

Jenseits von Naturrecht und Positivismus

Die Begründung des Rechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart
im deutschen Sprachraum

1. *Geschichtlicher Ausgangspunkt*

Kennzeichnend für die theologische Ethik des Protestantismus um die Jahrhundertwende waren vor allem zwei Merkmale: einmal die von Kant her stammende Betonung der Gesinnung und der sittlichen Autonomie, also der freien inneren Bejahung des Guten durch das sittliche Subjekt, sodann die Freigabe der materialen Normen in den einzelnen Sachgebieten im Begriff der Eigengesetzlichkeit. Hinzu kommt die Vorherrschaft des Historismus und des romantischen Erbes, die Hervorhebung des Individuellen und historisch Einmaligen, also ein Irrationalismus, der die Theologie allergisch machte gegen jeden Verdacht einer in generalisierenden Allgemeinbegriffen und abstrakten Vernunftwahrheiten sich bewegendem Ethik. Es konnte auch zu naiven Identifizierungen kommen, etwa wenn der allgemeine Kulturfortschritt mit dem Fortschreiten des Reiches Gottes und seiner Verwirklichung in der Welt gleichgesetzt wurde. Die lange Tradition der Einheit von Thron und Altar zusammen mit dem Bündnis der Theologie mit dem deutschen Idealismus hatten vor allem auf dem Felde der politischen Ethik ein großes Vertrauenskapital angesammelt; der Staat konnte nichts anderes sein als eine sichtbare Verkörperung des Sittlichen, und die von ihm gesetzten Rechtsnormen mußten notwendig im Einklang mit der Moralität stehen. Von diesen Voraussetzungen aus konnte man sich relativ leicht mit dem Rechtspositivismus abfinden, der im Recht eine Setzung des Staats, ein Produkt der Macht sieht. Sollten die staatlichen Normen von denen der individuellen Moral abweichen, dann half hier der irrationalistische Hinweis auf den verborgenen Gott, der auch im Töten noch lebendig macht und dessen Liebe auch harte, paradox anmutende Formen annehmen kann. Man war nicht darauf vorbereitet, in den Auswüchsen der Politik in Imperialismus und Kolonialismus oder in der kapitalistischen Entwicklung einen

prinzipiellen Bruch mit den überlieferten Normen der christlichen Zivilisation zu sehen. Dazu bedurfte es vor allem zweier Ereignisse: einmal des weltgeschichtlichen Zusammenbruchs der beiden Weltkriege sowie der Erfahrung mit den totalitären Diktaturen, sodann eines theologischen Neuaufbruchs jenseits des herkömmlichen Subjektivismus und Irrationalismus.¹

Im folgenden soll versucht werden, die im Zusammenhang mit der Luther-Renaissance und der Wiederentdeckung der Bibel sich vollziehende Neubegründung der Ethik, insbesondere im Blick auf die Rechtsethik, darzustellen.

2. *Ansatzpunkte für eine evangelische Ethik des Rechts*

Die Politisierung und Ideologisierung des Rechts im Dritten Reich hatte dazu geführt, daß die Grenzen des reinen Rechtspositivismus sichtbar wurden und die Frage nach einem überpositiven Recht laut wurde. Sowohl die praktische Rechtsprechung² wie die Rechtsphilosophie³ gingen nach 1945 von einem überpositiven Recht aus, an dem die Gesetzgebung zu bemessen ist. Als metaphysisches Fundament boten sich einmal die katholische Naturrechtslehre sowie die moderne Wertphilosophie (M. Scheler, N. Hartmann) an. Aber auch die evangelische Theologie sah sich gerufen, hier ihren Beitrag zu leisten. Der gemeinsame, auch ökumenisch anerkannte Ausgangspunkt war der geoffenbarte Wille Gottes; er allein konnte die den Christen bindende Autorität sein. So war es 1949 in den «Richtlinien für die Auslegung der Heiligen Schrift» von der internationalen Studiengruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen in Wadham College als gemeinsame Überzeugung aller im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchengemeinschaften ausgesprochen worden. Wie erfahren wir Menschen aber diesen Willen Gottes? Darüber daß er in irgendeiner Weise offenbar geworden ist, bestand bei allen christlichen Kirchen

