

Gerechtigkeit und Urteil

Von Oliver O'Donovan

I. Das Amt des Richters in der Bibel: Urteilen als politischer Akt par excellence

Das Amt des Richters ist von großer Bedeutung für das Konzept von politischer Autorität im Alten Israel. In der Frühzeit Israels stellt der »Richter« oder *schophet* den einzigen ständigen Amtsträger der zwölf Stämme dar, während es für andere Regierungsakte keine dauerhafte Institution gibt, nicht einmal für die militärische Führung. Im Königtum wird der König selbst als Richter begriffen, der zwischen Frevlern und Frommen im Volk unterscheidet, wie wir an dem kleinen Psalm 101 sehen können, in dem der Gerhorsamseid des Königs gegenüber Jhwh mit dem beunruhigenden Versprechen endet: »Mit jedem Morgen vernichte ich die Frevler alle im Lande«. Gott sitzt täglich zu Gericht, und nicht nur gelegentlich. In dem anonymen exilischen Orakel gegen Moab in Jes 16,5 ist von der Wiedereinsetzung des Throninhabers die Rede mit den Worten: »[...] einer, der richtet und nach Gerechtigkeit trachtet«. Und in dem ersten Gottesknechtslied des Deuterojesaja, in dem der Gottesknecht als König dargestellt wird, heißt es, daß er international Recht sprechen werde: »[...] er wird Gerechtigkeit unter die Völker bringen [...] auf sein Gesetz setzen die Inseln ihre Hoffnung« (Jes 42,1.4). Natürlich gibt es noch andere Momente, die in Israels Begriff von der Aufgabe eines Herrschers mit eingehen. Dazu gehört vor allem die Erhaltung der Integrität und Identität Israels selbst, gebündelt in den aufeinanderfolgenden Bundesschlüssen zwischen Jhwh und Israel, Jhwh und Mose sowie Jhwh und David. Und im Dienst eben dieser Aufgabe wird die Rolle der militärischen Führung verstanden. Regierungsautorität ist im Alten Israel eine komplexe Angelegenheit, in der die Ausübung richterlicher Verantwortung ein wesentliches Element bildet, wenn auch nicht das einzige.¹

Kommen wir jedoch zum Neuen Testament, bemerken wir, daß dieses Element politischer Autorität besonders hervorgehoben wird und eine privilegierte Position zugesprochen bekommt. Die Aufgabe der zivilen Autorität besteht Paulus zufolge darin, die Gerechten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen (Röm 13,3f.). Keine andere Rolle, die eine politische Autorität je gespielt haben mag — Identitätsstiftung oder Kriegführung —, könnte für eine Welt, in der Gott die Königsherrschaft seinem Christus übertragen hat, von derartigem Interesse sein. Denn in ihm ist Israels Identität zu ihrer Vollständigkeit gelangt; die Identitäten der anderen Nationen sind demgegenüber nur insofern von Bedeutung, als sie ihn anerkennen. Und die Erringung irdischer Siege über irdische Feinde ist abgelöst worden von dem großen Sieg über Sünde und Tod, der ein- für allemal am Kreuz errungen wurde. Aber diesen Nutzen haben die Herrscher der Erde noch: Während das Endgericht, in dem die Geheimnisse aller Herzen offenbar werden, noch ansteht, können sie — wenn auch in einer vorläufigen Weise — die Aufgabe der Unterscheidung zwischen Gerechten und Ungerechten wahrnehmen. Jede christliche Theorie der säkularen Regierung hatte sich, wollte sie sich ihrer apostolischen Wurzeln bewußt sein, um diese Funktion herum aufzubauen, welche die zentrale und legitimierende Funktion jeder weltlichen Autorität ist.

Wenn wir uns daher anschicken, über Gerechtigkeit und Urteil zu handeln, so geht es uns nicht um die Arbeit der Gerichtshöfe als solcher, sondern um das Paradigma des politischen Aktes selbst. Zwar ist die Arbeit der Gerichtshöfe wesentlich für das Regieren; christliches

¹ Vgl. dazu meinen Band: *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996.

politisches Denken ist von dieser zentralen Funktion des Urteilens jedoch ausgegangen, um dann auch zu untersuchen, was die Privilegierung des Urteilens für andere Regierungsfunktionen, wie etwa Gesetzgebung und Kriegführung, impliziert. Die Theorie des gerechten Krieges zum Beispiel ist ein ausgedehnter Versuch, sich vorzustellen, wie Kriegführung aussieht, wenn sie nach den Regeln und Bedingungen eines Urteilsaktes unternommen wird.² Ähnliches läßt sich sagen von christlichen Theorien der Legitimität von politischer Autorität; diese Legitimität erscheint in einem neuen Licht, wenn auf Erbfolge oder nationale Identität gegründete Ansprüche dem Kriterium des wirksamen Urteils unterworfen werden.

II. Die Eigenart des Urteilens: Autorität, Stellungnahme, Neu-Etablierung

Unter »Urteil« verstehe ich das, was die Grammatiker ein *nomen actionis* nennen, die Bezeichnung für einen bestimmten Akktypus. Würde es einen Unterschied machen, wenn ich von der zentralen Stellung der »Gerechtigkeit« spräche? Dieses abstrakte Wort ist freilich ausgesprochen mehrdeutig. Im moralischen Diskurs des Westens ist es auf mindestens drei verschiedene Weisen verwendet worden. Erstens — und das entspricht dem modernen Gebrauch am meisten — um Verhältnisse zu beschreiben, die zwischen zwei oder mehr Größen bestehen. »Gerechtigkeit« in diesem Sinne ist ein *Zustand*, den herbeizuführen moralisch erwünscht ist, bzw. den zu stören moralisch disqualifiziert. Zweitens — und charakteristisch für die klassische und mittelalterliche Tradition — ist »Gerechtigkeit« verwendet worden, um eine Art moralischer *Tugend* zu benennen, den »beständigen Willen, jedem das Seine zu geben«³, wie es in der klassischen Beschreibung heißt. In diesem Sinne ruht sie nicht in Zuständen, sondern in Menschen, die disponiert sind, auf gerechte Art und Weise zu handeln. Drittens ist »Gerechtigkeit« verwendet worden, um das zu beschreiben, was wir »Urteilen« genannt haben — einen Vollzug, der das Unrecht zurechtbringt. Die erste der genannten Bedeutungen ist in der mittelalterlichen Tradition repräsentiert im Begriff *ius*, »Recht«. Wir können demnach von Gerechtigkeit als Recht, Gerechtigkeit als Tugend und Gerechtigkeit als Urteil sprechen.

