

ZUM PROBLEM DES USUS POLITICUS DES GESETZES

Von Kurt Meier

Bei der Frage nach dem Problem des *usus politicus legis*¹ handelt es sich um ein Spezialproblem der Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Die rechte Unterscheidung beider Größen war für Luthers theologisches Denken grundlegend². Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium kann hier nur soweit berührt werden, wie es die Frage nach dem *usus politicus*, also die Frage nach der Weltsicht des Glaubens im lutherischen Sinne, erfordert. Es ist deutlich, daß die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, sei sie im Sinne Luthers diskursiv-gegensätzlich oder in der calvinistischen Traditionslinie konkursiv oder gar – in neocalvinistischer Manier – mit der Tendenz auf weitgehende Konformität, ja Identität konzipiert, jeweils verschiedene Möglichkeiten bietet, welthaftes Sein und

- 1 Zur Usus-Legis-Lehre vgl. die eindringende analytische Untersuchung von Gerhard Ebeling: Zur Lehre vom *triplex usus legis*. ThLZ, 75, 1950, Sp. 235–246. – Dietrich Bonhoeffer: Ethik. Hrsg. v. Eberhard Bethge. 3. Aufl. München 1956, S. 237–249: Die Lehre vom *primus usus legis* nach den lutherischen Bekenntnisschriften. – Unter zeitgeschichtlichem Aspekt interessant Martin Doerne: Die Kirche und der *usus politicus legis*. AELKZ 66, 1933, Sp. III4 f.; III8–III2; III62–III67. – Friedrich Gogarten: Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung. Jena 1932. – Vgl. zur gegenwärtigen Problemlage der Zuordnung von *justitia civilis* und *justitia fidei* den aspektreichen Aufsatz von Wilhelm Dantine: Das Gesetz Gottes und die Gesetze der Menschen. Lutherische Monatshefte 5, 1966, S. 73–80.
- 2 Vgl. Luthers große Vorlesung über den Galaterbrief 1531 (WA 40 I, 44 ff.), die der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium dient (Gesetz und Evangelium gelten als »*dua verba*«). Ferner die Praefatio zur 1. Antinomendisputation 1537 (WA 39 I, 360 ff.). Vgl. auch WA 18, 680, 28–30: »*Obsecro autem te, quid ille in re theologica vel sacris literis effeciat, qui nondum eo pervenit, ut quid Lex, quid Evangelion sit, norit, aut si norit, contemnat tamen observare?*« (De servo arbitrio, 1525). – Auch bereits Adventspostille 1521 (WA 7, 502, 34): »*Pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii.*« Luthers reformatorischer Durchbruch wird von ihm selbst mit dieser Erkenntnis in Verbindung gebracht: »*Zuvor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod alius esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch.*« (WA TR V, 5518). – Die Unterscheidung von Gesetz und

und politisches Handeln in einen theologischen Verständnis- und Deutungshorizont zu bringen.

Wie die Lehre Luthers von den beiden Reichen eine biblisch orientierte theologische Lehre sein will, so kann auch das Gesetz als der Wille Gottes und damit sein *usus primus* (*seu politicus seu civilis*), also die geschichtstragende und kulturbewahrende, auf Ordnung und Sicherheit zielende und den äußeren Frieden verbürgende Funktion des Gesetzes nicht autonom, sondern nur theonom verstanden werden. Luthers Konzeption von Gesetz und Evangelium bietet zwar ein entsakralisiertes, keineswegs aber ein enttheologisiertes Weltverständnis.³ Der Gottesbezug des Reiches zur Linken, des weltlichen Regimentes Gottes also, und damit des Gesetzes auch in seinem *usus politicus* wird bei aller entschiedenen Ablehnung der Sakralisierung und Klerikalisierung voll gewahrt. Daß das »Gesetz in seinem ersten *usus* . . . gerade dieser Welt als einer Welt Gottes« gilt, steht für Luther außer Diskussion.⁴ Die dem Reich Gottes zur Linken im Sinne des *usus politicus* zugeordneten Wirklichkeitsbezüge sind nicht als

Evangelium gewann im 19. Jahrhundert gewiß besondere interkonfessionelle Bedeutung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformierten und Lutheranern (so Gerhard Heintze: *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 10. Reihe, Bd. XI, München 1958.* Doch dürfte die Relevanz der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die Beurteilung von rechter und falscher Lehre bereits bei Luther selbst nicht zu übersehen sein. Die grundsätzliche hermeneutische Bedeutung der Unterscheidung beider Größen für Luthers Schriftauslegung ist unbestritten. — Die instruktive Studie von Wolfgang Berge: *Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie. Interpretation einer theologischen Kontroverse. Berlin o. J. (1958) sieht von der Behandlung des *usus civilis seu politicus* ab, da »in der Theologie unumstritten« (S. 11).*

