

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/vf-2001-0213>

Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die
Armut des Predigers.
Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke
Neue Folge
Heinrich Assel

Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers. Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke Neue Folge, in: VuF 46 (2001/2), 72–89.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers.
Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke. Neue Folge.”
Verkündigung und Forschung 46 (2001): 72–89.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungsort: Gütersloh

Erscheinungsjahr: 2001

Seitenzahl: 18

Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers

Heinrich Assel

Hans Joachim Iwand, Kirche und Gesellschaft (Nachgelassene Werke Neue Folge Bd. 1), bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Ekkehard Börsch, 349 S. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1998. – *Ders., Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit* (Nachgelassene Werke Neue Folge Bd. 2), bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lempp/Edgar Thaidigsmann, 593 S. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1999. – *Ders., Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* (Nachgelassene Werke Neue Folge Bd. 3), bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Gerard C. den Hertog, 560 S. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001.

„Nowadays the word *preacher* does not attract much admiration. The word is associated with parochial morality or televised quackery, but in either case the preacher is a rather narrowly defined figure. Martin Luther King was proud of the title, however, because he believed that his religious vocation was essential to the healing of the nation. To him, the preacher symbolized the combination of political and spiritual wisdom that his own church had always required of its leaders.“¹ Wäre in der deutschen Nachkriegsgesellschaft und ihrer politischen und kirchlichen Öffentlichkeit Platz für einen solchen Prediger gewesen, hätte sich also diese Öffentlichkeit, nach dem Untergang der protestantisch-preußischen Zivilreligion in der nationalsozialistischen Weltanschauung, nicht rekonfessionalisiert und reprivatisiert – es fiel leichter, den späten Hans Joachim Iwand der Jahre 1948 bis 1960 zu charakterisieren. Er wäre *der* Prediger Nachkriegsdeutschlands zu nennen: der Prediger, dessen Predigt der Genesung der Nation galt. Er symbolisierte eine politisch-spirituelle Weisheit des Evangeliums, die mit der Rechtstechnik der Opferentschädigung und ‚Wiedergutmachung‘ und mit der Gedenkpolitik von ‚Auschwitz‘ nicht zu verwechseln ist: „Denn alle echte Schuld wartet auf den, der sie als seine eigene anerkennt. Dieser allein vermag ihr Geheimnis zu lösen. Er allein vermag ihr die Worte zu verleihen, die Stimme der Confessio und Buße, er allein vermag die Wendung herbeizuführen, auf die die Schuld als geschichtliche Realität wartet.“² Iwand war der Prediger des unerhörten, höchst missverständlichen und schnell instrumentalisierten Wortes von der *zu verwandelnden Schuld*. Er war nur *insofern* der Prediger des öffentlichen Schuldbekenntnisses. Iwand war ein politischer Prediger

R. Lischer, *The Preacher King: Martin Luther King, Jr. and The Word That Moved America*, New York/Oxford 1995, 3.

Vortrag Iwands anlässlich des Gedenkens der Reichskristallnacht am 9. November 1958. Diese entlegene publizierte Passage hier zitiert nach: G. Sauter, *Theologisches Feuer*. Hans Joachim Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche: *EvTh* 60 (2000) 177–191, 182.

des Wortes, das sich eine genuine Öffentlichkeit schafft, in welcher Schuldverwandlung im Schuldbekennnis auch eine historisch-politische Handlung und Realität darstellt, eine Mitarbeit an der Genesung der Nation.

Für einen ‚reformiert-lutherischen‘ Prediger dieses Wortes war in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit Adenauer-Deutschlands allerdings ebenso wenig Platz wie für einen schwarzen Baptisten-Prediger im Alabama und Georgia derselben Jahre. Prediger, zumindest Prediger diesen Zuschnitts, waren gesellschaftlich hier wie dort nicht vorgesehen. Vielleicht wussten dies nur wenige so gut wie Iwand. Jedenfalls aber nahm kein anderer deutscher Theologe dieser Jahre die öffentliche Ortlosigkeit des Wortes Gottes und seiner Predigt zum Anlass derart umfassender dogmatischer, politisch-ethischer und historischer Revisionen, um „die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen“, den genuinen öffentlichen Ort des Wortes von der Versöhnung und seiner Predigt gerade in dieser Gegenwart.

Der Rang der jetzt publizierten Neuen Folge der Nachgelassenen Werke des Göttinger und Bonner Theologen aus den Jahren 1948 bis 1960 – auch verglichen mit seinem in der Weimarer Republik und unter dem Nationalsozialismus entstandenen Œuvre – gründet in dieser faszinierenden Frage, die so zu stellen erst nach 1945 und wohl nur Iwand möglich war. Sie hält Iwands dogmatische Christologie, seine politische Ethik und seine theologiegeschichtliche Anamnese in Atem und bündelt sie zu einer einzigen Fragebewegung. Am ortlosen Ort des Predigers in der Nachkriegsgesellschaft diagnostiziert Iwand den verborgenen Strukturwandel der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit seit Schleiermacher: den Wahrnehmungsverlust für die genuine Öffentlichkeit des Wortes Gottes, durch die und in der Kirche und Gesellschaft füreinander ‚offen‘ sind. Dass Iwand die Frage nach dieser Öffentlichkeit nicht zivilreligiös oder kulturtheologisch konzeptualisierte, wie es vor ihm gängig war und heute wieder üblich ist, mag nicht überraschen. Es sollte trotzdem zu denken geben.

Warum konnte sich – über ein Jahrhundert früher – um 1820 ein großer Prediger, Prediger von kirchlichem und gesellschaftlichem Rang, an diese Öffentlichkeit des Reiches Gottes richten? *Diese* Möglichkeit begründete für Iwand nämlich Schleiermachers singuläre Bedeutung für die kirchlich-gesellschaftliche Öffentlichkeit des 19. und 20. Jahrhunderts⁴ – eine höchst anregende, unzeitgemäße Hypothese Iwands zur ‚Soziologie‘ der Ethik und Glaubenslehre Schleiermachers. Warum und wohin wandelte sich danach diese Öffentlichkeit um 1870, um 1918 und um 1933? Und wie ist diese Öffentlichkeit nach 1945 neu zu gewinnen? Diesen Wandel, der erst im historischen Kontrast sichtbar wird, nimmt

G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (stw 607), Frankfurt a. M. ³1993, 26.
„Wenn man vergißt, daß Schleiermacher zuerst und zutiefst Prediger war, Zeuge des Geheimnisses der in Jesus von Nazareth uns zuteilgewordenen Erlösung ..., dann wird man die seltsame Mittelstellung, die seine theologische wissenschaftliche Arbeit auszeichnet, nicht verstehen.“ (Bd. 3, 69, vgl. 67–71)

Iwand zum Anlass, nach theologischen Gründen eines Strukturwandels der Öffentlichkeit des Reiches Gottes oder des Wortes Gottes zu fragen. Die Verfinsterte der öffentlichen, politischen Praxis, die das *Wort Gottes ist*, und die Transformation der ihr zugehörigen Predigtpraxis zur protestantisch-zivilreligiösen Ethisierung des Christentums nach 1870 und zur politischen Religion und Weltanschauung nach 1918 – dies ist das Thema Iwands. Wenn aber die Praxis des Wortes Gottes Dogmatik und Ethik begründet, so müsste sich der Wandel der ihr zugehörigen Predigtpraxis in einem Wandel der inneren Logik abbilden, nach der sich Dogmatik und Ethik aufbauen – dies ist die heuristische Frage, welche Iwands Blick auf die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts leitet. Insbesondere der Zusammenbruch der spekulativ-dogmatischen Christologie um 1850, der ihm folgende Aufschwung der Leben-Jesu-Forschung und ihr vorläufiges Ende um 1920 und schließlich die neue christologische Dogmatik seit den 20er Jahren bis in Iwands Gegenwart werden hierzu in Relation gesetzt. Die Neuentdeckung des Wortes Gottes als göttlicher Praxis und Öffentlichkeit (a), die Erneuerung der öffentlich-politischen Praxis der Predigt des Gesetzes (b) und die Erneuerung der dogmatischen Christologie (c) bilden also in Iwands Sicht eine einzige, gestaffelte Bewegung. Sie kulminiert aber – und erst dies kennzeichnet Iwands Sonderstellung innerhalb der Wort-Gottes-Theologie – in der Frage nach dem *neuen Leben mit Gott im gegenwärtigen Geist der Versöhnung* und nach einer nicht-dualistischen, nicht-moralistischen und nicht reflexionsbestimmten *realistischen ‚Ethik‘* der Freiheit dieses neuen Lebens. Diese ‚Ethik‘ ist Ausdruck der spirituellen und politischen *Weisheit* des Evangeliums und Grund der Rechenschaft von christlicher Hoffnung inmitten des Großbetriebs der Wissenschaften. Diese pneumatisch-realistische Ethik des neuen Lebens mit Gott in der göttlichen Praxis des Wortes Gottes ist der Kern von Iwands Lebensfrage nach „Glaube und Wissen“ oder nach dem biblischen „Weltbild der Zukunft“.⁵