Wenn wir den Begriff »Gerechtigkeit« in der politischen Ethik verwenden, kommt es darauf an, welche dieser drei Bedeutungen wir als die primäre betrachten. Ist eine politische Ordnung »gerecht« aufgrund der Verhältnisse, die zwischen den Menschen in ihr herrschen, aufgrund des Charakters der Personen, die in ihr handeln, oder wegen der Urteilspraxis, die in ihr geübt wird? Eine gründliche Darstellung wird sich zwar mit allen dreien befassen müssen; und doch kann sie der Frage nicht entraten, welche »Gerechtigkeit« für die jeweiligen anderen bestimmend ist. Nun bezeugt das Alte Testament eine politische Tradition, in der die *performative* Gerechtigkeit die primäre ist. Dies gilt es bei der Lektüre der berühmten prophetischen Texte über Gerechtigkeit in Erinnerung zu behalten. Wenn der König »richtet und *mischpat* sucht«, und wenn der Gottesknecht »den Nationen *mischpat* bringen wird«, dann macht die aktive Kraft des Nomens *mischpat*, abgeleitet von dem Verb *schaphat*, den Sinn aus; Gerichtshöfe und die Möglichkeit zum Rechtsstreit hingegen bilden sozusagen die Materie der Verheißung. Und in dem berühmten Text Am 5,24, wo wir aufgefordert werden, »Gerechtigkeit wie Wasser strömen zu lassen«, ist nicht daran gedacht, daß wir uns nach einem überfließend gerechten Zustand ausstrecken sollen — wie könnte ein Zustand überfließen? —, sondern nach einem Überfließen von richterlicher Aktivität, Urteilspraxis: Gericht wird jeden Tag »im Tor« gehalten; man wird alsbald Gehör finden, ohne die Beamten bestechen zu müssen; die Urteilsprüche werden klarsichtig und entschlossen sein und auch tatsächlich in Geltung gesetzt

² Für die Neubelebung der Theorie vom gerechten Krieg in der englisch-sprachigen Ethik waren zwei Werke von Paul Ramsey entscheidend: *War and the Christian Conscience* (Durham 1961) und: *The Just War: Force and Political Responsibility* (New York 1968). Zu diesem Punkt vgl. insbesondere den ersten Beitrag im späteren Band: *The Uses of Force*.

³ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II/2 q58 a 1 resp.

werden (Am 5,15).

Wenn wir nun unmittelbar auf den Urteilsakt selbst zu sprechen kommen, möchte ich zunächst eine Arbeitsdefinition wagen: Ein Urteil ist *ein Akt der Gemeinschaft, der zu einem vorausgegangenen Akt so Stellung nimmt, daß er einen neuen öffentlichen Kontext für zukünftige Handlungen etabliert*.

(1) Zunächst ist es ein *Akt der Gemeinschaft*, das heißt ein »politischer Akt« im vollen Sinne, vollzogen im Namen der gesamten Gemeinschaft von denjenigen, welche die Autorität der Gemeinschaft besitzen, das Urteil zu vollziehen. Über die Bedeutung des Begriffs »politisch« muß hier allerdings ein Wort gesagt werden. Bisweilen werden solche Akte als »politisch« bezeichnet, die von Privatbürgern oder Verbänden in der Absicht vollzogen werden, dadurch auf den öffentlichen Bereich einzuwirken. Wenn zum Beispiel die Frage diskutiert wird, ob die Kirche sich »in der Politik engagieren« sollte oder nicht, dann wird nicht danach gefragt, ob sie ihre kirchliche Gerichtsbarkeit wiedereinsetzen sollte, um Urteile zu vollziehen, sondern ob sie sich öffentlich zu Angelegenheiten äußern soll, die das Gemeinwohl betreffen. Diese Art von »politischer« Handlung möchte ich mit dem Begriff »öffentlich« bezeichnen. Ein öffentlicher Akt geschieht *in* der Öffentlichkeit, beansprucht öffentliche Aufmerksamkeit und betrifft das öffentliche Wohl. Wenn ich hingegen von »politischen« Akten spreche, meine ich solche Akte, die vollzogen werden mit der Autorität der Gemeinschaft als ganzer; das heißt, sie sind in einem gewissen, wie auch immer näher zu bestimmenden Sinne »offizielle« Akte. Unglücklicherweise hat sich auch ein juristischer Sprachgebrauch verbreitet, in dem *diese* Akte als »öffentlich« bezeichnet werden. Zwar sind sie unvermeidlich öffentlich; sie konstituieren jedoch nicht die gesamte Sphäre der öffentlichen Akte; und manche Handlungssphären, die Juristen als »privat« bezeichnen (zum Beispiel im Begriff »Privatrecht«), sind nicht private, sondern öffentliche Sphären. Wenn Juristen »privat« und »öffentlich« in dieser Weise gebrauchen, meinen sie »initiiert von privaten Akteuren« bzw. »initiiert von öffentlichen Akteuren«. Eine Handlung, die von einem privaten Akteur unternommen wird, kann allerdings durchaus in der Öffentlichkeit und zum Wohl der Öffentlichkeit vollzogen werden, so daß wir in diesem Fall besser von einem »öffentlichen Akt« sprechen. Ein »politischer« Akt (in meinem Sinne) wird hingegen *von* der Öffentlichkeit selbst vollzogen, durch ihre Handlungsträger, und nicht nur *in* der Öffentlichkeit.

(2) Zweitens *nimmt* ein Urteilsakt *Stellung zu einem vorausgegangenen Akt*, oder — so fügen wir hinzu — zu einem existierenden Zustand, der durch eine oder mehrere vorausgehende oder unterlassene Handlung(en) heraufgeführt wurde. Ein Urteilsakt ist immer reflexiv. Er folgt dem *nach*, worauf er sich bezieht. Gerechtigkeit als Urteil ist die getreue Repräsentation von vorherigen Akten oder Unterlassungen in neuen Akten. Es stellt somit eine Handlungsform dar, die analog zur Rede ist. Was macht das Wesen einer solchen »Stellungnahme« aus, die ein Urteilsakt ausspricht? Wir können drei Elemente unterscheiden, mit denen ein Urteilsakt immer verbunden ist, wenngleich diese in verschiedenen Urteilstypen eine jeweils verschiedene Rolle spielen. Das eine ist die Erklärung, daß ein Zustand eingetreten ist oder existiert, der öffentliche Aufmerksamkeit verlangt. Das andere ist die Beschreibung dieses Zustands. Ein Drittes ist die Beurteilung dieses Zustandes im Hinblick auf Recht und Unrecht. Diese Analyse mag abstrakt erscheinen. Doch wie wollten wir sagen, daß ein Zustand besteht, ohne zugleich zu sagen, um welche Art von Zustand es sich handelt? Und wie wollten wir sagen, um welche Art von Zustand es sich handelt, ohne zugleich zu sagen, ob er zu Recht besteht oder nicht? In der englischen Justiz gibt es das Amt des »coroner«, der Todesfälle untersucht, die nicht eindeutig eine natürliche Ursache haben. Wenn er erklärt »murder by person or persons unknown«, umfaßt dies alle drei Aspekte eines Urteils. Er sagt, daß ein Fall von öffentlichem Interesse vorliegt, der von den Behörden verfolgt werden muß; daß es sich um einen Fall von Tötung handelt, und daß die Tötung unrechtmäßig ist — all das in dem einen Wort

