

Hans Joachim Iwand (1899–1960)

Von Walter Kreck

»Diejenigen, die ihre Aufgabe in ein Programm zu fassen vermögen, die umgehen gerade die persönliche Unsicherheit, die allem Wahrheitsstreben anhaftet. Dann ist Denken nur Halten der Position, Ausführung des Programms, und Aufmachung und Niedertracht finden Gelegenheit, sich zu betätigen. Sobald es auf ein Erreichen von gesteckten Zielen ankommt, findet man nur noch Mittel. Wir sollen aber das Ziel finden. Und wenn es Menschen gibt, die äußerlich unangefochten leben, diese Anfechtung wird die schwerste sein und auf jedem lasten. Aus ihr resultieren recht eigentlich die äußeren Nöte. Denn die Menschen wollen noch immer Begriffe, sie wollen das Bekenntnis zur Endlichkeit und zur Subjektivität. Begriffe sind die Aufhänger, an denen man alle Denker an den Galgen bringt. Hängt er da, dann ist er in 5 Minuten eine Leiche und kommt ins Massengrab, solches Geschäft will ich nicht betreiben. Die gewordenen Kämpfer des Wahren und Tiefen in ein System zu bringen und Dummköpfe und Faulpelze durch das Altertummuseum der geistigen Charakterköpfe zu führen, dazu habe ich keine Lust.« (Nachgel. Werke, Bd. VI, S. 91f)

Diese Worte des 25jährigen Hans Joachim Iwand, an seinen verehrten Lehrer Rudolf Hermann gerichtet, kennzeichnen treffend die Eigenart dieses »systematischen« Theologen. Sie lassen aber auch ahnen, wie schwer es ist, ein einigermaßen geschlossenes Bild seines Willens und Wirkens zu entwerfen. Bei allem Reichtum seines Wissens verkörpert er so gar nicht den Typ eines akademischen Gelehrten, der behutsam Stein auf Stein seines literarischen Lebenswerks schichtet. Bei aller Originalität seines Denkens hat er keine Schule begründet. Die Differenziertheit seines wissenschaftlich-theologischen Fragens hinderte ihn nicht, leidenschaftlich Anteil an den großen Kämpfen in Kirche und Welt zu nehmen und entschlossen Stellung zu beziehen. Theologie und Verkündigung, Lehre und Leben waren für ihn nicht trennbar, zumal nicht in den so bewegten Jahrzehnten unseres Säkulums, in die seine Hauptwirksamkeit fiel.

Hans Joachim Iwand wurde am 11. Juli 1899 in Schreibendorf (Schlesien) als Sohn des dortigen Pfarrers geboren. Sein – durch kurzen Kriegsdienst unterbrochenes – Studium in Breslau brachte ihn in Verbindung mit dem Privatdozenten Rudolf Hermann, eine Beziehung, die auch während seines folgenden Studiums in Halle, seiner Tätigkeit als Studieninspektor am »Lutherheim«, einem Theologenkonvikt in Königsberg, und weit darüber hinaus nicht abriß. In den von Karl Gerhard Steck herausgegebenen Briefen Iwands an seinen dreizehn Jahre älteren Lehrer und Freund »spiegelt sich [wie der Herausgeber anmerkt] der schöpferische Vorgang zwischen Meister und Schüler, unabhängig vom akademischen Status des Lehrers, unabhängig vom Abstand der Jahre« (N. W. VI, S. 11). In Königsberg promovierte Iwand 1924 mit der Dissertation *Über die methodische Verwendung der Antinomien in der Religionsphilosophie, dargestellt an Karl Heims »Glaubensgewißheit«* und habilitierte sich 1927 für Systematische Theologie an der dortigen Theologischen Fakultät mit der Arbeit *Rechtfertigung und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, die nach Ernst Wolf zu den »wenigen unvergänglichen Beiträgen zur Lutherforschung« zu zählen ist. Beide Titel sind insofern für die Gedankenwelt des jungen Theologen charakteristisch, als er, angeregt durch Hermann, aber auch durch Schriften Carl Stanges, mit den Fragen einer religionsphilosophischen Grundlegung der Theologie einerseits und der Lutherforschung andererseits ständig befaßt war, wobei letztere zunehmend in den Vordergrund trat. Daneben hören wir in den genannten Briefen von eifriger Lektüre Kants und Schleiermachers, aber auch Martin Kählers, während die Anfänge der »dialektischen Theologie« zunächst wenig auf ihn eingewirkt zu haben scheinen. In das Jahr 1927 fällt auch seine Eheschließung mit Dr. Ilse Ehrhardt, der Tochter eines bekannten Königsberger Chirur-

gen. Die Dozentenjahre in Königsberg, vor allem die Zusammenarbeit mit Julius Schniewind, Martin Noth und Günther Bornkamm in der Zeit des beginnenden Kirchenkampfes, gehörten zu den glücklichsten Erinnerungen Iwands. Bereits 1934 mußte er seinen Platz in Königsberg räumen, und auch der ihm in demselben Jahr erteilte Lehrauftrag am Herder-Institut in Riga wurde ihm 1935 wieder entzogen. Nachdem ihm die akademische Lehrtätigkeit untersagt war, übernahm er die Leitung des Predigerseminars der ostpreußischen Bekennenden Kirche in Bloestau. Aus Ostpreußen 1937 ausgewiesen und mit Reichsredeverbot belegt, führte er das »illegale« Seminar in Paradies bei Jordan (Neumark) weiter, und als auch das unmöglich wurde, übernahm er ein Gemeindepfarramt an der St. Marienkirche in Dortmund. Von November 1938 bis März 1939 hielt ihn die Geheime Staatspolizei in Haft.

Nach dem Krieg, im Sommer 1945, folgte er einer Berufung als Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Göttingen; im Jahre 1952 wurde er in gleicher Eigenschaft an die Evangelisch-Theologische Fakultät in Bonn berufen. Neben seiner Gattin, die ihm bereits 1950 durch den Tod entrissen wurde, fand er sein Grab im Park des »Hauses der helfenden Hände« in Beienrode bei Königslutter, das er selbst als Zentrum kirchlicher Arbeit an den vertriebenen Ostpreußen begründet hatte.

Wir versuchen, das Wirken Iwands zu würdigen, indem wir das für ihn Charakteristische I. in seinen theologischen Erkenntnissen und Entscheidungen und II. in seinem öffentlichen, kirchlichen und politischen Wirken ins Auge fassen.

I.

