

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 4

Artikel: Biblische Gerechtigkeit und weltliches Recht
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877452>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Sprache». Hagenbachs kirchengeschichtliche Vorlesungen stellt er als «wenig schmackhafte Mitteilungen von Rohstoff» zurück hinter seine «Übungen», bei denen die Studenten Gelegenheit zu eigenen Ausarbeitungen hatten. Rigggenbach nennt er imponierend durch seine christliche Persönlichkeit und seine Sorgfalt als Forscher, dagegen habe seine damalige Vorlesung über die Synoptiker ihn «für alle Zeit davon überzeugt, daß diese vergleichende Behandlung von Büchern, die man in ihrer Eigenart noch nicht kennt und durch solche Behandlung gar nicht kennen lernen kann, wissenschaftlich und methodisch ungeeignet ist». An Stockmeyer röhmt er die «Klarheit des exegetischen Vortrags und die Bestimmtheit seiner Ergebnisse» — Unbestimmtheit war Zahn zeitlebens zuwider —, durch die er andere Exegeten übertraf. Von Auberlen, «diesem liebenswürdigen Eklektiker», blieb ihm das Wort unvergeßlich: «Wenn man aus Tobias Beck, Richard Rothe und J. Chr. K. Hofmann einen einzigen Menschen machen könnte, so wäre damit das Ideal eines Theologen hergestellt.» Auberlen, selbst von Hofmann angeregt, wurde ihm der Führer zu diesem. Zahn vertauschte Basel mit Erlangen (1856). Dort wurde für ihn Hofmann das große, seine ganze theologische Entwicklung bestimmende Erlebnis.

Erlangen.

Friedrich Hauck.

Biblische Gerechtigkeit und weltliches Recht.

Vortrag auf der Tagung für Kirche und internationales Recht im Château de Bossey am 13. April 1950, wiederholt beim Treffen der Dozenten der Schweizer Evangelisch-Theologischen Fakultäten in Magglingen bei Biel am 20. Mai 1950 und bei der gemeinsamen Tagung der Basler Predigergesellschaft und des Basellandschaftlichen Pfarrkonvents in Liestal am 5. Juni 1950.

In einer kürzlich erschienenen Sammlung von Vorträgen des Zürcher Rechtsphilosophen Dietrich Schindler unter dem Titel «*Recht, Staat und Völkergemeinschaft*» wird nachgewiesen, daß man im 19. Jahrhundert bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein sehr stark dominierendes Gefühl der Rechtssicherheit besaß. Es bestand damals, so sagt Schindler, ein großes

Maß von Rechtssicherheit nach «allen Seiten» bis in das Staatsrecht und das internationale Recht hinein. Wir leben jetzt, so konstatiert er, in einer Zeit, in welcher die Rechtssicherheit gründlich angezweifelt wird, und er führt diese erschütternde menschliche Not (denn für weniger ernstlich kann man diese Situation gewiß nicht halten) auf die Tatsache zurück, daß die Grundfrage «Was ist Recht?» eigentlich nicht wesentlich zur Abklärung gekommen ist. Und hinter der Frage «Was ist Recht?» erhebt sich die große grundsätzliche Problematik der Frage «Was ist Gerechtigkeit?». Schindler weist dann als Lösungsversuch mit großer Dankbarkeit auf das theologisch-ethische Werk von Emil Brunner *«Gerechtigkeit»* hin.

Ich frage mich, ob wir mit dem Problem «Was ist Recht und Gerechtigkeit?» heutzutage nicht auf einen ausgesprochenen Weg des Suchens nach höchsten Gemeinschaftswerten gekommen sind als das 19. Jahrhundert mit seiner merkwürdigen Sicherheit in der Ausübung des Rechtes. Ich sage absichtlich: in der Ausübung; über die tiefsten Fragen befand man sich auch damals schon in einer gewissen Unruhe; man braucht nur an die verschiedenen Strömungen in Naturrecht, Vernunftrecht, historischer Schule, allgemeiner Rechtslehre, Rechtsempirismus, historischem Materialismus und Kritizismus zu denken, um sich der Vielseitigkeit der rechtsphilosophischen Problematik des 19. Jahrhunderts bewußt zu werden. Trotzdem ist es gewiß richtig, daß das Rechtsproblem als akute Krise des ganzen sozialen Lebens nicht so durch Mark und Bein ging wie heute. Diese Ruhe war jedoch am allerwenigsten die Ruhe der Gerechtfertigten! Man kann sich noch fragen, ob das 19. Jahrhundert eine wirklich integrale Rechtssicherheit für jedermann gekannt hat bis hinab zum einfachsten Arbeiter. Wer sich die Namen Marx und Nietzsche auf sozialphilosophischem, Jhering auf juridischem Gebiet vergegenwärtigt mit ihren Lösungen «Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts» und «Im Kampfe sollst du dein Recht finden», wer sich auf theologischem Gebiet des Namens Ernst Troeltsch erinnert, dem öffnet sich mit all diesen Namen der Blick für den Hinweis auf unnennbar viel Scheinmoral und Scheinrecht und Scheinfrömmigkeit. Die starke Verbürgerlichung des Lebens erschwerte den freien Blick auf die wirklichen Nöte

der Gesellschaft; die großen Einsamen jener Zeit sind inzwischen gemeinsame Gestalten unserer Zeit geworden. Zwei Weltkriege mit allem, was daran hängt, haben in sehr gründlicher Art die Frage der menschlichen Gemeinschaft auf die Tagesordnung gebracht, der menschlichen Gemeinschaft nämlich als Grundstruktur der menschlichen Existenz, und im Lichte dieser Problematik scheint es mir, daß auch die Frage nach Recht und Gerechtigkeit erst ihre letzte und schärfste Pointe erhält. Wie brennend am Ende des ersten Weltkrieges das Problem der Gemeinschaft gefühlt wurde, erhellt aus der Tatsache, daß vollständig unabhängig voneinander eine Reihe Autoren die Frage nach dem Verhältnis des Ich—Du aufwarten: Ebner, Buber, Karl Barth, Gogarten. In der großen Krise der Kultur wurde die Krise des Menschen immer offenkundiger und damit die Frage nach der Zusammengehörigkeit, dem «Menschen im Gefüge», wie man es in der Terminologie von Brunner am besten ausdrücken könnte. Es war unvermeidlich, daß auch das Recht in diese Umwälzung hineingezogen wurde. Daß wir Zeiten erleben müssen, in welchen Staatsformen auftreten, in denen alle Grundsätze des Rechtes völlig durch Macht bestimmt werden, ist ein Symptom der «Kultur», das in erster Linie dem Juristen Entsetzen einflößt. Und doch kann seine Entrüstung und Bestürzung nicht so erstaunlich sein, wenn er sich einen Augenblick die systematische Aushöhlung der sittlichen und metaphysischen Fundierung von Recht und Gerechtigkeit seit der Aufklärung vergegenwärtigt. Wer die Linie: göttliches Naturrecht — vernünftiges Naturrecht — Romantik — Historizismus — Positivismus — Empirismus — Formalismus als Werdegang der Rechtsphilosophie in den letzten anderthalb Jahrhunderten verfolgt, kann sich eigentlich nicht mehr verwundern über die Tatsache, daß das vollkommen ins Treiben geratene Recht auf den uferlosen Wassern des Relativismus die Usurpation von Machthabern zur Folge hatte, die alles Recht vergewaltigen, um es ihren Interessen dienstbar zu machen. Sobald das Recht durch den Juristen selbst nur als Erscheinung von historischer Observanz und als Produkt der Umstände betrachtet wird, ist es nicht erstaunlich, daß brutales politisches Machtgefühl sich erlaubt, das dünne Gewebe der Konvention und Tradition, welches die

Elemente der gesellschaftlichen Rechtsordnung zusammenhält, zu zerreißen. Fällt jede religiöse oder ethisch-metaphysische Norm als kritischer Maßstab für das Finden der richtigen Rechtsentscheidung weg, dann kann die Obrigkeit ungestört ihres Weges gehen; sie hat sich nur zu richten nach dem Kurs, welchen ihr ihre Opportunitätsgründe angeben. Es ist nicht übertrieben, was Brunner bemerkt: «Der totale Staat ist nichts anderes als der in politische Praxis verwandelte Rechts-positivismus.»