»murder«. Nun muß jedoch zwischen *coroner-Gericht* und Strafgericht unterschieden werden, weil es *noch mehr herauszufinden gilt* über den zweiten und dritten Aspekt des Urteils, als der *coroner* herauszufinden imstande ist: Wer übte den Tötungsakt aus, und unter welchen Umständen? Vorausgesetzt, Tötung ist immer prima facie Unrecht, wie unrechtmäßig war sie gerade in diesem Fall? Vor dem Strafgericht mag sich herausstellen, daß der Getötete den Angeklagten erpreßt hat, oder daß der Angeklagte von dem Getöteten wiederholt tätlich angegriffen wurde und daher schier außer sich war vor Furcht — all das würde uns mehr darüber sagen, um was für eine *Art* von Tötung es sich handelte und welcher *Grad* von Schuld damit verbunden ist. Die Stellungnahme, die in jedem Urteilsakt eingeschlossen ist, kann nicht bei der bloßen Behauptung augenscheinlichen Unrechts haltmachen, sondern muß auf eine sorgfältige Beschreibung und eine nuancierte Zuschreibung von Unschuld und Schuld angelegt sein.

(3) Drittens *etabliert* ein Urteilsakt *einen neuen öffentlichen Kontext*, innerhalb dessen alle zukünftigen Akte unternommen werden müssen. Die Gesetzgebung liefert das augenfälligste Beispiel hierfür. Über Nacht kann etwas, das wir bislang in völliger Unschuld getan haben, zu einem Verstoß werden; oder etwas, das wir bislang verstohlen getan haben, wird plötzlich legitim. Im Prinzip wirken freilich alle Urteilsakte auf diese Weise. Ein Geschäftsmann wird verdächtigt, Rentner zu betrügen; die Rentner schließen sich zusammen, um gemeinsam gegen ihn vorzugehen, und bringen ihn vor ein Strafgericht. Die Geschworenen befinden ihn jedoch für unschuldig, und der Richter erklärt, daß er das Gericht mit weißer Weste verlassen könne. Von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gesehen, hat sich nichts verändert; sämtliche Realitätsbestandteile haben in dieser Situation nach wie vor Bestand: die Rentner mit ihrem Gefühl von Unrecht und Schande, die Verdächtigungen gegenüber den Machenschaften des Geschäftsmanns etc. Aber alle diese Elemente werden durch den Urteilsspruch neu geordnet, so daß sie nun einen neuen öffentlichen Raum bilden. Es ist wie mit dem Umstellen von Möbeln, womit in einem gewissen Sinn ein neues Zimmer geschaffen wird. Es ist dieselbe Person, die das Gericht ohne Handschellen oder Wachmann verläßt; sie hat dieselben Dinge getan, zum Guten oder Bösen, die sie getan hatte, als sie den Gerichtssaal betrat. Von jetzt an jedoch gingen wir ein enormes Risiko ein, würden wir uns ihr gegenüber so verhalten wie einem Kriminellen gegenüber, an dem wir Vergeltung üben wollen; damit würden wir unser eigenes Urteil *gegen* das Urteil der Gemeinschaft stellen und uns so ihrer Mißbilligung aussetzen, bis hin zu gerichtlichen Sanktionen.

III. Gottes Urteil und menschliches Urteilen

In diesem Sinne können wir ein Urteil »schöpferisch« nennen. Es läßt eine neue Welt entstehen. Das ist natürlich metaphorisch gesagt. Ein Urteil kann lediglich mit den bereits existierenden Elementen der alten Welt als ihrem Material arbeiten, aber es kann etwas Neues aus ihnen machen. Damit ist es nicht in der gleichen Weise schöpferisch wie Gottes Schöpfungsakte, die Dinge entstehen lassen, die vorher nicht existierten. Diese Einschränkung gilt freilich für alle unsere menschlichen Akte, sogar für die, die wir für schöpferisch im wahrsten Sinn des Wortes halten, wie etwa die Schaffung eines Kunstwerkes. Keine von diesen Handlungen ist radikal schöpferisch, und doch ist es nicht unangemessen zu sagen, daß Menschen auf eine abhängige Art schöpferisch tätig zu sein vermögen, indem sie die radikale Kreativität Gottes nachahmen und bezeugen. Ein menschliches Urteil zu fällen, ist von der Schaffung eines Kunstwerks freilich in einer wesentlichen Hinsicht verschieden: Es läßt Neues entstehen, *indem es eine wahrhaftige Stellungnahme zum Alten trifft*. Aus diesem Grunde ist es angemessener, den Akt des menschlichen Urteilens nicht als eine Nachbildung und Bezeugung der göttlichen Schöpfung zu verstehen, sondern als eine Nachbildung und Bezeugung des göttlichen Urteils. Es sind nicht die Worte »Es werde Licht, und es ward Licht«, die der politische Akt bezeugt, sondern die Worte »Siehe, ich mache alles neu!« (Apk 21,5).

