

Das „Bild Jesu Christi“ als hermeneutische Kategorie beim jungen Iwand

Christian Neddens

Seine fünfte Königsberger Vorlesung kündigte Hans Joachim Iwand für das Wintersemester 1928/29 unter dem Titel ‚Das Bild Jesu Christi nach ausgewählten Zeugnissen seiner Gläubigen‘¹ an. In seiner Habilitationsschrift, die Iwand 1927 fertiggestellt hatte und nun für den Druck vorbereitete, hatte er den unlösbaren Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Christusglauben am jungen Luther herausgearbeitet. Nun machte er sich daran, diese Einsicht auch für die Darstellung der Christologie fruchtbar zu machen.

Nicht alle Ergebnisse seiner exegetischen und historischen Argumentationen entsprechen dem Stand heutiger Forschung. Doch sind seine Überlegungen in zentralen hermeneutischen Fragen erstaunlich aktuell und im Gespräch mit gegenwärtigen christologischen Ansätzen weiterführend.

Christologie setzt für Iwand nicht bei einem auf irgendeine Weise gesicherten Vorverständnis an, sondern bei der existentiellen *Ratlosigkeit* vor dem Geheimnis Jesu Christi. Vor der Frage „Wie dünket Euch um Christus“ stünden heutige Gläubigen kaum weniger ratlos,

¹ Hans Joachim Iwand, *Das Bild Jesu Christi nach ausgewählten Zeugnissen seiner Gläubigen. Vorlesung Christologie 1928/29*. Nach der Handschrift BA Koblenz N 1528/267 herausgegeben und kommentiert von Arnold Wiebel, Internet-Fassung von 2011. Seitenangaben im Haupttext beziehen sich stets auf diese Quelle. Ansätze zur Interpretation finden sich bei Arnold Wiebel, *Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit. Ein Motiv aus Hans Joachim Iwands früher Christologie (1928/1929)*, in: Gerard den Hertog / Eberhard Lempp (Hg.), *Der ‚frühe Iwand‘ (1923–1933)*, Waltrop 2008, 115–134; Eberhard Lempp, *Zu Iwands früher Christologie-Vorlesung (1929)*, in: a.a.O., 135–150.

als die, denen sie zum ersten Male gestellt wurde [...]. Und doch stehen wir immer wieder vor ihr, sooft der durch die sturmbewegten Zeiten schreitende Herr in Menschenherzen die Frage laut werden läßt: Wer ist der? Denn Wind und Meer sind ihm gehorsam? (Mk 4,41)

„Ratlose“ Unbegreiflichkeit und existentielle Nähe ‚in Menschenherzen‘ bilden die beiden Pole einer christologischen Dialektik, die Iwand mit der Kategorie des Bildes zu verdeutlichen sucht. Bevor ich dies näher erläutere, soll zunächst der gegenwärtige Stand der christologischen Debatte kurz vor Augen gestellt werden.

1. Der erinnerte und erschaute, erzählte und gemalte Christus Jesus – gegenwärtige Perspektiven zur Christologie

In der neutestamentlichen Jesusforschung und dogmatischen Christologie lassen sich in den letzten Jahren Verschiebungen der Forschungsperspektiven beobachten, von denen mir mindestens drei von Bedeutung zu sein scheinen.²

1.1. Der erinnerte und erzählte Jesus – narratologische Historiographie

Die anfängliche Euphorie der sogenannten ‚third quest‘, mithilfe neuer Quellen und Methoden bei der Frage nach dem historischen Jesus zu konsensfähigen Erkenntnissen zu gelangen, ist inzwischen der Ernüchterung gewichen: „Auch die ‚dritte Suche‘ dürfte in kaum einem Punkt an hochgradig wahrscheinlicher historischer Erkenntnis über ‚das einfache historische Gerüst des Lebens Jesu‘ von David Friedrich Strauß hinausgekommen

² Knapp und instruktiv sind die Vorträge zum Thema aus exegetischer und systematisch-theologischer Sicht anlässlich der 45. Internationalen Karl Barth-Tagung: Ruben Zimmermann, Nur der gemalte Christus? Historische, erinnerte und erzählte Jesusbilder in der neutestamentlichen Wissenschaft des 20. und 21. Jahrhunderts, in: ZDTh 31 (2/2015), 31–63; Christiane Tietz, Jesus von Nazareth in neueren Christologien, in: ZDTh 31 (2/2015), 90–108. Vgl. auch Helmut Merkel, Zwei Jahrzehnte Jesusforschung nach 1985, Teil 1–4, in: ThR 78 (2013), 125–154, 165–307, 397–430; ThR 79 (2014), 35–82; Christian Danz, Grundprobleme der Christologie (UTB 3911), Tübingen 2013, 30–41.

sein.“³ So das Urteil des Neutestamentlers Klaus Wengst. Auch die dritte Suche nach dem historischen Jesus habe wieder ein „Chaos von Jesusbildern“⁴ produziert, in denen sich vor allem die Weltsicht der gegenwärtigen Autoren spiegle. Auch wer einem solch kritischen Urteil nicht zustimmen möchte und etwa auf die inzwischen verbreitete Berücksichtigung der jüdischen Herkunft Jesu verweist, wird die bleibende Diffusität des historischen Jesusbildes wohl zugestehen.

Nicht in der Rückfrage nach dem historischen, sondern in der Orientierung am *erinnerten Jesus* sehen Carsten Claußen oder Ruben Zimmermann deshalb den wegweisenden Neuanatz in der jüngeren exegetischen Arbeit.⁵ Für die ‚narratologische Historiographie‘ ist die Einsicht leitend, dass nur die *erzählte Geschichte* die stumpfe Kontingenz des Faktischen verstehbar mache. Geschichtsschreibung ist interpretierende Erinnerung mit dem Ziel, die Bedeutung eines Geschehens aus der Perspektive der Gegenwart darzustellen. In dem von James Dunn angestoßenen ‚Jesus-memory-approach‘ steht in diesem Sinne die Frage nach dem im Text erinnerten und erzählten Jesus im Vordergrund. „Die Jesus-Geschichte ist immer schon sprachliche Interpretation in ihrem Werden, angefangen von Jesu Selbstinterpretation bis hin zu der sprachlichen Fremdinterpretation seiner Worte und Taten durch Augenzeugen, Tradenten und Evangelisten.“⁶ Ziel dieses Erzählprozesses sei es, die Vergangenheit wahrheitsgemäß in die Gegenwart hinein zu vermitteln.⁷ Deshalb kann die narrative Kommunikation der Jesuserinnerung in wechselnden Kontexten unterschiedliche Zuspitzungen erfahren und produktiv weitererzählt werden, wenn die vergegenwärtigende Erinnerung zur Orientierung konkreter Menschen dienen soll. Dabei gelte: „Der erinnerte Jesus sei immer schon der Christus des Glaubens.“ So fasst Ruben Zimmermann die Interpretationsperspektive James Dunns und Jens Schrö-

³ Klaus Wengst, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem ‚historischen Jesus‘*, Stuttgart 2013, 276f.

⁴ Wengst, *Der wirkliche Jesus?*, 250.

⁵ Carsten Claußen, *Vom historischen zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung*, in: ZNT 20 (2007), 2–17; Zimmermann, *Nur der gemalte Christus?*, 40–52.

⁶ Zimmermann, *Nur der gemalte Christus?*, 53.