Übereinstimmung. Allerdings gingen die Meinungen erheblich auseinander, wenn es um die Feststellung ging, worin der geoffenbarte Gotteswille hinsichtlich des Rechts zu erkennen sei. In Wadham konnte nur insoweit Einigkeit erzielt werden, als «keine Lehre, die dem biblischen Standpunkt klar widerspricht, als christlich angesehen werden kann», nicht dagegen in der Frage der Verbindlichkeit von Tradition, Vernunft und Naturgesetz. Es ist also «in erneuter Schärfe die alte und schwierige Problematik aufgebrochen, ob der Mensch ausschließlich auf die göttliche Offenbarung in der Hl. Schrift angewiesen ist, um den Willen Gottes zu erkennen, oder ob er dazu mindestens ein Stück weit auch auf anderem Wege, etwa kraft seiner vernünftigen Erkenntnis der göttlichen Werke in Natur und Geschichte in der Lage ist».⁴

Es ergeben sich entsprechend dem trinitarischen Dogma für eine theologische Begründung des Rechts vier verschiedene Ansatzpunkte: 1. das Recht ist im Walten Gottes, des Schöpfers, und den von Ihm der geschaffenen Welt eingestifteten Schöpfungsordnungen begründet; 2. Das Recht ist aus dem Walten Gottes, des Erhalters, und den von Ihm der gefallenen Schöpfung zu ihrer Erhaltung eingestifteten Erhaltungsordnungen zu verstehen; 3. das Recht kann mit der zentralen Heilstat Gottes, des Versöhners, der Erscheinung der göttlichen Gerechtigkeit in Jesus Christus, in Zusammenhang gebracht werden. Als vierte Möglichkeit zeichnet sich eine solche ab, welche die Wahrheitsmomente der bisher genannten theologischen Begründungen in einer heilsgeschichtlich-trinitarischen Synthese zusammenfaßt. – Ein Versuch, das Recht allein vom 3. Glaubensartikel her zu begründen, liegt nicht vor und würde als schwärmerischer Existentialismus abgelehnt.⁵

3. Die Begründung des Rechts in der Lehre von den Schöpfungsordnungen

Als Vertreter dieser Richtung seien die beiden Lutheraner *P. Althaus* und *W. Elert* sowie der Reformierte *E. Brunner* genannt. Auch sie halten daran fest, daß der Wille Gottes, der auch für das Recht maßgebend ist, nur durch seine Offenbarung erkannt werden kann. Das heißt für diese Vertreter einer natürlichen Theologie aber nicht, daß dieser Wille nur in der Hl. Schrift erkannt werden kann, denn es gibt außer der Heilsoffenbarung in Jesus Christus noch eine ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes in Natur und Geschichte, eine allgemeine oder Ur-Offenbarung. Diese ist «nicht wesentlich

an den Glauben gebunden, ... an die biblische Geschichte, sondern natürlich, menschlich, vorchristlich».⁶ *Brunner* betont, daß «der christliche Schöpfergedanke zur Anerkennung einer Schöpfungs-offenbarung nötig; denn was wäre das für ein Schöpfer, der nicht seinem Geschöpf den Stempel seines Geistes aufdrückte!»⁷ Der Mensch erfährt diese natürliche Offenbarung in seinem Gewissen oder in der Reflexion auf seine Existenz. Das ermöglicht es dann *Brunner*, in seinem Buch «Gerechtigkeit» (1943) angesichts der Zerstörung der abendländischen Gerechtigkeitsidee an die antike Tradition, vor allem Aristoteles, anzuknüpfen.