Jeder Urteilsakt muß also diese beiden Aspekte beinhalten, die wahrhaftige Stellungnahme und die Etablierung eines neuen öffentlichen Raumes, und wenn er ein politischer Akt sein will, so muß er von den Repräsentanten des Gemeinwesens vollzogen sein. Legen wir diesen Maßstab an, so sind etliche offizielle Akte, die von öffentlicher Autorität vollzogen werden, in diesem Sinn nicht eigentlich Urteilsakte, weil sie nicht Stellung nehmen zu etwas, was zuvor getan wurde. Die britische Regierung z. B. schließt einen Vertrag lieber mit British Aerospace als mit Lockheed. Oder der Premierminister ernennt lieber diesen Minister als jenen zum Finanzminister. Niemand vermutet deshalb, daß Lockheed oder der übergangene Minister irgend etwas Unrechtes getan haben muß. Daneben gibt es Akte, einschließlich derer, die von öffentlicher Autorität vollzogen werden, die deshalb keine Urteilsakte sind, weil sie keinen neuen öffentlichen Raum konstituieren. Wenn der Gesundheitsminister Ratschläge zum Maß des Alkoholgenusses veröffentlicht, ändert das nichts an unserem Recht, so viel zu trinken, wie wir wollen. Von diesem Akt geht eine Wirkung nicht auf den öffentlichen Kontext unserer Handlungen aus, sondern höchstens auf unsere privaten Erwägungen darüber. Und schließlich gibt es Akte, die beide Aspekte kombinieren, den der Stellungnahme und den der Etablierung eines neuen öffentlichen Raumes, und dennoch keine *politischen* Urteilsakte sind, weil sie nicht im Namen der Gemeinschaft durch deren autorisierte Vertreter vollzogen werden. Individuen können Urteilsakte vollziehen, etwa wenn ein Dozent (im Gegensatz zum Prüfer) eine Arbeit benotet; dies sind private Urteilsakte im eigentlichen Sinn. Gruppen können sie vollziehen und in den öffentlichen Bereich hineintragen, etwa wenn eine Organisation eine Demonstration unterstützt oder fordert, um gegen einen Regierungsakt zu protestieren; dies sind öffentliche, aber keine politischen Urteilsakte. Sie können interpretiert und analysiert werden analog zu politischen Urteilen im Vollsinn des Wortes; es mangelt ihnen aber schlicht an der Fähigkeit, den öffentlichen Raum in einer Weise neu zu bestimmen, die alle Teilnehmer als bindend anerkennen müssen.

Ein menschlicher Urteilsakt vereinigt die beiden Aspekte von Stellungnahme und Neu-Etablierung des Kontextes, ohne jedoch deren Dualität zu überwinden. Er bleibt gekennzeichnet durch eine gewisse Spannung zwischen beiden Aspekten. In dieser Hinsicht unterscheiden sich menschliche von göttlichen Urteilen. Von Gott kann gesagt werden: »Er sprach, und es geschah.« Gott sprach »Es werde Licht!«, und es ward Licht. Denn Gottes Wort trägt Gottes Macht in sich; oder um den alten Satz aus der Sakramentstheologie widerhallen zu lassen: es wirkt, was es bezeichnet⁴. Das menschliche Wort aber vermag zu bewirken, was es bezeichnet, nur insofern es mit der Macht verbunden ist, dies auch durchzusetzen. Daher muß ein politischer Urteilsakt sowohl Rede als auch Macht einschließen. Der Richter sagt: »Sperren Sie ihn ein!«, und die Polizei sperrt ihn ein. *Ein* Urteilsakt umfaßt zwei unterschiedliche Handlungen, die des Richters und die der Polizei. Wir sind versucht anzunehmen, daß der wirkliche Urteilsakt der Spruch des Richters wäre und das Folgende nur seine Begleiterscheinung; doch dem ist nicht so. Der Spruch des Richters kann aus sich selbst heraus nicht die neue soziale Realität konstituieren, in der die verurteilte Person im Gefängnis sitzt. Wenn der Richter sagen würde: »Sie verlassen das Gericht mit weißer Weste«, und die freigesprochene Person würde sofort wieder verhaftet, so würden wir gewahr, daß dem Richter die Autorität fehlte, einen neuen öffentlichen Kontext in Übereinstimmung mit seinem Urteil zu etablieren. Ist er aber ohne diese Autorität, dann hat er mit seinem Spruch auch keinen Urteilsakt (im starken, politischen Sinn) vollzogen. Denn ein solcher Urteilsakt beruht darauf, daß der Richter (und gegebenenfalls die Geschworenen) mit der Polizei, den Gefängnisbehörden etc. zusammenarbeiten. Kein menschlicher Richter kann die einfache Einheit des göttlichen Urteils erreichen.

Dieser Punkt ist einleuchtend begründet worden von einem christlichen Denker des vierzehnten Jahrhunderts, Marsilius von Padua, als er über eine Passage in der *Politik* des Aristoteles

⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologica III q 62 a 1 ad 1.

reflektierte; dort schlägt der Philosoph eine Reihe konstituierender Elemente für ein politisches Gemeinwesen vor, in der er unterscheidet zwischen Richtern und dem Militär, wobei er als Grund für die Existenz des Militärs das Bedürfnis nach Schutz vor *äußeren* Feinden anführt. Marsilius beobachtete nun aber, daß dies weder der einzige noch der hauptsächliche Grund für die Existenz der militärischen Klasse sei; dieser Grund sei vielmehr der, daß »die Urteilssprüche eines Richters gegen ungesetzliche und rebellische Menschen innerhalb des Staates mit Zwangsgewalt vollzogen werden können«⁵. Kein menschliches Urteil könnte vollzogen werden ohne das Zusammenspiel dieser beiden Funktionen, der richterlichen und der exekutiven. Später im selben Jahrhundert schlug jedoch John Wyclif eine andere Sichtweise vor, indem er die Unterscheidung zwischen einem Richter und einem König pointierte. »Ein Richter«, so schrieb er, »ist ein kontemplativer Herrscher über das Volk, der nur mit der moralischen Autorität von Gottes Gesetz operiert. Ein König hingegen ist ein aktiver Herrscher über das Volk, der mit dem menschlichen Gesetz operiert.«⁶ Die Pointe dieser Unterscheidung war es, den Gedanken eines rein verbalen Urteils in menschlichen Angelegenheiten zu verteidigen. So gesehen vertritt Wyclif einen durchgehenden Strang im westlichen politischen Denken (der bis zu Platons Gedanken der Philosophenherrschaft zurückführt), den wir gewöhnlich »idealistisch« nennen; »Regierung« wird hierbei in erster Linie als Ausdruck für eine Art Weisheit, Rationalität oder Wahrheit gedacht. Im Gegensatz dazu bestehen »realistische« Regierungskonzeptionen darauf, daß Regierung Gewalt einschließen muß, auch wenn sie nicht ausschließlich davon abhängen darf. Innerhalb der Theologie erscheint diese Meinungsverschiedenheit als Frage nach der Ähnlichkeit unseres Urteils mit dem Urteil Gottes und nach der Möglichkeit für das menschliche Urteil, die selbstwirksame Macht von Gottes Wort nachzubilden. Für Wyclif war die Kirche der rechte Ort, an dem ein solches gewaltfreies Urteil des bloßen Wortes erwartet werden kann — vollzogen durch den Bischof. Allerdings galt ihm dieses kirchliche Urteil durchaus als ein im vollen Sinn politisches Urteil, weil die Kirche selbst ein politisches Gemeinwesen im vollen Sinn des Wortes darstellt. In der Geschichte Israels war dies, wie Wyclif glaubte, in der Ära der Richter, die dem Königtum vorausging, exemplifiziert — einer Zeit »näher am Stand der Unschuld«. Als Sympathisant der franziskanischen Kritik an der mittelalterlichen Praxis der Kirche hielt auch Marsilius dafür, daß die Führer der Kirche mit der gewaltsamen Durchsetzung von Urteilen nichts zu schaffen haben sollten. Doch begründete er diese Zurückhaltung auf andere Weise. Die Bischöfe sollten seiner Meinung nach deshalb nicht im vollen politischen Sinne zu Gericht sitzen, weil der einzige Richter in der Kirche Christus ist und dessen eschatologisches Urteil das einzige Urteil in der Kirche darstellt. Die Aufgabe der Bischöfe wäre dementsprechend, vor dem zukünftigen Gericht zu warnen. In der Zwischenzeit verlange sogar die Erhaltung der Kirche als einer Institution innerhalb der Gesellschaft die gewaltsame Durchsetzung von Gerichtsurteilen. Und dies wäre, so sagt Marsilius — die Position der erastianischen Reformatoren um zwei Jahrhunderte vorwegnehmend —, die Verantwortung des säkularen Herrschers.⁷ Der Kontrast zwischen diesen beiden Denkern des vierzehnten Jahrhunderts zeigt brennpunktartig auf, wie unterschiedlich eine Theorie politischer Institutionen ausfällt, wenn sie von eschatologischen bzw. protologischen Akzentsetzungen ausgeht: Die eine führt zu einer realistischen Betonung der noch *ausstehenden* Gegenwart des göttlichen Gerichts, die andere zur idealistischen Affirmation von dessen *impliziter* Gegenwart.