»Die Vereinigung von Glauben und Wissen könnte ich ... mein Berufsziel nennen, wenn man darunter die consequente Durchdringung der Lebensanschauung vom Standpunkt des Glaubens aus versteht, das Ernst-Machen mit der christlichen Verkündigung für das Ganze der Weltanschauung«, so schreibt Iwand 1925 in einem Brief an Hermann (N. W. VI, S. 93). »Glaube und Wissen«, so lautet auch der Titel seiner öfter gehaltenen Vorlesung über die Grundlegung der Dogmatik. Wir können hier nicht die Entwicklung verfolgen, die Iwand ohne Zweifel hinsichtlich dieses Grundproblems der Theologie durchgemacht hat, sondern nur einige Intentionen herausheben, die sich schon früh bei ihm finden und sich zu immer größerer Klarheit herausgebildet haben. Die eingehende Beschäftigung des Doktoranden mit Karl Heim, der den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens philosophisch zu sichern sich bemüht, führt ihn damals keineswegs zu einer radikalen Kritik an jeder religionsphilosophischen Begründung der Dogmatik – trotz aller Einwände gegen Heims Antinomienlehre. Die deutliche Absetzung von Heim erfolgt vielmehr unter Berufung »auf die religiöse Setzung der schlechthinnigen Abhängigkeit« (N. W. VI, S. 328), also im Sinne Schleiermachers, entgegen Heims Versuch, die kategorialen Gesetze der Vernunft zur Erfassung der Totalität des Lebens heranzuziehen. »Die Dogmatik neigt zur Ethik und nicht zur Philosophie«, kann Iwand sagen (N. W. VI, S. 79). In diesem Sinn lehnt er Heims Apologetik ab. Dasselbe Problem, aber wesentlich tiefer erfaßt, begegnet uns 1935 in Iwands Aufsatz *Die Krisis des Wissenschaftsbegriffs und die Theologie (Um den rechten Glauben, S. 62 ff)*. Ohne Diltheys These vom Primat des Lebens vor der Wissenschaft zu widersprechen, sieht er doch hier nicht die Lösung des Problems. Dem Theologen, so heißt es hier, »geht es vielmehr darum, daß der Mensch, der handelnde, leidende und erkennende, vor Gott steht und daß die Theologie aus dieser Ganzheit heraus gelehrt und getrieben werden muß. Der Gegensatz heißt hier nicht mehr Leben und Wissenschaft, sondern Offenbarung und natürliche Erkenntnis, und es wird der Wissenschaft gerade das streitig gemacht, was ihr die Griechen hatten zukommen lassen: *daß die Wahrheitsfrage eine wissenschaftliche Frage ist*« (aaO S. 64). Jeder Wissenschaftsbegriff ist Ausdruck eines spezifisch menschlichen Selbstverständnisses. Was bedeutet es aber für die Theologie und ihre apologetischen Bemühungen, die Krisis des Wissenschaftsbegriffs sich zu

nutze zu machen, wenn die Wissenschaft selbst von der Existenz ausgeht, wenn die wissenschaftliche Existenz zur religiösen wird?

»Man hat sich nicht überlegt, wo dann unsere ganze Apologetik bleibt, wenn sie ihr Ziel erreicht und die religiöse Frage wirklich im Grunde der wissenschaftlichen Existenz aufspringt, wenn wir es als Theologen wieder mit einer Wissenschaft zu tun haben, die an Plato und den Tragikern, an Fichte und Hegel, an Nietzsche, Dostojewski und Kierkegaard geschult, vielleicht sehr viel ernster vom Leben, von der Sorge, vom Zweifel, vom Scheitern, von dem Tode, von der Angst, von der Sinnlichkeit, von der Freude und dem Leid, von der Gottesliebe und der Nächstenliebe redet, als wir das können ...«. (aaO S. 68f)

Iwand warnt aber auch schon vor dem Mißverständnis, zu glauben, »die Daseinsanalysen der Existenzphilosophie, weil sie ja nichts anderes sind als neutrale, schlichte Analysen der allgemeinen menschlichen Existenz, in die Theologie als eine Art ›Vorverständnis‹ der Offenbarung aufnehmen zu können, denn selbst wenn sie »schlichte Analysen‹ sind, so lassen sie sich nicht einfach aus ihrem Zusammenhang reißen« (aaO S.69).

Angesichts der heutigen Situation, wo das Dach des Hauses vom Sturm abgedeckt ist und wir uns unter freiem Himmel befinden, ist mit Apologetik nichts getan. Eine Einordnung der Theologie in eine Enzyklopädie der Wissenschaften ist nicht mehr möglich. Sie hat vielmehr das Wort Gottes zum alleinigen Existenzgrund zu machen, sich sozusagen in die Luft zu stellen und so gerade im Lauschen auf das »heimlich-bange Fragen des Menschen und das offenbare-erlösende Antworten Gottes« die Krise zu Wort kommen zu lassen, die sich anderswo nur indirekt meldet. Denn die Krise des wissenschaftlichen Bewußtseins ist letztlich immer eine theologische.

Ergeht hier bereits deutlich der Appell an die Theologie, ihrer eigenen Sache wieder gewiß zu werden und das Kreuz Christi als die Antwort auf die Frage des Menschen zu erkennen, ja, von hier aus überhaupt erst recht fragen zu lernen, wobei Iwand ohne direkte Berufung auf die sogenannte dialektische Theologie doch in großer sachlicher Nähe zu ihr steht, so zeigen seine Vorlesungen und Vorträge nach dem Kriege, wie radikal er sich von jeder religionsphilosophischen, aber auch einer ethischen Grundlegung der Theologie abgewandt hat. Die Tragweite der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung samt ihrer Antithese wird von ihm konsequent erfaßt. In dem Vortrag »Glaube und Wissen« von 1955 wie auch vielfach in seinen Vorlesungen greift er die scheinbare Versöhnung an, die der deutsche Idealismus zwischen beiden herstellen wollte, und macht sich dabei Hegels Einwände gegen Kant, Jakobi und Fichte zu eigen. Der Grundfehler war der, daß man die Welt des Glaubens und die des Wissens methodisch und phänomenologisch voneinander trennte und den Glauben ins Gebiet des Subjektiven, der Reflexion, abschob, dann aber am Rand der Endlichkeit, der Domäne des Wissens, letztlich auf das Nichts stieß. Religion ist hier allenfalls Wissen um die Grenze, ja, letztlich nur »die illusionäre Antwort einer ständig von der Nichtigkeit ihres Daseins bedrohten Endlichkeit« (N. W. I, S. 19). Iwand will dagegen die Brücke zwischen Glauben und Erkennen nicht abbrechen, den Übergang nicht einem Sprung oder Wagnis des subjektiven Ichs überlassen – man merkt noch immer die Spuren der Auseinandersetzung mit Heim –, freilich auch nicht vom Wissen zum Glauben aufsteigen, sondern er gibt dem credo den Vorrang, aber erkennt so auch dem intelligo sein unbestreitbares Recht zu. Denn der biblische Glaube ist nicht blind. Der Satz: Gott ist! ist kein Satz subjektiver Setzung – im Gegenzug gegen den andern: Gott ist nicht!, den man auf allgemeingültige, wissenschaftliche Erkenntnis glaubt gründen zu können.

