

# „WER WENIG IM LEBEN HAT, SOLL VIEL IM RECHT HABEN“

Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie

VON HELMUT SIMON

„Es ist eine der Herausforderungen für die Theologie unserer Zeit, die traditionelle Rechtsfremdheit vieler Christen überwinden zu helfen.“ So lesen wir im Sektionsbericht II der Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ (34)<sup>1</sup>. Zugleich wird in den Empfehlungen der Sektion und auch in der Schlußbotschaft des Plenums zu einem weiteren Studium der Theologie des Rechts, der Begründung von Recht und Staat und der Kriterien für gerechtes Recht und politische Ordnung aufgefordert (95, ferner Seite 268).

## *Neue Impulse aus Genf*

Darf also der rechtlich Engagierte aufatmen? Allzulange mußte sich das Recht als Stiefkind der evangelischen Theologie empfinden. Das beruhte nicht auf Gleichgültigkeit. Es ist vielmehr anzuerkennen, daß schon die Weltkonferenz von Oxford im Jahre 1937 über „Kirche, Volk und Staat“, die sich mit Volkstumsideologien und neu entstandenen totalitären Staaten konfrontiert sah, die „Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit als christliches Anliegen“ bezeichnete und mehrere Ansätze für ein christliches Rechtsdenken nannte<sup>2</sup>. Die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz von 1948, die gegenüber extrem kapitalistischen oder kommunistischen Systemen die Formel von der „Verantwortlichen Gesellschaft“ prägte, forderte noch deutlicher, daß „die Autorität des Rechts in den Beziehungen der Völker genauso anerkannt und zur Geltung gebracht werden (müsse) wie im Leben der einzelnen Nationen“<sup>3</sup>. Da aber auf den großen Konferenzen politische, soziale und internationale Aufgaben auf den Nägeln brannten, blieb es in Sachen Recht im wesentlichen bei Appellen, um deren Entfaltung sich dann die Studienabteilung des Ökumenischen Rates bemühen mußte. Von deren Tagungen ist namentlich die Treysa-Konferenz im Jahre 1950 zu erwähnen mit dem Arbeitsthema: „Was kann die Kirche aufgrund der Bibel zur Wiederaufrichtung des menschlichen Rechtes sagen?“, die sich um eine „trinitarische“ Begründung des Rechtes in allen drei Artikeln des christlichen Glaubens bemühte und auf der sich drei verschiedene Richtungen protestantischen Rechtsdenkens abzeichneten<sup>4</sup>. Das berührte sich eng mit ähnlichen Bestrebungen im deutschen Sprachbereich, nachdem die Mißachtung des Rechts im Dritten Reich eine lebhaftige Neubesinnung ausgelöst hatte. Hier kam es neben zahlreichen Beiträgen einzelner Autoren<sup>5</sup> schon 1949 auf Veranlassung

der ersten Synode der EKD zu dem Göttinger Gespräch über „Kirche und Recht“, das anfangs unter Anlehnung an überkommene Fragestellungen der praktischen Rechtswissenschaft in voller Breite verlief<sup>6</sup>. Später konzentrierte sich die Kommissionsarbeit auf das Problem der Institutionen, worüber bislang leider nur der Zwischenbericht „Recht und Institution“ veröffentlicht werden konnte<sup>7</sup>. Die Folgejahre brachten dann zwar verdienstvolle Stellungnahmen und Denkschriften zu aktuellen Einzelfragen auch rechtlicher Art, wie Ehe- und Familienrecht, Strafrechtsreform, Kriegsdienstverweigerung, Eigentum, NS-Verbrechen, Recht auf Heimat, Mitbestimmung, Notstandsrecht und dergleichen. Die anfangs so hoffnungsvollen Bemühungen um ein systematisches Rechtsdenken ermatteten jedoch mehr und mehr.

Wem diese Vorarbeiten vertraut sind, für den brachten die Genfer Dokumente zum Rechtsthema nichts eigentlich Neues und theologisch eher weniger als etwa die Treysa-Konferenz. Schon nach Anlage und Vorbereitung der Genfer Konferenz war das auch nicht anders zu erwarten. Wer die fast mißtrauische Skepsis der erwachenden Völker gegenüber den bisherigen Leitbildern kennt, wird verstehen, daß der Planungsausschuß nicht einmal den Eindruck erwecken durfte, als wolle man durch Vorentwürfe die Entschließungen präjudizieren. Ohne gründliche Studien ist aber ein Denkfortschritt nicht zu erzielen. Nicht nur verwirrt die erdrückende Vielfalt und Unterschiedlichkeit der weltweiten, rechtlich relevanten Phänomene, die im Genfer Bericht anschaulich beschrieben werden (31). Nicht nur prallen gerade hier normatives Denken und soziologische Betrachtungsweisen aufeinander. Auch im Grundsätzlichen brechen immer wieder uralte Gegensätze auf: Recht als Niederschlag höchster Werte — Recht als ideologischer Überbau oder social engineering; revolutionäres Verlangen nach Gerechtigkeit — Forderung nach verlässlicher Ordnung und Rechtssicherheit im raschen Umbruch; Recht als Instrument eines kräftigen Staates — Begrenzung der Staatsmacht durch die rule of law im Rechtsstaat; die Würde des einzelnen als höchster Rechtswert — Recht im Dienste der Gemeinschaft. Zudem mußte auf einer Konferenz, die entsprechend ihrem Arbeitsthema nach einer „christlichen Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“ fragte und die viel Verständnis für die revolutionären Sehnsüchte in weiten Teilen der Welt zeigte, der Rechtsgedanke von vornherein einen schweren Stand haben. Denn da das menschliche Recht dazu neigt, statisch und konservierend der Entwicklung nachzuhinken, scheint es in Zeiten tiefgreifender revolutionärer Veränderungen eher ein Hindernis für die Fortentwicklung zu sein. Daß man gleichwohl in Genf die Funktion des Rechts in der II. Sektion breiter als auf jeder früheren Weltkonferenz behandelte, daß es in manchen Punkten zum Konsensus kam und daß mit dem Beifall des Plenums sogar getadelt werden konnte, im Bericht kämen die Majestät und Autorität des Rechts noch viel zu schwach zum Ausdruck, sollte man in einer solchen Situation als wichtigen

Ertrag dankbar anerkennen. Welche Hoffnungen sich im übrigen gerade bei den notleidenden und unterdrückten Völkern auf das Recht richten, klingt in einer Losung aus der dritten Welt an: „Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben.“

### *Zur Methode der rechtstheologischen Weiterarbeit*

Neben diesem erneuten Ansporn sehe ich ein wesentliches Ergebnis der Genfer Konferenz darin, daß sie — ohne sich dessen theoretisch bewußt zu sein — eine neue elastische Methode in der Behandlung auch der Rechtsfrage praktizierte: Häufig pflegt man auf kirchlichen Konferenzen von theologischen Grunderkenntnissen und Prinzipien auszugehen und zu prüfen, welche Aussagen sich von daher über Recht und Staat gewinnen lassen. Geradezu klassisch zeigt sich diese deduktive Methode im scholastischen Naturrecht, das aus axiomatischen, an den Himmel projizierten Obersätzen stufenweise Rechtsgrundsätze ableiten will. Ein formal verwandtes Verfahren ist auch im Protestantismus verbreitet: Beispielsweise wird das traditionelle protestantische Staatsdenken von der Prämisse beherrscht, der Staat sei — auf dem Hintergrund des Sündenfalls — eine unerläßliche, von Gott gestiftete Notordnung gegen den Einbruch des Chaos — eine Vorstellung, die zutreffend sein mag. Von diesem gedanklichen Ansatzpunkt aus gelangt man aber unversehens zu höchst spekulativen Aussagen über ein angebliches Wesen des Staates und versperrt sich so den Zugang zu den konkreten Nöten des modernen demokratischen Staates in der Industriegesellschaft. Zu welch unmenschlichen Ergebnissen ein solches Verfahren führen kann, ließe sich vielfältig nachweisen bis hin zur Begründung der Todesstrafe aus dem Sühnegedanken oder der Benachteiligung unehelicher Kinder im Interesse der Ehemoral.

