

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	61 (2005)
Heft:	4
Artikel:	Amor iustitiae : eine kritische Vergegenwärtigung der Lutherischen Lehre vom Rechtsverzeichnis und Rechtsgewinn
Autor:	Boomgaarden, Jürgen
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877859

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: 14.01.2026

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

Amor iustitiae

Eine kritische Vergegenwärtigung der Lutherischen Lehre vom Rechtsverzicht und Rechtsgewinn*

«Er ist und bleibt für Unzählige unter uns die große prophetische Persönlichkeit, der religiöse Erzieher, und seine herrlichen Kernworte wecken ein Echo in unseren Seelen, wie für die Gegenwart gesprochen.»¹ Dieses enthuasiastische Zeugnis der Lutherverehrung aus dem Munde Ernst Troeltschs mag uns fast hundert Jahre später sehr vollmundig erscheinen. Ein hochgemutes wilhelminisches Bürgertum, kulturkampferprobt, mag sich der grossen Persönlichkeit Luthers wahlverwandt gefühlt haben, aber dem bürgerlichen Geist unserer Tage ist ein solches Pathos fremd geworden. Hat sich die geschichtliche Situation geändert, so ist doch die Frage, inwiefern der reformatrice Geist «dem religiösen Leben der Gegenwart als Grundlage und Nährboden für die weitere absehbare Zukunft dienen könne»², weiterhin aktuell. Hier ist es weniger die Person Luther als seine Theologie, die daraufhin befragt zu werden verdient, und Troeltsch lässt sich dabei keineswegs von unreflektierter Lutherverehrung anstecken. Mit kritischem Blick wird Luthers sozial- und rechtsphilosophisches Gedankengut in den *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) geprüft. Dabei setzt Troeltsch in seiner Beurteilung bei dem Naturrechtsgedanken ein – «hier hatte Luther eigentümliche Wege eingeschlagen»³ – und muss im Weiteren eine tiefe Gegensätzlichkeit in Luthers Gedanken konstatieren. Das Naturrecht bekomme «eine völlig konservative, lediglich die utilitarische Zweckmäßigkeit der positiven Ordnung an sich betonende Deutung»⁴. Luther sanktioniere jede Obrigkeit um ihrer selbst willen – und Troeltsch sagt es noch schärfer: «Es ist die Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen, die auf dem Boden der Sünde das Wesen des Rechtes geworden ist und daher die jeweils herrschende Macht als solche glorifiziert.»⁵ Luther verstehe das Naturrecht «instinktiv als die von Gott mittelst der Vernunft bewirkte Emporhebung unbedingt

* Dem Aufsatz liegt ein im Rahmen meines Habilitationsverfahrens an der Theologischen Fakultät in Jena gehaltener Vortrag vom 27.4.2004 zugrunde.

¹ E. Troeltsch, Luther und die moderne Welt (1907/08), Ernst Troeltsch KGA 8, Berlin/New York 2001, 67f.

² A.a.O. 65.

³ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 532.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

herrschender positiver Gewalten»⁶ und spreche ihnen per se Vernünftigkeit und Göttlichkeit zu.

Aber wie steht eine solche naturrechtlich sanktionierte unbedingte Anerkennung jeder positiven Gewalt zu dem Evangelium der Liebe, zur unbedingten Liebe Gottes zum Menschen? Troeltsch sieht hier eine Antinomie in der Lutherischen Theologie und spricht von des Reformators tiefem Gefühl für den Gegensatz von Liebesordnung und Rechtsordnung⁷. Es habe Luther verwehrt, zu einer grundlegend herrschaftskritischen Haltung gegenüber weltlichen Gewalten vorzudringen.

Diese Antinomie wird für Troeltsch in Luthers Auffassung des Strafrechts besonders anschaulich. Im Strafrecht habe Luther seine Auffassung der Ob rigkeit als Stellvertreterin der göttlichen Strafe und Vergeltung zu äusserster Strenge geneigt. Die schroffe Härte der Gewaltlehre werde aber kompensiert durch eine christliche Milderung des Rechtsstandpunktes in der privaten Be ziehung⁸. Die Liebe soll im privatrechtlichen Bereich regieren, das harte Recht im strafrechtlichen; beides stehe sich unvermittelt gegenüber.

Wird die von Troeltsch behauptete Gegensätzlichkeit von Rechtsordnung und Liebesordnung dem Quellenbefund bei Luther gerecht?

Es gehört schon fast zum guten Ton der Lutherforschung, die von Troeltsch behauptete Gegensätzlichkeit zu bestreiten, aber die Argumente bewegen sich meistens in einer theologischen Binnenreflexion, die den eigentlichen Anstoss schnell aus den Augen verliert. Es wird Richtiges und Wichtiges gesagt, aber die Antwort befriedigt nicht. An Ebelings Luther-Buch sei das Problem deutlich gemacht. Zur Unterscheidung von Christperson und Weltperson führt Ebeling aus:

«Der Anschein, als würde hier unterschieden zwischen einer Privatsphäre, in die das Christentum verbannt wird, und einem Öffentlichkeitsbereich, in dem das Christsein nicht praktikabel ist, hat dies gegen sich, daß hier sehr wohl in beiden Aspekten vom Christen die Rede ist und auch in beiden Fällen im Hinblick auf sein Verhalten zum Mitmenschen; das eine Mal aber vom Christen gleichsam im Amt des Evangeliums, als Zeugen des Glaubens, der für sich selbst Ernst macht mit der Hingabe seiner selbst an den Mitmenschen in der Freiheit von sich selbst, wozu die Bergpredigt als Zeugnis des Glaubens ermutigt; das andere Mal jedoch vom Christen im Amt des Gesetzes als einem, der in einer bestimmten Hinsicht an den Mitmenschen gebunden ist und gar nicht für sich selbst, sondern für den andern zu handeln schuldig ist, in einer bestimmten Funktion der Erhaltung der Welt in ih-

⁶ A.a.O. 533.

⁷ Ebd. Diesen Gegensatz hat Troeltsch auch noch in den Notizen zu einer geplanten zweiten Auflage des Werkes vertreten, aber bei Luther selbst aus einer einheitlichen Grundrichtung herkommend gesehen. Man kann «wohl hinter dieser doppelten Ethik eine einheitliche Grundrichtung zu konstruieren versuchen, die Richtung auf eine in der Gottesgewissheit alle Spannungen und Gegensätze aufnehmende Innerlichkeit des Ich, das in seiner Gewissheit auch das Fremde, das bloße ‹Amt›, die Notwendigkeiten des sündigen Lebens, auf sich nimmt und sie aus der radikalen neuen Freiheit wagemutig bewältigt nur auf das Ziel der in allem zu behauptenden Gottinnigkeit gerichtet» (zitiert nach H.G. Drescher, Ernst Troeltsch, Leben und Werk, Göttingen 1991, 394).

⁸ Troeltsch, Soziallehren, 539.

rer Vorläufigkeit.»⁹ Abgesehen von der für Ebeling typischen Rückführung der Verhaltensweisen auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sind die Ausführungen im Kern ganz nah an Luthers Obrigkeitsschrift angelehnt¹⁰. Aber ist damit das Missverständnis eines nur im Privaten existierenden Christentums ausgeräumt? Sicher kann man sich auch in aller Öffentlichkeit an den Mitmenschen hingeben und so ein Zeugnis des Glaubens ablegen. Aber ein privates Handeln in der Öffentlichkeit ist noch kein öffentliches Handeln, bei dem der Mensch in einer allgemeinen Funktion tätig ist. Darf der Mensch mit diesem allgemeinen Handeln auch ein Zeugnis des Glaubens ablegen – und das hiesse doch nach Ebeling im Sinne der Bergpredigt handeln –? Das ist die Frage, deren positive Beantwortung Troeltschs grundsätzlichen Befund aushebeln würde. Der sich einstellende Alarmruf, hier würde einer Vermischung beider Reiche oder Regimenter das Wort geredet, zeigt an, wie schwer Troeltschs Befund in seiner Grundaussage zu widerlegen ist. Die Versicherung, auch der Amtsinhaber könne ja Christ sein und seinen Dienst um des Nächsten willen tun, reicht nicht aus, das Christentum aus seiner Verankerung in der Privatsphäre zu lösen. Wie soll es öffentlich sein, wenn «im Amt des Gesetzes» (Ebeling) kein Platz für das Evangelium als Zeugnis des Glaubens ist?