Mit alledem will Iwand nicht zurückklappen zu den Gottesbeweisen der Scholastik, die das Dasein Gottes a priori zwingend erweisen zu können meinten. Aber daß nur ein irreführendes,

verfinstertes Denken Gott leugnen kann – und muß, daß dagegen im Glauben Gott als seiend gedacht wird, und zwar als notwendig seiend, nicht nur als willkürliche Setzung, das wird mit aller Energie geltend gemacht. So kommt Iwand – ohne ausdrücklichen Bezug darauf – Karl Barths Auslegung des Anselmschen Gottesbeweises nahe und nimmt in diesem Sinn das Credo, ut intelligam auf. Von dieser Sicht der Dinge her fällt ein scharfes Urteil über den Neuprottestantismus aller Schattierungen, dessen Kardinalirrtum war, daß er das Vermittelnde zwischen Gott und Mensch ins Bewußtsein legte. Schleiermacher, Dorner, Hofmann, Ritschl, Tholuck, Kähler, auch Heim und Althaus verfallen insofern der Kritik, als er hier diese Vermittlung im Selbstbewußtsein, wenn auch im christlichen Selbstbewußtsein, zu entdecken glaubt und die Seins- und die Wertfrage auseinanderbrechen. Die Wende bringt erst die »Theologie des Wortes«, die nach dem Ersten Weltkrieg einsetzt. Iwand spricht von einer wirklichen »Entdeckung«. Den Kern dieser Neuentdeckung sieht er darin, daß im Sinne der Reformation die Identität Gottes mit sich selbst, die Gleichzeitigkeit der ewigen Wahrheit mit dem geschichtlichen Ereignis in Jesus Christus als die eigentliche Wirklichkeit erkannt wird bzw. das Wort, in dem diese Vermittlung zu uns kommt.

Diese Erkenntnis sieht Iwand in zunehmender Klarheit bei Karl Barth auf dem Plan. Bei Bultmann und Gogarten dagegen fürchtet er, daß trotz aller Betonung des Wortes und des Kerygmas das Selbstverständnis die Form bleibt, in der Gottes Wort mein wird. »Es gibt eben Gott gegenüber kein Vorverständnis, sondern dasjenige Verständnis Gottes, das der natürliche Mensch mitbringt, ist je schon ein volles, ganzes, für die Offenbarung Gottes keinen Raum lassendes Verstehen und Werten. Es wird nicht durch die Offenbarung erfüllt, sondern aufgehoben« (N. W. I, S. 25). Der Irrtum ist nicht ein »Modus der Wahrheit«, sondern es geht um eine neue Geburt. In seinem Referat auf dem Berliner Theologentag 1954 *Wider den Mißbrauch des »pro me« als methodische Prinzip in der Theologie* (ThLZ 79, 1954, Sp. 454ff) wird in radikaler Zuspitzung die Unterscheidung zwischen dem Ich im Bereich der praktischen Vernunft und dem Ich im biblisch-reformatorischen Verständnis vollzogen und behauptet, daß zwar alle christologischen Aussagen pro-me-Aussagen sind, aber auch umgekehrt alle pro-me-Aussagen christologisch interpretiert werden müssen. Das »pro me« muß mit einem »extra me« = in Christo auf einen Nenner gebracht werden.

Iwands Erkenntnisse über »Glauben und Wissen«, die wir hier nur andeuten können, nachzudenken, ist deshalb so reizvoll, weil wir es hier nicht mit fertigen Ergebnissen zu tun haben. Es handelt sich bei ihm nicht um ein einfaches Nachsprechen der Gedanken Barths, sondern wir schauen hinein in ein leidenschaftliches Ringen, dem man anmerkt, wie er sich mühsam freikämpft von Denkvoraussetzungen der neuprottestantischen Theologie und doch in ständiger Auseinandersetzung mit ihr bleibt. Von anderen Voraussetzungen und anderer kirchlicher Tradition herkommend als Barth, gelangt er doch zu ähnlichen Grundentscheidungen in der Lehre vom Worte Gottes. Daß seine Theologie ihre eigene Note behält, das hängt vor allem mit seiner unablässigen Beschäftigung mit der Theologie Luthers zusammen.

Daß es dem mit so vielen theologischen und kirchlichen Verpflichtungen beladenen Mann nicht mehr gelang, den Ertrag seiner Lutherforschungen in einem größeren Werk niederzulegen, ist ein unermesslicher Verlust. Es ist unmöglich, hier mit wenigen Strichen seine Auffassung von Luthers Theologie zu skizzieren, zumal sie manche Wandlungen durchgemacht hat und gerade Iwand wie wenige erkannte, daß der Reformator nicht in ein System zu pressen ist. Audi hier seien nur einige Punkte genannt, an denen er Neues bei Luther zu sehen meinte und für die Gegenwart fruchtbar machen wollte. Das Thema seiner Habilitationsschrift *Rechtfertigung und Christusglaube* hat für seine Lutherdeutung programmatischen Charakter. Während der Ausarbeitung schreibt er an Hermann: »Luthers Christologie kann isoliert von der Rechtfertigungslehre nicht behandelt werden, aber sie scheint mir nicht, wie Ritschl meint, eine Hilfskonstruktion, sondern eher scheint mir die Rechtfertigungslehre eine Folge davon zu

sein, daß Luther die Ethik unter den Gesichtspunkt der Sendung Christi stellte, also die Aussagen über den Willen kritisierte. Es ist nicht so, daß die Christologie die Voraussetzung, die Rechtfertigung die Konsequenz wäre – man muß immer bedenken, daß Luthers Rechtfertigungslehre nicht eine Konsequenz, sondern ein Ergebnis ist. Da ist auch das Verhältnis nicht umkehrbar, man kann von der Rechtfertigungslehre aus keine christologischen Aussagen machen« (N. W. VI, S. 98).

Die Anfänge der Theologie Luthers sind nur von der fides Christi aus zu begreifen. Die Frage: Wer ist Christus? muß in irgendeiner Form identisch sein mit der Frage: Wer bin ich selbst? So nur ist Luthers Rede vom unfreien Willen zu verstehen. Sündenerkenntnis entsteht nicht am isolierten, sondern am erfüllten Gesetz.