Von diesem Ansatz aus ergibt sich nun die Begründung des Rechts in den Seinsordnungen der Schöpfung. *Brunner* betont: der Wille Gottes tritt uns nicht in einem über dem Sein schwebenden Sollen entgegen, sondern aus dem Seienden selbst heraus.⁸ Wenn auch Gott nicht der immanente Welt-logos ist, sondern der Welt-gesetzgeber, so ist doch das Weltgesetz «Manifestation seines Schöpferwillens... Hinter dem Suum cuique steht als die Ur-ordnung, die festsetzt, was einem jeden zukommt, der Wille des Schöpfers, die Schöpfungsordnung».⁹ – Für *Althaus* gehört das Recht, zusammen mit Ehe, Volkstum, Staat, Wirtschaft zu den Schöpfungsordnungen, unter denen er «die unerläßlichen Bedingungen des geschichtlichen Lebens der Menschheit» versteht, die der Schöpfer «durch Instinkt und Vernunft der Menschen hindurchsetzt».¹⁰ *Althaus* versteht diese Ordnungen, entsprechend der Tradition des lutherischen Aktualismus, als geschichtlich variable Größen, denn «Gottes Schaffen setzt nicht die Einzahl der abstrakten Ordnung an sich, sondern die Mehrzahl der konkreten Gestalten der Ordnungen, nicht die Statik einer fertigen Welt mit natürlichen, ewigen, unwandelbaren Gestalten der Ordnungen, sondern die Dynamik, die zu immer neuen Gestalten drängt». Dies entspricht dem Doppelsinn, den der Begriff der Schöpfung schon bei Luther hatte: er meint einerseits das Schaffen Gottes (*creare*) als ewige Aktivität, dann aber auch das Ergebnis dieses Schaffens (*creatum*).¹¹ Es entspricht also lutherischer Tradition, wenn der Begriff der Schöpfung nicht statisch-platonisch, als ewige Seinsordnung, sondern als geschichtlich-dynamische Werdeordnung verstanden wird. Das bringt einmal eine Entfernung vom klassischen Begriff des Naturrechts, sodann eine Annäherung an die in der geschichtlichen Gegenwart geltenden Ordnungen mit sich. An dieser Stelle liegt freilich auch die Schwäche die-

ser Position, denn hier kann die Ideologisierung und Politisierung in das theologische Gedankengebäude einbrechen. *Althaus* weiß zwar darum, daß die Ordnungen notwendig mit Sünde durchflochten und daher «ihre jeweilige geschichtliche Gestalt kritisch zu prüfen sei, ob sie dem Gottesinn der Ordnungen entspricht»¹², aber er betont ausdrücklich, daß sie «ihren Sinn nicht nur in der Bändigung des durch die Sünde der Menschheit entstandenen Chaos hätten und also nicht als Erhaltungs- oder noachitische Ordnungen bezeichnet werden könnten. Die Ehe ist also nicht nur nach Paulus ein Heilmittel gegen Unzucht, sondern eine ursprüngliche Ordnung der Zuwendung der Geschlechter, und der Staat nicht nur *remedium peccati*, sondern eine ursprüngliche Ordnung der Fürsorge und des Schutzes. Stärker als *Althaus* betont *Brunner* die normative Bedeutung der Ordnungen. Sie sind «nicht bloße Lebenskreise, in denen, sondern Ordnungen, *gemäß* denen wir zu handeln haben, weil uns in ihnen Gottes Wille entgegenkommt».¹³ Noch stärker wird diese normative Funktion in dem Buch «Gerechtigkeit» hervorgehoben.

Auch der andere Erlanger Lutheraner, *W. Elert*, spricht von natürlichen Ordnungen (Ehe, Familie, Volk, Staat), die der «rein naturgesetzlichen Schicht der Schöpfungsordnung»¹⁴ angehören und ein unaufhebbares Seinsgefüge bilden, in das Gott «als Schöpfer und Herrscher der Welt den Menschen... einfügt».¹⁵ Wir haben es hier mit dem kreatorigen und gubernatorischen Tun des Gesetzgebers Gott zu tun. Normativ ist diese Seinschicht noch nicht, denn über die lagert sich eine zweite Ordnungsschicht, ein Sollgefüge, aus dem «sich die Frage des rechten Gebrauchs oder Mißbrauchs» jener natürlichen Ordnungen beantworten läßt. Gott verhält sich dabei gesetzgebend, wobei *Elert* die juristische Analogie noch weiterführt, wenn er sagt, daß Gott die Menschen als der Richter zur Rechenschaft zieht. *Elert* gibt eine eingeschränkte Bedeutung des Naturrechts zu: sie ist wie der Dekalog vor allem den Menschen seines Widerspruchs gegen Gott überführende Instanz (vgl. Röm 2).