- 3 Vgl. Gerhard Gloege: *Politia divina. Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit. Theologische Traktate, Bd. 2, Göttingen 1967, S. 69–101.*
- 4 Ragnar Bring: *Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene. LJB 34, 1957, S. 1–39, Zitat: S. 32. — Wilhelm Dantine, a. a. O., S. 73 f., betont die »Geschichtlichkeit des Gesetzes«, das »als göttlicher Wille nie abgetrennt und isoliert von den Menschen« auftritt, und sieht in der Vorliebe für den »*usus tertius*«, also der Gültigkeit des Gesetzes, die Ursache einer »folgenschweren Vernachlässigung des »*usus primus legis*«, die zu einem »Verzicht auf eine Theologie der *justitia civilis*« geführt habe. Dantine will aber andererseits gerade durch Hinweis auf die »verborgenen Wahrheitsmomente«, die hinter dem dritten Gebrauch des Gesetzes stecken, einer falschen Autonomie der »*justitia civilis*« und damit des *usus politicus* wehren.*

von Gott emanzipierte Gesetze zu verstehen. Luther bekämpft zwar jede theokratische Gesellschaftskonzeption (von seiner Ablehnung christokratischer Gesellschaftsmodelle schwärmerischer Observanz ganz zu schweigen), wendet sich aber auch gegen jede nur rationale Herleitung des Staates. Ein Staatsverständnis, das insofern den christlichen Zugang vermissen ließe, als ihm der Hintergrund theologischen Wirklichkeitsverständnisses fehlt, ist für Luther inakzeptabel. Das heißt nicht, daß die Exponenten und Vollzugsträger geschichtlich-staatlichen Handelns zur Ausrichtung ihres Amtes davon überzeugt sein müßten, daß Gott in den Gesetzmäßigkeiten der Geschichts- und Völkerwelt am Werke sei. Wird doch der eigentliche eschatologische Sinn des Weltregiments und die Zielrichtung des *usus politicus legis*, die schöpferische- und welterhaltende Funktion des Gesetzes zum Zwecke der Ausrichtung der Heilsbotschaft, eben durch die Verkündigung des Wortes Gottes erst ans Licht gerückt. Abgesehen von der offenbarungsbedingten Gesetzespredigt, die nicht alle erreicht, ist dieser *usus politicus* für die Menschen schlechthin »zwar immer wirksam, aber nicht als Gesetz Gottes einsichtig«: »Die Quelle, aus der die Menschen ihre Gesetz- und Rechtsbestimmungen schöpfen, sind die Vernunft und die Geschichte, die Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit.«⁵

Kennzeichnend für Luther ist auch sein durchaus weitgespanntes Gesetzesverständnis, das vom Berufsgedanken und den damit gegebenen komplexen und variablen Verantwortungsbezügen, in denen die Menschen stehen, bestimmt ist. Dabei geschieht die äußere Normierung bei allen Menschen auf die gleiche Weise: »Die von Gott befohlenen Werke des Glaubens haben . . . mit den Werken aller anderen Menschen formal das gemein, daß jeder nach seinem Stand und Beruf das Seine auszuführen hat.« Das Gesetz in seinem *usus civilis* (*seu politicus*) bindet Glaubende und Nichtglaubende zusammen, im Tun des im Sinne der *justitia civilis* verstandenen gemeinsamen Guten. Hier gewinnt der Gedanke der *lex naturae*, deren Forderungen sich dem Menschen in den jeweiligen Situationen durch Konfrontation mit den Aufgaben seines Berufs und Standes stellen, seine grundlegende Bedeutung.⁷ Gegenüber der allen Menschen

5 Walther Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954, S. 98 f.

6 Lauri Haikola: *Usus legis*. Upsala-Wiesbaden 1958, S. 98 f.

7 Martin Schloemann: Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern. Berlin 1961. Hier Kap. II A: Das natürliche Gesetz und seine Erfahrbarkeit, bes. S. 78.

prinzipiell vertrauten *lex naturae*, also einem schöpfungsmäßig gegebenen, wenn auch gebrochenen Humanitätsbewußtsein, erscheint selbst der Dekalog (neben seiner zeitgeschichtlich zeremonial-kultischen und politisch-judikatorischen Rechtsbedeutung für Israel als »der Juden Sachsenspiegel«) lediglich als verdeutlichende Rekapitulation der ursprünglichen und bleibend allgemeinverbindlichen *lex naturae*.⁸

In Luthers Gesetzesbegriff ist andererseits die Bezogenheit von *usus politicus* und *usus theologicus* gewahrt: »Der *usus civilis* schlägt . . . in den *usus theologicus* um, wo das Gesetz das Gewissen des Menschen so trifft, daß er sich vor Gott schuldig bekennen muß.«⁹ Demgegenüber gelingt es nur dem Evangelium, das Gewissen von der anklagenden Macht des Gesetzes freizuhalten und damit das Gesetz nicht mehr als *lex accusans*, sondern in seiner bewahrenden Macht als gute Schöpfung Gottes zu sehen. So vermag der Gerechtfertigte im Glauben an das Evangelium die Werke der Liebe als Erfüllung der weltlichen Aufgaben und Ordnungen zu verstehen und zu vollziehen. Die Übernahme des Berufsgedankens und seine konkrete Ausgestaltung seit 1522 befähigte Luther — wie ein Vergleich der beiden Galaterbriefvorlesungen von 1519 und 1531 zeigt —, die aus der Rechtfertigung resultierenden Werke der Nächstenliebe im Gefüge des sozialen Daseins innerhalb der Ordnungen des Lebens realisiert zu sehen. Die Erfüllung der Aufgaben und Ordnungen in ihrer Vielfalt und der damit gegebenen Variabilität der jeweiligen Verantwortung stellen somit Konkretionen des Liebesgebotes dar. Der von Gott an den Nächsten in den vielfältigen Beziehungen und Verpflichtungen seines natürlichen Lebens gewiesene Mensch versteht diese Verantwortungsbezüge als Ordnungen des Schöpfers. Schöpferglaube ist damit die Welt mit einbeziehende Gestalt des Rechtfertigungsglaubens und die Ausbildung des *usus legis civilis* in den zwanziger Jahren bei Luther ist »nichts anderes als die Entfaltung des von der Auflage der Heilsnotwendigkeit befreiten Gesetzes . . . in das Reich der Welt.«¹⁰