Die Predigt des Gesetzes, als *eine* Praxis dieser Ethik, und der ihr begegnende Widerstand prägt Iwands theologisch-politische Existenz im Nachkriegsdeutschland. Die zur Formel gewordene „theologische Existenz“ steht bei ihm für eine echte Aporie. Theologische Existenz hält akademisch-theologisch, kirchlich und gesellschaftlich den Platz offen für die Wahrnehmung der eschatologischen Öffentlichkeit, in der und der die öffentliche Predigt des Gesetzes gilt. Iwands neu publizierte Texte dokumentieren diese Platzhalterschaft der Theologie – eine Platzhalterschaft auch gegen die nahe liegende Versuchung, den politisierenden ‚Gerichtspriester‘ darzustellen. „Denn nirgendwo wird die Ohnmacht des Predigers stärker spürbar, das scheinbar Sinnlose seines Tuns, als da, wo er das Gesetz verkünden muß. Und dennoch gehört diese Ohnmacht zu seiner spezifischen Botschaft – Gerade aus diesen sichtbaren Mißerfolgen stei-

⁵ Zu Recht weist G. den Hertog in seinem Nachwort zu Bd. 3, 510f. auf diese Lebensfrage Iwands hin.

gen die Wünsche des Priesters auf, das Gesetz auch einmal in jener blinden Vollmacht handhaben zu dürfen, die ihm am autoritären Staat Auge und Herz bezaubert. Er möchte auch einmal Feuer vom Himmel fallen lassen über die unbußfertigen Städte (Lk 9,54) ..., einmal dem Gericht Gottes diese Sichtbarkeit verleihen, die das Gericht des Staates, die Macht, auszeichnet. So erfährt er in seinem Auftrage die Schwachheit des Wortes, das nichts hinter sich hat als eben das Wort selbst ... [Das Gesetz Gottes muß in der *Existenz* des Proklamierenden gelebt werden, als Protest gegen die nicht hörende Gemeinde.]“⁶

Wenn nun die Neue Folge der Nachgelassenen Werke H. J. Iwands in den Bänden 1–3 drei umfangreiche *akademisch-theologische Vorlesungen* und Vorlesungszyklen aus den Jahren 1948 bis 1959 erstmals publiziert, so widerstreitet dies Iwands Charakterisierung als Prediger nicht. Im Gegenteil: Gerade die akademisch-theologischen Texte dieser Zeit sind Dokumente der durchdachten Aporie eines Predigers im Adenauer-Deutschland und seiner durchlebten theologisch-politischen Existenz – diesseits von „parochial morality or televised quackery“ Wenn nach dem Plan der Herausgeber die Reihe mit einem Band „Briefe“ und einem Band „Predigten“ abgeschlossen werden soll, so ist dies folgerichtig.

Folgt man der chronologischen Reihenfolge von Iwands Vorlesungen, so ergibt sich folgende neue Quellenlage:

Bd. 3 bringt die zweisemestrige Vorlesung „Geschichte der protestantischen Theologie im neunzehnten Jahrhundert: Väter und Söhne“, gehalten in Göttingen 1948/49 und 1949, sowie die sachlich unmittelbar anschließende, zweisemestrige Vorlesung „Einführung in die gegenwärtige Lage der systematischen Theologie“, gehalten in Göttingen 1949/50 und 1950, beigefügt sind unpublizierte Textstücke zum selben Thema, aber aus veränderter Situation, nämlich vom Ende der 50er Jahre.

Bd. 1 bietet die einsemestrige Vorlesung „Kirche und Gesellschaft“, gehalten in Göttingen 1951, dazu teils publizierte, teils unpublizierte Vorträge, Aufsätze und eine Bibelarbeit aus den Jahren 1949–1952, welche die Kernthesen der Vorlesung pointiert zusammenfassen oder durch neue Aspekte erweitern. Die Vorlesung „Kirche und Gesellschaft“ bildet, zusammen mit der Vorlesung „Gesetz und Evangelium“ (Göttingen 1950/51, 1964 publiziert in der ersten Folge der Nachgelassenen Werke Bd. 4), die konzeptionelle Summe zur großen historische Anamnese der vorausgegangenen Vorlesungen. Sie enthalten *in nuce* eine eschatologisch-pneumatologische Ethik des Politischen, die zugleich Ethik der Predigt des Gesetzes ist.

Bd. 2 enthält drei Vorlesungen, die einen einzigen sachlichen Zusammenhang bilden: die 1953/54 in Bonn gehaltene Vorlesung „Christologie. Eine Einführung

Bd. 1, 150, Klammerbemerkung aus einer Vorlesungsnachschrift, ebd., Anm. 23 (Kursive H. A.)

in ihre Probleme“, sowie die zweisemestrige Vorlesung „Menschwerdung Gottes. Christologie I“ und „Tod und Auferstehung. Christologie II“, vorgetragen in Bonn 1958/59 und 1959. Der Anhang enthält u. a. erneut den berühmten Vortrag „Vom Primat der Christologie“ (1956) samt wichtiger Vorarbeiten dazu. Ob diese späte Christologie „das Kernstück von Iwands Theologie“ ausmacht, wie der Vorstand der Hans-Iwand-Stiftung in einem allen Bänden jeweils vorgestellten „Vorwort zur Neuen Folge der Nachgelassenen Werke“ nahe legt (unpag. S. 5), dürfte allerdings bereits eine Schlüsselfrage jeder künftigen Interpretation sein. Diese Bemerkung rückt Iwand möglicherweise allzu programmatisch in die Nähe radikaler Christologie Barths und in die Fluchtlinie Hegels.⁷

Zur Edition und den Editionsprinzipien: In allen Fällen mussten Vorlesungstexte Iwands rekonstruiert werden. Den Herausgebern lagen dabei unterschiedlich vollständige, teilweise nur fragmentarische Texte vor. Dementsprechend unterschiedlich ist der Grad der Rekonstruktionstätigkeit. Vorlesungsnachschriften von Hörern Iwands wurden zur Absicherung hinzugezogen, wo sie vorlagen. Die Herausgeber geben darüber in Editionsberichten (Bd. 1, 330–335; Bd. 2, 521–524; Bd. 3, 536–542) im Einzelnen Rechenschaft. Die sehr hohe *Wahrscheinlichkeit* der Authentizität einzelner Textteile und Gliederungseinschübe (Überschriften etc.) ist also in der künftigen Forschung in Rechnung zu stellen.⁸ Mit der Neuen Folge der Nachgelassenen Werke Iwands liegt insgesamt eine Textausgabe vor, die ungleich präziser rekonstruiert ist als die alte Folge der Nachgelassenen Werke, aber trotzdem auch als Leseausgabe gelten kann. Eine historisch-kritische Edition war nicht beabsichtigt. Wer *dies* sucht, sollte die detaillierten Editionsberichte und die Editionsquellen selbst, sowie den handschriftlichen Gesamtnachlass im Iwand-Archiv/Beienrode einsehen, der nach jahrelanger Arbeit von Peter-Paul Sängers mustergültig geordnet vorliegt.

Die editorischen Erschließungshilfen umfassen Bibelstellen- und Namenregister sowie knappe Sigel- und Literaturverzeichnisse. Sach- und Begriffsregister fehlen leider – ein empfindlicher Mangel. Bd. 2 enthält recht viele Druckfehler. Die Quellennachweise zu Iwands Text verifizieren explizite Zitate, Anspielungen jedoch nur zurückhaltend. Die Verifikation gerade der zeitgeschichtlich bedingten, nicht sofort erkennbaren Anspielungen wäre der künftigen Forschung wohl noch weiter entgegengekommen.