Das Problem der Ordnungen ist im Luthertum der Gegenwart auch mit einer anderen theologischen Nomenklatur diskutiert worden: der Lehre von den zwei Reichen. Im Reich der Welt herrscht Gott mit Gewalt und Schwert, im Reich der Gnade mit Geist und Wert. Gerade diese Lehre gab den theologischen Vorwand ab für die Autonomie des

sittlichen Subjekts im Bereich des weltlichen Handelns und die Eigengesetzlichkeit der dort herrschenden Regeln. Sie ist deswegen in besonderer Weise in das Feuer der Kritik geraten. Bei aller Verschiedenheit der Auslegung im einzelnen, wofür die beiden Artikel von *Althaus* und *Heckel* im *Evang. Kirchenlexikon*¹⁶ ein aufschlußreiches Beispiel bieten, ist doch das eine heute erkannt: Daß Gott der Herr in beiden Reichen ist und nur die Weise seines Regimentes im Staat und in der Kirche verschieden ist. Selbst wenn das Handeln im Reich der Welt sich seiner Form nach von dem im Reich der Gnade unterscheidet, darf das nicht zu einer doppelten Moral führen, vielmehr ist Gott in beiden Reichen die Ehre zu geben. Es ist freilich kritisch gegen Luther eingewandt worden, er sei uns in seiner Lehre hier etwas schuldig geblieben¹⁷, und habe ähnlich wie übrigens auch Calvin uns nicht ausreichend darüber belehrt, «daß und inwiefern denn beides zusammengehört».¹⁸

4. Die Begründung des Rechts in der Lehre von den Erhaltungsordnungen

Für die profane Rechtsphilosophie ist das Verhältnis von zeitloser Norm und geschichtlichem Wandel der Rechtsbegriffe das schwerste Problem. Für die evangelische Rechtsbegründung ist es die Entfremdung des geschichtlichen Menschen von den Urordnungen durch die Sünde. Das hat seine Konsequenz sowohl für das Sein des Menschen wie dessen Erkennbarkeit, denn wenn die Realität der Entfremdung ernst genommen wird, ist sowohl die Idee einer intakt gebliebenen Seinsordnung wie einer intakten Vernunft, durch die jene Ordnung erkannt wird, hinfällig. Und selbst «wenn wir solche objektiven Ordnungen gelten lassen» hilft uns das wenig, denn sie werden für uns Menschen erst dann relevant, «wenn wir sie erkennen und uns irgendwie verstehend zu ihnen verhalten».¹⁹

Diesen Überlegungen sucht jene zweite Variante der Ordnungstheologie Rechnung zu tragen, die von *W. Künneth* und *H. Thielicke* vertreten wird; auch *Fr. Gogarten* wäre hier zu nennen, wenngleich er nicht zu den typischen Vertreter einer Ordnungstheologie gerechnet werden darf. *Künneth* versteht die Ordnungen nicht als Urordnungen der Schöpfung vor dem Fall, sondern als gnädige Erhaltungsordnungen Gottes, der seine Schöpfung trotz der Entfremdung nicht im Stiche läßt. «Die ,Erhaltungsordnung‘ ist die gegenwärtige Gestalt der schöpferischen Wirksamkeit Gottes an der gefal-

lenen Welt».²⁰ Auch die Rechtsfindung, so bruchstückhaft sie immer sein mag, ist «notwendiger Dienst an der Erhaltungsordnung Gottes».²¹ *Thielicke* geht davon aus, daß durch die Sünde eine totale Störung des gesamten Kosmos eingetreten ist,²² und daher ist die Welt nicht als «Trägerin eines schöpfungsmäßigen ordo, sondern als Äon zwischen Sündenfall und Gericht» zu verstehen. Darum sind Staat und Recht keine Schöpfungsordnungen, sondern «Strukturformen des gefallenen Daseins», und es stehen diese menschheitlichen Urordnungen in dem Zwielficht, daß sie einerseits durch und durch menschlich sind, zum andern aber «Notverordnungen der göttlichen Geduld zur Erhaltung der gefallenen Welt». Darum ist «die Rechtsordnung, theologisch gesehen, die Art und Weise, in der Gott dem gefallenen, aber zur Rettung aufgerufenen Menschen hinsichtlich seines irdischen Miteinander gerecht wird und ihn nicht an der Wunde, die diesem Miteinander im Fall zugefügt wurde, verbluten läßt».²³ – In ähnlicher Weise kann auch *Gogarten* davon reden, daß «der Staat seinen Sinn und seine Begründung von daher bekommt, daß er jene die menschliche Existenz in ihrem Selbstsein bedrohende Macht des Bösen bannt».²⁴