Man ahnt, welche Sprengkraft in solchen Einsichten des jungen Theologen lag, wenn man sich das gewohnte Schema Gesetz-Evangelium vor Augen hält, wie es weithin als lutherisch galt, aber vielmehr der Kantschen Gesetzesauffassung entsprach. Darin ist Iwand zeitlebens Lutheraner geblieben, daß ihm die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium unendlich wichtig war, denn ohne sie kommt die Predigt nicht zum Klingen. Aber erstaunlich früh meldet sich bei ihm die Einsicht, daß Sündenerkenntnis nicht am Gesetz als solchem entsteht. Längst ehe in Barmen programmatisch erklärt wurde: »Jesus Christus ... ist das eine Wort Gottes«, schon 1925 heißt es bei Iwand, es müsse »das Gesetz, an dem ich meine Sünde erkenne, schon persönlich gefaßt sein, als Wort und Anrede. Wort ist aber immer schon Christus« (N. W. VI, S. 99). In der 1937 im Predigerseminar gehaltenen Vorlesung über *Gesetz und Evangelium* (N. W. IV, S. 47) stellt Iwand fest: »Die Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz ist die Kehrseite des Glaubens an Christus.« Und in der Vorlesung von 1950/51 (N. W. IV, S. 329!!) wird an der Darstellung Melanchthons deutlich, wo Iwand den bis in die Gegenwart nachwirkenden Irrtum in der Lehre vom Gesetz sieht: Durch die Verbindung mit der lex naturalis tritt der Ordnungsgedanke in den Vordergrund, und so wird das Gesetz zur zweiten bzw. ersten Offenbarungsquelle. Der Nomos wird aus seinem Bezug zum Logos gelöst. Da wir also das Gesetz von Natur immer schon kennen, das Evangelium aber auf das uns eingeborene Gesetz bezogen wird, fällt die Offenbarung zusammen mit dem Selbstverständnis. Die Lehre vom Wort Gottes wird existenzialisiert, indem durch die praktische Vernunft das Verständnis postuliert und der Punkt festgelegt wird, an dem die Offenbarung anknüpft. Während bei Luther die Dialektik von Gesetz und Evangelium in der Offenbarung selbst liegt, wird hier die Möglichkeit eröffnet, die Dialektik des simul iustus et peccator als Existenzdialektik – unter Abstraktion von der Christologie – zu verstehen. Wir sehen, wie Iwands Lutherforschung ihm dazu hilft, den identitätsphilosophischen Ansatz des Idealismus, von dem wir oben sprachen, zu überwinden und die Vermittlung, von der die Rede war, im Extra me, in Christus, zu finden. Mit Vorliebe zitiert Iwand in solchem Zusammenhang Luthers großen Galaterkommentar, und immer wieder begegnen Stellen, an denen vom Platzwechsel zwischen Christus und uns die Rede ist, aber auch von der Unmöglichkeit, im Glauben zwischen Christus und uns zu trennen, oder von der Konformität, in der nicht wir das Wort unterwerfen, sondern das Wort uns sich gleichmacht.

Die genannte Vorlesung über Gesetz und Evangelium von 1950/51 ist ein instruktives Beispiel für Iwands Weite bei aller Strenge seines theologischen Denkens. Er behandelt nacheinander Luther, Melanchthon und Calvin und stellt ihre Leistung ins Licht, übrigens erstaunlich aufgeschlossen auch für Calvins Eigenart. Ebenso deutlich werden jeweils die Gefahren aufgezeigt: Die Existenzialisierung des Gesetzes bei Melanchthon, aber auch die Gefahr des Antinomismus bei Luther und des Pharisäismus bei Calvin. Abschließend aber heißt es:

»Wir brauchen uns nicht zu entscheiden, es sind Entwürfe, Versuche größtartigsten Ausmaßes, diesem Thema gerecht zu werden. Wir werden immer wieder aufs neue in die Schrift einge-

hen müssen, um diese Frage neu zu beantworten, aber wir werden nicht vergessen dürfen, daß unsere Väter uns dabei helfen, mit ihren Erkenntnissen und vielleicht auch mit ihren Fehlern« (N. W. IV, S. 396).

Interessant wäre eine nähere Untersuchung des Verhältnisses Iwands zu Barth, gerade auch in der Lehre von Gesetz und Evangelium. Während er in seiner Besprechung der *Kirchlichen Dogmatik*, Bd. I,1 (Um den rechten Glauben, S. 87ff) im Jahre 1935 bei aller Würdigung Barths als grundlegenden Einwand die Frage stellt, ob man eine Lehre vom Worte Gottes »jenseits von Gesetz und Evangelium« entwerfen könne, scheint er in der Folge zunehmend aufgeschlossen zu sein für Barths These »Evangelium und Gesetz«. Nicht als ob er die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium abschwächen wollte, wohl aber betont er immer stärker, daß es eine Unterscheidung innerhalb des einen Wortes Gottes sei, das Jesus Christus ist. Nicht zuletzt die Erfahrung mit den Deutschen Christen und ihrer Lehre vom Volksnomos ließ ihn die Gefahr erkennen, die in der üblichen Reihenfolge und Rangordnung lauert. Er war sich darüber im klaren, daß es hier um eine Korrektur gehe, »die bis ins Zentrum der lutherischen Dogmatik reicht« (N. W. IV, S. 411). Aber er kann unter ausdrücklicher Berufung auf Barth offen sagen, daß er sich »dem herkömmlichen Schema von Gesetz und Evangelium nicht anschließen« könne (N. W. IV, S. 441). Wie er sich bemüht, zwischen seinem entscheidend von Luther geprägten Denken und Barths revolutionärem Vorstoß eine echte Synthese zu finden, ohne sie freilich in einem eigenen großen Entwurf systematisch im einzelnen zu entfalten, das zeigen die Thesen, die er im Rahmen seiner Vorlesung über Rechtfertigung bringt (N. W. IV, S. 450f):

»1. Die Einheit von Gesetz und Evangelium ist damit gegeben, daß Jesus Christus das eine Wort Gottes ist.

2. Dies gilt gegen diejenigen, die zwei Offenbarungsquellen annehmen und das Gesetz der Welt extra Christum zuteilen, das Evangelium aber der Welt in Christo.

3. Die Unterscheidung Gesetz und Gnade ist damit gegeben, daß die Gnade vermag, was das Gesetz nicht vermag: die Sünde aufheben und die Gerechtigkeit schenken.

4. Darum ist das Gesetz von dem Evangelium her auszulegen, das heißt, es ist nach dem Selbstverständnis des natürlichen Menschen zu richten (?) und in eine neue Form zu fassen.