⁷ Vgl. Jens Schröter, *Nicht nur eine Erinnerung, sondern eine narrative Vergegenwärtigung. Erwägungen zur Hermeneutik der Evangelien-schreibung*, in: ZThK 108 (2011), 119–137.

ters zusammen und schließt als eigene These an: Der erzählte, „vor Augen gemalte Christus ist der geschichtliche, erinnerte Jesus.“⁸

1.2. Das Subjekt des Erinnerns – Rezeptionsästhetik und Glaubensidentität

Damit hängt ein zweiter Perspektivenwechsel zusammen – die Fokussierung auf das glaubende Subjekt als Konstrukteur seiner Wirklichkeit:

Indem sich ein Leser von der narrativen Deutung des Todes Jesu ansprechen und in seiner Identität herausfordern lässt, kann er sich selbst neu und anders im Gegenüber zu dieser Erzählung sehen. [...] Die christliche Gruppe ist insofern eine Erzählgemeinschaft, die im deutenden (Nach-)Erzählen des Todes Jesu nicht nur ein geschichtliches Ereignis wiedergibt, sondern sich selbst als religiöse und soziale Identität konstituiert.⁹

Eine solche Selbstkonstitution des/der Rezipienten wird in der gegenwärtigen systematischen Theologie etwa von Christian Danz oder Notger Slenczka subjektivitätstheoretisch so durchgeführt, dass „dogmatische Christologie als Selbstdarstellung des Glaubens“¹⁰ interpretierbar wird. Die Inhalte des Glaubens werden als „Selbstbeschreibungen des Glaubensaktes und seiner Gewissheit“ verstanden. „Sie beziehen sich auf den reflexiven Glaubensakt, der sich selbst in seinen Glaubensinhalten ausspricht.“¹¹ Der geglaubte Christus wird damit zum Symbol der Glaubensidentität, er „symbolisiert das Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seiner Geschichtlichkeit“¹² er ist „bildliches Darstellungsmittel“ und „sym-

⁸ Zimmermann, *Nur der gemalte Christus?*, 41. 61. Vgl. James D. G. Dunn, *Christianity in the Making I: Jesus remembered*, Grand Rapids, Michigan 2003; Jens Schröter, *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (WUNT 204), Tübingen 2007.

⁹ Zimmermann, *Nur der gemalte Christus?*, 59f. Vgl. ders., *Jenseits von Historie und Kerygma. Zum Ansatz einer wirkungsästhetischen Christologie des Neuen Testaments*, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen 2002, 153–188.

¹⁰ Danz, *Grundprobleme*, 193–240. Vgl. Notger Slenczka, *Problemgeschichte der Christologie*, in: *MJTh XXIII. Christologie*, Leipzig 2011, 59–112.

¹¹ Danz, *Grundprobleme*, 203.

¹² Danz, *Grundprobleme*, 204.

bolisches Medium für die Selbstbeschreibung des Glaubens hinsichtlich seiner Elemente und ihrer Struktur.“¹³

Eine solche Neuinterpretation der Christologie wird kontrovers diskutiert. Christiane Tietz etwa gibt zu bedenken: „Das reformatorische *extra nos* ist entscheidend verkürzt, wenn man es nur als Struktur des Nicht-selbst-gesetzt-Habens und nicht auch als Durch-einen-bestimmten-Anderen-so-gesetzt-Sein versteht. Es hängt für die Reformatoren alles am Glaubensgegenstand; von ihm her ist der Glaube, was er ist.“¹⁴

Und auch Ulrich H. J. Körtner fragt, ob dann noch „das Verstehen des Glaubens ein Verstandenwerden, das Erkennen ein Erkanntwerden, das Deuten ein Ausgelegtwerden [...] (vgl. 1Kor 8,3; 13,12)“ sein könne.¹⁵ Um die Passivität des Glaubens, das reformatorische ‚*extra nos*‘ als Gesetzsein durch den bestimmten Anderen zu wahren, interpretiert Körtner die vermeintliche Selbstkonstitution des/der Rezipienten pneumatologisch vom Wirken des göttlichen Geistes her.¹⁶

1.3. Das Medium des Erinnerens – das Jesus- oder Christusbild

Als systematische Leitkategorie, die auf unterschiedliche Weise zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus bzw. zwischen Glaubensakt und Glaubensgegenstand vermitteln soll, ist – in Zusammenhang mit dem sogenannten ‚*pictorial*‘ oder ‚*iconic turn*‘ in den Kulturwissenschaften – die Kategorie des Bildes wiederentdeckt worden (Danz, Barth, v. Scheliha),¹⁷ die schon an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von erheblicher

¹³ Folkart Wittekind, Christologie im 20. Jahrhundert, in: Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2010, 41.

¹⁴ Tietz, Jesus von Nazareth, 97.

¹⁵ Ulrich H. J. Körtner, Tendenzen und Konzeptionen deutschsprachiger Dogmatik, in: ThR 71 (2006), 445.

¹⁶ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 16.

¹⁷ Vgl. etwa Danz, Grundprobleme, 209–222 („Christusbild und religiöse Selbstdeutung“); Ulrich Barth, Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie, in: Danz / Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, 275–305; Arnulf von Scheliha, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 4 (1999), 22–31.

christologischer Relevanz war (Herrmann, Kähler, Tillich). Die Bildkategorie verspricht die disparaten Stoffe der Christologie zusammenzuhalten:

- die Vielfalt der Jesusvorstellungen und deren vergleichbare Funktion für die Konstitution des Glaubens;
- die Passivität des Glaubens und die kreative Wirklichkeitskonstruktion durch das glaubende Subjekt;
- das Verhältnis von traditionellen Bildern und deren produktiver Fortschreibung im Glaubenden;
- und das Wechselspiel von Gottesbild und Selbstbild im Christusbild.

Iwands Vorlesung von 1928/29 ist auch deshalb interessant, weil sie zu diesen Aspekten, die in der gegenwärtigen Christologie eine Rolle spielen, vor dem Hintergrund der damaligen Diskussion pointiert Stellung bezog. Iwand fragte kritisch,

- wie in die Rede vom erinnerten Jesus ein Verständnis von Offenbarung als Selbstbezeugung Gottes eingezeichnet werden kann;
- wie sich das Gottes- und das Selbstbild im Christusbild zueinander verhalten, d.h. welche anthropologischen Implikationen im Christusbild enthalten sind;
- und schließlich wie sich Bild und Wort in der Kommunikation des Glaubens zueinander verhalten.

2. Das „Bild Jesu Christi“ als Zentralkategorie in Iwands Christologie-Vorlesung von 1928/29

2.1. Die theologische Herausforderung

Nach 1945 sah Iwand die lutherische Theologie vor große Herausforderungen gestellt. Neben einer gründlichen Revision der politischen Ethik¹⁸ war dies insbesondere eine konsequente Durchführung der Christologie von der Rechtfertigungstheologie her. So heißt es in Iwands Bonner Christologie-Vorlesung von 1953/54:

vielleicht ist es mit das Beklagenswerteste in der Entfaltung der reformatorischen Theologie, daß es ihr nicht gelang, eine ihrer Rechtfertigungslehre adäquate Christologie zu schaffen, daß die nachfolgenden Versuche von Brenz und Osiander, von

¹⁸ Vgl. Christian Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes*. Werner Elert und Hans Joachim Iwand, Göttingen 2010, 727–824.

Schwenckfeld und Chemnitz nur erste, aber nicht zum Ziel vorstoßende Versuche waren, den Jesus Christus der Evangelien, besser den Jesus des Evangeliums wirklich zu entdecken. Auch die neuzeitlichen in dieser Richtung unternommenen Versuche – ich denke an das eben neu aufgelegte Buch von M. Kähler und an das Bultmannsche Jesus-Buch – stoßen nicht durch: das ‚Zugleich‘ fehlt! Bei Kähler fehlt es, weil er es nicht in seiner Rechtfertigungslehre hat, bei Bultmann, weil er es zwar in der Rechtfertigungslehre kennt, aber nicht in der Christologie durchführt. Solange es aber nicht auch in der Christologie durchgeführt ist, ist es auch in der Rechtfertigungslehre unsicher.¹⁹

Iwands großartige, wenn auch nicht abgeschlossenen Ansätze der 1950er Jahre, diesen Mangel an einer rechtfertigungstheologisch durchdrungenen Christologie auszugleichen, liegen heute in dem zweiten Band der neuen Folge seiner nachgelassenen Werke vor. Schon Ende der 1920er Jahre hat Iwand die Notwendigkeit und Größe dieser Aufgabe geahnt. Dass er sich ausgehend von seiner intensiven Lutherstudie über das Verhältnis von ‚Rechtfertigungslehre und Christusglaube‘ 1928/29 an die Ausarbeitung einer Christologie machte, ist kein Zufall. Die Vorlesung gleicht in vielen Passagen noch einer materialintensiven Vorstudie. Doch das Ziel steht deutlich vor Augen: nämlich das zu vollenden, was Bultmann²⁰ und der von Iwand hochgeschätzte Kähler²¹ nicht vermochten: die Christologie mit der reformatorischen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch in Entsprechung zu bringen.

