

›Reine Lehre‹ oder ›versöhnte Verschiedenheit‹ ?

Hans Joachim Iwand und die Ökumene

Christian Neddens

Hinführung: Hans Joachim Iwand als ökumenischer Theologe

»Grenzüberschreitende Anstöße« gingen von Hans Joachim Iwand in besonderer Weise für den ökumenischen Dialog, die christliche Friedensarbeit und für die Entwicklung ökumenischer Verständigungsmodelle in den 1940er und 1950er Jahren aus. Eine ähnliche Bedeutung kam in Deutschland wohl nur wenigen wie Dietrich Bonhoeffer, Edmund Schlink oder Heinrich Vogel zu. Wie Iwand seine ökumenische Pionierarbeit systematisch-theologisch orientierte und reflektierte, möchte ich im Folgenden an zentralen Texten erläutern. Die Begriffe ›reine Lehre‹ und ›versöhnte Verschiedenheit‹ markieren dabei eine gewollte und fruchtbare Spannung, wie ich noch zu zeigen hoffe.

Fünf (bzw. sechs) Schwerpunkte seiner ökumenischen Arbeit sehe ich:

1. Das ist zum Ersten – das mag zunächst irritieren – eine *innerevangelische Verschärfung*, ein Schibboleth, von dem noch zu sprechen sein wird.
2. Das ist zum Zweiten die Gestaltung einer *innerevangelischen Bekenntnisgemeinschaft*, und zwar zunächst in der ›Bekennenden Kirche‹ zwischen Lutheranern und Reformierten, aber auch eine enge Zusammenarbeit mit Christen freikirchlicher Prägung, etwa der ›Bahnauer Bruderschaft‹ seit den 1930er Jahren, später auch mit Quäkern oder Methodisten.
3. Das ist drittens schon während der NS-Zeit die brennende Frage nach *Schuld und Versöhnung*, die später Iwands Dialoge mit Vertretern aus Kirchen Osteuropas prägte und sein – auch außerkirchliches – Engagement in der Flüchtlings- und Friedensarbeit antrieb.¹
1. Die Zusammenarbeit mit Atheisten und Kommunisten in der Friedensbewegung gehörte für Iwand in die ökumenische Aufgabe mit hinein. Weil Christus nicht nur Haupt der Kirche, sondern auch Herr der Welt ist, konnte ein ökumenisches Denken für ihn nicht an den Grenzen der verfassten Kirchen Halt machen.

4. Das ist viertens zweifellos sein Einsatz für das beginnende bilaterale Gespräch mit der *Russisch-Orthodoxen Kirche* ab 1955, das von großer ökumenischer Bedeutung – auch für den Ökumenischen Rat der Kirchen – war.²
 5. Und das ist fünftens sein Verhältnis zu *Israel und den Juden*, das ich in diesem Vortrag nicht nebenher mitbearbeiten kann und darum lediglich auf das Tagungsreferat von Wolfgang Kraus verweise.³ »Wir haben nicht gesehen«, schrieb Iwand rückblickend an Josef Hromádka, »daß wir mit der Entwurzelung aus Israel unsere Ökumenizität als Kirche verlieren sollten und verloren hätten.«⁴
 6. Kritisch-distanziert, wenn auch verhalten hoffnungsvoll, war sechstens Iwands Sicht auf die *Römisch-Katholische Kirche*. Ihre im 2. Vatikanischen Konzil manifestierte Erneuerung und Öffnung deutete sich zu seinen Lebzeiten erst an.⁵ Und Iwands Kirchen- und Amtsverständnis war mit Rom wenig kompatibel.⁶
2. Vgl. Peter-Paul Sänger, Ökumenische Einheit der Kirche nach der Erfahrung des Krieges. Iwands Dialog mit der russischen Orthodoxie, seine ›ökumenische Methode‹, in: Martin Hoffmann (Hg.), *Die Provokation des Kreuzes. Entdeckungen in der Theologie Hans Joachim Iwands*, Waltrop 1999, 211-228, 211: »Wenn [...] einmal die Beziehungen zwischen Protestantismus und Orthodoxie in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts aufgearbeitet werden, wird sich zeigen, welch einen Anteil er [Iwand] daran gehabt hat, die Russen für die Genfer Ökumene zu gewinnen.«
 3. Vgl. auch Jürgen Seim, *Israel und die Juden im Leben und Werk Hans Joachim Iwands*, in: ders., *Iwand-Studien. Aufsätze und Briefwechsel Hans J. Iwands mit Georg Eichholz und Heinrich Held*, Köln 1999, 47-83.
 4. Hans Joachim Iwand, Antwort. Ein Brief an J. L. Hromádka (1959), in: FO, 199-217, 206.
 5. Fast vergessene ökumenische Aufbrüche aus römisch-katholischer Sicht schildert Jörg Ernesti, *Ökumene im dritten Reich* (http://www.joerg-ernesti.de/inhalt/pdf/Oekumene_im_Dritten_Reich.pdf, 14. 3. 2013).
 6. Gegen die Lehrposition der Römisch-Katholischen Kirche, aber auch gegen die Una-sancta-Bewegung, hatte Iwand große Vorbehalte und sah in den römisch-konfessionell interpretierten ›notae ecclesiae‹ des Trienter Konzils (kath. Bekenntniseinheit, Gemeinschaft an den Sakramenten, Unterwerfung unter den römischen Bischof) elementare Behinderungen ökumenischer Arbeit. Andererseits stellte Iwand wiederholt hoffnungsvoll fest, »daß trotzdem in den schweren Christenverfolgungen der letzten Jahre die Gemeinschaft des Bekennens und des Gebetes, auch der Fürbitte füreinander, ständig im Wachsen war.« (Hans Joachim Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen*, in: *Botschaft und Dienst. Monatsheft für kirchliche Männerarbeit* 2 (1951), Heft 1, 3.) 1959 freute sich Iwand darüber, dass auch innerhalb der katholischen Christenheit das Ver-

Im Folgenden werde ich zunächst umreißen, wie Iwand während der 1930er Jahre theologische Scheidungen vollzieht und neue Bekenntnisgemeinschaft entdeckt. Daraufhin möchte ich einige Grundsatzüberlegungen Iwands zur ökumenischen Arbeit aus dem Jahr 1951 skizzieren und an drei ausgewählten Kontexten systematisch-theologisch bewähren.

1. Der Riss im Protestantismus – und das Entdecken neuer Bekenntnisgemeinschaft

Erste ökumenische Auslandskontakte knüpfte Iwand seit Ende der 1920er Jahre auf akademischen Konferenzen mit schwedischen und baltischen Theologen und während seiner Lehrtätigkeit 1934-35 in Riga.⁷ In der Bekennenden Kirche nahm Iwand eine nicht unbedeutende Rolle für die ›dahlemitische‹ Richtung der BK und den innerevangelischen Dialog ein (»Essen I-III«).⁸ Wichtige Impulse erhielt er durch Untergrund-Kontakte zu andersdenkenden und andersglaubenden Zeitgenossen: Kommunisten, Juden, Katholiken.

1.1 Schibboleth: Der innerprotestantische Riss

In der Zeit um 1930 begegnen wir einem kämpferischen jungen Iwand, der für eine grundlegende Erneuerung der evangelischen Theologie und Kirche streitet. Auf einem seiner ersten Auslandsvorträge, im Baltikum 1932, sprach Iwand vom »Kampf um das Erbe der Reformation«. Dabei ging es ihm nicht um eine oberflächliche Verteidigung des Protestantismus. Die Kampflinie gehe vielmehr mitten durch das Mark evangelischen Glaubens, durch die Rechtfertigungslehre selbst, denn die »Verkündigung von Gottes

ständnis für die Rechtfertigungsbotschaft neu aufgebrochen sei: »Das konfessionelle Gespräch ist, nicht zuletzt dank der Arbeiten Karl Barths, auf breiter Front in Gang gekommen. Vielleicht auch, weil die *ganze* Christenheit in Ost und West in Bewegung geraten, in ihrer Sicherheit erschüttert, zur Frage nach dem Grunde ihres Glaubens aufgerufen ist, wie nie zuvor.« (Hans Joachim Iwand, Martin Luther – Der Kampf um die reine Lehre, in: Hans-Joachim Kraus / ders. / Hermann Diem / Erwin Mühlhaupt, Im Kampf um die Erneuerung der Kirche, Neukirchen 1959, 20-34, 29.)

7. Vgl. Biografie, 71. 135 f. 139-150.

8. Vgl. Biografie, 222-231.

grundlos rechtfertigender Gnade«⁹ sei unvereinbar mit dem landläufigen Protestantismus, der von den moralischen Möglichkeiten des Menschen ausgehe, von einem idealistischen Menschenbild und der dazu gehörenden Entscheidungsfreiheit zum Guten. Iwand wollte die Abkehr vom ethisierenden Christentum der Jahrhundertwende hin zu einem neuen dogmatischen Realismus. Auch wenn es »unseren Ohren ... peinlich« klingt, schrieb er, die Reformation sei »Kampf um die rechte Lehre« gewesen, und diesen Kampf wollte Iwand mit aller Konsequenz wiederaufnehmen.¹⁰ Er war nämlich überzeugt, dass der Mensch in der Rechtfertigungslehre Luthers mit ihrer Pointe des unfreien Willens eine neue Wirklichkeit realisiere. Während der Glaube an die Freiheit und die schöpferischen Möglichkeiten des Menschen im tragischen Versuch ende, sich selbst umzuschaffen und vor Gottes Urteil in Sicherheit zu bringen, empfangen der Glaube aus Gottes neu schaffendem Wort das Todesurteil über den alten Menschen und die Erschaffung des neuen – wie eine Auferstehung von den Toten.

Darum lag für Iwand in der Lehre vom unfreien Willen das »Schibboleth«¹¹ (Ri 12,6), das Erkennungszeichen, das die einen auszusprechen vermögen und die anderen nicht, und das damit die wahre Kirche von der falschen trennt. Ob nämlich mit der Rechtfertigung aus der freien, erlösenden Gnade Gottes ernst gemacht wird – und damit Christus allein in die Mitte gerückt wird –, entscheide sich an der Lehre von Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil (und dessen Gegenstück, der Lehre vom unfreien Willen).¹² Hier lag für Iwand der ›Prüfstein‹ reformatorischer Leh-

9. Hans Joachim Iwand, Der Kampf um das Erbe der Reformation (1932), in: GA II, 126-144, 127. Vgl. Biografie, 113.
10. Iwand, Der Kampf um das Erbe der Reformation, GA II, 129.
11. Vgl. Hans Joachim Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben (1930), in: GA I, 13-30, 14; ders., Was ist die Theologie der Kirche schuldig? (unveröffentl. Vortrag 1935, BArch Koblenz, N 1528, Nachschrift Arnold Wiebel, 12).
12. Vgl. Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben, GA I, 26f.: »Vom unfreien Willen handeln heißt, von den Taten Gottes handeln. Die Lehre vom unfreien Willen wird damit unwillkürlich zum Lobpreis des Schöpfers an meinem Leben, und was wäre auch billiger, als so meinem Erlöser zu danken.«
Vgl. Hans Joachim Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (TEH 75), München 1941, wieder abgedruckt in: GA II, 15f.: »Tut man nämlich diesen Artikel von der Rechtfertigung aus der Mitte, dann werden wir sehr bald kaum noch wissen, warum wir evangelische Christen sind und bleiben müssen, dann wird man die Einheit der Kirche erstreben und die Reinheit des Evangeliums hinopfern, dann wird man sich von Kirchenordnung und Kirchenregiment, von der

re.¹³ Und Iwand war überzeugt, »daß Luther in wesentlichen Lehrstücken heute dem modernen Protestantismus ebenso entgegensteht wie damals dem scholastisch-katholischen Lehrsystem.«¹⁴

Um 1930 kam Iwands ›Schibboleth‹ neben der Lehre vom unfreien Willen noch in einem weiteren theologisch strittigen Themenfeld zum Austrag: nämlich – für den späteren Iwand etwas ungewöhnlich – in der Lehre von der leiblichen Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl.¹⁵ Warum gerade hier? Offensichtlich deshalb, weil in beiden Lehrformen festgehalten wird, dass Gottes Wort – und nur dieses – die neue Wirklichkeit schafft, die es verheißt¹⁶ (auch wenn bei Iwand diese worttheologische Zuspitzung erst 1933/1934 ganz da ist)¹⁷. Wir kommen darauf im Blick auf die späteren

