

Wiederkehr des Naturrechts

Im August-Heft der „Herder-Korrespondenz“ (2. Jg., Heft 11, S. 492) wurden den Lesern zwei hochbedeutsame Briefe vorgelegt, die der verstorbene Primas der anglikanischen Kirche und Erzbischof von Canterbury, Dr. William Temple, während des Krieges an den Apostolischen Delegaten in England richtete. Der Erzbischof brachte darin dem Papst in bedrängter Stunde sein Mitgefühl zum Ausdruck. Dem aufmerksamen Leser sagen diese Briefe aber noch mehr. Der Verfasser bekennt sich zu einer solidarischen Verantwortung der Christenheit und der Kirche für die zukünftige Ordnung der Welt. Er zieht eine gemeinsame Verkündigung der Gerechtigkeit durch die Kirchen in Erwägung und läßt eine Verständigung über das Naturrecht als Voraussetzung zu einer solchen Aktion als möglich erscheinen.

Auch in der Politik bricht sich nach den Erfahrungen des zweiten Weltkrieges die Erkenntnis Bahn, daß der Machttausch totalitärer Staaten nur gezügelt werden kann, wenn die Menschheit die „geheiligten Rechte des einzelnen Menschen“ anerkennt, wie Präsident Truman in seinem Brief an Papst Pius XII. sagte (vgl. Herder-Korrespondenz 2. Jg., Heft 2, S. 70). Inzwischen hat die Studienkommission der UN eine Erklärung der Menschenrechte beschlossen (Herder-Korrespondenz 2. Jg., Heft 11, S. 512). Damit ist ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur praktischen Verwirklichung des Naturrechtes getan worden, der in der christlichen Welt sehr beachtet werden sollte.

Während jahrzehntelang die katholische Theologie fast der einzige Hort des Naturrechts war, wird es jetzt mit großem Ernst auch in den nichtkatholischen Kirchen diskutiert. Der Leser der Herder-Korrespondenz ist darüber unterrichtet, daß die Probleme, die mit dem Naturrecht zusammenhängen, unter den wichtigsten Beratungsgegenständen der gegenwärtigen Amsterdamer Tagung des Rates der ökumenischen Kirchen sich befinden, und zweifellos werden diese Beratungen dazu beitragen, daß das Naturrecht in Zukunft bei der Begegnung der christlichen Kirchen untereinander und bei der Auseinandersetzung des Christentums mit den hochkultivierten Völkern des Ostens sowie mit der säkularisierten abendländischen Welt Möglichkeiten der Verständigung und eines gemeinsamen Handelns sichtbar werden läßt.

Deshalb halten wir es für notwendig, der Frage nach dem Naturrecht und den einzelnen Problemen, die damit verbunden sind, in unserer Berichterstattung einen breiten Raum zu gewähren. Wir berichten heute über die Auffassungen, die in den letzten Jahren aus führenden Kreisen der evangelischen Theologie geäußert worden sind, und denen im Hinblick auf das Verständnis der Diskussionen in Amsterdam besondere Bedeutung zukommt.

Naturrecht als Grundlage gemeinschaftlicher Verständigung

Bemerkenswerterweise kommen die entschiedensten Vertreter des Naturrechts unter den evangelischen Theologen aus der angelsächsischen Welt, welche die Beziehung zu ihm auch im Zeitalter des Positivismus nie verloren hat. Eine wichtige Rede über das Naturrecht hielt Professor Walter M. Horton, der unsern Lesern aus den Vorbereitungen für die Amsterdamer Tagung bekannt ist, vor der „Theologischen Gesellschaft“, einer wissen-

schaftlichen Vereinigung nicht-katholischer Theologen aller Richtungen in USA. Der Vortrag ist in der Zeitschrift „Christendom“ (Bd. IX, Nr. 1) veröffentlicht.

Horton rechtfertigte sein Anliegen vor den Zuhörern. Wenn die evangelische Theologie bei der zukünftigen Neuordnung der Verhältnisse gehört werden will, sagte er, dann muß sie ihre Forderungen im Namen eines Naturrechtes anmelden. Sie muß so sprechen, daß sie auch von den Menschen verstanden wird, die einer „direkt biblischen Anrede“ unzugänglich sind. „Als ein Mittel der Zusammenarbeit von Christen und Nicht-Christen ist irgendeine Lehre vom Naturrecht praktisch unentbehrlich.“ Man muß seine christliche Überzeugung den Politikern nahebringen mit Argumenten, „wie sie eben in öffentlichen Diskussionen Gewicht haben“.

