

# Gerechtigkeit und Umkehr

## Theologische Grundlagen der Rechtsethik bei W. Elert und H. J. Iwand

Christian NEDDENS

*“Deine Gerechtigkeit verberge ich nicht in meinem Herzen;  
von deiner Wahrheit und von deinem Heil rede ich.” (Ps 40,11)*

### 1. Der Kalte Krieg und der reformatorische Gerechtigkeitsbegriff

#### 1.1. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht als Thema der Theologie?

Die Frage nach der Begründung und Begrenzung des Rechts durch eine tragfähige Theorie der Gerechtigkeit erregt seit einigen Jahren neu die Aufmerksamkeit philosophischer wie theologischer Diskurse.<sup>1</sup> Drei Entwicklungen lassen sich dabei beobachten: 1. Die gegenwärtige rasche Globalisierung verlangt nach einer Kooperation im Rechtsdenken über die Grenzen der überlieferten gesellschaftlichen Traditionen und religiös-philosophischen Begründungsmuster hinweg.<sup>2</sup> 2. Die damit einhergehende Konfrontation mit der Verknüpfung von Recht und Religion in nicht-westlichen Rechtstraditionen löst im Westen gegenwärtig erhebliche Irritationen aus (z.B. in Bezug auf die Scharia-Gesetzgebung). 3. Eine Neuentdeckung der religiösen Voraussetzungen des Rechts im “Abendland” und ein neues Durchdenken der Theologie vom Begriff der Gottesgerechtigkeit her stehen noch in den Anfängen.

Gerechtigkeit ist ein zentraler Begriff der politischen Theorie. Bedenkt man, dass Gerechtigkeit zugleich der zentrale Begriff der Rechtfertigungslehre ist und dass dieselbe den Kernbestand lutherischer Theologie ausmacht, dann könnte es von einigem Interesse sein, lutherische Theologen einmal nach dem Zusammenhang von *Recht und Religion*, nach dem Zusammenhang göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit zu befragen. Können wir von ihnen Wegweisung für die *Begründung* und *Begrenzung* des Rechts erwarten?

Zwei beispielhafte theologische Positionen sollen diese Frage beantworten helfen: es handelt sich um die des Erlanger Systematikers und Kirchengeschichtlers

---

<sup>1</sup> Im philosophischen Bereich gab hierzu den Anstoß Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1975. Siehe auch Huber, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh<sup>2</sup>1999; Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen (FS Christofer Frey), hg. v. Peter Dabrock u.a., Gütersloh 2003.

<sup>2</sup> Vgl. jüngst Hübner, Jörg: Globalisierung mit menschlichem Antlitz. Einführung in die Grundfrage globaler Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn 2004; Merle, Jean-Christoph: Globale Gerechtigkeit – Global Justice, Stuttgart 2004.

Werner Elert (1885 - 1954) auf der einen und die des Leiters des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Ostpreußen, später Göttinger und Bonner Systematikers Hans Joachim Iwand (1899 - 1960) auf der anderen Seite. Als Vergleichszeitraum bieten sich die Jahre nach dem nationalsozialistischen *Unrechtsregime* an, die Zeit des Kalten Krieges. Die Schuldverstrickung vieler Menschen und das Wissen um die Gefährdung des Rechts machten die Frage nach den Grundlagen von Recht und Verantwortung in der jungen Bundesrepublik besonders dringlich. Bieten die damals bezogenen Positionen Orientierung für ein theologisches Rechtsverständnis heute?

## 1.2. Die Ambivalenz im reformatorischen Gerechtigkeitsbegriff

Das Kernprinzip des abendländischen Rechts besteht nach allgemeinem Verständnis darin, dass einem jeden das ihm rechtlich Zustehende, "das Seine" zukommt (*suum cuique*).<sup>3</sup> Grundsymbol dieser Gerechtigkeit ist die *Iustitia*, die – mit verbundenen Augen und der Waage in der Linken – einem jeden das ihm Gebührende zumisst und dies mit dem Schwert in der Rechten schützend und strafend vollstreckt. Die Theologie ist hier in die Entscheidung gestellt: Kann die Rede von der Gerechtigkeit *Gottes* in dieses allgemein-sprachliche Gerechtigkeitsverständnis integriert werden oder beinhaltet der theologische Begriff ein gänzlich neues und anderes Verständnis von Gerechtigkeit? Hans Joachim Iwand hat in dieser Frage eine für die Theologie maßgebliche Alternative gesehen. Und auch Volker Stolle – dem dieser Artikel gewidmet ist – hat diese Alternative in seiner Gegenüberstellung von Luther und Paulus<sup>4</sup> wieder scharf herausgearbeitet.

Paulus habe – so Stolle – Gerechtigkeit als heilschaffendes Handeln Gottes verstanden. Der Gerechtigkeitsbegriff diene ihm "geradezu zur Interpretation des Begriffes Evangelium (Röm 1,16f.)"<sup>5</sup> und bezeichne Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit, in der Gott "Lebensrecht zuspricht und Lebensraum bei sich selbst gewährt"<sup>6</sup>, Tote zum Leben erweckt und die eschatologische Heilsgemeinschaft durch die Verbundenheit mit Christus im Glauben schenkt.<sup>7</sup> Aus dieser lebensschaffenden Tat der Aufweckung Jesu Christi ergebe sich für Paulus eine Spannung zwischen der irdisch-sarkischen Wirklichkeit der todverfallenen Welt und der eschatologischen Geistwirklichkeit der neuen Schöpfung in Christus.

<sup>3</sup> Vgl. Höffe, Otfried: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München<sup>2</sup>2004, 9 - 25.49 - 53.

<sup>4</sup> Vgl. Stolle, Volker: *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 10)*, Leipzig 2002, 81 - 86.151f.170 - 209.262f.281f.428f.

<sup>5</sup> Stolle (wie Anm. 4), 181.

<sup>6</sup> Ebd., 190.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 188: "Paulus geht aber noch einen Schritt weiter und erklärt die neue Identität der Gottesgerechtigkeit als eine, die ohne jede Rücksicht auf die Tora von den Juden zu den Hellenen übergreift, indem sie von Anfang bis Ende ganz ausschließlich im Glauben verwirklicht wird (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν)."

“Diese neue, eschatologische Wirklichkeit in Christus ist das zentrale Element der paulinischen Theologie, mit dem diese selbst steht und fällt (I Thess 1,6- 10; I Kor 15,1 - 19; Röm 10,5 - 18).”<sup>8</sup>

Schon bald aber sei der paulinische Gerechtigkeitsbegriff in den Horizont des abendländischen Rechtsdenkens eingezeichnet worden. Dadurch sei an die Stelle der theozentrischen Perspektive des Paulus ein auf den Menschen bezogenes Rechtsdenken getreten. “Gerechtigkeit Gottes” sei damit zum Ordnungsbegriff geworden, “unter dem Gott und Mensch in der Ordnung des Gesetzes zusammengeschlossen sind.”<sup>9</sup> Trotz ihrer Rückbesinnung auf die paulinische Rechtfertigungslehre seien Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften – so Stolle – *zugleich* dem allgemein-sprachlichen Verständnis von Gerechtigkeit verpflichtet geblieben.<sup>10</sup> Luther verstehe die Gerechtigkeit Gottes als Gerechtigkeit des *Menschen*, die vor Gott gilt; nicht als reine *Gottestat*, sondern als *menschliche Glaubensgerechtigkeit*, durch die der Glaubende befähigt werde, in Christus die Gerechtigkeitsforderung so zu erfüllen, dass er jedem das Seine gebe.<sup>11</sup> “Luther bleibt damit ganz in der Tradition der Kontextualisierung, die das Evangelium bei der Christianisierung des Römischen Reiches erfahren hatte.”<sup>12</sup> Der Unterschied zur überkommenen Sicht bestehe bei Luther darin, dass die Gerechtigkeit, die der Glaubende vor Gott vorweisen könne, allein auf der Zurechnung Gottes durch das Verdienst Christi gründe. Luthers Gerechtigkeitsverständnis entpuppt sich demzufolge als ausgesprochen *ambivalent*, insofern er den paulinischen Begriff von *allgemeinen* Gerechtigkeitsvorstellungen her (*suum cuique*) einsichtig zu machen, gleichzeitig den *paulinischen* Aussagegehalt zur Geltung zu bringen und doch auch die *Gerechtigkeit vor Gott* und die *bürgerliche Gerechtigkeit* zu trennen versuchte.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Ebd., 419.

<sup>9</sup> Ebd., 180.

<sup>10</sup> Insofern ist es begreiflich, aber auch bemerkenswert, dass bis in die Gegenwart Luthers Position teils in der Kontinuität, teils als Überwindung der Kontinuität des abendländischen Rechtsdenkens interpretiert werden konnte. – Vgl. Stuhlmacher, Peter: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 21966, 22, und die Auseinandersetzung mit ihm bei Stolle (wie Anm. 4), 38.

<sup>11</sup> Vgl. Stolle (wie Anm. 4), 176 - 180.

<sup>12</sup> Ebd., 178. “An die Stelle des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes, der für Paulus maßgeblich gewesen war, war damit das römische Recht mit seinen Prämissen als Interpretationsrahmen getreten. Begriffe wie Gesetz und Gerechtigkeit wurden von daher geprägt und mit Begriffen wie Verdienst, Genugtuung und Amt in einen neuen Referenzrahmen gestellt ... Luther korrigierte zwar wesentliche Verzerrungen, die im Laufe dieser Kontextualisierung entstanden waren, hinterfragt jedoch die grundlegende Weichenstellung nicht.” (ebd., 180).