In die Sache des jeweiligen Textes einführende, längere Nachworte der Herausgeber spiegeln teils das Iwand-Verständnis der Generation unmittelbarer Schüler Iwands wider (E. Börsch zu Bd. 1, 281–329), teils die Ergebnisse der Iwand-Forschung einer neuen Generation auf der Basis des jetzt erschlossenen Gesamtnachlasses (E. Lempp/E. Thaidigsmann zu Bd. 2, 499–519; G. den Hertog zu Bd. 3, 490–535). Insgesamt hat die in Gang kommende neue Iwand-Forschung dank langer Vorarbeiten der Hans-Iwand-Stiftung und der Herausgeber jetzt endlich eine verlässliche Quellenbasis.

Iwand war kein systematischer Theologe, auch kein regulärer Dogmatiker. Er war vielmehr theologisch bestimmt von der situativen (nicht: kontextuellen) Praxis, insbesondere von der Predigtpraxis, und er war bedrängt von der Öffent-

Die besonnenen Bemerkungen *P.-P. Sängers*, *Theologia crucis als Mitte von Iwands Theologie?*: ZDTh 9 (1993) 21–30, werden m. E. dem Charakter von Iwands Theologie am besten gerecht.

⁸ Dass Ermessensspielräume blieben, mag ein Vergleich des Textes in: *B. Klappert* (Hg.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal 1967, 275–297 mit dem Text in NW Bd. 2, 363–377, 406–424 zeigen – beides analoge Teilstücke aus der Christologie-Vorlesung „Tod und Auferstehung“ 1959.

lichkeitsmacht und Öffentlichkeitsohnmacht des biblisch bezeugten göttlichen Wortes. Diese originäre Frage begründet den unübertroffenen Reiz seiner Vorlesungen, daraus gewinnen sie ihr theologisches „Feuer“⁹. Daran orientieren sich die weiträumigen dogmatischen, ethischen und theologiegeschichtlichen Diagnosen. Die genannte Ohnmacht mag zu einem Teil die bisweilen fast unerträgliche Schuldgetriebenheit Iwands („guilt-ridden“¹⁰) erklären; doch bleibt hier ein auch theologisch unerklärbarer Rest.

Dies hat oft zu interpretatorischen Schwierigkeiten und Verkürzungen geführt. Zu letzteren gehört die gängig gewordene Etikettierung des späten Iwand als ‚politischer Theologe‘. In Ermangelung spekulativer Begriffe (oder einfach nur bürgerlicher Reflexionskultur?) rede Iwand in seinen Vorlesungen assertorisch, „beteuernd“; diese „Rhetorik des politischen Dezisionismus“ sei symptomatisch; sie zeige, daß bei Iwand alle „prägnanten Begriffe der Christologie implizit politische Begriffe [sind] Iwand beschreibt diese ‚Aufklärung Gottes‘ [in Jesus Christus] als Herrschaftskritik.“¹¹ So richtig es ist, dass Iwand nur versteht, wer Kerygma und Assertio auch als ethisch-politische Praxis begreift, so kurzsichtig ist es, diese Praxis durch Herrschaftskritik fixiert zu sehen, – als wäre dies das einzige Thema von Iwands politischer Ethik. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt jetzt Bd. 1 der Nachgelassenen Werke N.F. hinreichend klar.

Kirche und Gesellschaft: Predigt des Gesetzes und eschatologische Öffentlichkeit

Wer unter dem Titel ‚Kirche und Gesellschaft‘ von Iwand eine veritable Kirchen- und Gesellschaftstheorie erwartet, wird enttäuscht werden. Für eine Gesellschaftstheorie würde diesem Text viel zu viel an Verbände-, Parteien-, Bürokratie-, Rechtsstaats-, Demokratietheorie, an Wirtschafts-, Wissenschafts-, Rechts-, Religions- und Kirchensoziologie fehlen. Selbst die Grundbegriffe von ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ sind eigenartig vorläufig und wären durchaus angreifbar.¹² Doch sie haben lediglich heuristischen Status. In Wirklichkeit geht es

„Das Feuer, das in ihm [sc. Iwand] brannte, hatte nicht seinesgleichen und wird sobald nicht seinesgleichen haben.“ – Karl Barth in einem Rundbrief vom 15. Mai 1960 nach dem plötzlichen Tod Iwands am 2. Mai 1960 (Karl-Barth-Archiv/Basel, zitiert bei G. Sauter, a. a. O., 177).

Diese andere Charakterisierung Martin Luther Kings trifft auch in gewisser Weise auf Iwand zu: „The leader who used guilt as a rhetorico-political strategy was described by one of his closest associates as ‚an intensely guilt-ridden man‘“ (R. Lischer, a. a. O., 155)

Alle Zitate aus: *F. W. Graf*, Warum muß ich nur immer so angeben? Hans Joachim Iwand lehrt den modernen Menschen Demut: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. März 1999 Nr. 69, L 29.

„Kirche ist in dem Sinne das Volk Gottes auf Erden, daß Gott selbst mit seinem Geist in seiner Mitte wohnt, während die Gesellschaft unser Dasein und Zusammensein im öffentlichen Leben umschließt. Hier gilt das ‚Ansehen der Person‘ Auch die private Existenz, die wir hier führen, die staatsbürgerliche Freiheit, haben wir so weit und in dem Maße, als die Gesellschaft sie gelten läßt ...“ (Bd. 1, 43f.)

Iwand um eine eschatologisch-pneumatologische Ethik des politischen *Handelns* in der sich rechtsstaatlich und demokratisch, parteienstaatlich und militärisch wieder aufbauenden Nachkriegsgesellschaft. Im Kern sucht diese theologische Ethik dabei Gottes Gesetz und die Predigt dieses Gesetzes selbst als *primäre*, politische Vorgänge zu beschreiben. Wo machen „mit der Gegenwart des neuen Äons in der Person Jesu selbst auch die ‚Kräfte der zukünftigen Welt‘ (Eph 2,7) ihre Dynamik geltend ...?“, dies ist Iwands Grundfrage (Bd. 1, 25).

Auffällig ist weiterhin, dass Iwand auf Stellungnahmen zur zeitgenössischen Diskussion um die sog. Zwei-Reiche-Lehre weitgehend verzichtet. Der Verengung dieser Diskussion auf die Frage nach dem Gegenüber von Kirche und Staat und auf das ethisch-religiöse, christliche Handlungs-subjekt (Bd. 1, 270f.) setzt Iwand keine Einzelkritik entgegen, sondern eine völlig andere Fragestellung: die eschatologische Frage nach der *Öffentlichkeit* des Wortes Gottes und des Reiches Gottes, seiner Gerechtigkeit und seines Rechts, in welcher *Kirche und Gesellschaft füreinander geöffnet* sind.¹³

Iwand zielt mit dieser neuen Frage gerade nicht auf Legitimation oder Legitimationskritik einer Staatsform oder Verfassungsform. Er zielt vielmehr auf den begrenzten Rechts-, Eigentums- und Institutionen-gebrauch im Wort Gottes, auf eine Gebotsethik, der es um eine *frei zu verantwortende, ethische und politische Mitarbeit* im sich aufbauenden Nachkriegsdeutschland zu tun ist. Das Spektrum reicht dabei von der regelmäßigen, konkreten Sacharbeit bis zum zivilen Ungehorsam. Auch die Überlegitimation politisch-revolutionären Handelns aus dem Gedächtnis historischer Opfer und aus der antizipierten Zukunft Gottes, die spätere politische Theologen aus Iwand herauslasen, samt der apokalyptischen Chiffrierung politisch-ökonomischer Gegensätze, ist also durch Iwands Text keineswegs gedeckt. Die Fixierung auf Fragen der Legitimation von Herrschaft bzw. revolutionärem Handeln würde vielmehr Iwands ethische Frage nach Verantwortbarkeit politischen Handelns, vor allem den differenzierten Zusammenhang von Rechtsform, politischem Handeln, Urteilsbildung und Gerechtigkeit Gottes, überdecken. Genau dies aber thematisiert Iwand. Dies stellt jetzt der grundlegende Abschnitt: „B. Methode. Theologische Mitarbeit an der ethischen Frage“ (Bd. 1, 67–74, vgl. 334) klar: Ethik sei kein schöpferisches Tun, sondern nüchterne Mitarbeit an der ethischen Frage. „Mitarbeit ist grundsätzlicher Verzicht auf solches Gestalten-Wollen. Wir streben nach dem Geziemenden (epicles), nicht nach dem Absoluten [sc. dem Guten oder dem höchsten Gut]. Wir