Der Frage nach der Sachgemässheit von Troeltschs Behauptung soll im Folgenden an Luthers Predigt von der zweifachen Gerechtigkeit nachgegangen werden, ohne dass damit eine erschöpfende Antwort auf diesen vielschichtigen Problemkomplex gegeben werden könnte. Meine weiteren Überlegungen zielen auch vielmehr auf die Frage, ob Luthers in der Predigt dargelegte Zuordnung von Liebe und Recht für uns heute noch relevant ist. Dazu werden einige Einsichten Hegels aus seiner Rechtsphilosophie hinzugezogen. Abschliessend werde ich in einem dritten Punkt unter Zuhilfenahme der Rechtsdeutung Hegels eine gegenüber den Lutherischen Vorgaben veränderte Zuordnung von Liebe und Recht für uns heute zu formulieren versuchen.

1. Luthers Gestaltung der Beziehung von Liebe und Recht in seiner Predigt von der zweifachen Gerechtigkeit

Die aus dem Jahr 1518 stammende sog. Predigt von der zweifachen Gerechtigkeit (*Sermo de dupli iustitia*) trägt für die gesuchte Verhältnisbestimmung von Liebe und Recht Entscheidendes bei, weil in ihr Differenz und Beziehung zwischen dem von Luther neu zu Bewusstsein gebrachten Wesen der göttlichen Gerechtigkeit und dem der menschlichen oder weltlichen Gerechtigkeit präzise benannt werden¹¹. Von dem zweifachen Gerechtigkeitsbegriff

⁹ G. Ebeling, Luther, Tübingen 1981, 236f.

¹⁰ Dort wird für das zweifache Verhalten nicht die Unterscheidung Gesetz und Evangelium, sondern Evangelium und Liebe herangezogen: «an dyr und an dem deynem helltistu dich nach dem Euangilio und leydest unrecht als eyn rechter Christ fur dich, An dem andern und an dem seynem helltistu dich nach der liebe und leydest keyn unrecht fur deynen nehisten; ...» (WA 11, 255, 17-20).

¹¹ Die Predigt ist schon des öfteren Gegenstand der Forschung gewesen. Zur Entstehung des Sermons vgl. Martin Luther Studienausgabe, Bd. I, Berlin 1979, 219f. Dieser Textausgabe sind auch erläuternde Anmerkungen beigegeben. Eine Erschliessung des

her erschliesst sich Luther die dem Evangelium angemessene Ethik des Christen. In einem weiteren Schritt wird dann die als «zweite Gerechtigkeit» gekennzeichnete ethische Haltung des Christen in ihrem Verhältnis zur öffentlichen, weltlichen Gerechtigkeit ausgeführt.

Was bedeutet die «erste Gerechtigkeit»? Die erste Gerechtigkeit ist dem Menschen eine fremde Gerechtigkeit und wird ihm von aussen gegeben. Es ist die Gerechtigkeit, durch welche Jesus Christus selbst gerecht ist und den Menschen rechtfertigt. Zur Erlangung dieser Gerechtigkeit vor Gott ist kein äusseres Tun vonnöten, sondern durch den Glauben kommt der Mensch in eine wesenhafte Beziehung zu Jesus Christus und hat Anteil an dessen Gerechtigkeit vor Gott. Er ist gleich Christus gerecht vor Gott. Luther nennt diese Gerechtigkeit die «iusticia infinita et omnia peccata in momento absorbens, quia impossibile est, quod peccatum in Christo haereat»¹². Diese nicht von uns selbst geschaffene oder erlangte und darum fremde Gerechtigkeit ist für Luther der Grund, die Ursache und der Ursprung aller eigenen, dem Menschen zugehörigen Gerechtigkeit.

Damit ist schon das Wesen der sog. zweiten Gerechtigkeit angesprochen. Diese Gerechtigkeit ist unsere eigene. Ihre Zugehörigkeit zu uns selbst bedeutet nicht, dass wir sie aus uns selbst schaffen. Das ist nicht möglich, weil die im Glauben uns zugeeignete erste Gerechtigkeit uns schon so gerecht sein lässt, dass wir aus uns selbst heraus keiner Gerechtigkeit mehr bedürfen. Nur aus dieser ersten und mit dieser ersten Gerechtigkeit, der göttlichen Gerechtigkeit selbst, können wir uns als gerecht bezeichnen. Luther will das Eigensein dieser zweiten Gerechtigkeit in dem Sinne verstehen, dass wir sie mit der ersten und fremden wirken¹³. Die zweite Gerechtigkeit bedeutet also nichts anderes als das Wirken der ersten Gerechtigkeit durch uns. Die zweite Gerechtigkeit ist uns *in der Weise eigen*, dass wie sie nicht für uns haben, sondern *nach aussen* wirken.

Die uns von aussen zugeeignete *fremde* Gerechtigkeit, die erste Gerechtigkeit, und die von uns nach aussen getragene *eigene* Gerechtigkeit, die zweite Gerechtigkeit, stehen so miteinander in Beziehung, dass die eigene Gerechtigkeit das Werk oder die Frucht der ersten Gerechtigkeit ist.

Damit kommt in dieser Gerechtigkeitsbeziehung der Mensch in seinem Selbstbezug gar nicht mehr vor. Die Gerechtigkeit, die der Mensch von aus-

Textes vom Gerechtigkeitsbegriff her findet sich in N. Müller, Luthers Gerechtigkeitsverständnis und die Problematik einer politischen Ethik, in: U. Schnelle (Hg.), *Reformation und Neuzeit: 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin* 1994, 338-342. Die vielleicht wichtigste Interpretation des Textes stammt von U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1983, 544ff.; weitere Literaturangaben 508, Anm. 259. Zur kritischen Würdigung von Duchrows eigener Auslegung siehe hier S. 352.

¹² Sermo de duplii iustitia, WA 2, 146, 12ff.

¹³ A.a.O. 146, 37: «quod cooperemur illi primae et alienae».

sen empfängt, kann nur so bei ihm Gestalt gewinnen, dass er sie wiederum bei einem anderen Menschen Gestalt gewinnen lässt. Eine Selbstgerechtigkeit im strengen Sinn gibt es für Luther nicht – der Mensch kann zu sich selbst nur ungerecht sein. Nur in der Bewegung von Gott zum Nächsten wird und zeigt sich der Mensch als gerecht, während er in der Statik des Bei-sich-selbst-seins das Wesen der wahren Gerechtigkeit verfehlt.

Luther bezieht im Weiteren seiner Predigt diesen Gerechtigkeitsbegriff direkt auf den ethischen und rechtlichen Umgang der Menschen untereinander. Wie verhält sich die dem Menschen von Gott übereignete Gerechtigkeit zur weltlichen Gerechtigkeit? Was hat die göttliche Gerechtigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit im Sinne des weltlichen Rechts zu tun?

Die erste, in Christus bestehende Gerechtigkeit hat eine bestimmte Gestalt, die durch Christi Tun bestimmt wird. Jesus Christus ist darin gerecht, dass er die Ungerechtigkeit der Menschen untereinander und gegenüber Gott auf sich nimmt, sich mit ihr im höchsten Sinn identifiziert und damit den Menschen gerecht vor Gott sein lässt. Wenn diese erste Gerechtigkeit nun Frucht beim Menschen bringt, trägt diese Frucht die gleiche Gestalt wie ihr Ursprung. Das gerechte Tun des Christen folgt dem Vorbild Christi. Der Christ nimmt das Unrecht des Anderen auf sich und besteht nicht auf seinem Recht¹⁴. Damit ist die christliche Rechtsethik schon in ihrer ganzen Radikalität bezeichnet. Und Luther steht nicht an, sie auf das weltliche Recht zu übertragen.