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 201. “In seiner Vorrede zum Römerbrief leitet er [Luther] die Leser ausdrücklich an, den Begriff der Gottesgerechtigkeit in diesen Vorstellungsrahmen des ‘suum cuique’ (jedem das Seine) einzuordnen: ‘Gerechtigkey ist nu solcher glaube, vnd heist Gottis gerechtigkeit, odder die fur Got gilt, darumb, das es Gottis gabe ist, vnd macht den menschen, *das er yderman gibt, was er schuldig ist*. Denn durch den glawben, wirt der mensch on sund, vnd gewynnet lust zu Gotis gepoten, damit *gibt er Got seyn ehre vnd betzalet yhn, was er yhm schuldig ist*. Aber den menschen dienet er williglich, wo mit er kann, vnd *betzalet da mit auch yderman*’. (Luthers Vorrede zum Römerbrief [1522 - 1546], WA.DB 7, 10,28 - 35; 12,1, zitiert nach Stolle, Volker: Ökumenische Perspektiven der

So wird das Seltsame begreiflich, dass im 20. Jahrhundert zwei gegensätzliche Lutherinterpretationen miteinander konkurrieren: <sup>14</sup> die *eine* geht vom Menschen in seinem sozialen Miteinander, seinem Sollen und Scheitern im Rahmen der natürlichen und positiven Gesetze aus. Weil Gott in seiner Gerechtigkeit als Urheber dieses nomologischen Rahmens gedacht wird, stellt sich die Frage, unter welchen Voraussetzungen der Mensch, der darin scheitert, vor Gott bestehen kann. Diese Interpretation ließe sich vielleicht am zutreffendsten als *anthropologisch-nomologisch* bezeichnen. Ihr steht eine Interpretation der Gottesgerechtigkeit gegenüber, die den Menschen auf das neuschöpferische und zuvorkommende Handeln Gottes verweist. Subjekt der Gerechtigkeit bleibt hier immer *Gott*, der den Menschen unter dem Angeld des Geistes in die eschatologische Christusgemeinschaft hineinzieht. Ich möchte sie als *theozentrisch-kerygmatisch* kennzeichnen. <sup>15</sup>

### 1.3. Gottesgerechtigkeit und Kalter Krieg

Der in einen nomologischen Rahmen integrierte theologische Gerechtigkeitsbegriff droht dort aporetisch zu werden, wo der allgemein-sprachliche Begriff selbst konträr interpretiert wird. Eine solche Aporie der Gerechtigkeit hat Hans Joachim Iwand im ideologisch verschärften Ost-West-Konflikt gesehen und mit seinem Artikel "Gerechtigkeit" im Evangelischen Sozial-Lexikon 1954 skizziert: <sup>16</sup>

Gerechtigkeit verwirkliche sich nach antikem Verständnis im politischen Gemeinwesen, im *Staat*. Die Aporie bestehe darin, dass sich revolutionäre wie restaurative Bewegungen der Moderne gleichermaßen auf das antike Gerechtigkeitsprinzip "Jedem das Seine" (*suum cuique*) berufen, wobei die einen die ursprüngliche bzw. ideale Gleichheit aller Menschen, die anderen die geschichtlich gewordene, ausdifferenzierte Ordnung betonen. Beides seien gewissermaßen Interpretationsmöglichkeiten des antiken Rechtsgrundsatzes, wobei einmal die ausgleichende (*iustitia commutativa*), einmal die austeilende, Leistung belohnende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) im Vordergrund stehe. Diese Zweipoligkeit im Gerechtigkeitsbegriff sei in der ideologischen Blockbildung zerbrochen. Die Einheit der Menschheit drohe zwischen Ost und West zu zerreißen. Der Widerspruch in den Gerechtigkeitstheorien führe bei vielen Zeitgenossen überdies zu einem grundsätzlichen Verzicht auf fundierte Rechtsbegründung. Rechtsrelativismus und Rechtspositivismus und schließlich eine

---

Paulusrezeption Luthers – Teil I, in: Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Markus Witte, Würzburg 2003, 159 - 187, dort 178 [Hervorhebungen von V.S.].

<sup>14</sup> Vgl. Stolle (wie Anm. 4), 203 - 209.

<sup>15</sup> Vgl. zur Interpretation der Lutherischen Bekenntnisschriften von dieser Unterscheidung her Miltenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, Stuttgart u.a. 1983, 67 - 69.

<sup>16</sup> Iwand, Hans Joachim: Art. Gerechtigkeit, ESL (1954), 413 - 417.

“Anarchie des ethischen Denkens”<sup>17</sup> seien die Folgen, sodass “Kain nicht mehr in Abel und Abel nicht mehr in Kain seinen Bruder erkennt”<sup>18</sup>.

#### 1.4. Gottesgerechtigkeit als Grund und Grenze des Rechts?

Wo ist angesichts dieser Aporie die Gottesgerechtigkeit zu suchen? Müsste eine *nomologische* Interpretation der Gottesgerechtigkeit nicht dazu führen, dass die Gottesgerechtigkeit in die jeweilige gesellschaftliche Interpretation des *suum cuique* in West und Ost eingepasst wird und auf diese Weise selbst aporetisch wird? Steht nicht vielmehr – so fragt Iwand weiter – dem verkürzten Gerechtigkeitsbegriff in Ost und West die Gottesgerechtigkeit als *dritte* Größe gegenüber? Und müsste ein *kerygmatisches* Verständnis der Gottesgerechtigkeit darum nicht für beide in ihrer Einseitigkeit und Selbstgerechtigkeit *ungerechten* Rechtssysteme das Gericht darstellen?<sup>19</sup> Müsste dann der Weg zur Gerechtigkeit nicht ein Weg der Umkehr sein, einer Umkehr, die *unsere* Vorstellungen des Guten und Rechten vom Anspruch, ewige Ordnung und heiliges Gesetz zu sein, befreit? Dann müsste – das ist Iwands Kernthese – in der Gottesgerechtigkeit “das menschliche Recht seine wahre Begründung und seine wohlthätige Grenze”<sup>20</sup> gewinnen.

Allerdings – so mögen *wir* unmittelbar zurückfragen – wird in Iwands These nicht die reformatorische Unterscheidung zwischen *iustitia Dei* und *iustitia civilis* unterlaufen?<sup>21</sup> Oder könnte auch *diese* Unterscheidung vom kerygmatischen Begriff der *Gottesgerechtigkeit* her einen neuen Sinn bekommen, etwa als unterschiedener Zusammenhang eines aus Gott *empfangenen* und darum nur in heilsamer Begrenztheit zu *verantwortenden* Lebens? Doch werfen wir zunächst einen Blick auf den theologischen Kontext dieser These.

<sup>17</sup> Iwand, Hans Joachim: Die Teilung zwischen Ost und West als Anfechtung des Geistes, in: ders.: Frieden mit dem Osten. Texte 1933 - 1959, hg. v. Gerard den Hertog, München 1988, 78.

<sup>18</sup> Iwand, Gerechtigkeit (wie Anm. 16), 415.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 414: “Weder vermögen wir das Recht in der Gleichheit aller zu begründen, da es damit zum absoluten Prinzip wird, welches das geschichtl[ich] überlieferte Recht der Völker und Staaten, der gesellschaftl[ichen] Formen und der damit verbundenen Autorität auflöst und den Menschen schutzlos dem Chaos preisgibt, noch wird man sich darauf beziehen dürfen, das Recht lediglich zu gründen auf geltende Sitte und Überlieferung, denn eben damit läuft man Gefahr, daß sich bestimmte herrschende Gewalten und gesellschaftl[ich] führende Klassen des Rechtes bemächtigen, um bestehende Besitz- und Gesellschaftsordnungen zu rechtfertigen ... [Die Gerechtigkeit] ist immer richtend und läuternd gegenüber dem, was Menschen gestaltet und worin sich mehr oder weniger Unrecht und Gewalt verfestigt haben.”

<sup>20</sup> Ebd., 416.

<sup>21</sup> Vgl. demgegenüber die ungewöhnliche Lutherinterpretation von Lindbeck, George: Martin Luther und der rabbinische Geist, NZsTh 39 (1998), 40 - 65, hier 64: “Ebenso wie die Rabbiner verstand Luther religiöse Texte als praktische Führer, welche die gesamte Lebensform ganzer Gemeinschaften in ihren häuslichen, ökonomischen, politischen und nicht zuletzt speziell religiösen Dimensionen prägen.”

## 2. Gerechtigkeit ohne Umkehr

### 2.1. Ein neuer Weg: Christologische Begründung des Rechts

Die Debatte um eine theologische Rechtsbegründung in der Mitte des 20. Jahrhunderts kann hier in ihrer Breite nicht aufgearbeitet werden.<sup>22</sup> 1938 ist dieses Thema jedenfalls schlagartig da, als Karl Barth (1886 - 1968) in seinem Aufsatz "Rechtfertigung und Recht" die Frage auf den Punkt bringt:

"Gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechts ... ?"<sup>23</sup>

Barth fragt darin – vor dem Hintergrund der Rechtsbeugung im NS-Staat – nach einer Qualifikation des Staates als Rechtsgemeinschaft jenseits der nomologischen Argumentationsmuster, die den Staat – rückschauend – aus der Schöpfungs- oder Vergeltungsordnung oder – fortschrittsoptimistisch – aus dem zu verwirklichenden Gottesreich begründen. Die Problematik besteht nach Barths Ansicht darin, dass die Reformatoren – Zwingli nicht anders als Luther oder Calvin – die göttliche Rechtfertigung und das menschliche Recht nicht angemessen miteinander in Beziehung gesetzt hätten. Das menschliche Zusammenleben habe damit automatisch eine nomologische, nicht aber eine evangelische Begründung erhalten. Dies holt Barth nach, indem er sowohl den Staat in seiner Rechtsverfassung, als auch die Aufforderung nach Röm 13, den Mächten (ἐξουσιαί) gehorsam zu sein, christologisch qualifiziert: der Staat habe schon jetzt – auch in seiner noch scheinbar dämonischen Gestalt – der Person und dem Werk Jesu Christi, und das heißt, der Verkündigung der in ihm geschehenen Rechtfertigung des Sünders zu dienen. Weil Gott in Jesus Christus die Mächte überwunden hat, gebe es keine Räume mehr, die dem Sieg Christi *grundsätzlich* entzogen sein könnten. Barth zielt damit auf den verantwortlichen Dienst des in Jesus Christus befreiten Menschen, der als Werkzeug der Gnade Gottes das Gute befördert und – auch im Bezug auf das weltliche Recht – die Geister zu unterscheiden weiß (I Kor 12,10).<sup>24</sup>

Seinen Einspruch gegen die normal-protestantische Staatsideologie der 30er-Jahre hat Barth auf dem Wege einer bemerkenswert revolutionären Neubestimmung von Rechtfertigung und Recht formuliert: Wenn etwa für Calvin die Aufgabe des Staates darin bestehe, "ut suum cuique salvum sit et incolume"<sup>25</sup>, dann – so Barth – gelte es erst noch zu entdecken und zu verstehen, dass dieser Rechtsgrundsatz des *suum cuique* "auf der Rechtfertigung des sündigen Menschen in Jesus Christus und also

<sup>22</sup> Vgl. zur Geschichte dieser Fragestellung den immer noch lesenswerten Aufsatz des Iwand-Freundes Ernst Käsemann: Römer 13,1 - 7 in unserer Generation, ZThK 56 (1959), 316 - 376.