In Genf ließ sich eine andere Methode beobachten<sup>8</sup>, die nicht zuletzt darauf beruhen mochte, daß in einer Zeit, in der die Theologie bis in ihre Grundlagen erschüttert zu sein scheint<sup>9</sup>, niemand so recht den Mut hat, aus theologischen Obersätzen eine ökumenische Rechtslehre zu entwickeln. Schon die starke Beteiligung von Nichttheologen legte es nahe, nicht bei theologischen Grundvorstellungen über Staat und Recht anzusetzen, sondern gerade umgekehrt bei den faktisch vorfindlichen Gegebenheiten und Aufgaben, so wie wir sie nach Vernunft und Erfahrung erkennen. Darüber hinaus diskutierte man unbefangen die verschiedensten Lösungsversuche, wie sie von den weltlichen Wissenschaften angeboten werden. Angesichts einer gewissen Animosität gegenüber der Theologie und der in Genf abgelehnten „Huldigung der Experten“ (22) muß betont werden, daß selbstverständlich auch bei dieser Methode die Einbeziehung theologischer Glaubenserkenntnisse unverzichtbar bleibt. Schon bei der Umschreibung und Erhellung der vorfindlichen Situation und der Feststellung der vordringlichen Nöte können Christen nicht davon absehen, daß ihr Glaube ihre Blickrichtung mitbestimmt. Schon

hier wird die Theologie immer wieder korrigieren, in Frage stellen, Schuld aufdecken oder auch anspornen müssen. Insbesondere läßt sich weder aus der Einsicht in das, was ist, noch durch schöpferische Intuition allein die Frage beantworten, wie denn nun Christen angesichts der vorfindlichen Aufgaben hier und heute handeln sollen. Die in Genf aufgeworfene Frage, welche Rolle die Situation oder der Kontext im Prozeß der Rechtsbildung und -anwendung spielen (40), wird man wohl doch dahin beantworten müssen, daß die Situation nur die jeweiligen Aufgaben stellt (allenfalls mit einer Intensität, daß sich eine bestimmte Lösung aufdrängt, oder so, daß nur für wenige Alternativen Spielraum bleibt). Auch die weltlichen Wissenschaften, die häufig wertvolle vorformulierte Lösungsalternativen anbieten, müssen zumindest in ethischen Grenzfällen offenlassen, welche der verschiedenen Möglichkeiten vorzuziehen ist. Die theologische Ethik kann dann unschätzbare Dienste leisten. Nicht etwa dadurch, daß man sie mit dem Verlangen nach konkurrierenden, sensationell neuen Vorschlägen überfordert; denn den Theologen werden im allgemeinen für ein bestimmtes Problem nicht mehr oder andere Lösungen einfallen als denjenigen, die mit diesen Problemen näher befaßt sind, und die Kritik, die Kirche wiederhole ja nur, was anderwärts schon gesagt sei, erscheint mir töricht. Einen entscheidenden Beitrag kann die theologische Ethik aber darin leisten, daß sie uns hilft, unter den verschiedenen vorgeprägten, an sich bekannten Möglichkeiten die dem christlichen Glauben gemäßere und damit verbindlichere auszuwählen, und indem sie dann den Christen darin bestärkt, im Dschungel ideologischer oder machtpolitischer Interessen auf dem gewählten Weg zu bleiben. Und hier behält all das seine Bedeutung, was die bisherige rechtstheologische Forschung über die Beziehungen zwischen dem Recht und den drei Artikeln des christlichen Glaubens, insbesondere auch dem Zentrum des christlichen Glaubens an Christus, aufgewiesen hat. In Genf hat man denn auch daran festgehalten, daß die Bezugspunkte einer wohlbegründeten Lehre vom Recht seien: die Beziehung des Menschen als Geschöpf zu seinem Schöpfer und zur Schöpfung, über die er haushalten soll; seine Beziehung zu Christus, unserem Herrn und Erlöser, als Ausdruck der Liebe und der Vollendung des Personseins; sein Verhältnis zum Heiligen Geist, der in der Wahrheit und der Liebe tätig ist und die Kirche ermächtigt, ihre Sendung in einer sich verändernden Welt zu erfüllen (34).

Diese pragmatische Methode, bei der man von den vorfindlichen Aufgaben der Gegenwart ausgeht, die Empfehlungen der Wissenschaften beachtet und die theologische Ethik insbesondere bei der Wahl zwischen an sich bekannten Lösungsversuchen einschaltet, ähnelt dem politischen Pragmatismus der biblischen Autoren. Sie hat jedenfalls Vorzüge. Sie beschränkt sich nicht auf theologische Erkenntnisse, sondern setzt die Vernunft dazu frei, Erfahrung und wissenschaftliche Sachkunde guten Gewissens so einzusetzen, wie es auch Christen in ihrem tatsächlichen Verhalten ohnehin tun und wie es in Genf ausdrücklich gebilligt wurde (35). Diese

Methode führt uns in Solidarität mit den Nöten der Welt an die konkreten Aufgaben bis in die Einzelheiten heran, wobei aus dem Zustandekommen der Entscheidungen erkennbar wird, daß sie angesichts bestimmter Situationen getroffen werden und also nicht stets und überall verbindlich, sondern im Gegenteil geschichtlich überholbar sind. Diese Methode relativiert auch den Streit zwischen Situations- und Prinzipienethik, erleichtert das in Genf geforderte gemeinsame Handeln mit solchen Nichtchristen, die sich für den an sich bekannten gleichen Weg entschieden haben, und könnte sich gerade auf ökumenischen Konferenzen mit ihrer Mehrzahl an theologischen Richtungen bewähren. Denn sie berechtigt am ehesten zu der Hoffnung, daß man angesichts bestimmter Aufgaben auch mit unterschiedlicher theologischer Begründung die gleiche Wahl treffen und sich über eine gemeinsame Entscheidung verständigen kann, zumal es immerhin gemeinsam anerkannte, genuin christliche Handlungsgrundlagen, wie etwa den Liebes-, Dienst- und Versöhnungsgedanken im Eintreten für den Nächsten, insbesondere den Schwachen, gibt. Mit diesen Gedanken vermag die Rechtstheologie erfahrungsgemäß wenig anzufangen, soweit von ihnen aus die Rechtsordnung *begründet* werden sollte; für die Auswahl zwischen verschiedenen rechtlichen Strukturen und für deren rechten Gebrauch können sie jedoch ausschlaggebend werden.

### *Vorfindliche Bestandteile der Rechtsordnung*

Wendet man die skizzierte Methode auf den Bereich des Rechts an, dann ist es auch für eine theologische Rechtsethik legitim, zunächst einmal nach menschlicher Einsicht die vorfindlichen Phänomene des Rechtslebens und die daraus entspringenden gegenwärtigen Probleme zu beschreiben. Der vorliegende Beitrag muß sich auf den Versuch einer groben Systematisierung dieser Phänomene beschränken, die dem Genfer Vortrag des Holländers Max Kohnstamm folgt<sup>10</sup> und sich im übrigen auf die Vorfindlichkeiten des eigenen Erfahrungsbereiches konzentriert. Während vielfach das Recht einseitig als Inbegriff von Regeln für das menschliche Zusammenleben aufgefaßt wird, hatte Kohnstamm die Rechtsordnung in ihrer Ganzheit vor Augen und nannte drei unentbehrliche Faktoren, die in der Art ihres Zusammenwirkens den Charakter der jeweiligen Rechtsordnung bestimmen, nämlich Regeln oder Gesetz — institutionelle Einrichtungen — Vollzugsgewalt.

#### *1. Vollzugsgewalt*

Bei der theologischen Würdigung des Faktors Vollzugsgewalt führte die übliche Methode zu besonders bedenklichen Ergebnissen. Wie schon angedeutet, richtete der Protestantismus — namentlich das Luthertum mit seinem radikalen Sündenverständnis — sein Interesse bevorzugt auf den Staat, von Gott als zwischenzeitliche Erhaltungs- und Notordnung der gefallen Welt verordnet, um als relatives,

vorläufiges und notwendiges Bollwerk dem Einbruch der Unordnung zu wehren. Bei dieser Sicht rückt aber zwangsläufig die staatliche Herrschafts- und Vollzugsgewalt in den Vordergrund; denn die Macht des Bösen in der noch unerlösten Welt erfordere vor allem einen starken Staat mit einem System adäquater Gegengewichte.