Er unterscheidet drei grundsätzliche Verhaltensweisen gegenüber dem weltlichen Richter.

Das *erste* mögliche Verhalten wird durch jene repräsentiert, welche die Rache, das Gericht und Urteil bei den Statthaltern Gottes – also den weltlichen Richtern – suchen. Luther findet dieses Verhalten insoweit akzeptabel, als durch einen solchen Verzicht auf Privatrache grösseres Unrecht verhindert wird. Doch – so Luther weiter – «tales non intrabunt in regnum caelorum»¹⁵ – ein solches Verhalten, ein solches Rechtgewinnen gebührt den Christen nicht, weil hier noch die Neigung des eigenen Nutzens besteht.

Das Verhalten der *zweiten* Gruppe steht für das wahre Christenleben. Diese Menschen verzichten auf ihr weltliches Recht. Sie werden sogar die Rechtsprechung in ihrer konkreten Durchführung hindern, wenn sie vollkommene Christen sind¹⁶. Das ist nicht erst eine Zumutung für unsere heuti-

¹⁴ Vgl. WA 2, 150, 18-22: «Sic iustus es, ut iustifices et excuses iniustum, non ut condennes tantummodo, detrahas et iudices et excuses iniustum, non ut condennes tantummodo, detrahas et iudices atque vindices. Hoc est enim exemplum Christi erga nos, sicut dicit: Non venit filius hominis, ut iudicet mundum, sed ut mundus salvetur per ipsum ...».

¹⁵ WA 2, 151, 17f.

¹⁶ WA 2, 151, 24ff.: «si praesidentes pro eis vindicare velint, vel non cupiunt nec quaerunt, vel solummodo permittunt aut si sunt perfectissimi prohibent et impediunt, potius parati et alia amittere».

gen Ohren, wie der folgende imaginäre Einwand im Luthertext belegt. Dem Argument, es seien doch nur sehr wenige Menschen, die in dieser Weise handelten, und man so nicht in der Welt leben könne, wird mit Mt 7,14 begegnet. Die Pforte ist eng, die zum Leben führt, und nur wenige finden sie¹⁷.

Solche Menschen folgen dem Beispiel Christi und ziehen gleich Christus die ‹Form› ihrer Gerechtigkeit aus und diejenige ihrer Übeltäter an, wenn sie das Unrecht tragen¹⁸.

Es gibt noch eine *dritte* Gruppe von Menschen, die Luther *zelosi* nennt. Diese Menschen fordern nicht das Ihre, sondern suchen die Besserung und Rechtfertigung des Übeltäters – *nicht durch Rechtsverzicht, sondern durch das Recht selbst*. Diese auch Christen zu nennenden Menschen sehen, dass ihre Übeltäter ohne Strafe nicht mögen gebessert werden.

Eine solche Haltung erscheint freilich angenehmer und vernünftiger als jene des Rechtsverzichts – dessen ist sich auch Luther bewusst und schiebt einer voreiligen Inanspruchnahme jener dritten Position einen Riegel vor. Eine solche Haltung des Rechtsanspruchs um des Anderen willen soll niemand für sich reklamieren, wenn er in der Haltung des Rechtsverzichts nicht schon geübt und vollkommen sei¹⁹. Der Grund für diese Vorordnung des Rechtsverzichts liegt darin, dass der Mensch sich über sich selbst zumeist täuscht und, was er als Rechtsanspruch um des Anderen willen angibt, in Wahrheit doch ein Rechtsanspruch um seiner selbst willen ist.

Diese dreistufige Rechtsethik, deren beide letzten Stufen das Verhalten des Christen bezeichnen, steht bei Luther unter einem wichtigen Vorbehalt. Diese Ethik gilt für den Menschen als besondere, als *private Person*²⁰. Ist der Mensch in einer Rechtssache *öffentliche* Person, d. h. in ein Amt eingesetzt, zu strafen und zu richten, dann geht ihn diese Ethik im konkreten Fall nichts an. Hier ist er für Luther gleichsam Gottes Statthalter *um des Anderen willen*, und als solcher hat er seines Amtes zu walten. Nur wenn er seinerseits eine eigene Sache hat, so kann er wiederum vor einer anderen öffentlichen Person

¹⁷ WA 2, 151, 27ff.

¹⁸ Der Rechtsverzicht findet seinen Anhalt im Alten wie Neuen Testament. Im Alten Testament ist es Gott selbst, der um seiner Gerechtigkeit willen sein Recht nicht mit Gewalt durchsetzt. Gott will seinen grimmigen Zorn nicht vollstrecken, weil er Gott und nicht ein Mensch ist (Hos 11,9). Die gewaltfreie Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit und Überwindung der menschlichen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zugunsten der göttlichen findet sich in den Aussagen der Bergpredigt wieder, besonders Mt 5,40, wo vor dem Hintergrund eines Pfändungsprozesses nicht nur zum Verzicht des Untergewandtes, sondern auch des Mantels aufgefordert wird. Auch für Paulus gehört der Rechtsverzicht konstitutiv zum eschatologischen Handeln aus dem Geist Christi. Im Philemonbrief relativiert Paulus den Rechtsanspruch Philemons im Hinblick auf Christus, und in I Kor 6,7f. wird vor dem Hintergrund einer gemeindlichen Auseinandersetzung der Rechtsverzicht und das Unrechtleiden zur wahrhaft christlichen Haltung erklärt.

¹⁹ WA 2, 152, 5f.

²⁰ Vgl. dazu Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, 544f.

als Privatperson auftreten – und dann hat die hier skizzierte christliche Ethik auch für ihn Geltung.

Ulrich Duchrow (siehe oben Anm. 11) legt das in der Predigt gebotene Handeln vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Rechtsreform aus, den Luther selbst durch eine Bemerkung über die in der Predigt nicht zu erörternde Weitläufigkeit der Angelegenheit andeutet (WA 2, 151, 9f.). «Luther greift hier ganz offensichtlich in die Debatte um die Aufhebung des einstmals legitimen Rechtsinstituts der Fehde ein» (Christenheit und Weltverantwortung, 545). Der unspezifische Hinweis Luthers scheint mir nur schwerlich eine solch zeitgeschichtlich zugespitzte Lesart dieser Predigt begründen zu können (vgl. dazu auch die Bedenken W. Pannenbergs in: Luthers Lehre von den zwei Reichen, in: Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 100, Anm.7). Duchrow will dem Rechtsverzicht, wie er dem Christen als ‹gemeiner Person› angetragen ist, vor dem verfassungsgeschichtlichen Hintergrund den «ganz präzisen politischen Sinn» verleihen, dass er der Förderung des gesellschaftlichen Friedens diene. Angesichts Luthers Kritik an der damaligen Rechtsdurchsetzung ist diese Vermutung wohl nicht von der Hand zu weisen (siehe unten Anm. 40), aber der Rechtsverzicht liegt für Luther nicht in praktischen Überlegungen zum Rechtsfrieden begründet. Er leitet ihn aus dem Evangelium von der Erlösungstat Christi und dessen Vorbildlichkeit ab, wie oben aufgezeigt wurde.

In der hier vorgeschlagenen Interpretation wird der Rechtsverzicht vor dem Hintergrund der Zwei-Reiche Lehre Luthers gedeutet, die das Handeln gemäss dem Evangelium von dem Handeln gemäss der Liebe unterscheidet und aufeinander bezieht (siehe oben Anm. 10). Der Rechtsverzicht gehört zum Verhalten nach dem Evangelium und nicht nach der Liebe. Er dient nicht der weltlichen Gerechtigkeit, sondern bringt Gottes versöhnende Gerechtigkeit in eschatologischer Weise zum Ausdruck. Gott setzt sein Recht durch, indem er an sich in Jesus Christus Unrecht geschehen lässt. So lässt sich keine weltliche Gerechtigkeit aufrichten, die um des Nächsten willen die machtbewehrte Rechtsdurchsetzung fordert. Der Rechtsverzicht dient grundsätzlich weniger dem gesellschaftlichen Frieden – eher wird er ihn stören –, als dem Frieden, den Gott in seiner eschatologischen Heilsgemeinde aufgerichtet hat.