Diese grundlegend neue Fragestellung scheint seit *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (stw 891), Frankfurt a.M. 1990 (18. Neuauflage des zuerst 1962 erschienenen Werkes), und *W. Huber*, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, allgemein geläufig. Es ist jedoch ein interessantes Thema künftiger Forschung, inwieweit Iwands politische Ethik, die vor diesem sozialwissenschaftlich-theologischen Paradigmenwechsel entstand, über ihn hinausführende, uneingelöste theologische und ethische Aufgaben und Erkenntnisse formuliert.

haben es nicht in der Hand, daß das Ziel der Menschheitsgeschichte erreicht wird. Die ethische Frage beschränkt sich auf die Zeit, die uns gegeben ist.“ (Bd. 1, 67 Anm. 2)¹⁴ „Es werden sich also die jeweils streitenden Parteien daran gewöhnen müssen, daß wir bei beiden mitarbeiten, weil es uns auf die Arbeit, auf das [sc. gezielende] Gute, den Fortschritt ... ankommt, die zu fördern sind, und nicht auf die ‚prinzipielle Klärung‘“ (Bd. 1, 72) Der eschatologisch-pneumatische Charakter dieser Urteilsethik zeigt sich insbesondere, wenn Iwand feststellt, dass die Güte einer Handlung nicht dem vernünftigen Handlungssubjekt zurechenbar ist, sondern primär als ‚Frucht des Geistes‘ beschrieben werden soll, welche Gottes Namen bewährt: das Gutsein dessen, was wir tun, soll so wirken, daß unser Name dabei gar nicht fällt, sondern der Vater im Himmel gepriesen wird. Es soll also dazu kommen, daß er erkannt und ihm die Ehre gegeben wird.“ (Bd. 1, 73) Gerade weil weder Erfolg noch Katastrophe politischen Handelns letztgültige *ethische* Kriterien sind, sollen solche Erfolge und Katastrophen *politisch verantwortet* werden.

Der reformatorische Charakter dieser Ethik des Politischen zeigt sich an drei Grundzügen: dem Verständnis von Gerechtigkeit, von Freiheit und von Liebe. Iwand stellt die Gerechtigkeit Gottes an den Anfang: „Die Gerechtigkeit ist die Gottesfrage in der Gesellschaft. Und weil sie das ist, darum ist Gerechtigkeit mehr als eine Frage der Gesellschaftstheorie – Recht hängt offenbar aufs engste zusammen mit dem Kommen des Geistes Gottes in die Welt und ist ein eschatologischer Begriff – So wie die Gerechtigkeit im höchsten Sinne darin besteht, daß Gott Gott ist, so besteht das Recht im tiefsten Sinn darin, daß der Mensch Mensch ist.“ (Bd. 1, 61) Dass Gott in seinem offenbaren Namen vergöttlicht, und dass der Mensch in Jesus Christus, dem ‚aussprechbar gewordenen Gottesnamen‘ (vgl. Bd. 2, 123; Bd. 3, 424), vermenschlicht werde, dazu bedürfe es der ‚Freigabe des Evangeliums‘ von der rechtfertigenden Gnade (Bd. 1, 66).¹⁵

Iwand beschäftigt der nicht aufzulösende Konflikt von autonomer und pneumatischer Freiheit und ihre Offenheit füreinander. Ausgerechnet jener Theologe, dem der vielleicht authentischste Kommentar zu Luthers *De servo arbitrio* zu verdanken ist, insistiert auf der rätselhaft wechselseitigen und höchst streitbaren *Offenheit* der autonomen Freiheit mit ihrer politisch-ethischen Vernunftkultur und der pneumatischen Freiheit der Gotteskinder im Leben mit Gott: „Es gibt ein positives Verhältnis der beiden zueinander, bei welchem die Freiheit der Gnade Gottes, in der er uns zu sich ruft und nimmt, der Freiheit begegnet, die die Kirche mit ihrer Verkündigung und Mitarbeit in der Gesellschaft als solcher

¹⁴ Als Exemplarfall für solch begrenzte, politisch verantwortbare Mitarbeit des Christen gilt Iwand übrigens Barths Treueidverweigerung 1934 (Bd. 1, 111).

¹⁵ Dass Christologie, Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung bei Iwand nicht nur, wie bekannt, vom Ersten Gebot, sondern von der angedeuteten Theologie des göttlichen Namens her zu interpretieren sind, wird bisher, soweit ich sehe, viel zu wenig beachtet. Vgl. dazu nur: Bd. 1, 104 Anm. 45; Bd. 2, 187f.; Bd. 3, 411 f., 424 und die Stellenregister zu Ex 3,14.

anerkennt. Für dieses gegenseitige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, in das auch das Verhältnis zum Staat einzugliedern wäre ..., finde ich kein anderes Wort als das des Offenseins.“ (Bd. 1, 246) So verteidigt die Gesellschaft die Souveränität des Staates gegen eine ihre Grenze nicht wahrende Kirche zu Recht, wie umgekehrt die Kirche dessen souveräne Dienstbarkeit unter Gott gegen jede anti-etatistische ‚Bewegung‘ und ‚Partei‘ zu verteidigen hat. Dieses Offensein von Kirche und Gesellschaft, in der Iwand „die Verheißung, die uns für die Erneuerung der Kirche und die Neuordnung der Gesellschaft gegeben ist“, sah (Bd. 1, 246), wird im Kernstück der Vorlesung jeweils dreifach entfaltet (Bd. 1, 43–62, 247–261):

„In diesen drei Punkten – der grundsätzlichen Vorordnung der Gabe des Heiligen Geistes vor die Existenz der Kirche¹⁶, der Unterscheidung zwischen Haupt und Herr in den Titeln des erhöhten Christus und schließlich der Unabtrennbarkeit des Namens und der Geschichte Jesu von dem Prädikat des für die Sünde Gekreuzigten – würde ich die theologische Entscheidung sehen, an der das Offensein bzw. das Verschlossensein der Kirche gegenüber der Gesellschaft hängt.“ (Bd. 1, 255) In bezeichnender Asymmetrie heißt es vom dreifachen Offensein der Gesellschaft *für das Reich Gottes*: „Drei Momente: der Gleichnischarakter, der Gerichtsplatz und die Geburtsstätte des neuen Menschen, bilden analog zu den erstgenannten die Punkte, da die Gesellschaft offensteht für das Reich Gottes – Aber in der Mitte zwischen beiden steht das Reich Gottes, keinem von beiden unmittelbar zugehörig, erschienen und ausgewiesen in dem einen Menschen Jesus Christus“ (Bd. 1, 261)

In dieses konzeptionelle Kernstück, also in die Dialektik des Offenseins von Kirche und Gesellschaft in der Öffentlichkeit des Reiches Gottes, zeichnet Iwand die wichtigsten Positionen der Theoriegeschichte ein (E. Troeltsch, F. Gogarten, E. Brunner, K. Barth, P. Tillich: Bd. 1, 75–141). Das kann hier nur angedeutet werden. In der Kritik an F. Gogarten und E. Brunner – seinen eigentlichen Antipoden – gewinnt Iwands eschatologische Ethik der Gesellschaft Profil. Aber auch die dualistisch-eschatologische Staatslehre und Ethik des Barth’schen Römerbriefkommentars wird einer scharfen Kritik unterzogen: „Aus diesem Dualismus heraus ist dann jenes Aufmarschgebiet des Antichrist möglich geworden.“ (Bd. 1, 124) Nicht schon in Barmen, sondern erst nach seinem Treueidprozess habe Barth zu einer bahnbrechend neuen, eschatologischen Sicht des Staates und der Kirche als politischer Gottesdienst gefunden (Bd. 1, 117–125).¹⁷ Tillich wird als herausragender Gesellschafts- und Sozialismustheoretiker kritisch gewürdigt (v. a. Bd. 1, 140f.).