Das bedeutet, daß das Phänomen der diktatorialen Macht-politik Ausfluß eines viel tieferen und brennenderen Problems ist: der Frage nach den tiefsten Gründen des Rechtes. Unsere Kultur droht gerade in diesem Punkt ihre Festigkeit und Treff-sicherheit des Urteils zu verlieren. Ein drohendes Vakuum nötigt uns, den zurückgelegten Weg noch einmal ganz bis zum Anfang zurückzugehen, um zu prüfen, ob möglicherweise am Anfang ein verkehrter Schluß gezogen wurde, der uns jetzt in diese Sackgasse hineingebracht hat.

Es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, wenn man konstatiert, daß die meisten Versuche, sich auf den metaphysischen Hintergrund des Rechtes zu besinnen, zu einer Neuwertung der *lex naturalis*, sei es auch in sehr geänderter Interpretation, führten. So kritisch man auch manchmal eingestellt war gegen frühere Strukturen der Naturrechtslehre, entfernte man sich im Prinzip doch nicht weit von diesem klassischen Ursprung. Wir denken an die reine Rechtslehre von Hans Kelsen, an die kritisch-idealistiche Rechtsphilosophie von Rudolf Stammer, an die römisch-katholische Rechtstheorie von Victor Cathrein oder L. Bender, an die protestantisch-christliche Rechtslehre von Emil Brunner, die sich für eine christliche Form des Naturrechtes einsetzt.

Es ist nicht zu leugnen, daß von jeher in der Idee des Naturrechtes eine wesentliche Fundierung des Rechtes schien gefunden werden zu können. Auch nachdem später unter dem Einfluß verschiedener Weltanschauungen die Interpretation der *lex naturalis* äußerst vielseitig und verwirrt wurde, so daß der bekannte Amsterdamer Jurist Paul Scholten in seinem Aufsatz über «Rechtsbeginselen» (Rechtsgrundsätze) konstatieren muß, daß in der ganzen Rechtswissenschaft kein Aus-

druck so zweideutig ist wie der Ausdruck «Naturrecht», kann man doch nicht verkennen, daß in der ursprünglich-antiken Form der *lex naturae* Elemente vorhanden sind, die dem Phänomen des Rechtes auf eine äußerst glückliche Weise näherzukommen scheinen. Als Definition der *lex naturalis* wäre folgendes zu wagen: «Der Glaube an eine im Kosmos inhärente, unwandelbare Gesetzlichkeit, welche in der menschlichen Seele (*ratio*) als Gestaltungsform der politischen Existenz ihr Spiegelbild hat.»

Man kann in den neueren Versuchen der Wiederbesinnung auf das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit, der transzentalen Form des Rechtes, ein Zurückgreifen konstatieren hinter die durch den Rationalismus des 17. Jahrhunderts inaugurierte Form des Naturrechtes nach den ursprünglich-antiken Formen der Stoa und des durch Aristoteles beeinflußten Thomismus. Während im rationalistischen Naturrecht à la Pufendorf und in dessen Nachbildung, der sog. Naturrechtsschule, die *lex naturalis* ängstlich innerhalb der Grenzen des Rechtsinstitutes gehalten wird, so daß nur an einen reellen Komplex von juristischen Gültigkeiten gedacht wird, die vollständig befreit ist von jeder ethischen oder metaphysischen Umrahmung, sucht man in unserer Zeit wieder zu der ursprünglichen Gestalt des klassischen Naturrechtes durchzudringen, um sich zu bewahren vor dem gänzlichen Wegtreiben des Rechtes mit der Strömung des Relativismus. Ich denke hier an zwei Versuche, die uns im Zusammenhang mit unserem Gegenstand besonders interessieren, den des in Rom dozierenden holländischen Juristen Bender in seinem Buche *«Das Recht»* (1948) und den von Brunner in *«Gerechtigkeit»* (1943). Für beide beruht das Naturrecht auf göttlicher Anordnung. Bender sagt: «In unserer Abhandlung sprechen wir über das Naturrecht in der Bedeutung von: Komplex von Rechtsnormen, welche durch Gott verfügt und in der Natur begründet sind und darum durch Gott in und gleichzeitig mit dem Schöpfungsplan konzipiert und in der Schöpfungstat verkündet sind. Wir kennen es, weil wir die Schöpfung und die in ihr bestehende Ordnung kennen» (193). Das Naturrecht bildet nun die Grundlagen für das positive Recht. Letzteres bildet den Oberbau durch besondere Regeln, ersteres ist selbst wieder ein Teil der großen allgemei-

nen sittlichen Ordnung von freien menschlichen Handlungen. Das spezifische Moment des Juristischen *im Sittlichen* ist die *Erzwingbarkeit* der Handlungen gegen andere Menschen. «Die Rechtsordnung ist die Ordnung des erzwingbaren sittlich Guten» (291). Es ist also im Recht ein (allgemeiner) Komplex von durch Gott gemachten Normen und ein (besonderer, positiver) Teil, der durch die Menschen gemacht ist (236). Der allgemeine Charakter dieser totalen Rechtsordnung ist: «Was Recht ist, muß getan werden, was Unrecht ist, muß vermieden werden.» Das ist die ursprünglichste göttliche Ordnung, auf welcher alles beruht.

In dieser Struktur der Ableitung des Rechtes von der sittlichen Ordnung ist alles sehr eindeutig und unkompliziert. Die natürliche Schöpfungsordnung ist so durch Gott bestimmt, feste Gesetze herrschen dort, denen wir zu gehorchen haben, sei es als allgemeiner Ordnung, sei es als nach Zeit und Umständen modifiziertem Komplex von Rechtsregeln. Ob und inwiefern möglicherweise durch diese Ordnung eine Aufspaltung ethischer Qualität hindurchgeht, wird hier nicht berührt. Alles ist in diesem Buche streng rationalistisch ausgearbeitet, alle konkreten ethischen und juridischen Spannungen werden aus einem schlichten Legismus heraus umgangen.