2.2. Das „Bild Jesu Christi“ als Medium der Offenbarung?

Dazu greift Iwand – wie der Titel seiner Vorlesung von 1928/29 anzeigt – auf „Das Bild Jesu Christi nach ausgewählten Zeugnissen seiner Glaubens-

¹⁹ NWN 2, 15–230, 195. Gemeint sind Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), neu hg. v. Ernst Wolf (ThB 2), München 1953 und Rudolf Bultmann, *Jesus*, Göttingen 1926.

²⁰ Obwohl Iwand schon für seine Vorlesung Bultmanns Jesusbuch las, hat ihn dieses kaum überzeugt: Bernhard v. Clairvaux „ist wunderschön und ich lerne da mehr über den ‚historischen Jesus‘ als bei dem immer nur seinem eigenen Schatten begegnenden Bultmann.“ (Brief an Rudolf Hermann vom 15.2.1929, in: NW 6, 182f.).

²¹ 1928 war Martin Käblers „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ als anastatischer Nachdruck der 2. Auflage von 1896 neu herausgegeben. Diesen Hinweis verdanke ich Arnold Wiebel in seinem Beitrag „Iwand lebt mit Martin Kähler“ (in diesem Sammelband).

den“ zurück. Tatsächlich hatte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der christologische Bildbegriff als Leitkategorie etabliert, um die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu bzw. Christi für die Gegenwart der Glaubenden zu beschreiben.²² Iwand setzt sich 1928/29 mit dieser Begriffsgeschichte auseinander und profiliert dabei einen eigenen bildtheologischen Ansatz. Dazu behandelt er exemplarisch die Entwürfe Friedrich Loofs (1858–1928), Wilhelm Herrmanns (1846–1877) und Martin Käblers (1835–1912).²³

Friedrich Loofs hatte 1916 unter dem Titel „Wer war Jesus Christus?“²⁴ den Ertrag der Leben-Jesu-Forschung zusammengefasst und als deren wichtigstes Ergebnis die Besonderheit des religiösen Selbstbewusstseins Jesu ermittelt. Iwand demonstriert am Beispiel Loofs die Problematik der Suche nach einem objektiven historischen Jesusbild. Da für eine verlässliche historische Biographie Jesu keinerlei Quellen vorlägen,²⁵ bezeichnet Iwand ein anschauliches historisches Jesusbild, wie Loofs es vertritt, als Fiktion.

Aber auch den Ansatz bei der gegenwärtigen Christuserfahrung hält er für unzureichend: Wilhelm Herrmann hatte den Eindruck der sittlich-religiösen Persönlichkeit Jesu, das „Bild des inneren Lebens Jesu“,²⁶ als Anstoß zum Glauben ausgemacht. Im Erlebnis des Glaubenden, an der sittlichen Forderung zu scheitern, gewinne das „Bild des inneren Lebens Jesu“ als Bild realisierter sittlicher Vollkommenheit seine Evidenz und sein Hoffnungspotential. Iwand lehnt auch dieses Bild als – wie Kähler sagt – „mo-

²² Vgl. etwa Daniel Schenkel, *Das Charakterbild Jesu. Eine biblische Besinnung*, Wiesbaden (1864), 4. Aufl. 1873; Heinrich Weinel, *Das Jesusbild in den geistigen Strömungen der letzten 150 Jahre*, Leipzig 1927. Siehe zum Thema: Roderich Barth, *Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie*, in: Danz / Murrmann-Kahl (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 111–139.

²³ Zur christologischen Kategorie des Bildes bei Herrmann und Kähler vgl. Hans-Georg Link, *Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Käblers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule*, Neukirchen-Vluyn 1975, 248–255; Reinhard Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (FSÖTh 18)*, Göttingen 1967, 84–91.

²⁴ Halle 1916 (von Iwand fälschlich auf 1917 datiert, vgl. ders., *Das Bild Jesu Christi*, 9).

²⁵ Vgl. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 21.

²⁶ Wilhelm Herrmann, *Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens*, in: ders., *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. 1, München 1966, 149–185, 173.

derne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst“²⁷ ab. Es reduziere das biblische Bild des in Christus präsenten Gottes unzulässig auf das Vorbild eines sittlich vollkommenen Menschen. „Aber hüten wir uns, Jesus in ein Bild zu bringen, in dem er uns gefällt! Denn nicht nur schuf sich Gott den Menschen zum Bilde, sondern auch die Menschen schufen Götter – sich zum Bilde.“ (23) Schon 1928 bringt Iwand also das Bilderverbot – ganz im Sinne der Dialektischen Theologie – gegen die menschlichen Gottesbilder in Stellung.

Mit was für einer Art von Bildtheologie haben wir es dann aber zu tun, wenn Iwand sowohl die historischen Jesusbilder als auch die inneren, aus persönlicher Ergriffenheit herrührenden Bilder ablehnt? Mit Bezug auf Joh 5,31 schreibt Iwand: „die Wahrheit des Zeugnisses liegt weder in dem Menschen Jesus, der an sich selbst glaubt, noch in den Menschen, die ihm glauben, sondern bei Gott.“ (14) Das Bild Jesu Christi ist also ein von Gott beglaubigtes und bezeugtes Bild, das in den „Zeugnissen seiner Gläubigen“ weiter mitgeteilt wird.

Iwand knüpft hier an die Struktur an, die Martin Kähler seinem einleitenden Kapitel über den ‚sogenannten historischen Jesus‘ gegeben hatte. Wie jener stellt er einem biographischen Missverständnis der Person Jesu den *gepredigten Christus* gegenüber (9–26).²⁸ Und wie für jenen ist es auch für Iwand der *Auferstehungsglaube*, der sein Licht auf das Leben Jesu wirft, nicht umgekehrt.²⁹ Damit ist für Iwand die Entscheidung gefallen: Das Christusbild, das es zu betrachten gilt, ist das Bild, das Gott in der Auferweckung Jesu dem Glauben bezeugt. „Der Auferstandene ist das Schibboleth, an dem sich die [Differenz der] theologische[n] von der historischen Betrachtung heraushören läßt.“ (28, *Beifügung C.N.*) Iwand kommt damit zum gleichen Urteil wie Kähler: Dieser offenbarende Gott „selbst ist

²⁷ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 16.

²⁸ Vgl. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 18–29 und 75: „Es gibt hier [in den Evangelien] keine Mitteilung aufmerksam gewordener unbefangener Beobachter, sondern durchweg Zeugnisse und Bekenntnisse von Christusgläubigen.“ Auch die pointierte Frage am Anfang nimmt Iwand von Kähler auf: „Wie dünkt Euch um Christus?“ (Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 13; Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 15).

²⁹ „Die Evangelien sind die Predigt vom Auferstandenen. Dessen Leben wird mit dankbarer Liebe in Erinnerung gebracht“ (Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 25). Vgl. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 42f.

der Urheber dieses Bildes“.³⁰ Unter diesen Voraussetzungen kommt dann dem biblischen Christusbild bei Iwand und Kähler die entscheidende Rolle zu, wobei Iwand, wie Kähler, die Heilserfahrung als Prüfstein des Christusbildes versteht: „Das lebensvoll erfaßte Dogma vom Heiland gewährleistet [...] die Zuverlässigkeit des Bildes, das uns die biblische Predigt von Jesu dem Christ entgegenträgt.“³¹

Die Gemeinsamkeit zwischen dem Iwandsch-Kählerschen Bildverständnis und demjenigen Herrmanns besteht darin, dass das Bild die Funktion einer Schnittstelle einnimmt, dass es die Erzählungen der Evangelien und Vorstellungen der Glaubenden vermittelt und ein Ganzes als ‚Gesamteindruck‘ identifizierbar macht.³² Der Unterschied liegt darin, dass Iwand und Kähler die Urheberschaft dieses Bildes auf Gott selbst zurückführen und dass für sie dieses Bild Jesu Christi den Glauben an den Auferstandenen voraussetzt.