Daß diese Ordnungen nichts Statisches sind, ontologische ordines, sondern Anordnungen oder Aufträge Gottes, ordinationes, betont in besonderer Weise *D. Bonhoeffer*. Er zieht dem Begriff der Ordnungen den des *Mandats* vor. «Der Träger des Mandats handelt in Stellvertretung, als Platzhalter des Auftraggebers. Recht verstanden wäre auch der Begriff der ‚Ordnung‘ hier verwendbar, nur daß ihm die Gefahr innewohnt, den Blick stärker auf das Zuständige der Ordnung als auf die die Ordnung allein begründende göttliche Ermächtigung, Legitimierung, Autorisierung zu richten, woraus dann allzu leicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservatismus folgt, der mit der christlichen Lehre von den vier göttlichen Mandaten nichts mehr zu tun hat.»²⁵

5. Rechtfertigung und Recht – die christologische Begründung des Rechts

Mit *Bonhoeffer* haben wir im Grunde schon den Übergang zum nächsten Typus der theologischen Rechtsbegründung vollzogen, denn er findet die Offenbarung von Gottes Gebot in Jesus Christus allein und nicht in einem natürlichen Vernunftver-

mögen des Menschen. Die christologische Richtung bemängelt an den bisher dargestellten Formen der Rechtsbegründung, daß sie sich nur um den Willen Gottes, des Schöpfers und Erhaltes, drehen, aber «daß inzwischen Gottes neue Tat geschehen ist und alle Bezogenheiten umstößt – nämlich die Inkarnation –, das wird durchaus außer Betracht gelassen!»²⁶ Es geht auch dieser Richtung durchaus nicht darum, ein nur für Christen gültiges «christliches Recht» zu entwerfen, denn «das Recht ist tatsächlich für alle da, für Gläubige und Ungläubige», sondern darum, daß es in einen Bereich gehört, in dem Jesus Christus König ist. Damit wird ein ganz anderer theologischer Ansatz sichtbar, als er in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre vorliegt, denn diese Lehre geht von der Verschiedenheit der beiden Reiche aus, wobei die in dieser gefallenen Welt geltenden Normen der Gerechtigkeit auf das Gesetz des Erhaltergottes zurückgeht, während Christus der Herr des anderen göttlichen Reiches ist. Die menschlich-bürgerliche Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit vor Gott sind daher zwei verschiedene Arten von Gerechtigkeit, wobei sich die eine auf das äußere, die andere auf das innere Leben der Menschen bezieht. Nun aber fragt *Karl Barth*, der Hauptwortführer der christologischen Richtung, ob diese Unterscheidung zulässig sei, vor allem wenn sie als strenge Scheidung verstanden wird. «In welchem Sinne kann und darf und muß man... unterscheidend, aber doch auch verbindend in einem Atemzug ‚von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit‘ reden?»²⁷ Es geht also nicht um eine Gleichsetzung der beiden Gerechtigkeiten; das wäre die Position der Schwärmer, die das künftige Reich Gottes jetzt schon vorwegnehmen und das Liebesgebot verrechtlichen wollen. – Wie sieht aber *Barth* den Zusammenhang? Nicht in der Form zweier unverbundener Bereiche, sondern als zwei konzentrische Kreise, die eine gemeinsame Mitte haben, nämlich Jesus Christus. Die Christengemeinde ist der innere, die Bürgergemeinde der äußere Kreis. Zwischen beiden besteht eine Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit. «Die Gerechtigkeit des Staates ist in christlicher Sicht seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes.»²⁸ Weil die Bürgergemeinde diese geheime Mitte hat, ist sie nicht darauf angewiesen, aus dem «löcherigen Brunnen» des Naturrechts zu schöpfen, sondern findet ihr Maß an Jesus Christus. Gewiß ist die Bürgergemeinde auf diese fragwürdige