<sup>23</sup> Barth, Karl: Rechtfertigung und Recht (Theologische Studien 1), Zollikon 1938, 3. Bereits 1928/1929 befasst sich Barth ausgiebig mit rechtsethischen Fragen in: ders.: Ethik II. 1928/29, hg v. D. Braun, Zürich 1982, 212 - 237.

<sup>24</sup> Vgl. Barth, Rechtfertigung (wie Anm. 23), 19.

<sup>25</sup> Instit. IV,3, zitiert nach Barth, Rechtfertigung (wie Anm. 23), 47 ("dass einem jeden das Seinige heil und unbeschadet sei").

auf der Ausrichtung der zentralen Botschaft der christlichen Kirche”<sup>26</sup> beruhen müsse. Was einem jeden zukomme (*suum cuique*), könne nur von der eschatologischen *Gottesgerechtigkeit* her, der gegenüber *menschliches* Recht vorläufig und relativ sei, bestimmt werden. *Suum cuique* als Grundsatz des Rechts wäre dann auf die Person *Jesu Christi* und auf *sein* Werk, das einem jeden *Christi* Gerechtigkeit zuteilt, bezogen, “daß eben dies in allen Dimensionen wahr und gültig werde in der großen Vorläufigkeit dieses Äons . . . : *Suum cuique*.”<sup>27</sup>

## 2.2. Der potenzierte Kontrast der Gerechtigkeiten und der Verlust evangelischer Ethik

Dieser Umriss der Barthschen Position mag genügen, um die Opposition des Erlanger Systematikers Werner Elert (1885 - 1954) gegen ihn konturieren zu können. Sie ist theologiegeschichtlich erhellend – sowohl in ihrer theologischen Aporetik als auch in ihrer charakteristischen geschichtstheologischen Positionierung. Elert bringt diese Opposition nach dem Krieg insbesondere in seinem Aufsatzband “Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium” von 1948<sup>28</sup> und in seiner Ethik von 1949 zum Ausdruck.<sup>29</sup> Das Thema der Gerechtigkeit Gottes in seiner theologischen *und* politischen Dimension ist in diesen Werken allzeit gegenwärtig.<sup>30</sup>

Elert ist darin Iwand oder auch Barth vergleichbar, dass er die Spannung im abendländischen Gerechtigkeitsbegriff thematisiert und wie jene – ein Kennzeichen moderner Theologie – die Begründungsbedürftigkeit und Gefährdung menschlichen Rechts wahrnimmt. Auch für Elert – darin ist auch er “Offenbarungstheologe” – gibt

<sup>26</sup> Barth, Rechtfertigung (wie Anm. 23), 47.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Elert, Werner: Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948 (im Folgenden: ZGU).

<sup>29</sup> Elert, Werner: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, Tübingen 1949.

<sup>30</sup> Paradigmatisch ist dies im Aufbau von “Zwischen Gnade und Ungnade” abgebildet: von der politischen Situation wird in den verschiedenen Aufsätzen allmählich zur theologischen übergeblendet. Im Vortrag “Philologie der Heimsuchung” lässt Elert 1945 die Heimsuchung Deutschlands nach dem verlorenen Krieg als wunderliche Einkehr Christi bei denen, die in aller Augen – d.h. in den Augen der ausländischen Pharisäer (vgl. Elert, Ethos [wie Anm. 29], 104f) – Sünder sind, aufscheinen. In “Theokratie und Bolschewismus” (1945) und “Paulus und Nero” (1946) schärft Elert den imperialen Rechtspositivismus als Ausdruck obrigkeitlicher *ordinatio Dei* ein und stellt ihm den “Bolschewismus” als säkularisierte Theokratie entgegen. Von diesen geschichtstheologischen Erwägungen her fragt Elert in “Regnum Christi” (1946) nach den Möglichkeiten einer theologischen Ethik des Politischen und in “Gesetz und Evangelium” (1948) nach dem theologischen Zusammenhang der zweierlei Gerechtigkeit im Rechtfertigungsgeschehen. So heißt es im Vorwort zu ZGU [wie Anm. 28] (5): “Der Obertitel will daran erinnern, daß die Vorträge gehalten wurden, nachdem sich ein geschlagenes Volk auf Gnade und Ungnade ergeben hatte, der Untertitel die Bruchstücke, die dem Leser gleich den Trümmern zerstörter Städte vorgeführt werden, in einem Diagramm vereinigen.”

es nur eine Alternative zwischen nomologischer oder christlicher Existenz: "Entweder Regnum Christi oder gesetzmäßige Existenz."<sup>31</sup>

Indem Christus "der Sünder Geselle" wurde, "trat er zwischen Gott und die Sünder unter Aufhebung nicht nur der Schuld, sondern der ganzen gesetzlichen Ordnung. Nach der gesetzlichen Ordnung rief die Schuld nach Vergeltung. Christus aber richtete gegen das Gesetz die Ordnung der Vergebung auf, die Ordnung der Gnade, die das Rechtsverhältnis und die Gesetzesgeltung nicht ergänzt, sondern aufhebt."<sup>32</sup>

Die nomologische Existenz nach der Maßgabe des *suum cuique* mit der Verheißung von Lohn und Strafe ist in der christlichen Existenz, dem Leben aus der Gemeinschaft mit Christus und unter der Führung des Heiligen Geistes aufgehoben.<sup>33</sup>

In Bezug auf Elerts theologische Ethik lässt sich nun das interessante Phänomen beobachten, dass Elert ausgesprochen enthusiastisch von der Aufhebung des nomologischen Systems durch Jesus Christus zu reden vermag, dass die Rückbesinnung auf die paulinische Eschatologie und Pneumatologie bei ihm aber lediglich zu einer Verschärfung der Konkurrenz zwischen dem allgemein-gesellschaftlichen und dem paulinischen Gerechtigkeitsbegriff führt. Beiderlei Gerechtigkeiten werden unmittelbar *theologisch* ins Recht gesetzt und – in Anlehnung an die so genannte "Zwei-Reiche-Lehre" – auf zwei gegeneinander abgesicherte Lebensbereiche verteilt: "Alles politische Geschehen ist gesetzliches Geschehen"<sup>34</sup>, als *lex Dei* gegründet auf den Grundsatz des *Do ut des* und *suum cuique*. Die politische Existenz ist für Elert durch die unbedingte Geltung des göttlichen Vergeltungsgesetzes definiert, Liebe und Vergebung bedeuten ihre zwangsläufige Zerstörung.<sup>35</sup> Diesem Reich des Gesetzes gegenüber ist das Reich der Vergebung, das *andere* Reich Gottes, lediglich ein Reich *innerer* Anschaulichkeit. Als geschichtliche Macht ist es nur im Binnenraum der "christlichen Bruderschaft" wirksam, in jenem kollektiven "Wir", das durch die *Gegenseitigkeit*, die im politischen Reich nie zu finden ist, durch das ἀλλήλους ἀγαπᾶν<sup>36</sup>, charakterisiert ist. So kommen für Elert in der "Realdialektik"<sup>37</sup> von Gesetz und Evangelium die Gerechtigkeit des *suum cuique* und die Gerechtigkeit des Evangeliums als zwei Weisen des göttlichen Handelns mit dem Menschen in unverrechenbarem Kontrast zu stehen. Das menschliche Recht wird zwar durch das Handeln Gottes, durch die Gottesgerechtigkeit, begründet, es wird aber nicht auf die Rechtfertigung des Gottlosen in Jesus Christus, sondern auf den zornigen Vergeltungswillen Gottes bezogen.

So gilt: Zwar ist "zwischen uns und Gott die Freiheit der *Kinder* Gottes getreten", zwar ist Jesus Christus "zum Meister seiner Jünger, das heißt zum persönlichen Maß

<sup>31</sup> Elert, Werner: Regnum Christi, in: ZGU (wie Anm. 28), 89.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Elert, Werner: Gesetz und Evangelium, in: ZGU (wie Anm. 28), 157f.

<sup>34</sup> Elert, Ethos (wie Anm. 29), 531.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 534 und 116. Eine jüngste Befragung unter Jurastudenten der Universität Erlangen zeigt, dass der Vergeltung als Ziel des Strafrechts inzwischen wieder größeres Gewicht zugemessen wird. Vgl. Die ZEIT Nr. 5 vom 22. Januar 2004, 35.

<sup>36</sup> Röm 13,8.

<sup>37</sup> Vgl. Elert, Werner: Gesetz und Evangelium, in: ZGU (wie Anm. 28), 132.



aller Dinge, im Tun, im Unterlassen, im Lieben, im Erleiden“ geworden, zwar ist den Kindern Gottes der Geist verliehen, der “Wunderwerke vollbringt” und “die Liebe wirkt”,<sup>38</sup> und doch bleibt die drängende Frage nach dem Grund menschlichen Rechts davon seltsam unbetroffen, als wäre die Ausgießung des Heiligen Geistes nicht ein öffentliches Geschehen<sup>39</sup> und die Verkündigung von Tod und Auferweckung Jesu Christi nicht eine Predigt im Freien<sup>40</sup>.