Die in der Predigt entwickelte Zweistufigkeit christlichen Handelns scheint mir nicht bloss zufälliger oder zeitgeschichtlicher Natur²¹, sondern ergibt sich aus dem Lutherischen Begründungszusammenhang ethischen Handelns, auch wenn dieser Sachverhalt von Luther nicht explizit deutlich gemacht wird. Die Differenzierung der christlichen Haltung zum Recht in Rechtsverzicht und Rechtsanspruch um des Anderen willen weist zurück auf ihre Gründung in der göttlichen Gerechtigkeit. Gerade in der zweifachen Ausprägung christlichen Handelns gewinnt die göttliche Gerechtigkeit im Hinblick auf das weltliche Recht an Gestalt. Sowohl der Verzicht auf weltliche Gerechtigkeit als auch die Inanspruchnahme weltlicher Gerechtigkeit geschehen aus Liebe zur Gerechtigkeit, *amore iustitiae*²². Beides bringt die Einheit von Liebe und Gerechtigkeit zum Ausdruck.

²¹ Man könnte freilich fragen, ob sich *vice versa* in dieser Zweistufigkeit noch die Sonderstellung der *consilia evangelica* widerspiegelt.

²² Vgl. WA 2, 152, 7.

Der *Rechtsverzicht* gibt Zeugnis von der *Gerechtigkeit* der göttlichen Liebe, die den Ungerechten gerecht spricht. Hier muss gesagt werden: Als vollkommene Gerechtigkeit ist die göttliche Liebe von dem weltlichen Recht gänzlich geschieden.

Der *Rechtsanspruch um des Anderen willen* gibt Zeugnis von der *Liebe* der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Menschen durch das weltliche Recht zur Besserung und Gerechtigkeit untereinander bringt. Hier muss gesagt werden: Als vollkommene Liebe ist die göttliche Gerechtigkeit dem weltlichen Recht untrennbar verbunden.

In der zweifachen Gestalt des christlichen Verhaltens wird auf menschliche Weise der Einheit von göttlicher Liebe und Gerechtigkeit Rechnung getragen. Die göttliche Liebe, die zugleich vollkommene Gerechtigkeit ist, findet ihre Gestalt weder einseitig im Rechtsverzicht noch in der vorbehaltlosen Durchsetzung des weltlichen Rechts. Vielmehr ist beides zur Geltung zu bringen, um Gottes gerechte Liebe in dieser Welt zu bezeugen.

Die Tiefenstruktur des Lutherischen Gedankenganges wird noch deutlicher, wenn man weiter nach den Gründen des Vorrangs des Rechtsverzichts vor dem Rechtsanspruch um des Anderen willen fragt.

Luther hatte dafür als Argument angegeben, dass man erst einmal im Rechtsverzicht geübt sein müsse, um wirklich um des Anderen willen Recht fordern zu können²³. Aus dem eben dargelegten Gedanken von der Einheit von Gerechtigkeit und Liebe ergibt sich noch ein weiterer, historisch fundierter Grund.

Luther betont mit dem Gedanken des Rechtsverzichts gerade den Unterschied von göttlichem und weltlichem Recht und damit das Gegenteil von dem, was seiner Zeit geläufig war: der Einheit von göttlichem und weltlichem Recht. Dass das weltliche Recht göttlichen Ursprungs ist, gehörte für die Menschen seiner Zeit zum allgemeinen Rechtsbewusstsein²⁴. Indem Luther genau den anderen Aspekt betont und fordert, dem in seiner Zeit nicht ausreichend Rechnung getragen wurde – eben der Geschiedenheit der göttlichen Gerechtigkeit von der menschlichen –, verleiht er der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe in ihrer Einheit wieder Kontur. Der Einheit von göttlicher Liebe und Gerechtigkeit wird nur dort angemessene Gestalt verliehen, wo sie sowohl in Abgrenzung als auch in Bindung an das weltliche Recht gelebt wird. Gottes Liebe, die zugleich Gerechtigkeit ist, bedeutet nicht Liebe, die alles Unrecht geschehen und ungestraft lässt, sondern Liebe, die der Gerechtigkeit zum Recht verhilft. Gottes Liebe bedeutet aber auch nicht Gerechtigkeit, welche rücksichtslos das Recht durchsetzt, sondern Liebe, die durch Rechtsverzicht der göttlichen Gerechtigkeit hier auf Erden Gestalt verleiht.

²³ WA 2, 152, 5f.

²⁴ Vgl. G. Scharffenorth, Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens, Heidelberg 1964, 17.

Hat Luther eine solche Auffassung über das Rechtsverhalten des Christen auch noch in späteren Schriften vertreten oder handelt es sich hier um eine mönchische Reminiszenz, die angesichts der Erfordernis reformatorischer ‹Realpolitik› dann verschwand? Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage erforderte eine eigene Untersuchung, aber einige Hinweise sollen doch gegeben werden. Luther setzt die in der Predigt eingeschlagene Richtung in der Obrigkeitsschrift (1523) fort, wenn Christus die Seinen aus dem Gesetz Moses und der weltlichen Gewalt herauszieht, «das sie fur sich selb der nicht brauchen, sondern den ungewölbigen lassen sollen» (WA 11, 260, 6f.). Mit Verweis auf Mt 5,44 zeigt sich die Vollkommenheit gerade im Verzicht auf das Gesetz. Und doch wehrt der Christ auch den «Unchristen» nicht, die das Gesetz gebrauchen, «ja er hilfft, das solch gesetz die bösen fassen, damit sie nichts ergers thun» (WA 11, 260, 14f.). Noch 1525 kann Luther in seiner «Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben» den Aufständischen zufordern: «Denn habt recht, wie hoch yhr wollet, so gebürt keynem Christen zu rechten noch zu fechten, sondern unrecht zu leyden und das ubel zu dulden» (WA 18, 314, 19ff.). Und doch scheint sich eine bedeutsame Verschiebung des ursprünglichen Gedankens angebahnt zu haben, die in den späteren Jahren sich bemerkbar macht. In seinen Auslegungen zu Mt 5,38-41 von 1532 wird wohl auch von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Christperson und Weltperson ausgehend argumentiert, aber deren ‹Innenspannung› abgemildert. Es ist nicht der ‹aktive› Rechtsverzicht, der dem Christen gegen die Obrigkeit grundsätzlich geboten ist, sondern der ‹passive› Rechtsverzicht, der dem Christen gegen eine ungerechte Obrigkeit gebührt. Du sollst den Mantel dazu lassen, «wo du es nicht wehren kanst» (WA 32, 394, 22f.). Aber «wo das nicht ist und kanst durchs recht schutzen und erwerben, das dir odder den deinen kein gewalt geschehe, so thustu recht und bist es schuldig» (WA 32, 395, 8ff.).

Blickt man von diesem Befund zurück auf Troeltschs Kritik, zeigt sich, dass wenigstens im Hinblick auf diesen frühen Text Luthers nicht von einem blosen Gegensatz von Liebesordnung und Rechtsordnung bei Luther gesprochen werden kann. Luther setzt Liebe und Gerechtigkeit, weltliche Gerechtigkeit und göttliche Gerechtigkeit geradezu in ein dialektisches Verhältnis zueinander. Keinesfalls trennt er statisch einen öffentlichen Gewaltbereich, in dem das Recht mit Härte regiert, von einem Privatbereich, in dem die Liebe ihren Ort hat. Der Verzicht, ja der Rechtsboykott des Christen – anders kann man es nicht nennen, wenn der vollkommene Christ laut Luther der Obrigkeit bei ihrer Rechtsfindung wehren und sie hindern soll – lässt ihm keine abgeschlossene Privatsphäre für die christliche Liebe, sondern greift auf den politischen Raum über. Der Reformator setzt zwar den privaten und öffentlichen Raum nicht in eins, trennt beide aber auch nicht dichotomisch.