Die Vorlesung mündet in eine Dekalogethik, durchgeführt als Ethik der Pre-

Der im gepredigten Gebot gegenwärtige Geist habe größere Reichweite als kirchlich zu Recht validierte Normen, auch als kirchlich zu Recht gezogene Geltungsgrenzen.

¹⁷ Zentral zur Auslegung von Röm 12,9–13,7 ist auch die im Anhang abgedruckte Bibelarbeit Iwands: „Gottesgerechtigkeit“, 206–230!

dig des Gesetzes (Bd. 1, 142–187): „Die Frage, auf die entscheidendes Gewicht zu legen ist im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, ist das Gebot Gottes – oder, wie ich noch lieber sagen würde: die Predigt des Gesetzes.“ (Bd. 1, 150) Wie Iwand die Predigt des Gesetzes als Predigt der Gottesliebe und Nächstenliebe und wie er sodann diese Liebe als *vis negativa* interpretiert, zeigt (zusammen mit seinem Begriff von Gottesgerechtigkeit und Freiheit) besonders eindrücklich seine bleibende Prägung durch Luthers Römerbriefvorlesung. „So ist also die Liebe zu Gott die ganz reine Gottesbeziehung, die allein aufrichtigen Herzens macht. Denn sie liebt Gott allein und rein, nicht die Gaben Gottes“ (Bd. 1, 159, mit Luther). Die Liebe zum Nächsten bleibt daher bildlos. Wenn sie – in der Regel unabsichtlich – den Anderen erreicht, so erreicht sie ihn in einer „Armut“, die ihm als soziale Person nicht anzusehen war, aber an ihm unüberhörbar wurde (Bd. 1, 164). Bildlos bleibt diese Liebe, nicht weil sie blind ist, wie die Figur der Iustitia, die ohne Ansehen der Person misst und wägt. Vielmehr weil ihre Gabe und Selbstmitteilung inkommensurabel, unanschaulich, unaussmessbar und unwägbare ist. Liebe unterliegt daher keinem Tauschverhältnis; sie folgt keiner Tauschgerechtigkeit („Den nur kann ich lieben, mit dem ich nicht tauschen möchte“, Bd. 1, 179 Anm. 60). Dieser ‚Doppelcharakter des Gesetzes‘, im Grunde eine originäre Interpretation des Liebesgebots durch das Erste, Zweite und Dritte Dekaloggebot (vgl. Bd. 1, 165 Anm. 48), wird abschließend als Skizze einer Dekalothik durchgeführt, die transparent ist für zeitgenössische ethische Diskussionslagen (Bd. 1, 169–187).

Herausgegriffen sei lediglich ein Beispiel, in dem Iwands ethische Analyse eine Eindringlichkeit gewinnt, die an Emmanuel Lévinas erinnern mag („Die Liebe als Grund und Grenze der Freiheit“: Bd. 1, 198–203). Gemeint ist Iwands Analyse des Rechtspositivismus im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit. Hier habe sich auf exemplarische Weise die radikale Unvereinbarkeit von Rechtspositivismus und Liebe offenbart, sofern durch das positivistische Recht die selbstverständliche Tat der Nächstenliebe legal in die Illegalität gedrängt werden konnte. Mit der *Möglichkeit* der Kriminalisierung der Liebe bis hin zur Todesstrafe und ihrer fortbestehenden Gültigkeit nach 1945 erhebe sich eine völlig neue Freiheitsfrage, die Frage nach Freiheitsmitteilung und Freiheitsverlust. „Diese fürchterliche Zukunft als Möglichkeit ..., jetzt schon verlorener Freiheit der Liebe, wohnt inmitten unserer Gesellschaft, und das ist ihre tiefste Brüchigkeit.“ (Bd. 1, 200) Das ‚revolutionäre‘ Faktum (Bd. 1, 203), dass es solche Liebe unter dem Nationalsozialismus gleichwohl gab und weiter gibt, offenbart im Gegenzug dazu eine größere Freiheit als die autonomistische Freiheit, die das selbstgeschaffene Stahlgehäuse des Rechtspositivismus nicht sprengt. Iwands Argument markiert hier eine Grenze der Autonomie-Idee, die übrigens auch Kant sah. Daher bleibt Hoffnung, also das nicht-moralische Faktum der Verheißung, innerhalb der Grenzen der Vernunftkultur eine ebenso merkwürdige wie unerhörte Begebenheit. „Deutlich ist, daß Liebe nur da noch in Freiheit möglich ist – Liebe von Mensch zu Mensch und von Bruder zu Bruder –, wo der

Tod seine Macht verloren hat. Nur in dieser in der Kraft der Auferstehung des Herrn befreiten Welt ist Liebe möglich.“ (Bd. 1, 203)

Hoffnung und also die Zukunft der Verheißung bilden den Grund politischer Ethik und öffentlichkeitswirksamer Gesetzespredigt. Diese grundlegende Hypothese leitet auch Iwands kritische Anamnese der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Bd. 3).

Verlorene Hoffnung – politische Theologie: Revision der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts

Unter der Überschrift „Die Religion“ setzt Iwands viersemestrig gelesene Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ein mit einer Darstellung F. D. E. Schleiermachers als großer Prediger (Bd. 3, 67–71). Seine Schleiermacher-Interpretation endet mit der nicht weniger überraschenden These von Schleiermachers Ethik als Theorie dieser Praxis (Bd. 3, 94–98; vgl. 201–220). Schleiermachers eschatologisch-realistische Ethik beschreibe das neue Leben im Geist in der genuinen und differenzierten Öffentlichkeit des Reiches Gottes (dies sei der Sinn von „Religion“ bei Schleiermacher, Bd. 3, 80): „Er hat zeitlebens darum gekämpft, daß das Leben den ersten Platz behält, aber auch gleichzeitig um das andere, daß die wissenschaftliche Erhebung des Erfahrungszusammenhangs in das helle Licht des Bewußtseins [sc. wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Öffentlichkeit] nicht unterbleibe.“ (Bd. 3, 71) Das Ereignis des neuen Lebens, in welchem Sein und Bewusstsein in der *Realität* des Geistes vermittelt seien (Wiedergeburt), werde hier im urbildlichen *Sein* Jesu Christi begründet (Bd. 3, 75,83,86).

„Leben“ im Geist – so wird man Iwands Verständnis zusammenfassen können – vollzieht sich als Unterscheiden und Unterschiedenwerden. ‚Leben‘ ist gewiss nicht unmittelbar; es vollzieht sich als hochvermittelte und bestimmte Unterscheidungspraxis und Urteilspraxis. Gerade der Unterscheidungsreichtum der Kreuzestheologie macht ihre Lebenstiefe aus. Sie reicht auf Grund höherer Unterscheidungskraft tiefer in die Armut des Lebens hinab. Neues Leben im Geist meint daher bei Iwand ein *ethisch* erlernbares Sich-von-sich-Unterscheiden, ein Leben „in Christus“, das klar um sich selber weiß und insofern auch ein Wissen ist. Christus gründet aber im Kreuz, im Ereignis der freien Vereinigung Jesu mit der Menschheit Adams (zu Röm 5,12–21: Bd. 3, 113–119), im Ereignis der Gerechtigkeit Gottes. Neues Leben ist also das *theologisch zu beschreibende* Ereignis des Unterschiedenwerdens der Menschheit der Sünde von dieser Sünde durch den Geist. Der Geist verdoppelt die Menschheit am Ort des Menschen: Dieser, Sünder und Gerechter zugleich, *ist* nur in zwei widerstreitenden, unvereinbaren und inkommensurablen, für sich unvermittelbaren Identitäten. Lässt sich dieses Zugleich von gegenständlicher Selbsterkenntnis im Geist und Sein des Menschen im Geist fassen? Dies ist Iwands Frage nach dem Zusammenhang von Kreuz und Mensch-Sein-im-Geist, nach der Gleichzeitigkeit mit Christus in Glauben und Hoffnung. Gleichzeitig mit Christus im Geist ist ja nur, wer sich selbst ungleichzeitig wird, in einer Schärfe, die in keinem einheitlichen Selbstbewusstsein mehr zu vergegenwärtigen ist. Rechtfertigung ist daher nicht primär Bewusstseinsvorgang, sondern Seinsübergang, Leben in der Vergangenheit Jesu, an deren Vergangensein die Reflexion abprallt, und Leben in der Zukunft Jesu, die nie als gekommene gewusst wird. Und