Gegenüber den beiden anderen Faktoren ist man meist hilflos; mitunter begnügt man sich damit, das Recht als Regel und die Gestaltung der institutionellen Einrichtungen der Obrigkeit als Zwangsinstrumente zur Eindämmung der Unordnung anzuvertrauen. Diese Sympathie für einen starken Staat als kräftigen Ordnungsfaktor verbindet sich in Zeiten der Not oder der Entfesselung eines hemmungslos-egoistischen Individualismus häufig mit dem Verlangen der Massen nach einer neuen Gemeinschaftsordnung mit besseren sozialen und politischen Lebensbedingungen. In Oxford hat man höchst anschaulich beschrieben, wie damals mancherorts der neue Staat als machtvoller Träger und Erfüller der kollektiven Sehnsucht und als Helfer aus höchster Not voll Dankbarkeit, Verehrung und Hingabe begrüßt wurde<sup>11</sup>. In Genf verspürte man namentlich bei Delegierten aus der „dritten Welt“ das Verlangen nach einem handlungsfähigen, starken Staat, der, gestützt auf die Armee, den jungen Völkern unter Überwindung kolonialer Strukturen über die Stammeszerplitterung hinweg und aus ihren schweren wirtschaftlichen und sozialen Nöten hinaus zur Selbstintegration verhilft (vgl. den Teil des Sektionsberichtes über die Aufgabe des Staates in Entwicklungsländern).

Nun ist es gewiß richtig, daß zum Funktionieren jeder Rechtsordnung Vollzugsgewalt gehört und daß man nicht in das Gegenextrem einer schwärmerischen Machtverdammung fallen darf, die den jeweiligen Träger der Vollzugsgewalt dergestalt entmachten möchte, daß er nicht mehr verantwortlich handeln kann. In Genf erklärte man ausdrücklich: „Obwohl wir die Versuchungen und Gefahren des Machtgebrauchs kennen, sehen wir die Antwort nicht im Rückzug aus den Verantwortlichkeiten der Macht, sondern im Gebrauch der Macht zum Dienst“ (94, vgl. 4 und 68). Die Christen im Westen werden auch mehr Verständnis dafür aufbringen müssen, daß in bestimmten Situationen das Risiko eingegangen werden muß, der Vollzugsgewalt einen größeren Spielraum gegenüber den beiden anderen Faktoren zu lassen. Aber Macht ohne Bändigung durch Gesetze und institutionelle Einrichtungen wird zur Tyrannei, was auch bei der Freisetzung revolutionärer Kräfte niemals übersehen werden darf. Vollzugsgewalt ist nichts Abstraktes, sondern sie wird durch fehlbare Menschen ausgeübt, und es gehört zu den Ungereimtheiten bestimmter theologischer Staatslehren, daß sie einerseits von der Macht des Bösen in der unerlösten Welt und der Notwendigkeit eines kräftigen staatlichen Gegengewichts her argumentieren, andererseits aber der Obrigkeit ein Übermaß an Vertrauen einräumen, als sei nicht gerade der mit Macht ausgestattete Amtsinhaber besonderen Versuchungen ausgesetzt.

In Genf, wo man nicht von vorgefaßten Prämissen her dachte, spielte die Forderung nach Machtkontrolle eine große Rolle: Die Vollzugsgewalt wird zugleich an die Gesetze, die sie vollzieht, gebunden, und durch die institutionellen Einrichtungen, durch die hindurch sie wirkt, kanalisiert. Darauf ist noch zurückzukommen. Ein allgemeines Kriterium für die Begrenzung der Vollzugsgewalt, das von der bisherigen Rechtstheologie herausgearbeitet wurde, sei schon hier angedeutet: Die Rechtsordnung hat — heilsgeschichtlich gedacht — deshalb für Ordnung, Frieden und Wohlfahrt zu sorgen, um dadurch Raum für die ungestörte Predigt des Evangeliums an alle Menschen zu schaffen. Von hier aus gesehen werden Christen nicht etwa eine Verchristlichung der Rechtsordnung anstreben, sondern für eine weltanschauliche Neutralität des Staates optieren, die die christliche Verkündigung nicht ausschließt. Eine solche Auffassung, die eine allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit fordert (vgl. 87), ist — anders als die in Genf erfreulich klar, allerdings ohne Begründung abgelehnte Verchristlichung des Staates (35) — auch in der pluralistischen Gesellschaft annehmbar<sup>12</sup>.

In Genf lenkte man ferner die Aufmerksamkeit auf die Technik als eine neue Quelle ungeheurer Macht sowie auf die vielen sonstigen, teils verborgenen Machtzentren bis hin zu Wirtschaftsverbänden, Armee, Gewerkschaften und Massenmedien, deren Wirksamkeit im Streben nach einer verantwortlichen Gesellschaft aufzudecken sei und die ebenfalls der Kontrolle bedürften. Leider begnügte man sich mit allgemeinen Appellen an den Staat, der die Verteilung der Macht zu überwachen, den Gebrauch der Macht verantwortlich zu halten und das Handeln anderer Kräfte zum Wohl der Allgemeinheit zu begrenzen habe (5 ff). Gewiß hat der Staat als der derzeitige Repräsentant der Gesamtbevölkerung und als Initiator planvoller Zusammenarbeit eine Schlüsselstellung (vgl. Sektion I, 97). Aber wir würden uns doch wohl vom Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft entfernen — und das ist in Genf gerade nicht geschehen —, wenn es dem jeweiligen Träger der Staatsgewalt überlassen bliebe, die anderen Kräfte unter Berufung auf ein von ihm selbst definiertes Gemeinwohl zur formierten Gesellschaft gleichzuschalten. Die Verantwortung des Staates könnte vielmehr — zumindest in den hochentwickelten pluralistischen Gesellschaften — primär darin bestehen, für eine demokratische Strukturierung der anderen Machtzentren und für eine Publizität ihres Wirkens zu sorgen sowie eine übermäßige Konzentration von Macht zu verhindern. Hier konkret zu werden und nicht in allgemeinen Appellen zu verharren, darin sehe ich die Aufgabe für die Weiterarbeit.

Aus der Fülle der sonstigen Probleme sei noch eines herausgegriffen: Herkömmlicherweise gilt als bevorzugter Träger der Vollzugsgewalt der Staat, der in seinem Machtgebrauch sogar als souverän angesehen wurde. In den Augen mancher Christen war es ausgemachte Frivolität, diese staatliche Souveränität anzuzweifeln, und chiliastische Träumerei, Hoffnungen auf überstaatliche Einrichtungen wie den

Völkerbund zu richten. Heute rückt mehr und mehr die Weltgesellschaft ins Blickfeld, und es erscheint nicht mehr ausgeschlossen, daß die Staaten in ihrer bisherigen Gestalt vergehen und sich in übergreifende Rechtsgemeinschaften auflösen, ähnlich wie früher einmal die Stammesgemeinschaften. Die Gefahren des atomaren Zeitalters und die wirtschaftliche Abhängigkeit der Völker untereinander fordern gebieterisch, die Souveränität der Staaten zu begrenzen und zunehmend Vollzugsgewalt an überstaatliche Einrichtungen abzugeben. Diese innerweltliche Beobachtung sollte die theologische Ethik zu der Prüfung veranlassen, ob der Staat wirklich als eine von Gott gestiftete und daher unaufgebbare Institution anzusehen ist. Täte man nicht besser, vom Oberbegriff der Rechtsordnung her zu denken, deren Element „Vollzugsgewalt“ heute noch vorwiegend vom Staat, morgen aber vielleicht schon von anderen Institutionen verwaltet wird? Dann würde sich auch die in Genf aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Staat und Recht (26) leichter dahin beantworten lassen, daß der Staat eine historisch gewordene Einrichtung im Rahmen der aus Vollzugsgewalt, Normen und Strukturen bestehenden Rechtsordnung ist. Im übrigen hat man in Genf unmißverständlich ausgesprochen, daß der Staat als menschliche Institution kein ewiges Wesen oder ewige Gestalt hat (90) und keinesfalls der einzige Verwalter von Macht sein soll (9), und wie ein roter Faden zieht sich das Nachdenken über Schaffung und Stärkung überstaatlicher, sei es regionaler, sei es weltweiter Einrichtungen, bis zur Internationalisierung der Entwicklungshilfe, durch die Konferenzberichte hindurch. Allerdings litten die Überlegungen etwas darunter, daß auch die Behandlung des Rechtsproblems unter das Oberthema „Wesen und Auftrag des Staates“ gepreßt wurde.