Horton versuchte zu zeigen, daß eine christliche Vorstellung vom Naturrecht in der Heiligen Schrift ihre Grundlage hat. Im Alten Testament gibt es zwar — nach seiner Meinung — genau genommen kein Naturrecht. Der Natur zu folgen, würde den Propheten als Götzendienst gegolten haben. Nicht die Natur schafft das Recht, sondern der Wille des Schöpfers. Aber die göttlichen Gerichte haben eine Regelmäßigkeit, Unpersönlichkeit und Allgemeinheit, daß sie, wenn man ihren Ursprung außer acht läßt, wie eine automatisch eintretende Reaktion der Natur auf das Tun der Menschen empfunden werden können. Im nachexilischen Judentum ist allerdings das ursprüngliche Gesetz zu sehr durch den priesterlichen Ritualismus überwuchert worden. Doch Jesus Christus hat in der „goldenen Regel“ (Mt. 7, 12) das Naturrecht von neuem proklamiert, wogegen er im Liebesgebot eine höhere Gerechtigkeit verkündete, zu der sich der Mensch nur dann zu erheben vermag, wenn er tief gläubig geworden ist. „Nationen, die vorgeben, Gott zu lieben und ihre Nächsten wie sich selbst, sind wahrscheinlich heuchlerisch.“ Das universale Element im alttestamentlichen Gesetz und den Propheten bleibt also nach Horton auch im Neuen Bunde Maßstab der natürlichen Gerechtigkeit. „Mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden“. „Wenige Menschen richten von der Bergpredigt her. Alle Menschen erkennen von Natur einen Gerechtigkeitsskodex an, der demjenigen ähnlich ist, der den besonderen geschriebenen Rechtssatzungen der jüdischen Thorah zugrunde liegt. Das ist das christliche Naturrecht“. Paulus will an der berühmten Stelle im Römerbrief (2, 14 ff) nichts anderes sagen, als daß jenes allgemeine Sittengesetz in Wahrheit Gottes Gesetz ist und daß es vom Evangelium her nicht erst geschaffen werden mußte, sondern nur ins Licht gehoben zu werden brauchte.

Das christliche Naturrecht blieb jedoch in den ersten dreihundert Jahren latent. Solange die Christen in abgeschlossener Gemeinschaft lebten, regelten sie ihr Zusammenleben nach den Grundsätzen der höheren Gerechtigkeit. Erst als sie in der konstantinischen Epoche gezwungen wurden, den römischen Rechtsstaat zu regieren, kamen sie auf das Naturrecht zurück. Vom römischen Recht kommt nach Hortons Meinung der starke Einfluß der Stoa in die christliche Naturrechtslehre, der den biblischen überwuchert. Jedenfalls ist es für Horton eine grundlegende Tatsache der Geschichte, daß das Christentum von nun an eine doppelte Gerechtigkeit und ein doppeltes Recht anerkennt: für die Gemeinschaft gilt das Naturrecht, für den einzelnen Christen in seinem Ver-

hältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst ist das Gesetz der Liebe maßgebend.

Bezüglich der Verbindung zwischen christlichem und heidnischem Gedankengut in der Frage des Naturrechts nimmt der amerikanische Theologe einen Standpunkt ein, der uns sehr beachtenswert erscheint. Er sagt: „Ich bin davon überzeugt, daß die biblische Naturrechtsidee sich logisch einer solchen Verbindung mit nichtchristlichen Ideen zuneigt, vorausgesetzt, daß diese Verbindung hergestellt wird, ohne dabei christliche Prinzipien aufs Spiel zu setzen. Darum bin ich dafür, die Beziehungen zwischen biblischen und klassischen Ideen lieber zu verbessern, als die klassischen überhaupt auszumerzen; ich möchte weiter vorschlagen, daß neue Beziehungen mit dem modernen Indien und China aufgenommen werden, um so die antiken Beziehungen zwischen dem christlichen Denken und dem heidnischen Griechenland und Rom zu ergänzen. Wenn wir eine neue internationale Ordnung haben wollen, die den Osten einschließt, dann ist das eine gebieterische Notwendigkeit.“