doch: Wird dieses Sein nicht geglaubt, also auch gewusst, und erhofft, also auch gesehen? Iwands Antwort: Gewiss, aber nur unter dem Gegensatz, in der christologisch begründeten Negation der Negation! Diese Dialektik, die das *nicht-dialektische Sein des Menschen in Christus* anzeigt, kann Iwand mit H. F. Kohlbrügge zusammenfassen: „Wenn ich sterbe – ich sterbe aber nicht mehr – und es findet jemand meinen Schädel, so predige es ihm dieser Schädel noch: ich habe keine Augen, dennoch schaue ich Ihn; ich habe kein Gehirn noch Verstand, dennoch umfasse ich Ihn; ich habe keine Lippen, dennoch küsse ich Ihn; ich habe keine Zunge, dennoch lobsinge ich Ihm mit euch allen, die Ihr Seinen Namen anruft ... ; ich liege hier draußen im Gottesacker, dennoch bin ich drinnen im Paradies! Alles Leiden ist vergessen! Das hat uns Seine große Liebe getan, da er für uns Sein Kreuz trug und hinausging nach Golgatha.“ (Bd. 3, 429)

Es sei eines, dass Schleiermachers realistische Christologie auf halbem Wege stecken bleibe, weil ihr das Verständnis für die messianische Zeit der Auferweckung Jesu fremd sei, das ‚eschatologische Heute‘, das johanneische Leben im und aus dem Tod, die Verdoppelung des Menschen in Sünde und Gerechtigkeit (Bd. 3, 90,93). Ein anderes aber sei es, dass die recht interpretierte Ethik Schleiermachers im Grund das *Programm* einer pneumatisch-realistischen Ethik unübertroffen klar formuliert habe: „*Ethik* heißt [sc. bei Schleiermacher] nichts anderes als dieser Versöhnung, die von Gott her Wahrheit und Wirklichkeit zugleich ist, nun auch da Raum zu geben, wo Wahrheit und Wirklichkeit noch im Gegensatze miteinander ringen, weil dieser Gegensatz schon zugunsten der Kinder Gottes entschieden ist.“ (Bd. 3, 220) Von daher sei die Zentralformel der Ethik zu verstehen: „Die Vernunft wird in der Natur gefunden und die Ethik stellt kein Handeln dar, wodurch sie ursprünglich hineinkäme.“¹⁸ Erreicht sei damit zweierlei: „einmal, daß die Ethik im Glauben voraussetzt, was sie dann, erklärend, entfaltet [sc. das neue Leben in Christus im Geist] – und daß damit in der wissenschaftlichen Methode der Bruch mit der Physik aufgehoben ist.“ (Bd. 3, 206) Das höchste Gut der Ethik identifiziere Schleiermacher dabei keinesfalls mit dem Reich Gottes, vielmehr bleibe „Reich Gottes“ bei ihm der entscheidende kritische Grenzbegriff der Ethik – weder erreichbarer Handlungszweck noch Inbegriff geschichtlicher Entwicklung.

Präzise dieser eschatologische Realismus unterscheide nun Schleiermacher vom ethischen Idealismus der zweiten Jahrhunderthälfte, der das Reich Gottes zum Endzweck des Handelns und zum Ziel geschichtlicher Entwicklung verwandele. Damit werde nicht nur Glaube und Hoffnung ethisiert. Es führe vor allem dazu, die Gewissheit christlich-kulturellen Handelns maßlos zu übersteigern, gewissermaßen überzuversichern. Hier bahne sich erstmals die *Verwandlung der Ethik zur politischen Theologie* an. Als Bruchstelle des 19. Jahrhunderts markiert Iwand Richard Rothes Ethisierung des Christentums (Bd. 3, 98–119): „Das Christentum ist [erstmal bei Rothe] wesentlich ein politisches Princip und eine politische Kraft.“ (Bd. 3, 105) Iwand spitzt diesen Bruch um 1850 zu auf die Alternative von politischer Theologie und pneumatologischer Ethik, die eine affirmativ-idealistisch, die andere kritisch-realistisch, die eine mündend in einen

F. D. E. Schleiermacher, Ethik 1812/13 mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, hg. von H.-J. Birkner, Hamburg 21990, 9 (§39).

affirmativen Begriff vom christlichen Staat als Form des Reiches Gottes, die andere fragend nach der Öffentlichkeit des Reiches Gottes, in welcher Kirche und Gesellschaft füreinander geöffnet seien (zehn Jahre später präzisiert Iwand diese These vom Epochenbruch im Vormärz noch schärfer; Bd. 3, 463). „Wir werden das eine bei Rothe lernen können, daß Theologie eine Alternative enthält: entweder die Versöhnung in Jesus Christus aus dem allgemeinen Weltzusammenhang sinnvoll zu machen und sie damit in ein ethisches Phänomen aufzulösen oder die Beziehungslosigkeit der freien Gnade Gottes zu behaupten

als das Phänomen des Geistes, von dem man nun eben nicht sagen kann, woher er kommt und wohin er trägt, der aber dafür eins verbürgt: die Gegenwart – die *praesentia Dei* in Jesus Christus!“ (Bd. 3, 117) Die Umformung des eschatologischen Realismus in eine idealistische Staatsethik führt, als Übervergewisserung christlichen Lebens und Handelns, zur politischen Theologie. Diese überlegitimierende Reich-Gottes-Ethik, der scheinbare ‚Kulturoptimismus‘, ist faktisch die Kehrseite des Verlusts kritisch-realistischer Hoffnungsethik. Er ist bereits Ausdruck eines in die Defensive geratenen Christentums, das sich immer forcierter seiner Kulturbedeutung vergewissert. Die konfessionalistische und positive Gewissheits- und Gewissenstheologie habe diese Ethisierung und Politisierung keineswegs durchbrochen, sondern potenziert (Bd. 3, 120–175, vgl. 474 f., zu H. L. Martensen; A. von Harleß; M. Kähler; anders: A. von Oettingen). Die Haltlosigkeit *dieses* Christentums aufgedeckt zu haben, mache die Bedeutung Nietzsches für die christliche Ethik aus (Bd. 3, 157–163, 466–472).

Auffällig ist, dass Iwand diese kritische Sicht kaum durch Positionen konterkariert, die im 19. Jahrhundert Alternativen formulierten (dazu: den Hertog, Bd. 3, 495 f., 534–537); Käblers eschatologisch-soterologischer Realismus wird gestreift, aber nicht ausgelotet (Bd. 3, 283–298), der Biblizismus kaum erwähnt (Bd. 3, 27, 536), die Eschatologie der beiden Blumhardts nahezu verschwiegen, die Lutherrenaissance nur skizziert (Bd. 3, 405–408). Aber auch Albrecht Ritschls Theologie, für Iwand ursprünglich der eigentliche Epochenbruch des Jahrhunderts (Bd. 3, 535), tritt in der Vorlesung völlig zurück.