Reform des geistlichen Amtes und der Kirchenzucht mehr versprechen, als diese leisten können, [...] dann wird man in Gefahr kommen, tolerant zu sein, wo man radikal sein müsste, und radikal, wo man tolerant sein darf, kurzum, die Maßstäbe werden sich verschieben, und damit auch das Notwendige und Richtige an all diesen Reformen, um die wir heute ringen, nicht mehr fassbar sein.«

13. Klaus Schwarzwäller schrieb 1968 in einer kleinen, sehr positionellen Streitschrift zu Luthers ›De servo arbitrio‹, keiner der Luther-Interpreten habe den zwingend »konnessorischen Charakter« von ›De servo arbitrio‹ zum Ausdruck gebracht wie Iwand. (Klaus Schwarzwäller, Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick (TEH 153), München 1969, 57). Vgl. a. a. O. 106: »Iwand hatte schon recht mit seiner Behauptung, daß mit ›dieser Lehre‹ vom unfreien Willen reformatorische Theologie stehe und falle.«
14. Iwand, GA II, 13.
15. Vgl. Iwand, Der Kampf um das Erbe der Reformation, GA II, 141-143.
16. Vgl. Hans Joachim Iwand, Coena Domini. Bemerkungen zu dem Buch von Helmut Goltwitzer, in: GA I, 125-137, 131 f.: »Luther wollte sich nicht von seinen Gegnern in der Abendmahlsfrage abgrenzen, nein, er wollte ›die schwerer hie auffdecken, das ydermann sehe, was für ein geyst ynn yhn stickt‹ [...] Ihm hängt an dieser Entscheidung die Existenz der Kirche. Der Geist, der ihm hier entgegentritt, leitet die Reform der Kirche nicht mehr aus dem Wort und in der Bindung an das Wort her, sondern aus der menschlichen Souveränität. Im Abendmahlsstreit kommt Luther ›die Kirche von morgen‹ zu Gesicht, er antizipiert hier die Frage der Kirche, die sich im protestantischen Liberalismus entfalten wird. [...]«
17. Während Iwand die worttheologische Fassung dieses Geschehens erst Mitte der 1930er Jahre rezipierte, betonte er Anfang der 1930er Jahre die damit verbundene neue Anthropologie: dass in der Menschlichkeit Gott am Werk ist und dass Gott nur im Menschlichen ergriffen wird. Vgl. Iwand, Der Kampf um das Erbe der Reformation, GA II, 142 f. Vgl. zum Wechsel der Sprachform 1933/34 Christian Neddens, Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand (FSÖTh 28), Göttingen 2010, 554-560.

lutherisch-reformierten Abendmahlsdebatten zurück, an denen Iwand teilnahm.

1.2 Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche

Als sich Iwand ab 1933 theologisch gegen die Deutschen Christen und die »neue Religion des SS-Staates«¹⁸ wappnete, bewährte sich für ihn die »rechte Lehre« der Reformatoren. Denn gerade im Dogma, das den Gekreuzigten in die Mitte rückte, sah Iwand den Schutzwall gegen die deutschchristliche »falsche Kirche«. Von dieser Mitte her versuchte er in den verschiedenen dogmatischen Lehraussagen das Schibboleth deutlich zu machen, das den Missbrauch des Wortes Gottes verwehrte.¹⁹ Gegen die Lehre von der ›Eigengesetzlichkeit‹ setzte er die christusbezogene Predigt des Gesetzes, gegen die arische Jesusreligion die Geschichtlichkeit der Inkarnation in Jesus, dem Juden. Die Liste ließe sich fortsetzen.²⁰ Vor allem aber betonte er die Lehre vom unfreien Willen (›Der homo religiosus als der Antichrist‹) – gegen den nationalsozialistischen Mythos vom ›Übermenschen‹, gegen den »Idealismus der Rasse« und gegen die deutschchristliche Rede vom »religiösen Urwillen des deutschen Volkes«.²¹ Wichtig war ihm, dass das Christusbekenn-

18. Hans Joachim Iwand: Lutherische Kirche? Warum ich als lutherischer Theologe grundsätzlicher Gegner der VELKD bin, in: *EvTh* 6 (1946/47), 385-88, 386. Zur politisch-kirchenpolitischen Position Iwands in Königsberg 1933 vgl. seinen Brief an Rudolf Hermann vom 9./10. September 1933 in: *NW* 6, 250-256.
19. Die Kontinuität zwischen dem Schibboleth um 1930 mit seiner Stoßrichtung gegen den Liberalismus und dem von 1933/34 gegen die Deutschen Christen belegt zum Beispiel Iwands Rigaer Vortrag von 1935 »Was ist die Theologie der Kirche schuldig?« (Nachschrift Wiebel, 12).
20. Vgl. Neddens, *Politische Theologie* (s. Anm. 17), 561-578. Als Iwand in einem Vortrag 1958 auf diese Entscheidungen zurückblickte, sind es vier dogmatische Hauptloci, die für ihn damals gegen die Häresie standen: die Lehre von der Offenbarung in Jesus Christus als dem neuschaffenden Wort Gottes, die strikte Begrenzung des Gesetzes als geistliches Wort der Verkündigung, die Begründung der Anthropologie in der Christologie als Menschsein im Werden unter Gottes Wort und schließlich ein neues Verständnis des Dogmas selbst, das zugleich dessen Inkommensurabilität und Verlässlichkeit festhält. Vgl. Hans Joachim Iwand: *Der Prinzipienstreit in der Theologie* (1958), in: *GA* I, 222-246, 231-246.
21. Hans Joachim Iwand, *Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen*. Antwort auf W. Hauers ›Deutsche Gottschau‹, in: *EvTh* 2 (1935), 153-183, 153 und 159. Vgl. a. a. O. 155: »Hier wird ganz deutlich, was eben nach dem Willen der synkretistischen Theologie des Jahres 1933 nicht deutlich werden sollte: daß wir von Natur

nis in der »Mitte« stand. Die einzelnen dogmatischen loci verstellten lediglich die Abwege von dieser Mitte weg. Dieses Anliegen fand Iwand in der Barmer Theologischen Erklärung ausgedrückt und er konnte sie deshalb vorbehaltlos rezipieren.²²

Als die Vorläufige Kirchenleitung der Bekennenden Kirche ihre Bereitschaft signalisierte, mit den staatlich verordneten Kirchengremien zusammenzuarbeiten, verfasste Iwand eine Flugschrift, in der er die »Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche« beschwor und die theologischen Entscheidungen von Barmen und Dahlem als Bekenntnis mit kirchengründendem Charakter interpretierte, denn sie hätten »wieder den alleinigen Grund unter die Füße gebracht, außer dem niemand einen anderen legen kann, Jesus Christus.«²³ Um der Einheit und Reinheit der wahren Kirche willen war Iwand bereit, auf die Einheit der noch nominell evangelischen DEK zu verzichten.²⁴ Gleichzeitig ergab sich dadurch eine neue Einheit quer

aus nicht Christen sind und sein können, daß man als Christ getauft und nicht geboren wird und daß das christliche Leben eine *vita nova* ist, die keiner menschlichen Art (auch nicht der jüdisch-semitischen) gemäß und darum jeder Art (auch der germanisch-deutschen) zuwider ist.«

22. Vgl. Hans Joachim Iwand, Die 1. Barmer These und die Theologie Martin Luthers (1936); abgedr. in: *EvTh* 46 (1986), 214-231.
23. Hans Joachim Iwand, Um Einheit und Reinheit der Bekennenden Kirche, in: BVP, 193-199, 196. Die Flugschrift wurde vom Vorbereitenden Ausschuss des Reichsbruderrates am 21. Januar 1936 im Druck veröffentlicht. Vgl. a. a. O. 197: Eine Zusammenarbeit in den Reichskirchenausschüssen bringe die Gefahr, »daß man Gottes Wort und Gesetz und menschliche Ordnung und Gesetzgebung miteinander vermischt und verkoppelt.«
24. Gleichwohl war es auch wieder Iwand, der sich um eine Verständigung zwischen Vertretern der preußischen Bekennenden Kirche und der »intakten« lutherischen Kirchen auf der Basis der theologischen Erklärung von Barmen und unter Ausschluss der DC bemühte. Ausgangspunkt der Gespräche, die unter »Essen I-III« bekannt wurden, war ein Brief Iwands an den bayerischen Bischof Hans Meiser vom 14. März 1938. Iwand visierte darin – als Gegenmodell zur lutherischen Reichskirche – einen föderativen Bund reformatorischer Kirchen an: »Wir dürfen die Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands nicht aufgeben, diese Einheit ist ja nicht erst seit Barmen da, sie ist in der Reformation begründet, sie ist durch den »Unionismus« entstellt und in schlechten Geruch gekommen, aber sie ist doch da im Credo ... Meiner Meinung nach müssten wir den Mut aufbringen zu einem doppelten Nein, zu einem Nein gegenüber der Lutherischen Kirche deutscher Nation und ebenso zu einem Nein gegenüber der Consensusunion ... Wir müssen entschlossen Ja sagen zu dem Gedanken und der Verwirklichung des Kirchenbundes als eines Bundes aller der Kirchen, die durch die klare Abgrenzung gegen den Offenbarungsbegriff der D[eutschen] C[hristen] und ihrer Geistesverwandten

zu den Trennlinien zwischen Reformierten, Unierten und Lutheranern, die für Iwand auch im gemeinsamen Abendmahl auf der Bekenntnissynode in Halle 1937 zum Ausdruck kam. Die Bekennende Kirche war für ihn insofern »ökumenische Bewegung«.

1.3 Der konfessorisch-existentielle Aspekt von ›Bekenntnis‹

Eine ökumenische Bewegung im Kleinen waren die untergründigen Verbindungen, die in der Zeit des ›Kirchenkampfes‹ zwischen Vertretern der Bekennenden Kirche und den ›Gemeinschaftschristen‹ entstanden, den pietistischen Kreisen innerhalb und außerhalb der Landeskirchen.²⁵ Max Fischer von der Bahnauer Bruderschaft und Iwand würdigten 1947 diese wiederentdeckte Gemeinschaft mit einer kleinen Schrift »Wie wir uns fanden«. In seinem Beitrag betonte Iwand, wie die Herausforderung zum öffentlichen Bekennen die zuvor Getrennten zusammengeführt hatte. Auch wenn er später nicht mehr so ungeschützt gesagt hätte, »daß es ohne Adolf Hitler und seine Deutschen Christen nie«²⁶ zu dieser neuen Gemeinschaft gekommen wäre (denn das nährte den Vorwurf der bloß situationsbedingten und darum äußerlichen Einheit), so blieb dies doch seine Überzeugung, dass dort, wo Menschen vor letzte Entscheidungen gestellt sind, nämlich Christus zu bekennen oder zu verleugnen, alte Trennlinien ihre Bedeutung verlieren. Wo Christus wirklich in der Mitte steht – das war das Bild, das Iwand immer wieder gebrauchte – da sind Trennungen nicht mehr denkbar, weil »in Jesus Christus dieser Zaun längst aus der Mitte getan ist«²⁷. Andererseits bedeutete es aber auch, dass dort, wo Jesus Christus nicht in der Mitte stand, sondern zum Beispiel die Volksgemeinschaft, Trennungen unausweichlich waren.

sich noch und wieder als Kirchen des reformatorischen Evangeliums bekennen.« (Brief Iwands an Bischof Meiser vom 14. 3. 1938, zitiert nach Biografie, 223.) Vgl. a. a. O. 222-231.

25. Solche Verbindungen gab es vielerorts zum Beispiel auch zwischen der Bekennenden Kirche und den ›Altlutheranern‹. Vgl. Christian Neddens, *Bekennende Kirche und ›Altlutheraner‹ im ›Kirchenkampf‹, Unerwartete Nähe und naheliegende Weggemeinschaft*, in: *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche*, hg. v. Jürgen Kampmann und Werner Klän, Göttingen 2013, 232-268.
26. Hans Joachim Iwand, *Wort der Kirche*, in: Max Fischer / ders.: *Wie wir uns fanden. Ein Wort zur Begegnung von Kirche und Gemeinschaft*, Stuttgart 1947, 34.
27. Iwand, *Wort der Kirche* (s. Anm. 26), 32.

Die Situation des ›Kirchenkampfes‹ empfand Iwand *theologisch* als wohlthuende Konzentration auf das Wesentliche, auf die einende Christusgemeinschaft,²⁸ dem gegenüber die Lehraussagen, die zur Wahrung dieser Mitte nicht unbedingt notwendig waren, vor allem dort, wo sie die Konfessionen bisher trennten, für ihn zu Aufgabenfeldern theologischer Arbeit wurden.²⁹

Bemerkenswert war ferner, dass für Iwand die Bekenntnisgemeinschaft nicht (erst) dort entsteht, wo das Bekenntnis öffentlich ausgesprochen wird, sondern dass sie in der gemeinsamen Wahrnehmung des *Mangels* gründet, in der Einsicht, ein solches Bekenntnis zu brauchen, also in der Einsicht der Unzulänglichkeit der Kirche Jesu Christi!