Horton gibt mit diesen Worten einer Überzeugung Ausdruck, die eine große Tragweite für die evangelische Theologie haben müßte, wenn sie sich durchsetzte. Er legt großen Nachdruck auf seine Ansicht. „Gegen den Kult der brutalen Selbstbehauptung, die in der Menschheitsgeschichte immer wieder hervorbricht, ist ein Abwehrbündnis zwischen den klassischen und den biblischen Ideen einer universalen Sittlichkeit höchst wünschenswert; aber die Grenzen für dieses Bündnis müssen sorgfältig festgelegt werden.“ Der Christ kann nicht mitgehen, wenn die klassisch-stoische Lehre in ihrem Optimismus und sokratischen Intellektualismus vom Wissen, von der Erkenntnis, von der höheren Kultur allein schon eine höhere Sittlichkeit und Tugend erwartet, und der Christ kann ebensowenig zugestehen, daß die Natur, abgesehen von der Beziehung zum Schöpfer und seinen Gedanken, eine eindeutige Norm menschlichen Verhaltens darstelle und ein göttliches Orakel sei. Rousseau und Nietzsche beriefen sich auf die Natur und zeigten durch ihre Philosophie, wie widerspruchsvoll die Ansichten über die Natur werden müssen, wenn man den Schöpfer vergißt.

Die katholische Naturrechtslehre in protestantischer Kritik

Gegenüber der katholischen Auffassung vom Naturrecht stellt Horton die Frage, „ob es die Menschenrechte gegenüber den Regierungen ebenso in eine vernunftmäßige Ordnung bringt wie das Recht der Regierungen, sie zu beherrschen.“ Horton kennt den grundlegenden Unterschied zwischen „absolutem“ und „relativem“ Naturrecht, zwischen dem Recht des Menschen vor dem Sündenfall und dem jetzt geltenden Naturrecht, das die Rücksicht auf die gefallene Natur des Menschen einschließt. Das absolute Naturrecht war, wie er sagt, „ein Gesetz vollkommener Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“, während das relative den Egoismus und die Besitzgier der sündigen Menschen veranschlagt und ihnen mit solchen Einrichtungen wie der Zwangsgewalt des Staates, der Organisation der Besitzverhältnisse und der verschiedenen Klassen begegnet. Jenes Naturrecht war ideal, dieses ist realistisch. Horton erwähnt das Bedenken protestantischer Kritiker, die katholische Naturrechtslehre sei vielleicht allzu realistisch, wenn sie im

Namen des „relativen“ Naturrechts das Autoritätsprinzip forciert und totalitären Systemen Vorschub leistet. Diese Kritiker denken dabei gern an Spanien. Horton gibt aber zu, daß so große Theoretiker des Naturrechts, wie es Vittoria und Suarez waren oder wie es Maritain gegenwärtig ist, die Rechte der Menschen gegen den Staat verteidigt haben, und daß die katholische Naturrechtslehre die Entwicklung des modernen internationalen Rechtes weit mehr als der Protestantismus heilsam beeinflußt hat. Das Luthertum war, wie er meint, durch seine tiefe Überzeugung von der Verderbtheit des Menschen und seine Hörigkeit gegenüber den Landesherren dem Absolutismus förderlich. Der Calvinismus andererseits begünstigte zwar die Demokratie, überspannte aber die Forderungen des biblischen Gesetzes und suchte den Staaten Normen aufzuerlegen, die nur im persönlichen Leben gläubiger Christen erfüllbar sind. Man darf nie von der Erwartung ausgehen, sagt Horton, daß bürgerliche Gemeinschaften „sich voll und ganz zu christlicher Höhe erheben“.

Die moderne Naturrechtsauffassung, wie sie von der Aufklärung und der französischen Revolution gestaltet wurde, ist das Ergebnis einer neuen Anthropologie, eines Glaubens an die unbegrenzte Güte der menschlichen Natur, wobei man die Existenz der Sünde vergessen hat. Darum entspricht das, was die Aufklärung im Namen des Naturrechts fordert, dem „absoluten“ Naturrecht der katholischen Lehre, dem Recht des Paradieses. Natürlich steht auch hinter dem Naturrecht der Aufklärung eine Theologie: der Deismus. Horton zitiert Thomas Paine, dessen Gott als „allmächtiger Professor“ durch die Natur seine Güte offenbart und zu seiner Nachahmung einlädt. So stark war der Glaube an die Natur in dieser Zeit geworden, daß man das Naturrecht nicht mehr als ein fernes Ideal menschlicher Gesetzgebung betrachtete, sondern als unmittelbar anwendbare und einleuchtende Norm ansah, auf die sich jedermann gegen die Gesetze des Staates berufen könne: naturrechtliche Ideen wurden zum politischen Schlagwort. Horton verkennt nicht die mächtige Wirkung, die von diesem Glauben ausgegangen ist, — bis er dann doch durch die Geschichte widerlegt wurde. Die industrielle Revolution hat den Glauben an den Menschen erschüttert und die Rechte des Menschen zerstört, soweit wenigstens, als nicht ein starker Staat ihnen zur Hilfe kam, um allerdings dann den Menschen seinerseits umso gründlicher zu entrechten.