Es bleibt kritisch anzumerken, dass Luther die Obrigkeit in ihrer direkten göttlichen Ableitung sehr statisch erscheinen lässt und für eine kritische Haltung, die nicht allein auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern auch auf eine *zu verbessernde weltliche Gerechtigkeit* hinweisen will, anscheinend keine Anhaltspunkte bietet. Damit ist noch eine weitere Seite der Kritik Troeltschs an Luthers Ethik zu würdigen, die zu Hegels Deutung des neuzeitlichen Rechtsgedankens überleiten wird.

2. Hegels Deutung des neuzeitlichen Rechtsgedankens

Über die problematische Trennung von öffentlicher Gewalt- und privater Liebesordnung hinausgehend kritisiert Troeltsch an Luther die blosse Hinnahme der vermeintlich göttlich sanktionierten weltlichen Gewalt. Luther bestreite jede «rationelle Konstruktion» und Gestaltung der Gesellschaft vom Standpunkt der Interessen und der Vernunft des einzelnen Individuums²⁵. Die Mitwirkung der Einzelwillen zu einem sie umfassenden politischen System sei für Luther undenkbar.

Die zur Reformationszeit nur rudimentär entwickelte Anschauung der Gesellschaft vom Interessenstandpunkt der einzelnen Individuen nun der Lutherischen Gesellschaftsvorstellung entgegenzuhalten²⁶, mag ahistorisch wirken, aber Troeltschs kritische Bemerkung weist den Weg zu der Frage, ob Luthers Anschauungen zur Gesellschaft und hier insbesondere zum weltlichen Recht in unsere Rechtsgemeinschaft übernommen werden können und inwieweit sie zu transformieren sind.

Das Problem liegt in Luthers Berufung auf die natürliche Vernunft als Grundlage jeglichen Rechtsdenkens²⁷. Diese Fundierung scheint mir deshalb auf unsere moderne Lebenswelt nicht übertragbar, weil die Vernunft in der Moderne eine neue Gestalt angenommen hat²⁸. Der allgemeinen Vernunft ist nicht von Natur aus ein natürliches Rechtsdenken mitgegeben, an das sich der einzelne Mensch halten soll, sondern die Vernunft gibt dem einzelnen Men-

²⁵ Troeltsch, Soziallehren, 533.

²⁶ Für Luther stehen die einzelnen Personen immer schon in einer hierarchisch gestuften Ordnung, deren Grundfigur weniger in einem überlieferten Rechtsgedanken als in der Gestalt des Vateramtes zu finden ist. Luther «sieht die Beziehungen in den Über- und Unterordnungsverhältnissen nicht primär durch das gesetzte Recht geregelt, sondern er blickt dabei gerade auf die personhaften und gemeinschaftsbildenden Motivationen zwischen den Personen, die von innen heraus erwachsen» (M. Jacobs, Der Ordnungsgedanke bei Luther – theologisch und politisch, in: Confessio und Res Publica. Aufsätze zur neuzeitlichen Kirchengeschichte, Göttingen 1994, 56).

²⁷ So heisst es in der Obrigkeitsschrift: «Wo du aber der liebe unnd natur recht auß den augen thust, wirstu esnymmer mehr so treffen, das es Gotte gefalle, wenn du auch alle recht bücher und Juristen gefressen hettist ...» (WA 11, 279, 27ff.). Zur Verbindung von Naturrecht und Liebe siehe A. Raunio, Summe des christlichen Lebens. Die «Goldene Regel» als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527, Helsinki 1993. Zu Luthers vielschichtigem Verhältnis zu den Juristen siehe die neuere Einschätzung von R. Lieberwirth, Martin Luthers Kritik am Recht und an den Juristen, in: H. Lück (Hg.), Martin Luther und seine Universität. Vorträge anlässlich des 450. Todestages des Reformators, Köln/Weimar/Wien 1998, 53-72.

²⁸ Während Luther vor allem von dem *usus* der Vernunft spricht (vgl. W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 207), rückt in der Neuzeit die *natura* der Vernunft in den Mittelpunkt, die in ihrem Wesen «architektonisch» ist und alles im Hinblick auf seine systematische Eignung, sein Bestehen im Allgemeinen, beurteilt (vgl. Kant KrV, A474,B502).

schen selbst eine unhintergehbare Stellung, von der ausgehend sich das Recht strukturiert. In der zur Geltung gebrachten Personalität des Menschen, seinem unantastbaren Fürsichsein, seiner Würde hat die Vernunft ihren Grund. In seiner sich selbst Gesetz gebenden Vernunft ist der Mensch in sich frei, und von dort her empfängt das Recht seine Gestalt. Als Kronzeuge dieser Wandlung ist neben Kant besonders Hegel aufzurufen, der als erster Begriff und Wesen der modernen bürgerlichen Gesellschaft reflektiert hat²⁹. Die bürgerliche Gesellschaft als Schöpfung der modernen Welt tritt zwischen Familie und Staat und setzt das Recht der Person als solcher. Nach Hegel wird das ‹Ich› jedes Menschen in der Moderne als allgemeine Person aufgefasst, worin alle identisch sind. «*Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist»³⁰. Die Grundlage des Rechtsdenkens liegt nicht in ‹natürlichen› oder gewordenen Unterordnungs- oder Besitzverhältnissen, die durch das Recht geschützt werden, sondern in der Gleichheit aller, die den Menschen als allgemeine Person frei sein lässt.

Was bedeutet es, dass der einzelne Mensch allgemeine Person ist – und zwar gerade in seiner Besonderheit? Die Besonderheit des Menschen besteht darin, dass jeder seinen ganz eigenen individuellen Willen hat. *Als Rechtsgrundlage* ist dieser Wille zugleich allgemeiner Wille, weil etwas nur Recht ist, wo es allgemein anerkannt ist. Der eigene Wille ist nicht in dem Sinne Recht, dass ihm mein Gewissen Recht gibt, sondern er ist darin Recht, dass ihn alle als Recht anerkennen. Jeder hat das Recht auf Besonderheit. Es handelt sich nicht um die Vorstellung einer Gesellschaft, in der jeder egoistisch seinen Willen durchsetzt, sondern als Recht ist diese eigene Willensdurchsetzung zugleich mit der Anerkenntnis jedes individuellen Willens durch jeden Anderen verbunden. Das Recht auf den eigenen Willen bedeutet zugleich Anerkenntnis des Willens des Anderen. Damit ist die Gleichheit aller Menschen gesetzt und anerkannt. Die Gleichheit gründet in der Freiheit des Menschen, die sich in seinem Willen äussert. Man erkennt sich selbst, in seinem bürgerlichen Selbstsein, im freien, für sich seienden Willen des Anderen.

Nicht äusserliche Gleichheit in Besitz oder Abstammung, sondern innere Gleichheit ist der Grund der bürgerlichen Rechtsgesellschaft. Gemäss der Hegelschen Logik: Das Allgemeine bleibt nicht abstrakt, es wird nicht von aller Besonderheit des Einzelnen abstrahiert, sondern das Allgemeine ist mit der Besonderheit jedes einzelnen Willens vermittelt. Dass jeder seinen besonderen eigenen freien Willen hat, ist allen gemeinsam, ist das Allgemeine. Man achtet sich gegenseitig als freies Individuum, und diese Anerkennung aller durch alle lässt alle frei sein. Keine Person ist einer anderen Person von ihrer Natur oder ihrem Wesen her unterworfen.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (hg.v. E. Moldenhauer und K.M. Michel), Frankfurt 1986, § 182.

