

»Nur der Richter kann Heiland sein«

Zur Gerichtslehre aus Anlass der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes

Vikar Henning Theißen, Hartsteinstr. 6, 53115 Bonn

Der Gedanke, der am Anfang dieser Überlegungen stehen soll, ist für den Autor, von dem seine klassische Formulierung stammt, Ausdruck von »Resignation«, denn so ist das Gedicht betitelt, in dessen vorletzter Strophe Friedrich Schiller 1786 schreibt: »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.« Trifft diese Sentenz nämlich zu, dann gibt es keine Vergeltung außerhalb der Geschichte, von der sich hoffen ließe, sie werde dem, der in seinem geschichtlichen Leben dem Genuss entsagt hat, für diesen Verzicht ewigen Lohn gewähren. Eine ganz andere Stimmung zeigt dagegen die wohl wirkungsvollste Aufnahme, die Schillers Diktum fast vierzig Jahre später in Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rechtsphilosophie findet. Für ihn besteht in der »Weltgeschichte, als dem Weltgerichte«, die vollendete Durchführung der Dialektik, welche die Widersprüche von Recht und Unrecht zur ewigen Gerechtigkeit versöhnt. Es dürfte diese, mit den Namen Schiller und Hegel bezeichnete Geistesrichtung¹ sein, die dem Terminus des Weltgerichts in der Neuzeit zu einem Aufschwung verholfen hat, der ihn gleichberechtigt neben den traditionellen Ausdruck des »Jüngsten Gerichts« hat treten lassen, so dass die Eschatologie der Moderne seit Friedrich Schleiermacher beide gleichbedeutend verwenden kann.

Gegenwärtig nun beschäftigt ein Phänomen die Öffentlichkeit, das von ihr ebenfalls als »Weltgericht« bezeichnet wird und dabei in bemerkenswerter Weise Schillers Resignation und Hegels Geschichtsoptimismus miteinander verbindet. Seit dem 1. Juli 2002 ist das vier Jahre zuvor von der Diplomatischen Bevollmächtigtenkonferenz der Vereinten Nationen in Rom beschlossene Statut des Internationalen Strafgerichtshofes in Kraft. Damit wird erstmals in der Geschichte ein selbständiges und auf Dauer angelegtes Tribunal errichtet, das, in Ergänzung der nationalen Justizsysteme der am Statut beteiligten Staaten, die Gerichtsbarkeit über Verbrechen innehat, die eine ernste Gefährdung des Weltfriedens darstellen, wie Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen. Angeregt ist dieses Unternehmen, wie die Präambel des Statuts zeigt, durch die Einsicht, dass der Lauf der Geschichte eben nicht von selbst Gerechtigkeit

¹ Die Zitate: Friedrich SCHILLER, Werke. Nationalausgabe, Bd. 1, Weimar 1943, 166–169, hier: 168₉₅, bzw. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), in: DERS., Theorie Werkausgabe, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970, hier: 503 (§ 340) (Hervorhebungen aufgehoben).

schaft; aber gerade, um »der Straflosigkeit der Täter ein Ende zu setzen«², wird mit dem Statut das »Weltgericht« errichtet. Dass sich dieser Ausdruck eingebürgert hat zur Bezeichnung »dieses jüngsten Gerichts der Völkergemeinschaft« – so formuliert, gewiss bewusst doppeldeutig, ein süddeutscher Leitartikelschreiber –, mag an der globalen Bedeutung des Geschehens liegen. Nach übereinstimmender Einschätzung diplomatischer, politischer, juristischer und journalistischer Beobachter ist hier ein »Meilenstein« auf dem Wege zur weltweiten Durchsetzung des Rechts gesetzt, nachdem dieser Weg von den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen bis zur Gegenwart mit Steinen eher verlegt gewesen ist.³

Für den Theologen ist dieser Rückgriff auf eine einschlägige Begriffstradition Anlass genug, die Bedeutung dieses Geschehens zu überdenken. Der vorliegende Aufsatz möchte zunächst zeigen (I), dass die Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes tatsächlich zwei offene Probleme der christlichen Gerichtslehre berührt, nämlich die Frage nach der Einheit der Menschheitsgeschichte sowie nach deren Zurechenbarkeit an den Einzelnen. Beide lassen sich freilich nur mit einem theologischen Konzept von Weltgericht klären (II.1.–2.). Damit sind dann die Voraussetzungen gegeben, in einer systematischen Besinnung die theologischen Einsichten zur Lehre vom Weltgericht auf das juristische Projekt des »Weltgerichts« als ihren aktuellen Anlass zurückzubeziehen (III).

I. Der Internationale Strafgerichtshof als Herausforderung an die theologische Gerichtslehre

Die Gerichtslehre ist in der abendländischen Theologie auf sowohl katholischer als auch evangelischer Seite vielfach von begrifflichen Unterteilungen des als »Gericht« bezeichneten Sachverhaltes geprägt. Sie erschweren es beiden Seiten, im eschatologischen Sinne ein gerichtliches Handeln Gottes an der Welt innerhalb eines theologischen Lehrzusammenhangs darzustellen. Diese Schwierigkeit sei hier skizziert:

² Dokumentiert: Rome Statute of the International Criminal Court, hg. v. Christian ROSBAUD/Otto TRIFFTERER, Baden-Baden 2000 (Zitat: 7).