Warum gewinnen diese pneumatologischen und christologischen Dimensionen in Elerts Ethik keinen Raum? Vielleicht sind dafür vor allem drei ausgesprochen neuprotestantische Gründe zu nennen: der Verlust des eschatologischen Denkens,<sup>41</sup> die Unterscheidung zwischen innerer Gesinnung und äußerer Verantwortung<sup>42</sup> und die Trennung der Sphären des Gesetzes und der Liebe.<sup>43</sup>

### 2.3. Die Normativität der Macht und das Recht des Faktischen

In Elerts Interpretation von Röm 13 wird dieser Kontrast der zweierlei Gerechtigkeiten besonders deutlich. Einen Zusammenhang zwischen dem göttlich gesetzten Recht der Obrigkeit mit der im Brief an die Römer thematisierten Gottesgerechtigkeit lehnt Elert strikt ab. Stattdessen habe Paulus gegenüber dem “Hohenlied der Liebe” mit Röm 13 das “Hohelied der Macht”<sup>44</sup> angestimmt: Staatsgewalt und Staatsordnung, also Macht und Recht, seien einander ebenso als “Seinsgefüge” zugeordnet wie “Staatsgewalt und Unterworfenen”.<sup>45</sup> Dieses “Seinsgefüge” sei “in seiner reinen Tatsächlichkeit *lex Dei*”<sup>46</sup>. Elert vergleicht diese unhinterfragbare Seinsordnung mit dem Verhältnis von Vater und Sohn, das *biologisch gegeben* sei und erst *darum und insofern* ein bestimmtes Sollen impliziere. So grenzt Elert externe Kriterien des Rechts und des Guten außerhalb der faktischen Staatsordnung und des positiven Rechts prinzipiell aus. Der Machtstaat in seiner Tatsächlichkeit ist *ordinatio Dei* und verlangt Gehorsam. Röm 13 manifestiert damit die Normativität des Faktischen: die Sprache des Neuen Testaments sei nämlich “nicht nur eine Sprache der Worte, sondern auch

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 157f.

<sup>39</sup> Vgl. Act 2,1 - 13.

<sup>40</sup> Vgl. Act 2,14 - 36.

<sup>41</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen bei Iwand, Hans Joachim: Kirche und Gesellschaft, Vorlesung 1951 (abgedr. in ders.: Kirche und Gesellschaft, bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen v. Ekkehard Börsch [Nachgelassene Werke N.F. 1], Gütersloh 1998, 49 - 53).

<sup>42</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung bei Max Weber: Frey, Christofer: Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990, 8 - 13.

<sup>43</sup> Elert folgt in der Unterscheidung von Sein *in Christo* und *außer Christo* dem Buch von Theodosius Harnack: Luthers Theologie, mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde. [1862/1885], Neuauflage München 1927.

<sup>44</sup> Elert, Paulus und Nero, in: ZGU (wie Anm. 28), 39.

<sup>45</sup> Ebd., 40.

<sup>46</sup> Elert, Ethos (wie Anm. 29), 142.

der Tatsachen". Deren "Konkretum heißt Nero".<sup>47</sup> In solcher Staatsmetaphysik kann Elert den Gerechtigkeitsbegriff auf eine schlanke Formel bringen:

"Der Begriff der Staatsordnung meint ... die Ordnung, nach der oder in der die Staatsgewalt ihr Amt ausübt. In diesem Sinne wollen wir sie vorläufig als Rechtsordnung bezeichnen. Ausübung der Gewalt *in* der Rechtsordnung heißt Gerechtigkeit, gegen sie Ungerechtigkeit."<sup>48</sup>

Gottes Gesetz in seiner konkreten Gestalt ist für Elert nicht Dekalog oder ideales Naturrecht, sondern die Ordnung der faktischen "Gesamtwirklichkeit" als "Zwangswirklichkeit"<sup>49</sup> – darin eingeschlossen das konkrete Staatsrecht. Was in dieser Ordnung geschieht, entspricht dem verhängten Gesetz, was in ihr "gut" genannt wird, dem Urteil Gottes.<sup>50</sup> Was als Gerechtigkeit zu verstehen ist, ist inhaltlich vom jeweiligen konkreten Rechtsgefüge abhängig, so dass der politische Bereich in die viel kritisierte "Eigengesetzlichkeit" entlassen und von der Predigt des Gesetzes emanzipiert wird. Der Begriff der "Eigengesetzlichkeit" ist allerdings insofern irreführend, als der Staat, der seine "eigengesetzliche" Ordnung mithilfe aller seiner Machtmittel durchsetzt, sich darin ja als "Gottes Dienerin" erweist, dass er die "Vergeltungsordnung" praktiziert, die Elert als Relation der Gottesgerechtigkeit auf den Menschen *extra Christum* definiert hatte.<sup>51</sup>

Die Aufgabe des Staates bestimmt Elert traditionell in der Förderung des Guten und der Bekämpfung des Bösen. Der Begriff des Guten wird allerdings nicht expliziert, sondern an den Ordnungsbegriff weiterverwiesen. Der Staat erweise sich darin als *gute* Ordnung Gottes, dass er die "natürlichen Ordnungen" (zu denen auch der Staat gehört)<sup>52</sup> verteidigt und im Sinne der *iustitia distributiva* "in Ordnung hält"<sup>53</sup>. Gegenüber dieser Normativität des Faktischen ist Umkehr eine unsinnige Kategorie.

<sup>47</sup> Elert, Paulus und Nero, in: ZGU (wie Anm. 28), 38.

<sup>48</sup> Elert, Ethos (wie Anm. 29), 142.

<sup>49</sup> Ebd., 75.81.108.535.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 144: "Das Ethos ist Leben unter dem Gesetz Gottes (nicht nur, aber auch) dadurch, daß es in der staatlichen Rechtsordnung verläuft. Es bekommt dadurch einen Inhalt, durch den es überhaupt erst qualifizierbar wird. Sollte Gottes Urteil lauten: Der Mann ist gut, so meint es nicht, daß er 'an und für sich' gut, sondern daß er ein guter Vater, ein guter Gatte und nun also auch: ein guter Staatsbürger ist, der seine Steuern zahlt und seine privatrechtlichen Kontrakte hält." Vgl. ebd., 153f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 144.

<sup>52</sup> Vgl. hier die instruktive Definition des Guten bei Künneth, Walter: Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, 36f, wo Künneth zu Röm 13 äußert: "Das Gute ist dementsprechend das, was der politischen Machtordnung gemäß ist, das Böse, was zu ihrer Bedrohung und Auflösung führt."

<sup>53</sup> Elert, Ethos (wie Anm. 29), 145. Obwohl sich Elert des Ideologischen und Zirkulären seines Ordnungsbegriffes bewusst ist,

## 2.4. Biologistische Begründung der politischen Gerechtigkeit

Damit ist aber noch nicht begründet, warum Vergeltung grundsätzlich das Rechtsprinzip der bürgerlichen Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) sein muss.<sup>54</sup> Eine Begründung lässt sich beim späten Elert auch nur in beiläufigen Bemerkungen finden. In ihnen wird erkennbar, dass Elert Naturrecht *biologistisch* interpretiert:

Dem "sozusagen automatischen Ausgleich aller Kräfte und Vorgänge in der Natur entsprechen im politischen Haushalt die gesetzlichen Grundsätze des *Do ut des* ... , des *Suum cuique* ... , der Zuteilung des gerechten Strafmaßes, der *balance of power* unter den Staatsmächten."<sup>55</sup>

"Gut" und "böse" im Zusammenhang menschlichen Rechts wird so aus einem lebensphilosophischen Vitalismus begründet. Dass der Dogmatik Elerts tatsächlich ein vitalistisch-biologistischer Ausgangspunkt zugrunde liegt, hatte Elert zuerst in seiner "Lehre des Luthertums im Abriss" von 1924 vorgeführt und dann in den 30er-Jahren vielfach bestätigt.

Die biologistisch verstandene "Gesamtwirklichkeit" hat Elert – angefeuert durch die Auseinandersetzung mit Barth Anfang der 30er-Jahre – unter den Begriff des "Gesetzes" gefasst. Dass der Gesetzesbegriff dabei verallgemeinert, anthropologisiert und existenzialistisch zum "Vergeltungsgesetz" verschärft wird,<sup>56</sup> ist längst festgestellt worden.<sup>57</sup> Aber warum macht Elert das? Die Antwort kann hier nur angedeutet werden: es lässt sich bei Elert im Laufe der 20er- und 30er-Jahre eine reziproke Plausibilisierungsstrategie feststellen. Zunächst nimmt Elert Begriffe wie "Schicksal", "Angst" und "Transzendenz" auf, um den "Gegenwartsmenschen" auf die verborgene religiöse Dimension seines Lebens aufmerksam zu machen.<sup>58</sup> Schließlich ist es der Gesetzesbegriff, der die Plausibilität des übermächtigen Handelns Gottes in der

---

tradiert er ihn trotzdem – oder gerade deshalb? – mit fragwürdigen Differenzierungen versehen als Grundbegriff seiner theologischen Ethik nach 1945 weiter. Daran ändert auch nichts, dass Elert den Begriff der "Dämonie" als quasi kritisches Prinzip einführt, um die Gefährdung des Guten in seine Lehre der Schöpfungsordnungen zu integrieren. Es fehlt ein diesen Ordnungen *gegenüberstehendes*, qualifizierendes Kriterium des Guten. Mithilfe der Kategorie der "Dämonie" kann Elert dann im Blick auf die jüngste Vergangenheit sagen: "Dieses Gesetz der Dämonie läßt ganze Völker schuldig werden, die in ihrer Masse nichts weiter verbrechen, als daß sie ihrer Obrigkeit nach Gottes Gebot untertan sind." (ebd., 110).

<sup>54</sup> So ebd., 144.

<sup>55</sup> Ebd., 531.

<sup>56</sup> Dass diese Gesetzeslehre biblisch-theologisch nicht zu halten ist, zeigt sich darin, dass Elert die alten Unterscheidungen im Gesetzesverständnis mit neuen Begriffen wiedereinführt. So leugnet er zwar einen *tertius usus legis*, unterscheidet aber vom Vergeltungsgesetz christliche "Gnadenimperative" und stellt dem Gesetz das "neue Gebot" wechselseitiger Liebe gegenüber (vgl. Elert, *Gesetz und Evangelium*, in: ZGU [wie Anm. 28], 138 - 141).

<sup>57</sup> Einen kurzen Überblick dazu bietet Gerlach, Thomas: *Verborgener Gott – Dreieiniger Gott. Ein Koordinationsproblem lutherischer Gotteslehre bei Werner Elert*, Frankfurt/Main 1998, 241 - 253.