## 2. Gesetzesregeln

Daß zu jeder Rechtsordnung, sei sie staatlicher oder überstaatlicher Art, in Gestalt von Regeln oder Gesetzen ein normatives Element gehört, kann auch der begabteste Soziologe nicht hinwegdiskutieren. Zu fragen ist lediglich: Wonach bestimmt sich der Inhalt dieser Regeln, wer setzt sie in Geltung und welchen Grad an innerer Verbindlichkeit können sie beanspruchen? Sind sie nur ideologischer Überbau, den die jeweils Herrschenden zur Aufrechterhaltung der bestehenden Machtverhältnisse und Güterverteilung errichten? Lassen sie sich als Bestandteile eines Gesellschaftsvertrages auf Gegenseitigkeit begreifen? Oder sind sie gar ein mehr oder minder gebrochener Abglanz höchster göttlicher Gerechtigkeit? Im Wege systematisierender Beobachtung lassen sich mehrere Arten von Rechtsregeln unterscheiden:

a) Gewissermaßen auf der untersten Ebene umfaßt das jeweilige positive Recht eine Fülle einfacher, nach Vernunft und Erfahrung formulierter Gesetze, die zeit-

lich und örtlich durchaus wandelbar sind, vergleichbar mit den Spielregeln beim Fußball, die auch anders sein könnten, deren Übertretung aber den Spieler — anders als bei Rugby — disqualifiziert. Auf ihren Inhalt färben unvermeidlich die moralischen und kulturellen Leitbilder der jeweiligen Rechtsgemeinschaft ab. Doch sollte sich die theologische Ethik davor hüten, die Spielregeln des positiven Rechts ethisch zu überfrachten und in der Rechtsordnung eine moralische Anstalt zur Erzwingung sittlicher Tugenden zu sehen. Daß bei Rechtssetzung und Rechtsfindung gewisse, allgemein anerkannte, elementare Überzeugungen zu respektieren sind, wird noch auszuführen sein. Sobald aber der Bereich dieser fundamentalen Überzeugungen verlassen wird, herrscht namentlich in der pluralistischen Gesellschaft keine Einmütigkeit mehr über die ethischen Leitwerte, ihre Allgemeingültigkeit, ihre Erkennbarkeit und ihre Rangordnung untereinander. Insbesondere auf dem Gebiet des Strafrechts kann es die Stabilisierung der Rechtsordnung gefährden, wenn der Staat in ethischen Streitfragen die gültige Norm bestimmt und die Anhänger der gegenteiligen Auffassung auch noch durch Verhängung von Kriminalstrafen verfolgt (vgl. Anm. 12). Andererseits zeigt sich gerade beim Strafrecht, aber auch auf allen anderen Rechtsgebieten, der hohe Wert des Vorhandenseins klarer Spielregeln. Das gilt vor allem dort, wo das rechtsstaatliche Strukturprinzip der sogenannten Gesetzmäßigkeit staatlichen Handelns anerkannt ist, wonach jeder Eingriff von Staatsorganen, insbesondere die Verhängung von Strafen, voraussetzt, daß ein förmliches, vom Parlament beschlossenes Gesetz ihn erlaubt, und wonach diese Gesetze solange fortgelten, bis der Gesetzgeber sie durch förmliche Gesetze ändert. Dadurch wird bezweckt, daß das Handeln der Vollzugsgewalt durchsichtiger, vorausberechenbarer, kontrollierbarer und verlässlicher wird, wobei regelwidrige Pflichtverletzungen der Amtsinhaber Schadensersatzansprüche oder sogar Bestrafung nach sich ziehen können. Die Rechtstheologie tut gut daran, auch solche Regelungen zur Kenntnis zu nehmen.

b) Neben der Fülle des einfachen positiven Rechts, das in den verschiedenen Rechtsordnungen durchaus unterschiedlich ist, läßt sich noch ein gewisser Bestand an höherrangigen Rechtsgrundsätzen feststellen, die bei allen gesitteten Völkern eines Kulturkreises anerkannt werden und die man — vergleichbar dem *ius gentium* der Römer — als Kulturrecht bezeichnen könnte. Vielfach gehen sie in die Menschenrechtskataloge der Verfassungen ein. Soweit sie nicht bloße Programmsätze sind, sondern — wie z. B. im Grundgesetz der Bundesrepublik — als unmittelbar geltendes, höherrangiges Recht anerkannt werden, sind sie für Gesetzgebung und Rechtssprechung von erheblicher praktischer Bedeutung, auf die hier leider nicht eingegangen werden kann. Neben den traditionellen Freiheitsrechten, die dem Bürger einen für die Vollzugsgewalt unantastbaren Bereich persönlicher Lebensgestaltung gewährleisten sollen, treten heute vor allem die Teilhaberechte auf Arbeit, soziale Sicherheit und Bildung in den Vordergrund.

Wie verhalten sich Christen zu diesem Angebot innerweltlicher Rechtsgrundsätze? Der Versuch, sie als ein für *alle* Kulturkreise jederzeit und allerorten verbindliches Naturrecht zu begründen, z. B. auf diesem Wege die Eigentumsrechte naturrechtlich zu zementieren, hat in den eingangs genannten rechtstheologischen Forschungen überwiegend Widerspruch gefunden. Auch in Genf war man gegenüber solchen Versuchen spürbar zurückhaltend. Man muß sich aber andererseits davor hüten, diese Rechtsgrundsätze einfach als Ideologie zu diskreditieren. Sie lassen sich zwar nicht als unfehlbarer und unveränderlicher Ausdruck absoluter göttlicher Gerechtigkeitssetzungen werten, wohl aber als Niederschlag der Weisheit eines durch schwere Erfahrungen geläuterten hohen und späten Menschentums. Im ökumenischen Sprachgebrauch wird man sie zu den mittleren Axiomen zählen dürfen. Daß diese Rechtsgrundsätze zur Errichtung einer innerweltlichen, pragmatischen Gerechtigkeitsordnung von größtem Wert sind, werden auch die Anhänger einer unbedingten Situationsethik anerkennen, zumal ja auch unsere Vorfahren schon Situationsethik betrieben haben und jene Rechtsgrundsätze vielfach dem Ergebnis mitverantwortlichen Nachdenkens und Handelns früherer oder anderer Christengemeinden in ihrer Situation entsprechen. Darüber hinaus bleibt zu beachten, daß die Grundrechtskataloge an der Würde des Mitmenschen orientiert sind, und schon das verbietet grundsätzliche theologische Einwände gegen den Versuch, durch Verbürgung konkreter Einzelrechte diesem Menschen zu einer menschenwürdigen Existenz zu verhelfen. In Genf ging man bemerkenswert weit: Man bezeichnete den Gedanken des Mitmenschen (person-in-community) als den Integralpunkt aller Fragen von Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Gleichheit (35), verstand die Beteiligung des Christen am politischen Leben als ein Mittel, die Grundrechte und die Würde des Menschen zu verteidigen (68), und setzte sich energisch für eine Charta der Menschenrechte ein (durchgängig, u. a. 32): „Christen haben eine wichtige Aufgabe, um diesen Rechten zu größerer Achtung und Befolgung zu verhelfen und um die Entwicklung eines internationalen Mechanismus zu ihrem wirksamen Schutz zu ermutigen. Sie können ferner in ihren eigenen Gesellschaften darauf dringen, daß die international anerkannten Normen der Menschenrechte mit Hilfe von verfassungsrechtlichen Bestimmungen, Gesetzen und Verwaltungsmaßnahmen wirksam durchgesetzt werden.“