So wird im Lichte der Darstellung Hortons schließlich doch das „relative“ Naturrecht der scholastischen Tradition zum angemessenen Ausdruck einer Gesellschaftslehre, die der Begierde des sündigen Menschen durch eine starke Autorität und Ordnung Schranken setzt, ohne ihn andererseits der Willkür eines menschlichen Gesetzgebers schutzlos preiszugeben, wie es der Positivismus tut.

Fassen wir Hortons Ansichten kurz zusammen:

1. Das christliche Naturrecht beruht auf der Bibel, näherhin auf der biblischen Unterscheidung zwischen einer höheren Gerechtigkeit der Liebe, die das höchste Ideal ist, aber nur im Leben des einzelnen Christen oder in kleinen charismatischen Gemeinschaften voll verwirklicht werden kann, und einer universalen Gerechtigkeit (mischpat), die im Gesetz und in den Propheten verkündet, von Jesus in der „goldenen Regel“ zusammengefaßt und von Paulus definiert wird. Sie ist in der Politik unmittelbarer anwendbar als die höhere Gerechtigkeit.

2. Das christliche Naturrecht kann mit parallelen Ideen heidnischen Ursprungs verbunden werden. Diese Verbindung bedarf der Vorsicht, ist aber im Interesse einer „geinteten Front“ gegen den Nihilismus notwendig.

3. Katholiken und Protestanten können auf der Basis des Naturrechts besser gemeinsam vorgehen als auf jener der Offenbarung, die sie verschieden deuten.

4. Die liberalen Naturrechtsideen haben einen falschen Begriff von der menschlichen Natur, aber ihre Verteidigung der unveräußerlichen Rechte auf „Leben, Freiheit und Streben nach Glück“ ist ein Teil der Verteidigung des Christentums selber.

Die dialektische Theologie und das Naturrecht

Eine andere Äußerung zum Problem des Naturrechts, deren Wichtigkeit von verschiedenen evangelischen Theologen hervorgehoben wird, ist das Buch: „Le fondement théologique du droit“ von Jaques Ellul. (Neuchâtel/Paris 1946). Der Verfasser ist Professor der Rechte in Bordeaux und eine führende Persönlichkeit in der reformierten Kirche Frankreichs. Wir berichten über sein Buch nicht nur, weil es ein starkes Echo gefunden hat, sondern um unseren Lesern zu zeigen, wie dringend gerade das Problem des Naturrechts nach einer neuen Auseinandersetzung mit gewissen Grundauffassungen der evangelischen Theologie verlangt. Das Buch von Ellul wird von Professor Weber-Göttingen, der es im theologischen Jahresbericht „Verkündigung und Forschung“ (München 1947) besprochen hat, als „ein höchst originaler, höchst anregender und fördernder Entwurf“ zu einer Begründung des Rechtes aus reformierter Theologie bezeichnet; seine geistige Grundlage sind die beiden Schriften von Karl Barth: „Rechtfertigung und Recht“ (1938) und „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946).