<sup>58</sup> Der Gesetzesbegriff ist auch schon bei Luther verallgemeinert und anthropologisiert, wie Volker Stolle (wie Anm. 4), 430, gezeigt hat. Erst bei Elert dient er aber zur Lösung der besonderen modernen Begründungsproblematik, nl. als Antwort auf die Frage, inwiefern wir es in unserem Leben und Handeln überhaupt mit "Gott" zu tun haben.

Moderne am besten zur Sprache zu bringen scheint.<sup>59</sup> Dieses apologetische Interesse hat zur Folge, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit nomologisch festgelegt wird, um als Kontrastfolie für die Evangeliumsverkündigung zu dienen.<sup>60</sup>

Die Problematik dieser apologetisch bedingten anthropologisch-existenzialistischen Theologiegestalt zeigt sich im Verlust einer unterscheidungs-fähigen theologischen Ethik.<sup>61</sup> Hier entweicht der Bezug des Heiligen Geistes zum guten Werk<sup>62</sup>. Stattdessen wird das Werk aus dem Selbstbewusstsein des Glaubenden bestimmt: als das immer auf eigene Initiative hin zu verantwortende "gewagte Werk".<sup>63</sup>

Die Interpretation der Gottesgerechtigkeit auf dem Hintergrund eines undurchbrochenen nomologischen Denkens hat auch Folgen für das Gottesverständnis und kondensiert sich in den verschiedenen theologischen Loci der Dogmatik. In die heilsökonomisch begriffene göttliche Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist zieht ein unbiblischer Schicksalsgott ein, auf den hin – nun sehr modern – ein lebensphilosophisch-existenzialtheologisches Wirklichkeitsverständnis transparent gemacht wird. Die Spannung zum allgemein-sprachlichen Gerechtigkeitsbegriff wird nicht theologisch bearbeitet, sondern – weltanschaulich aktualisiert – in den Gottesbegriff integriert.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Zur "wirklichkeitsintegrativen" Kraft des Gesetzesbegriffs vgl. Meier, Kurt: Kulturkrise und Syntheseproblem. Zum Verständnis von Christentum und Moderne bei Werner Elert, KuD 31 (1985), 293 - 306.

<sup>60</sup> Vgl. Elert, Werner: Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen (ThMil 6), Leipzig 1936, 6: "Wenn sich heute ein Volk nach dem andern zur Idee und Wirklichkeit echter Herrschaft zurückfindet, so hat das für den Christen den Vorteil, daß mit allen bewußten oder unbewußten Täuschungsversuchen auch die Zeit der Versuchung, sich der entscheidenden Frage zu entziehen, vorbei ist."

<sup>61</sup> Das Ausmaß dieser ethischen Unterscheidungsunfähigkeit zeigt sich in Elerts Artikeln über den Zusammenhang von nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Ethos. In Vorträgen wie "Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen" von 1936 und "Die Lutherische Kirche im neuen Reich" (Luthertum 48, 33 - 46) vom Januar 1937 versucht Elert plausibel zu machen, dass sich "lutherische Haltung" gerade im Gehorsam gegen den Totalanspruch des völkischen Staates bewähre, ja dass darüber hinaus "ein inneres Verhältnis der Theologie zum nationalsozialistischen Ethos vorhanden" sei (Die Zukunft der evangelisch-theologischen Fakultäten, Luthertum 46 [1935], 111, Kursive C.N.).

<sup>62</sup> Vgl. Gal 5,25.

<sup>63</sup> Elert, Gesetz und Evangelium 1948, in: ZGU (wie Anm. 28), 167.

<sup>64</sup> Eine interessante Anschauung dieser Integrationsleistung führt Elert in seinem Aufsatz "Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre" von 1935 vor (ZStH 12 [1934/35], 22 - 35, in weltanschaulicher Bereinigung wieder abgedruckt in ders.: Ein Lehrer der Kirche. Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert, hg. v. Max Keller-Hüschemenger, Berlin und Hamburg 1967, 23 - 31). Elert versucht hier aufzuzeigen, wie Luther den Rechtfertigungsbegriff von seiner Bedeutung im deutschen Strafrecht her entwickelt habe.

### 3. Umkehr zur Gerechtigkeit

#### 3.1. Das Wort vom Kreuz und die Umkehr zur Gerechtigkeit

In der Bedrohungssituation des Kalten Krieges hat Hans Joachim Iwand bereits während der 1950er-Jahre Ansätze einer kritischen Theologie des Rechts entwickelt, wie sie ein halbes Jahrhundert später auf neue Weise von Wolfgang Huber herausgearbeitet wurde.<sup>65</sup>

In dem eingangs erwähnten Artikel "Gerechtigkeit" von 1954 stellt Iwand die Gerechtigkeit Gottes kontrastiv der Dialektik gesellschaftlicher Gerechtigkeitsvorstellungen gegenüber. Iwand fragt: Was wäre, wenn Gott all unsere selbst gemachte Gerechtigkeit im Westen wie im Osten zunichte machen würde, unser übereinander Richten, um *seine* Gerechtigkeit – im Wort vom Kreuz – aufzuweisen? "Wie, wenn die Grundvoraussetzung, die beide feindlichen Parteien machen, nicht stimmte, wenn alle Unrecht hätten, alle vor Gott gerichtet, vor Gott zu einem neuen Anfang gerufen wären?"<sup>66</sup> Damit ist zunächst eine grundsätzliche Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit konstatiert. Iwand versteht Gerechtigkeit als *Gottesprädikat*, dem menschlichen Richten so uneinholbar wie Gott selbst. Gerechtigkeit ist dem Besitz des Menschen entzogen und dringt doch im Wort vom Kreuz zutiefst ins Menschliche vor.

Bereits 1941 hatte Iwand die Rechtfertigungslehre von der *Gottesgerechtigkeit* her in den Blick genommen.<sup>67</sup> Hier legte er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen eine Lutherinterpretation vor, die nicht von einer Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins innerhalb einer nomologisch konstituierten Wirklichkeit ausging, um von daher nach dem gnädigen Gott zu fragen. Iwand setzte stattdessen vom Handeln Gottes her *ein* und begriff den Glauben als Anerkennung der Wirklichkeit schaffenden Gottesgerechtigkeit, als "Gott recht geben". Gegenüber einem System, in dem das faktische Natur- und Sittengesetz zur theologischen Denkvoraussetzung wurde, betonte Iwand von Luthers Heidelberger Disputation her, dass der Begriff der Gottesgerechtigkeit nicht zunächst außerhalb des christlichen Glaubens auf die gesellschaftlichen Rechtsprinzipien angewendet und erst in einem zweiten Schritt mit der Christusoffenbarung vermittelt werden könne.<sup>68</sup> Der Begriff der Gerechtigkeit müsse ganz *neu* an Jesus Christus erlernt werden, insofern nur hier der Gott erkennbar werde, "der gerecht ist und gerecht macht in einem (Röm 3,26)".<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Vgl. Huber (wie Anm. 1), 142 - 148.

<sup>66</sup> Iwand, Hans Joachim: Gottesgerechtigkeit. Bibelarbeit über Römer 12,9 - 13,7 (1951) (abgedr. in ders.: Kirche und Gesellschaft [wie Anm. 41], 209).

<sup>67</sup> Iwand, Hans Joachim: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (TEH 75), München 1941 (abgedr. in: Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien, hg. v. Gerhard Sauter [TB 64], München <sup>2</sup>1991, 11 - 125). – Vgl. zum Thema Lempp, Eberhard/Thaidigsmann, Edgar: Gottes Gerechtigkeit in der Dialektik der Aufklärung. Annäherungen an die Theologie Hans Joachim Iwands, München 1990.

<sup>68</sup> So noch zuletzt in seinem Vortrag "Theologia crucis" von 1959, in: ders.: Vorträge und Aufsätze, hg. v. Dieter Schellong/Karl Gerhard Steck, Nachgelassene Werke II, München 1966, 382.388.

<sup>69</sup> Iwand, Gottesgerechtigkeit (wie Anm. 66), 207.

Die Mitte dieser Überlegungen bildet für Iwand das *Kreuz*.

Hier ist Christus "das vor Gott geworden, was wir in Wahrheit sind, aber nicht sein wollen. An unsere Stelle tretend hat er die Existenz des Menschen übernommen: das war sein Gehorsam und seine Sünde zugleich, die nie seine war, für die er aber litt und starb, als wäre sie seine."<sup>70</sup>

Der Glaube erfasst in diesem Geschehen *zugleich* die eigene Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit Christi, so dass – in Christus – niemand sagen kann, "Gott ist gerecht, aber ich bin es nicht"<sup>71</sup> und niemand zwischen der Person Christi und der eigenen unterscheiden kann, ohne in eine nomologische, d.h. in eine *vorchristliche* Existenz zurückzufallen.<sup>72</sup> Der Glaube ist darum ein wirkliches Sterben und Auferstehen. "Im Glauben wohnt das Leben des neuen Menschen in mir, der ich sein werde [vgl. I Joh 3,2]."<sup>73</sup> Iwand bringt damit die Unabgeschlossenheit der Selbsterfahrung des Glaubenden zum Ausdruck: Jesus Christus ist die Gestalt unseres Lebens in Gott. "Die Gottesgerechtigkeit . . . läßt das Ich im Glauben mit dem Herrn Christus so eins werden, daß die beiden eine Gestalt, ein Wesen, ein Wille werden."<sup>74</sup> So gelingt es Iwand, mithilfe der Kreuzestheologie das Verhältnis zwischen der Gottesgerechtigkeit und dem Glaubenden in einer bewegten Dialektik von Identität und Differenz zu beschreiben.

"Gesetz" und "Evangelium" kommen darum bei Iwand nicht mehr – wie bei Elert – als zwei sich in ihrer *Unvereinbarkeit* doch *ergänzende* Wirklichkeitsbeschreibungen zur Sprache, sondern bezeichnen zwei sich ausschließende, die Dialektik von Gesetz und Evangelium jeweils umgreifende "Heilssysteme". Entweder ist die Existenz unter dem Gesetz grundlegend für das Gottesverhältnis, und Gottes Wille wird aus dem menschlichen Rechtsbewusstsein abgeleitet. Dann wird auch das Evangelium im Rahmen dieses nomologischen Systems zu stehen kommen. Oder das Evangelium als die frohe Botschaft von der unbegründeten Gnade Gottes zerbricht "das Gefüge der G[esetzes]frömmigkeit, es hebt das ganze System mit allen seinen Gliedern (articuli) aus den Angeln."<sup>75</sup> Mit dieser Unterscheidung gerät das Leben des Christen in eine Bewegung der Buße und Umkehr, getrieben aus der Kraft des Geistes.<sup>76</sup> "Das G[esetz] verlegt den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in uns selbst,

<sup>70</sup> Iwand, Glaubensgerechtigkeit (wie Anm. 67), 116.