»Nicht was wir hatten, sondern was wir nicht hatten [...] hat uns vereint. [...] Scheu und schüchtern wie die Jünger nach ihrer Flucht, sich ihrer Feigheit schämend, hinter ›verschlossenen Türen‹, so haben wir uns gefunden. Wir wußten noch nicht, was wir zu bekennen, was wir *dieser* Verführung und *dieser* Anfechtung gegenüber zu bekennen hätten, aber wir wußten, daß wir zu bekennen hätten.«³⁰

28. Vgl. Iwand, Wort der Kirche (s. Anm. 26), 32 f.: »Ohne unser Zutun waren wir auf einmal auf eine höhere Ebene gerückt und sahen alles von einer neuen Dimension her an und begriffen, daß wir darum früher so hoffnungslos an ihnen [den trennenden Fragen] herumgerätselt und uns gegenseitig hinter ihnen verschanzt hatten, weil eben jene neue Dimension uns verschlossen war. [...] Wo Jesus Christus neu und gegenwärtig geglaubt wird, da ist das Alte vergangen und da betreten wir ein neues Land.«
29. Iwand unterschied die Verbindlichkeit bzw. den ›Rang‹ oder die ›Ebenen‹ der jeweiligen Bekenntnisse und legitimierte dies situationsbezogen. Vgl. Hans Joachim Iwand, Die Neuordnung der Kirche und die konfessionelle Frage (1947), in: GA I, 138-172, 171: »Innerhalb der Bekennenden Kirche ist das Bewußtsein vom Wert der überlieferten Bekenntnisse neu entfaltet, aber die Rangfrage hat sich gewandelt. Es nimmt nicht mehr den ersten Rang ein. Die Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, wie sie in Barmen bezeugt wurde, ist ein neuer Anfang, innerhalb dessen diese Fragen neu und fruchtbar ihrer Erörterung, Auseinandersetzung und Klärung entgegenstreben.«
30. Iwand, Wort der Kirche (s. Anm. 26), 35. In ähnlicher Weise erläuterte Iwand auf einer Ökumenetagung 1959 die *existentiell-konfessorische Dimension* des Bekenntnisses bzw. der Lehre im Blick auf die Kirchen im Osten: »Dogma und Existenz sind für sie ein- und dasselbe geworden. Sie müssen ihre christliche Existenz leben, es geht nicht anders. Sie müssen durch sie das Dogma interpretieren. Mag das Dogma uns noch so fremd erscheinen, altertümlich oder intolerant, in jener Atmosphäre verliert es diesen faden, restaurativen Geruch, es bekommt wieder Charakter und wird, was es ursprünglich war: Der Ausdruck aller menschlichen Aussagen in Wort und Text, in denen es um den wahren, lebendigen Gott und

Halten wir fest: Nicht erst im sogenannten ›Kirchenkampf‹ sprach Iwand von einem Schibboleth, das quer zu den konfessionellen Trennungen die evangelische Kirche spaltete. Im ›Kirchenkampf‹ wurde es für ihn aber sichtbar zum kirchentrennenden ›Entweder-Oder‹. Deutlich trat in dieser Zeit der *confessorisch-existentielle* Charakter des öffentlichen Bekenntnisses in den Vordergrund.

Sosehr es prädikative Sätze waren, an denen sich trennende Entscheidungen festmachten, waren diese Sätze es wiederum nicht, die die Verbindung schufen – das Verbindende, Gemeinschaft Stiftende war die ›Mitte‹ selbst, Christus, der von der angefochtenen Gemeinde gehört, geglaubt und mithilfe von Lehrsätzen bekannt und bezeugt wurde.

2. Rechenschaft über die ökumenische Aufgabe

In der Nachkriegszeit spielte die Frage der Umkehr und Erneuerung aus dem Gedenken der Schuld eine wesentliche Rolle für Iwand, wie sich dies 1947 in seinem Entwurf zum ›Darmstädter Wort‹ niederschlug.³¹ Es begann eine Phase intensiven Engagements für die internationale Friedensarbeit, etwa im Internationalen Versöhnungsbund oder dem Weltfriedensrat.³² In der ökumenischen Aufbruchsstimmung der Nachkriegszeit – befördert nicht zuletzt durch einen vierwöchigen Studienaufenthalt in Bossey 1947 – baute Iwand Kontakte zu zahlreichen Persönlichkeiten in West- und Osteuropa auf.³³ Bei der 1. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 nahm er als stellvertretender Delegierter teil. Nach einer deutsch-französischen Begegnung 1950 berichtete Iwand:

»Zu den hoffnungsvollsten Zeichen der Zeit nach 1945 gehört die Macht, mit der sich die ökumenische Bewegung Bahn bricht, also das Bewußtsein und der Wille der Christenheit, zusammenzustehen und die Sprache von Pfingsten der babylonischen Sprachenverwirrung verfeindeter Nationen entgegenzusetzen.«³⁴

seine Offenbarung geht.« (Hans Joachim Iwand, *Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen* (1959), in: FO, 218-231, 222.)

31. Vgl. Neddens, *Politische Theologie* (s. Anm. 17), 751-767. Vgl. auch Bertold Klappert: *Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung* (ÖEH 4), München 1988.

32. Vgl. *Biografie*, 349. 376. 407. 424. 490 u. ö.

33. Vgl. *Biografie*, 330. 338. 349. 357. 376.

34. Hans Joachim Iwand, *Kaufet die Zeit aus! Die französisch-deutsche Begegnung in Speyer*, in: JK 11 (1950), 179-184, hier 179f. Vgl. *Biografie*, 386.

Kurz darauf, 1951, veröffentlichte Iwand zwei Vorträge, in denen er zum ersten Mal Grundlinien seines Ökumeneverständnisses formulierte. Diese abseitig publizierten Texte sind bisher wenig beachtet und auch in die Aufsatzsammlungen nicht aufgenommen worden. Es handelt sich dabei um Zeugnisse der Besinnung und Neuorientierung, in denen Iwand Rechenschaft über seine Zielvorstellungen ablegt für den Weg des Dialogs und der ökumenischen Verantwortung, auf dem er sich inzwischen längst befand.

2.1 Quellströme und Arbeitsfelder der Ökumene

In »Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen« (1951) arbeitete Iwand drei »charakteristische Züge der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert«³⁵ heraus. An deren weiterer Entwicklung, so seine Überzeugung, werde sich die Zukunft der Ökumene entscheiden.³⁶ Mit den Begriffen »Verantwortung für die Welt« und »Einheit von Gebet und Bekenntnis« kennzeichnete Iwand zunächst die beiden Quellströme und Aufgabenbereiche der ökumenischen Bewegung »*Life and Work*« und »*Faith and Order*«.

(1) Wichtig und charakteristisch für Iwands Interpretation von »*Life and Work*« war, dass er die ökumenische »Verantwortung für die Welt« nicht von einem hehren ethischen Auftrag oder Anspruch her begründete, sondern mit dem »Versagen der Christenheit in den Fragen des öffentlichen Lebens«³⁷ motivierte. So markierten »Buße und Umkehr« für ihn überhaupt den sachlichen Anfang gemeinsamer christlicher Weltverantwortung im 20. Jahrhundert.

(2) Genauso pointiert war auch die Charakterisierung der Aufgabe von »*Faith and Order*«: Iwand stellte die gemeinsame Arbeit an »Glauben und Kirchenverfassung« unter die übergreifende Klammer des gemeinsamen *Betens*. Er war nämlich überzeugt, dass in der Erfahrung des gemeinsamen Gebets die tiefe Gemeinsamkeit des christlichen Gottesdienstes aufscheint. Im Gebet – das war die systematische Pointe dieser Interpretation – erschließt sich die *doxologische Verortung der Lehre* »*coram Deo*« (neben der

35. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 1-4.

36. Auffällig ist, dass Iwand nicht von der »Einheit der Kirche« sprach, sondern lieber von der »Einheit der Christenheit«. Die *communio sanctorum* war für ihn nicht mit der Gemeinschaft der organisierten Kirchen identisch und dementsprechend nicht über Lehrvereinbarungen allein herstellbar.

37. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 3.

bereits erwähnten *kfessorisch-existentialen* ›coram hominibus‹).³⁸ Bekenntnisse sind darum nicht in erster Linie Rechtstexte, die formelhaft Zugehörigkeit definieren oder ausschließen, sondern – von ihrem gottesdienstlichen Ursprung her – geistliche Einsichten, die sich nur vom Glauben her erschließen und die ins Gotteslob münden.³⁹

(3) Den dritten ökumenischen Quellstrom machte Iwand in der ›*Bekennenden Kirche*‹ aus,⁴⁰ die »als das dritte und mächtigste Zeichen der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts in allen Konfessionen spürbar«⁴¹ geworden sei – nicht nur in Deutschland, sondern auch in Japan, Holland, Dänemark, Norwegen und Frankreich. Neu und der Reformationzeit vergleichbar sei die Erfahrung gewesen, dass sich mitten in den christlichen Kirchen und durch alle Konfessionen hindurch eine antichristliche Perversion ereignet habe und dass die alten Glaubensbekenntnisse nicht ausreichten, um die »wahre Kirche von der falschen zu unterscheiden«: »Es waren *neue Anfechtungen* aufgetreten, und die Kirche mußte *neue Entscheidungen des Glaubens* vollziehen.«⁴² Das dritte Kennzeichen der ökumenischen Bewegung war für Iwand darum das Bekennen und Leiden unter der bleibenden, »quälenden« Frage, »wieweit wir heute eine Jesus Christus vor den Menschen bekennende und nicht verleugnende Kirche sind«⁴³.

38. Vgl. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 3: »Man begreift, daß Glauben und Erkennen zusammengehören und es sich im Glauben um Erkenntnisse handelt, die im Gebet empfangen sind.«
39. »Das Glaubensbekenntnis wird nicht mehr als eine dogmatische Formel verstanden, sondern als ein Lob Gottes« (Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 3). Zur Bedeutung des Gebets in Iwands Theologie vgl. Reinhard Vollmer, *Gott Recht geben – im Gebet. Zur anthropologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre bei Rudolf Hermann und Hans Joachim Iwand*, Bad Salzuflen 2006.
40. *Eine Sichtweise, wie sie sich in der Selbstwahrnehmung des ÖRK nicht unbedingt durchgesetzt hat. Vgl. die Darstellung seiner »Quellströme« in:* <http://www.oikoumene.org/fileadmin/images/wcc-main/programmes/riverchart05.jpg>.
41. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 4.
42. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 4. Entschieden war damit aber noch nicht die Frage, ob für das ›neue Bekennen‹ auch ein neuer Bekenntnistext nötig war (Barmen) oder ob dieses neue Bekennen nicht lediglich im Aktualisieren der reformatorischen Entscheidungen bestand, wie dies bei Iwand zunächst den Anschein hatte.
43. Iwand, *Die Einheit der Christenheit und die Konfessionen* (s. Anm. 6), 4. Vgl. zu dieser Charakterisierung der drei Aufgaben der Ökumene die ähnlich gefasste, aber doch deutlich anders pointierte Positionierung bei Wolfgang Huber, *Ökumene der Profile*, Vortrag am 29.8.2008 (http://www.uni-bamberg.de/fileadmin/uni/fakultaeten/ppp_lehrstuehle/evangelische_theologie_1/pdf_Dateien/Vor-

2.2 Lehrdifferenzen und Kircheneinheit

In einem zweiten, fast zeitgleichen Grundsatzartikel vom Anfang des Jahres 1951 (»Dogmatik und Ökumene«) reflektierte Iwand das ungelöste Problem der Lehreinheit im Horizont divergierender Bekenntnisse. »Eine Lehre und eine Kirche«⁴⁴ – so lautete für ihn das römisch-katholische Modell des unfehlbaren Lehramts, das die Einheit der sichtbaren Kirche in Lehre, Liturgie und Ritus garantiert. »Keine Lehre und viele Kirchen, aber ein Geist der Liebe und der Tugend«, so charakterisierte er die neuprotestantische Losung.⁴⁵