IV. Kriterien des Urteilens: Wahrheit und Wirksamkeit

Entsprechend den beiden Aspekten des Urteils, dem der Stellungnahme und dem der Neuetablierung des öffentlichen Kontextes, gibt es zwei Kriterien, anhand derer jeder Urteilsakt

⁵ Marsilius, Defensor Pacis (hg. von R. Scholz, in: Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui, Bd. 7, 1932-33) I.5.8., kommentierend zu: Aristoteles, Politik, 1291 a 7 ff.

⁶ Wyclif, De civili dominio (hg. von R. L. Pool; Wyclif Society, 1887) I, 27.

⁷ Marsilius, Defensor Pacis, II.8.5 f.

zu messen ist: Wahrheit und Wirksamkeit. Diese beiden machen die Vorstellung der Gerechtigkeit als einer Urteilsnorm aus. Um ein *gerechtes* Urteil dazustellen, muß ein Akt beide Aspekte einschließen und — sofern sie in Spannung zueinander stehen — sie miteinander versöhnen. Im folgenden werden wir uns auf die Frage konzentrieren, was es heißt, ein Urteil wahr zu nennen. Die Frage, wie es wirksam zu sein vermag, benötigt eine weiter ausgreifende Diskussion, als wir sie hier führen können.

Zu sagen, daß ein Urteilsakt wahrhaftig ist, heißt seinen Erfolg als Stellungnahme qualifizieren: eine Stellungnahme, die den jeweiligen Zustand oder die betreffende Handlung wahrheitsgetreu wiedergibt. Wir müssen uns jedoch daran erinnern, daß die Stellungnahme, die wir zu bewerten haben, *im* Urteilsakt selbst zum Ausdruck kommt, das heißt durch das wirksam gewordene Urteil. Ein Richter mag verschiedene Äußerungen von sich geben, die am Ende nicht Teil des Urteils sind. Er mag in eindrucksvoller Weise über die Verruchtheit des Angeklagten wettern; worauf sein Urteil über den Fall hinausläuft, ist jedoch erst im Richterspruch selbst ersichtlich. Seine weiteren Worte sind demgegenüber lediglich Interpretationen. Dies gilt - offensichtlich noch - auch im Fall des Gesetzgebers. Was die Gesetzgeber über eine Situation aussagen, ist letztendlich bestimmt von dem Gesetz, das sie darüber verabschieden. Das Protokoll der Parlamentsdebatten mag als interpretierender Kommentar dazu nützlich sein; doch sind es nicht *diese* Aussagen, die dem Anspruch der Wahrheit genügen müssen, sondern die des Gesetzes selbst. Darüber hinaus gilt es hier, die Unterscheidung zwischen der Wahrheit eines Gesetzes und seiner Wirksamkeit zu beachten. Angenommen, wir würden die Strafen für Trunkenheit am Steuer empfindlich heraufsetzen. Selbst wenn wir durch die Wirksamkeit dieser Abschreckung eine Menge Menschenleben retten würden, so müßte diese Maßnahme dadurch alleine noch nicht gerechtfertigt sein. Denn das revidierte Gesetz würde damit möglicherweise eine (implizite) Aussage machen, deren Wahrhaftigkeit bezweifelt werden kann: daß nämlich Trunkenheit am Steuer ein schwereres Vergehen darstellt als etwa Vergewaltigung oder Kindesmißhandlung, für die das Strafmaß geringer angesetzt ist. In diesem Sinn darf auch das Urteil eines Strafprozesses nur bis zu einem bestimmten Grad auf Abschreckung angelegt sein. Ein Richter mag das Strafhöchstmaß aussprechen auch als Botschaft an potentielle Straftäter. Er muß dabei freilich anerkennen, *daß* es ein solches Höchstmaß *gibt*, über das er nicht hinausgehen kann, ohne die Schuld des Übeltäters größer zu machen, als sie ist.

Wenn hier von der »Wahrheit« eines Urteils die Rede ist, so ist damit, wie von diesen Beispielen her einleuchten dürfte, mehr gemeint als lediglich, daß es auf einer angemessenen Einsicht in die Fakten beruht. Vielmehr sollen Urteile in wahrhaftiger Weise etwas über den *moralischen Sachverhalt* aussagen, den der jeweilige Fall repräsentiert. Wie kann das geschehen? Gehen wir von dem Prinzip aus, daß Gottes Urteil die moralische Wirklichkeit aller Geschöpfe und ihrer Handlungen deklariert, dann ließe sich über unsere Urteile sagen, daß sie wahr sind eben in dem Maße, in dem sie *dem Urteil Gottes entsprechen*. Demnach urteilen wir also dann wahr, wenn wir — innerhalb der Grenzen menschlichen Unterscheidens und Verstehens — urteilen, wie Gott urteilt. Das stellt uns vor zwei miteinander verbundene Fragen, die einer weiteren Erörterung bedürfen. Wie sind uns Gottes Urteile als Gegenstand der Entsprechung für unsere Urteile *zugängliche* Und *welche Art von Entsprechung* zwischen göttlichem und menschlichem Urteilen sollen wir ins Auge fassen?