<sup>71</sup> Iwand, Gottesgerechtigkeit (wie Anm. 66), 207.

<sup>72</sup> Iwand zitiert hier WA 40/I, 285, 15 - 17, zu Gal 2,20: "Quare si in causa iustificationis discernis personam Christi et tuam, tum es in lege, manes in ea et vivis in te, quod est mortuum esse apud Deum et damnari a lege. . .". – Vgl. Iwand, Glaubensgerechtigkeit (wie Anm. 67), 121.

<sup>73</sup> Iwand, Glaubensgerechtigkeit (wie Anm. 67), 123.

<sup>74</sup> Ebd. – Vgl. das ebd. angeführte Zitat aus WA 40/I, 285, 24 - 27, zu Gal 2,20: "Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei . . .".

<sup>75</sup> Iwand, Hans Joachim: Art. Gesetz und Evangelium. B. Dogmatisch, EKL I (1956), 1562 - 1567, hier 1563.

<sup>76</sup> Vgl. Iwand, Hans Joachim: Gesetz und Evangelium. Nachschrift einer Vorlesung, gehalten im Sommer 1937 im Predigerseminar der ostpreußischen Bekennenden Kirche in Bloestau und Jordan (Neumark), in: ders.: Gesetz und Evangelium, hg. v. Walter Kreck, Nachgelassene Werke IV, Mün-

in unsere Eigentlichkeit – so der ganze Idealismus – aber das Evangelium verlegt ihn außerhalb unserer selbst – *extra nos* ... – und will uns lehren, von diesem neuen Zentrum aus zu leben”<sup>77</sup> und das preiszugeben, was in den eigenen Augen als Gerechtigkeit erscheint.<sup>78</sup> Theologische Existenz heißt für Iwand: Leben und Denken “aus der Umkehr heraus”:<sup>79</sup>

“Die moderne christliche Ethik war, und das ist ihr eigentlicher Mangel, zeitenlos. Sie war so gehalten, daß sie immer und überall gelten kann. Sie war entwickelt aus einer Angleichung christlicher Gedanken an die Allgemeingültigkeit ethischer Normen. Aber die christliche Ethik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie getragen ist von dem Pathos der Stunde: ‘Jetzt ist die Zeit, aufzustehen vom Schlaf.’ Die christliche Ethik ist der Aufruf an die Menschheit, zeitgemäß zu leben, der Stunde gemäß zu leben, die mit Jesus Christus in den Kosmos gekommen ist.”<sup>80</sup>

### 3.2. Der Lebensraum der Gerechtigkeit als Raum des Geistes ...

“Nur wenn wir wirklich glauben, daß der Geist Gottes aus dem Nichts heraus, aus der Sünde und dem Tode heraus ein neues Leben geschaffen hat und schafft, können wir wagen, unter der Gerechtigkeit Gottes zu leben ... Gerechtigkeit Gottes bedeutet den Lebensraum, den der Geist Gottes dieser Welt abgerungen hat und abgewonnen

---

chen 1964, 146: “Mit der Gabe des Geistes will Gott uns sagen, daß so, wie dem Gesetz eine echte, reale menschliche Existenz entspricht, auch dem Evangelium ein echtes, reales Dasein entspricht. Daß wir also nicht nur unsere Vorstellung über Gott ändern, wenn wir das Evangelium von Jesus Christus hören, sondern, daß uns in diesem Evangelium ein neues Leben geschenkt wird”.

<sup>77</sup> Iwand, Art. Gesetz und Evangelium (wie Anm. 75), 1565.

<sup>78</sup> Ist damit das Gesetz außer Kraft gesetzt? Iwand widmet sich dieser Frage seit den 30er-Jahren intensiv. Mindestens drei Einsichten sind hier für ihn leitend. 1) Das Gesetz gehört in die *Predigt*, wie Iwand bereits 1934 in “Die Predigt des Gesetzes” (EvTh 1 [1934], 55 - 78, abgedr. in: Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien, hg. v. Gerhard Sauter [TB 64], [GA II.] München<sup>2</sup> 1991, 145 - 170) hervorhebt. Das Gesetz als *Gottesgesetz* hat darum an der Ohnmacht der Verkündigung und an dem Ausgeliefertsein der Gottesgerechtigkeit an die Weltweisheit teil (I Kor 1,18 - 2,16). Wird das Gesetz im Kontext der eigenen Vorfindlichkeit interpretiert, dann wird es zum bürgerlichen oder revolutionären Nomos, zum Gesetz der Klasse oder des Volkes. 2) Gesetz und Evangelium sind auf die Christusverkündigung bezogen. Die Predigt *verweist* auf Christus (Gesetz) und *verkündigt* ihn als den gegenwärtigen Herrn (Evangelium). 3) So dient das Gesetz nicht mehr der Bestimmung des Menschen in seiner Existenz, sondern erzählt von der *geschehenen* Erfüllung des Gesetzes in Jesus Christus und im Glauben an ihn. Die Verkündigung des erfüllten Gesetzes hat in Bezug auf den alten und den neuen Menschen eine zweifache Zielrichtung: als *lex spiritus* führt das Gesetz in die Erkenntnis der Ungerechtigkeit des alten Menschen, der sterben muss (*usus elenchticus*). Als solche *lex spiritus* ist es zugleich hineingenommen in die von Gott geschenkte und geschaffene Gerechtigkeit des neuen Menschen, den Menschen “ins Herz geschrieben” (Jer 31,33) – darin eher als Anbruch der neuen Menschheit im Geist zu verstehen denn als – wieder heteronom interpretierbarer – *tertius usus legis*. “Hier werden Menschen aus Fleisch und Blut zu ‘Auslegungen’ des Gesetzes” (Gesetz und Evangelium, Vorlesung WS 1950/51, NW IV, 279 - 286, hier 283f).

<sup>79</sup> Vgl. zu dieser Formulierung Iwand, Antwort. Ein Brief an J. L. Hromádka (1959), in: ders.: Frieden mit dem Osten, Texte 1933 - 1959, hg. v. Gerard C. den Hertog, München 1988, 199 - 217, hier 216.

<sup>80</sup> Iwand, Gesetz und Evangelium, Vorlesung 1973 (wie Anm. 76), 137f.

hat, wie ein Stück Festland den Wassern, damit Menschen darin leben können. So wie es Jesus selber sagt: 'Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen!'"<sup>81</sup>

Die Gerechtigkeit Gottes ist ein neuer Raum für ein neues gesellschaftliches Leben, in dem die Einheit der Menschheit – quer zu allen ethnischen und sozialen Spaltungen und zur Feindschaft des kalten Krieges – real ist. "Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus"<sup>82</sup>. Diese Einheit und der in ihr gegründete Friede kommt in der Gemeinde als Hoffnung und Verheißung in den Blick.

Für die Gemeinde als pneumatische Größe bleibe dabei freilich maßgeblich, dass sie ihr Recht nicht in sich hat, sondern außerhalb in der fremden Gerechtigkeit Christi (*aliena iustitia*), durch die sie selbst von Gottes Wort her gerichtet und begnadigt ist. Die Kirche bleibe angewiesen auf die im Credo bezeugte Vorordnung des Geistes, auf das Reich Gottes und *seine* Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit bilde nicht die Rechtsgrundlage der Kirche als soziologische Institution, sondern bestehe in dem an *alle Welt* ergehenden "Ruf zur Umkehr und zur Taufe im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden (Apg 2,38); die Botschaft heißt immer, daß unser Leben bisher unter dem Gesetz des Todes steht und daß es nun unter 'das Gesetz des Geistes des Lebens' (Röm 8,2ff.) treten soll".<sup>83</sup>

### 3.3. ... und die Frage des Schuld

Die in der Nachkriegszeit drängende Frage der – kirchlichen wie politischen, individuellen wie gesellschaftlichen – Schuld und die – nach Menschenermessen – unmöglichen Möglichkeit der Schuldaufnahme und Versöhnung ist für Iwand das zentrale Schnittfeld zwischen Kirche und Gesellschaft, aus dem heraus er die Erneuerung der Gesellschaft erhofft.<sup>84</sup> Denn der *geistliche* Ruf zu Schuldannahme und Umkehr gelte dem Menschen in *all* seinen Bezügen und spreche nicht nur die Kirche, sondern auch die Gesellschaft auf ihre Ordnungen an. Auch sie seien eben Ausdruck von Glaube oder Unglaube, wie Iwand immer wieder an Röm 1,18ff deutlich macht.

<sup>81</sup> Ebd., 118.

<sup>82</sup> Gal 3,28.

<sup>83</sup> Iwand, Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 41), 45.

<sup>84</sup> Vgl. etwa Iwand, Hans Joachim: Umkehr und Wiedergeburt, in: Die Reichskristallnacht. Der Antisemitismus in der deutschen Geschichte, Friedrich-Ebert-Stiftung Bonn 1959, 33-41, hier 36f: "... alle echte Schuld wartet auf den, der sie als seine eigene anerkennt. Dieser allein vermag ihr Geheimnis zu lösen. Er allein vermag ihr die Worte zu verleihen, die Stimme der Confessio und der Buße, er allein vermag die Wendung herbeizuführen, auf die die Schuld als geschichtliche Realität wartet."



### 3.4. ... und die Vorläufigkeit des Rechts

Ein *Lebensraum*, der den Menschen birgt, ist die *politische* Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) für Iwand gerade *nicht*. Sie ist lediglich *Aufgabe* des Menschen.