Ellul formuliert seine Frage im Sinne Barths mit dem Blick auf das Evangelium. „Was das Recht in der Herrschaft Jesu Christi darstellt“... Das Naturrecht ist für ihn nur ein Phänomen der Geschichte, das wie jedes andere vor das Gericht der Schrift gezogen werden muß. Allerdings gesteht er, daß die Leugnung des Naturrechts allem positiven Recht die normative Kraft entziehen und es zu einem politischen Machtinstrument erniedrigen würde. In der Bibel findet Ellul den Begriff „Recht“ als Ausdruck für die eschatologische Gerechtigkeit Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist. Es gibt also kein Recht „an sich“. Es gibt „keinerlei Gerechtigkeit, auch keine relative, außerhalb Jesu Christi“, und alles menschliche Recht ist von ihm begründet. Durch Christus wird der Mensch als Geschöpf Gottes und damit auch in allen seinen Rechten wiederhergestellt. Die Grundlage aller Rechte ist der Bund zwischen Gott und den Menschen. Er ist das konkrete Gesetz des menschlichen Daseins und der rechtliche Maßstab aller menschlichen Ansprüche und Pflichten. Da Christus in diesem Bund die Stelle aller Menschen vertritt, gibt es kein Sonderrecht für die Christen. „Alle sind Brüder Jesu Christi, und in ihm empfangen sie alle Rechte.“

Die traditionelle christliche Naturrechtslehre steht nach der Meinung von Ellul insofern im Gegensatz zu dieser Wahrheit, als sie versucht, „ein Naturrecht auszumachen, in dem das Gesetz, das Gott dem Volke Israel gegeben hat, durch den Tod Christi auf die Welt ausgedehnt wird“. Nach Ellul ist dies Gesetz „weder ein Recht, noch

ein Rechtsprinzip, noch ein Rechtsgehalt“. „Es hat für das Recht keinerlei Wert, wenn es nicht zuvor die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes ist, die in Jesus Christus erfüllt wurde“. Das Gesetz des Alten Bundes und ein Naturrecht, das auf ihm aufzubauen sucht, hat für uns keine andere Bedeutung, als die eines geschichtlichen Phänomens, einer relativen geschichtlichen Macht. Recht im Sinne einer sittlichen Norm entsteht erst dadurch, daß Christus „aus diesem Recht ein Instrument der Gnade und Rechtfertigung des Menschen gemacht hat“.

Das Phänomen und die relative geschichtliche Macht des Naturrechts sind aber doch auch von diesem christlichen Gesichtspunkt aus nicht belanglos. Denn in ihnen stellt der Mensch immer wieder die „Frage nach dem Recht“, nach seinem Geheimnis und seiner Wirksamkeit im Menschen- und Völkerleben. Es gibt also eine Relation zwischen Gottes Gerechtigkeit und dem menschlichen Recht. Die menschlichen Rechtseinrichtungen, wie etwa die Ehe, die grundlegenden Rechtsgedanken, wie sie sich unter dem Begriff der Menschenrechte darstellen, oder auch die Gerechtigkeitsidee selbst sind, so lange sie abgesehen von der Rechtfertigung durch Christus betrachtet werden, zwar weder genau bestimmbar, noch evident verpflichtend, noch wirklich erfüllbar; sie sind mehr praktische Mittel gesellschaftlicher Organisation als absolute Ziele; aber sie weisen doch auf absolute Ziele hin.

Nachdem uns Christus nun erlöst hat, ist alles menschliche Richten eingespannt zwischen die beiden Pole des Bundes und der Parousie. Das Recht soll „den Bund auf Erden zum Ausdruck bringen“ und die menschliche Gesellschaft ordnen auf das Gericht hin. Es hat keinen religiösen und moralischen Inhalt, es ist weltlich. Es darf sich auch nicht anmaßen, Ausdruck einer absoluten Ordnung zu sein. Indem es sich jedoch nach der Gerechtigkeit Gottes ausrichtet, ruft es dem Menschen seine Verantwortung vor Gott ins Gewissen und kündigt zugleich das Gericht Gottes an. Der richtende Gott aber bedient sich bei seinem Urteil über den Menschen nicht eines Gesetzes, er richtet „nach unseren eigenen Urteilsmaßstäben“, also nach Elementen des „relativen Rechts“. (Mt. 7, 2; Luk. 19, 22; Röm. 2, 12—16). Es ist Sache des Staates, je nach den Bedingungen der Zeit aus eigener Entscheidung ein wirksames Recht zu schaffen, und Sache der Kirche, vom Evangelium her dazu Stellung zu nehmen.

Der erwähnte Rezensent des Buches, Professor Weber, bemerkt am Schluß seiner Ausführungen, daß Ellul eine genaue und umfassende Kenntnis der Problemlage zeigt. Er wendet aber ein, daß Ellul der Verborgenheit der Herrschaft Christi nicht genügend Rechnung trägt und gebraucht die Wendung: „Auch eine christokratische Theologie bleibt theologia crucis“. Man ist also innerhalb der evangelischen Theologie durchaus nicht einer Meinung über das Verhältnis zwischen der natürlichen Ordnung und der Erlösungsordnung, wie es hier von Ellul im Sinne einer „Christokratie“ aus den Prinzipien Barth'scher Theologie verstanden und auf die Frage des Naturrechts angewendet wird.