Daß der Christ in seinem durch das Evangelium ihm geschenkten neuen Existenzverständnis der Weisung eines normierenden Gesetzes oder Gebotes bedürfe (im Sinne eines *usus tertius seu didacticus*), war ein Gedanke, der sich schon bei Melanchthon findet und nach den Auseinandersetzungen der zweiten antinomistischen Streitigkeiten schließlich auch in

8 Vgl. Georg Merz: Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther. LJB 16, 1 934, S. 51–82.

9 Karin Bornkamm: Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich. Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin 1963, S. 349 f.

10 Ebenda, S. 359.

die Konkordienformel Eingang gefunden hat. Luther selbst kennt nur einen duplex usus des Gesetzes. Der Gebrauch eines tertius usus am Ende der 2. Antinomerdisputation von 1538 ist als Interpolation aus Melancthons mittleren Loci theologici aufgedeckt.¹¹ Die Anwendung dieses der lutherischen Orthodoxie entstammenden Begriffes auf Luthers Gesetzes-theologie wird von der neueren Lutherforschung »so gut wie einmütig abgelehnt«.¹² Es ist aber auch bei aller Modifizierung, die Luthers Lehre im Altprotestantismus erfuhr, selbst für das orthodoxe Luthertum nie kennzeichnend gewesen, dem Gesetz in seinem dritten Gebrauch »einen speziell christlichen Inhalt zu geben, dessen Forderungen höher stehen als die des ›zivilen‹ Gebrauchs des Gesetzes«.¹³ Dazu neigte vielmehr der Calvinismus, für den der tertius usus (normativus) zum eigentlich wesentlichen und vorherrschenden usus praecipuus wurde, von woher sich auch seine theokratischen und christokratischen Tendenzen für das staatliche und politische Handeln bis hin zu dem für ihn charakteristischen Wächter-

- 11 Werner Elert: Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus. ZS f. Religions- u. Geistesgeschichte 1, 1948, S. 168 ff. – Vgl. auch Elert: Gesetz und Evangelium. In: Elert: Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, S. 133–169, bes. 162 f., Anm. 4. – Genauerer textkritischer Befund bei Gerhard Ebeling, a. a. O., Sp. 235, Anm. 2. – Für die weitere Entwicklung des 3. Gebrauchs des Gesetzes im 16. Jahrhundert vgl. Haikola, a. a. O., passim.
- 12 Karin Bornkamm, a. a. O., S. 302. – Wilfried Joest (Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 2. Aufl. Göttingen 1956, S. 132) schlägt für den dritten Gebrauch des Gesetzes den Begriff »usus practicus evangelii« vor, wobei aber (nach K. Bornkamm, a. a. O., S. 305) die Gefahr besteht, daß Gesetz und Evangelium »doch nicht scharf genug auseinandergehalten« werden. Axel Gyllenkrok (Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers, Upsala 1952) konzidiert den Begriff hinsichtlich der Paränese des Gerechtfertigten, obwohl auch er die orthodoxe tertius-usus-Lehre für Luther ablehnen muß. – Vgl. auch Hayo Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen 1955, S. 105 ff., wonach Luthers »Lehre vom doppelten usus des einen Gesetzes erst durch den Schwärmerkampf klare Gestalt angenommen hat, obgleich sie schon vorher latent vorhanden war«. Vgl. auch Schloemann, a. a. O., S. 22 ff., wo die Entwicklungsphasen anhand der Interpretation Luthers von 1. Tim. 1, 8 (»Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, so es jemand recht braucht . . .«) seit der Galatervorlesung 1516/17 (WA 57 II, 72, 1–4) über Zwischenstationen wie WA 17 II 121 ff. (Predigt v. 18. 3. 1525) und WA 26, 13, 17 ff. (Vorlesung über 1. Timotheusbrief von 1528) bis WA 40 I, 476 ff.; 530 ff.; 620 (Große Galatervorlesung von 1531) behandelt werden.
- 13 Haikola, a. a. O., S. 98, Anm. 44.

amt der Kirche verstehen.^{13a} Es würde der Einheit des Gesetzesbegriffs, dessen Inhalt bei Luther und im alten Luthertum in allen Gebrauchsweisen derselbe ist, wie auch dem Gesetz Gottes in seinen lebendigen und vielfältigen Erscheinungsformen, in denen es dem Menschen begegnet, bei Luther zutiefst widersprechen, »hier speziell christliche Moralregeln in der Bedeutung eines usus tertius (normativus) für die Gläubigen einzuführen, der sie von den gewöhnlichen Menschen isolieren und zu einer speziellen Moralgruppe machen würde.«¹⁴ Dem weiteren theologiegeschichtlichen Durchblick in der Gesetzesfrage erschließt sich folgender Sachverhalt: Die bei Luther vorhandene realdialektische Divergenz von Gesetz und Evangelium, die sich in den Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation als Unterscheidung von Gesetz und Evangelium findet, trat schon in der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts spürbar zurück zugunsten einer Vorordnung des Offenbarungsbegriffs, wie sie für den Calvinismus kennzeichnend ist.¹⁵ Insofern hat die calvinistische Vorordnung des Offenbarungsbegriffs die nachlutherische Theologie und die des Aufklärungszeitalters stark beeinflusst. Im Calvinismus ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium weitgehend nivelliert, weil hier der Glaube ebenso wie der Gesetzesgehorsam gleichermaßen Gehorsamsakte des Menschen sind. Die Verwischung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium versteht sich auch als Folge der absoluten Prädestination, die das lutherische Interesse am Evangelium als absoluten Trostgrund verlieren läßt und seinen Gnadencharakter lediglich als deutlichere Manifestation des Gesetzes als des Willens Gottes versteht. Die heilsgeschichtliche Theologie (bundestheologische Entwürfe) haben ebenso wie der Pietismus das Verhältnis von Gesetz und Evangelium mehr im Nacheinander der Bundesschlüsse Gottes mit den Menschen und in der heilsgeschichtlichen Abfolge der beiden Testamente gesehen. Der für die Aufklärungstheologie gängigen Gegenüberstellung von Vernunft und Offenbarung, wobei erstere zunehmend die kritische und schließlich dominierende Größe wurde, hatte übrigens schon die Ortho-