2.3. *Das Christusbild als Geheimnis Gottes und des Menschen*

Neben der göttlichen Urheberschaft und der Auferstehungsperspektive ist für Iwand aber noch ein drittes Implikat des Christusbildes wesentlich. Und hierin geht Iwand über Kähler hinaus. Iwand will ja die Christologie von der Rechtfertigungslehre, vom ‚simul‘ her entwickeln. Für Kähler ist das „uns entgegentommene Bild Christi“ bei aller Bruchstückhaftigkeit der Überlieferung, so wie es in der Bibel geschildert wird, ein in sich geschlossenes, „ein lebensvolles, in sich zusammenstimmendes, immer wieder zu erkennendes Menschenbild“.³³ Das Christusbild liegt ja in der Bibel vor,

³⁰ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 68, vgl. 45: „Der wirkliche Christus, das ist eben der geglaubte; der Jesus, den wir mit Glaubensaugen ansehen in jedem Schritt, den er tut, in jeder Silbe, die er redet; der Jesus, dessen Bild wir uns einprägen, weil wir darauf hin mit ihm umgehen wollen und umgehen, als mit dem erhöhten Lebendigen. Aus den Zügen jenes Bildes, das sich den Seinigen in großen Umrissen hier, in einzelnen Strichen dort tief einprägt und dann in der Verklärung durch seinen Geist erschlossen und vollendet hat, – aus diesen Zügen schaut uns die Person unsres lebendigen Heilandes an, die Person des fleischgewordenen Wortes, des offenbaren Gottes.“

³¹ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 78. Vgl. ders., *Der Verkehr mit Christo in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem Neuen Testamente*. Vortrag, Leipzig 1904, in: ders., *Angewandte Dogmen. Der Dogmatische Zeitfragen II. Band*, Leipzig² 1908, 156–176, 163.

³² Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 113.

³³ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 71, 73.

auch „wenn uns die Herkunft dieses Bildes dunkel bleibt“.³⁴ Es ist – auch ohne die Resonanz im Glaubenden – in der Bibel fassbar.

Iwand hingegen möchte nicht nur die geheimnisvolle *Herkunft*, sondern das Geheimnis des *Bildes Christi selbst* wahren. Iwand unterstellt seine christologischen Überlegungen mit Kol 2,2 der Aufgabe, „Einblick zu gewinnen in das Geheimnis Gottes, Jesus Christus.“ (1) Das Bild ist nicht einfach ‚vorhanden‘ – auch in der Bibel nicht. Iwand orientiert sich hierbei am Offenbarungsverständnis Friedrich Gogartens und insbesondere Rudolf Hermanns: Beide hatten aus der Analogie der zwischenmenschlichen Begegnung bzw. des Dialogs Offenbarung als Ereignis in einer offenen Situation beschrieben, in der der eine die bleibende Verborgenheit des anderen in dessen Sich-Zeigen begreift:³⁵ „Wenn diese Frage – die Bitte an den anderen um Offenbarung seiner selbst – die Unergründlichkeit des anderen anerkennt, dann bedeutet sie den Verzicht darauf, den anderen von sich aus zu deuten.“ (66) „Ganz Fragender sein heißt aber selbst gänzlich ohne Rat sein, jeder Antwort entbehren.“ (68)

Der Christus, „der sich uns in der Verkündigung seiner Boten naht“, bringt die Hörenden zugleich „in die rechte Ratlosigkeit, die der Auftakt der Erkenntnis ist“ (70). Das Geheimnis Christi besteht darin, dass *der Glaubende im Empfangen des Bildes Christi selbst einen Transformationsprozess durchläuft*, als Fragender, Empfangender, als Hörender und Schauender selbst zum Material, zum Träger dieses Bildes umgebildet wird. Das, was mit ‚Offenbarung‘ gemeint ist, hat somit eine konstitutiv schöpfungstheologische Pointe:

Offenbarung heißt also nicht: Was früher nicht bekannt war, ist kundgetan, sondern: Was *mir* früher nicht bekannt war, ist *mir* kundgetan. Das Geheimnis Jesu Christi kann sich nur da enthüllen, wo Menschen da sind, in denen es geborgen ist. Es enthüllt sich im Herzen – aber nicht auf dem Papier. [...] Ihr seid unser Brief, / verfaßt in unserem Herzen / erkannt und gelesen von allen Menschen / ein Brief geschrieben, nicht mit Tinte, sondern / mit dem Geist des lebendigen Gottes / nicht auf Steintafeln, sondern eingraviert / in Herzen von Fleisch und Blut. (71, angelehnt an 2Kor 3,3)

³⁴ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 74.

³⁵ Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*; Jena 1926; Rudolf Hermann, *Prolegomena zum Begriff der Offenbarung im Anschluß an Schleiermachers philosophische Ethik*, *ZsyTh* 2 (1924/25), 19–36 (= GnW 5, 215–228).

Das Geheimnis Jesu Christi schließt damit das Geheimnis des Menschen in sich ein, dessen Leben „verborgen ist mit Christus in Gott“ (Kol 3,3).³⁶ Die spezifische Anthropologie der Rechtfertigungslehre wird eingeholt in die Christologie bzw.: „Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist seine Christologie!“ (152), wie Iwand es auf den Punkt bringt.

Die Verborgenheit und ‚Unanschaulichkeit‘ des Menschen, der sich mit der Rechtfertigung in einem Prozess des Übergangs befindet, in die Christologie ‚einzuzeichnen‘, darin sah Iwand in den 1950er Jahren konkret seine über Kähler hinausgehende theologische Aufgabe. Die eben erwähnten Zitate belegen, dass Iwand sich bereits 1928 an die Bewältigung dieser Aufgabe herantastet. Aber erst in seinen christologischen Versuchen der 1950er Jahre nimmt er diese Verbindung Kählerscher Schrifthermeneutik mit Luthers rechtfertigungstheologischer Anthropologie beherzt in Angriff. Hier heißt es dann: „Die Christologie ist also nichts anderes als das Bemühen des Glaubens und der Anbetung, Jesus Christus so zu erkennen, daß wir in ihm Gott und uns, den wirklichen Gott und den wirklichen Menschen, gleichzeitig finden, und zwar so, daß beide miteinander versöhnt sind.“³⁷ Dazu ist eine Umkehr im Erkennen nötig, die Christus diesseits aller ~~er~~ dachten Bilder von Gott und Mensch wahrnimmt, um Menschsein neu zu empfangen: „Wir können ihn nur vernehmen, wie wenn wir neu geboren wären!“³⁸

³⁶ Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Dietrich Bonhoeffer, etwa in: Nachfolge, DBW 4, 297–304: Bonhoeffer fasst hier ebenfalls das Bild Christi als Geheimnis des Menschen: Seit dem Sündenfall „suchen die stolzen Kinder Adams das verlorene Bild Gottes aus eigener Kraft in sich wiederherzustellen.“ (298) „In Jesus Christus ist Gottes Ebenbild in der Gestalt unseres verlorenen menschlichen Lebens unter uns getreten, in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde.“ (299f) „Es ist seine eigene Gestalt, die sich in uns zur Erscheinung bringen will“ (301).

³⁷ NWN 2, 24.

³⁸ NWN 2, 43, vgl. 76: „Jesus Christus: Das heißt doch ihm ohne Bild zu begegnen! Jesus der Christus – Jesus zu begegnen nach dem Bild, das Gott mit ihm gesetzt hat. Christus ist der Titel, den Gott ihm gegeben hat!“ Vgl. hierzu insgesamt Heinrich Assel, „... für uns zur Sünde gemacht...“ (2Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand, in: EvTh 60 (2000), 192–210; „Nun lebt nicht mehr Ich...“ (Gal 2,20). Christomorphes Selbstbild und evangelisches Personenverständnis, in: Michael Krug u.a. (Hg.), Beim Wort nehmen, Stuttgart 2004, 13–23.