Tiefer gräbt Brunner, wenn auch die Voraussetzungen bei ihm so ziemlich gleicher Art sind. In jeder Rechtsentscheidung kommt die Frage nach Gerechtigkeit zum Vorschein, und es handelt sich nur darum, an welchem Punkt wir den Begriff der Gerechtigkeit am deutlichsten antreffen. Die Antwort lautet: in der göttlichen Ordnung, in welcher der Wille des Schöpfers sich dem Geschöpf offenbart als Ordnung seines Bestehens zur und in Gerechtigkeit. Diese Ordnung ist nicht nur ein Gebot, sie ist eine Tatsächlichkeit, eine ontische Größe, kraft welcher jedes Geschöpf Lebenskreis, Spielraum, Freiheit und Grenze angewiesen bekommt. Gott bestimmt für jedes Wesen, was ihm *gebührt*, und auf der Achtung des schon durch Aristoteles entdeckten «*Suum cuique*» beruht die Ordnung der Gerechtigkeit. «So ist also jedem Geschöpf mit der Schöpfung und mit der in der Schöpfung sich manifestierenden *Seinsgestalt* sein *Lebensgesetz* gegeben; es ist ihm sein Recht gegeben, sein Raum abgegrenzt, das ihm Zukommende und das ihm

Nichtzukommende bestimmt. In der Schöpfung ist darum jene ‚Festlegung‘ geschehen, auf die das *Suum cuique* hinweist» (58). Dieses «mir Zukommende» beweist, daß der Mensch «Person im Gefüge» ist. In dieser christlichen Form des Naturrechtes ist der charakteristische Unterschied zu der klassisch-stoischen Auffassung, daß hier nicht von einem abstrakten Gleichheitsprinzip ausgegangen wird, wodurch der heillose Individualismus entsteht, der durch so viele kundige Juristen in der Lehre des Naturrechtes bestritten wird, sondern es wird durch Brunner auf Grund der Tatsache der *persönlichen* Ungleichheit des Menschen und der damit gegebenen persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit eine neue Gemeinschaft postuliert, in welcher bei Gleichheit der ‚Würde der Person‘ Ungleichheit in Funktion und Art festgestellt wird. Zwischen den Extremen des objektiven Kollektivismus des Altertums und des subjektiven Individualismus des Liberalismus sucht die Lehre des christlichen Naturrechtes einen Mittelweg im Zusammenspiel von kollektiver Würde und individuell-persönlicher Lebensaufgabe, die durch Gott jedem durch persönliche Mühwaltung zugeteilt ist. In den verschiedenen Schöpfungsordnungen vollziehen sich die reich nuancierten Formen des Lebens, z. B. Ehe, Familie, Arbeit, Staat, Recht, Völkerbund, in gegenseitiger Abhängigkeit und Verantwortung. Weniger rationalistisch und formalistisch als Bender unterscheidet Brunner zwischen der originellen, vollkommenen Schöpfungsordnung und der relativen Erhaltungsordnung. In der letzteren gilt das relativ Gerechte in der Form der durch die Obrigkeit inaugurierten Figur des zwingenden Rechtes. Es gibt statische und dynamische Gerechtigkeit, eine Unterscheidung, die auch von Kelsen gemacht wird. Es ist die Macht des Schlechten, die einen Riß zwischen Schöpfungsordnung und Erhaltungsordnung verursacht und mit sich bringt, daß der Begriff der Gerechtigkeit «durch seine Anwendung auf das positive Recht des Staates notwendigerweise eine Modifikation erfährt, die wir zunächst einmal als eine ermäßigende Anpassung an das Tatsächliche bezeichnen» (118). «Das relativ Gerechte ist, in der positiven Rechtsordnung, das Bessere als das absolut Gerechte, darum, weil das absolut Gerechte als Rechtsordnung von vornherein nur ein Schein, eine Lüge und eine

Vergewaltigung sein könnte» (ebenda). Damit scheint nun gleichzeitig alle Bestimmtheit verloren und das Recht der Relativität preisgegeben zu sein! Brunner verneint das. Der Versuch, Recht zu finden in dem Modus des Bestmöglichen, bedeutet noch keine Preisgabe der unbedingten Norm. Es hängt vom *sittlichen Willen* ab, das wirklich Gerechte oder Billige innerhalb der Grenzen des Möglichen zu erreichen. «Jede positive Gerechtigkeitsordnung ist ein Kompromiß zwischen dem wahrhaft Gerechten und dem Möglichen» (120). Der historische Relativismus vergaß, das absolut Gerechte im Auge zu behalten. Das richtige Maß liegt zwischen Legismus und skeptischem Relativismus. Zum Schluß resumieren wir die Definition Brunners vom «gerechten Recht»: es ist dasjenige, «das den schöpfungsmäßigen Menschenrechten und den schöpfungsmäßigen Ansprüchen der Gemeinschaft Geltung verschafft.» Hierbei ist zu beachten die variable historische Situation, wodurch es nicht möglich ist, die ewigen und unveränderlichen *Grundsätze* der Gerechtigkeit adaequat auf die juridische Entscheidung zu übertragen.

Wir haben konstatieren können, daß Brunners Gefüge einer prinzipiellen Ableitung des Rechtes auf die christliche Schöpfungslehre gebaut ist, wobei er sorgfältig vermeidet, die Linien durchzuziehen in das Heiligtum der christlichen Liebe als Leben aus dem Glauben an die Erlösung. Hier liegen streng zu hütende Grenzen. Die in Christus geoffenbarte Liebe ist etwas total anderes als die Gerechtigkeit, so behauptet er. Letztere sei rational, da sie ohne Rücksicht auf den Wert des Menschen jedem das Seine gebe. Sie schenke nichts, im Gegenteil, sie gebe, was dem andern gehört. Darin sei sie unerbittlich, rational, sachlich. Es gebe hier kein Verhältnis von Person zu Person wie in der Liebe, aber von Person zur Sache. Die Gerechtigkeit habe nie mit Menschen als solchen, doch stets mit ihnen «im Gefüge» zu tun. Die Liebe sei total anders eingestellt: irrational, unsachlich, rein persönlich. Sie liebe den Unwürdigen, sie kümmere sich nicht um Ordnung und Einrichtung; sie sei das Unbegreifliche, das nur aus dem Glauben in die Vergebung der Schuld zu verstehen sei.

Die beiden Entwürfe von Bender und Brunner, zu einer tieferen Begründung des Rechtsgedankens zu gelangen, ent-

springen der nämlichen Quelle, dem Naturrecht von der göttlichen Schöpfungsordnung her gesehen. Beide halten ihre Theorien genau getrennt von christlichen Einflüssen im engeren Sinn. Beide Grundlagen können auch durch einen Humanisten angenommen werden; man braucht dafür nicht gerade ein gläubiger Christ zu sein. Das vereinfacht natürlich das Gespräch mit der juridischen Wissenschaft sehr. Der Glaube bleibt hier eine rein persönliche Entscheidung am Rande des Gerechtigkeitsproblems als letzte Perspektive, wohin aus ganz persönlichem Antrieb gewiesen wird. Wir haben zu Beginn eine Zwangslage in der Besinnung auf das Recht in unserer Zeit festgestellt. Wir haben gleichzeitig bemerkt, wie man jetzt versucht, bestimmte Werte wieder in den Vordergrund zu schieben, die aus dem frühen Altertum ausgegraben werden. Es kommt mir eben vor, daß hier das *vitium originis* liegt! Der Gedanke will mich nicht loslassen, daß das abstrakt-reflexive Denken des Altertums Idealität und Wirklichkeit so voneinander trennte, daß einerseits ein, obwohl erhabener, jedoch vollkommen abstrakter Komplex von ewig geltenden Wahrheiten hingenommen wurde, andererseits eine Vielheit von aus der täglichen Praxis hervorgetretenen Rechtsregeln, die äußerst schwierig auf die abstrakte Idealität zu beziehen waren. *Durch die Idee des Naturrechtes fällt die Möglichkeit eines Rechtsausgleichs auseinander in zwei einander entfremdete Welten, eine idealistisch-abstrakte und eine positiv-konkrete.* Man kann ohne Uebertreibung sagen, daß die Geschichte des Rechtes zwischen diesen beiden Extremen hin- und herpendelt und einmal durch die ewige Norm die konkrete Frage aus dem Auge verliert, ein andermal, auf die Not der konkreten Frage gebannt, den Blick auf die unveränderliche Norm verloren hat.