³⁰ A.a.O. § 209.

Das Verständnis des Menschen als Person ist die Grundlage des Rechts: «Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher *formellen* Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*»³¹. Diese grundlegende Bindung des Rechts an die Person im abstrakten Sinne ist dann in der bürgerlichen Gesellschaft mit der Besonderheit des Einzelnen vermittelt, die in der Freiheit ihre Gestalt hat. Für die bürgerliche Gesellschaft gilt: «Das Recht betrifft die Freiheit, dies Würdigste und Heiligste im Menschen»³². Weil der Bürger nicht nur für sich, sondern auch darin als allgemeine Person – untrennbar von allen anderen Personen – frei ist, geht es in der Rechtsprechung um die Wahrung dieses Allgemeinen sowohl in seiner sittlich-allgemeinen Gestalt als auch in seiner Gestalt bei jedem Einzelnen. Deshalb tritt im Strafrecht nicht bloss das individuelle Opfer als Verletztes auf, sondern das verletzte Allgemeine. Die Rechtsfindung vor Gericht bemüht sich nicht um eine individuell beschränkte Gerechtigkeit, sondern um die allgemeine Gerechtigkeit. Damit geht sie nicht über den Einzelnen hinweg, vielmehr wird ihm gerade als individuellem Ich in seiner allgemeinen Freiheitsgestalt Genüge getan.

Die Betrachtung des einzelnen Unrechts im Horizont des Allgemeinen bedeutet historisch den Übergang von einer rächenden zu einer strafenden Gerechtigkeit. Die Rechtsprechung wird im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft von subjektiven Interessen sowie von der Zufälligkeit der Macht befreit. Die Strafe dient nicht dem Schadensersatz des Opfers, sondern – wie Hegel sagt – zur «wahrhaften Versöhnung des Rechts mit sich selbst»³³. Durch die Strafe wird sowohl das gesellschaftliche Bewusstsein vom Gelten der Gesetze als auch das Rechtsbewusstsein des Einzelnen bestätigt³⁴. Der Einzelne trägt als Person das Allgemeine in sich, das wiederum in sittlichen Institutionen, vor allem des Rechts, allgemeine, überindividuelle Gestalt annimmt.

In der Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts ist das Aufheben des Verbrechens zunächst Rache. Die Rache wird dabei nicht einfach als Unrecht betrachtet, weil sie als Wiedervergeltung dem Inhalt nach Rechtscharakter hat. Aber sie ist in sich widersprüchlich,

³¹ A.a.O. § 36.

³² A.a.O. § 215.

³³ A.a.O. § 220.

³⁴ Diese «gedoppelte Existenz» des allgemeinen Willens hat D. Klesczewski in seiner grundlegenden Untersuchung: Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (Hamburger Rechtsstudien 81), Berlin 1991, präzise herausgearbeitet: «In der Form der Allheit ist er [s.c. der allgemeine Wille] das einheitliche Bewußtsein vom Gelten der Gesetze, in der Form der Einzelheit das jeweilige individuelle Selbst- und Rechtsbewußtsein. Weil letzteres die Besonderung des ersten vorstellt, so ist dessen Negation stets auch eine Verneinung des institutionalisierten Willens, dessen allgemeine Anerkennung durch jedes Vergehen in seiner Geltung ebenfalls gemindert wird» (171).

weil sie eine Verletzung durch eine neue Verletzung ahndet. «Die Forderung, daß dieser Widerspruch ..., der hier an der Art und Weise des Aufhebens des Unrechts vorhanden ist, aufgelöst sei, ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so *nicht rächenden*, sondern *strafenden Gerechtigkeit*. Darin liegt *zunächst* die Forderung eines Willens, der als besonderer *subjektiver* Wille das Allgemeine als solches wolle» (Hegel, *Grundlinien* § 103). Über die sich daraus ergebende Moralität hinaus entwickelt sich dann die bürgerliche Sittlichkeit in ihrer Rechtsgestalt.

Dieser Hegelsche Ansatz im Strafrecht ist auch heute noch aktuell, weil er den Weg zu einer eigenen Strafrechtsbegründung bahnt, die sich weder in der Problematik einer absoluten Straftheorie, die den Gedanken der Schuldvergeltung in den Mittelpunkt stellt, noch in derjenigen einer relativen Straftheorie, die den Präventionsgedanken favorisiert, verfängt. Günther Jakobs hat deutlich gemacht, wie bei Hegel die Sanktion selbst Zweckerreichung und damit Feststellung der unveränderten Wirklichkeit der Gesellschaft ist (Zur gegenwärtigen Straftheorie, in: *Strafe muss sein! Muss Strafe sein?*, Kritisches Jahrbuch der Philosophie Beiheft 1 [1998] 36). Von dieser Vorstellung ausgehend muss die Strafe weder kategorisch auf den Normbruch folgen, wie in einer absoluten Theorie intendiert, noch eine Pädagogisierung des Täters oder der Gesellschaft erfolgen, wie sie bei den Präventionstheorien nahe liegt.

Von dieser Gestalt strafender Gerechtigkeit ist die Zeit Luthers noch weit entfernt. Man muss berücksichtigen, dass die vergeltende Rache damals vielerorts die einzige mögliche Form war, dem Recht Genüge zu tun. Insofern ist die Rache auch nicht einfach Unrecht, sondern gerecht, *aber als Rache liegt das Mass der Wiedervergeltung allein beim sich rächenden Subjekt und ist deshalb nur subjektiv* – ohne allgemeingültigen Anspruch. Die Rache steht unweigerlich in Gefahr, ein Unrecht durch ein neues zu vergelten.

Allerdings ist zu beachten, dass Luther nicht die Rechtsgestalt der Privatrache vor Augen hat, sondern diejenige einer allgemeinen Rache. Gerade indem die Leute sich nicht selbst rächen und an die Obrigkeit wenden, wird für Luther grösseres Übel vermieden. Damit ist einem ausufernden Rache- und Wiederracheverhalten wohl Einhalt geboten, aber die Obrigkeit fungiert als eine von Gott eingesetzte blosse Machtinstanz, um das subjektive Recht des Opfers durchzusetzen. Sie wird nicht als sittliche Institution betrachtet, in welcher man selbst und alle anderen einschliesslich des Täters im Sinne einer allgemeinen Person handeln, um die allgemeine Gerechtigkeit durchzusetzen. Luthers Rede von der Rache, die bei den Statthaltern Gottes gesucht wird³⁵, zeigt noch den Hintergrund der *Rechtsgestalt einer allgemeinen Rache*³⁶.

³⁵ WA 2, 151, 11f.: «Primi, qui vindictam quaerunt et iudicium apud vicarios dei» – und Luther fügt hinzu: «et horum nunc est totus numerus».

³⁶ Vgl. zu dieser Rechtsgestalt Klesczewski, Rolle, 257f. In historisch weitergehender Perspektive muss gesagt werden, dass der Akkusationsprozess in der ersten Hälfte des 16. Jh. immer mehr vom sich ausbreitenden Inquisitionsprozess verdrängt wurde. Schon in der sog. Wormser Reformation von 1498 unterscheidet man zwar zwischen einer Prozeseinleitung durch einen privaten Kläger, die ein Verfahren ohne Folter in Gang setzt, und einer Prozeseinleitung durch das Vorgehen von Bürgermeister und Rat der Stadt selbst,

Das moderne bürgerliche Strafrecht hat durch seine Gründung auf der allgemeinen Gerechtigkeit in formeller Weise durchgesetzt, was Luther als Forderung an den Unrecht erleidenden Menschen stellte, der als Christ sein Recht einfordern will: Die Neigung des eigenen Nutzens muss ausgelöscht werden³⁷. Die Anerkennung des mutmasslichen Täters als eigenständiges Rechtssubjekt, eine Vereinheitlichung der Rechtsprechung und überhaupt die Formalisierung des ganzen Strafprozesses stehen einer Befriedigung von Rachegefühlen entgegen.