5. *Impletio legis facit opera, non faciunt opera impletionem legis* (Die Erfüllung des Gesetzes schafft Werke, nicht schaffen die Werke die Erfüllung des Gesetzes).

6. Der Mensch steht einem in seiner Forderung der Sache nach erfüllten Gesetz gegenüber.

7. Also muß das Evangelium und der Glaube der Lex vorausgehen, damit sie als »gesunde Lehre« . . . erkannt und geübt wird.

8. Dann ist aber Lex (*tertius usus*) Verheißung.«

II.

Könnte man alles bisher Gesagte als Kommentar Iwands zur ersten Barmer These verstehen, so verband sich für ihn damit unlöslich das, was die zweite Barmer These meint, wenn sie Jesus Christus wie als Zuspruch der Vergebung der Sünden auch als Anspruch auf unser gan-

zes Leben bezeichnet. Mit derselben Klarheit, mit der Iwand die Rechtfertigung allein aus Gnaden, die *iustitia passiva*, kompromißlos auf Katheder und Kanzel lehrte, trat er für die Geltung des Gebotes Gottes auf allen Lebensgebieten ein.

»Hier, in der *iustitia passiva*, empfängt der Mensch jenen Ritterschlag des Freien, kraft dessen er sich dann – wiederum in die »alte Welt« zurückkehrend – mit Lust und Willen dem Gesetz unterzieht, weil er in ihm die Hilfe Gottes sieht, um den Sieg über Sünde und Tod vollständig zu machen« (N. W. IV, S. 429).

Lehrentscheidung bedeutet für ihn zugleich Lebensentscheidung. Das heißt zunächst, daß die Theologie um der Kirche willen da ist, d. h. »um der Gemeinde willen, wo allein dieses Wort verkündet und bezeugt werden kann« (*Um den rechten Glauben*, S. 209). Kein Wunder, daß Iwand sofort zu Beginn des Kirchenkampfes auf Seiten derer unter den akademischen Theologen zu finden ist, die sich aktiv in die Reihen der bekennenden Kirche stellten, und daß er bald zu den entschiedensten Vertretern des bruderrätlichen Flügels gehört. Äußere Unsicherheit und Gefährdung bedeuteten ihm wenig gegenüber der unerhörten, seit Jahrhunderten so nicht gegebenen Chance einer beginnenden Erneuerung der Kirche unter dem Angriff christusfeindlicher Mächte. Wenn Iwand in späteren Jahren auf diese Zeit zu sprechen kam, so geriet er immer wieder in leidenschaftliche Bewegung. Sie erinnerte ihn bei allen unterschiedlichen Dimensionen an die Reformationszeit, von der er einmal sagte:

»Man merkt dem Reden dieser Zeit an, daß es aktuelles Reden ist. Das Licht wird nicht mehr unter den Scheffel gestellt, und was hier ins Ohr gesagt wird, hört man morgen auf den Dächern. Das Wort läuft. Es sind darum auch keine ›ausgedachten‹ oder überlieferten Themen, die man behandelt, sondern sie betreffen die Existenz der Kirche, ihren Verfall und ihre Reformation. Sie betreffen die Greuel an heiliger Stätte und die Rückkehr zum einfältigen Glauben. Alles ist hier geladen mit echter, nicht gewollter oder gesuchter Aktualität« (N. W. IV, S. 242).

In solchen Zeiten werden die Hörsäle zum Schlachtfeld, statt bloß Exerzierplätze zu sein.

Die Hauptlast des Kampfes lag damals auf den jungen »illegalen« Theologen, zu deren geistmächtigsten Führern Iwand gehörte. Obwohl er wie die meisten Pfarrersöhne aus einer Tradition kam, in der Deutschtum und Christentum sich eng verbanden – Iwand selbst fühlte sich als Preuße und war nach dem Ersten Weltkrieg Freikorpskämpfer in Schlesien –, so erkannte er doch früh die Gefahr der nationalsozialistischen Vergötzung von Blut und Volkstum. Um so tiefer war sein Schmerz darüber, daß ein großer Teil der Kirche in der Stunde der Versuchung blind war und selbst die Bekennende Kirche Kräfte in ihren eigenen Reihen hatte, die ein kluges Taktieren dem geforderten Bekennen vorzogen.

»Was hätte für Elend vermieden werden können«, so schreibt er 1954, »wenn Minister und Generäle, Professoren und Bischöfe rechtzeitig dabei mitgetan hätten, wenn sie nicht Christen von gestern, sondern Christen von morgen gewesen wären, wenn sie, jeder an seinem Ort, nur das schlichte Nein gewagt hätten, das ein so aufrechter Mann wie der Baron Elz von Rübenach in der Kabinettsitzung vom 30. Januar 1937 Hitler ins Angesicht gesagt hat, als er das goldene Parteiabzeichen annehmen sollte« (*Um den rechten Glauben*, S. 208f).

Iwand hatte ein scharfes Gespür dafür, daß richtige Erkenntnisse von gestern in der Situation von heute mißbraucht werden können, indem man sie auf feste Formeln zieht und sklavisch überträgt. Die Unterscheidung der beiden Reiche, die Luther vor allem den Schwärmern gegenüber hartnäckig vertrat, wurde zum Deckmantel der Bosheit, wenn man sie quantitativ statt qualitativ verstand. Sie wurde dazu mißbraucht, weiten Lebensgebieten, vor allem dem

Bereich des Politischen, der jetzt totalen Anspruch erhob, eine Eigengesetzlichkeit zuzusprechen, die dem Gebot Gottes keinen Raum ließ. Das Reich Gottes, dieser eschatologische Begriff im Neuen Testament, wurde zu einer innerlichen Größe degradiert, die Verkündigung privatisiert. Was er schon bei Melancthon im Ansatz fand, die These von der rationalen Selbständigkeit des politischen Lebens, dieser optimistische Glaube an die Vernunft, hatte sich gegenüber den aufkommenden Ideologien als zu schwach erwiesen, um die Dämonen zu bändigen. Man war zu optimistisch im Vertrauen auf die wesentliche sittliche Natur des Staates und zugleich zu pessimistisch und resigniert, um den Herrschaftsanspruch Jesu Christi dem Totalitätsanspruch des Staates gegenüber zu proklamieren. Die Lehre von den Schöpfungsordnungen, die einen vom zweiten gelösten ersten Glaubensartikel zu kennen meinte, war ohnmächtig gegenüber den Stimmen, die sich auf eine Gottesoffenbarung in Blut und Volkstum beriefen. Iwand gehörte zu den Theologen, die klar erkannten, daß es dem Geist der Zwei-Reiche-Lehre Luthers widersprach, wenn man jetzt nichts Besseres zu tun wußte, als die Autonomie des Staates in seiner Selbstherrlichkeit theologisch zu bekräftigen, statt solchen Totalitätsanspruch in die Grenzen zu weisen.