Ein evangelischer Entwurf zu einer Naturrechtslehre

Im gleichen Heft des theologischen Jahresberichtes „Verkündigung und Forschung“ bespricht Hans-Horst Schrey das 1943 in Zürich erschienene Werk von Emil Brunner:

„Gerechtigkeit“, in dem Brunner seine Lehre von den „Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung“ vorträgt. Wir machen auf dies Werk aufmerksam, weil wir annehmen müssen, daß es noch wenig zugänglich ist. In dem Augenblick, da das abendländische Ordnungsgefüge zerfällt, und die Menschheit in ihrem Nachdenken über das, was recht ist, orientierungslos umhertastet, kommt Brunner zu der Überzeugung: „Auf dem Satz, daß Gerechtigkeit etwas Relatives sei, ist ein Neubau nicht möglich“. In bemerkenswertem Gegensatz zu Ellul möchte er nicht von der biblischen Gerechtigkeit handeln. Der Züricher Theologe und bedeutende Gegner Karl Barths bekennt sich auch in diesem neuen Werk „unmittelbar zu einer evangelischen Lehre vom Naturrecht“: Naturrecht im Sinne von Schöpfungsordnung, die auch durch die Sünde nicht zerstört ist, wenngleich unsere Erkenntnis von ihr durch die Sünde beeinträchtigt wurde.

Für Brunner wie für Horton liegt die aktuelle Bedeutung des Naturrechts im gegenwärtigen Augenblick darin, daß es den totalen Staat widerlegt. Alle Ordnungen sind um des Menschen willen da, und nie ist der Mensch um der Ordnung willen. „Keine Staatsform macht gegen den totalen Staat immun; denn der totale Staat hat mit der Staatsform nichts zu tun“. „Totalstaat oder Aufbau (nämlich von den vorstaatlichen Lebensformen her), Föderalismus — das ist das Zentralproblem der Gerechtigkeit für unsere Tage“.

Brunners Auffassungen von der Wirtschaft als einem Bereich der Schöpfungsordnung berühren sich aufs engste mit den Forderungen, welche die Päpste Pius XI. und Pius XII. in ihren Enzykliken und Äußerungen zu den sozialen Problemen aus dem Naturrecht gezogen haben.

Wenn Brunner genau wie Horton die Voraussetzungen für eine unmittelbare Anwendung der Grundsätze der Bergpredigt auf das gesellschaftliche Leben nicht gegeben sieht und deshalb die abendländische Gerechtigkeitsidee und das Naturrecht befürwortet, muß er sich natürlich der Kritik aussetzen, daß der Zusammenhang zwischen „Gottesgerechtigkeit“ — wie sie in der Bibel beschrieben wird — und „Menschengerechtigkeit“ nicht genügend zur Geltung gebracht sei. Es verspreche nicht viel, bei dem gegenwärtigen Zustande der Welt auf das Naturrecht zu hoffen. „Wo nicht mehr an Gott geglaubt wird, verfängt auch die Erinnerung an die Ordnungen dieses Gottes nicht! Wo die Ideen zusammengebrochen sind, da hat die Geschichte ihre Verbindlichkeit verloren und damit ihren Wert für das Leben. Und da kann nur vom Glauben an den lebendigen Gott und seine Offenbarung her neu gebaut werden — auch in der Lehre von der menschlichen Gerechtigkeit, soweit nach ihrem Ursprung und ihrem Ziel gefragt wird“. Diese düstere Prognose mag richtig sein, aber sie ist kein Einwand gegen Brunners Voraussetzung, daß der Mensch, auch abgesehen von der Erlösung, als geschaffenes Wesen vom Schöpfer ein Gesetz seiner Natur empfing und mit ihm zugleich die Garantie, daß die Beobachtung dieses Gesetzes sein irdisches Leben in Ordnung bringt.