Was sich Iwand stattdessen erhoffte, war eine Verbindung von Dogma und Dialog: Wenn sich die unaufhebbare Verpflichtung an die Wahrheit, an das Dogma, mit einer dialogischen Wahrnehmung der Anderen verbinde, die an denselben Herrn gebunden sind und dieser Bindung doch unterschiedlichen Ausdruck verleihen, dann sei das ein »revolutionäres Ereignis«⁴⁶, also etwas, was die Kirche mit großem Schub voran bringen müsse. Denn dann müssten sich Glaubensgewissheit und kritisches Denken aneinander bewähren. Mit anderen Worten: Aufgrund der dialogischen Struktur einer ökumenisch verantworteten Dogmatik »müssen wir bei einem dogmatischen Satz glauben und denken. Durch den Glauben binden wir uns; durch das Denken befreien wir uns.«⁴⁷ So entsteht im gemeinsamen Ereignis von Ökumene und Dogmatik eine theologische Bewegung, die in

trag_WHuber_Oekumene_der_Profile_080129.pdf). Nach Huber drängen sich heute »drei ökumenische Aufgaben als vordringlich auf. Ich bezeichne sie als die Ökumene der Spiritualität, als die Ökumene des wechselseitigen Respekts und als die Ökumene der gemeinsamen Weltverantwortung.«

44. Hans Joachim Iwand, Dogmatik und Ökumene, in: Die neue Furche 5 (1951), 6-13, hier 7.
45. Heute lautet die Losung für viele ökumenisch engagierte Zeitgenossen als Kombination dieser beiden Modelle eher »keine Lehre und eine Kirche«. Vgl. Christian Führer im Interview in: Publik-Forum 2012, Heft 17, 9: »Wir haben in der Reformation gelernt, dass Christus in die Mitte gehört. Die Schrift ist die Autorität, nicht das, was im Verlaufe der Kirchengeschichte an Irrtümern aufgeschichtet wurde. Das mit der Theologie kann man sich, so gesehen, weitgehend abschminken. Wenn ich mir zum Beispiel anschau, wie die Kirchentrennung im Jahr 1054 begründet wurde, stehen mir die Haare zu Berge. Von allem theologischen Geschwafel bleibt nur eines übrig: die Machtfrage!«
46. Iwand, Dogmatik und Ökumene (s. Anm. 44), 7.
47. Iwand, Dogmatik und Ökumene (s. Anm. 44), 9.

Bindung und Freiheit nach vorne weist und in der Klarheit und Einheit einander nicht ausschließen.⁴⁸

Bezeichnenderweise ist die Kooperation oder gar Union bestehender kirchlicher Organisationen für Iwand von sekundärem Interesse. Ökumene besteht für ihn nicht zuvörderst in institutioneller Einheit oder in der Lösung von Lehrstreitigkeiten, sondern darin, dass die Christenheit gemeinsam auf den kommenden Herrn zulebt, d. h. dass sie sich wechselseitig als Weggemeinschaft zu diesem Ziel hin anerkennt.⁴⁹ In dieser Bewegung, dieser »Wanderschaft« kann es beglückende Erfahrungen des gemeinsamen Bekennens geben, es kann aber auch zu Trennungen kommen, die quer durch die bestehenden Kirchentümer hindurchgehen.⁵⁰ Lehrstreitigkeiten sind darum ein unumgänglicher Bestandteil dieser Weggemeinschaft:

»Ich glaube nicht, daß der Grund für die Verschiedenheit der Kirchen nur darin liegt, daß hier und da Lehrstreitigkeiten auftraten. [...] Die Spaltung in der Kirche kommt, wo sie echt ist, vielmehr daher, daß Christ und Antichrist in derselben Kirche sind und so die Einheit zur Gefährdung des Glaubens wird. Die Einheit verschleiert dann die Entscheidungen, die zu treffen sind, und darum muß sie geopfert werden.«⁵¹

48. Eine Gemeinde, die sich »auf die reine Lehre des Wortes Gottes« besinnt, ist »eine Art Revolution innerhalb der Kirche, vor der keine Konfession und keine empirisch gegebene Kirche sicher ist« (Hans Joachim Iwand, *Von der Autorität des Wortes Gottes in der Kirche* (etwa 1950), BArch Koblenz N 1528, transkribiert v. Gerard den Hertog, 2). Damit solche Besinnung aber nicht im Dogmatismus, in einem abgeschotteten ideologischen Lehrsystem erstarrt, dazu bedarf es des Dialogs zur gemeinsamen Rechenschaft des Glaubens: »Uns fehlt das Fremde als geistige Nahrung.« (Hans Joachim Iwand: *Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation* (1958), in: FO, 182-198, hier 186).
49. Vgl. Iwand, *Dogmatik und Ökumene* (s. Anm. 44), 13: »Die Dogmatik kennt nicht ein Nebeneinander verschiedener Lehren mit relativer Wahrheit, sie kennt nur eine Wahrheit und muß die Verschiedenheit der Lehren unter dem Gesichtspunkt sehen, daß wir Wanderer sind nach dem Ziel.« Das Problem der Konfessionskirchen sieht Iwand darin, dass in ihnen das ökumenische Gespräch und damit einhergehend die dogmatische Weiterarbeit aufzuhören droht. Vgl. ebd.: »es ist wie wenn der Winter eingetreten ist und eine Vereisung das Fließen und Strömen des Wassers hindert.«
50. Heute scheinen es vor allem ethische Entscheidungen zu sein, die quer zu den konfessionellen Trennungen die kirchlichen Gemeinschaften zu zerreißen drohen (Stellung zu Homosexualität, zu Frauenrechten in der Kirche, zur globalen Ökonomisierung).
51. Iwand, *Dogmatik und Ökumene* (s. Anm. 44), 11.

Ziel der ökumenischen Arbeit ist also zuallererst die Wanderschaft zur Wahrheit vor institutioneller Einheit. Das beinhaltet auch die kontinuierliche theologische Arbeit am Dogma der Kirche. Wo die wahre Kirche ist, lässt sich nämlich nicht institutionell absichern – etwa durch Amtssukzession, gültigen Ritus oder festgelegten Lehrbestand. Und so ist es »möglich, daß zwei in dieser Weise gegeneinander stehende Kirchen dieselben Bekenntnisse, Sakramente, Ordinationen und Lehren haben können und doch nicht dieselbe Kirche sind.«⁵²

Halten wir also fest: In den von ihm skizzierten »charakteristischen Zügen der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts« erkannte Iwand auch die Aufgabenfelder seiner eigenen theologischen Arbeit, wie ich das im Folgenden zeigen möchte: gemeinsame Weltverantwortung, die Suche nach dem verbindenden Glaubensgrund in den unterschiedlichen Lehr-, Glaubens- und Gottesdienstformen und die beständige Frage, wieweit die Kirche noch »Christus bekennende«, also wahre Kirche, ist – wann also dieser gemeinsame Glaubensgrund verlassen ist. Die drei Aspekte möchte ich an Iwands Friedensengagement (3.1), an seinem Dialog mit der russischen Orthodoxie (3.2) und den innerevangelischen Lehrgesprächen der 1950er Jahre (3.3) verdeutlichen.

In allen drei Kontexten betrieb Iwand eine vom Dogma ausgehende praxisorientierte Hermeneutik dialogischen Verstehens. Aus der Verbindung von theologischer Arbeit am Dogma und dem einander wahrnehmenden Dialog erhoffte er sich die revolutionäre Schubkraft, die die Christenheit voran bringen sollte.

3. Eine praxisorientierte Hermeneutik dialogischen Verstehens

3.1 Weltverantwortung, Schuldbekennnis, Friedensarbeit

In diesem Kapitel kann ich mich kurz fassen. Zwar spielte nach dem Zweiten Weltkrieg die Frage nach geschichtlicher Schuld und Versöhnung, nach der Umkehr von theologisch-politischen Irrwegen und einer gemeinsamen

52. Iwand, *Dogmatik und Ökumene* (s. Anm. 44), 12. Vgl. ebd.: Wahre Kirche, wahre Ökumenizität ereignet sich dort, »wo wir wach sind für die Entscheidung, wenn der Herr selbst die Böcke von den Schafen scheidet. Eine Kirche, die dieses Gericht über sich selbst nicht erwartet und anerkennt, taugt nicht für ökumenische Arbeit.«

Suche nach Pfaden des Friedens eine immense Rolle in Iwands ökumenischem Wirken.⁵³ Gleichwohl haben Martin Greschat und Wolfgang Lienemann der Rolle Iwands im ›Kalten Krieg‹ und seiner Friedensethik eigene Vorträge gewidmet. Drei Punkte möchte ich aber doch erwähnen:

(1) Was Iwand – auch persönlich – ersehnte, war das Aussprechen von Schuld und die Erfahrung gewährter Vergebung. Dies auf seiner Russlandreise zu erleben, war für ihn ohne Zweifel eine unvergessliche Erfahrung: Beim Berliner Friedensrat (Ost) sprach er 1956 über seine lang gehegte Hoffnung,

»ich möchte einmal das noch erleben, daß wir den Menschen dort sagen könnten: ›So ist es gewesen, und bitte, vergebt uns!‹ Und das ist geschehen, und das haben wir gekonnt. Wenn auch dieses zunächst in einem ganz kleinen Sektor geschehen ist, so ist es doch ein Ereignis von einer solchen Größe und Bedeutung für die innere Geschichte unserer Völker, daß ich in einzelnen Versammlungen, die wir dort mit den russischen Menschen hatten, den Eindruck hatte, als ob wirklich der Himmel über uns offen stände und wir zueinander eine Sprache sprachen, brüderlicher, näher, als ich das eigentlich je sonst erlebt habe.«⁵⁴

(2) Iwand glaubte, dass Schuld beim Namen genannt werden müsse. Eine Generalamnestie war nicht in seinem Sinn.⁵⁵ Allerdings glaubte er auch, dass durch die Anklage der Schuldigen allein keine wirkliche Erneuerung möglich sei:

»Es geht bei der Schuld«, so schrieb er an Josef Hormádka am 8. Juni 1959, »nicht in erster Linie darum, wer schuldig ist. Manche Menschen kommen hinter den geschichtlichen Ereignissen her wie der Staatsanwalt, um festzustellen, wer Schuld hat und wer nicht. Bei der Schuld im geschichtlichen, also im irreparablen Sinne geht es um etwas anderes, da geht es darum, wer sie übernimmt. [...] Sie ist [...] etwas, das wie ein Stein am Wege liegt. Niemand will ihn auf-

53. Vgl. Josef Smolik, Hans Joachim Iwand und die Christen in der Tschechoslowakei, in: Bertold Klappert / Manfred Schulze (Hgg.), *Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899-1999*, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 2001, 171-182, 178: »Die Arbeit für den Frieden war für ihn [Iwand] ökumenische Arbeit«. Vgl. auch Jürgen Seim, »Was die Vergangenheit zu sagen hat.« *Geschichtliche Schuld – im Denken Hans Joachim Iwands*, in: ders., *Iwand-Studien* (s. Anm. 3), 126-135; Heinrich Assel, *Die Öffentlichkeit des Wortes Gottes und die Armut des Predigers. Hans Joachim Iwand. Nachgelassene Werke. Neue Folge*, in: *VuF* 46 (2001), 72-89.
54. Hans Joachim Iwand, *Vortrag beim Friedensrat in Berlin (Ost) 1956*, Tonbandnachschrift, BArch N 1528/50, 3.
55. Vgl. etwa Iwands Auftreten im Prozess gegen Generalmajor Otto-Ernst Remer. Vgl. Herbert Kraus (Hg.), *Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil*, Hamburg 1953, 9-28.

nehmen. Niemand will ihn tragen. Jeder [...] distanziert sich. So entlaufen wir unserer eigenen Geschichte, entziehen uns den Heimsuchungen Gottes und seiner Verheißung.«⁵⁶

(3) Iwand glaubte ferner – und das ist das Dritte –, dass die Christenheit als letztes einendes Band zwischen Ost und West in der Friedensarbeit eine unersetzliche Pionierarbeit leisten könnte.⁵⁷ 1958 schrieb er:

»Es geht alles eigentlich darum, ob der Leib Christi so zerrissen bleiben soll, wie er heute ist, und ein Spielball wird der weltlichen und politischen Interessen, oder ob es gelingt – und es wäre ja wirklich ein Wunder, das über unsere Kraft ginge –, die fast tausendjährige Entfremdung zwischen der östlichen Christenheit und uns im Augenblick der höchsten Not zu überwinden. Für mich ist das kein politisches Problem, aber ich glaube, daß die Politik erlöst würde von manchen Voreingenommenheiten, wenn die Christen ausscheiden aus diesem furchtbaren Konflikt, der zwischen Ost und West wütet, und sich hier eine Stätte ergeben könnte, eine Plattform sozusagen, des menschlichen Gesprächs, wo von Schuld und Vergebung, von Liebe und Hoffnung, die Rede wäre.«⁵⁸