2.4. *Christusbild und Schrifthermeneutik*

Nach den Prolegomena befasst sich Iwand im ersten Hauptteil seiner Vorlesung 1928/29 mit der Christologie des Neuen Testaments, im zweiten mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung, vor allem mit Irenäus, Athanasius, Anselm, Bernhard und Luther.

So unterschiedlich die Christusbilder sind, die Iwand im Folgenden nachzeichnet, allen gemeinsam ist eine bestimmte Perspektive, aus der seines Erachtens das Leben Jesu in den Blick kommt: die Perspektive von Ostern.³⁹ Die Auferstehungsbotschaft eröffnete für die Urgemeinde nicht nur ein neues, soteriologisches Bild des Lebens und Sterbens Jesu, sondern auch ein neues Verständnis für die messianischen Züge des Alten Testaments.⁴⁰

Trotz dieser übereinstimmenden Perspektive kann schon das biblische Christusbild sehr unterschiedliche Züge tragen. Iwand entfaltet die Struktur seiner Vorlesung aus dem Gegenüber von johanneischem und paulinischem Christus. Dieses Gegenüber besteht zum einen in einer unterschiedlichen Fokussierung auf Person und Werk Christi.⁴¹ Es besteht aber auch in der Fokussierung auf ein unterschiedliches Bild: bei Paulus auf das des Gekreuzigten, bei Johannes auf das des inkarnierten Logos. Diese Differenzen sind nicht trennend. Sie gleichen einem Baum, so Iwand, der aus einer Wurzel in zwei Stämmen emporwächst.

Die paulinische Theologie ist für Iwand nichts anderes als Erläuterung zum Bild des Gekreuzigten. Paulus wolle „erreichen, daß die Menschen, denen dieser Tod gilt, mit der Anschauung desselben im Bilde des Gekreuzigten den dazugehörigen Begriff verbinden können. Welchen Begriff: den der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ.“ (153) Demgegenüber zeichnet Johannes das Bild des im Fleisch lebenden Christus mit dem dazu gehörenden Unter-

³⁹ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 54.: „Auch die synoptischen Evangelien sind Predigt von dem Auferstandenen. Sie sind das erste und einzigartige Dokument für das nun erst hervorbrechende klare Verständnis der Jünger in all dem, was sie erlebten.“

⁴⁰ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 83: „Das ganze Messiasbild des Alten Testaments tritt unter die Norm des *παθεῖν*. Das ist der Schlüssel, der die ganze Schrift öffnet. Das ist der neue Gesichtspunkt, den die Urgemeinde hat.“

⁴¹ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 30: „Man darf sagen: Das paulinische Christusbild befaßt sich immer mit Christi Werk. Darin hat er dessen Person. Die johanneische [scil.: Christologie] befaßt sich mit Christi Person, darin hat sie sein Werk.“

titel, dass „die hier geschaute Herrlichkeit die des Wortes Gottes ist“ (259). „Ihm wird der Eintritt Christi in das irdische Dasein der Weg, das *μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu erforschen, so, wie dem Paulus der Todesgang Jesu Gegenstand seiner Christologie wurde. So bauen Johannes und Paulus am Eingang und am Ausgange dieses wunderbaren Lebens ihre Lehre“ (284).⁴²

Die Schrift, so muss Iwand verstanden werden, bietet nicht ein einheitliches Christusbild, sondern sehr unterschiedliche Facetten dieses Bildes. Gemeinsam ist aber die Perspektive von Ostern her, die den Auferstandenen als den zu erkennen gibt, der im Glauben Israels erhofft wird und dessen Leben, Leiden und Sterben als geheimnisvolle Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes begriffen werden muss.

3. Impulse für den gegenwärtigen christologischen Diskurs

Lassen sich diesen Überlegungen Impulse entnehmen, die über ein theologiegeschichtliches Interesse hinaus für den gegenwärtigen christologischen Diskurs fruchtbar gemacht werden können? Anknüpfend an die eingangs genannten Perspektivenwechsel gegenwärtiger exegetischer und dogmatischer Forschung seien vier solcher Impulse skizziert.

3.1. *Christusbild und Bildkritik*

In seiner Christologie-Vorlesung 1928/29 entwickelt Iwand Ansätze einer Bildkritik des Christusbildes. Das ist zu erläutern. Iwand arbeitet zunächst die Zusammengehörigkeit und Differenz zweier sich gegenseitig ergänzender biblischer Christusbilder bei Paulus und Johannes heraus: „Paulus brachte das Bild des Gekreuzigten, Johannes schaute die Herrlichkeit des *μονογενῆς τοῦ θεοῦ*.“ (265) Iwand meint mit ‚Bild‘ tatsächlich ein piktoriales Objekt, wie es – versehen mit einem erläuternden Titel – etwa in der barocken Emblematik zu finden ist: ein Rätselbild, das durch den Titel begreifbar wird. Paulus habe seine ‚theologia crucis‘ „als Antwort auf die Frage entwickelt, die das Bild des Gekreuzigten aufgibt. [...] Man wird Pauli Theologie nie verstehen, wenn man sie nicht als den Text unter dies Bild ansieht.“ (139) Und über Johannes sagt er: „Wieder ein Bild und wie-

⁴² Vgl. zur Bipolarität zwischen Paulus und Johannes Iwands Briefe an Rudolf Hermann vom 15.2.1929 und 26.3.1929, NW 6, 183f und 187f.

der darunter die Erklärung. Welches ist das Bild, das Johannes ma[h]lt: Das ist der im Fleisch lebende Christus, der irdische Jesus in seinem irdischen Leben. Und welches ist die Unterschrift unter dies Bild: Daß die hier geschaute Herrlichkeit die des Wortes Gottes ist.“ (259) Gerade die Gleichzeitigkeit zweier (und weiterer) gegenständlich gedachter Bilder Christi in der Bibel verhindert für Iwand die Festlegung und Vereindeutigung eines ‚biblischen Christusbildes‘.

In seiner Darstellung der weiteren Entwicklung der östlich-johanneischen und westlich-paulinischen Tradition des *Christusbildes* stellt Iwand dann heraus, wie dieses (vielschichtige) Bild jeweils auch eine *Kritik* der Gottes- und Menschenbilder einschließt.

Eine bildtheologische Kritik der menschlichen *Gottesbilder* entfaltet Iwand in außergewöhnlich intensiver Auseinandersetzung mit Irenäus. Irenäus habe eine Inkarnationschristologie entwickelt, die die Sichtbarkeit Gottes im Fleisch mit seiner bleibenden Verborgenheit, seiner Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit zusammendenke.⁴³ Er unterscheide „streng zwischen der Unerkennbarkeit Gottes und seiner Erkennbarkeit. Er wird nur erkannt, indem er sich zu erkennen gibt. ‚Der Mensch von sich aus sieht Gott nicht, aber jener zeigt sich freiwillig den Menschen, denen er will.‘“ (397) Aufmerksam verfolgt Iwand, wie Irenäus die Dialektik der Anschauung Gottes konzipiert, wie er das Sich-Zeigen allem Gottverfügbar-machen-Wollen entzieht und das Sehen als Akt reiner Empfänglichkeit fasst: „Man muß sich das ganz unter dem Schema der Begegnung vorstellen. So wie das Auge des Menschen erst erkennt, wenn der zu erkennende Gegenstand da ist, so ist dies βλέπειν τὸν θεό nur möglich, wenn Gott da ist.“ (400) Das Sich-Sehen-Lassen ist für Irenäus eine Weise der Selbstmitteilung Gottes, mit der Gott zugleich die Möglichkeit im Menschen schafft, ihn zu erkennen.⁴⁴

⁴³ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 396f: „Diese Unbegreiflichkeit Gottes bildet den Hintergrund für seine Begreiflichkeit, diese Unsichtbarkeit den für sein Sichtbarwerden. Invisibilis visibilis factus est et incomprehensibilis comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo.“

⁴⁴ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 406: „Wenn die Menschwerdung das se visibilem praestare des invisibilis bedeutet, dann ist das videre, das ὁρᾶν nur das der göttlichen Tat adäquate Verhalten des Menschen. Es ist das Echo, das in uns wider-hallt auf Gottes Ruf.“

Die Kritik am *Selbstbild des Menschen* entwickelt Iwand primär aus dem Christusbild der *paulinischen* Tradition. Aber auch bei Irenäus kann er hierfür Ansätze entdecken: „Wenn ewiges Leben die Gabe Gottes ist an alle, die ihn erkennen, dann wird das Sterbliche verschlungen vom Unsterblichen – dann ist Erkenntnis Gottes ein Umgestaltet-Werden des Menschen. Und in diesem Erleiden zeigt sich, daß es das schöpferische Wort ist, das uns nahe kam.“ (413) Doch vor allem Paulus ist es, der das Bild des Gekreuzigten mit dem Titel der Gerechtigkeit Gottes und Ungerechtigkeit des Menschen auslegt – des Menschen, der neu geschaffen werden muss.