Einem Konfessionalismus, der nur die Gräber der Väter schmückte, aber vor lauter Sorge um Wahrung des kirchlichen Bestandes das aktuelle Bekennen vermied, war er von Herzen gram (N. W. VI, S. 282). So gewiß er auch die Gefahr einer Schwärmerei auf der anderen Seite nicht verkannte und gerade deshalb so sehr bedauerte, daß sich viele akademische Theologen von der aktiven Mitarbeit in der Bekennenden Kirche zurückhielten, so war doch sein Groll über die kirchenpolitischen Taktiker und Kompromißler unendlich viel stärker. In seinem Brief von Neujahr 1936 an Hermann (N. W. VI, S. 283ff) macht er seinem ehemaligen Lehrer gegenüber kein Hehl daraus, daß er die Befriedung der Kirche, wie sie damals – auch unter Zustimmung Hermanns – von den vom Staat berufenen Kirchengremien versucht wurde, für ein Unglück hielt. Hier wird deutlich, wie sehr er diesen Kirchenkampf als geistliches Ringen verstand, als eine Prüfung, die der Herr der Kirche selbst ihr auferlegte und dessen sie gewürdigt wurde.

»Aber ich sehe«, so heißt es hier, »weithin sieht man in diesen Kämpfen, Leiden und Nöten etwas Anormales, weithin möchte man wieder Sicherheiten und Garantien haben, um ›arbeiten‹ zu können, weithin träumt man schon wieder von großen Missionsmöglichkeiten, die sich uns auftun, und um dieser Möglichkeiten willen schweigt man, wenn hier oder da eine offizielle Rede die Erkenntnisse und Errungenschaften dieser Jahre ad acta legt...« (N. W. VI, S. 284f).

Man kann ahnen, mit welchen Erwartungen Iwand nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, den er als Pfarrer in Dortmund erlebte, einem neuen Anfang im Leben der Kirche und des Volkes entgegensah. Ein ihm angetragenes Bischofsamt schlug er aus, aber ins akademische Lehramt kehrte er mit Freuden zurück und war zugleich in wichtigen kirchlichen Gremien tätig. An entscheidenden Beschlußfassungen des Reichsbruderrates der Bekennenden Kirche, der in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch sehr aktiv war, wie auch der sich neu konstituierenden Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Synode war er direkt oder indirekt beteiligt. Im Rückblick auf die fünfzehn Jahre, die ihm in der Nachkriegszeit noch zu wirken vergönnt waren, drängen sich drei Bereiche vor allem auf, in denen er eine führende Rolle übernahm: im Kampf gegen eine bald wieder einsetzende Restauration in Kirche und Volk, im Einsatz für ein neues Verhältnis zu den Kirchen und Völkern im Osten und in der Bemühung um eine Erneuerung der Predigt.

Wie kritisch Iwand bereits 1947 die nach dem Krieg begonnene Neuordnung der Kirche ansah, welche Verschiebung der Gewichte er hier fürchtete, lassen wir ihn am besten mit seinen eigenen Worten sagen:

»Es ist mir darum bange, weil es bei diesem Ordnen der Kirche trotz allem Streit und Lärm letzten Endes so totenstill zugeht, weil das Wort des Lebens, das uns in den letzten Jahren auch noch in der Zerstreung erreichte, leitete, sammelte und tröstete, dabei so zurückgetreten ist. Wir ordnen, als gelte es, einen Apparat wieder in Gang zu bringen, aber der Motor steht still; es klappert, aber es bewegt sich nichts. Es ist so, als ob man versucht, sich umzustellen, ähnlich wie man sich in den Kirchenleitungen im Jahre 1933 auch umstellte, auf einen zeitlichen Wandel, auf einen Wandel, der sich in den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen vollzogen hat, während wir doch wissen, daß dieser Wandel erst dann echt wäre, wenn jener andere Wandel Ereignis wird, der Wandel des Menschen ... Das Evangelium tritt zurück, im Vordergrund stehen ›Gesetze‹, Wahlgesetze, Gesetz zur Reinigung des Pfarrerstandes, Gesetze zur Neuordnung kirchlicher Groß- und Kleinräume, Gesetze über Bekenntnisschule, Ordnung über Liturgie und kirchliche Lesungen, Ordnungen des Gebets, ein ins Unbegrenzte fortzusetzendes Ordnungswerk, ohne daß irgendein Mensch im deutschen Volk den Eindruck hat, daß dadurch das, woran wir kranken, in Ordnung käme. Es fehlt ein Wort von der Qualität, wie wir es einmal geschmeckt haben, als jene Entscheidungen fielen, durch die sich die Gemeinde Gottes wirklich sammelte ...« (*Um den rechten Glauben*, S. 146f).

Iwands Protest richtete sich in diesem Zusammenhang u. a. gegen den Versuch, die Evangelische Kirche in Deutschland konfessionell aufzugliedern und damit hinter die in Barmen gefallene Entscheidung zurückzugehen. Der Bau einer einheitlichen lutherischen Kirche in Deutschland und die Errichtung konfessionell lehrgebundener Kirchenregimente schienen ihm nicht das Gebot der Stunde zu sein. Das starre Festhalten an den überkommenen Lehrdifferenzen in der Auffassung vom heiligen Abendmahl schien ihm nicht verheißungsvoll, und in der Abendmahlskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, die zu den Arnoldshainer Thesen führte, hat er entscheidend an ihrer Überwindung mitgearbeitet. Das eigentliche Versagen sieht Iwand darin, daß es zu einer radikalen Umkehr in unserem Volke nicht kam, daß vor allem die Konsequenzen aus dem in Stuttgart von maßgeblichen Männern der Kirche gesprochenen Schuldbekenntnis weithin nicht gezogen wurden. Er war der Überzeugung, daß auch nach dem Zusammenbruch eine gründliche Besinnung über unser politisches Schicksal unterblieben sei und die Reinigung vom Ungeist des Nationalsozialismus nur unvollkommen geschehen sei. In seinem Vortrag *Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und der Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus* (aaO S. 183ff) nennt er vier Punkte, an denen er diese mangelnde Bereitschaft zu wirklicher Umbesinnung exemplifiziert:

1. Das »Freund-Feind-Denken« (Carl Schmitt), das der Nationalsozialismus nicht erst aufbrachte, aber als beherrschendes Prinzip in das innerpolitische Leben unsres Volkes einführte, ist in neuer Form im Ost-West- Gegensatz aufgelebt.
2. Der tief eingefressene Antisemitismus, an dem die Kirche nicht unschuldig ist, ist in seinen Wurzeln und Folgen noch zu wenig erkannt, so daß man sich auch in der Christenheit die Auseinandersetzung mit ihm zu leicht macht.
3. Der Versuch, die Vergangenheit ungeschehen zu machen, der nach dem Ersten Weltkrieg unser Volk vergiftete und – z. B. mittels der »Dolchstoßlegende« – die nationale Unbußfähigkeit nährte, sollte aufgedeckt werden, damit wir nicht ähnlichen Parolen zum dritten Mal zum Opfer fallen.