Iwand wollte sich dem *politischen* Schibboleth des Ost-West-Konflikts nicht unterwerfen und suchte nach Wegen des Dialogs für die Christen in Ost und West. Dass seine Gesprächspartner politisch unter Druck standen und

56. Hans Joachim Iwand, Antwort. Ein Brief an J. L. Hromádka (1959), in: FO, 199-217, 201.
57. Vgl. Iwand, Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen, in: FO, 229: »Die erste Voraussetzung für die Koexistenz, die so viel Segen für uns alle bedeuten könnte, ist das Reden von der Schuld. [...] Es ist die unvergebene Schuld, die unbewältigte Vergangenheit, es ist die fürchterliche Angst aller, die etwas sind und etwas haben – und wäre es das nackte Leben –, vor der Tatsache, daß der Berg der Schuld über sie stürzen könnte. Hier müßten als große Mittler die Kirchen ansetzen, aber keine Kirche kann hier allein auftreten, weder die des Westens noch die des Ostens für sich. Hier brauchen wir einander, um in der rechten brüderlichen Weise, unter Jesus Christus stehend und ganz real auf ihn bezogen, das Furchtbare von uns abzuwerfen, was uns von gestern her belastet, und uns den Weg in das Morgen freizukämpfen, das nicht mehr von diesem Berg der Schuld bedroht und belastet sein darf. Diese Frage scheint mir wichtiger zu sein als alle anderen Fragen der Angleichung, des Ritus, der Lehre oder der Bewältigung der Säkularisation.«
58. Hans Joachim Iwand, Brief an den Freundeskreis des ›Hauses der helfenden Hände‹ vom 24. März 1958, in: FO, 125. »Es sind zwei Fragen,« betonte Iwand noch 1959, »die den Osten wahrhaft bewegen, viel stärker wahrscheinlich als es die Weltanschauungskämpfe sind, die wir – an den Kalten Krieg gewohnt – dort vermuten: Das ist die Schuld und das ist der Friede.« (Iwand, Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen, in: FO, 227.)

die Christen in den Staaten des Ostblocks unter massiven Repressalien zu leiden hatten, kam dabei allerdings wenig zur Sprache.

3.2 Das Gespräch mit der Russisch-Orthodoxen Kirche: der doxologische Aspekt von ›Bekenntnis‹

Ökumenisch war das Jahr 1955 für Iwand von besonderer Bedeutung. Durch seine Vermittlung war es zur Einladung des Metropoliten Nikolaj, dem Leiter der Außenabteilung des Moskauer Patriarchats, ins Rheinland gekommen.⁵⁹ Auch Josef Souček und Josef Hromádka besuchten Iwand erstmals in Bonn, woraus sich eine tiefe Verbindung zur Prager Comenius-Fakultät, später auch zu anderen osteuropäischen Fakultäten ergab.⁶⁰ Außerdem stand der Gegenbesuch in der Sowjetunion mit einer kleinen Delegation der EKD an. 1956, 1958⁶¹ und 1959 wiederholten sich die Besuche und Gegenbesuche,⁶² die im Westen Deutschlands teils scharf kritisiert wur-

59. Vgl. insgesamt auch Heinz Joachim Held, Neubeginn in der Kraft des Evangeliums. Zu den Anfängen der Beziehungen zwischen der EKD und der ROK nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Rüdiger Schloz (Hg.), Partner der Ökumene. Zeugnisse der Lebensarbeit von Heinz Joachim Held, Bielefeld 1993, 153-167; Martin Greschat, Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges, in: ÖR 49 (2000), 7-25.

Iwand erwähnte schon während des Krieges seine Hoffnung auf eine, vor allem *geistige* Begegnung mit der russischen Orthodoxie, von der er sich auch für den Westen einen Erneuerungsimpuls versprach: »Und dann wartet ja immer noch die russische Kirche auf ihre Auferstehung, an die ich glaube und die, wie ich meine, für das Abendland bedeutsam sein wird. Vielleicht könnte es doch in der ökumenischen Bewegung zu einer geistigen, nicht organisatorischen Begegnung kommen, die sehr bedeutsam sein könnte.« (Brief an Rudolf Hermann vom 17. 8. 1943, NW 6, 300f.)

60. Vgl. Smolik, Hans Joachim Iwand und die Christen in der Tschechoslowakei (s. Anm. 53).

61. Neben Iwand berichteten auch Schlink und Vogel über den Besuch. Vgl. Edmund Schlink, in: ÖR 7 (1958), 127-140; KuD 4 (1958), 191-212 und Heinrich Vogel, Auf der Grenze. Bilder aus dem Osten, Berlin (Ost) 1960, 39-62.

62. Vgl. Biografie, 486. 490-495. 506. 547-549. 585 f. Der Bonner Patristiker Wilhelm Schneemelcher, der selbst großes Interesse an den Ostkirchen hatte, sah in den ökumenischen Gesprächen für sich selbst kaum ein Arbeitsfeld, weil Iwand »in dieser Sache sehr engagiert« sei. (Wolfgang Bienert, Die Bedeutung der Patristik für den ökumenischen Dialog, in: ders., Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung, hg. v. Peter Gemeinhardt und Karl Pinggéra, Göttingen 2009, 89).

den.⁶³ In Bonn regte Iwand 1956 die Gründung eines der ersten ökumenischen Institute⁶⁴ und einen regelmäßigen Studierendenaustausch mit osteuropäischen Fakultäten an.⁶⁵ Auf der Prager Christlichen Friedenskonferenz 1958 und 1959 übernahm er eine wichtige Rolle.⁶⁶

Bei den Gesprächen mit der Russisch-Orthodoxen Kirche versuchte Iwand, in den Lebensäußerungen der anderen christlichen Gemeinschaft wiederzuentdecken, was die reformatorischen Bekenntnisse auf ihre Weise ausdrückten: dass Christus die ›Mitte‹ bleibt und darin Gott die Ehre gegeben wird. So entdeckte und entwickelte Iwand im Gespräch mit der ROK den *doxologischen* Charakter der Lehre.⁶⁷

Iwand war bemüht, die scheinbar inkompatiblen Ausdrucksweisen des Betens und Lehrens auf ihre gemeinsame Botschaft, ihr gemeinsames Ziel durchsichtig zu machen, so dass die formulierten theologischen Lehrdifferenzen oder differierenden gottesdienstlichen Praktiken ihre trennende Funktion verlieren.⁶⁸ So versuchte er, die ›göttliche Liturgie‹ als Feier der

63. Vgl. Wolfgang Bienert, Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen, in: ders., Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung (s. Anm. 62), 333: »Der Dialog der EKD mit der ROK hatte in vieler Hinsicht wegweisende Bedeutung für die Ökumene. Er war nicht nur der erste Dialog dieser Art, den die EKD führte. Er begann noch vor dem Eintritt der ROK in den Ökumenischen Rat der Kirchen (Neu-Delhi 1961), und hatte von daher für die weitere Entwicklung der Ökumene grundlegende Bedeutung.«. Vgl. ders., Rechtfertigung im Dialog der Evangelischen Kirche mit Orthodoxen Christen, in: ders., Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung (s. Anm. 62), 371-384, 374-379.

64. Vgl. Biografie, 507. 529.

65. Über Iwands ökumenische Arbeit informieren insbesondere die Briefe an Heinrich Held, etwa im Blick auf die Anbahnung der Gespräche mit der Russisch-Orthodoxen Kirche durch Metropolit Nikolaj 1954 oder über die Themenliste Pajrijskijs und die Absicht Iwands, ein Ökumene-Institut in Bonn zu gründen. Vgl. Seim, Iwand-Studien (s. Anm. 3), v. a. 234-238 und 259-264.

66. Vgl. Biografie, 553-555. 571. 597.

67. Vgl. Iwand, Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen, in: FO, 224: Das Leben dieser Kirche »ist geboren aus Demut und Leid, aber auch aus unerschütterlichem Zeugnis und Innigkeit des Gebets.«

68. Vgl. Iwand, Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen, in: FO, 230. Dieselbe hermeneutische Methode praktizierte übrigens auch Iwands Dialogpartner bei den Gesprächen mit der ROK, Edmund Schlink. Für Schlink bildeten die verschiedenen theologischen Aussageformen (Gebet, Zeugnis, Doxologie und Lehre) einen Zusammenhang: »Nur in allen Grundformen zusammen kann das Ganze gesagt werden, was in der Antwort auf das Evangelium zu sagen ist« (Edmund Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Pro-

Rechtfertigung zu interpretieren, also als liturgisch praktizierte ›reformatorische‹ Lehre:

»Der Gottesdienst dieser Kirche ist nichts anderes als ein freischenkendes Angebot der Gnade Gottes mitten in einer Welt, für die Gott tot ist.«⁶⁹

Der Glaubende wird durch die Liturgie hineingenommen in die Anbetung und damit in das dankbare Gotteslob, das Gott Recht gibt.

Aus diesem Grund versuchte Iwand bei den Gesprächen in Sagorsk und Arnoldshain 1958/59⁷⁰, bei denen er jeweils einen der Hauptvorträge hielt, den Gesprächspartnern die evangelische Lehrposition verständlich zu machen, indem er deren *doxologischen* Richtungssinn hervorhob.⁷¹

blem, in: KuD 3 (1957), 251-306, 263). Vgl. a. a. O., 306: »Beginnt man, die dogmatischen Aussagen der getrennten Kirchen [...] im Zusammenhang mit dem gesamten Kosmos der Glaubensaussagen dieser Kirchen zu untersuchen, dann wird man zwischen den getrennten Kirchen ein größeres Maß an Gemeinsamkeit entdecken, als die dogmatischen Aussagen selbst in isolierter Betrachtung erwarten lassen. Nur wird man dieselben Erkenntnisse an ganz anderen Stellen des kirchlichen Lebens und in ganz anderen Grundformen theologischer Aussage wiederfinden, als man es von der eigenen Kirche her gewohnt ist und von daher bei den anderen Kirchen erwartet.«

69. Iwand, Der ökumenische Beitrag der osteuropäischen Kirchen, in: FO, 226. Vgl. ders., Vortrag beim Friedensrat in Berlin DDR 1956 (Tonbandnachschrift), BA 1528/50: »Das Drama Jesu Christi wird erlebt, sein Einzug jedesmal in jedem Gottesdienst neu, so wie er in Galiläa einzog ... Es kommt zu einer solchen Dichte des Erlebens, der Nähe des Absoluten, wie es dieses, glaube ich, in keinem westlichen Gottesdienst gibt. Es fällt alles ab, was irdisch ist. Es ist so, wenn man diesen Gottesdienst erlebt, daß man den Eindruck hat, er ist unmittelbar angelegt an jenem Punkt, wo Zeit und Ewigkeit sich berühren.«
70. Zu den Anfängen und den Themen des Dialogs vgl. Reinhard Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, in: ÖR 34 (1985), 446-467; Gerhard Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: EvTh 46 (1986), 73-90; Eugene M. Skibbe, Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene, Göttingen 2009, 107-117.
71. In beiden Vorträgen nahm Iwand seinen Ausgangspunkt bei Alexej Stepanowitsch Chomjakow (1804-1860), einem Vordenker der slawophilen Selbstbesinnung, der den Protestantismus als reine Negation gebranntmarkt hatte: »Die Bedeutung des Protestantismus besteht darin, daß er das existierende Dogma in Zweifel stellt, sie besteht mit anderen Worten in der Negation des Dogmas als lebendiger Tradition, in der Negation der Kirche.« (zitiert nach Hans Joachim Iwand, Rechtfertigungslehre; Glaube und Werke, in: Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnolds-hainer Gespräch zwischen Vertretern der EKD und der ROK vom Oktober 1959,

In Sagorsk sprach Iwand über »Kirche und Tradition«. Iwand entwickelte darin das Verhältnis von Evangelium und Tradition aus der Dialektik von Gotteswort und Menschenwort:⁷² Das Menschenwort, sei es als Predigt oder als Dogmenbildung, als biblische Schrift oder als kirchliches Sakrament sei im Verhältnis zum Wort Gottes »immer das Wort des Zeugen, der von sich wegweist« und hinweist »auf die eine Mitte, in der Gottes Wort selber steht, in Jesus Christus.«⁷³ Das Menschenwort war das Untergeordnete, sozusagen die menschliche Peripherie, die von allen Seiten her die göttliche Mitte bezeugt.