Das abschließende Kapitel zu Hegel (Das Dogma: Bd. 3, 176–200) ist hin- und hergerissen von der großartigen Zweideutigkeit Hegels. Sie tritt für Iwand im materialistischen Links-Hegelianismus des Vormärz (Bd. 3, 458–464) und im idealistischen Rechts-Hegelianismus der spekulativen Theologie und Christologie (Bd. 2, 51–71) zu Tage. Großartig bleibe diese Zweideutigkeit, weil Hegel den *Zusammenhang von Kreuzestheologie und Realismus des neuen Lebens im Geist* weitaus klarer gesehen habe als die ihm zeitgenössische Theologie und weil er durch die politisch-gesellschaftlichen Konsequenzen des Verlusts dieses Zusammenhangs weitaus tiefer beunruhigt gewesen sei (Bd. 3, 459). Im *Begriff* dieses Zusammenhangs habe Hegel die Bedeutung des christologischen *Dogmas* begründet, ohne dass es ihm gelungen sei, die *Wissensform*, die der Glauben im Dogma annehme, angemessen zu bestimmen (Bd. 3, 189). Die spekulative Erneuerung der Christologie nach Hegel – für Iwand das bedeutendste Unternehmen der Theologie im 19. Jahrhundert – sei daran gescheitert. Die Rücknahme

des Dogmas in den spekulativen Geist in der Hegel-Schule (I. A. Dorner, F. C. Baur) eliminiere mit dem Wort Gottes die eschatologische Realität und Öffentlichkeit des Glaubens. Iwand zitiert Baur: „Alles Denken ist die Vermittlung des Geistes mit sich selbst, um, was er an sich ist, auch für das Bewußtsein zu sein, und so erst, durch die Vermittlung des Denkens, der denkende bewußte Geist zu sein.“ (Bd. 2, 64) Religion, als Verhältnis des Geistes zum Geist, in welchem der Geist durch die Tätigkeit des Denkens sich mit sich selbst vermittelt, begreife sich im Dogma. Ohne Dogma gäbe es keine Vermittlung des Geistes mit der geschichtlichen Offenbarung. Erst im Dogma öffne sich die Heilsgeschichte der Freiheit und der Bewusstheit des Geistes. Iwand setzt dagegen: „Nicht im dogmatischen Satz, sondern im Wort, und zwar im Wort Gottes (verbum Dei), in dem sich selbst an uns in seiner Wahrheit bezeugenden Wort, hat der Glaube seinen Gegenstand.“ (Bd. 2, 67) Im Scheitern des spekulativ-christologischen Aufbruchs zwischen 1830 und 1850 kündige sich das Rätsel des 19. Jahrhunderts an: es bleibt das innerste Rätsel dieses Jahrhunderts und damit auch seiner Theologie, warum beim Übergang zur sozialistischen Weltanschauung Gott, auf den doch im Idealismus alles bezogen war, mit dem Menschen vertauscht wurde.“ (Bd. 3, 486)

Die Aporie des Zusammenhangs von *Kreuzestheologie und pneumatischem Realismus des neuen Lebens und Seins* und verbunden mit ihr die Frage nach der *Zuordnung von Wort Gottes (als Verheißung in der Predigt von Gesetz und Evangelium), Glaube (als Person-Sein im Urteil) und Dogma (als „eschatologisches Ziel“ aller Dogmenbildung: Bd. 3, 444)* halte ich für das Koordinatennetz der Theologie Iwands. Seine „Einführung in die gegenwärtige Lage der systematischen Theologie“ von 1949/50 (Bd. 3, 223–452) und seine späten Christologie-Vorlesungen von 1954 und 1958/59 (Bd. 2, 25–230, 231–433) seien abschließend knapp in dieses Netz eingezeichnet. Wer Iwands Denkbewegung wirklich kennen lernen will, sollte diese Texte freilich insgesamt synoptisch lesen.

Kreuzestheologie und pneumatischer Realismus – Die Christologie der Ethik

Iwands Lagediagnose um 1950 spitzt die damalige Barth-Bultmann-Kontroverse von Beginn an auf einen Gegensatz zu: hier der Realismus des Wortes Gottes (Barth), dort eine existenziale Reflexion des Kerygmas (Bultmann) (Bd. 3, 223–271). Das überrascht kaum. Überraschender ist allerdings, wie Max Weber und Karl Heim in die Vorgeschichte dieses Gegensatzes eingezeichnet werden. Man wird künftig Iwands Programm einer dogmatischen Christologie der Ethik nur verstehen, wenn man die Quintessenz seiner Weber-Analyse (Bd. 3, 323–349) durchdenkt. Ihr Schlüsselsatz lautet: „Alle Dogmatik ist zugleich Ethik – darum Religionssoziologie!“ (Bd. 3, 334) Allein Weber habe begriffen, dass die „Wurzeln dieser Soziologie [sc. der okzidentalen Rationalität] dogmatische sind!“

(Bd. 3, 336) Dies bedeutet jedoch gerade keine Auflösung der Dogmatik. Deshalb setzt sich Iwand (lange vor dem Positivismus-Streit) äußerst kritisch mit Webers spätem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ auseinander, dem er einen verengten Rationalitätsbegriff bescheinigt. Direkt konfrontiert mit dem späten Weber wird der junge Karl Heim und seine Schrift „Das Weltbild der Zukunft“ von 1904. Viel klarer als Iwands unpublizierte Dissertation über Karl Heim¹⁹ zeigt dieser Heim-Abschnitt (Bd. 3, 350–375) die Herkunft von Iwands pneumatischem Realismus aus dem biblischen und erkenntniskritisch-religionsphilosophischen Realismus Tholucks, Kählers, Heims und Rudolf Hermanns (Bd. 3, 374). Nur dass Iwand, anders als Heim, nicht vom erkenntniskritischen Formalbegriff der Glaubensgewissheit aus nach dem genuinen Weltbild des Glaubens fragt, sondern vom inhaltlich bestimmten, dogmatischen Glaubensurteil (der *fides Christi*): „Denn wie und wo anders als im Dogma sollten wir jenes Weltbild der Bibel als dem [sic!] zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus gehörigen Welt bejahen können? Es werden Erkenntnissätze sein, hinter denen ein *Ist* steht, das so keinem Weltbild entspricht: jenes *Ist*, das damit gegeben ist, daß Jesus der Christus ist! Daß also Gott lebt und daß er treu ist.“ (Bd. 3, 375)

Mit Max Weber und dem jungen Karl Heim als Kronzeugen versteht man Iwands weit ausholende Anamnesen zur spekulativen Christologie, zur Lebens-Jesu-Forschung und zur dogmatischen Christologie nach der Dialektischen Theologie (Bd. 3, 376–426; Bd. 2, 25–153, 270–285 zu Hegel, I. A. Dorner, F. C. Baur und B. Bauer; zu A. Schweitzer und R. Bultmanns „Jesus“; zu F. Gogarten, E. Brunner, H. Vogel, K. Barth). Man versteht, warum Analysen zur Jesulogie und Christologie bei ihm stets verbunden sind mit Fragen der dogmatischen Urteilslogik (*„Ist“*) und des Wahrheitsbegriffs, der dem Verheißungshandeln Gottes zugehört („Zur christologischen Erkenntnistheorie“: Bd. 2, 425–434). Und man versteht, warum ausgerechnet die dogmatische Christologie so überraschende religionssoziologische Folgerungen bereithält, wie diese: „So seltsam es klingt: Das Dogma (und zwar in dem Sinne der göttlichen Bestimmung und Auszeichnung dieses Namens) hat die Türe offengehalten in der Kirche zu den Gottlosen.“ (Bd. 1, 254) Die *dogmatische* Christologie verbürgt jene Öffentlichkeit, in der Kirche und Gesellschaft füreinander offen sind. Das begründet ihre überragende Bedeutung für Kirche und Gesellschaft. Jesulogien hingegen sind wissenssoziologisch eigenartig beschränkt, sei es auf bürgerliche, sei es auf sozialistische, sei es auf andere Kontexte. Deshalb korrelieren das Scheitern der dogmatischen Christologie in der Hegel-Schule und der Strukturwandel von der eschatologischen Öffentlichkeit des Wortes Gottes zum ethisierten, bürgerlichen Christentum im scheinbar substantiell christlichen, tatsächlich bürgerlichen Staat um 1850. Im Gegenzug dazu sucht Iwand um 1950 die neue dogma-

¹⁹ Über die methodische Verwendung von Antinomien in der Religionsphilosophie. Dargestellt an Karl Heims „Glaubensgewißheit“ Inaugural-Dissertation, Königsberg 1924 (maschinenschriftlich, Deutsche Staatsbibliothek Berlin, Kopie im Iwand-Archiv Beienrode).

tische Christologie und die neue politische Ethik der Predigt des Gesetzes zu bündeln zu einem „Durchbruch nach vorne“, der die *Öffentlichkeit* des Reiches Gottes im Wort Gottes zu erneuern sucht. Hier könne sich, so Iwand 1950, „eine neue Scheidelinie zwischen wahrer und falscher Kirche auftun, der gegenüber alle bisher überlieferten Konfessionsgrenzen hinfielen“ (Bd. 3, 413).