Die Folge davon ist ein äußerst unheilvolles Geschehen: die Entfremdung des praktizierenden Juristen vom Leben der Gemeinschaft. Nach Erfüllung seiner *Aufgabe*, der genauen Unterbringung des «Falles» unter einen bestimmten Artikel, nach der historischen, analogen, dogmatischen oder irgendwelcher anderen Interpretation, scheint er zum nächsten Fall übergehen zu dürfen. Es geht ja meistens, nach Brunner sogar immer, um einen «Sachverhalt»; von einer Personsbeziehung

ist keine Rede! Man meint den Begriff Rechtsprechung und Rechtsfindung streng von der Person isolieren zu können, sowohl in subjektiver als auch in objektiver Beziehung. Aber all dies scheint mir nun gerade das große Uebel zu sein, an dem jede auf das Naturrecht zurückgehende Theorie des Rechtes leidet, daß sie manchmal dadurch an der *konkreten Realität* des in der Menschengemeinschaft verwurzelten Falles vorbeigeht. Die neueren Rechtstheorien haben in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Anregungen bekommen, die gerade die «menschliche» Seite beim Recht hervorkehren: man denke z. B. an die Lehre von der unrechtmäßigen Tat, die von den natürlichen Verbindungen und so vielen anderen. In diesen Formen der Rechtsfindung ist die Problematik des sich innerhalb des Horizontes der *Ethik* befindenden Urteils wohl sehr offensichtlich. Je tiefer jedoch das Gefühl der Verantwortlichkeit für das Suchen von «gerechtem» Recht geht, desto enger wird ein Verhältnis von Mensch zu Mensch geschaffen werden, um die lebendige, einmalige Gestalt jeder Rechtsverhandlung in ihrer eigenen Qualität, ethisch, sozial, juridisch zu verstehen.

Eine Fundierung, die ihren Ursprung nicht im Naturrecht, sondern in einem tieferen Verstehen des christlichen Bekenntnisses finden kann, tut not. Sollte für die Rechtsfrage der *einen* Wurzel unserer Kultur, dem alten Griechenland und Rom, ein so überragender Einfluß zuerkannt werden können, während die andere Wurzel, die des Verstehens der menschlichen Gemeinschaft aus der Tradition des christlichen Glaubens, hier nichts zu sagen hat? Es handelt sich hier nicht um das im Recht zweifellos unschätzbare Erbe des römischen Rechtes, sondern um ein Sich-mit-alien-Mitteln-Festhalten an der weltanschaulichen Einstellung, welche zu unüberwindlichen Schwierigkeiten Anlaß gegeben und die Rechtsfrage in unlösbare Widersprüche verwickelt hat.

Die antike Form der Gerechtigkeit, so glücklich formuliert durch Ulpian in «iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi», ist für alle Zeiten eine Form der Ordnung, die es mir erlaubt, mein Recht zu suchen. Kein Recht ohne Selbstbehauptung auf Grund des Naturrechtes. Das Suum cuique steht hier in der Bedeutung von «jedem Bürger das

Seine», das nötigenfalls mit Macht und Gewalt zu heischen ist. Der Mensch und *seine* Belange, seine *res* sind hier die kennzeichnenden Faktoren. So sah Brunner es wohl mit Recht!

Trachten wir nun, uns einen Begriff zu machen von der biblischen Gerechtigkeit in alt- und neutestamentlichem Bekennen, dann begegnen wir einem total anderen Komplex von Verhältnissen.¹ In der altisraelitischen Mentalität lebte eine Auffassung der Gerechtigkeit, die auf Grund von Gottes eigener unerschütterlicher Treue den *Zustand* der Gemeinschaftsintegrität zwischen Gott und Mensch (ברית, Bund) andeutete. Man kennt hier keine *iustitia distributiva*, sondern eine persönliche Verbundenheit, die ihre Konsequenzen im gegenseitigen Verhalten mit sich bringt. Recht handeln ist handeln innerhalb der Integrität des Bundes mit Gott. Hier ist nicht, wie ein englischer Gelehrter² bemerkte, der «cash-nexus» dominierend, die sachliche Verbindung, sondern das «personal attachment» der gegenseitigen Verbundenheit. Der Inhalt der Rechtsbegründung hängt nicht ab von einer allgemeinen Norm, sondern von den konkreten Verhältnissen, unter welchen das Gefühl der persönlichen Zusammengehörigkeit bestimmte Beziehungen ins Leben ruft. Bei der juridischen Ausübung der צדקה, der Gerechtigkeit ist nicht primär wichtig die Unparteilichkeit, mit welcher eine formelle Rechtsnorm in Anwendung gebracht wird, sondern die richtige Befriedigung der Ordnungen, in welche jeder in bestimmten Formen der Gemeinschaft gerufen ist. Jeder hat sein besonderes מושם, sein «Recht», der König, die Gottheit, der Priester, der Erstgeborene, der Vater usw. Dieses Recht stets wieder, wenn es verletzt zu werden droht, zu der Integrität der Gemeinschaft zurückzuführen, ist das Ideal der Gerechtigkeit. Was nun besonders charakteristisch genannt werden muß, das ist, daß in dieser Auffassung der Gedanke des Heils, der Gnade unmittelbar lebendig ist. Die ganze Sphäre der Gerechtigkeit des biblischen

¹ Für eine ausführlichere Betrachtung sei mir gestattet zu verweisen auf meinen Artikel „*Liefde, gerechtigheid en recht*“ (Liebe, Gerechtigkeit und Recht) in Nederl. Theol. Tijdschrift, Oktober 1946.

² W. F. Lofthouse, *Hen and Heseth in the Old Testament*, ZAW, 1938, p. 29f.; cf. auch N. Snaith, *The distinctive ideas in the O. T.* 1946; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I², 1939, S. 121 ff.