Das Bild darf nicht statisch missverstanden werden, sondern beschreibt eine Bewegung: die nämlich des johanneischen »Ich muß abnehmen und er muß wachsen.«⁷⁴ (Joh 3,30) Tradition und Dogma, sofern sie ›Menschenwort‹ sind, können immer nur hinweisen auf das Gotteswort, das seine Autorität in sich selbst hat, aber im Menschenwort zur Sprache kommt. Ob Iwands Gesprächspartner ihr Verständnis von Tradition darin wiederfinden konnten, scheint mir fraglich. Aber deutlich wurde zumindest dies, dass auch die evangelische Lehre nichts anderes sein will als Doxologie, dass sie, wo das Gotteslob groß wird, ganz unbedeutend wird. »Die Tradition«, so schloss Iwand seinen Vortrag recht provokant, aber eben doxologisch, die »Tradition muß abgebaut werden, damit das, was sie bezweckt, vor aller Augen treten kann: die gnadenvolle Gegenwart Gottes heute und jetzt in Jesus Christus, unserem Herrn.«⁷⁵

In Arnoldshain umriss Iwand ein Jahr später die Rechtfertigungslehre

hg. v. Außenamt der EKID, Witten 1961, 41-50, 42. Vgl. ders.: Kirche und Tradition (1958), in: NW 2, 371-380, 372). Iwand antwortete auf diesen Vorwurf, indem er die Verankerung der Reformatoren im biblischen Evangelium erläuterte, ihren Rückgriff auf die christologische und trinitarische Dogmenbildung und ihren Glauben an die wahre Kirche.

72. Iwand erinnerte in Dankbarkeit an die ersten Begegnungen nach dem Krieg, in denen es vor allem um Schuld und Versöhnung, eine Gemeinschaft der Liebe und Vergebung gegangen sei. Und besorgt fragte er, ob diese zarte Gemeinschaft nun wieder zerspringen könne »wie ein feines Glas, das an einen harten Stein stößt«, wenn man sich auf das Gespräch über Lehrfragen und die Wahrheitsfrage einlasse. Weil aber die »entscheidenden Fragen unseres Lebens – denn das sind doch die Glaubenssätze –« letztlich nicht ungeklärt bleiben könnten, warb Iwand für eine Methode der *Behutsamkeit im Dialog* (Iwand, Kirche und Tradition, NW 2, 372).

73. Iwand, Kirche und Tradition, NW 2, 378.

74. Iwand, Kirche und Tradition, NW 2, 379.

75. Iwand, Kirche und Tradition, NW 2, 380. Reinhard Vollmer unterstreicht, wie bei Iwand das Dogma »seinen doxologischen Charakter nicht verliert«, sondern Got-

als »eine in die Anthropologie hinein verlängerte Christologie« bzw. als »angewandte Christologie«. ⁷⁶ Die evangelische Rechtfertigungslehre mache lediglich das Werk Christi in seinem Tod und Auferstehen groß, worin Gottes schöpferische Gerechtigkeit zum Tragen kommt, die den Sünder, den Gottlosen gerecht macht. ⁷⁷ In der anschließenden Diskussion sagte Iwand:

»Wir fühlen uns von der Orthodoxen Kirche verstanden in der Anerkennung der Souveränität der Gnade Gottes. In der Liturgie der Orthodoxen Kirche findet sich überall dieser Hinweis auf die ›reine Barmherzigkeit Gottes‹. In dieser tiefen Glaubenserfahrung stimmen wir überein, und darin liegt die Hauptsache. Wenn es hier auch gewisse Unterschiede gibt, so liegen sie in der Struktur der theologischen Aussagen. Gegenüber der grundsätzlichen Übereinstimmung sind diese Unterschiede nur von untergeordneter Bedeutung.« ⁷⁸

Iwand fragte nach dem ›Sitz im Leben‹ der Rechtfertigungslehre und versuchte, in den divergierenden Lehraussagen, vor allem aber auch in der fremden *Praxis* (orthodoxe Aszetik und Jesus-Gebet) eigene zentrale Lehrinhalte wiederzuerkennen. ⁷⁹

teslob und Lehre im Bekenntnis auf eigentümliche Weise zusammenfallen. Vgl. Vollmer, Gott Recht geben – im Gebet (s. Anm. 39), 337.

76. Vgl. Iwand, Rechtfertigungslehre; Glaube und Werke (s. Anm. 71), 45 f.: Gerade deshalb habe von der recht verstandenen Rechtfertigungslehre her im Protestantismus ein »neues, leidenschaftliches Ringen um das Dogma der Zweinaturen-Lehre« eingesetzt. Vgl. zum Verhältnis von Christologie und Anthropologie Heinrich Assel, »... für uns zur Sünde gemacht ...« (2 Kor 5,21). Christologie und Anthropologie als Kreuzestheologie bei Hans Joachim Iwand, in: *EvTh* 60 (2000), 192-210.
77. Iwand, Rechtfertigungslehre; Glaube und Werke (s. Anm. 71), 43.
78. Protokoll des theologischen Gesprächs, in: *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (s. Anm. 71), 71.
79. Interessanterweise – und man muss wohl auch sagen: glücklicherweise – war dies nicht nur Iwands Idee. Lew Nikolajewitsch Parijskij (1891-1972), der Leiter der geistlichen Akademie Leningrad, hatte Iwand bei seinem Besuch in Bonn 1956 eine Fragenliste überreicht, die für die folgenden theologischen Konferenzen thematisch eine wichtige Rolle spielte (vgl. Fragen übergeben von Prof. L. N. Parijskij an Prof. H. Iwand-Bonn, 1956, in: *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (s. Anm. 71), 76-79). Darin stellte Parijskij drei scheinbare Grundunterschiede zwischen Orthodoxie und Protestantismus zur Disposition: das Verhältnis zur Tradition, die kirchliche Hierarchie und die Lehre der Rechtfertigung. Parijskij ging so vor, dass er jeweils zunächst den Lehrdissens konstatierte, dann aber die Paradoxien zwischen *Lehre und Praxis* im Protestantismus beschrieb – nicht aber als Kritik, sondern als Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten, die die Lehrdifferenz unterliefen: während der Protestantismus in Worten die Tradition als Quelle der Offenbarung ablehne, halte er tatsächlich vieles daraus fest. Während er vom

3.3 Die innerprotestantischen Lehrgespräche: was heißt ›Christus bekennen‹?

Zeitintensiv und häufig nervenaufreibend war ein anderes Arbeitsfeld: die Gespräche und Konflikte um die Gemeinschaft von Reformierten, Unierten und Lutheranern in der EKID. An den Arnoldshainer Abendmahlsgesprächen 1947-1957 war Iwand ebenso beteiligt wie an den Gesprächen über Bekenntnis und Einheit zwischen EKU und VELKD 1954-57.

Auch in den innerprotestantischen Lehrgesprächen versuchte Iwand, das *Intendierte* in den fremden Formulierungen und der fremden Praxis zu begreifen, die ›Sache‹, um die es den Dialogpartnern ging. Diese Gespräche waren für ihn nie intellektuelle Kür, sondern gingen immer um die Frage, »wieweit die Kirche eine Christus bekennende Kirche« ist.⁸⁰

Die Protokolle der Kommissionsgespräche über »Abendmahl« (Arnoldshainer Gespräche 1947-57) und »Bekenntnis und Einheit« (1954-57), an denen Iwand sich beteiligte, geben zu erkennen, wie grundverschieden die Hermeneutik bei den Vertretern der Union und der lutherischen Kirchen war.⁸¹

Priestertum aller Gläubigen sprach, behielt er praktisch das unerlässliche Hirtenamt durch die Installation von Orts Pfarrern. Und während er die Rechtfertigung allein aus Glauben betonte, war dieser Glaube doch in »kolossaler« Weise in der diakonischen Liebe tätig.

Ob Parijskij diese Methode schon nach Bonn mitgebracht oder von Iwand übernommen hatte, faktisch suchte er wie Iwand das Verbindende unterhalb lehrmäßiger Formeln, um diese neu lesen und verstehen zu können. In seinen Vorträgen versuchte Iwand, diesen Faden aufzugreifen.

Zu den Thesen Parijskijs vgl. Bienert, Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen (s. Anm. 63), 328 f.

80. Diese Frage wurde von ihm als quälend apostrophiert und wohl auch so empfunden. Als quälend empfand er, dass die geschichtliche Schuld auch der Kirchen und ihrer Theologie keine wirkliche Umkehr auslöste und die Landeskirchen nach 1945 wieder, wie es ihm schien, in überkommene volkskirchliche Muster verfielen, um ihre schuldvergesene Restauration zu legitimieren. (Vgl. Hans Joachim Iwand, *Quousque tandem? Ein Wort wider den Bruderzwist im evangelischen Lager* (1949), in: NW 2, 243-271, 266 f.)
81. Eine wertvolle und bisher kaum beachtete Quelle sind die Wort-Protokolle der Gespräche der Theologischen Ausschüsse der EKU und der VELKD über Bekenntnis und Einheit (Diskussion zwischen Gollwitzer, Iwand, Brunner, Wolf, Kinder, Maurer, Harder, Beckmann u. a. über Kirche, Union, Bekenntnis und Abendmahl am 28./29.10.1954 in Schwanenwerder, am 6./7.1.1955 in Hildesheim und am 17.-19.10.1957 in Loccum) (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Nachlass Peter Brunner 66).

Zunächst zu den Gesprächen zu »Bekenntnis und Einheit«: Während die Vertreter der lutherischen Kirchen (v. a. Wilhelm Maurer, Peter Brunner und Ernst Kinder) nach verlässlichen gemeinsamen Lehrformulierungen fragten, betonten die Vertreter der Union (insbesondere Helmut Gollwitzer, Ernst Wolf und Iwand) die lediglich dienende Funktion der Lehre auf dem Weg zur ›Sache‹ der Theologie. Für beide Lager ging es darum, dass Jesus Christus in der ›Mitte‹ des Glaubens, Lehrens und Bekennens stehe, uneinig waren sie darüber, was dies für den um diese Mitte befindlichen Ring der Dogmen bzw. Bekenntnisaussagen bedeutete.⁸² Während beide Seiten etwa die besondere Bedeutung der Rechtfertigungslehre in CA IV hervorhoben, waren die Vertreter des Luthertums der Ansicht, dass auch die anderen Artikel der CA von dort aus ihre Legitimation hätten, während die Vertreter der Union meinten, dass die anderen Bekenntnisaussagen, insbesondere im Blick auf die Abendmahlslehre, gegenüber dieser ›Mitte‹ von nachgeordneter Bedeutung seien.

Iwand war insbesondere daran interessiert, dass das dogmatische Gespräch im Fluss bleibt und die Theologie durch gegenseitiges Voneinander-Lernen vorankomme: »Es muß in ihr die Freiheit gegeben werden, auch gewisse Dinge zu übernehmen, die die andere Konfession hat.«⁸³ Es müsse darum gehen, nach den jüngsten Katastrophen einen Weg nach vorne zu suchen. Iwand war der Überzeugung, dass sich ähnlich der zu verwandelnden Schuld auch die versteinerten Lehrstreitigkeiten ›verwandeln‹ lassen, wenn sie neu aufgenommen und in theologische Fragen umformuliert werden.⁸⁴

82. Vgl. Iwand, *Quousque tandem?*, NW 2, 253: »[H]üten wir uns, den Unterschied zu übersehen, der zwischen der geschichtlich gewordenen Konfession – und dem für den Tag des Gerichtes gültigen Bekennen besteht, denn wer unter uns würde behaupten wollen, daß es vor dem Forum des Menschensohnes um jenen ›Bekenntnisstand‹ geht«?

Diese Unterscheidung gilt auch für das Luthertum: »Das Luthertum kennt selbstverständlich die Situation des aktuellen Bekenntnisses zu Jesus Christus (Mt 10,16-33), unterscheidet jedoch zwischen diesem Bekennen und ihm entspringenden Aussagen einerseits und den die Kirche beständig an ihrem Grund orientierenden und ordnenden Bekenntnisschriften andererseits.« (Christine Axt-Piscalar, *Das lutherische Verständnis von Bekenntnis und die Frage nach einer möglichen Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung durch die lutherischen Kirchen*, in: *KuD* 57 (2011), 338-345, 341.