c) Es bleibt die Frage, ob es nicht sogar über dieses *ius gentium* hinaus noch absolut gültige Kriterien für die Gestaltung des positiven Rechts und für die Beurteilung eines Systems als eines ungerechten gibt. In der Menschheit herrscht eine unstillbare Sehnsucht nach Gerechtigkeit, und immer wieder wurde versucht, diese Gerechtigkeit inhaltlich durch Grundsätze zu bestimmen, die als sachgerecht aus der Natur der Sache, als wertgerecht aus der Welt sittlicher Werte oder als vernunftgerecht aus der Natur des Menschen folgen sollen. Demgegenüber heißt es in den Genfer Dokumenten: „Christen sind darin einig, daß sie selbst auch nicht

den Inhalt der wahren göttlichen Gerechtigkeit kennen und daß sie deshalb keine ihrer Erkenntnisse absolut setzen dürfen“ (35). „Es gibt keine eindeutige Sammlung allgemeingültiger Regeln, die eine unmittelbare Antwort auf diese Schwierigkeiten (in den konkreten Situationen) ermöglichen“ (67). Diese Thesen sind von erheblicher Tragweite. Denn wenn dem Menschen der Inhalt der ewigen und alleinigen Gerechtigkeit Gottes unzugänglich und unverfügbar ist, dann bleiben Rechtssetzung und Rechtsfindung das notwendig unzulängliche Wagnis menschlichen Tuns mit dem Ziel, eine relative, vorläufige Ordnung des Zusammenlebens zu schaffen, die zwar auf die unerreichbare Gerechtigkeit ausgerichtet sein soll, sich aber mit dem Nahziel der Rechtssicherheit begnügen muß. Je länger, je mehr frage ich mich allerdings, ob diese Thesen wirklich uneingeschränkt richtig sind. Auch in den Genfer Dokumenten bricht immer wieder die Forderung nach mehr Gerechtigkeit durch, die wie der Magnet auf Eisenspäne eine anziehende und richtungweisende Kraft ausübt. Das Begehren nach sozialer Gerechtigkeit hat heute auf internationaler Ebene im Verhältnis der Entwicklungsländer zu den Ländern der Alten Welt die gleiche Sprengkraft wie im vorigen Jahrhundert im innerstaatlichen Bereich. Muß nicht dieser Gerechtigkeitsgedanke mindestens als das „Gewissen“ des menschlichen Rechtes anerkannt werden, das zwar wie jedes Gewissen irrt und verführbar ist, das aber zumindest das Empfinden dafür wachhält, daß menschliche Rechtsordnungen stets verbesserungsbedürftig und nirgends frei von Schuld sind und daß der menschliche Gesetzgeber nicht schrankenlos alles und jedes anordnen darf? Darüber hinaus bleibt die Frage an die theologische Ethik, ob es nicht zumindest ein an der Würde des Mitmenschen orientiertes Natur-Unrecht gibt, d. h. schlechthin ausgeschlossene Möglichkeiten menschlichen Handelns, die der menschliche Gesetzgeber niemals als rechtens erzwingen könnte. Selbst wenn es nicht möglich sein sollte, verbindliche Rahmenrechtsätze für *jedermann* zu postulieren, dann sollten uns doch Judenmorde, die Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, Sklaverei und ebenso die Anwendung von Massenvernichtungsmitteln eindringlich lehren, daß es mindestens für *Christen* Grenzen des Handelns gibt, deren Überschreitung eine Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens bedeuten würde. Tatsächlich hat die theologische Ethik — auch in Genf — wiederholt auf solche Grenzen hingewiesen. Sie sollte dann aber auch keinesfalls so tun, als bestünde auf dem Gebiet des Rechts thoretisch unbegrenzte Gestaltungsfreiheit.

Je weniger allgemeinverbindliche Normen für Rechtssetzung, Rechtsfindung und den Gebrauch der Vollzugsgewalt anerkannt werden, um so wichtiger wird dann die Frage, auf welche Weise die Fülle der übrigen Gesetze zustande kommt, wie also der Prozeß der Entscheidungsbildung strukturiert ist. Gegenüber statisch-obrigkeitlichen Auffassungen setzt sich heute zunehmend die Vorstellung durch, daß die Willensbildung im Staat, ja die staatliche Ordnung für die moderne Industriegesellschaft überhaupt, als dialogischer Prozeß begriffen werden muß<sup>13</sup>. So be-

zeichnet es das Bundesverfassungsgericht<sup>14</sup> als eine Grundanschauung der freiheitlichen Demokratie, daß sie die historisch gewordenen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse als stets verbesserungsfähig und -bedürftig ansieht, daß damit eine nie endende, sich immer wieder unter neuen Aspekten neu stellende Aufgabe gegeben ist, eine Aufgabe, die in Anpassung an die sich stets wandelnden Tatbestände des sozialen und politischen Lebens durch stets erneute Willensentscheidungen gelöst werden müsse. Der richtige Weg zur Bildung dieser Willensentscheidungen kann — so heißt es weiter — nur die ständige geistige Auseinandersetzung zwischen den einander begegnenden sozialen Kräften und Interessen, den politischen Ideen und den sie vertretenden politischen Parteien sein — nicht in dem Sinne, daß er immer objektiv richtige Ergebnisse liefert, denn dieser Weg ist ein „process of trial and error“, aber doch so, daß er durch die ständige gegenseitige Kontrolle und Kritik die beste Gewähr für eine relativ richtige politische Linie als Resultante und Ausgleich zwischen den im Staat wirksamen politischen Kräften gibt. Ein adäquates gesetzgeberisches Mittel für eine solche Willensbildung sind z. B. öffentliche Hearings, vor denen Christen und vielleicht auch die Kirchen nicht zurückschrecken sollten. Wenn wir ferner darauf angewiesen sind, die relativ richtige Entscheidung als Resultante im Parallelogramm der Kräfte zu suchen, dann sind Meinungs- und Pressefreiheit sehr viel mehr als bloße private Freiheitsrechte. Sie hängen nicht nur eng mit der Freiheit der Evangeliumsverkündung zusammen, sondern sie sind in dieser Sicht konstitutive Elemente der Rechtsordnung, da sie die Voraussetzung für eine kritische öffentliche Diskussion schaffen und dadurch zugleich eine Kontrolle des Machtgebrauchs gewährleisten. Eine übermäßige Pressekonzentration und die Bildung von Meinungsmonopolen sind für eine solche Rechtsordnung verderblich. Auch ist zu prüfen, was angesichts der Tendenz, sogar Wertentscheidungen durch Anwendung anonymer kybernetischer Methoden zu technisieren, geschehen kann.

### *3. Institutionelle Einrichtungen*

Die Probleme des Gesetzgebungsverfahrens, der außerparlamentarischen Meinungsbildung und der Gesetzmäßigkeit staatlichen Handelns gehören bereits zum Bereich der institutionellen Strukturen, deren Berücksichtigung der Rechtsethik neue Anregungen geben könnte. Bislang befaßte man sich bevorzugt mit Vollzugsgewalt und Normen und daneben nur noch mit solchen Institutionen wie Ehe, Familie oder Eigentum, die man herkömmlich als Ordnungen, Stiftungen oder Mandate bezeichnete und die theologisch besonders ergiebig zu sein scheinen. Nähert man sich der Welt des Rechts nach der eingangs skizzierten Methode, dann treffen wir auf eine Vielzahl weiterer institutioneller Einrichtungen, die man in Genf erfreulicherweise im Blickfeld hatte. Je freiheitlicher diese Einrichtungen

sind, desto mehr entschärfen sich die Probleme des Mißbrauchs der Vollzugsgewalt und der Beurteilung ungerechter Gesetze.