Leider verbietet uns der Raum in diesem Zusammenhang über einen Vortrag von Professor Ernst Wolf zu berichten, der vor der juristischen Fachschaft der Göttinger Universität gehalten wurde und unter dem Titel „Naturrecht und Gerechtigkeit“ in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ (Jan./Febr. 1948) wiedergegeben ist. Wolf setzt sich darin sowohl mit der katholischen Naturrechts-

lehre wie mit der These von Ellul auseinander. Während er die Furcht ausspricht, die katholische Idee könne in die Versuchung führen, sich zum „Herrn des Rechts“ zu machen, wo doch in Wahrheit alles „Recht auf Erden primär relatives Menschenwerk, nicht absolutes Menschenrecht“ ist, sagt er von Ellul, er führe über das Naturrecht hinaus, sichere seine Bedeutung als geschichtliche Macht, bewahre es aber davor, eine Ideologie zu werden.

Unser Bericht gibt keinen Eindruck von der Fülle der Stimmen, die heute im ökumenischen Raum für oder wenigstens um das Naturrecht plädieren. Wir mußten uns begnügen, die äußersten Grenzen zu zeigen, zwischen denen sich die Diskussion bewegt. Auf der einen Seite bei Horton der Primat des Praktischen, der nüchterne amerikanische Sinn für die Wirklichkeit, der energische Wille, vom tödenden Prinzipienstreit zu Rat und Tat in der Welt zu kommen, auf der anderen Seite der ehrfürchtige Versuch Elluls, auch das Recht unmittelbar unter die Norm des Evangeliums zu stellen und die Gesellschaftsordnung für eine Welt zu begründen, die eine erlöste Welt ist.

Ökumene und Naturrecht am Vorabend der Amsterdamer Versammlung

Es ist für die Theologen der Reformationskirchen außerordentlich schwierig, zu einer Vereinbarung der Kirchen über das Naturrecht die theoretischen Grundlagen zu schaffen. Das Verhältnis vom Evangelium und der Welt steht ja in der innigsten Beziehung zu den anthropologischen Grunddogmen der Reformation und ihrer sehr differenzierten Entwicklung in den vierhundert Jahren, die seither vergangen sind. Aber die Not der Stunde, das Bewußtsein, daß die Kirchen nicht nur für das Heil des einzelnen Menschen zu sorgen haben, sondern auch der menschlichen Gesellschaft einen Dienst schulden, die Erkenntnis von der zunehmenden Macht der Gesellschaft über den einzelnen, dies alles wird zu irgendeiner Vereinbarung führen. In der Diskussion darüber wird die Frage erneut gestellt werden, woher denn nun die Welt geordnet werden müsse, ob unmittelbar vom Evangelium aus, was natürlich den Glauben an das Evangelium in den Herzen der gestaltenden Menschen voraussetzt, oder von einer weniger erhabenen, dafür aber um so breiteren Grundlage, vom Naturrecht her. Diese Frage hat den Vorläufigen Ökumenischen Rat bewogen, neben den vier vorbereitenden Kommissionen einen Kreis von Theologen zu berufen, der auf zwei Konferenzen die „Autorität der Bibel für die soziale und politische Botschaft der Kirche in der Gegenwart“ zu untersuchen hatte. Unter den Teilnehmern dieser Tagungen in London (1946) und Bossey (1947) begegnen uns bekannteste Namen aus der ökumenischen Welt, wie Aulén, Barth, Bring, Brunner, Dahl, Dodd, Eichrodt, Fricke, Horton, Neill, Niebuhr, Nygren, Visser't Hooft und manche andere. Die Tagungsberichte, unter dem Titel: „Der Weg von der Bibel zur Welt“ im Gotthelf-Verlag in Zürich veröffentlicht, gewähren uns Einblick in die verwirrende Fülle der Probleme und Meinungen, die eine grundsätzliche Übereinkunft bisher gehindert haben.

Man wollte die Frage nach der sozialetischen Verbindlichkeit der Heiligen Schrift beantworten. Nachdem man zunächst versucht hatte, das Verhältnis von Schrift und Kirche, von Exegese, biblischer Theologie und Dogmatik