Den eigenen Nutzen im Recht zu vermeiden, ist in Luthers Zeit zuerst nur durch Rechtsverzicht möglich. Und wer darin geübt ist, der kann auch das Recht um des Anderen willen fordern. Der Gedanke der Besserung des Täters steht dabei im Vordergrund, ohne dass dadurch der Vergeltungsgedanke ausdrücklich zurückgenommen würde³⁸. *Aber – und dies ist der Unterschied zum modernen Rechtsdenken – es ist die einzelne Privatperson, die Besserung des Anderen oder Vergeltung des Unrechts erstrebt.*

3. Die veränderte Bedeutung der Lutherischen Zuordnung von Liebe und Recht für den bürgerlichen Christen heute

Durch die moderne Gründung des Rechts auf den Freiheitsgedanken ist die Unterscheidung Luthers zwischen dem ‹gemeinen›, öffentlichen Menschen und dem besonderen, privaten, problematisch geworden. Für Luther kann zwar ein Mensch beides, öffentlich und privat in einer Person sein, aber in der jeweiligen Rechtssituation ist der Mensch entweder von aussen, als Amtsträger, zur allgemeinen Person oder gleichsam von sich aus zur Privatperson bestimmt. Diese eindeutige Unterscheidung ist in der bürgerlichen Rechtsgesellschaft so nicht mehr zu vollziehen. Die Privatperson ist in ihrer Subjektivität von sich aus nicht Amtsperson, aber allgemeine Person. Das ist

zu dem auch die Folter gehören kann. Aber die hohe Verantwortung des privaten Klägers bei der Beweisführung dürfte die amtliche Prozesseinleitung erheblich begünstigt haben. Die Obrigkeit wird zudem ausdrücklich aufgefordert, inquisitorisch gegen jeden Verbrechensverdächtigen vorzugehen (E. Schmidt, Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, Göttingen 1965, 123f., §§ 106.107). Der Akkusationsprozess der *Constitutio Criminalis Bambergensis* von 1507 und der *Constitutio Criminalis Carolina* von 1532 ist dann als reiner Inquisitionsprozess gestaltet, bei dem die Anklage seitens eines privaten oder öffentlichen Klägers auch nur als Prozesseinleitungsform fungiert (a.a.O. 125f., §§ 108.109). Nach der Carolina konnte wohl noch eine private Anklage erhoben werden, aber der Inquisitionsprozess selbst war geheim, auch für den Angeklagten, dem oft die genaue Anklage, Kläger, Zeugen und Beweise unbekannt blieben (vgl. U. Wesels, Geschichte des Rechts, München 1997, 384f. [Rdz. 258]).

³⁷ WA 2, 151, 19: «... affectus ille sui commodi extingendum est».

³⁸ WA 2, 152, 3f.: «... per eam vindictam et redditionem suorum querunt emendam illius, qui rapuit vel offendit quem vident sine punitione non posse emendari».

der neuzeitlichen Differenz von Staat und Gesellschaft geschuldet. Die individuelle Freiheit der Privatperson, ihr eigenes Rechtsverlangen ist zugleich allgemeine Freiheit, allgemeines Rechtsverlangen. Setzt der Bürger also seine ihm als allgemeiner Person zustehende Freiheit und sein Recht durch, so setzt er sie zugleich für die Allgemeinheit, also für den Anderen durch³⁹. Tritt er für sein Recht ein, tritt er zugleich für den Anderen ein.

Diese grundlegende Rechtswandlung muss nun auch zu einer Transformation des Lutherischen Handlungsschemas führen. War bei Luther zuvörderst *im Rechtsverzicht* die Neigung des eigenen Nutzens aufgehoben, so ist sie dem modernen bürgerlichen Menschen zuerst *im Rechtsgewinn* aufgehoben, weil sein Recht zugleich das Recht aller bestätigt und insofern allen von Nutzen ist⁴⁰. Verzichtet der Bürger auf sein Recht, würde zugleich die Bestätigung des Rechts aller vorenthalten. Damit gebührt es auch dem Christen, für sein Recht einzutreten.

Hier tritt jene Unterscheidung in den Hintergrund, die Luther für die zweite Stufe christlichen Handelns, den Rechtsgewinn um des Anderen willen, reserviert hatte. Der Mensch kann für sein Recht um seiner allgemeinen Personhaftigkeit willen eintreten – und damit indirekt auch für alle anderen – oder auch um seiner subjektiven Begierde oder Rache willen. In dieser zu meist nicht äußerlich erkennbaren Motivation entscheidet sich die Haltung des Christen. Sie gehört ihrem Wesen nach ganz dem ‹privaten›, inneren Bereich an, der seinen Ort im Gewissen oder Herzen des Menschen hat, wäh-

³⁹ Freilich kennt das Recht hier Differenzierungen und Abstufungen. Das Kriterium der Allgemeinheit bestimmt die grundlegende Unterscheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht (siehe dazu einführend J. Braun, Einführung in die Rechtswissenschaft, Tübingen 1997, 132ff.). Aber auch innerhalb der einzelnen Rechtsbereiche nimmt es eine wichtige Funktion wahr. So kann bei der Allgemeinheit weniger berührenden Delikten anstelle eines durch die Staatsanwaltschaft betriebenen Strafverfahrens eine Privatklage erhoben werden, bei der der Verletzte als Ankläger fungiert. Doch darf die Staatsanwaltschaft das Verfahren jederzeit übernehmen.

⁴⁰ Luther hat in seiner Auslegung des Magnifikats (1520/21) die grundlegende Unterscheidung zwischen Recht bekennen und Recht gewinnen eingeführt (Vgl. dazu Scharfenorth a.a.O. 77-82). Der Gewinn des Rechts wird in charakteristischer Weise als eigenes Betreiben verstanden (WA 7, 582, 23f.: «das du es must in die hand nehmen unnd gewinnen»), das Gott einem gewährt aber auch nur ihm gebührt: «dyr ist befohlen zu bekennen, got hat yhm behalten das gewinnen» (a.a.O. 21f.). Luthers Unterscheidung ist auf dem Hintergrund seiner Kritik an der masslosen Rechtdurchsetzung seiner Zeit zu verstehen. Der Schutz der Obrigkeit «geschehe nit mit viel groszerm unradt, unnd ein leffel auff gehaben werd, da man ein schussel zutrit» (WA 7, 583, 18ff.). Diese Masslosigkeit ist für die Rache gestalt des Rechts typisch und eröffnet für den Christen die Differenz von Rechtsbekenntnis und Rechtsgewinn. Die veränderte Rechtspflege heute, zu der auch der Rechtsschutz des Täters gehört, lässt den mit einem konkreten Gerichtsverfahren verbundenen Rechtsgewinn zugleich mit dem Bekenntnis des Rechts verbunden sein, weil hier das Recht der Allgemeinheit gesprochen wird.

rend im ‹äusseren› Eintreten für das Recht Privatperson und öffentliche Person untrennbar verknüpft sind.

Die Transformierung des Rechtsgedankens bedeutet aber nicht nur eine *Verinnerlichung* der christlichen Haltung, sondern in anderer Hinsicht auch ihre *Veräusserlichung*:

Bleibt in vielen Rechtsprozessen die Haltung des Christen und aller wahren Uneigennützigen im Verborgenen, so hat sich doch charakteristischerweise durch das moderne Recht auch eine mehr veräusserlichte Möglichkeit für jene eröffnet. Der moderne Bürger kann nicht nur indirekt durch den eigenen Rechtsgewinn für den Anderen eintreten, sondern auch direkt durch die Solidarisierung mit dem Rechtsverlangen eines Anderen. Gerade weil an ein allgemeines Rechtsbewusstsein appelliert werden kann, das zur Zeit Luthers in der Weise sich noch nicht entwickelt hatte, wird in grösserer Klarheit und Rechtschaffenheit hier für den Anderen Partei ergriffen. Musste in der frühen Neuzeit aufgrund der Uneinheitlichkeit des Rechts ein solcher Einsatz zwiespältig und bisweilen interessengeleitet erscheinen, so ist ihm unter heutigen bürgerlichen Bedingungen grössere Eindeutigkeit beschieden.