Denkens ist auf die *heilvolle Wiederherstellung* der Gemeinschaft gegründet, dem Vertrauen entsprungen, daß Gott in *seiner Gerechtigkeit* den untreuen Menschen wieder in die Gemeinschaft des Bundes zurückführt. Es ist in allem Ernst und aller Strenge der biblischen Gerechtigkeit (nachdrücklich wird von Zorn und Strafe gesprochen) ein tiefer Kern der Begnadung und Erhaltung in Erfüllung der göttlichen Verheißungen enthalten. Es ist das Kommen des *Reiches Gottes*, das in Aussicht steht. Die *κοινωνία* ist Grund und Ziel aller Verheißungen. *Im* Gericht liegt stets die suchende, aufrichtende und erfüllende Liebe. Eichrodt umschreibt dies so: «Im Licht der eschatologischen Vollendung ist sozusagen das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen in den Bereich des Bundes einbezogen, und das Wunder der Gottesliebe darin erkannt, daß er den Menschen ein Anrecht gegeben hat, auf seine Hilfe sich zu berufen. Zugleich erinnert aber die Bezeichnung dieser Hilfsbereitschaft als *sedakah* daran, daß es sich hier um die Vollendung eines Gemeinschaftsverhältnisses handelt, in dem das völlige menschliche Versagen offenbar geworden ist, während die Kontinuität des göttlichen Wirkens, sein treues Festhalten am einmal gesetzten Ziel im hellsten Licht erstrahlt. Hier wird der Schutz des Rechts der Gemeinschaft zur Rechtfertigung des Gottlosen, keinerlei menschliche Leistung, sondern nur die gottgeschenkte Gerechtigkeit kann zu wahrhaft bundesgemäßem Verhalten führen» (a. a. O. S. 125). Wir durften in diesem Zitat wohl die besonderen Merkmale vernehmen dieser von der naturrechtlichen so total verschiedenen Auffassung der Gerechtigkeit. Sie geht durch bis in die ganze Verkündigung des Neuen Testaments. Die einzigartige Bedeutung der «frohen Botschaft» in Christus ist diese, daß Gerechtigkeit und Liebe keine zwei auseinandergehenden und einander widersprechenden Linien sind, sondern daß die Handlung der Gerechtigkeit durch das Herz der Liebe angetrieben und getragen wird. An Stelle einer Reihe abstrakter ethischer Imperative, die an der konkreten Not des menschlichen Lebens vorbeigehen, wird in dieser Botschaft ausgegangen von folgenden Grundzügen: a) menschliches Leben ist Leben in Gemeinschaft, die selbst wieder in *Gemeinschaft mit Gott* fundiert ist (Grundgestalt: die Ehe); b) auf unergründliche Weise

ist diese Gemeinschaft horizontal zwischen den Menschen und vertikal mit Gott zerbrochen, *Sünde, Leiden und Tod* sind hier die Folgen; c) die göttliche Gerechtigkeit sucht in Christus die gebrochene Gemeinschaft wieder herzustellen dadurch, daß er an der Not, der Sünde, dem Leiden und dem Tode der Menschheit Anteil nimmt; d) christliche Ethik geht von diesem Grundgedanken aus: Reintegration zur Gemeinschaft, durch Anerkennung der konkreten dreifachen Not und deren Aufhebung durch das «Nächster-Sein» zum Mitmenschen im Glauben an Jesus Christus. Niemals kann und darf es hier nur um einen «cash-nexus» gehen, jeweils ist auch ein «personal attachment» in allen sachlichen Spannungen vorhanden. Hinter allen sachlichen Verhältnissen und Beziehungen steht immer die Begegnung von Mensch zu Mensch.

Es geht hier um den *ethisch-existentiellen* Gehalt der christlichen Botschaft, der mindestens ebensoviel Recht hat, als Ader unserer Kultur in unserem Problem mitzusprechen, wie die antik-kosmische Form einer Naturordnung, die, über die Brücke des imperium Romanum in unsere Kultur eingetreten, bis heute die Diskussion beherrscht.

In diesem ethisch-existentiellen Gehalt liegt, wie es uns scheint, für unser Problem der Gewinn, daß wir hier von dem peinlichen Dilemma «abstrakte allgemeine Regel der Naturordnung contra Vielstimmigkeit der positiven Verordnungen», von Idealismus contra Empirismus, erlöst werden, weil hier von einem Gerechtigkeitsbegriff ausgegangen wird, der nicht primär von der Handhabung des «Selbst» in der Ordnung des Lebens ausgeht, nicht von dem *Suum cuique* in erster Instanz, sondern von der konkreten, *gebrochenen* Form der menschlichen Gemeinschaft, die im Recht eine Quelle des *Heils* besitzt, um Menschen wieder in die Gemeinschaft zurückzuführen. Wenn in der rechtsprechenden Entscheidung nicht als Wesenskern diese Wiederherstellung der Gemeinschaft beabsichtigt wird, dann ist nach dieser Auffassung der Gerechtigkeit das Ziel verfehlt. Die Frage ist die: Kann das Recht, fundiert in göttlicher Gerechtigkeit der Gemeinschaft, in seiner zwangsmäßigen Autorität eine *befreieende* Wirkung haben? Diese befreieende Wirkung vermißt man gewiß, wenn Rechtsentscheid und Rechtsvollzug nur durch ein formales Gesetz zustande

kommen, das durch ein formales Wesen, ein «être inanimé» proklamiert wird, wie wichtig an sich Objektivität und Distanz auch sind. Essentialisierung und Realisierung des Rechtes verfehlten aber trotzdem ihren Zweck ohne eine entscheidende Polarität: Integrierung und Personalisierung! Sobald das richterliche Urteil den Menschen von der Gemeinschaft innerhalb des Rechtsgebietes seiner Verfehlung isoliert, ist der essentielle Augenblick der Begegnung des Menschen mit dem ihm zukommenden Recht verlorengegangen. Sobald das Recht eine abstrakte Regel anwendet, ohne auf den Menschen zu achten, ohne das Verhältnis Ich — Du in Betracht zu ziehen, ist es an seiner eigenen tiefsten Intention vorbeigegangen.

Eines der zentralen Motive, weshalb ein anderer Begriff der Gerechtigkeit als Grundlage des Rechtes erwünscht ist, liegt für mich in der Tatsache, daß erst die biblische Auffassung der iustitia ein offenes Auge für das menschliche *Leiden* hat. Das aus Naturrechtsauffassungen hervorgehende Recht geht an dieser Seite des Lebens vorbei. Die Stoa betrachtet das menschliche Leiden als etwas Gleichgültiges, weil es die göttliche Natur des Menschen nicht berührt. Das innere Sein des Menschen kann ja unter allen Umständen die angemessene Harmonie bewahren, so daß man mit Marcus Aurelius sagen kann: «Der beste Teil der Seele ist unbeschädigt geblieben.» Diese Autarkie der Seele ist eine typische Erscheinung der abstrakten Auffassung des menschlichen Lebens, und sie hat das Recht in Wege geleitet, auf denen das Leiden als solches kein Problem bildete. Gewiß, ebensowenig wie für das *Böse in physischem Sinne* hat das christliche Bekenntnis eine *Erklärung* für das *Böse in sittlichem Sinn*. Aber es hat um so mehr für beide ein offenes Auge! Gestalten wie Jeremias und Hiob sind gewaltige Zeugen von der Not der Menschheit; die erste Handlung Jesu Christi in seiner Begegnung mit Menschen ist, seine Macht über ihr Leiden gelten zu lassen, erst dann kommt das Sprechen von ewigen Dingen.

Eine Rechtsstruktur, die all diese Seiten des Lebens ignoriert, ignoriert das Leben und damit den Menschen. Sie richtet sich selbst.

Wir kommen zu einigen praktischen Schlüssen aus dem Vorhergehenden. An erster Stelle möchten wir auf die immer

stärker um sich greifende Identifizierung von Tat und Täter beim Strafrecht hinweisen, demzufolge eine Art Verbrechertyp eher bestätigt als bekämpft wird. In dem viciösen Kreis des Rezidivismus, innerhalb welchem das Strafrecht sich zu einem überwiegenden Teil bewegt, sieht es immer wieder dieselben Kriminellen vor dem grünen Tisch erscheinen. Mit unabwendbarem Schicksal erscheinen immer wieder die gleichen Pferdchen wie beim Karussell, wobei jedesmal ein kleines Stück im Dunkel bleibt, um kleine Intimitäten auszutauschen. So nascht der Kriminelle einige Monate, höchstens ein Jahr von der Intimität des Lebens, um dann trotzdem wieder in das Gefängnis zu geraten. Kein Wunder, daß die meisten Juristen dieses üble Spiel wenig lieben. Welcher «rechtgeartete» Mensch kann auch etwas empfinden für diese Schattenseite der Gesellschaft?