»Vieles, was wir heute hören und vernehmen können, nicht nur in Deutschland, sondern auch vom Ausland her, sieht so aus, als ob wir wieder in dieselbe Kurve einbiegen und sie zum dritten Mal ausfahren. Daß wir das diesmal mit der Zustimmung der westlichen Mächte tun, macht uns zwar sicherer, aber die Ausmaße der möglichen Katastrophe nur größer. Es kann

keinen Weg in ein gottgesegnetes Morgen unserer Geschichte geben, wenn wir noch einmal Gott und sein Gericht, wie es mit dem Ende dieses furchtbaren Krieges über uns gekommen ist, verachten und meinen, die Politik, die uns heute aufgegeben sei, habe wiederum zum Ziel, Deutschland wieder das werden zu lassen, was es vorher war« (aaO S. 195).

4. Eine der folgenschwersten Wirkungen der beiden Weltkriege ist die Ächtung der Ideen des Pazifismus bzw. alles dessen, was danach aussieht. Unter der totalen Kriegführung ist auch bei vielen Gutwilligen der Glaube an die Möglichkeit einer echten Friedensordnung in der Welt zerbrochen. Die Außerkraftsetzung des fünften Gebots für den Kriegsfall erscheint noch immer auch vielen Christen als selbstverständlich. Die Menschen werden in Ost und Welt im Ungeist des Kalten Krieges einexerziert, der Glaube an den Frieden gilt als Utopie, ganz anders als etwa noch bei Kant.

Es ist nur zu begreiflich, daß Iwand aus solchen Überlegungen heraus der Wiederaufrüstung unsres geteilten Volkes, die so bald wieder in Szene gesetzt wurde, mit größter Besorgnis gegenüberstand, daß er ein Vorkämpfer im Kampf gegen die skrupellose Kalkulation mit Atomwaffen wurde und für ihre radikale Abschaffung eintrat, daß er auch mit allen Kräften – wenn auch vergeblich – der Annahme des Militärseelsorgevertrags durch die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland widerstand. Er sah ganz andere Aufgaben als politisch vordringlich an, vor allem die Aussöhnung mit den Völkern des Ostens, denen gerade wir Deutschen unermessliches Leid angetan haben.

In dieser Frage hat Iwand einen einzigartigen Pionierdienst geleistet. Während heute in weiteren Kreisen die Einsicht wächst, daß die Versöhnung mit den Völkern des Ostens für uns eine Schicksalsfrage ist, gehörte damals, als der Kalte Krieg in höchster Blüte stand, einiger Mut dazu, gegen den Strom zu schwimmen. Iwand selbst litt sehr unter dem Verlust der östlichen Heimat, vor allem an seiner Wahlheimat Ostpreußen und Königsberg hing sein Herz. Er schreibt 1942: »Daß ich aus dem Osten, aus »Vaterland und Freundschaft« weg mußte, war und ist mir das Schwerste von allem, was mich aus dem ganzen Zeitgeschehen persönlich betroffen hat« (N. W. VI, 295). Dem kirchlichen Hilfskomitee für die vertriebenen Ostpreußen widmete er viel Zeit und Kraft, in Beienrode schuf er ein Zentrum für diese Arbeit. Um so bemerkenswerter ist es, daß er sich mit allen Kräften den utopischen Forderungen gewisser Vertriebenenverbände entgegenstemmte und immer wieder unter Hinweis auf das, was wir als Deutsche den Völkern im Osten angetan haben, zum Umdenken aufrief. Vor allem warnte er vor einem Mißbrauch des Wortes »Heimatrecht« (Junge Kirche, 20, 1959, S. 477f). Welche Angriffe er dafür über sich ergehen lassen mußte, aber auch wie seelsorgerlich-überzeugend er Irregeleiteten antworten konnte, zeigt der Briefwechsel, der sich dabei entspann. Wenn jüngst die Denkschrift der Evangelischen Kirche zur Vertriebenenfrage nicht nur auf heftige Ablehnung, sondern in weiten Kreisen unsres Volkes auch auf Verständnis stieß, so hat nicht zuletzt Iwand dafür den Boden bereiten helfen.

Neben Martin Niemöller war Iwand einer der ersten, die persönliche Kontakte mit den Kirchen im Osten aufnahmen. Als es noch gar nicht selbstverständlich war, fuhr er mit einer von Präses D. Held geleiteten Delegation nach Sowjetrußland und nahm Fühlung auf mit der russischorthodoxen Kirche wie auch anderen Kirchen. Nicht zuletzt ihm ist es zu danken, wenn bald auch eine Delegation russischer Theologen die Bundesrepublik, speziell auch die Universität Bonn, besuchte. Er scheute kein Opfer an Zeit, Kraft und Geld, um immer wieder Kirchen in den osteuropäischen Ländern zu begegnen. In der Prager Christlichen Friedenskonferenz war er einer der maßgeblichen westlichen Führer. Wenn Professoren der Comeniusfakultät in Prag bezeugten, daß Iwand für sie der Theologe gewesen sei, der ihnen wieder Vertrauen zu uns Deutschen ermöglichte, so gilt wohl für viele ökumenische Beziehungen, die inzwischen zum Osten hin möglich wurden, daß Iwand hier zu den Bahnbrechern gehörte.

Nichts hat ihn an seinem 60. Geburtstag mehr erfreut als die Ankündigung einer ihm gewidmeten umfassenden Festschrift aus dem Kreis der osteuropäischen Theologen. Die Comenius-fakultät in Prag ehrte ihn noch post mortem mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde. Wie wenig ihn bei alledem kirchenpolitische Erwägungen leiteten, wie sehr auch sein politisches Handeln im Zentrum seines Glaubens verwurzelt war, das zeigen folgende Worte:

»Wenn wir unsern Standpunkt, den wir hier auf Erden einnehmen, einmal aufgeben könnten, diesen national begrenzten Standpunkt, und wir könnten dies alles sehen mit den Augen Gottes, wir könnten es sehen wie ein Engel vom Himmel her, dann würde es wohl kaum noch Russen und Polen und Juden und Deutsche, Slaven und Germanen geben, sondern nur solche, die den Unschuldigen Gewalt antun. Und es würde deutlich werden, daß die ganze Kraft und der ganze Glaube der Christenheit daran hängt, ob wir auch über diesem Geschehen das Kreuz und die Vergebung walten lassen, ob wir angesichts dieser großen Schuld zu IHM flüchten, ob wir in diesem Geiste einen neuen Anfang machen im Zusammenleben von Ost und Welt, indem es uns geschenkt würde, auch mit den Völkern des Ostens ein neues Band des Vertrauens und des Friedens zu knüpfen« (*Um den rechten Glauben*, S. 200).