V. Die Wahrnehmung des doppelten göttlichen Urteils

Der ersten Frage können wir uns am besten dadurch nähern, daß wir fragen, *wo* Gottes Urteile denn für uns faßbar sind. In Gottes Selbstoffenbarung an Israel durch Mose und die Propheten? In Amt und Werk Christi? Oder sind sie in einem bestimmten Maße allen Menschen zugänglich, auch über den Bereich der jüdisch-christlichen Offenbarung hinaus, durch das den

Menschen ins Gewissen geprägte »Naturgesetz«? Diese Frage hat — soweit dies in dem ihr eigenen Rahmen möglich ist — eine abschließende Antwort erfahren durch das Zusammenspiel zwischen der Jurisprudenz des römischen Rechtes und der scholastischen Theologie. Diese Antwort, die im Lauf des dreizehnten Jahrhunderts entwickelt wurde und ihre wesentliche Ausformung durch Thomas von Aquin⁸ erfahren hat, lautet folgendermaßen: Gottes Urteile sind uns zugänglich sowohl in natürlichen als auch durch geoffenbarte Quellen. Jede dieser Quellen erschließt uns eine eigene Form des »göttlichen Gesetzes«. Der entscheidende Referenzpunkt ist jedoch die *lex evangelica*, das Gesetz des Evangeliums, Gottes letztes und vollkommenes Wort an die Menschen. Einerseits vervollkommnet es, was wir von Gottes Urteil aus den anderen Quellen wissen, andererseits interpretiert es dieses Wissen. In dieser Perspektive kann die »lex evangelica« in gleicher Weise als Gesetz verstanden werden wie das mosaische Gesetz; als eine Reihe von Vorschriften, die mit dem jeweils nötigen Maß an Komplexität entfalten, wie unser Leben in dieser Welt vor Gott recht geführt werden kann bzw. wie es ihm nicht gefällt. So mögen menschliche Urteile den göttlichen entsprechen, indem sie diesen sowohl in der allgemeinen Gesetzgebung als auch in einzelnen Urteilsverfahren vor Gericht Geltung verschaffen.

Diese Antwort, so weit sie auch immer reichen mag, ist freilich mit einer theologischen Schwierigkeit behaftet. Die Wahrheit des göttlichen Urteils kann nicht einfach in einer Reihe von Vorschriften wiedergegeben werden. Sie verlangt vielmehr danach, auf zwei komplementäre Weisen beschrieben zu werden. Auf der einen Seite steht das *trennende* Wort, das zwischen Schuld und Unschuld unterscheidet, das annimmt und verwirft. Auf der anderen Seite steht das *neuschaffende* Wort, das, wie die Schöpfung selbst, jedem geschaffenen Sein Form und Eigenheit verleiht. Das eine Wort scheidet radikal: Es spricht ein Ja und ein Nein. Das andere Wort unterscheidet eine große Pluralität von geschaffenen Gütern und bejaht jedes Gut an dem ihm angemessenen Ort. Nach Apk 20,12 werden die Toten gerichtet nicht aus einem, sondern aus zwei Büchern. Das eine ist eine vielbändige Bibliothek, eine Weltgeschichte, die alle Taten enthält, die von Menschen je begangen wurden. Das andere Buch ist hingegen nur ein einziger Band mit einem Katalog von Namen. Dementsprechend nimmt das Urteil Gottes beide Formen an: einerseits als wahrhaftige Beschreibung — umfassend und differenzierend zugleich — und andererseits als eine einfache Entscheidung. Was die Johannes-Offenbarung über das letzte Gericht sagt, muß auch über Gottes entscheidendes Urteil in Tod und Auferstehung Christi gesagt werden. Auf der einen Seite steht das Kreuz, das eine radikale Scheidung vollzieht zwischen dem Gerechten Gottes und der Welt, die ihn verworfen hat. Auf der anderen Seite steht die Auferstehung, die die Menschheit erneuert, und die geschaffene Ordnung selbst in all ihrer Verschiedenheit und der vielfältigen Komplexität der Gaben des heiligen Geistes.

Diese umfassendere Beschreibung des Gerichtes Gottes läßt die Frage noch einmal in einem anderen — und kritischeren — Licht erscheinen; sie führt zu der Fragestellung, die wir insbesondere mit der Reformation assoziieren. Die Frage lautet dann nicht, *wo* die göttlichen Urteile uns als Entsprechungs-Modell zugänglich sind, sondern *ob* sie es überhaupt sind. Wenn das Passionsgeschehen ein Wort radikaler Scheidung ist, kann es kaum ein solches Modell abgeben. Es verwirft alle menschlichen Werke ebenso total wie es den Glauben an Christus bejaht. Doch der Glaube ist vom Unglauben unterscheidbar nur in den Augen Gottes und kann nicht in menschlichen Gerichtshöfen zum Kriterium der Urteilsbildung gemacht werden. Es mag dann folgerichtig erscheinen, daß wir uns damit zufriedengeben müssen, in unseren Urteilen allenfalls anderen Äußerungen des göttlichen Urteils entsprechen zu können als der, die in Christus begegnet. Vor *dieser* nämlich können wir nur erzittern und glauben. So gesehen müßten wir unsere Urteile auf die natürliche Vernunft gründen oder auf das Gesetz des Alten

⁸ Summa Theologica, I/2 q 91 a 5; q 106-108.

Testamentes, oder auf eine Kombination von bei- dem. Das aber würde bedeuten, daß unsere Urteile nicht evangeliumsgemäß sind. Zwar müßten sie deshalb nicht hart und unflexibel sein; weder die Vernunft noch das Alte Testament bleiben im Blick auf die Geduld und Nachsicht Gottes einfach stumm. Was es aber heißt, ist, daß unsere Urteile innerhalb der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf der Seite des Gesetzes zu stehen kämen. Sie könnten nicht Gottes letztes Gnadenwort in Christus bezeugen. Dieses nämlich ist *jener* Form von Zeugnis nicht zugänglich.