13a Während bei Luther die Obrigkeit wesentlich auf »eine ›Bewahrungsaufgabe‹ gegen die zerstörenden Kräfte bis zum Ende der Zeiten« begrenzt ist, »so weltgestaltend diese ganz gewiß verstanden werden kann«, kommt der Staatsmacht bei Calvin eine »Förderungsaufgabe im avancement du Royaume de Dieu« zu (Richard Nürnberger: *Exousia, Macht und Recht im modernen Staat*. In: *Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart*. Hrsg. v. Max Dombois und Erwin Wilkens. Berlin 1956, S. 76–88.

14 Haikola, a. a. O., S. 98.

15 Vgl. zum Folgenden: Werner Elert: *Gesetz und Evangelium*. A. a. O., München 1948.

doxie lutherischer Prägung Vorarbeit geleistet. Hier ist an die protestantische Aufnahme des scholastischen Natur-und-Gnade-Prinzips durch die Korrelationsgrößen Vernunft und Offenbarung bei Melanchthon zu denken, die auch den Aufbau der theologischen Systeme strukturell bestimmten und selbst für die Zuordnung der Fakultäten bedeutsam waren.

Die realdialektische Divergenz von Gesetz und Evangelium verlor in der Aufklärung vollends an Bedeutung. Gesetz und Evangelium dienten in der rationalistischen Theologie dem gleichen Zweck: der »moralischen Aufbesserung« des Menschen. Die neue Problemstellung war die in den verschiedenen Phasen der Aufklärungstheologie unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Dabei nahm der Vernunftbegriff, der auch das Anliegen des Gesetzes im vorwiegend naturrechtlichen Verständnis enthielt, verschiedene inhaltliche Füllungen an bis hin zur Identifizierung der Offenbarung mit der Vernunft, letztere dann im Sinne der religionssetzenden Vernunft, sozusagen als Quellort der Offenbarung verstanden. Die ordnungswahrende, äußere Gerechtigkeit fordernde und durchsetzende Funktion des Gesetzes, wie sie in den Bekenntnisschriften als *primus usus legis* (*usus politicus seu civilis*) gekennzeichnet wurde, bleibt natürlich auch beim Zurücktreten der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der nachreformatorischen Theologie der Sache nach erhalten.

Wo die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium im Sinne Luthers in ihrer zentralen hermeneutischen Bedeutung zugunsten des Offenbarungsbegriffs an Bedeutung verlor, wurde die politische Verantwortung des Christen nun eben auf dem Hintergrund des jetzt dominierenden Offenbarungsbegriffs im Sinne biblischer Weisung verstanden und von daher abgeleitet. In der Aufklärung gewann der Staat und damit die christliche Staatsverantwortung durch die zunehmende Dominanz des Vernunftbegriffs (zunächst als Korrelationsgröße zur biblischen Offenbarung) besondere Bedeutung und erfreute sich infolge der ausgesprochenen kulturellen Aufgeschlossenheit des Aufklärungschristentums betonter Wertschätzung. Dabei ist zu beachten, daß das zunehmend auch theologisch emanzipierte Naturrechtsdenken der Aufklärung im 18. Jahrhundert in fortschreitendem Maße auch Schranken und Verantwortlichkeit des Herrschers betonte und – im absolutistischen Zeitalter besonders wichtig – theoretisch in die Richtung einer Rechtsgleichheit der Menschen vorstieß.¹⁷