Hier muß doch etwas nicht in Ordnung sein mit unserer Form der Rechtspflege. Ist es nicht so, daß oft der Angeklagte zu unpersönlich gleichgesetzt wird mit dem betreffenden Gesetzesartikel, gegen den er sich vergangen hat? Ist das nicht die Folge des etwas seltsamen Vorgangs einer Gerichtssitzung, wo zwei Welten sich begegnen, die sich völlig fremd sind: die unantastbare, magisch anmutende Hoheit des Gerichtes und die an allen Seiten verwundbare und preisgegebene Gestalt des Kriminellen? Wie werden das Unantastbare und das Preisgegebene sich jemals verstehen?

Letztes Jahr erschien eine Abhandlung von der Hand des Staatsanwaltes Dr. Hans Dombois über *Krise des Strafrechts, Krise des Richteramts* (Furche-Verlag, Tübingen). Dieser Aufsatz, der in der Sammlung «*Gerechte Ordnung*» aufgenommen wurde, stellt einen bedeutenden Versuch dar, die Grundfehler des nationalsozialistischen Rechtes nachzuweisen. Er geht aus von der durch das Hitlerregime erlassenen Veränderung von § 2 des Reichsstrafgesetzbuches, wobei auf Grund der *Analogie* die Möglichkeit der Schaffung von neuem Recht geöffnet wurde. Dombois schreibt: «Nicht mehr der einzelne formulierte Gesetzesbestand begründet das Verbrechen, sondern der Verbrechensbegriff ist ein allgemeiner, der allen konkreten Vorschriften vorausgeht und zu Grunde liegt» (67). Der Staat «sichert» sich schon von vornherein, von «Lebens-

führungs- und Charakterschuld» sprechen und bei häufiger vorkommender Verurteilung sehr hohe Strafen fordern zu können. «Nunmehr aber wird das Tatstrafrecht folgerichtig zum Täterstrafrecht umgebildet. Man spricht vom Tätertypus.» Allgemeine Kategorien müssen die Betrachtung decken; man spricht von «gefährlichen Gewohnheitsverbrechern», von «Volksschädlingen». Das sittliche Moment der Verantwortung und Buße für die begangene einzelne Tat tritt zurück hinter dem Hauptmotiv: der Staat sichert sich im voraus schon gegen die mögliche zukünftige Tat. Aus einem biologischen Determinismus heraus wird der Mensch ganz mit seiner Tat gleichgestellt. Während das nationalsozialistische Deutschland noch ein zweispuriges Strafrecht kannte: politische Sicherung und individuelle Buße, kennt, so sagt D., das heutige Rußland nur ein einspuriges Strafrecht: das reine Sicherungsstrafrecht. Auch im Befreiungsgesetz vom 5. März 1946 konstatiert D. diese neue Denkform, gemäß welcher der Mensch einfach *ist*, was er tut: «Aktivist, Militarist, Nutznießer usw.».

Ich halte den folgenden Schluß für wichtig, der hier gezogen wird: An Stelle des liberalen Optimismus der früheren Zeit, der den Menschen als freien Mann betrachtete und deshalb für genügend hielt, auf den freien Willen abschreckend und verbessernd zu wirken, ist jetzt die Bewertung des Menschen in einen Determinismus umgeschlagen, der einen Teil der Menschheit für gänzlich verbrecherisch und verurteilenswert hält, ganz abgesehen von den Maßstäben, die man anlegen möge (politisch oder rein kriminell). Ob jemand das Bewußtsein hat, durch die Tat etwas Unrechtmäßiges zu tun, wird als Voraussetzung für die Verurteilung gerade ignoriert. Man wird einfach in seinem ganzen *Sein* durch eine bestimmte Misserfolg qualifiziert. «Das neue, den Menschen wertende, und damit auch schon totale und totalitäre Strafrecht schließt zurück von der Einzeltat auf die Gesinnungsrichtung des Menschen, auf seine Beschaffenheit, benutzt die Einzeltat als Indiz» (71). Dieses deterministisch-kollektivistische Denken im Strafrecht hängt engstens zusammen mit der liberalistischen Auffassung, wovon es nur die Kehrseite ist. Der Liberalismus betrachtet die inkriminierte Handlung als eine subjektive Angelegenheit des Einzelnen, wofür er ausschließlich nach innerer Anlage

und Maßgabe seiner Schuld verantwortlich ist. Strafe, aus der Gemeinschaft betrachtet, ist hier nur eine Form der Abschreckung oder des Versuches zur Verbesserung, jedoch immer rein subjektiv. Die Kehrseite dieses liberalen Optimismus, der den Einzelnen sozial isoliert, ist der kollektive Determinismus, der sozusagen mittels sozialer Hygiene das verbrecherische Element radikal aus dem Körper der Gesellschaft herauschneiden will. «Den guten und gesunden Menschen geht diese Nachtseite des Lebens im Grunde nichts an, als ob sie nicht auch ein Teil seines Selbst wäre, in ihm ebenso als Möglichkeit schlummerte» (75), bemerkt Dombois mit Recht.

Es sind hier mittels des Grundsatzes der Analogie im Strafrecht Methoden der Erweiterung der Rechtsnormen auf die Tagesordnung gebracht, die uns auf einen äußerst gefährlichen Weg bringen und gerade im Hinblick auf das Problem von Recht und Ethik zu sehr ernstem Nachdenken drängen. Diese Erweiterung trägt selbst ja einen stark ethischen Stempel, weil Recht, Ethik und Politik miteinander vermengt werden. Schlagwörter wie «gesundes Volksempfinden», «allgemeine Interessen des Volkes», «allgemeine Menschenrechte», «Interesse des Proletariates» sind allmählich breite ideologische Flächen geworden, wogegen sich Prozesse abzeichnen, die einen Schein von ethischen Werten vertreten, im Grunde jedoch rein aus der Politik verständlich sind. Das Recht gerät immer mehr in eine Zwangslage zwischen Ethik und Politik. Es wird immer mehr abgerückt von einer gottgewollten Ordnung zum Heil der Gemeinschaft, zu einem einer bestimmten Interpretation der Gemeinschaft dienstbar gemachten Instrument. Und wir sehen dann auch, wie die ursprüngliche gewissenhafte Rechtstechnik ausbricht in neue Möglichkeiten von besonderen Gerichtshöfen, stärkeren Polizeibefugnissen und anderen Untersuchungsmethoden.

Hier tritt m. a. W. eine Pseudo-Ethisierung auf, die eher zur Unterminierung des Rechtsgefühles eines Volkes führt als zur Stärkung. Sie ist trotzdem die Konsequenz eines Sich-Durchsetzens der naturrechtlichen Auffassung. Es liegt in ihrer abstrakt-theoretischen Struktur eine Spannung, die entweder nach der Seite des liberalistischen Humanismus umschlägt, wobei ein überwiegender Teil des Bürgertums nichts

als brave Menschen darstellt, die das Gute, den Anstand, das Passende anstreben, mit einem schmalen Streifen von Verbrechern, oder umschlägt nach einem absoluten Relativismus und Positivismus, wobei Recht und Macht einander zu nahe kommen und Gemeinschaftsformen entstehen, die aus lauter Opportunismus unter dem Schein großer Losungsworte ein politisches Recht aufziehen. Wer sich die Schlußphasen des antik-naturrechtlichen Denkens in der Skepsis und der Pax Romana vergegenwärtigt, staunt nicht über eine Wiederholung, wenn verwandte Positionen der geistigen Einstellung eine Kultur wieder beherrschen.