Ein wichtiger und großer Teil der vorfindlichen Institutionen unseres Erfahrungsbereiches läßt sich unter dem Begriff der rechtsstaatlichen Demokratie zusammenfassen. Deren Idealtypus wird durch folgende Einrichtungen charakterisiert: Das Volk als der eigentliche Inhaber der Staatsgewalt verleiht in allgemeinen, freien und geheimen Wahlen mit regelmäßiger Wiederholung Herrschaft auf Zeit, wobei es im Mehrparteiensystem zwischen den Repräsentanten verschiedener, chancen gleicher Richtungen wählen kann. Hinzu kommt das institutionelle Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer Opposition und der Schutz der andersdenkenden Minderheiten durch die Grundrechte. Die Staatsgewalt ist zwischen dem Parlament, der Exekutive und den Gerichten aufgeteilt, die sich gegenseitig unterstützen, aber auch hemmen und kontrollieren sollen. Für alle Staatsorgane, auch das Parlament, sind die Verfassung und die darin verbürgten Grundrechte verbindlich; die Regierung ist dem vom Volk gewählten Parlament verantwortlich, die Verwaltung darf nur in Bindung an förmliche, vom Parlament verabschiedete Gesetze handeln, der Bürger kann den Schutz unabhängiger Gerichte anrufen, die ihrerseits unter Bindung an Verfassung und Gesetze nach vorgeschriebenen Verfahrensordnungen zu entscheiden haben. Das gleiche Ziel wie die Gewaltenteilung verfolgt die Übertragung von Bereichen der Staatstätigkeit auf leichter überschaubare Körperschaften zu grundsätzlich selbstverantwortlicher Wahrnehmung<sup>15</sup>.

Das geringe Verständnis gerade auch mancher Christen für diesen Bereich institutioneller Einrichtungen ließe sich nicht nur an der bekannten Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius nachweisen (vgl. auch die unreflektierte Erwähnung des Rechtsstaates im Sektionsbericht III, 66). Gewiß, die konkreten Ausprägungen des demokratischen Rechtsstaates sind keine theologischen Axiome, keine unveränderliche Heilslehre, sondern praktizierte Erfahrungsweisheit früherer Generationen. Sie genügen nicht für alle Zeiten und lassen sich nicht ohne weiteres an jeden Ort verpflanzen, und der Genfer Bericht verdient Zustimmung darin, daß in unterschiedlichen Situationen und Entwicklungsstadien verschiedene politische Strukturen und Institutionen wünschenswert sein können (89, vgl. auch 54). Aber sie sind immerhin die schöpferische und erlittene geschichtliche Antwort unserer Väter auf Aufgaben, die sich für jede Rechtsordnung stellen und an denen die theologische Ethik nicht vorbeigehen kann. Überall besteht z. B. die Aufgabe, einen Weg für relativ richtige Entscheidungen zu finden und dem Mißbrauch der Macht durch geeignete Institutionen zu wehren: Des Menschen Fähigkeit zum Recht macht den Rechtsstaat möglich, des Menschen Neigung zum Unrecht macht den Rechtsstaat nötig.

■ In der Lösung dieser Aufgaben könnte sich die eingangs skizzierte Methode gerade im Bereich institutioneller Vorfindlichkeiten besonders bewähren. Aus theologischen Axiomen ließen sich diese Einrichtungen schwerlich herleiten. Wohl aber kann die Rechtstheologie dem Christen helfen, aus dem Angebot der in seinem jeweiligen Lebensbereich vorfindlichen innerweltlichen Einrichtungen solche vorzuziehen, die den Einsichten der biblischen Anthropologie am ehesten entsprechen und durch die hindurch die Liebe zum Mitmenschen am ehesten wirksam werden kann. Die Rechtstheologie wird ferner das selbstgerechte Establishment verfestigter Strukturen immer wieder kritisch in Frage stellen und das Wirken der unsichtbaren Gewalt in ungerechten Gesellschaftssystemen (*viola blanca*) aufdecken müssen und sich auch an der Überlegung beteiligen, wo und in welcher Weise etwa die von den Vätern ererbten Einrichtungen der rechtsstaatlichen Demokratie so fortgebildet werden müssen, daß sie in unseren veränderten Lebensbedingungen funktions-tüchtig bleiben. Hier stellt sich eine Vielzahl von Aufgaben im Blick auf die wachsenden Funktionen des Staates, die Organisation der Wirtschaft, die Eigentumsordnung, das Aufkommen überlegener Führungseliten, den Bedeutungsverlust der Parlamente, den Verbandspluralismus usw. (vgl. 21). In Genf formulierte man lapidar: „Die traditionellen Strukturen und Richtlinien sind für unsere Zeit nicht angemessen, und wir haben die besten Methoden für die Zukunft noch nicht entdeckt.“<sup>16</sup> Bei längerer Konferenzdauer hätte man ganz sicher mehr sagen können.

In diesem Beitrag soll wenigstens an einem Beispiel angedeutet werden, wie die traditionellen Einrichtungen heute fortentwickelt und ergänzt werden könnten (vgl. Anm. 12). Während in der Vergangenheit das staatspolitische Problem der Demokratisierung des Staates und der rechtsstaatlichen Bändigung seiner Macht im Vordergrund stand, wird im industriellen Massenzeitalter die Strukturierung der Wirtschaft immer vordringlicher. Der Alltag des einzelnen wird durch seine Stellung im Betrieb stärker bestimmt als durch seine Einordnung im Staat. Auch kann die Konzentration wirtschaftlicher Macht ähnlich bedrohlich werden wie staatliche Machtanhäufung. Soll man die damit angeschnittenen Probleme dadurch lösen, daß man die größeren wirtschaftlichen Unternehmungen durch Sozialisierung in Gemeinschaftseigentum überführt und einer zentralen Planung unterstellt? Würde man nicht damit die wirtschaftliche Macht erst recht konzentrieren und die Abhängigkeit des Arbeitnehmers steigern, und lehrt nicht das Beispiel großer Kapitalgesellschaften, daß die Frage, wer jeweils Eigentümer der Anteile ist, als zweitrangig hinter der anderen Frage zurücktritt, wie das Unternehmen organisiert ist und wer das Management beruft? In der Bundesrepublik diskutiert man daher statt über Sozialisierung über die sogenannte Mitbestimmung der Arbeitnehmer, die den meisten Genfer Delegierten unbekannt war und leider auch nicht recht verständlich gemacht werden konnte. Das Betriebsverfassungsgesetz hat diese Mitbestimmung durch Schaffung von Betriebsräten vorgesehen, jedoch nur in der Form eines

Mitspracherechts auf sozialem Gebiet, z. B. bei Kündigungen. Heute geht es um eine Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung, genauer gesagt darum, wer die Unternehmensleitung beruft. In der Montanunion ist sie bereits mit anscheinend gutem Erfolg in der Weise eingeführt, daß die Aufsichtsräte zur Hälfte von Arbeitnehmervertretern besetzt sind und daß auch im Vorstand ein Arbeitnehmervertreter als Arbeitsdirektor mitwirkt. Das beruht auf der Erkenntnis, daß der Betrieb nicht einfach der Herrschaftsbereich des freien Unternehmers ist, sondern ein komplexer sozialer und rechtlicher Organismus, in dem sowohl Kapitalgeber als auch Arbeitnehmerschaft, Betriebsleitung und letzten Endes sogar die Verbraucherschaft zusammenwirken. Zugunsten der erweiterten wirtschaftlichen Mitbestimmung sprechen die Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit, die demokratische Teilhabe aller Beteiligten an der Entscheidung und der rechtsstaatliche Gedanke der Aufteilung der Macht. Sie mag nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Aber sie entspricht jedenfalls der Genfer Forderung, neue politische, wirtschaftliche und soziale Institutionen zu schaffen und gesetzlich zu definieren, durch die das Volk Kontrolle über den Vorgang der Beschlußfassung, einschließlich des Bereiches von Produktion und Arbeit, gewinnen und behaupten kann (103, vgl. auch 21 und Sektion I, 38).