83. Protokoll über die Aussprache in Hildesheim, 6. und 7. Januar 1955 (Archiv der EKIR, Nachlass Brunner 66), 6.

84. Protokoll über die Aussprache in Hildesheim, 6. und 7. Januar 1955 (Archiv der EKIR, Nachlass Brunner 66), 29 f. Vgl. Iwand im Protokoll über die Diskussion in

Die Vertreter der lutherischen Kirchen auf der anderen Seite befürchteten, dass Lehraussagen wie CA X (Vom heiligen Abendmahl), an denen für sie der Trost des Glaubens hänge, in der EKID relativiert würden. Es komme doch für beide Seiten darauf an, bestimmte Lehraussagen festzuhalten: Worin lägen denn nun die Kriterien, fragte Brunner, für das Festhalten an CA IV und die Relativierung von CA X?⁸⁵

Entsprechend verzwickelt sah die Lage in den Arnoldshainer Abendmahlsgesprächen aus – die zum Großteil mit denselben Protagonisten geführt wurden.⁸⁶ Hier kann nicht in wenigen Sätzen abgehandelt werden, was die Kommission über ein Jahrzehnt traktierte, ohne zu einem wirklichen Konsens zu kommen. Denn dass die Mehrzahl der Lutheraner meinte, den Thesen nicht zustimmen zu können, weil das Marburger Schibboleth von 1529, das ›Est‹ der Realpräsenz darin fehlte, ist kein Geheimnis.⁸⁷

Die Frage, die sich für die Lutheraner stellte – und die sich 1999 angesichts der Gemeinsamen Erklärung mit der Römisch-Katholischen Kirche wiederholte (diesmal aber ebenso für die Reformierten) – war die nicht unerhebliche Frage, welche Funktion einem einmal erkannten dogmatischen ›Schibboleth‹ in einer veränderten ökumenischen Diskurslage zukommt – ob es kompromissweise abgemildert werden durfte oder trotz ökume-

Schwanenwerder, 28.10.1954, a. a. O. 28: Die Glaubensartikel »stellen eine Aufgabe, die unendlich ist, da die Anfechtungen sich wandeln und das Leben sich ändert. [...] Der ›consensus de doctrina‹ muß die Freikarte des Glaubens enthalten. Da darf kein Denkwang an die Stelle des Bekenntnisaktes treten. Ich möchte wandern und eine Landschaft, die der Heiligen Schrift, entdecken«.

85. Protokoll über die Aussprache in Hildesheim, 6. und 7. Januar 1955 (Archiv der EKIR, Nachlass Brunner 66), 9.
86. Zum Verlauf der Arnoldshainer Lehrgespräche vgl. die knappe Darstellung in: Wim L. Boelens, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, Assen 1964, 1-45. Zur Rezeptiongeschichte vgl. die Dokumentation: Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD, hg. v. Gottfried Niemeier, München 1961.
87. Von den VELKD-Kirchen wurden die Thesen – auch nach ihrer Überarbeitung und Ergänzung durch eine nachträgliche offizielle Erklärung – nicht rezipiert. Die Problematik der gesamten Kommissionsarbeit zeichnete sich schon darin ab, dass maßgebliche Repräsentanten des Luthertums entweder von vornherein meinten, dem Gespräch aus grundsätzlichen Überlegungen fernbleiben zu müssen (Werner Elert, Hermann Sasse), während des Gesprächs auf eigenen Wunsch aus der Kommission ausschieden (Hermann Dietzfelbinger, Volkmar Hertrich) oder (wie Ernst Sommerlath, der als einziger Vertreter einer luth. Konfessionskirche von Anfang an maßgeblich beteiligt war) die Thesen am Ende ablehnten.

nischer Verständigung seine Profiliertheit behalten musste. Im Blick auf die Abendmahlsfrage und auf die real-existierende Union vertrat Iwand die Methode der ermäßigenden Kompromissformel, eine Methode, die er eigentlich ablehnte.⁸⁸ Wie aber hätte eine Alternative dazu aussehen können, die das Anliegen beider Traditionen wirklich zur Geltung bringt? Und – so würde man gern weiterfragen – hätte Iwand den Kompromiss auch in der Rechtfertigungslehre akzeptiert, etwa im Blick auf die ›Gemeinsame Erklärung‹ mit der Römisch-Katholischen Kirche?

In einer Gastvorlesung am 10. April 1959 in Halle über die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen begann Iwand mit der authentischen Schilderung, wie er auf der Bekenntnissynode in Halle 1937 das gemeinsame Abendmahl zwischen Reformierten, Unierten und Lutheranern als unfassliches, verbindendes und stärkendes Geschenk erlebt habe. Die brüderliche Erfahrung des gemeinsamen Zeugnisses und Leidens in der Bekennenden Kirche habe ihm eine Trennung im Abendmahl unerträglich erscheinen lassen.⁸⁹ Allerdings stellte sich damit eben die ernste Frage: »Können neue Ereignisse in der Kirche Lehrbestimmungen [und zwar zentrale] abändern, aufheben oder erweitern?«⁹⁰

Für Iwand stand fest, dass in Halle und auch wieder in den Arnoldshainer Thesen die Mitte klar bezeugt sei: Jesus Christus. Indem Christus nämlich als Geber und Gabe des Abendmahls bekannt werde, werde seine Realpräsenz festgehalten. Denn »daß *Er* nach seiner Verheißung in diesem

88. Vgl. Iwand, Von der Autorität des Wortes Gottes in der Kirche (s. Anm. 48), 5: »Es ist die Hoheit und Strenge der Theologie, daß sie in solchen Zeiten eine Parole ausgibt, an der Freund und Feind sich kundtun müssen [...] sie muß die ›alte Wahrheit neu sagen‹, wenn sie aktuell und überraschend die Kirche daran erinnern will, daß Gottes Wort – und zwar es allein – Norm und Kompaß ihrer Fahrt ist.«

Von Luther schreibt Iwand, seine »Lehre« sei für jenen etwas, das »ihm widerfahren [sei] als eine Offenbarung. [...] Er sieht sich seiner Lehre, dieser Größe vom Himmel her (K. G. Steck), verpflichtet, ja mehr noch, er ist ihr ausgeliefert, preisgegeben, sie bringt ihn in Kampf und Not, sie sichert ihm Sieg und weltüberlegene Gewißheit. [...] Luther versteht man erst, wenn man weiß, daß er mit seinem ganzen Leben auf diese ›seine lere‹ als auf etwas außer ihm Befindliches, seiner Willkür Entzogenes geworfen ist, an sie gebunden ohne Kompromiß.« (Iwand, Martin Luther – Der Kampf um die reine Lehre (s. Anm. 6), 26 f.).

89. Andersherum betonte Iwand, dass es gerade das gegenseitige Misstrauen war, das im konfessionellen Zeitalter eine Annäherung zwischen Reformierten und Lutheranern verhinderte. Vgl. Iwand, Coena Domini, GA I, 128-132.

90. Hans Joachim Iwand, Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen, in: KiZ 15 (1960), 327-331, 327.

Mahle gegenwärtig ist, daß dieses *Est* feststeht«,⁹¹ das konnte für Iwand nicht gleichgültig sein, wenn Jesus Christus die ›Mitte‹ bleiben sollte. Dem entsprechend lehnte Iwand Vorstellungen ab, nach der ein Priester kraft seines Tuns oder die Gemeinde kraft ihres Gedenkens Christus vergegenwärtigt: im Abendmahl handle Christus eben selbst »als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr«. ⁹²

Iwand wollte am ›*Est*‹ festhalten, tatsächlich nahm er aber eine gravierende Verschiebung gegenüber Luthers ›*Est*‹ in Marburg vor: Denn das ›*Est*‹ bezeichnete jetzt lediglich die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi kraft seines verheißenden Wortes, nicht aber dessen Gegenwart ›in‹ Brot und Wein. »Damit wird das lutherische ›*Est*‹ nicht in Frage gestellt«, argumentierte Iwand.

»Denn die Realpräsenz hängt nicht an den Elementen, sondern an Jesus und seinem Wort, und von daher – so würde ich als Lutheraner sagen – ergibt sich auch das rechte Verständnis des ›*Est*‹! Es ist Sein Leib, und es ist Sein Blut, kraft seiner Verheißung. Und es wird nicht einfach Brot Leib und Wein Blut.«⁹³

Letzteres, eine Wandlung, war in der lutherischen Kirche auch nie behauptet worden. Und ersteres – die Gegenwart Jesu Christi kraft seines Wortes – war nie bestritten worden, galt aber auch außerhalb des Abendmahls. Ob Christus sich aber kraft seiner Verheißung, den Glaubenden zum Heil, mit seinem Leib und Blut an die geschöpflichen Gaben von Brot und Wein binde, wie sein Wort sagte, das stand in Marburg zur Debatte.⁹⁴ 1938 hatte Iwand das noch gesehen:

»Nach dem, was ich darüber von Luther her weiß, glaube ich, daß das ›Insein‹ und das ›Fürmichsein‹ aufs engste zusammenhängen [...] Die Realpräsenz ist demnach im lutherischen Sinn ein Sichbinden Gottes um meinetwillen.«⁹⁵

91. Iwand, Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen (s. Anm. 90), 327.
92. Zitat von These 2 bei Iwand, Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen (s. Anm. 90), 328.
93. Iwand, Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen (s. Anm. 90), 328. Man könnte vielleicht vermuten, Iwand wolle damit die Inkommensurabilität der Gabe des Leibes und Blutes Christi wahren. Aber dies ist nicht der Fall, betont Iwand doch im Gegenteil die sich selbst ausliefernde Kondeszendenz: dass wir Christus im Abendmahl »nehmen dürfen«, dass er sich »herabbeugt in unsere Tiefe und Anfechtung« und sich vorbehaltlos »in die Hände der Glaubenden« gibt. Vgl. a. a. O. 329.
94. Zu Iwands Interpretation des Marburger Streits vgl. ders., Coena Domini, GA I, 128 f.
95. Vgl. Iwand, Coena Domini, GA I, 134.

Und er hatte betont, »daß es sich in der Realpräsenz nicht um die ›leibliche Gegenwart‹ des Herrn handelt [...], sondern gerade um die ›Gegenwart der Leiblichkeit.«⁹⁶

Bemerkenswerter Weise wollte Iwand wie einst die Autoren der lutherischen Konkordienformel festhalten, dass es im Abendmahl darauf ankomme, das Verheißungswort Christi, über Brot und Wein gesprochen, einfach gelten zu lassen als Gottes neu schaffendes Wort, das die Wirklichkeit setzt, die es verheißt.⁹⁷ Mehrfach begegneten Aussagen, die dem lutherischen ›*Est*‹ ganz nahe zu kommen schienen.⁹⁸ Ganz im Sinne der *manducatio oralis* hob Iwand hervor, dass Brot und Wein »der Aneignung des Leibes und Blutes [dienen]. Wie sollten wir sonst Ihn in seinem Fleisch und Blut nehmen.«⁹⁹ Aber die dogmatische Formel, die dies zum Ausdruck brachte, dieses Marburger Schibboleth umging Iwand.¹⁰⁰

96. Vgl. Iwand, *Coena Domini*, GA I, 133.

97. Vgl. *Formula Concordiae – Solida Declaratio VII 43-47*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen¹¹1992, 985-987.

98. Vgl. Iwand, *Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen* (s. Anm. 90), 329: »Predigt, Taufe, Absolution – das sind alles Weisen, in denen uns der Herr nahe ist und nahe kommt. Aber dieses ist das *proprium* des Abendmahls, daß wir – man denke: wir armseligen, sterblichen, unwürdigen Menschen – *Ihn* nehmen dürfen, ihn der der Herr ist.« An was für ein »Nehmen« soll der Leser hier denken, wenn nicht an das geistlich-leibliche Essen und Trinken im Glauben an das Verheißungswort?