16 Vgl. Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891.

17 Ulrich Scheuner: Begriff und Entwicklung des Rechtsstaats. In: Macht und Recht. A. a. O., S. 76–88.

Was das Problem Gesetz und Evangelium betrifft, so fällt auch bei Kant »Luthers Unterscheidung des fordernden und des erlösenden Gotteswillens ... dahin«¹⁸ und es wird das fordernde moralische Gesetz zur Triebfeder des Guten im Sinne der Moralität. Doch bleibt das Anliegen des usus politicus des Gesetzes im Sinne bloß legalistischen Handelns der Sache nach auch bei Kant erhalten. In der von Hegel bestimmten oder von ihm abhängigen Theologie ist im Christentum die »Form« des Gesetzes zwar abgeschafft, Wesen und Inhalt des Gesetzes im Geistbegriff synthetisch in dem Sinne aufgehoben, daß es als normative Größe bewahrt bleibt. So wird man sagen können: die hohe Wertschätzung des Staates in der hegelschen Philosophie, andererseits auch der Optimismus der liberalen Strömungen, die im Kulturstaat die Verwirklichung progressiver Ideale erblickten¹⁹, haben gleichermaßen dazu geführt, daß im 19. Jahrhundert die zum Bereich des usus politicus des Gesetzes gehörenden Implikationen theologischen Denkens ihre Bedeutung behielten und verstärkt gewannen, obgleich der Gedanke der lutherischen Realdivergenz von Gesetz und Evangelium hierbei keine Rolle spielte und erst seit der Mitte des Jahrhunderts bei einigen Theologen wie Adolf v. Harleß, Theodosius Harnack und dem amerikanischen Missouri-Lutheraner C. Ferdinand W. Walther, teilweise im Zusammenhang mit einer neuen Lutherinterpretation, wieder vereinzelt sichtbar wurde²⁰.

Das dialektische Gegensatzpaar Gesetz und Evangelium hatte bei der bewußtseinstheologischen Christentumskonzeption Schleiermachers und in der von ihm abhängigen Theologie keine Rolle gespielt. Auch bei Schleiermachers Antipoden Kierkegaard erwies sich der Glaubensbegriff des Wagnisses gegen die Divergenz von Gesetz und Evangelium indifferent. Und in der Theologie Albrecht Ritschls, deren soziologischer

18 Emanuel Hirsch: Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant. Lutherstudien, Bd. 2, Gütersloh 1954, S. 104–121, Zitat: S. 109.

19 Scheuner, a. a. O., S. 78; vgl. auch S. 82, wo darauf hingewiesen wird, daß in Deutschland die Auffassung des Staates als societas, als »vertragliche Einung«, in der aufklärerischen Staatslehre bis hin zur Rechtslehre Kants schließlich unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie zugunsten patriarchaler und organisistischer Leitbilder aufgegeben wurde, was zur »Vorstellung der rechtlichen Unbeschränktheit und sogar Unbeschränkbarkeit der Staatsgewalt« führte, die der Positivismus dann systematisch-begrifflich ausgeformt habe. Es gehöre zu den Schicksalen der kontinentalen Staatstheorie des 19. Jahrhunderts, »daß ihr – in verschiedener Weise – die Idee einer Begrenzung der Staatsgewalt verlorenging«.

20 Vgl. Robert C. Schultz: Gesetz und Evangelium. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Bd. IV, Berlin 1958.

Hintergrund in dem sich nun durchsetzenden bürgerlich-positivistischen Staats- und Wirklichkeitsverständnis zu sehen ist, demgegenüber der Christ in der Rechtfertigung und Versöhnung die Kraft sittlich-religiöser Selbstbehauptung über die Natur gewinnt und im Beruf zur Förderung des sittlich verstandenen Reiches Gottes sich bewährt, spielt die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium ebenfalls keine Rolle, wenn man von der Variation des Themas Glaube und Sittlichkeit einmal absieht, in dem sich die dialektische Zuordnung beider Größen bei Ritschl spiegeln. Für das Gesetz als »lex semper accusans« hatte die am Begriff des Liebeswillens Gottes orientierte, Gedanken des Zornes Gottes eliminierende Theologie Ritschls und seiner Schule wenig übrig.

Die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium bei Luther war vor dem ersten Weltkrieg zwar von Ernst Troeltsch klar erfaßt; das Gesetz bedeutete danach »die Totalität der im Dekalog bestätigten Ordnungen, d. h. die sich in den faktischen äußeren Verhältnissen aussprechende idealnaturrechtliche Forderung — im Gegenüber zu dem Evangelium für die Seelen, denen eine reine Liebesgesinnung geschenkt wird.«²¹ Doch kam es auf diesem Hintergrund zu Verzeichnungen Luthers im Sinne einer doppelten Moral und zur Spaltung von Christ- und Weltperson, zur Etablierung eines bloß privat bedeutsamen reinen Gesinnungschristentums, eine Position, von der auch Troeltsch selbst kritisch Abstand zu nehmen versuchte. In Abwehr dieser von Troeltsch bestimmten Lutherdeutung, die sich auch im Christentumsverständnis des späten Friedrich Naumann und der von ihm bestimmten Kreise sozialpolitisch auswirkte, versuchte Karl Holl die christliche Sittlichkeit in ein die natürlichen Sittlichkeitsforderungen überbietendes Ergänzungsverhältnis zu bringen.²² Im Rahmen einer von Holl ausgehenden Wiederbelebung des Interesses für Luther und der damit im Zusammenhang stehenden Lutherforschung (kurzweg »Lutherrenaissance« genannt) hat man auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als grundlegendes hermeneutisches Prinzip in Luthers Theologie wieder bewußtzumachen und zu aktualisieren versucht. Dies geschah in dem Bestreben, die Vergesetzlichung des Evangeliums als Normgröße zu überwinden und das Evangelium wieder als reine Gnadenzusage Gottes und transzendente Sinngebung für den Menschen zu verstehen, der in den als Gesetz verstandenen Daseinsbezügen sein existentielles Ungenügen gegen die transzendente Forderung des Gesetzes Gottes erfährt. Doch war und blieb dabei zunächst einmal eine für die Theologie des 20. Jahrhunderts charakteristische Problemverschiebung