Wenn wir deshalb in und hinter den Phänomenen des Rechtes Einflüsse und Grundzüge ethischer Art vermuten, gilt es hier, das *richtige* Verhältnis und die *genaue* Proportion zwischen beiden zu finden. Das Recht darf das ethische Empfinden nicht verdrängen, aber die Ethik darf auch nicht so übermächtig werden, daß sie die typischen Rechtsqualitäten auflöst. Die Frage: was ist jetzt speziell der *Inhalt* der ethischen Norm? ist zu essentiell, als daß man hier oberflächlich vorgehen könnte; die Gefahr, daß die Ethik ihre Norm in «Forderungen der Zeit» suchen und verpolitisieren wird, ist viel zu groß.

Sowohl das Recht als auch die so viel mehr umfassende Figur der Ethik können nur auf die konkrete Wirklichkeit eingestellt sein, wenn sie gemeinschaftsbildend, bzw. gemeinschaftsheilend sind. Darum ist die tiefste und reinste Norm die Liebe. Liebe nicht als Ausdruck der persönlichen Zuneigung, sondern in der neutestamentlichen Bedeutung des unbedingten Einstehens für den andern. Innerhalb des weiten Horizontes dieser Norm zeichnet sich die konkrete Norm des Rechtes ab als die heilsame Gerechtigkeit (*iustitia salutifera*), in welcher dafür *gesorgt* wird, nötigenfalls mit maßgeblichem Zwang aus dem Gemeinschaftsverband (der Obrigkeit), daß jedem Menschen in diesem Verband sein Platz gesichert wird. Nicht nur *das Seine* wird geachtet und gesichert, auch der Mensch als solcher ist schließlich der Gegenstand dieser *Sorge*. Die Sorge um den andern ruht ethisch in der Norm der Liebe: man hat füreinander einzustehen. Dahinter steht das unergründliche Mysterium des Mitgeschaffenseins, geschaffen durch

die Hand des Schöpfers, auch das zusammen in der Gebrochenheit von «Gut und Böse», von Schuld und Leiden, sein.

Allein aus diesen Perspektiven will es mir vorkommen, daß ethisch-existentiell ein biblischer Gerechtigkeitsbegriff fruchtbar sein kann für die heutige Diskussion über Recht und Ethik. Es geht daraus die Achtung vor dem *Täter* hervor bei der Bestrafung und gerichtlichen Behandlung seiner Tat als Möglichkeit zur *Buße*. Hier liegt die Bedingung, um Formen des Gerichtes zu finden, die den Menschen nicht definitiv moralisch und zivil disqualifizieren. Nächst der Integrierung ist die Personalisierung von Bedeutung. Weder Vergeltung, noch Leidzufügung, noch Symbolisierung kann die Strafe ausmachen: in der Strafe soll auch das *Mit-schuldig-Sein* der Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Es ist nur allzu wahr, was Dombois sagt: «Der moderne Mensch vermag sich wohl den anderen als Verbrecher, aber sich selbst nicht als Verbrecher vorzustellen.» Wer aus einer biblischen Auffassung der Gerechtigkeit Recht sucht, kann das wohl und wird das auf irgendeine Art zum Ausdruck bringen müssen, eben um den Schuldigen wieder zur Gemeinschaft zu reintegrieren.

Schließlich ein kurzes Wort zum internationalen Recht!

Die Probleme sind hier gewiß noch schwieriger zu bewältigen als im Strafrecht; denn die Möglichkeit, in einem geordneten Staate einen Einzelnen zur Reintegration der Gemeinschaft zu führen, ist doch noch leichter zu verwirklichen, als eine wirkliche Gemeinschaft zwischen einander feindlich gesinnten oder jedenfalls oft mißtrauenden Staaten aufzubauen. Trotzdem darf nicht vergessen werden, daß das moderne Völkerrecht sich gerade darin vom klassischen unterscheidet, daß infolge des Prinzips der kollektiven Sicherheit eine Integration der Staatengesellschaft im Werden ist, ja sogar aus der Situation sich fast mit innerer Notwendigkeit ergibt, welche die Voraussetzung bildet für eine überstaatliche Organisation. Diese Organisation, wenn sie sich halten will und fruchtbare Arbeit im Dienst der Völker leisten wird, kann nicht ohne geistige Grundlagen sein, von denen aus sie immer wieder ihre Entscheidungen zu treffen hat. Sie wird zu bestimmten Situationen im internationalen Leben ein entschiedenes «Nein» sagen müssen, andererseits zu bestimmten erwünschten Aende-

rungen ein klares «Ja». Das alles geht nicht ohne letzte geistige Entscheidungen. Man hat diese bis jetzt in einer Erklärung der allgemeinen Menschenrechte zu formulieren gesucht. Sie haben unbedingt einen überaus großen Wert. Wenn die Gestaltung des irdischen Lebens im Verhältnis der Völker unter sich schon danach vollzogen sein würde, in welcher überraschend neuen Welt würden wir leben! Daß das aber nicht der Fall ist, kommt letzten Endes daher, daß ein fast unausstilgbares Mißtrauen zwischen den Völkern herrscht; man häuft gegenseitig Macht auf Macht, um nur nicht vom anderen überwältigt zu werden. Man sucht sich dem anderen gegenüber zu retten. Man meint, um Freiheit, um Glück, um Selbständigkeit, um Lebensraum kämpfen zu müssen. Das Mißtrauen ist, mit einem Wort gesagt, Ausdruck der *Existenznot unter Todesbedrohung*. Sünde und Tod sind die beiden Mächte, die die Völker auseinanderreißen.

Wie wertvoll und von augenblicklich-praktischem Wert die Deklaration der Menschenrechte auch sein dürfte, über diese tiefsten Gründe des menschlichen Unglücks spricht sie sich nicht aus, kann sie sich auch nicht aussprechen, weil sie «allgemein» bleiben muß. Das bedeutet aber zugleich, daß diese «Allgemeinheit» über die letzten Nöte hinweggeht. Und das ist gerade die entscheidende Stellungnahme des christlichen Ethos, daß es ihm unmöglich ist, über die tiefsten Nöte des internationalen Elends hinwegzugehen. Das *darf* es nicht. Die christliche Botschaft verkündigt die Reintegration des Menschen zur Gemeinschaft von der Wiederherstellung Gottes in Jesus Christus her, weil dort Sünde und Tod überwunden sind. Wer von Christus herkommt, hat das Mißtrauen verloren, und die Angst vor dem Tode und die Furcht, daß es ihm etwa an Freiheit fehlen würde. Er ist in Christus frei geworden, und aus dieser Freiheit findet er einen neuen Weg zum Menschen. Die Rechtfertigung aus dem Glauben durchleuchtet die Menschenrechte auf ihre letzten Voraussetzungen: daß wir nach unbedingten Normen und Geboten leben *wollen!* Daß es uns Ernst ist mit unseren Mitmenschen! Aber dieses Wollen und dieses Ernstnehmen sind nur als *Gnade*, als ein Geschenk von Gott her zu erfüllen. Erst wenn wir wirklich frei gemacht sind durch ihn, haben wir uns nicht mehr ängstlich zu «sorgen» um die Siche-

rung unseres Weges; denn wir stehen in der Bewegung Gottes drin, über deren Vollendung und Erfüllung er seinen Plan vollzieht.