99. Iwand, *Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen* (s. Anm. 90), 329.

100. Die Inkonzsequenz dieser Interpretation zeigte sich an einem anderen Punkt: Iwand identifizierte das ›*Ist*‹ der Abendmahlsworte mit den *assertiones* anderer Verheißungsworte, durch die Gott sich an ein ›Faktum‹ bindet und durch sein Wort dafür bürgt, dass es so ist, wie er sagt. Auf den Vorwurf, warum er dann nicht auch zum Marburger Schibboleth stehe, dass Brot Leib *ist*, antwortete Iwand, ein solches ›*Ist*‹ wäre »von dem *Ist* einer bloßen innerweltlichen Gegebenheit« nicht mehr unterschieden. Das Verhältnis zwischen Leib Christi und dem Element im Abendmahl sei aber schlechterdings analogielos. (Iwand, *Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen* (s. Anm. 90), 329.) Natürlich gibt es aber auch für andere Verheißungsaussagen keine innerweltliche Entsprechung: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« (Mt 28,18) oder »Das ist mein Leib« (Mt 26,26) sind in gleicher Weise Aussagen, die der Glaube als Christi gewisse Zusage für sich gelten lässt, obwohl der Augenschein dagegen spricht. Beides sind *praedicationes inusitatae*, analogielose Aussagen, wie die *Solida Declaratio* festhält. Vgl. BSLK 984 (s. Anm. 97). Nach FC SD VII 36, BSLK 983 liegt die Unvergleichlichkeit der Abendmahlsprädikation gerade darin, dass die sakramentliche Vereinigung des unverwandten Leibes und unverwandten Brotes ausgesagt wird (»Brot ist Leib«), sprachlich analog der unvergleichlichen

Iwand erkannte in den lutherischen und reformierten Lehraussagen die Intention, Christi leibliche Gegenwart im Abendmahl auszusagen. Diese hermeneutische Einsicht in die verwandte Intention der Lehraussagen schien ihm für die Einheit der evangelischen Kirche hinreichend zu sein. Blieb bei einer solchen Harmonisierung aber nicht ein Zweifel bestehen an der schöpferischen Kraft des Gotteswortes? So fragten seine Dialogpartner. War nicht auch an dieser Stelle, bei den Abendmahlsworten, ein Schibboleth nötig, um den theologischen Realismus des christlichen Glaubens zu wahren, an dem auch für Iwand so viel gelegen war?¹⁰¹ Räumte Iwand hier dem Wort Gottes, das schafft, was es sagt und verheißt,¹⁰² wirklich den Platz ein, der ihm seines eigenen Erachtens zukam?¹⁰³ Dass Luther gegenüber Zwingli in Marburg zurecht auf dem ›Est‹ beharrt hatte, hatte Iwand nicht bezweifelt.¹⁰⁴ Behielt das Marburger Schibboleth dann nicht seine bleibende Gültigkeit?¹⁰⁵

Zwei-Naturen-Person-Einheit, wie sie in den paradoxalen Alpha privativa der chalcedonensischen Christologie zur Sprache kommt. Luther versuchte die Form einer solchen Aussage mit der rhetorischen Figur der Synekdoche begreifbar zu machen.

101. Eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielte das unterschiedliche ekklesiologische Herkommen der Dialogpartner. Während die Delegierten der lutherischen Kirchen bei einer Einigung begründen mussten, warum eine Ablehnung der reformierten Abendmahlsauffassung nicht mehr angemessen sei, hätten die unierten Delegierten bei einem negativen Dialogausgang erklären müssen, warum die über hundert Jahre bestehende Union trotzdem legitim sei.
102. Das hatte schließlich auch Implikationen für den christologischen Personbegriff. Ernst Sommerlath gab in den Arnoldshainer Gesprächen zu bedenken, dass es bei der Realpräsenz in Brot und Wein einfach um die Frage gehe, ob die Inkarnation des Logos in die irdische Leiblichkeit ernst genommen werden soll oder nicht«, ob also der Personbegriff, auf den man sich zu verständigen gedachte, nicht zum leiblosen Konstrukt geistiger oder gar ideeller Präsenz werde. Vgl. Ernst Sommerlath, zit. in: Boelens, Abendmahlsthesen (s. Anm. 86), 8.
103. Vgl. Iwand, Von der Autorität des Wortes Gottes in der Kirche (s. Anm. 48), 14: »Der Glaube ist das Zutrauen, die *fiducia*, daß Gott sein Wort hält. Er ist damit allem, was ist, überlegen, indem er mit Gott rechnet, der das Seiende aufhebt und das Nicht-Seiende ins Dasein ruft«.
104. Vgl. Iwand, Coena Domini (s. Anm. 16), 128 f.
105. Zurecht betonte Iwand: »Der Glaube im Abendmahl, der auf die Verheißung gerichtet ist, darf nicht in dem Satz aufgehen, daß das Brot der Leib Christi ist, darauf bezieht sich der rechte Glaube nicht.« (Iwand, Die theologischen Aussagen der Arnoldshainer Thesen (s. Anm. 90), 327-331, hier 329.) Doch auch bei der Lehre vom unfreien Willen bezieht sich der Glaube nicht auf die Lehre als solche. Und doch setzt die Lehre eine Grenze, die nicht verrückt werden darf.

4. Ein Ausblick

Methodologisch gefragt: Woran entscheidet sich, ob durch prädikative Sätze Grenzen zu ziehen sind, um die ›Mitte‹ zu *wahren* oder ob vermeintliche Grenzen durch eine Hermeneutik gemeinsamer Intentionalität zu überschreiten sind, um die gemeinsame ›Mitte‹ *wiederzufinden*?¹⁰⁶

Ich frage deshalb, weil ich den Eindruck habe, dass das landläufige Desinteresse an theologischer Lehre auch darin seinen Grund hat, dass die bindende und befreiende Kraft dogmatischer Sätze, an die Iwand glaubte,¹⁰⁷ nicht mehr verstanden wird.¹⁰⁸ Dogmatische Aussagen werden weithin als unzeitgemäß und kraftlos empfunden, weil sie als Traditionsgut stehen bleiben, aber eben weder binden noch befreien.¹⁰⁹ Eine Hermeneutik, die ein

Geht es nicht in beiden Lehrgestalten darum, dass der Glaube Gott zutraut, dass er tut, was er verheißt?

106. Vgl. Iwand im Protokoll über die Aussprache in Hildesheim, 6. und 7. Januar 1955 (Archiv der EKIR, Nachlass Brunner 66), 10: »Ich halte Luthers Auslegung der Abendmahlsworte für richtig. Ich kann aber nicht das Anathema aussprechen über Reformierte, die nicht die ›manducatio impiorum‹ halten, aber doch an die Gegenwart Christi glauben. Denn hier scheidet sich die theologische Aussage von der Substanz dessen, was im Glauben bekannt wird. Die Identifikation der Elemente ist für mich nicht entscheidend für die Realpräsenz. Auf diese kommt es aber an, nicht auf den ›modus preesentiae‹.«
107. Vgl. Iwand, *Der Prinzipienstreit in der Theologie*, GA I, 244: Das Dogma besagt, »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 [...] Uns verlangt nach Sätzen, auf die wir uns verlassen können – aber wir wissen zugleich, daß wir diese Sätze nicht aus der Fabrik unserer dogmatischen Arbeit liefern können, sonst wären es eben nur kirchliche, aber nicht Gottes Sätze.«
108. Dieses Problem benennt auch Jürgen Seim, Hans Joachim Iwand über die Volkskirche nach der Erfahrung des Kirchenkampfes, in: Hoffmann, *Die Provokation des Kreuzes* (s. Anm. 2), 198: »Als Iwand davon sprach, die Konvergenz der reformatorischen Bekenntnisse wäre richtungweisend für das aktuelle Bekenntnis geworden, wollte er gewiß nicht der Vergleichültigung der Bekenntnis-Inhalte das Wort reden. Die Vehemenz seines Protestes gegen konfessionelle Rechthaberei gäbe heute auch einer Verwahrung gegen bekenntnisvergessene Gleichgültigkeit Kraft.«
109. »Wenn man Luthers Lehre mit einer Position verschmilzt, die das von Luther heiß bekämpfte Gegenteil seiner Meinung war, dann bedeutet das viel mehr als einen Irrtum, das ist kein logischer Fehler, noch weniger ein historischer. Sonst wäre er einfach zu reparieren. Sondern die Vereinigung entgegengesetzter Posi-

unpräzises ›Christusevangelium‹ in die Mitte rückt, die Bekenntnstraditionen hingegen einer ›ausfleddernden‹ diffusen und untergeordneten Peripherie zuweist – eine solche Vorstellung von Ökumene könnte ich nicht teilen – und sie wird auch dem Anliegen Iwands nicht gerecht.¹¹⁰

Wie ist das »revolutionäre Ereignis« von dogmatischer Verbindlichkeit einerseits und ökumenischem Dialog andererseits dann zu denken? Ich möchte hierzu einen Gedanken aufgreifen, den Iwand nur beiläufig äußert, der mir aber weiterführend erscheint: es ist das Wort vom »geretteten Rest« zur Bezeichnung der vorfindlichen Konfessionen.¹¹¹ Iwand spielte damit auf Röm 11 (hier 11,5) an, wo es um den gegenseitigen Nutzen von Juden und Heiden füreinander in eschatologischer Perspektive geht. In diesem Sinne sind auch die Konfessionen ›geretteter Rest‹, so jedenfalls scheint es Iwand zu meinen. Sie sind nicht das ›Ganze‹, nicht Christenheit für sich, sie sind aber auch nicht ›Teil‹, also nur in der Zusammensetzung der Teile wieder ›Kirche‹.¹¹² Als ›Rest‹ sind die Konfessionen weder dies noch jenes, sondern sind ausgerichtet auf Ursprung und Ende und durch Gottes Gnade erhalten (Röm 11,6). Als ›Reste‹ sind sie füreinander da, weil sie sich auf dem Kreisbogen um die ›Mitte‹ herum befinden und damit eine wichtige Aufgabe füreinander wahrnehmen: In den Glaubensweisen und Lehraussagen der anderen spiegelt sich für uns sichtbar die uns jeweils abgewandte, verborge-

tionen bedeutet immer theoretische Skepsis« (Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben, GA I, 17).

110. Eeva Martikainen urteilte Ende der 1970er Jahre, Iwand habe in den ökumenischen Gesprächen ein Denkmodell zur Geltung gebracht, das nicht nur die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, sondern auch noch die Leuenberger Konkordie beherrscht habe und das sie als Modell »Mitte-Peripherie« kritisierte. Die gemeinsame »Mitte« konstituiere nach Iwand die Einheit der Kirche, während dem gegenüber die unterschiedlichen Bekenntnstraditionen als peripherer Rand zu betrachten seien, die diese Einheit nicht aufheben (Eeva Martikainen, Evangelium als Mitte. Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands (AGTL NF 9), dt. Hannover 1989, 139-143). Zur berechtigten Kritik an dieser Interpretation vgl. Peter Paul Sängler, Ökumenische Einheit der Kirche nach der Erfahrung des Krieges. Iwands Dialog mit der russischen Orthodoxie, seine ökumenische Methode, in: Hoffmann, Die Provokation des Kreuzes (s. Anm. 2), 211-228, 223-226.
111. Vgl. Protokoll über die Aussprache in Hildesheim, 6. und 7. Januar 1955 (Nachlass Brunner, Archiv der EKIR, 66), 6: »Wenn wir uns nicht heute freimachen lassen durch die Gnade des geretteten Restes, dann sind alle übrigen Gespräche Streitigkeiten von Schriftgelehrten und Theologen«.
112. Vgl. zur Figur des »geretteten Rests« Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt 2006, 66-71.

ne Rückseite der ›Mitte‹. So zeigen sich die Konfessionen gegenseitig die Seite des Christusevangeliums, die in der eigenen Wahrnehmung verloren zu gehen droht – und bewahren sich damit gegenseitig im Glauben, gerade auch durch die jeweiligen ›Spitzenaussagen‹ der anderen. Allerdings ist dies nur solange der Fall, als die eigene dogmatische Arbeit tatsächlich im Angesicht der anderen und im Gespräch, also in ökumenischer Verantwortung erfolgt. In diesem Sinne könnte das folgende Iwand-Zitat, mit dem ich schließen möchte, auf die unterschiedlichen dogmatischen Traditionen, ihre ›Spitzenaussagen‹ und deren wechselseitigen Nutzen bezogen werden:

»Das Dogma, wenn ich das einmal so vorsichtig sagen darf, verlegt uns alle Wege des Ausweichens vor der Mitte, auf die hin wir gesteuert werden sollen, wenn wir dieses Buch [die Bibel] lesen. [...] Das Dogma, soweit wir das in der Hand haben, soweit wir es lehren, ist nicht das Letzte, ist nicht dazu da, daß wir bei ihm stehenbleiben, es ist nicht dazu da, daß wir glauben, daß wir das Letzte finden. Es treibt uns sozusagen immer in die Enge, es wird in seinen letzten und höchsten Spitzen immer kritischer, immer enger. Aber es läßt das Letzte offen und muß es offen lassen. Die Bewegung, die das recht verstandene Dogma in sich enthält und uns vermittelt, ist nicht aus ihm selbst zu entnehmen. Auch hier gilt: ›Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder‹ (Röm 8,14).«¹¹³

113. Hans Joachim Iwand, *Der moderne Mensch und das Dogma* (ca. 1951), in: NW 2, 91-105, 96.