Instanz des Naturrechts oder was sie dafür hält und ausübt angewiesen, aber christlich betrachtet kann diese Instanz höchstens gelten als Norm, die ihrerseits sich an einer ihr übergeordneten Norm orientiert und nicht selbst normierende Kraft hat. Aus diesem Ansatz ergeben sich nun sehr konkrete Verhaltensnormen. Vor allem wird die innere Ordnung der Gemeinde vorbildlich und beispielhaft für die Ordnung der Welt. Weil es Christus um den Menschen ging, muß auch die Christengemeinde «im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache sich annehmen»,²⁹ ob diese nun Kapital oder Staat, Ehre der Nation oder kultureller Fortschritt heiße. Die Christengemeinde als Zeugin der Rechtfertigung, also der Aufrichtung und Befestigung des Rechtes des Menschen gegen Sünde und Tod, wird «auf alle Fälle da zu finden sein, wo die Ordnung darauf gegründet ist, daß von der Beugung unter das gemeinsame als Recht Erkannte und Anerkannte, aber auch vom Schutze dieses Rechtes keiner ausgenommen, daß alles politische Handeln unter allen Umständen durch dieses Recht geregelt ist».

Der französische Jurist *J. Ellul* gelangt über einer Betrachtung der verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit der Menschheit zu dem Ergebnis, daß «das Recht ausschließlich in Jesus Christus begründet» sei.³⁰ *Ellul* konzipiert das Recht nicht in ontologischen Kategorien, sondern in aktualistischen und eschatologischen. Der Wille Gottes als Grund der Gerechtigkeit ist kein starres Prinzip, aus dem wir ein System ableiten könnten. «Er ist stets Akt. Das entspricht streng dem, was uns die Bibel über die Gerechtigkeit Gottes lehrt: sie ist allein im Akte des Urteils zu finden.»³¹ Diese Gerechtigkeit in ihrer Vollgestalt wird erst im Endgericht erscheinen. Von diesen Voraussetzungen aus kommt *Ellul* zu einer kritischen Einstellung zum Naturrecht, denn «es gibt kein Recht, das der Natur des Menschen inhärent wäre, da nämlich Gott allein das Recht schafft. Dieses ist daher notwendig offenbartes Recht und nicht Naturrecht».³²

Eine interessante Verbindung der lutherischen Lehre von den zwei Reichen und der christokratischen Rechtsbegründung liegt bei *J. Heckel* vor, dem verstorbenen Münchener Kirchenjuristen. Er geht aus von dem Begriff des mystischen Leibes Christi (*Corpus Christi Mysticum*), der sich in Kirche und Staat gliedert, über die beide Christus der Herr ist. Diesem Reich steht das Reich der Welt feindlich gegenüber, das vom Teufel be-

herrscht wird. So verbindet *Heckel* den augustini-schen Dualismus der beiden feindlichen *civitates* mit der lutherischen Konzeption von den zwei Regimenten.³³