Angesichts dieser Problematik mag sich die Beobachtung nahelegen, daß, so wie die scholastische Konzeption zu wenig Nachdruck auf die Passion gelegt hat, die Reformation sich zu ausschließlich auf das Kreuz konzentriert hat auf Kosten der Auferstehung. Diese einseitige Konzentration war freilich Resultat einer unaufgebbaren Überzeugung, nämlich daß beides, Verwerfung *und* Annahme, im Kreuz zu finden ist. Es wäre falsch, die Auferstehung allein als die positive Äußerung Gottes zu sehen und das Kreuz als die negative. Was aber hat die Auferstehung dann noch hinzuzufügen? Zu oft hat die reformatorische Tradition die Auferstehung lediglich als die in der Kraft Gottes vollzogene Bestätigung eines Wortes verstanden, das unabhängig von ihr ergangen war — und hat auf diese Weise Wort und Macht auseinandergenommen. Dabei ist die Auferstehung ihrerseits die Verkündigung des in der Passion vollzogenen Urteils. Sie verleiht der Menschheit eine gottgefällige Form, indem sie die geschöpfliche Ordnung erneuert, in der die Menschen leben dürfen. Gottes »Ja« ist kein mathematischer Punkt ohne Ausdehnung, sondern ist entfaltet und ausgelegt im Leben des Zweiten Adam. In unserem Jahrhundert, in dem Theologen begonnen haben, der Auferstehung ihren angemessenen Platz zusammen mit dem Kreuz im Zentrum der christlichen Verkündigung zuzuweisen, scheint es möglich geworden zu sein, die protestantische Konzeption einer un-evangelischen Ethik zu überwinden, die die Ethik auf die Formel vom »Gebrauch des Gesetzes« reduziert, und sie zu ersetzen durch eine Praxis des evangeliumsgemäßen moralischen Urteilens — eine Praxis, die unmittelbar aus der Gabe des neuen Lebens in der auferstandenen Menschheit Christi fließt.⁹ (Auf diese Weise wären die starken Seiten der beiden Antworten, der scholastischen und der reformatorischen, kombiniert, und beider Schwächen überwunden, und zugleich wäre eine wichtige Brücke von der theologischen Tradition des Westens zu der des Ostens gebaut.)

VI. Die Kirche als politische Gemeinschaft und der Zeugnischarakter ihres Urteilens

Doch läßt sich etwas Ähnliches auch im Hinblick auf das *politische* Urteil sagen? Dürfen wir von politischen Handlungsmustern sprechen, die der erneuerten Menschheit in der Auferstehung unmittelbar korrespondieren? Hier tut sich eine idealistische Versuchung auf: den evangeliumsgemäßen Charakter christlicher Politik zu behaupten und dabei die Rolle der Gewalt (als Durchsetzungskraft) zu übersehen, die zwar die meiste Zeit über im Hintergrund bleiben kann und doch die letzte Sicherung politischer Urteile darstellt. Diese Abhängigkeit zeigt sich daran, daß unsere Urteile auf die Konflikte verschiedener Freiheitsansprüche so reagieren, daß sie schädliche Freiheiten beschneiden, um andere zu sichern. Das ist aber nicht die evangeliumsgemäße Antwort auf Verletzungen, nicht die Antwort der Geduld und der Vergebung. Menschliche Urteile können nicht leisten, was das Passionsgeschehen leistet: eine Verurteilung der Sünde, die in sich selbst schon vollkommen versöhnt. Idealistische politische Ordnungen, die diese Begrenzung ignorieren, werden schließlich um so tyrannischer, je mehr sie vorgeben zu versöhnen, wo sie tatsächlich nur verdammen. So ist die Praxis der Bestrafung beispielsweise dort aufs Höchste gewaltgefährdet, wo man ihr unbesehen die Macht

⁹ Vgl. dazu meinen Band: Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics, Leicester ²1994, 11-27.

zuschreibt, ein subversives Subjekt »regenerieren« und die Gesellschaft erneuern zu können.

Die weisesten unter denen, die eine evangeliumsgemäße Politik propagiert haben, haben verstanden, daß diese Vorstellung in erster Linie auf das soziale Leben der Kirche verweist. Dort nämlich besteht die Erwartung zu Recht, den österlichen Sieg in einer sozialen Ordnung wirksam zu finden, die in sich selbst evangeliumsgemäß ist — strukturiert durch die Praxis der Liebe und der Vergebung gegenüber den Feinden. Doch ist die Kirche noch nicht manifest als das selbständige politische Gemeinwesen, das sie zu werden bestimmt ist und das zusammen mit der ganzen Menschheit in freiem Gehorsam in den Lobpreis Gottes einstimmt. Ihr politischer Charakter ist gebildet und bestimmt durch die dialektische Beziehung zu den säkularen politischen Gemeinwesen, in denen sie lebt, indem sie den auferstandenen Christus bezeugt und darauf drängt, daß die Urteilspraxis in jenen Gemeinwesen im Gehorsam zu ihm vollzogen wird. Politische Urteile gehören zu diesen Gemeinwesen. Zu den Gliedern der Kirche gehören sie insofern, als diese auch Glieder jener Gemeinwesen sind. Evangeliumsgemäß vermögen solche Urteile zu sein, sofern sie auf das Zeugnis antworten, das das evangeliumskonforme soziale Leben der Kirche selbst gibt. Sie sind dann geformt durch die Gegenwart eines Gemeinwesens, in dem die Versöhnung wirksam ist und soziale Gestalt annimmt. So bezeugen solche Urteile das Passions- und Ostergeschehen, allerdings nun indirekt. Sie sind nicht Teil des unmittelbaren Zeugnisses des Auferstehungslebens. Sie sind aber ein Zeugnis dieses Zeugnisses. Einem Menschen zu vergeben, der sich verfehlt hat, ist ein unmittelbares Zeugnis für Gottes Rechtfertigung der Sünder. Politische Urteile können keine Vergebung üben. Aber sie können Vergehen in einer Weise bestrafen, die durch das Wissen bestimmt ist, daß Vergebung angeboten oder gesucht wird in dem Gemeinwesen, dem sie dienen. So können sie eine Bestrafungspraxis entwickeln, die durch barmherzige Zurückhaltung und Hoffnung geprägt ist - die Art von Praxis, welche christliche Prediger von christlichen Herrschern eingefordert haben.

In formaler Hinsicht entspricht das menschliche Urteil dem Doppelcharakter des göttlichen Urteils als Entscheidung und Beschreibung. Es unterscheidet zwischen Schuld und Unschuld; und es beschreibt die Handlungen, auf die es sich bezieht. Dem, was geschieht, wird eine *Form* verliehen, und eine *Unterscheidung* wird getroffen auf der Basis jener Form. So hat die Wahrheit des Urteils also zwei Kriterien, die man — insbesondere im Rahmen der Theorie vom gerechten Krieg — als *discriminatio* und *proportio* bezeichnet hat.¹⁰ Eine Unterscheidung im Sinn der *discriminatio* zu treffen, bedeutet, auf rechte Weise einen Trennstrich zwischen Schuld und Unschuld zu ziehen. Die *proportio* zu beachten, heißt, das Wesen der fraglichen Handlung richtig und vollständig zu beschreiben. Unsere Urteile dürfen das Evangelium in beiderlei Hinsicht bezeugen: in der Unterscheidung, die sie treffen, und in der Beschreibung, die sie leisten. So wie es zu kurz greift, das Kreuz lediglich als Gottes Gericht über die Sünde zu verstehen und nicht auch als Gottes Annahme der Menschheit in Christus, wäre es auch verkehrt, in unserem menschlichen Unterscheiden von Schuld und Unschuld nur ein Zeugnis für das Böse zu sehen, das verurteilt werden muß. Eben diese Doppelseitigkeit des Unterscheidungsaktes stellt Paulus heraus, wenn er der politischen Autorität die zweifache Aufgabe zuschreibt, die Gerechten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen.