21 Schloemann, a. a. O., S. 35.

22 Ebenda, S. 33 f.

sichtbar. Hatte bei Luther die Heilsfrage im Mittelpunkt gestanden, so dominierte jetzt zunehmend die Frage der Weltverantwortung des Glaubens. Man war darum stärker an dem Wort Gottes als Ganzem in seinem Verhältnis zur Welt interessiert.²³ Gesetz und Evangelium wurden dabei zusammengenommen und das Gesetz vielfach nur noch als geoffenbartes und gepredigtes Gesetz gesehen. Die Ansicht trat dabei zurück, daß das Gesetz dem Menschen auch in der Weltwirklichkeit begegnet, als solches dort im Sinne des *usus politicus* seine chaosverhütende Funktion, aber auch (wie im Wort) seine anklagende und gewissensbedrängende Wirkung im Sinne des *usus theologicus* vollziehen kann, während demgegenüber das Evangelium als Gnadenzusage existenzbefreiend und sinngebend wirkt. Vor allem war es die frühe dialektische Theologie, die zunächst an der Divergenz von Gesetz und Evangelium uninteressiert war, vielmehr ihre theologische Aufgabe darin erblickte, die in der Theologie vornehmlich seit Schleiermacher (im Grunde genommen seit der Aufklärung) verlorengegangene Distanz zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen, und zwar im Sinne des ontologisch verstandenen Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf und des noetischen Gegensatzes zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Vernehmen. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium blieb dabei unerheblich, denn hier wie dort stehen sich menschliches Hören und göttliches Reden gegenüber. Während aus dem Kreis der Dialektischen Theologie zwar Gogarten sich um den lutherischen Aufweis einer Realdivergenz von Gesetz und Evangelium bemühte, hielten andere Wortführer der Dialektischen Theologie, vor allem Karl Barth selbst, an der Vorordnung des Offenbarungsbegriffs fest und erblickten in ihm das alleinige Kriterium zur Beurteilung und Verwerfung der damals angebotenen disparaten Volksnomoslehren. Was als Einbruch anthropozentrischen Denkens galt, wurde unter dem Begriff »natürliche Offenbarung« rubriziert und verworfen. Lutheraner wie Elert, Gogarten, in gewissem Sinne auch Althaus, haben demgegenüber in theologisch unterschiedlicher Weise die Realdivergenz erneut herauszuarbeiten versucht und neben der judikatorischen Funktion des Gesetzes als »*lex semper accusans*« auch seine Bedeutung als Ordnungsgröße im weltlichen Bereich, also im Sinne des *usus politicus*, wieder verstärkt ins Blickfeld gerückt.²⁴ Sie veranschaulichten das Gesetzesproblem in diesem Sinne an

23 Ernst Kinder: Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. Kirchl.-Theol. Hefte VII, München 1949, S. 12 ff., 21 ff.; vgl. auch Schloemann, a. a. O., S. 7 f.

24 Vgl. etwa Friedrich Gogarten: Einheit von Evangelium und Volkstum? Hamburg 1933, 2. Aufl. 1934; ders.: Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Hamburg 1934;

irrationalen und autoritativen Denkstrukturen der ausgehenden zwanziger und beginnenden dreißiger Jahre, wobei eine Aktualisierung des theologischen Begriffs der »Ordnungen«, sei es nun der Schöpfungs-, Schöpfer- oder Erhaltungsordnungen, eine dominierende Rolle spielte. Der *usus politicus legis* gewann also einen besonderen Stellenwert im theologischen Denken. Althaus sprach sogar von einem »*usus symbolicus*« der Schöpfungsordnungen für die Erlösungsordnung und bezog den Begriff »*gratia historica*« (Geschichtsgnade) auf das Geschehen der als »nationaler Aufbruch« verstandenen nationalistischen Trends, der in das »Dritte Reich« mündete. Die aktuelle Aufarbeitung des Gesetzesbegriffs im Blick auf den »*Volksnomos*« und den Autoritätsgedanken im Sinne autoritärer Staatlichkeit, wirkt befremdlich, signalisiert indes das Verhaftetsein der politischen Mentalität an die damalige zeitgeschichtliche Situation. So haben die mit Händen zu greifenden gedanklichen Anleihen aus dem Reservoir einer damals aufbrechenden politischen Romantik mit dem deutschen Nachkriegsnationalismus, wie er im Dritten Reich politisch Gestalt gewann, auch die Frage nach dem Gesetz im Sinne des *usus politicus* (mitsamt der Lehre Luthers von den beiden Reichen) suspekt erscheinen lassen. Daß die Besinnung auf die Frage des Gesetzes zeitgeschichtlich mit dem Aufbruch neukonservativ-irrationaler Staatsgesinnung und autoritären Staatsdenkens zusammenfiel, hat an der konkreten Ausformung des theologischen Staatsgedankens und der weltlichen Ordnungsstruktur des Gesetzes erheblichen Anteil gehabt. Staatsaffinitäre Denkmodelle einer politischen Ethik verfielen dem Verdikt; rückwirkend wurde gelegentlich Luthers Lehre vom Gesetz als Bestärkung der Deutschen in ihrem »angestammten Heidentum« verteufelt.²⁵ Die zeitgenössische Verifizierung von Denkmodellen ließ oft genug in kurzschlüssiger Weise die Denkmodelle selbst suspekt und unbrauchbar erscheinen, ohne

auch: Wider die Ächtung der Autorität. Jena 1932. — Werner Elert: Morphologie des Luthertums. Bd. 2, München 1932, S. 53 ff.; Bekenntnis, Blut und Boden. Leipzig 1934; Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen. Leipzig 1936; Der Christ und der völkische Wehrwille. Leipzig 1937; Der christliche Glaube. Grundlinien lutherischer Dogmatik. 1. Aufl. Berlin 1940.