Die Existentialtheologie bleibe dieser Aufgabe gegenüber stumpf – ebenso stumpf, wie die Theologie religiös-ethischer Personalität ein Jahrhundert zuvor. Daher besetzt Iwands dogmatische Christologie gerade das ureigenste Terrain der Existentialtheologie neu: die Anthropologie, genauer die *Ontologie* der menschlichen Person. Dogmatische Christologie wird zur „Frage nach dem wahren Menschen“ (Überschrift des Schlusses der Christologievorlesung 1954, Bd. 2, 154–229; vgl. Bd. 3, 412), zur Frage *nicht* nach dem wahren *Selbstverständnis*, sondern nach dem *wahren Sein* des Menschen in Jesus Christus inmitten des falschen. Leben mit Gott im Geist gründet in *diesem* Sein Jesu Christi und zeigt sich im Bewusstsein des Glaubens nur als Negation der Negation an, in jenem ungeheuren Widerspruch, der den Übergang von Röm 7 zu Röm 8 bestimmt. Von diesem Übergang, der Ausgießung des Geistes auf das Fleisch, der Offenbarung des geistlichen Menschen im und am fleischlichen, schreibt Iwand: „Pfingsten ist die Negation der Negation, die Umkehr des Verkehrten. Es ist alles andere als die Bestätigung vermeintlicher Ordnungen.“ (Bd. 1, 16) In der modernen Situation des gesellschaftlichen Wertepolytheismus, deren Analyse Iwand von Max Weber übernimmt, sei das Rechtfertigungshandeln des Geistes am Menschen zugleich politische Tat, Aufrichtung des Ersten Gebots: „Was wird aus jenen Größen und Götzen, die uns eben noch so heilig und unantastbar schienen? Was wird aus ihnen, wenn sie sich auf einmal freien, weil wirklich durch Gott selbst befreiten, nicht mehr an die Sünde durch das Todesgesetz gefesselten Menschen gegenübersehen?“ (Bd. 1, 17) Dieses wahre Sein des Menschen, seine Versöhnung in Jesus Christus und seine Rechtfertigung im Geist, ist aufgerichtet im Wort von der Versöhnung und begründet die Predigt des Gesetzes und ihre Öffentlichkeit.²⁰

Wird damit aber nicht erneut, wie so oft seit Hegel, eine Gegen-Wirklichkeit radikal-christologisch konstruiert, um die Legitimität der neuzeitlichen Gesell-

Iwands Theologiegeschichte mündet in eine Darstellung der Theologie Barths (Bd. 3, 427–452). Zweifellos ist dies aus der damaligen Debattenlage in Deutschland zu verstehen. Im Abstand betrachtet, zeichnet Iwand aber sein eigenes Programm in Barths Theologie ein, und zwar gerade dort, wo Barth pneumatologisch defizitär blieb. Dies zeigt die folgende dichte Zusammenfassung: „An diesem Punkt, an der Lehre vom Heiligen Geist als der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung und der von da gegebenen Lehre von der Kirche als dem ‚ausgewählten‘ und insofern eben ‚erwählten‘ Volk liegt das inhaltlich Entscheidende in Barths dogmatischem Ansatz. Gott und Mensch sind auch bei ihm zwei, aber sie sind innerhalb des einen Wortes Gottes ..., so wie in Gott durch das Wort das Gegenüber von Vater und Sohn konstituiert ist. Die Dogmatik hat es also zu tun mit dem im *Wort* der Offenbarung gesetzten Sein des Menschen zu Gott und Gottes zu ihm.“ (Bd. 3, 437)

schaft und ihrer Religion zu bestreiten? Oder bleibt Iwands Christologie tatsächlich Kreuzestheologie, die der *pneumatischen Realität des neuen Lebens des Menschen im Geist* nachfragt und der *ohnmächtigen Macht des Wortes Gottes* nicht vordenkt? An dieser Schlüsselfrage wird sich jede künftige Interpretation der Christologie Iwands entscheiden – ohne dass die Antwort einfach ausfallen wird. Man wird allerdings der späten zweisemestrigen Vorlesung zu Menschwerdung, zu Tod und Auferstehung Jesu (Bd. 2, 231–433) nur gerecht werden, wenn man sie liest als einen einzigen, großen Versuch, den inneren Zusammenhang der *anthropologisch-pneumatologischen* Kurzformel ‚Gerecht und Sünder zugleich‘ mit jener *christologischen* Kurzformel zu entfalten, die Luther 1521 prägte: „Christus factus est peccatum metaphoric“²¹, und die 2 Kor 5,21 zusammenfasst: „Gott hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ Keine Christologie seiner Zeit, einschließlich derjenigen Barths (so Iwands Kritik: Bd. 2, 129–153, v. a. 152 f.), hat diesen Versuch unternommen. Verlangt er doch ein Verständnis des Kreuzes als versöhnendes Handeln Gottes an Christus und in Christus, eine Ontologie der Person im Geist und eine Metaphorik oder Symbolik des Todes Jesu und seiner Erzählung im Evangelium – und dies alles zugleich!²²

Iwands Christologie präsentiert, angesichts dieses Anspruchs, viel weniger eine Lösung als die architektonisch so schöne Christologie Barths. Sie quält sich weit mehr mit den zur Einlösung des Anspruchs nötigen, neuen Unterscheidungen. Sie bleibt Fragment. In ihren besten Passagen ist sie gleichwohl unterscheidungsreicher als diejenige Barths. Und sie reicht, wohl gerade deshalb, tiefer in die Armut des Lebens hinab, in das unvordenkliche Unterschiedenwerden des alten vom neuen Menschen in der Realität des Geistes und im Wort.

Die Bonner Christologie Iwands sucht so dem religionssoziologisch weiten, aber logisch strengen Sinn des Dogmas von der Person Jesu Christi gerecht zu werden, nicht einem Primat radikaler Christologie, dem sämtliche Konstitutionsleistungen politischer Legitimationskritik aufgebürdet werden. An diesem, ihrem eigenen Programm ist sie zu messen.

Schluss

Mit den ersten drei Bänden der Neuen Folge der Nachgelassenen Werke Hans Joachim Iwands liegen nun endlich sorgfältig rekonstruierte und solide herausgegebene Schlüsseltexte aus der Göttinger und Bonner Lehrtätigkeit Iwands vor. Sie sind theologiegeschichtliche und kirchenhistorische Ereignisse von Rang,

WA 8, 86,31 f.

Ich habe an anderer Stelle Iwands Christologie unter diesem Anspruch dargestellt und interpretiert, so dass eine erneute Darstellung, die den Rahmen sprengen würde, hier unterbleiben kann: „... für uns zur Sünde gemacht (2 Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand: EvTh 60 (2000) 187–205.

nicht nur für die Dodekade zwischen 1948 und 1960, sondern für das 20. Jahrhundert der deutschen evangelischen Theologie. Sie erweitern und präzisieren das Bild von Iwands Position in Theologie und Kirche ganz wesentlich. Ihre Edition kommt keineswegs zu spät. Ihre Zeit ist gekommen, sofern sie als originäre Quellen einer kirchen- und gesellschaftsgeschichtlichen Phase gelesen werden, der sich gegenwärtig die zeitgeschichtliche Forschung zuwendet und deren Weichenstellungen bis heute bestimmend sind. Eine Geschichte der Wort-Gottes-Theologie neben Barth oder eine Geschichte der eschatologischen Neuorientierung evangelischer Theologie seit 1960 wird an diesen Texten vorbei nicht geschrieben werden können. Für die dogmatische und ethische Urteilsbildung, ja vielmehr für die genuine Öffentlichkeit des Wortes Gottes, um die es Iwand eigentlich ging, erscheinen Iwands Werke allerdings zu spät und zu früh: Zu spät, weil der von Iwand intendierte „Durchbruch nach vorne“ auf eine gesellschaftliche, kirchliche und theologische Situation zielt, die vergangen und verstrichen ist. Was bleibt, sind Brosamen einer theologisch-politischen Existenz für eine gegenwärtige Generation, die keinen Hunger verspürt. Jedoch: Mit den erwartbaren Erfahrungen künftiger Prediger und Predigerinnen kommt ihre Zeit.