Denn das Kreuz ist ja das Gericht über die Menschheit, im Glauben an das Kreuz übt der Mensch an sich das Gericht. So trägt den[n] die abendländische Christologie, mögen Sie nun bei Augustin, Anselm, Bernhard, Luther oder Zinzendorf nachforschen, immer die deutlichen Merkmale der kritischen Anthropologie. Da diese Krisis, in die das menschliche Dasein gestellt ist, nie zuende kommt, so kann es notwendigerweise in dieser Theologie zu keinen dogmatischen Fixierungen kommen. (357)

Das heißt: Das Christusbild muss unabgeschlossen und offen bleiben, weil der Mensch Teil dieses Bildes ist und als Mensch immer im Werden bleibt. Von Iwand her wäre die Frage an gegenwärtige Bildchristologien zu stellen, in welcher Weise in ihnen das Christusbild eine spezifische Bildkritik impliziert. Und es wäre zu fragen, inwiefern in ihnen die kritische Anthropologie der Rechtfertigungslehre zum Tragen kommt.

3.2. ‚Christologie der Verheißung‘ – das Kriterium der Christusbilder

Iwand entwickelt seine Christologie weder aus dem kirchlichen Dogma noch aus einer Kompilation des neutestamentlichen Zeugnisses, schon gar nicht aus dem historischen Bild Jesu und auch nicht aus einem wie auch immer zu eruierenden Erlebnisinhalt. Stattdessen setzt sie mit der göttlichen Verheißung einer neuen Schöpfung an, mit der Botschaft von der Auferstehung, deren Beglaubigung das Osterzeugnis der Jünger ist. Dass sich von der Auferstehungsbotschaft her das Verständnis der Schrift und des Todes Jesu erschließt, „dieses Erste, das uns von der Urgemeinde überkam, darf nicht über dem paulinischen oder johanneischen Bilde vergessen werden.“ (96) Die eschatologisch offene und darum unanschauliche Dimension

der werdenden Neuschöpfung bestimmt Iwands Umgang mit den Christusbildern. Die Verheißung der neuen Schöpfung in der Auferstehung ist die Voraussetzung aller theologischen Reflexion. „Dieses indikativische ‚Ist‘ gehört in das Prädikat aller theologischen Sätze.“ (61) Unterhalb dieses unaufgebbaren ‚Ist‘ kann es verschiedene ‚Prinzipien‘ geben, die für Iwand mit unterschiedlichen ‚Bildern‘ einhergehen und sich gegenseitig ergänzen dürfen: so etwa das johanneische oder paulinische Prinzip. „Nicht nur seine ersten Jünger sahen ihn in ihrem eigenen Messiasbilde. So taten alle Zeiten.“⁴⁵ Entscheidend ist das nicht. Diese Bilder oder Prinzipien sind relativ. Entscheidend ist, „daß wir von einem *Ist* herkommen. Christus *ist* Gottes Sohn, er *ist* für uns gestorben, er *ist* auferstanden, und daß wir doch zugleich wissen, daß wir dieses *Est* nur haben in der Form der *promissio Dei*, also in der Form des Glaubens und der Hoffnung“.⁴⁶ Dieses ‚Est‘ ist für Iwand so entscheidend, weil sich darin die Treue Gottes erweist, die Gewissheit seiner Verheißung. Nur gehört dazu, dass angesichts dieses ‚Est‘ göttlicher Wirklichkeit der Mensch nicht bleiben kann, der er ist. Das ‚Est‘ markiert keinen „Standpunkt“, sondern reißt den Menschen mit sich, „Gott verwandelt uns in sein Wort und seinen Geist“.⁴⁷

Das bedeutet aber auch: Mit der Christologie findet der Glaubende nicht zu einer geschlossenen Identität, zu einem Standort in der Welt, sondern er wird ausgespannt zwischen hier und dort, zwischen dem Seienden und dem Kommenden, zwischen Gericht und Verheißung. Dieser vertrauende und mich verwandelnde Verheißungsglaube ist es, mit dem – man denke an Luthers Auslegung zum Ersten Gebot – Gott selbst als ‚Gott für mich‘ steht und fällt.⁴⁸

Offensichtlich existiert also für Iwand mit der Auferstehungsbotschaft ein Fundamentalkriterium der Christusbilder, von dem her die Angemessenheit unterschiedlicher Bilder zu beurteilen ist. Zu fragen ist von daher: Welche Kriterien des Christusbildes werden in heutigen Christologien vor-

⁴⁵ Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 59 (mit Zitat aus Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*; Jena 1926, 4–5).

⁴⁶ Iwand, *Der Prinzipienstreit in der Theologie*, GA I, 222–246, 244.

⁴⁷ Iwand, *Prinzipienstreit*, GA I, 245.

⁴⁸ Martin Luther, *Der große Katechismus*, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, 930–932. Vgl. Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen 2: Der Glaube*, Göttingen 1991, 63–71.

ausgesetzt? Und welche Vorstellungen von der Identität des Glaubenden werden damit verbunden?

3.3. *Theologischer Hyperrealismus – die Denkfigur des ‚Diesseits‘*

Arnold Wiebel hat auf ein merkwürdiges Motiv in Iwands Vorlesung von 1928/29 aufmerksam gemacht:⁴⁹ Iwand spricht hier von einem „Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit“ (373/367),⁵⁰ „vom fleischgewordenen Wort diesseits von Geschichte und Geschichtslosigkeit“ (373), diesseits von „Historie und Philosophie“ (302) oder von „Historie und Mythos“ (374). Was ist damit gemeint?

Die Fleischwerdung ist nicht nur ein Augenblick im Lauf der Weltgeschichte. Sie ist aber auch nicht eine allgemeingültige Idee, ein Ereignis außerhalb der Zeit. Iwand will einen Weg des christologischen Denkens bahnen, der die Holzwege des rein Historischen und des Mythologischen vermeidet. Das Bemerkenswerte der seltsamen Formel, die Iwand in verschiedenen Varianten verwendet, ist die Betonung des ‚Diesseits‘, womit die Nähe zu unserem Leben ausgedrückt ist. Handelt es sich dabei um mehr als um eine die Rationalität sprengende Anregung „für das suchende Denken des Hörers“?⁵¹ In einem Brief an Rudolf Hermann vom 26.3.1929 hatte Iwand versucht, diese Formulierungen zu präzisieren:

Das Zeitproblem ist mir durch meine letzte Vorlesung in eine eigentümliche Beleuchtung gerückt. Ich glaube, daß das Dogma von der Person Christi als die theologische Lösung angesehen werden muß, denn seine Ausbildung steht unter dem Motto: das Wort ward Fleisch. Das Wort ist aber das Wort, das im Anfang war. Also haben wir hier ein Geschehen, das nicht in der Zeit steht, sondern in dem die Zeit beschlossen ist. Das Dogma gilt nicht, wie ich früher dachte, der Metaphysizierung eines historischen Inhaltes, sondern es gilt gerade der Besonderheit dieser *geschichtlichen* Person, das Dogma geht auf das irdische Leben Jesu und will zeigen, daß es diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit steht. Ist das Kählers Übergeschichte?⁵²

Für Iwand besteht also eine Nähe zwischen seiner ‚Diesseits‘-Formel und Kählers ‚Übergeschichte‘. Martin Kähler bietet in seiner „Wissenschaft

⁴⁹ Wiebel, *Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit*, 115–134.