Stellen wir uns einmal vor, wir wir ohne diesen Unterscheidungsakt auskämen — anhand einer hypothetischen Übung in kommutativer Gerechtigkeit, wie Aristoteles sie sich denkt: das heißt eine Übung im Angleichen (*diorthôikein*) von Tauschwerten ohne irgendeine Unterscheidung von Schuld und Unschuld¹¹. Jedes Geschäft, das in einem Laden eines Landes getätigt wird, würde von einem Zentralrechner aufgezeichnet mit einer Identifikationsnummer für

¹⁰ Vgl. P. Ramsey, *The Just War*, 428-432.

¹¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1131 b 25.

den Händler und den Kunden (wie bei unseren heutigen Kreditkartengeschäften), aber auch mit einer Identifikationsnummer für die genaue Bestimmung der Güter. Jedes Geschäft würde dann zentral überprüft, und wenn der für die Güter festgesetzte Preis zu hoch oder zu niedrig war, würde eine automatische Berichtigung vorgenommen in Form einer Gutschrift oder einer Belastung auf dem Konto des Händlers oder des Kunden. Ein solches Arrangement würde gegen ungerechtfertigte Preise absichern und wäre auf diese Weise »gerecht« im Sinn des Aristoteles; dennoch wäre es aber kein Urteilsakt, weil der ursprüngliche Austauschakt niemals wirklich zum Abschluß kommen würde. Da sein Ende offengelassen und zukünftiger Berichtigung unterworfen ist, könnte man in ihm nicht über Recht und Unrecht befinden. Damit jedoch ein Urteil gesprochen werden kann, muß etwas zum Abschluß gekommen sein. Vielleicht ist es gerade ein Kennzeichen für totalitäre Gemeinwesen, daß nichts wirklich zum Abschluß kommt und alles offengelassen wird für eine höhere Kontrollinstanz und zukünftige Revision. In einem solchen Kontext gibt es keine Verantwortung, keine »Wahrhaftigkeit« und überhaupt keine echte menschliche Handlung, weil der Punkt nie erreicht wird, an dem die Handlung wirklich erfolgt ist.

Wenn wir andererseits die beschreibende Aufgabe des Urteilens betrachten, erkennen wir, in welcher Hinsicht alle unsere menschlichen Urteile »mosaisch« sind — um der Unterscheidung zu folgen, die Paulus trifft zwischen dem verurteilenden und dem befreienden Dienst (2Kor 3,7-18). Die Unauslotbarkeit des Glaubens bedeutet, daß wir das Gutsein niemals in der gleichen Weise beschreiben können wie die Bosheit. Hier sind unsere Urteile Spiegelbilder von Gottes Urteil in Christus. Während Gott seine Scheidung zwischen Sünde und Gerechtigkeit konkret machte im auferweckten Leben des Menschen, den er angenommen hat, machen wir diese Scheidung konkret durch die Vergehen, die wir zurückweisen. Wir können nicht ebenso konkret bejahen wie wir konkret verurteilen. Das ist natürlich besonders augenfällig im Strafverfahren, wo der Freispruch nicht mehr ist als ein Mangel an Überzeugung von der Schuld des Angeklagten. Zivilgerichte spiegeln demgegenüber viel eher das verurteilend-rechtfertigende Wort des göttlichen Gerichts wider; indem sie gegen die eine Partei, Zivilkläger oder Verteidiger, befinden, befinden sie für die andere. Andere Formen politischen Urteils, die außerhalb der Gerichtshöfe vollzogen werden, vermögen die Macht des Evangeliums, Hoffnung und Leben zu spenden, noch deutlicher zu bezeugen: die Aushandlung eines Friedensvertrages zum Beispiel. Auch dies jedoch vermag — im günstigsten Fall — lediglich auf die Möglichkeiten zukünftiger Zusammenarbeit und Harmonie zu verweisen, indem es einen Rahmen schafft, in dem dies geschehen kann; ein Friedensvertrag kann die Handlungen benennen, die jede Seite zum Schaden der anderen begehen kann, und die die Kooperation zusammenbrechen lassen. Er kann Minimalbedingungen spezifizieren dafür, daß sich die Zusammenarbeit entwickeln kann. Aber die Sache selbst kann er nicht vorschreiben, weil er sie nicht beschreiben kann. All das bedeutet freilich nicht, daß wir auf einen Referenzpunkt zurückgeworfen wären, der abseits vom Triumph Christi liegt. Das Amt des Verurteilens ist ja seinerseits ausgerichtet auf den neuen Bezugspunkt der Auferstehung der Menschheit, den die Auferstehung Christi in Kraft setzt. Es ist ein Spiegelbild, aber es spiegelt auch wirklich wider. Obwohl es das Evangelium nicht wie ein Apostel predigen kann, kann es das Werk der Verurteilung ausführen in dem Bewußtsein, *daß* die apostolische Botschaft gepredigt wird. So verweist es auf die lebendige Hoffnung, von der es nicht frei und ausdrücklich reden kann.

Übersetzt von Bernd Wannenwetsch

SUMMARY

Political judgment is given a privileged place in the New Testament over other aspects of political authority which are accounted for by the role of Christ. It is understood as performative, and may be defined as an act which pronounces upon a preceding act so as to establish a new

public context for future action. As such political judgment is both a pronouncement and a creative act, although, unlike the word of God itself, it may need the support of force for its implementation. It must correspond to reality, which means that it must conform to the judgments of God. These judgments are not read simply from the Cross, which is decisive (i. e. condemning and acquitting) not prescriptive, but from the gift of new life in the resurrection of Christ, the Second Adam. The judgment of the Paschal Victory is most nearly reflected in the life of the church, although political judgment may reflect it at second remove. While formally acts of »condemnation«, such acts may be performed in consciousness of, and may point to, the living hope of the Gospel message.

Quelle: *NZSTh* 40 (1998), S. 1-16.