Vor diesem Hintergrund ist nun die Frage zu beantworten, ob die Haltung des Rechtsverzichts in der Neuzeit für den Christen obsolet geworden ist.

Obsolet wäre diese Haltung nur in dem Fall, dass das moderne weltliche Recht dem göttlichen Recht gleich wäre. Das ist es schon deshalb nicht, weil das weltliche Recht eben die innere Freiheit des Menschen nicht antasten soll. Ob der Mensch sein Recht um seiner selbst oder um eines Anderen oder der Allgemeinheit willen einfordert, spielt vor Gericht keine entscheidende Rolle. Aber diese Haltung des Menschen wird auch von der göttlichen Gerechtigkeit umfasst. Als Hinweis und Zeugnis auf die Eigenart dieser Gerechtigkeit dient der weltliche Rechtsverzicht. Er schafft Raum dem Zeugnis von der Liebe der göttlichen Gerechtigkeit, die den Ungerechten gerecht spricht. Das kann praktisch die Gestalt annehmen, dass man auf eine Zivilklage neben dem eigentlichen Strafverfahren verzichtet. Damit ist der Rechtsverzicht weiterhin ein notwendiger Bestandteil einer christlichen Rechtsethik, aber er muss in der bürgerlichen Gesellschaft dem Rechtsgewinn im Sinne der Allgemeinheit nachgeordnet bleiben. Damit kehrt sich die Reihenfolge von Rechtsverzicht und Rechtsgewinn, wie sie sich noch bei Luther findet, für die moderne Gesellschaft um.

Wolfgang Huber geht in seinem grossen rechtsethischen Werk ‹Gerechtigkeit und Recht› (Gütersloh² 1999) auch auf den Rechtsverzicht als christliche Haltung ein. Sein ethischer Sinn «liegt in dem Hinweis darauf, dass das Recht seine Erfüllung nicht in der Durchsetzung individueller Rechtspositionen, sondern in der Ermöglichung von Gemeinschaft findet» (299). Damit ist der grundsätzliche Sinn des Rechts benannt (54). Der Rechtsverzicht ist für Huber seinem Ursprung nach ein Ausdruck der Freiheit, «die von sich absehen und ganz auf die Situation anderer hinschauen kann» (299). Diese Verortung ist von der Lutherischen grundverschieden. Dort ist der Rechtsverzicht Hinweis auf die eschatologische Wirklichkeit des Reiches Gottes, Hinweis auf die Versöhnung des Menschen durch

Gott. Im Rahmen der Lutherischen Zweireichelehre gehört er nicht zu dem Handeln, bei dem ich etwas um der Liebe willen, um des Nächsten willen tue, sondern um des Evangeliums willen. Wo der Christ sich nach dem Evangelium verhält, leidet er als rechter Christ für die eigene Person Unrecht und übt Rechtsverzicht; wo er sich nach der Liebe verhält, leidet er kein Unrecht für den Nächsten und tritt für sein Recht ein (siehe hier Anm. 10). Luthers Anliegen ist es, Differenz und Beziehung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit im Rechtshandeln des Christen selbst sichtbar werden zu lassen. Dieser Gedanke ist bei Huber dort präsent, wo er von der Vorläufigkeit der menschlichen Rechtsordnung spricht. Die christliche Mitverantwortung befragt das Recht aus der Perspektive zugesagter Rechtfertigung und Freiheit sowie verheissenem Friedens und verheissener Gerechtigkeit (146). Die sich daraus ergebende ‹kritische Loyalität› (147) mit der Rechtsordnung zielt auf eine Verbesserung des weltlichen Rechts im Lichte des göttlichen Rechts. Es ist zu fragen, ob und inwiefern dieser aus der Barthschen Tradition erwachsene Gedanke durch die Lutherische Vorstellung des Rechtsverzichts ergänzt werden kann, der die grundlegende Differenz von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt.

Ich komme zum Fazit meiner Überlegungen:

Auch heute noch ist jene bei Luther vorgezeichnete Zweistufigkeit christlichen Rechtshandelns von Relevanz, um die Einheit von Liebe und Gerechtigkeit Gottes konkret zu bezeugen. Es muss *sowohl* die Einheit *als auch* die Unterschiedenheit von weltlichem und göttlichem Recht zum Ausdruck gebracht werden. Aber die neuzeitliche Entwicklung des Rechts legt eine Umkehrung beider Handlungsweisen von Rechtsgewinn und Rechtsverzicht nahe. An erster Stelle muss in der bürgerlichen Welt das Eintreten für das Recht und an zweiter Stelle – aber ebenso notwendig – der Rechtsverzicht stehen.

Noch zwei Anmerkungen zu dieser Umstellung möchte ich machen.

Zum einen hat diese Umstellung noch weitere historische Gründe. Zu Luthers Zeit war – wie gesagt – die Einheit von göttlichem und weltlichem Recht selbstverständlich. Das dürfte heute nicht mehr der Fall sein, wo – so mein Eindruck – das Christentum vielmehr mit Liebe als mit Gerechtigkeit identifiziert wird. Vielleicht ist es aufgrund dieser Einseitigkeit um so wichtiger, nun umgekehrt die Bindung göttlicher Gerechtigkeit an konkrete menschliche Gerechtigkeit durch Tat und Wort zu bezeugen. Dadurch gewinnt auch das Wesen der christlichen Liebe wieder deutlicher an Kontur.

Zum zweiten bringt die Umstellung der Haltungen von Rechtsgewinn und Rechtsverzicht im Vergleich zum spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Recht die grösere Nähe des modernen allgemeinen Rechts zur göttlichen Gerechtigkeit zum Ausdruck. Die Umstellung reflektiert damit jenen Sachverhalt, dass die reformatorischen Erkenntnisse mit an der Wiege des modernen Rechts gestanden haben. Dass der innere Mensch der weltlichen Gerechtigkeit grundsätzlich entzogen ist, gehört zu der Tradition reformatorischen Denkens.

Luthers Denkfigur der zweifachen Gerechtigkeit, die im konkreten Rechtshandeln sowohl Einheit als auch Differenz weltlicher und göttlicher Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen will, hat somit nichts von ihrer Aktualität eingebüsst. Diese Aktualität wird aber nur dort deutlich, wo man Luthers

Gedanken auf die neuzeitlichen Denkbedingungen hin eine neue Gestalt gibt.

Abstract

Martin Luther entwirft in seiner Predigt von der zweifachen Gerechtigkeit (1518) eine Rechtsethik, die den Rechtsverzicht als grundlegende Haltung des Christen beschreibt. Es ergibt sich die Frage, ob auch der Christ der modernen bürgerlichen Gesellschaft prinzipiell auf sein Recht verzichten soll. Mit Hinweis auf Hegels Deutung des neuzeitlichen Rechtsgedankens wird für eine gegenüber Luther veränderte Zuordnung von Rechtsgewinn und Rechtsverzicht plädiert. Auf dem Hintergrund des modernen Rechtsstaates kann der Rechtsverzicht nicht mehr die grundlegende Haltung des Christen sein, aber seine eschatologische Bedeutung macht ihn als Zeugnis christlichen Handelns weiterhin unverzichtbar.

In his sermon on the twofold justice (1518) Martin Luther devises ethics of justice designating the disclaimer of rights as the basic approach underlying Christendom. This in turn raises the question whether the Christians of modern society should disclaim their own rights. Alluding to Hegel's interpretation on modern legal thought, the essay proposes a changed relationship of the gaining and disclaiming of rights to Luther's. In the context of the modern-day state of law, Christians can no longer categorically disclaim their rights, yet the eschatological importance thereof renders this trait indispensable as it is continues to bear witness to Christian acts.

Jürgen Boomgaarden, Marburg