### *Christologische Begründung der Rechtsordnung?*

Fragen wir nach diesem Überblick über das komplizierte Zusammenspiel von Regeln, Strukturen und Vollzugsgewalt noch einmal nach der theologischen Begründung der Rechtsordnung. In Genf mußte man einräumen, keine volle Übereinstimmung darüber gefunden zu haben, inwieweit eine wohlbegründete Lehre über die Rechtsordnung in unsere Glaubensartikel eingebaut ist (34). Ausdrücklich fragte man aber nach den Folgerungen für den Fall, daß der Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens, wie viele behaupteten, ein christologisches Verständnis des Menschen und die Herrschaft Christi über alle Mächte und über die Geschichte sein müsse (38). Über diese Frage ist in der bisherigen Rechtstheologie viel nachgedacht worden (vgl. Anm. 12). Ich meine, es wäre eine unergiebigere Spekulation, die menschliche Rechtsordnung ontologisch im Gedanken der Königsherrschaft Christi begründen und von daher gar unmittelbare Rechtsgrundsätze für eine christokratische Rechtsordnung ableiten zu wollen. Man sollte überhaupt nicht mißverständlich von einer christologischen „Begründung“ des Rechts sprechen und darin eine konkurrierende Möglichkeit neben einer Begründung des Rechts in einer göttlichen Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung sehen. Denn in Wahrheit geht es bei der christologischen Sicht zunächst einmal um etwas anderes, nämlich um die „erkenntnistheoretische“ Frage, ob nicht allein Jesus Christus als der Mittler zwischen Gott dem Schöpfer und der Menschheit und als der wahre Ausleger des Gebotes aufdeckt, was Gott als Schöpfer und Erhalter von uns will. Und zum anderen folgt aus der „Machtergreifung“ Christi über alle Mächte und Gewalten

vielleicht nicht mehr, aber keinesfalls weniger, als daß *keine* Rechtsordnung, wie immer sie entstanden und gestaltet sein mag, außerhalb der zwar verborgenen, aber im Glauben realen Herrschaft des Kyrios Christus steht und daß daher Paulus in Römer 13 so merkwürdig selbstverständlich zur Annahme der menschlichen Rechtsordnung in ihrer geschichtlich vorfindlichen Faktizität mahnen kann. In dieser Sicht bleibt einerseits die jeweilige Rechtsordnung, was sie ist, nämlich unzulängliches Menschenwerk, dessen Annahme sich niemals unbegrenzt oder in unkritischem Konformismus vollziehen kann. Die christologische Sicht verbietet aber andererseits das Vorurteil, als sei diese Rechtsordnung eine „unangemessene Sphäre für christliche Anwesenheit“ (60), der Dienst darin ein uneigentlicher Dienst unter der Herrschaft irgendwelcher anderen Mächte oder Gesetzmäßigkeiten. Die weltliche Rechtsordnung wird im Gegenteil ein bevorzugter Ort solidarischer Bewährung, an dem die Christen sich den konkreten Aufgaben ihrer Situation stellen und nach der eingangs geschilderten Methode, also unter Anwendung von Vernunft, Erfahrung und wissenschaftlichem Sachverstand und zugleich im Hören auf das ungekürzte *eine* Wort Gottes in Evangelium und Gesetz prüfen, wie diese Aufgaben hier und heute am relativ besten zu lösen sind.

### *Recht und Revolution*

Von dieser Sicht aus gewinnt die Rechtstheologie vielleicht auch am ehesten Zugang zu dem Problem der Revolution. Sie erschwert es zumindest, den jeweiligen Status quo mit einer ewigen göttlichen Ordnung zu identifizieren, sich Veränderungen prinzipiell zu widersetzen oder sich in Zeiten des Wandels mit den herkömmlichen Antworten auf Fragen wie Geburtenkontrolle, Eigentumsregelung oder Scheidung zu begnügen (vgl. 69 und 29). Die Theologen werden zu prüfen haben, ob man noch weitergehen und die im Reich des wiederkommenden Herrn gültige künftige Gerechtigkeit als fernen Orientierungspunkt für christliches Rechtsdenken ansehen kann. Eine solche „Rechtstheologie der Hoffnung“ könnte ähnliche reformfreundige, ja revolutionäre Impulse zur Folge haben wie seinerzeit das Naturrecht der Aufklärung, das dem unerträglichen Rechtszustand jener Zeit das Pathos eines ersehnten, natur- und vernunftgemäßen, gerechten Rechts entgegenstellte. Der vorliegende Beitrag muß sich auf einige mehr juristische Bemerkungen zu der in Genf gestellten Frage beschränken (27), welchen konstruktiven Beitrag das menschliche Recht in revolutionären Situationen leisten kann, wobei ich vorab auf den instruktiven Bericht von Trutz Rendtorff „Revolution und Rechtsordnung“ verweisen darf<sup>16</sup>.

Unter Revolution verstand man in Genf zweierlei: einerseits einen raschen, fundamentalen Umbruch der sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse als Folge etwa der technischen Revolution und andererseits den aktiv

gewollten, notfalls gewaltsamen Umsturz der bestehenden Ordnung. Das Recht kann seiner Funktion nach zu solchen Veränderungen immer nur einen begrenzten Beitrag leisten. Denn die Rechtsordnung ist in ihrem Zusammenwirken von Normen, Strukturen und Vollzugsgewalt eine Ordnung der bestehenden Verhältnisse, und revolutionäre Entwicklungen bahnen sich erfahrungsgemäß vorwiegend in außerrechtlichen Bereichen an oder brechen als Widerspruch gegen die rechtliche Zementierung unerträglich gewordener Verhältnisse aus.

Eine Rechtsordnung muß aber nicht notwendig konservativ-statisch sein, und m. E. läßt sich ihre Qualität auch danach beurteilen, wieweit sie offen ist für Reformen, wieweit sie also auf einen dialogischen Prozeß in dem schon erwähnten Sinne angelegt ist und damit das gewaltsame Erzwingen von Änderungen möglichst erübrigt. In Genf forderte man wiederholt, daß die Rechtsordnung geeignete Mechanismen umfassen muß, die Veränderungen ermöglichen (16, 30), und das ist wohl auch der bevorzugte Beitrag des Rechts für revolutionäre Situationen. Dazu kann gehören, daß die Verfassung Leitwerte aufstellt, deren Anerkennung notfalls durch Gerichte erzwungen werden kann (vgl. den Kampf um die Bürgerrechte in den USA), daß eine evolutionäre Rechtsfortbildung durch Gesetzgebung und Rechtsprechung unter Anerkennung eines sogenannten richterlichen Prüfungsrechtes begünstigt und die öffentliche Diskussion von Reformvorschlägen durch die Opposition und Kräfte des außerparlamentarischen Raumes gewährleistet werden sowie Staatsschutz- und Notstandsmaßnahmen gegenüber Gegnern der bestehenden Ordnung auf wirklich ernste Gefährdungen dieser Ordnung beschränkt bleiben. In Genf bezeichnete man es als Aufgabe der Christen, die Chancen eines solchen Systems voll zur Unterstützung und Verwirklichung der verfassungsmäßigen Ordnung auszunutzen und allmähliche Verbesserungen durch Inanspruchnahme der bestehenden Möglichkeiten gewissermaßen „herauszuprozessieren“ (81).

Es gibt aber, so heißt es weiter im Bericht (82), offensichtlich Fälle, in denen 1. Verfassungen keine angemessenen Garantien bieten, 2. die Gesetzgebung nicht verfassungskonform ist, 3. die Machtstrukturen eine gute Verfassung und Gesetzgebung unwirksam machen oder 4. keine angemessenen Möglichkeiten für wirksame, hinreichend rasche Änderungen und Ergänzungen zur Verfügung stehen. Solche Verhältnisse können zu einer verständlichen Vertrauenskrise gegenüber dem Recht schlechthin führen. In Wahrheit offenbaren sie allerdings nur das Versagen der Verantwortlichen und erhärten die mitunter geleugnete These, daß es eben relativ bessere und relativ schlechtere Rechtsordnungen gibt. Die Rechtslehre bietet für solche Fälle den Gedanken des Widerstandsrechts an, das in Genf in abgestufter Form überraschend eindeutig anerkannt wurde: „Wir glauben, daß zur Verteidigung der Verfassung Gesetze übertreten werden können und daß die Verfassung zur Verteidigung der Menschenrechte übertreten werden kann“ (82, vgl. 92).