“Darum haben die Reformatoren so leidenschaftl[ich] dafür gestritten, daß diese G[erechtigkeit] Gottes nicht vermischt würde mit dem, was wir die bürgerliche G[erechtigkeit] (*iustitia civilis*) nennen, die hier in unserem irdischen Zusammenleben Zeichen unserer Freiheit, aber auch unübersehbares Dokument unserer Unfertigkeit und unseres Versagens ist. Gottes G[erechtigkeit] bleibt immer *Gabe*, unsere G[erechtigkeit] ist immer *Aufgabe* ... Unser Tun wird immer Hinweis sein müssen darauf, wer wir Menschen sind und wo wir herkommen.”<sup>85</sup>

Von der Gottesgerechtigkeit her kommt die *iustitia civilis* als relatives, als menschengemachtes, vorläufiges und gefährdetes Recht in den Blick. Gottesgerechtigkeit und Recht stehen sich nicht mehr wie “Vergebungsordnung” und “Schöpfungsordnung” als zwei äquivalente Bereiche oder Rechtsräume gegenüber, sondern lassen sich als Unterscheidung zwischen dem geschenkten und dem zu verantwortenden Leben des Glaubenden entdecken. Der Hinweis auf unser *Herkommen* qualifiziert alle menschliche Rechtsfindung und Rechtswahrung dadurch, dass “wir uns immer bewußt sind, daß wir als die beschenkten und begnadeten Sünder, als die Gottlosen, die von Gott frei gesprochen wurden, auf Erden Recht setzen und behüten können.”<sup>86</sup> Diese Relativität und Vorläufigkeit des Rechts ist gemeint, wenn Iwand davon spricht, dass das menschliche Recht durch die Gottesgerechtigkeit “seine wahre Begründung und seine wohlthätige Grenze gewinnt.”<sup>87</sup> Iwand entfaltet diesen Zusammenhang nicht rechts- oder staatsmetaphysisch, nicht vom Begriff des Gesetzes, sondern von der Rechtfertigung des Sünders her.

So entwickelt Iwand Anfang der 50er-Jahre eine Rechtstheorie und politische Ethik, die vom Vorrang des Geistes und des Raumes der Gottesgerechtigkeit, also von der Pneumatologie und Eschatologie, nicht von einer wie auch immer “vorfindlichen” Wirklichkeit ausgeht.

“Wir dürfen ja nun die Welt sehen, wie sie ist in ihrer Erlöstheit vom Bösen durch Jesus Christus selbst. Die Welt, wie sie ist? Jawohl, wie sie ist nach dem guten und gnädigen Willen Gottes, der ihr und uns Heil zugewendet hat. Dieser Wille Gottes – das ist die Realität der Welt, wenn anders wir in sie hineingehen als solche, die etwas wissen von seinem überwältigenden Erbarmen (Röm 12,1).”<sup>88</sup>

Von diesem Gottesurteil her erschließen sich neue Perspektiven und Gehalte dessen, was “vernünftig” und “realistisch” ist. Diese Zugangsweise erlaubt es nicht mehr, den Willen Gottes vom gegebenen Gesetz (bzw. von Ordnungen) unter Absehung von Christus zu bestimmen. Die *christliche* Ethik kommt immer schon vom in Christus

<sup>85</sup> Iwand, *Gerechtigkeit* (wie Anm. 16), 416.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd., 415.

<sup>88</sup> Iwand, *Gottesgerechtigkeit* (wie Anm. 66), 209.

erfüllten Gesetz her (Röm 10,4).<sup>89</sup> Aber auch eine Begründung menschlichen Rechts über die Herrschaftsfunktion Jesu Christi, die nicht deutlich genug an das Ausgeliefertsein des göttlichen Wortes und die Armut des Verkündigungsdienstes gebunden ist, bleibt für Iwand von seiner Kreuzestheologie her ausgeschlossen.<sup>90</sup>

### 3.5. ... und die Gemeinde in der Öffentlichkeit

Iwand verzichtet auf die theologische Behauptung eines universalen Rechtsprinzips. Das zeigt sich besonders darin, dass er nicht – traditionell – Kirche und Staat zu koordinieren und den Staat unmittelbar in ein Gottesverhältnis zu bringen versucht, wodurch die Kirche automatisch als Partnerin oder Gegenüber des Staates positioniert würde. Stattdessen entdeckt Iwand die *Gesellschaft* als Bezugsgröße der Kirche, die ebenso wie die Kirche auf das Reich Gottes hin geöffnet ist. Iwand entwickelt damit eine ausgesprochene Gemeindeethik, sozusagen eine Ethik für das „Salz der Gesellschaft“, bei der die Gemeinde aber *erstens* nicht als von vorne hinein definierte soziologische Größe erscheint, *zweitens* die Vorläufigkeit allen menschlichen Rechts als Ordnungen sündiger Menschen anerkannt wird und dadurch *drittens* die Offenheit erwächst, auch außerhalb der Gemeinde das relative Gute und Gerechte aufzusuchen.

Iwand verdeutlicht das Gegenüber von Kirche und Gesellschaft in Konflikt und Anerkennung anhand einer Unterscheidung der christologischen Hoheitstitel und formuliert damit eine bewusste Alternative zu Barths Theorie der konzentrischen Kreise: Christus ist zwar *Herr* der Welt, *Haupt* aber nur der Kirche. Die Herrschaft Jesu Christi bleibt unter Ohnmacht und Leiden verborgen und zeigt sich nur so in der Welt, dass Christus als Haupt der Gemeinde bezeugt wird. Die Kirche ist damit zwar deutlich von der Gesellschaft unterschieden, doch ohne dass die Gesellschaft einen Raum *ohne* Christus bildete. Beide, Kirche und Gesellschaft, bleiben bezogen auf eine *externe* Christusrelation, so dass auch für die Kirche gilt, dass „Jesus Christus in der Kirche steht und doch immer wieder außer ihr.“<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Vgl. Iwand, *Gesetz und Evangelium* (wie Anm. 76), 447; ders.: *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen* (Leipzig 1930) (TB 14), Darmstadt<sup>2</sup>1961, 103.

<sup>90</sup> Vgl. Barth, *Rechtfertigung* (wie Anm. 23), 20, wo Barth behauptet, dass es für Paulus „innerhalb des christologischen Bereichs“ zwei Sphären gab, so dass es für ihn „auch außerhalb der Sphäre, für die das Wort Rechtfertigung bezeichnend sein mag – verkörpert in der Engelwelt noch eine andere sozusagen sekundär-christologische, die Kirche mit dem Kosmos verbindende Sphäre gegeben hat, in der ihm die Notwendigkeit und Wirklichkeit der menschlichen Rechtsetzung und Rechtspflege offenbar vor anderem wichtig gewesen ist“. Vgl. hierzu das nüchterne Urteil Käsemanns (wie Anm. 22), 371: „Das Gnaden- und Friedensreich Christi wird eigenartig über das Reich des Wortes und des Glaubens hinausprojiziert und objektiviert. So kommt es zur christologischen Begründung eben nicht nur der christlichen Ethik, sondern auch des Staates. Aber es sind die Christen, die das Regnum Christi in eine zwar Gott gehörende, aber zugleich von ihm abgefallene Welt hineintragen.“

<sup>91</sup> Iwand, Hans Joachim: *Die Bibel und die soziale Frage* (1952) (abgedr. in: ders.: *Kirche und Gesellschaft* [wie Anm. 41], 253)

Diese Ortsbestimmung der Gemeinde in der Öffentlichkeit ist – hier liegt die Pointe von Iwands Überlegungen – im christologischen Dogma festgehalten. Iwand sieht den Schaden der liberalen Jesusbilder darin, dass Jesus zum – unendlich fernen – menschlichen Ideal stilisiert wird. So kommt es, dass man aus ihm einen “Heiligen” macht, “natürlich einen modernen, eine bürgerlich-humanen oder auch einen sozialistisch-revolutionären oder auch einen pazifistisch-philanthropischen Heiligen, in jedem Falle einen ‘Heiligen’, der den Wert und das Lebensideal einer Gruppe, einer Klasse von ‘Gerechten’ repräsentiert.”<sup>92</sup> Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen halte demgegenüber fest, dass Gott nur in der Gemeinschaft mit und für die Sünder gefunden werden könne. Eine Ausgrenzung der Kirche aus der Öffentlichkeit oder gar eine politische Unterscheidung zwischen Guten und Bösen sei daher theologisch unzulässig; “innerhalb der gesellschaftlichen politischen und sozialen Auseinandersetzungen kann es nur das vergleichsweise Bessere oder Schlechtere geben.”<sup>93</sup>

### 3.6. Theologische Würdigung der Gesellschaft

Von dieser durch das christologische Dogma geöffneten Wahrnehmung her kann Iwand auch ein Offensein der Gesellschaft für die Gottesgerechtigkeit und Gottesherrschaft entdecken. Die Gleichnisse Jesu bringen die Nähe des kommenden Äons zum Ausdruck. Ähnlich und doch anders als Barth in seinem Tambacher Vortrag von 1919 “Der Christ in der Gesellschaft”, bei dem der Ton auf der Unvergleichlichkeit von Sache und Bild liegt, beschreibt Iwand die Nähe des Reiches *inkarnatorisch*:

In den Gleichnissen Jesu “reicht das Gottesreich mitten hinein in das Leben und Treiben der Menschen auf dem Markte und in ihren Häusern, da, wo sie wirklich zuhause sind, wo sie lachen und weinen, wo sie lieben und hassen, wo sie verkommen oder sich als ordentliche Söhne führen”.<sup>94</sup>

Dies geschieht freilich in einer Unbegreiflichkeit und Verborgenheit, die der verborgenen Gegenwart des Gotteshandelns in der Öffentlichkeit des Kreuzesgeschehens entspricht. In ihr wird deutlich, dass die Gesellschaft selbst nicht das Gottesreich ist. Vielmehr trägt die Nähe der Gottesgerechtigkeit die quälende Frage nach der Gerechtigkeit als *Gericht* und als soziale *Unruhe* in die Gesellschaft: Die Gerechtigkeit wird zur Gottesfrage in der Gesellschaft. Und schließlich ist die Gesellschaft dadurch gewürdigt, dass sie die Geburtsstätte des neuen Menschen ist, auf den sie wartet und von dem sie doch nicht begreift, dass dieser “letzte” Mensch da ist, “wo Gott Mensch wird, wo Gott uns so begegnet, so, wie wir sind, als Mensch unter den Menschen.”<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Ebd., 254.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Iwand, Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 41), 56.

<sup>95</sup> Iwand, Die Bibel und die soziale Frage (wie Anm. 91), 261.