6. Die heilsgeschichtlich-trinitarische Begründung des Rechts

Der vierte nunmehr zu erwähnende Ansatz einer theologischen Rechtsbegründung kann als ein Versuch angesehen werden, die Einseitigkeiten der bisherigen Richtungen zu überwinden. 1949 wurde vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Göttingen ein Gespräch über die christliche Begründung des Rechtes geführt,³⁴ dem sich in den folgenden Jahren ökumenische Konferenzen über die gleiche Thematik anschlossen (1950 in Treysa).³⁵ «Das Recht als Daseinsverfassung des Menschen wurzelt in der Tatsache, daß Gott sein Schöpfer ist» – heißt es in der 2. These von Göttingen. Diese Aussage wird nun aber heilsgeschichtlich differenziert, mit dem Rechtsbruch des Menschen gegenüber Gott und seiner Rechtfertigung in Christus in Zusammenhang gebracht. Der Bereich der *iustitia civilis*, d. h. der Erhaltungsordnung Gottes wurde als Bereich der «fremden» Gerechtigkeit Gottes betrachtet und eine Äquivalenz mit der «eigentlichen» Gerechtigkeit Gottes abgelehnt. Trotz dieser Hinneigung zur lutherischen Unterscheidung der Bereiche wird dann doch wieder betont, daß man das Gesetz nicht isoliert vom Evangelium als ein «Prinzip» verstehen dürfe; denn eben das führt im modernen Säkularismus zur totalitären Perversion. Die Verbindung zwischen 1. und 2. Glaubensartikel sowie zur materialen Rechtsetzung stellt These 5 her: aus der Tatsache der Schöpfung und Erlösung ergibt sich die Achtung vor dem Menschen als ein Grundelement rechtlicher Ordnung. – In Treysa wurde eine ähnliche Linie eingehalten und vor allem die noetische Bedeutung der Christologie hervorgehoben, d. h. ihre Bedeutung für die Erkenntnisse vom Wesen des Rechtes. «Unsere Erkenntnis von Wesen, Ursprung, Gültigkeit und Funktion des menschlichen Rechts entspringt aus dem Glauben an das Evangelium von Jesus Christus» (B I 1). Auch diese Aussage führt nicht zur Konstruktion eines christlichen Rechtes, wohl aber dazu, «die Gestalt menschlichen Handelns im Lichte der kommenden, im Kommen verborgen wirksamen Christusherrschaft und von der Vollendung der Zeiten her zu bestimmen».³⁶

In die Reihe dieser Versuche gehören auch die Besinnungen über den Begriff der Institution, die aus dem Arbeitsbereich der Ehrechtskommission der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) stammen.³⁷ Hier wurde ebenfalls eine Synthese versucht zwischen historischer Variabilität und ontologischer Kontinuität, wenn die Institutionen definiert wurden «als rechtlicher Ausdruck typischer Beziehungsformen, die zwar weitgehend gestaltet werden können, aber in ihrem Ansatz vorgegeben und im Grundriß unverfügbar sind» (These III₅).

Wir stehen am Ende dieses Versuches, die wichtigsten Ansätze der theologischen Neubegründung des Rechts auf evangelischer Seite darzustellen.

Bei allen Unterschieden im einzelnen ist doch eine gemeinsame Tendenz festzustellen: die Grundfrage nach dem Recht aus der alten und unfruchtbar gewordenen Alternative von Naturrecht und Positivismus herauszuführen und «einen energischen Durchbruch zu einem Jenseits von Naturrecht und Positivismus zu wagen, durch welchen die Spannungen zwischen beiden, wenn nicht aufgehoben, so doch relativiert werden könnten».³⁸ Es ist die ökumenische Bedeutung dieses Versuchs, daß er aus der Mitte des biblischen Glaubens herkommt und zur Lösung nicht nur eines Problems der Tradition, sondern einer brennenden Gegenwartsfrage hinführt.

¹ Man war sich in kirchlichen Kreisen schon 1918 darüber im klaren, daß mit dem 1. Weltkrieg eine «Weltwende» heraufgezogen sei; vgl. K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29 (Köln-Opladen 1965); den Irrationalismus in der Philosophie von Nietzsche bis zum Faschismus stellt besonders heraus G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft (Neuwied und Berlin 1962).

² Das Bundesverfassungsgericht hat schon in seiner ersten Entscheidung ausgesprochen, daß «es die Existenz überpositiven, auch den Verfassungsgeber bindenden Rechts anerkennt und... zuständig ist, das gesetzte Recht daran zu messen» (Juristenzeitung 1951, 729).

³ Vgl. G. Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht: Rechtsphilosophie (Stuttgart 1950) 347ff.; H. Coing, Rechtsphilosophie (Berlin 1950).

⁴ So H. Simon, Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Problems materialer Rechtsgrundsätze (Dissertation der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn, 1952) 49.

⁵ Vgl. Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evang. Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts (Göttingen 1950) 51.

⁶ P. Althaus, Die christliche Wahrheit I (Gütersloh 1947) 74.

⁷ E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott I (Zürich 1946) 138.

⁸ Das Gebot und die Ordnungen (Tübingen 1933) 109; auch 192.