Dieses Widerstandsrecht wird eindrucksvoll in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 formuliert und könnte nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichtes auch dem Grundgesetz der Bundesrepublik inhärent sein<sup>14</sup>. Keine Rechtsordnung wird freilich darauf verzichten, es nach Voraussetzung, Grenzen und Mitteln zu präzisieren. Dabei kann in der rechtlichen Anerkennung eines passiven Widerstandes, der sich als negatives Nicht-Befolgen staatlicher Anforderungen äußert, einschließlich der Anerkennung der Wehrdienstverweigerung, weitergegangen werden als in der rechtlichen Respektierung des aktiven Widerstandes, insbesondere soweit dieser durch gewaltsame Mittel ausgeübt wird. Nach Auffassung des Bundesverfassungsgerichtes setzt die Ausübung des aktiven Widerstandsrechts voraus, daß es als Notrecht die Bewahrung oder Wiederherstellung der verfassungsmäßigen Ordnung bezweckt, daß das bekämpfte Unrecht offenkundig ist und daß alle in der Rechtsordnung vorgesehenen Rechtsbehelfe keine Aussicht auf wirksame Hilfe mehr bieten. Auch in Genf dachte man auf dieser Linie, ging aber noch einen Schritt weiter, indem man sogar die aktive Beteiligung an der revolutionären, gewaltsamen Beseitigung einer bestehenden verfassungsmäßigen Ordnung erörterte und zur Verteidigung der Menschenrechte in außergewöhnlichen Situationen als ultima ratio nicht für ausgeschlossen hielt (84). Dieser weitere Schritt wird aber wohl ein kasuistisch nicht zu umschreibendes Wagnis bleiben müssen, das ethisch geboten sein kann, aber im positiven Recht eines jeden Staates als Hochverrat behandelt werden wird. In Genf sah man deutlich die Problematik dieses Grenzfalles. Bei aller Offenheit für revolutionäre Veränderungen verwarf man eine „eschatologische Romantisierung“ der Revolution (33, 37), die den revolutionären Prozeß als solchen, ähnlich wie früher einmal den Krieg, zum Vater aller Dinge macht. Man wies darauf hin, es gebe keine Garantie dafür, daß die tatsächlichen Ergebnisse der Gewaltanwendung den erstrebten Ergebnissen entsprechen und daß die Gewalt, wenn sie einmal freigesetzt ist, von ihren Initiatoren kontrolliert werden kann. Daher forderte man eine genaue Bestimmung der Ziele, für die Gewalt angewendet wird, eine klare Erkenntnis der in der Gewaltanwendung liegenden Übel und das Bemühen, sie immer durch Barmherzigkeit zu mildern (85).

Für die Rechtsethik wirft dieser Grenzfall namentlich vier, teils schon in Genf angeschnittene Fragen auf: Lassen sich, erstens, aus dem Gedanken des *ius gentium* und des Natur-Unrechts, die sich bei der nachträglichen Beurteilung nationalsozialistischer Unrechtsmaßnahmen als sehr fruchtbar erwiesen haben, Kriterien für einen revolutionären Umsturz bestehender Ordnungen gewinnen? Welche Folgerungen sind, zweitens, aus der rechtsgeschichtlich erhärteten Erfahrung zu ziehen, daß auch revolutionäre Veränderungen niemals die unerreichbare, vollkommene Gerechtigkeit schaffen können, sondern bestenfalls ein dialektischer Prozeß von Verbesserung zu Verbesserung und zugleich von Irrtum zu Irrtum sein

können, daß aber häufig die erfolgreichen Revolutionäre zu konservativ-tyrannischen Gegnern weiterer Veränderungen werden (vgl. 56)? Müßte nicht zumindest jedes revolutionäre Konzept von Anfang an rechtliche Strukturen für eine Fortsetzung des Veränderungsprozesses auch nach gelungenem Umsturz umfassen (26)? Wann kann, drittens, das durch eine erfolgreiche Revolution geschaffene neue Recht anerkannt werden (31)? Genügt zur Beantwortung dieser Frage insbesondere der Grundsatz von der normativen Kraft des Faktischen? Was folgt, viertens und letztens, daraus, daß angesichts der Machtmittel der modernen Staatsapparate die gewaltsamen Revolutionen ähnlich problematisch werden wie angesichts der Massenvernichtungsmittel eine kriegerische Lösung zwischen den Staaten? Zwingt diese Einsicht nicht dazu, nicht nur energisch für die Beseitigung der Ursachen von sozialen und internationalen Konflikten einzutreten, sondern zugleich dafür, daß verbleibende Konflikte mit den Mitteln einer dazu geeigneten Rechtsordnung bewältigt werden können? Das Verfahren, eine solche Rechtsordnung zu schaffen, beschrieb Kohnstamm in seinem erwähnten Vortrag „Friede im Atomzeitalter“ als die niedere, aufreibende, geduldige und unromantische Aufgabe, innerhalb der vorhandenen Strukturen die Risse aufzuspüren, wo eine Verwandlung ansetzen könnte, und dann an die Arbeit zu gehen.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> „Appell an die Kirchen der Welt“, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, 1967. Die Ziffern in den Klammern bedeuten, wenn nichts anderes gesagt wird, die Abschnitte des Sektionsberichts II.

<sup>2</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, herausgegeben von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates, 1938, S. 134 f.

<sup>3</sup> Die erste Vollversammlung des ÖRK, Furche-Verlag, Tübingen 1948, S. 122.

<sup>4</sup> „Die Treysa-Konferenz 1950“, herausgegeben von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, S. 4.

<sup>5</sup> Einen Überblick enthält meine Dissertation: „Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie“, Bonn 1952. Neuerdings vom katholischen Standpunkt die Dissertation von Alfred Reber: „Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute“, Frankfurt 1962.

<sup>6</sup> Verhandlungsbericht, Referate und Thesen. Erschienen 1950 bei Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

<sup>7</sup> Herausgegeben 1956 von Hans Dombois.

<sup>8</sup> Deren Schrittmacher in der deutschen Rechtstheologie war Ernst Wolf in seinem denkwürdigen Vortrag „Königsherrschaft Christi und der Staat“, Heft 64 der Reihe „Theologische Existenz heute“.

<sup>9</sup> Vgl. dazu den Genfer Eröffnungsvortrag von Visser 't Hooft, S. 35.

<sup>10</sup> „Appell an die Kirchen der Welt“, S. 100 ff.

<sup>11</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, S. 121 f.

<sup>12</sup> Wegen weiterer Einzelheiten darf ich auf frühere Veröffentlichungen verweisen: Zum Überblick über die Strömungen der Rechts-theologie „Hören und Handeln“, Festschrift f. E. Wolf, 1962, S. 341 ff; zur Problematik einer Verchristlichung des Rechts „Katholisierung des Rechts?“, Heft 16 der Bensheimer Hefte, 1962; zum Problem von Strafrecht und Ethik „Zur rechtlichen Beurteilung von Schwangerschaftsunterbrechungen und Sterilisationen“, in Band 41 der Stundenbücher, 1964, S. 146 ff; zum Thema des Rechtsstaates „Ist in der theolog. Ethik Platz für den Rechtsstaat?“ in „Kirche in der Zeit“, 1963, S. 6 ff und in Heft 119 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1964; zur Fortbildung des traditionellen Rechtsstaatsgedankens zum demokratischen und sozialen Rechtsstaat „Formierte Gesellschaft oder sozialer Rechtsstaat?“ in „Kirche in der Zeit“, 1966, S. 486 ff.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Rolf-Peter Calliess „Kirche und Demokratie“, Heft 133 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1966.

<sup>14</sup> Im sog. KPD-Urteil.

<sup>15</sup> Zum demokratischen Rechtsstaat und seiner theologischen Würdigung siehe die Beiträge von Ulrich Scheuner, Ernst Wolf und Helmut Simon in Heft 119 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1964.

<sup>16</sup> Ökumenische Rundschau 1967, S. 81 ff.