⁵⁰ Vgl. Iwands Brief an Rudolf Hermann vom 26.3.1929, NW 6, 188.

⁵¹ Wiebel, *Diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit*, 119.

⁵² Brief an Rudolf Hermann vom 26.3.1929, NW 6, 188.

der christlichen Lehre“ eine bündige Definition, was er mit diesem Begriff meint: ‚Übergeschichtlich‘ ist bei ihm ein geschichtliches Ereignis, dessen Bedeutung sich nicht historisch allein fassen lässt, „weil in ihm sich das Allgemeingültige mit dem Geschichtlichen zu einem Wirksam-Gegenwärtigen zusammenschließt“.⁵³ Die zeitliche Kategorie der ‚Gegenwärtigkeit‘ in Kählers Definition scheint dem zu entsprechen, was Iwand mit der lokalen Kategorie ‚Diesseitigkeit‘ meint. Das ‚Übergeschichtlich-Diesseitige‘ ist nicht etwas Transhistorisches, Allgemeines, von der Geschichte Abgehobenes. Stattdessen ist es wohl am Treffendsten als etwas ‚Hyperhistorisches‘ bzw. ‚Hyperreales‘ zu bezeichnen.

Was damit gemeint ist, lässt sich an der kunstgeschichtlichen Begriffsverwendung erläutern: Die Stilrichtung des Hyperrealismus unterscheidet sich vom Fotorealismus darin, dass sie die Wirklichkeit überspitzt (ohne unreal oder surreal zu sein), dass sie noch genauer sichtbar macht, was in der Realität zu sehen ist, dass sie ‚näher dran‘, ‚dichter‘, ‚diesseits‘ der Wirklichkeit zu stehen kommt und so die wahre Wirklichkeit der Dinge enthüllen will.

Wenn Iwand also behauptet, dass „das irdische Leben Jesu [...] diesseits von Zeit und Zeitlosigkeit“ stehe, dann ist damit eben nicht gemeint, dass das irdische Leben in seiner konkreten Geschichtlichkeit bloß etwas Allgemeingültiges zum Ausdruck bringe. Gemeint ist, dass das Leben Jesu unserem eigenen Leben so nahe kommt, dass es auf eine viel unmittelbare Weise auf das Leben der Gläubigen einwirkt als ein historisches Ereignis dies zu tun vermag.

Was folgt daraus, wenn man die Aussage, dass das Wort Fleisch geworden ist, im Sinne Iwands ‚hyperrealistisch‘ versteht? Das ‚Wort‘ kann dann nicht einfach eingezeichnet werden in unser herkömmliches Verständnis von ‚Fleisch‘. Vielmehr deckt es auf, was ‚Fleisch‘ in Wirklichkeit meint, also: was Menschsein in Wirklichkeit meint. So gibt sich das Wort tiefer in die ‚Fleischlichkeit‘ unseres Lebens hinein als uns begreifbar ist, kommt uns näher als wir uns selbst verstehen.⁵⁴ Von daher wäre neu auszuloten, was ein solcher theologischer Hyperrealismus für das moderne Selbstverständnis des Menschen bedeuten könnte.

⁵³ Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 19.

⁵⁴ Vgl. Heinrich Assel, *Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers*, VF 46 (2001), 72–89.

3.4. Was heißt ‚Erinnerung‘ der Zeugen?

Auch in Iwands Vorlesung 1928/29 steht – wie in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung – der ‚erinnerte Jesus‘ im Zentrum des Interesses.⁵⁵ Zweierlei ist dabei für Iwand entscheidend:

Zum einen ist dieser erinnerte Jesus für die nachösterliche Gemeinde immer zugleich der auferstandene Christus, der ‚Weg zum Vater‘. Deshalb lässt sich aus der Erinnerung der Gemeinde der irdische Jesus nicht vom auferstandenen Herrn trennen: „Die Evangelien sind die Predigt vom Auferstandenen. Dessen Leben wird mit dankbarer Liebe in Erinnerung gebracht.“ (25)⁵⁶ Jede einzelne Perikope ist für Iwand Zeugnis des ganzen Zusammenhangs von Tod und Auferstehung Jesu Christi:

M[einem] dilettantischen – leider auf diesem Gebiete dilettantischen – Empfinden nach sind die Evangelien aus vielen kleinen Sonntagsepisteln und Predigten zusammengesetzt. Ursprünglich veranschaulichte jede kleine Erzählung, jedes Wunder, jedes Gleichnis das Ganze des Geschehen[s]. Da sie das Leben Jesu von rückwärts her verstehen, erscheint ihnen alles, was einst geschah, symbolisch. Das gilt natürlich nur für die historischen Stücke. Für die Worte Jesu liegt ja das Problem einfacher. Die sind nun Wort Gottes. (55)

Zum zweiten ist die Erinnerung der Gemeinde eine andere Weise des Erinnerns als das historische Erinnern: Das Zeugnis der Gemeinde in der Verkündigung und im Mahlfeiern ‚zum Gedächtnis‘ Jesu ist nicht die Erinnerung an einen Toten, sondern Wort vom gegenwärtig Lebendigen.⁵⁷ Pneumatologisch ausgearbeitet finden wir diesen Aspekt erst in Iwands späteren Christologie-Vorlesungen: „Es ist [...] ein anderes Erinnern, das dem Zeugnis der Gemeinde zugrunde liegt, als das Erinnern, welches der menschliche Geist im Bereich unserer Geschichte vollzieht und womit er die Vergangenheit gegenwärtig macht.“⁵⁸

⁵⁵ Auch Rudolf Hermann hatte die Bedeutung des ‚erinnerten Christus‘ gesehen: Rudolf Hermann, *Der erinnerte Christus*, in: Helmut Ristow / Karl Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 509–517.

⁵⁶ Vgl. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 42f.

⁵⁷ Vgl. Iwand, *Das Bild Jesu Christi*, 54f.: „Es ist gar nicht einzusehen, warum sie sonst diese Erinnerungen hätten festhalten sollen – Erinnerungen behält man an einen Toten – nein, jetzt erst verstehen die Jünger alles, was sie erlebt haben, und dieses Verstehen wird von selbst zur Predigt.“

⁵⁸ NWN 2, 313. Vgl. zum Thema insgesamt a.a.O. 311–318.

Wie lässt sich diese Differenz näher bestimmen? Iwand versteht unter der Erinnerung der Gemeinde ein pneumatisches Geschehen, ein Geschehen, durch das Jesus Christus sich selbst durch die Kraft des Geistes seiner Gemeinde bezeugt:

Es heißt: ‚Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit‘ (vgl. Hbr 13,8). [...] Er lebt nicht kraft unserer Erinnerung an ihn, kraft des Bewußtseins der Christenheit, das sich auf ihn bezieht, sondern unsere Erinnerung ist dadurch bestimmt, daß er lebt. Sie ist eine Sache eigener Art, ein Erinnern, das uns mit seinem Wort und seiner Tat gleichzeitig macht – nicht ihn mit uns, sondern uns mit ihm –, weil er lebt.⁵⁹

Iwand konnte beide Momente, die ihm beim ‚erinnerten Jesus‘ bedeutsam waren – das Gedächtnis als Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen⁶⁰ und die Erinnerung als pneumatisches Geschehen⁶¹ – schon bei Martin Kähler finden. Die Frage für den gegenwärtigen christologischen Diskurs ist, ob die Rede vom ‚erinnerten Jesus‘ theologisch angemessen sein kann, wenn sie nicht eine solche theologische und pneumatologische Verankerung des Begriffs voraussetzt.

4. Nachwort: Christusbild und theologia crucis

Iwand hatte für seine Christologie 1928/29 den Bildbegriff aufgenommen und sich dabei an Martin Kähler orientiert. Im ‚Bild Jesu Christi‘ identifizierte er eine Grundform, die trotz unterschiedlicher Ausgestaltungsmög-

⁵⁹ NWN 2, 317.