⁹ Gerechtigkeit 57. - Über Brunner vgl. I. H. Pöhl, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner = Studien z. Dogmengesch. und system. Theol. 17 (Zürich-Stuttgart 1963).

¹⁰ Theologie der Ordnung (1935) 9ff.

¹¹ Vgl. D. Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Göttingen 1960). - Löfgren überzieht allerdings den Schöpfungsgedanken bei Luther, weil er auch das Handeln Gottes des Erlösers und Versöhnners als Modalitäten des Schöpfungshandelns Gottes versteht.

¹² ebd. 29.

¹³ Das Gebot und die Ordnungen 275.

¹⁴ Das christliche Ethos (Tübingen 1949) 113.

¹⁵ ebd. 82.

¹⁶ P. Althaus und J. Heckel, Zwei-Reiche-Lehre: EKL (Göttingen 1959) 1928-1936 (Lit.); vgl. auch J. van Laarhoven, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft: Concilium 2 (1966) 501-506.

¹⁷ E. Wolf, Luthers Erbe?: Ev. Theol 6 (1946/47) 82-114; abgedruckt in Peregrinatio II (München 1965) 52-81.

¹⁸ K. Barth, Rechtfertigung und Recht (1948) 4.

¹⁹ H. H. Schrey, Naturrecht und Gottesgerechtigkeit: Universitas 5 (1950) 426.

²⁰ Politik zwischen Dämon und Gott (Berlin 1954) 139.

²¹ ebd. 169.

²² Theologische Ethik I (Tübingen 1951) 698ff.

²³ ebd. III/3, 375.

²⁴ Politische Ethik (Jena 1932) 213.

²⁵ Ethik (München 1949) 22ff. - Bohnhoffer versteht unter den vier göttlichen Mandaten Gottes Gebot in Kirche, Ehe und Familie, Kultur und Obrigkeit.

²⁶ J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechtes (München 1948) 10.

²⁷ K. Barth, Rechtfertigung und Recht (Zollikon-Zürich 1948) 3.

²⁸ Christengemeinde und Bürgergemeinde = Kirche für die Welt 7 (Stuttgart 1946) 29.

²⁹ ebd. 32.

³⁰ Die theologische Begründung des Rechtes = Beiträge zur Evang. Theologie 10 (München 1948) 74.

³¹ ebd. 34. ³² ebd. 51.

³³ Vgl. J. Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers = Abhandlungen d. Bayr. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl., H. 36 (München 1953); kritisch dazu P. Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik: Luther-Jahrbuch 24 (1957) 40ff.

³⁴ Die Referate, der Verhandlungsbericht und die Thesen des Göttinger Gesprächs sind zusammengefaßt in dem Heft Kirche und Recht (Göttingen 1950).

³⁵ Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema «Gerechtigkeit in biblischer Sicht», hrsg. von der Studienabteilung des Ökumen. Rates der Kirchen (Genf 1950); vgl. auch H. H. Walz - H. H. Schrey, Gerechtigkeit in biblischer Sicht (Zürich-Frankfurt 1955).

³⁶ E. Wolf, Zum protestantischen Rechtsdenken: Peregrinatio II (München 1965) 206.

³⁷ Zusammengefaßt in Recht und Institution (Witten 1956); vgl. auch R. P. Calliess, Eigentum als Institution (München 1962).

³⁸ So E. Wolf, Rechtfertigung und Recht: Kirche und Recht 23; vgl. auch Kl. Ritter, Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus = Glaube und Forschung 10 (Witten 1956); H. H. Schrey, Recht, christl. Begründung: Evang. Soziallexikon (Stuttgart 1963) 1005 bis 1009.

HEINZ-HORST SCHREY

Geboren am 16. September 1911 in Freiburg i. Br., 1934 in der Evangelischen Landeskirche Baden ordiniert. Er studierte in Tübingen, Berlin und Marburg, doktorierte 1938 in Theologie und habilitierte sich 1946. Theologieprofessor an der Pädagogischen Hochschule und an der Universität Berlin 1957-1961, zurzeit Rektor der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Er veröffentlichte: Auseinandersetzung mit dem Marxismus (1963) und ist Mitarbeiter an: Universitas.