zu bestimmen, handelte es sich dann um die Erkenntnis der sozialen Botschaft des Alten und des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zueinander. In der Diskussion über die Frage: Gesetz und Evangelium, hob ein Sprecher hervor: „Der Staat muß regiert werden durch das Gesetz Gottes, nicht durch das Evangelium Gottes, denn das Evangelium ist nicht da, um zu regieren. Das Evangelium kann nur von dem Glaubenden verstanden werden, aber dem Staat müssen Glaubende und Nichtglaubende gehorchen; deshalb muß der Staat eine Grundlage haben, die außerhalb der Gnade Gottes in Christus liegt. Und genau das ist gemeint mit dem Wort „Gesetz“. Das Gesetz ist jedermann bekannt, beim Gesetz kann man jedermann behaften...“ Man war sich darüber einig, daß es unmöglich ist, aus der Schrift einen Gesetzeskodex zu machen. Gott offenbart sich „als Person gegenüber Personen“, und das heißt, daß man aus der Offenbarung keine bestimmten politischen Weisungen herauslesen darf. Der Staatsmann muß sein Amt in persönlicher Verantwortung vor Gott nach bestem Wissen und Gewissen führen. Wie und mit welchen Forderungen soll aber dann die Kirche den Staatsmann ansprechen? Damit war das Thema des Naturrechts berührt, und die Gegensätze traten in aller Schärfe zutage. Während ein Teilnehmer erklärte, daß Paulus wohl der Meinung gewesen sein müsse, „daß Nero ganz gut weiß, was recht und was unrecht ist“, wurde von anderer Seite betont, daß die Kirche nur aus ihrem „blinden Glauben“ reden dürfe, weil ja ihre Gesprächspartner Kinder Gottes sind, auch wenn sie nicht oder nicht mehr darum wissen. Eine mittlere Haltung spricht aus den Worten eines dritten Diskussionsteilnehmers. Er sagte: „Wir glauben, daß das Wesen des Naturrechts und das Wesen des offenbarten Willens Gottes letztlich ein und dasselbe sind, und daß der Inhalt der Naturrechte für einen Christen ein besonders umfassender sein muß“. Man würde sich vielleicht leichter einigen, wenn man für den Ausdruck ‚Naturrecht‘ den Begriff ‚allgemeine Offenbarung‘ wählte; denn jedem Menschen stände ja die göttliche Hilfe zur Seite. Wenn

wir, die Diskussion überschauend, nach der Antwort suchen auf die Frage: Was hat die Kirche der Welt in bezug auf soziale und politische Fragen zu verkündigen, ergeben sich etwa folgende fünf Meinungen:

1. Das Naturrecht — unabhängig von der Offenbarung — als einen Faktor, der für Lehre und Leben des Christen sehr wichtig ist.
2. Das Gesetz Gottes, das durch allgemeine Offenbarung allen Menschen ins Herz geschrieben ist und mit den 10 Geboten übereinstimmt.
3. Das Evangelium als Form des Gesetzes, weil dieses ohne jenes nicht als Gottesgesetz erkannt wird.
4. Das Evangelium in Ergänzung zum Gesetz, damit auch im Staat die Liebe zur Geltung komme.
5. Weder Gesetz noch Evangelium, als enthielten sie eine Botschaft für die Welt. Sie gelten beide dem einzelnen Menschen, der Gott gegenübersteht, und sind für ihn der Kirche anvertraut.

Eine Einigung ist also nicht erzielt worden, und man muß deshalb nach dem Londoner und Bossey-Genfer Bericht damit rechnen, daß auch in den Amsterdamer Botschaften der Ökumene verschiedene Anschauungen zu Worte kommen oder doch berücksichtigt werden. Aber dennoch ist man sich darüber einig geworden, „daß der Auftrag der Kirche eine bestimmte Verantwortung für soziale und politische Fragen in sich schließt, und daß die Bibel die letzte Norm auch in diesen Fragen sein muß“.

In den Schlußthesen der zweiten Konferenz, mit der die Diskussion vorläufig abgeschlossen ist, bekannten sich die Experten des Vorläufigen Ökumenischen Rates zu dem Glauben, daß Gott die Welt in Christus regiert, aber auch die Mächte dieser Welt in seinen Dienst nimmt; und daß die Kirche die Pflicht hat, der Welt eine menschliche Lebensgestaltung in biblischer Prägung ans Gewissen zu legen. Christus ist die Mitte der Bibel und die Mitte der Welt zugleich.

Wir sind ein Aufschwung zum Absoluten. Indem wir alle Wege und alle Ergebnisse unseres Denkens unaufhörlich kritisieren und berichtigen, bleiben wir unserer Natur treu, diesem Aufschwung zum Absoluten. Und eben durch diesen Aufschwung selbst gibt sich das Absolute uns zu erkennen.

Henri de Lubac