Man würde Iwands theologisches und öffentliches Wirken nicht recht verstehen, wenn man nicht als treibenden Motor bei alledem seine brennende Sorge um rechte Verkündigung erkannte. Es ist bezeichnend, daß er schon als junger Theologe feststellt, die Grenze zwischen veritas und vanitas lasse sich seiner Meinung nach leichter auf der Kanzel als auf dem Katheder oder in der literarischen Arbeit ziehen. Man muß ihn predigen hören, um ihn ganz zu begreifen. Seine Verkündigung hatte nichts Sensationelles oder gewollt Aktuelles, sie war frei von Apologetik und verzichtete auf alles Drängerische, sondern sie ließ den Text aufleuchten und die befreiende Kraft der Botschaft von der Überwindung der Sünde und des Todes zur Sprache kommen. Von Luther hatte Iwand gelernt, daß die Kirche allein durch das Wort gebaut wird, und darum lag ihm nichts mehr am Herzen, als Hilfe zu leisten für eine Erneuerung der Predigt. Einen großen Kreis deutscher und ausländischer Theologen verschiedenster Richtungen führte er in die Arbeit an den »Göttinger Predigtmeditationen« zusammen, um nicht nur den überlasteten Gemeindepfarrern bei der Auslegung des Textes neue exegetische Erkenntnisse zu vermitteln, sondern auch die heute brennenden Probleme in Kirche und Welt ins Bewußtsein zu rücken. In seinen eigenen Beiträgen, auf die er viel Zeit und Mühe verwendete, erwies sich Iwand als Meister gerade auf diesem Gebiet der Predigtmeditation. Zu seiner großen Freude stieg die Auflage dieser Hefte von Jahr zu Jahr (jetzt etwa 14 000), und es beglückte ihn besonders, daß mit ihnen eine theologische und geistliche Brücke über polirische und kirchliche Grenzen und Mauern geschlagen wurde.

Aber auch in seinen Vorlesungen war bei aller Bemühung um wissenschaftliche Erkenntnis der Blick auf die Verkündigung gerichtet. Er sah in seinen Studenten die Prediger von morgen, unter deren Kanzel er mit Freuden sitzen wollte, und er stellte sich mit dem ihm eigenen Feuer und ohne professorale Distanz dem Austausch mit jedem unter ihnen, der ernsthaft zu fragen bereit war. Das Evangelisch-Theologische Stift der Universität Bonn, dessen Ephorus er viele Jahre war, trägt jetzt seinen Namen und erinnert damit die kommenden Generationen an diesen in so mancher Hinsicht unvergleichlichen theologischen Lehrer. Alle Enttäuschungen und Angriffe, die er gerade gegen Ende seines Lebens reichlich erfuhr und unter denen er oft schmerzlich litt, konnten ihn darin nicht beirren, daß die Theologie eine herrliche Aufgabe sei und der Theologe heute eine große und verheißungsvolle Mission zu erfüllen habe. Wie er seinen Dienst verstand, das sei zusammenfassend mit seinen eigenen Worten ausgedrückt:

»Wahrscheinlich stehen wir erst am Anfang einer sehr weit um sich greifenden Wandlung innerhalb der sogenannten christlichen Welt. Wohin wir blicken, da lösen sich die vorhande-

nen Bildungen auf und verwandeln sich in neue Formationen. Die Grenzen der Kirchen und ihrer herkömmlichen Bekenntnisse werden flüchtig, Konversionen verraten das Ungenüge der Menschen mit ihrer herkömmlichen kirchlichen Erziehung. Gott zerbricht das Gehäuse, in dem wir leben, um uns wieder unter seinem freien Himmel zu haben, wo er allein unser Gott und wir allein sein Volk sind. Die Theologie wird die Aufgabe haben, auf der Zinne des Tempels, also da, wo man weit ins Land schauen kann, Ausschau zu halten und wach zu sein für diesen Ruf Gottes, damit sie ihn weitergeben kann und es so zu jenen Berufungen kommt, die die Boten des Evangeliums zugleich binden und frei machen. Schlechthin binden und schlechthin frei machen! Denn nur so werden wir Diener jener Kirche ausrüsten, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, Diener der wahren Kirche, die das Licht nicht unter den Scheffel stellt und in Wort und Tat diese Freiheit der Gebundenen zu bezeugen bereit ist. Indem wir das tun, dürfen wir gewiß sein, daß auch unsere äußere, unsere politische und bürgerliche Freiheit nicht ausbleiben wird. Denn wen der Sohn frei macht, der ist wahrhaft frei« (aaO S. 212f).

Verzeichnis der Schriften Iwands in: Um den rechten Glauben, Gesammelte Aufsätze, Bd. 9 d. Theologischen Bücherei, hg. v. K. G. Steck, 1959, 269-277, Ergänzung von R. Tietz und E. Walther in: ThLZ 1960, Nr. 11, Sp. 878-880. – Außerdem sind zu nennen: Nachgelassene Werke Bd. I-VI, hg. von H. Gollwitzer, W. Kreck, K. G. Steck und E. Wolf, 1962ff. – Predigt-Meditationen, 1963. – Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen, Kirche in der Zeit, 1960, S. 327-331. – Über Iwand: Chronik der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität 1959/60, 19h – E. Wolf, In memoriam H. J. Iwand, in: ThLZ 1960, Nr. 10, Sp. 793-796 (dort weitere Literatur-Hinweise). – H. Gollwitzer, Vorwort in Nachgel. Werke I, 7-10, III, 7-13, Predigtmeditationen, 5-11. – K. G. Steck, Einleitung zu Nachgel. Werke VI, 11-32. – H. Gollwitzer, Hans Joachim Iwand, in: Hans Jürgen Schultz, Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, 1966, 435-441.

Ursprünglich erschienen in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Evangelische Theologie* (Bonn 1968, H. Bouvier und L. Röhrscheid), S. 215-226.

Quelle: Walter Kreck, *Tradition und Verantwortung. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, S. 244-261.