Paul Althaus: Theologie der Ordnungen. Gütersloh 1934; 2. erw. Aufl. 1935; Kirche und Staat nach lutherischer Lehre. Leipzig 1935; weitere Literatur bei Gunnar Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen 1955.

25 Karl Barth: Eine Schweizer Stimme 1938–1945. Zollikon-Zürich 1945, S. 113, 122, 328.

die Frage nach ihrer falschen zeitgeschichtlichen Ausformung und Anwendung überhaupt ernsthaft zu stellen.

Daneben entsprach es einem schon seit Erich Schaeders »Theozentrischer Theologie« vor dem ersten Weltkrieg sich abzeichnenden Neuansatz, der dann in der Dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg eine gewisse Breitenwirkung gewann, daß die zunehmende Betonung der Herrenmajestät Gottes gegenüber der lutherischen soteriologisch-christologischen Engführung ausgespielt wurde. Schaefer hat damals in Auseinandersetzung mit Ludwig Ihmels am Missionsbegriff deutlich zu machen versucht, daß Mission im tiefsten Sinne nicht Seelenrettung, sondern Aufriehung des Königtums Christi in der Welt sei, welches allerdings die Rettung einschloesse. Das Reich Christi dürfe nicht wie im Luthertum soteriologisch eingeengt, sondern müsse als Durchsetzung eines Herrschaftsanspruchs verstanden werden. Herrschaft Christi wurde hier weniger als *Dominium* (als soteriologische Kategorie), sondern als *Imperium* (als quasi-politische Kategorie), also als Verfügung des einen Herrn über das ganze Leben und alle Bereiche der Wirklichkeit gesehen, dem der Gedanke des Gehorsams korrespondiert.²⁶

In neukalvinistischer Tradition und in bewußtem Gegensatz zu lutherischen Leitbildern an diesem Punkte hat Karl Barth die weitgehende Identität von Evangelium und Gesetz unter dem Aspekt von Inhalt und Form der göttlichen Gnadenverheißung betont²⁷ und in »Rechtfertigung und Recht« (1938) wie in »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) das Christusgeschehen als analogiehafte Norm für Staat, Recht und Politik, überhaupt für das gesellschaftliche Sein gewertet und biblisch-christokratische Orientierungsmaßstäbe abgeleitet. Daneben kommt noch der ebenfalls in konsequenter Fortführung des neukalvinistischen Denkansatzes vollzogenen christologischen Begründung von Volk und Staat, wie sie Alfred de Quervain²⁸ vorgenommen hat, und der christologischen Begründung des Rechts durch Jacques Ellul maßgebende Bedeutung zu.²⁹

26 Erich Schaefer: *Theozentrische Theologie*. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1909 und 1914; Bd. 1, 3. Aufl. 1925, Bd. 2, 2. Aufl. 1928. Vgl. auch Werner Elert: *Regnum Christi*. In: *Zwischen Gnade und Ungnade*. A. a. O., S. 72–91, bes. S. 73 ff.

27 Karl Barth: *Evangelium und Gesetz*. München 1935, *ThEx H. 32*; *Rechtfertigung und Recht*. Zollikon-Zürich 1938. *Theol. Studien H. 1*; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Zollikon-Zürich 1946. *Theol. Studien H. 20*.

28 Alfred de Quervain: *Ethik*. Bd. 2, 1: *Kirche, Volk, Staat*. Zollikon-Zürich 1945; vgl. damit de Quervain: *Die Frage der Kirche und ihr Dienst an Volk und Staat*. Bern und Leipzig 1934.

29 Jacques Ellul: *Die theologische Begründung des Rechtes*. München 1948.

Auf die in der christologischen Staatsbegründung Barths herangezogenen Thesen von Engelmächten, die hinter dem Staat stehen und durch Christus entmächtigt und in seinen Dienst gezwungen sind, die sich jedoch auch seinem Dienst entziehen können und damit »dämonisiert« werden, soll hier nicht weiter eingegangen werden³⁰. Diese christologischen Ableitungs- und Normierungsversuche der politischen Wirklichkeit sind lutherischem Denken fremd, weil im genuin lutherischen Bereich die welthaften Strukturen dem Gesetzeshandeln Gottes zugeordnet werden und die Herrschaft Christi als eine verborgene auf die in der Rechtfertigung vollzogene befreite Existenz des Glaubenden bezogen bleibt. Indes wird nicht übersehen werden können, daß die programmatisch verstandene Herausstellung der christologisch verstandenen Theozentrität Schöpfungsfragen in den Hintergrund treten ließ, zumal die noetische Fragestellung Priorität gewann und da bei Karl Barth durch die Verordnung der Christologie und ihrer Dominanz im theologischen System die Schöpfung der vom Erwählungsgedanken her verstandenen Erlösung unter- und eingeordnet ist.

