigen Verhaltens der Kirche in der Welt! In dieser Richtung ist Iwand am stärksten über seine eigene lutherische Tradition hinausgeschritten. In Vorlesungen und Vorträgen hat er die Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft als zentrales theologisches Problem erkannt und behandelt. Die Kirche muß gleichzeitig Fremdling in der Welt sein und solidarisch mit den Nöten der Welt, sich von der Welt abgrenzen und zur Welt hin öffnen. Von daher wird er schärfster [440] Kritiker einer glaubenslos sich in der Welt einrichtenden und den Schutz weltlicher Macht sich erkaufenden Kirche und überschreitet ständig die Grenze zwischen Kirche und Welt, sofern diese beiden von der überlieferten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre her als zwei getrennte Bereiche gedacht werden. Er bejaht die politische Funktion der Kirche, fragt nach den politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens und gibt selbst das Beispiel eines durch das Evangelium aus dem Ghetto frommer Beschaulichkeit und aus dem akademischen Elfenbeinturm hinaus in die politischen Entscheidungen getriebenen Christen. Die Kirche, allzulange und immer noch, dem Evangelium zuwider, eine konservative und mit dem Bestehenden konforme Macht, muß eine nach vorne treibende Größe der Unruhe in der Gesellschaft sein: „Die Bekennende Kirche gehört in die Opposition!“ Der vom (kirchlichen und politischen) Konservatismus ausging, wird leidenschaftlich anti-restaurativ, drängt prophetisch nach vorn, entdeckt das Revolutionäre des Evangeliums und drängt die Kirche, sich den revolutionären Tendenzen der Zeit zu öffnen.

Ihm steht die Mitschuld der Kirche an den Katastrophen unseres Jahrhunderts, das Sich-Mißbrauchen-Lassen der Kirche als Bremse gegen nötige gesellschaftliche Umwälzung, die Jahrhunderte alte Verschuldung der Kirche gegenüber dem Evangelium als Friedensbotschaft für die Entrechteten und Erniedrigten ständig vor Augen. Er sieht nach 1945 die alte Schuld in neuem Gewände wiederkehren. Im deutschen Bürgertum — und also gerade im kirchlichen Bürgertum — sieht er die Auslieferung der Linken, der Sozialisten, der Kommunisten und der Juden an den nationalsozialistischen Terror nicht wirklich bereut. In seiner leidenschaftlichen Liebe zu seinem Vaterlande erkennt er gerade die Nicht-Annahme der Katastrophe von 1945 als göttliches Gericht durch die Deutschen als den Grund für die Ausweglosigkeit der gegenwärtigen deutschen Situation, für den inneren Verfall des Volkslebens und für neue, noch schrecklichere Katastrophen. Deshalb kämpft er für die Überwindung der traditionellen Rechts-Tendenz des deutschen Protestantismus und gegen eine von der Angst vor und dem Haß gegen den Kommunismus getriebenen Politik; die Remilitarisierung Westdeutschlands nennt er 1955 mit einem berühmt gewordenen Wert die „organisierte Unbußfertigkeit“. Er hat dem deutschen Protestantismus im Osten wichtige Jahre seines Lebens gewidmet und war mit Bewußtsein ein Mensch des deutschen Ostens; nach 1945 aber sah er im Verlust der Ostgebiete eine verdiente Folge verfehlter Politik und alter und neuer Verschuldung der Deutschen an den slawischen Völkern, und in der Anerkennung dieses Verlustes eine — ihm selbst immer

wieder schmerzhafte, aber unerlässliche — Bedingung für ein künftiges friedliches Verhältnis zu unseren östlichen Nachbarvölkern. Dieser Friedenszukunft wollte er selbst dienen durch immer neue Reisen in die Oststaaten, durch Besuche [441] der dortigen Kirchen, durch die Begründung der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“, zu deren Initiatoren er gehörte. Indem er als einer der Ersten, die damals übliche Verfemung nicht scheuend, jene Besuchsreisen machte und zu Kirchenvertretern, Gemeinden und Politikern der osteuropäischen Staaten Verbindungen knüpfte, gehörte er zu den wenigen, die die Bedingungen für die heutigen ökumenischen Kontakte zwischen den west- und osteuropäischen Kirchen schufen. Er hat sich in diesem Dienst verzehrt und sich den Dank und die Liebe der Christen in den kommunistischen Ländern erworben, die sich von der westlichen Christenheit selbstgerecht und phantasielos abgeschrieben fühlen mußten. Diesem Dienst hat er die Abrundung seiner theologischen Arbeit geopfert — seit seiner Habilitationsschrift ist keine wissenschaftliche Monographie von ihm mehr erschienen, und auch seine Vorlesungen sind nur als Fragmente vorhanden; aber mit diesem Dienst hat er selbst den Lebenskommentar für sein theologisches Denken gegeben.

Quelle: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart: Kreuz-Verlag² 1967, S. 435-441.