### 3.7. Theologische Mitarbeit an den ethischen Fragen

Von der bleibenden Angewiesenheit des Menschen auf das Handeln Gottes in seiner Gerechtigkeit her<sup>96</sup> beschreibt Iwand christliche Ethik ähnlich wie Barth als *cooperatio Dei*. "Es sind sündige, verlorene, arme, sterbliche Menschen, die von Gott gewürdigt sind, gute und ihm wohlgefällende Werke zu tun."<sup>97</sup> In der Erwartung des Handelns Gottes wird heilsam die Grenze aller menschlichen Möglichkeiten erkennbar, die den Menschen bewahrt vor dem Unverantwortbaren und ihn an seine Bedürftigkeit erinnert. Diese Begrenztheit führt in die Solidarität, weil sie den Ort des Menschen in seiner Humanität zu erkennen gibt "diesseits der Grenze aller Menschlichkeiten".<sup>98</sup>

Die wiedergewonnene Menschlichkeit des Menschen muss auch das Werk des Glaubens als das zu erkennen geben, was es ist: als Leben im Geist, als Wandeln in den "guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat"<sup>99</sup>. Das Handeln des Glaubenden ist immer nach-folgendes, nie anfangendes – mithelfendes, nie schöpferisches Handeln, dem das Handeln Gottes stets zuvor kommt. Auf diesem Weg Weisung zu geben und Weisheit zu verleihen, darin sieht Iwand Sinn und Aufgabe der neutestamentlichen Paränesen.

### 3.8. Gottesgerechtigkeit und Rechtsstaat

Im Kontext neutestamentlicher Paränesen, nicht einer Staatsmetaphysik, sieht Iwand auch Röm 13,1 - 7.

"Es geht um nichts Geringeres, als um die Frage, inwiefern Röm 13 und das göttlich gesetzte Recht der Obrigkeit mit dem Thema des ganzen Briefes, nämlich mit der Gottesgerechtigkeit, die aus dem Glauben stammt<sup>100</sup>, zusammenhängt. Wie die Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit für die Kirche von entscheidender Bedeutung ist (das meint Röm 9 - 11), so ist sie es auch für den Staat."<sup>101</sup>

Die Entscheidung, die Iwand in dieser Frage fällt, ist theologiegeschichtlich neu. Denn das Wesen des Staates als Gottes Dienerin wird von ihm weder aus der göttlichen Ordnung und Institution, noch aus der Herrschaft des Auferstandenen bzw. der Engelmächte bestimmt. Sein Wesen als Gottes Dienerin werde vielmehr in der Mitarbeit am Staat, in der „*Bewährung des Glaubens der eschatologisch erweckten Gemeinde*“<sup>102</sup> erkennbar. Dass Gottes Recht Grund und Grenze der Gewalt ist, zeigt

<sup>96</sup> Vgl. Iwand, Hans Joachim: Von der Gemeinschaft christlichen Lebens (TEH 52), München 1937, 24: "Ohne mich seid ihr nichts. Und sie wissen, daß es die höchste Vollkommenheit eines Menschen wäre, wenn er so leben und handeln würde, daß er ohne Jesus Christus nichts vermag." Vgl. zum Angewiesensein auf das Handeln Gottes auch Stolle (wie Anm. 4), 457 - 460.467.

<sup>97</sup> Iwand, Art. Gesetz und Evangelium (wie Anm. 75), 1563.

<sup>98</sup> Iwand, Gesetz und Evangelium (wie Anm. 76), 163.

<sup>99</sup> Eph 2,9.

<sup>100</sup> Vgl. Röm 1,17.

<sup>101</sup> Iwand, Gottesgerechtigkeit (wie Anm. 66), 226.

<sup>102</sup> Ebd.

sich dort, wo das Recht, das der Obrigkeit zukommt, in die Tat umgesetzt wird, wo die *Liebe* des Gesetzes Erfüllung ist und Menschen am Werk sind, die wieder Licht und Finsternis Finsternis sein lassen. Unter solcher Mitarbeit wird der Staat "so reagieren müssen – das will als Verheißung im Glauben vernommen sein –, daß er euch zum Besten dient." <sup>103</sup> Die Bestimmung des Handelns als "Mit-Arbeit" setzt die Anerkennung voraus, dass schon vieles und Gutes – auch ohne die Christen – geleistet ist. "Mit-Arbeit" impliziert aber auch eine Grenze des Gehorsams in den gesellschaftlichen Bindungen. "Mitarbeit bedeutet immer die Freiheit, auszutreten und nicht weiter mitzumachen. Innerhalb dieser Grenze ist jedoch jede Art von Mitarbeit geboten." <sup>104</sup>

### 3.9. Perspektiven – ein Fazit

Gott handelt in seiner Gerechtigkeit mit den Menschen so, dass er sich in Jesus Christus stellvertretend für den Sünder einsetzt und ihm Leben in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes einräumt. Die Gemeinde, die diese fremde Gerechtigkeit, in der sie lebt, bezeugt, ist beständig zur Umkehr gerufen: 1) Sie ist gerufen preiszugeben, was in den eigenen Augen als Gerechtigkeit erscheint und auf den Anspruch einer universalen Rechtstheorie zugunsten einer ausgesprochenen Gemeindeethik zu verzichten, die ein "echtes Gegenüber von Kirche und Gesellschaft" <sup>105</sup> impliziert. 2) Sie ist gerufen, die Gerechtigkeit Gottes als den von Gott eröffneten neuen Lebensraum zu bezeugen, in dem Gott die Gemeinschaft der Sünder sucht und die von Menschen aufgerichteten Grenzen zwischen gut und böse, heilig und profan einreißt. 3) Wo diese Gerechtigkeit Gottes verkündigt wird, wird das menschliche Recht zu dem, was es ist: ein vorläufiges, relatives menschliches Werk. In der Entdeckung dieser Relativität (nicht ihrer Säkularität!) liegt die befreiende Kraft dieser theologischen Ethik. 4) In der Erwartung der *Gottes*gerechtigkeit und des *Gottes*friedens ist die Gemeinde zum Zeugnis dieser Gerechtigkeit, zur Mit-Arbeit an den ethischen Fragen und zur Anerkennung des *Rechts der Anderen* in der Vorläufigkeit der irdischen Existenz gerufen. 5) Auch der Staat wird dann gerade als *relative, menschengemachte* Größe als Gottes Dienerin erkennbar:

"Der Staat und sein wohlthätiges Tun hängt tiefer, als wir es wahrhaben wollen, davon ab, ob und wie die Kirche, ob und wie die Gemeinde Gottes zum Lobe ihres Herrn lebt und wandelt." <sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Ebd., 227.

<sup>104</sup> Iwand, Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 41), 71.

<sup>105</sup> Iwand, Die Teilung zwischen Ost und West (wie Anm. 17), 84.

<sup>106</sup> Iwand, Gottesgerechtigkeit, (wie Anm. 66), 228. Vgl. Iwand, Gerechtigkeit (wie Anm. 16), 417: "Wir sind Mitarbeiter in unserem Tun auf Erden, und darum ist die Verantwortung der Christen in Staat und Gesellschaft darauf gerichtet, daß Gottes G[erechtigkeit] hier als Fundament und Kritik unserer Ordnungen und Zustände spürbar werde."

Indem sich die Gemeinde der Öffentlichkeit nicht entzieht, macht sie aus dem Staat "einen Helfer in dem Aufbau der Gottesgerechtigkeit."<sup>107</sup>

Damit sind zum Teil noch uneingeholte Perspektiven einer neuen lutherischen Rechtsethik angedeutet. Manches davon ist bereits 1987 von Volker Stolle in die theologische Diskussion der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche eingespeist worden, als Stolle anlässlich der 6. Kirchensynode vom 16.-21. Juni 1987 über die Verantwortung der Kirche gegenüber der Gesellschaft sprach und dabei Kirche und Gesellschaft in einer Iwand vergleichbaren Offenheit füreinander beschrieb.<sup>108</sup> Hier ist das Thema nicht mehr vom Gesetz her behandelt, sondern von der Verkündigung des Evangeliums. Hier ist nicht mehr von der institutionellen Aufteilung in Kirche und Staat die Rede, sondern Kirche und Gesellschaft sind beide auf das Reich Gottes hin geöffnet. Ihnen gegenüber "verwirklicht das Reich Christi [- nicht die Kirche -] die gesellschaftlichen Leitideen"<sup>109</sup> der Gleichheit, Freiheit und des Friedens und Christen dürfen dankbar anerkennen, dass diese Leitideen auch außerhalb der Kirche angestrebt werden. So wird die Gesellschaft zum Feld der Glaubensbewährung, in der die Gemeinde sich meinungsbildend zu Wort meldet und ihre Aufgabe zu konstruktiver Solidarität nüchtern wahrnimmt. Insbesondere schuldet sie der Gesellschaft den Dienst, das "so ganz andersartige[.] Reich Christi" zu bezeugen und "Anstöße [zu] geben, daß sich nun auch umgekehrt die weltliche Gesellschaft mit der alternativen Gesellschaft des Reiches Gottes auseinandersetzen muß."<sup>110</sup> Einen entscheidenden Anstoß hierzu sieht Stolle wie Iwand im Eingeständnis der Schuld und in einem Miteinander-Leben aus der Kraft der Versöhnung.

"Nur wenn die Kirche in ihrem eigenen Bereich und in ihren Gliedern von den Kräften der Gnadengaben her lebt, wird der christliche Gegenentwurf, der sich innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Ordnungen auswirken soll, verstehbar und glaubwürdig."<sup>111</sup>

*Vikar Christian Neddens  
Rehfinger Str. 28  
21698 Brest*

---

<sup>107</sup> Iwand, *Gesetz und Evangelium* (wie Anm. 76), 283.

<sup>108</sup> Stolle, Volker: *Die Verantwortung der Kirche gegenüber der Gesellschaft*, in: Klän, Werner/Stolle, Volker/Heinicke, Andreas: *Die Verantwortung der Kirche in der Ökumene, gegenüber der Gesellschaft, für die Mitmenschen in Not* (OUH 24), Oberursel 1987, 18 - 27.

<sup>109</sup> Ebd. 19, vgl. ebd., 21.

<sup>110</sup> Ebd., 25.

<sup>111</sup> Ebd., 26.