Demgegenüber ist besonders innerhalb der schwedischen Theologie und Lutherforschung im Zusammenhang mit der Bedeutung des Gesetzes auch auf die Tatsache hingewiesen worden, daß die theologische Relevanz des *usus politicus* durchaus auch davon abhängt, welchen Stellenwert der 1. Glaubensartikel enthält. Denn: »Der erste Glaubensartikel und der erste Gebrauch des Gesetzes gehören zusammen«³¹. Die Welt, in der das Gesetz Gottes eine äußere Gerechtigkeit fordert und faktisch erzwingt, ist eine Welt Gottes. Während indes Luther den 1. Gebrauch des Gesetzes noch etwas einseitig mit dem Handeln der Obrigkeit verknüpfte, gilt es, auch die ganze Breite der Lebensbereiche, in denen das Handeln der Menschen sich notwendigerweise vollzieht, mit zu berücksichtigen. Denn eine *justitia civilis* wird keineswegs nur von der Staatsmacht erzwungen, sondern ergibt sich im soziologischen Wirkungsfeld des menschlichen Lebens: Erziehungsfaktoren, Sozialgefälle, gesellschaftliche Verhaltensnormen spielen eine erhebliche Rolle. Die Wirkungsmacht von Ideologien gehört ebenso zum *usus politicus*, da die Ideologie vielfach konstitutiv zur gesellschaftlichen Machtstruktur gehört³². Dabei ist im Sinne des

30 Kritisches Referat über die exegetischen, insbesondere auch angeologischen Deutungsversuche des Staatlichen bei Hillerdal, a. a. O., S. 211 ff.

31 Gustaf Wingren: Schöpfung und Gesetz. Göttingen 1960, S. 161. Vgl. die Darlegungen über den ersten Gebrauch des Gesetzes (S. 149–174).

32 Auf diesen bei Wingren betonten Sachverhalt verweist auch Wilhelm Dantine, a. a. O., S. 77: »Andererseits müssen wir aber auch unformulierte, aber

usus politicus nicht die Frage der Herkunft, des Selbstverständnisses, des Begründungszusammenhangs und der Intentionalität einer Ideologie von theologischem Belang, sondern einfach die Frage nach ihrer Wirkung und »ordnenden Kraft« zur Aufrechterhaltung einer welthaften Gerechtigkeit³³.

Es kann also — ganz konkret und praktisch gesprochen — bei der Frage, ob eine vom Marxismus-Leninismus bestimmte Gesellschaftsstruktur christlich rezipierbar sei, gar nicht um den ideologischen Begründungszusammenhang oder die weltanschauliche Intentionalität (z.B. Atheismusfrage etc.) gehen, sondern lediglich um die Funktionalität, also um die Auswirkung etwa im Dienste der sozialen Gerechtigkeit. Der »christliche Zugang« zum Sozialismus bedeutet so verstanden keine subjektive Uminterpretation oder eine Rezipierung von partiellen ideologischen Inhalten des Marxismus, schon gar nicht die Behauptung einer »atheistischen Theologie«, die als solche ohnehin eine »*contradictio in adjecto*« sein dürfte, sondern er bedeutet zunächst einmal die Anerkennung des vom Marxismus bestimmten Gesellschaftssystems im Blick auf seine Konsequenzen einer *justitia civilis*.

»Christlicher Zugang« zum Sozialismus bedeutet aber auch, daß der im Glauben an das Evangelium zum Dienst am Nächsten befreite Christ von diesem seinen Motivationshintergrund her in den gesellschaftlichen Ordnungszusammenhängen verantwortlich wirkt und sie als gottgegebenen Bewährungsraum christlicher Existenz versteht. Hier bildet der Gedanke des Berufs, schon bei Luther in einem weiteren Sinn verstanden, als es der Begriff zunächst nahezu legen scheint, die verbindende Klammer³⁴. Es geht nicht um eine religiöse Normierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit von einem vergesetzlichten Evangeliumsverständnis her, sondern um folgerichtige Ausweitung des usus politicus und des lutherischen Berufsgedankens auf die gesamtgesellschaftlichen Verantwortungsbezüge, in denen der Christ steht und in die ihn das Gesetz, das ihn an den Nächsten

wirkungskräftige Gesetze mit in unserem Blickfeld haben, wie die allgemeine Sitte, gesellschaftliche Konventionen und Tabus, die oft strenger im Bewußtsein leben als unmittelbare Rechtsfragen. Es handelt sich um einen sehr weiten Bereich, der vom Strafrecht bis zum Diktat der »Mode« reicht.«

33 Wingren, a. a. O., S. 165.

34 Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Gustaf Wingren: *Luthers Lehre vom Beruf*. München 1952. — Die Notwendigkeit einer differenzierenden Ausweitung des usus politicus betont auch Wingren: *Schöpfung und Gesetz*. A. a. O., S. 154, Anm. 7.

weist, hineintreibt. Er weiß sich dabei zu verantwortlichem Handeln im Dienste des Nächsten von der Befreiungsmacht des Evangeliums, die er im Glauben erfährt, befreit und ermächtigt³⁵.

Prof. Dr. Kurt Meier,
DDR - 7022 Leipzig, Wilhelm-Florin-Str. 4.

- 35 Vorschlag für Zuordnung von *justitia civilis* und *justitia fidei* bei Wilhelm Dantine: Thesen zur systematischen Durchforstung des »Irrgartens der Zwei-Reiche-Lehre«. ZEE 17, 1973, S. 26–29: »Die Befreiungsmacht des Evangeliums besitzt gemäß ihrem Wesen keinen direkten Befehlsstand im geschichtlichen Gelände der ›*justitia civilis*‹, wohl aber wirkt sie als Motivationshintergrund auf die materiale Ausrichtung der in formale Freiheit versetzten menschlichen Gesamtverantwortung ein.« (S. 28).