⁶⁰ „Verkehr mit Christo ist Umgang mit dem Bilde Jesu in unserem Neuen Testament, aber in der gläubigen Gewißheit, daß eben dieser Jesus über solchem sinnenden Anschauen mir gegenwärtig ist. Denn seine Geschichte ist nicht nur Vergangenheit wie die des Mose. Aber freilich, seine geglaubte Gegenwart hat immer den Erdgeruch der Vergangenheit, uns zum Segen. Mit diesem Erdgeruch wohnt die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig und macht uns den Unzugänglichen vertraut. So gibt es also keinen Widerspruch zwischen dem ‚zum Gedächtnis‘ und dem ‚Ich bin bei euch alle Tage‘.“ (Kähler, Der Verkehr mit Christo, 164f.)

⁶¹ „Zum gläubigen Verkehr aber mit *unserem* Heilande hilft uns die Erinnerung seiner Jünger, die sich im Glauben ihnen einprägte, die sein Geist in ihnen erneute und klärte, die sie als den höchsten Schatz ihres Lebens vererbten. Und im Verkehre mit ihm durch sein biblisches Bild werden wir zur Freiheit der Kinder Gottes erzogen. . .“ (Kähler, Der sogenannte historische Jesus, 80).

lichkeiten wiedererkennbar bleibt. Diese Grundform ist für Iwand der österliche Christus, der das ‚extra nos‘ gegenüber allen menschlichen Christusbildern wahr. Iwand verfolgte seine frühen bildtheologischen Überlegungen nicht in der Weise weiter, wie es von seiner Christologie-Vorlesung her möglich gewesen wäre. Die Frage nach der Wirklichkeit des Bildes und nach seiner Urheberschaft, das Verhältnis von Selbstvergegenwärtigung Gottes und menschlicher Imagination, das kritische Potential des Christusbild mit seiner Frage nach unseren Gottes- und Menschenbildern: Iwands Überlegungen hierzu blieben in den folgenden Jahren Fragment.⁶² Das ist bedauerlich. Vielleicht wäre es ihm gelungen, eine christologische Bildhermeneutik vorzubereiten, die die gegenwärtigen Bilddiskurse theologisch fruchtbar zu machen vermag – ‚diesseits‘ von acheiropoietischer Ikonentheologie und subjektivistischer Fiktionalität.

⁶² Dass das Thema Iwand gleichwohl lebenslang beschäftigte, zeigt ein schöner Beleg aus einer Vorlesung von 1958. Den Hinweis verdanke ich Herrn Cees-Jan Smits. „Der Übergang von der Rechtfertigungslehre zur Christologie ist vielleicht am Begriff des Bildes zu gewinnen. [...] Die eikoon ist nicht menschlicher Imagination entsprungen (Calvin). 2Kor 4,4 die Ungläubigen können das Bild nicht schauen. Der Glaube enthüllt den Glanz Christi, das Bild Gottes. In der Erleuchtung des Evangeliums fällt beides zusammen: die Erkenntnis Gottes und dieses Angesichts. Die Identität von Gott und diesem Angesicht – um sie geht es im Glauben an das Evangelium. Wer dieses Angesicht, dieses Bild betrachten will ohne Evangelium, ohne die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, der verfehlt es mit Sicherheit. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist wie ein Vorhof. Jesus – der Unbekannte (Mereschkowsky): die Geschichte, ja die Kirchengeschichte ist voll von Versuchen, sich ein Bild von Jesus zu machen, das nicht sein Bild ist. Es sind die Versuche, ihn zu sehn, ohne dass sein Bild von ihm her erscheint. 2Kor 11,4, ‚ein anderer Jesus‘, ‚ein anderer Geist‘ ist es, dem gerade die Gemeinde immer wieder verfallen ist. Nicht die Welt, die Gemeinde verfälscht das Bild Jesu. Man muss sich von dem Wahn freimachen, dass die Gemeintheologie etwas Eindeutiges sei. [...] Bilder sind unausrottbar. Hier sitzen die (unzerstörbaren) Reste der natürlichen Theologie. (Vgl. die Bilder, die man sich von Jesus gemacht hat, z.B.: die ethisch ausgewogene Persönlichkeit / Johannes Müller-Elmau; der Gottmensch, Typos, auf den hin alle Menschen angelegt seien / Hegel und Dornier, Thomasius; der Revolutionär / Rosenberg; an der Spitze der revolutionären Massen / Alex. Block). Nein, die Bilder müssen geprüft werden an der Geschichte des Jesus von Nazareth. Sie müssen umgesetzt werden in das Leben Christi. Mt 16: Die Antworten, die die Menschen sich zurechtlegen, gehen fehl (V. 14). Solange Jesus nicht ausgelegt ist durch das Kreuz, muss das Bekenntnis durch das Schweigegebot gesichert sein (V. 20)!“ (Typoskript Vorlesung Rechtfertigungslehre 1958, Bundesarchiv Koblenz N 1528/185, Teil II (studentische Vorlesungsnachschrift), 38 (Donnerstag 24.7)).

Iwands zunehmende Orientierung am Wort und an der predigenden Verkündigung, die sich verfestigende Ablehnung der liberalen Theologie und ihrer Jesusbilder und seine Auseinandersetzung mit den arisierenden Idolen der Deutschen Christen im Laufe der 1930er Jahre werden dazu beigetragen haben, dass Iwand das ‚Bild‘ Christi nicht als gehaltvolle systematische Kategorie nutzte, wie dies vielleicht möglich gewesen wäre.⁶³

Ein heute fast vergessener Versuch, Iwand in dieser Richtung weiterzudenken, stammt aus der Feder des im Krieg gefallenen baltischen Theologen Samuel Eberhard. Eberhard hatte nicht nur bei Iwand in Königsberg studiert, sondern auch seine Dissertation „Kreuzestheologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung“ (München 1937) „Herrn Seminardirektor Lic. Hans Joachim Iwand in Dankbarkeit gewidmet“. Iwand schätzte diese Arbeit, wie aus einer kleinen Notiz am Rande einer Predigtmeditation Ende 1959 hervorgeht. Er wünschte sich dieses Buch „neu gedruckt und in vielen Händen.“⁶⁴

Eberhard entwickelte hier die Kreuzestheologie als „kritisches und gestaltendes Prinzip“ jeglicher Theologie, im Blick auf die Schrifthermeneutik, auf das Gottesbild und auf das Selbstverständnis. Ob Eberhard der Theologie Zinzendorfs in allem gerecht wird, wage ich nicht zu beurteilen. Aber sicher ist, dass seine Zinzendorf-Interpretationen extrem dicht an Iwands Theologie anknüpften. Wie in Iwands Christologie-Vorlesung angelegt, werden hier nun Theologie und Anthropologie im Christusbild kritisch miteinander verknüpft. An diesem Bild, dem Bild des für uns Gekreuzigten, offenbare sich „der Schriftsinn als Ganzes“, wie Eberhard an Zinzendorf belegt:

Das ist der *Wundenblick*, der Anblick seines Schöpfers im Angesicht Jesu Christi, wovon Pilatus gesagt: Sehet welch ein Mensch, seht doch den Mann an, der stellt einem die Gottheit in einem point de vue vor, dahin keine menschliche Imagination langen, geschweige drüber weg kann [...] wie er sich so milde für unsere Not am Kreuz zu Tod geblutet, so kann man sich ihn nicht ausdenken, so sieht man ihn nur aus dem Worte.⁶⁵

⁶³ Dass Bilder für Iwands Predigtstätigkeit von elementarer Bedeutung waren, hat Norbert Schwarz in seiner Dissertation zeigen können: ders., „Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark.“ Rezeptivität und Produktivität des Glaubenssubjektes in der Homiletik Hans Joachim Iwands, Göttingen 2008.

⁶⁴ PM I, 675.

Das unausdenkliche, aber sichtbare Bild, in dem sich der Schriftsinn bündelt, ist hier das Medium, in dem sich in höchster Intensität Christusbegegnung mitteilt: „Das heißt Evangelium, wenn er in dem Bilde herausbricht, herausglänzt, herausblitzt in Aug und Herze, daß mans nie wieder loswerden kann, aber auch nicht will“.⁶⁶

⁶⁵ Samuel Eberhard, Kreuzestheologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, München 1937, 14f.

⁶⁶ Eberhard, Kreuzestheologie, 15.