Aber, so könnte man fragen, behält der christliche Glaube nicht immer einen partikularen Charakter den allgemeinen Anforderungen des internationalen Rechtes gegenüber? Gibt es irgendein minimales Ethos von diesen Glaubensbedingungen aus, das man nun als Grundlage für die neue Völkerorganisation anwenden könnte? Ich will versuchen, in vier Bemerkungen zu dieser Frage Stellung zu nehmen.

1. Obzwar das Christentum «eine» unter vielen anderen Religionen ist und eine universale Rechtsordnung sich formell wohl unmöglich an ein Bekenntnis binden kann, dürfen wir nicht außer acht lassen, daß Gott in Jesus Christus das eigentliche Wesen des Menschen und sein Verhältnis zum Nächsten freigelegt hat. Das *universale* Sein des Menschen ist hier aufgedeckt worden. Auch des Menschen, insofern er als Mohammedianer oder als Inder zu dieser Offenbarung Gottes von sich aus kein Verhältnis hat. Wohl aber kann man etwas davon zu sehen bekommen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß alle Gestaltungen der Religion von «ethischen» Normen begleitet werden, die auf irgendeine Weise Versuche darstellen, Brücken zu schlagen über die Abgründe der menschlichen Existenz. So hat es Paulus in Röm. 1, 19 ff. wohl gemeint, daß es vom Herzen des Menschen aus immer wieder sonderbare Projektionen zu Gott hin gibt, ohne daß sie Ihn finden, denn sie können nicht, weil ihr Herz nicht erlöst ist. Nur dort, wo Gott seinen Hohenpriester, seinen Ponti-fex (= Brückenbauer), zu der Menschheit schickt, ist der Weg zu ihm frei geworden. Da ist auch der universale Mensch offenbar geworden. Im vollständigen Opfer wird die neue Gemeinschaft ersichtlich gemacht. Nur ein Handeln aus dem Glauben an dieses Ereignis Gottes kann «universal» wirken. Nicht in dieser Hinsicht, daß zunächst erstaunliche Leistungen christlichen Ursprungs zu stande kommen sollen, die die anderen Mächte überflügeln sollten, denn dort würde eher ein neuer menschlicher Stolz die Wege zur Gemeinschaft abbrechen. Das «universale» Handeln aus dem Glauben kann vorerst nur ein Vollständig-ernst-Nehmen des Partners bedeuten und ein Versuch, ihn als Bruder in

der Kraft der Vergebung zu lieben, nur die wahrhaftige Buße gibt neue Kraft. Nur wo Staaten bereit sind, ihre eigene «Hypocrisy» zu überwinden, ihre eigenen Fehler und Sünden zu bekennen, nur dort, wo sie dem anderen das Vertrauen einflößen können, wirklich «neu» anfangen zu wollen, insofern das «Neue» in der Geschichte Gestalt bekommen kann, dort wird der Weg frei zur Reintegration. In diesem «Willen zur Gemeinschaft» liegt die Kraft zum neuen *Handeln*. Die neuesten Entwicklungen zwischen Frankreich—Deutschland geben davon dankenswerterweise ein erschütterndes Beispiel. Es wäre denkbar, daß ein Volk wie das amerikanische in bezug auf die positive Entwicklung der Atomenergie dem russischen Vorschläge von so radikalem Ausmaße des Dienens und Helfens machen würde, daß es ein für allemal klar sein würde, daß der Geist der Konkurrenz und der Bedrohung vollständig vernichtet wäre!

2. Die «universale» Möglichkeit, das umfassende Ethos, kann nur wirksam werden, wo der einzelne Gläubige sich zu Jesus Christus hält. Zwar trägt die Kirche Jesu Christi die Verantwortung der Verkündigung der Botschaft an die Welt, aber die Kirche ist nicht ohne die einzelne Gemeinde und diese nicht ohne den einzelnen Bekenner. Es handelt sich in den innerstaatlichen Beziehungen nicht darum, daß allgemein-verbindende Gebote oder Normen aus den verschiedenen Geistesrichtungen distilliert werden, sondern darum, daß der einzelne Christ in den Konferenzen sich des Auftrags seines Herrn bewußt ist. Da ist es Sache seines Herrn, den Gehorsam als eine Mahnung an die Türe der anderen Seele zu benützen. Der einzelne Vertreter wird seinem Staate in den Konferenzen in letzter Treue an seinem Herrn dienen müssen.

3. Was jeweils das Gerechte vom christlichen Ethos her sein wird, läßt sich nicht in «general principles» formulieren, welche «semper, ubique et ab omnibus servanda sint». Die allgemeinen Prinzipien liegen in den Menschenrechten vor. Diese bleiben aber abstrakt und formell, wenn die eigentlichen Nöte nicht aufgewiesen und gegenseitig erkannt sind. Darum werden wir es auch nicht von kirchlichen Deklarationen erwarten müssen, die als neue Formen einer Gesetzlichkeit eine Art sakrales Recht ins Leben rufen könnten. Das bedeutet aber

nicht, daß die Kirche als Gebot der Stunde sich nicht sollte hören lassen! Im Gegenteil, sie hat, genau so, wie sie sich in den besetzten Ländern während des letzten Krieges über unrechtmäßiges Handeln zu äußern hatte, auch in den internationalen Spannungen die Mahnung und die Tröstung des Wortes, das Gericht und die Gnade Gottes zu verkündigen, dort wo es jeweilig not tut. Es handelt sich für die Kirche nicht um ein neues Gesetz zur Reform der Völkerwelt, sondern um die Botschaft des Evangeliums als kritische Macht zur Reintegration des Menschen in die Gemeinschaft mit seinem Gott.

4. Gerade von diesen Erwägungen aus bleibt alles, was wir über christliches Ethos und weltliches Recht gesagt haben, unter dem kommenden Gericht Gottes. Daß wir uns um Frieden innerhalb der Gesellschaft im bürgerlichen oder kriminellen Recht oder um Frieden innerhalb der Völkergemeinschaft bemühen dürfen, ist möglich dadurch, daß Gott uns eine Gnadenfrist erteilt hat und alles Recht ein Zeichen seiner Geduld und eine Verheißung auf seinen Frieden sein darf. Ohne die Verheißung, daß Er alles neu machen wird, wäre all unser Bemühen sinnlos und zum Scheitern verurteilt. Aber im Lichte seiner Zukunft bekommt alles Handeln aus dem Glauben einen Glanz aus der Neuschöpfung Gottes. Nicht wir errichten ein irdisches Zukunftreich, sondern er ist gekommen und kommt, um seine Gerechtigkeit als ein Werk seiner Hände aufzurichten. Wo es schon Schatten wirft auf Erden, ist Recht als Heil aus Liebe, Glaube und Hoffnung zustande gekommen.

Basel.

Hendrik van Oyen.

Mutterrecht — einst und jetzt.

Ein Kapitel aus der Rechts- und der Religionshistorie.

I.

Der Terminus «Mutterrecht» besteht seit rund 90 Jahren. Bachofen prägte ihn. 1856 hatte er noch von «Weiberrecht» gesprochen. Das Erscheinen des Hauptwerkes (1861) hat einen der vieldeutigsten Termini der Kulturgeschichte aus der Taufe gehoben. Schon L. v. Dargun scheint in seinem Werk «Mutterrecht und Vaterrecht» (Leipzig 1892) die Verschiedenartig-