³ Als »Meilenstein« würdigte neben dem Generalsekretär der Vereinten Nationen (Kofi ANNAN) auch die Bundesjustizministerin (Herta DÄUBLER-GMELIN) in einem Beitrag für die Süddeutsche Zeitung (Nr. 150, 2. 7. 2002, 13) die Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofes (IStGH). Als »Weltgericht« wird der IStGH bezeichnet von Friederike BAUER in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (z. B. F.A.Z. Nr. 37, 13. 2. 2002, 12) sowie von Stefan ULRICH in der Süddeutschen Zeitung (z. B. SZ Nr. 150, 2. 7. 2002, 2 und schon Nr. 219, 22./23. 9. 2001, 1; Nr. 148, 29./30. 6. 2002, 4; Nr. 149, 1. 7. 2002, 1; im letztgenannten Artikel die zitierte Anspielung auf das Jüngste Gericht). Die Verwendung des Terminus für die Nürnberger Prozesse belegt: GRIMMS Deutsches Wörterbuch, Nachdruck München 1984, Bd. 28, 1786.

Im Jahre 1336 entscheidet Papst Benedikt XII. für den römischen Katholizismus, dass die Seelen der im Zustande vollendeter Heiligung Verstorbenen im Jenseits bereits vor dem Ende aller Dinge die selig machende Schau Gottes genießen⁴. Damit wird die Unterscheidung geläufig zwischen einem Individualgericht, das meist mit dem Tod des Einzelnen verbunden wird, und einem Universalgericht am Ende aller Zeiten als Übergang der Welt in die Ewigkeit, das heißt in die ewigen Zustände der Seligkeit beziehungsweise Verdammnis. Der seinerzeitige dogmengeschichtliche Streit mit Benedikts Vorgänger Johannes XXII. gilt der Frage nach dem so genannten Zwischenzustand der nach dem Tod getrennt vom Leibe existierenden Seelen im Jenseits, so dass sich Benedikts Entscheidung nicht nur auswirkt auf die Lehre vom Zustand der Seelen der Vollendeten, sondern besonders auch der Seelen der im Christenstande, doch ohne abgeschlossene Heiligung Gestorbenen, also auf die Lehre vom Fegfeuer. Für sie heißt die Unterscheidung zwischen Individual- und Universalgericht, dass sie nach dem grundsätzlich begnadigenden Urteil, das ihnen nur die zeitlichen Strafen des Fegfeuers, nicht die ewigen des höllischen Feuers zumisst, auf ein zweites gerichtliches Urteil Gottes zugehen, das die Vollendung ihrer irdisch unvollkommen gebliebenen Heiligung zum Gegenstand hat. Diese Heiligung geschieht nach der katholischen Eschatologie einerseits durch Strafen, also als Läuterung; andererseits aber dadurch, dass den Seelen, die im Jenseits keiner eigenen Heiligungstätigkeit mehr fähig sind, der unendliche Überschuss des am Kreuz erworbenen Verdienstes Christi zugewendet wird. Dies kann geschehen durch Messen (*missae pro defunctis*) oder durch die Anrufung der fürbittenden Vermittlung von Heiligen, die als in ihrer Heiligung bereits zu Lebzeiten vollendete Seelen ebenfalls für sich keiner Verdienste mehr bedürfen.

Bekanntlich ist es diese Art von Eschatologie, an der sich der reformatorische Protest Martin Luthers entzündet; umso mehr, als mit dem schnell ausufernden Ablasshandel ein Instrument geschaffen wird, das diese Verdienstzuwendung zu einer finanziellen Angelegenheit macht, also, pointiert gesprochen, *das* Verdienst Christi meistbietend an *den* Verdienst der Gläubigen bindet. Luther und mit ihm die gesamte Reformation bestreiten jegliche Verdienstlichkeit menschlicher Werke, lehnen also auch die Anschauung ab, dass der Mensch sich den Himmel »verdienen« könne oder dass die Werke der Heiligen auf das alleinverdienstliche Werk Christi Einfluss nehmen und dieses damit in seiner alleinerlösenden Kraft schmälern könnten. Luthers reformatorische Erkenntnis wirkt sich daher auch auf die Gerichtslehre aus; anstelle der Zergliederung von individuellem und universellem Gericht betont er im Einklang mit der schon semantisch gegebenen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Gericht, dass der Mensch im

⁴ Dokumentiert: DH 1000–1002 (Konstitution *Benedictus Deus*).

gegenwärtigen Widerfahrnis des Evangeliums die Rechtfertigung vor dem Forum des Jüngsten Gerichts erfährt.⁵ Daraus ergibt sich für die römisch-katholische Frage nach der Zweiteilung des Gerichts aufgrund der für Luther entscheidenden Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium, dass das gegenwärtige Widerfahrnis des Gesetzes den einzelnen Menschen vor das ewige Gericht Gottes stellt.

Mit dieser neuen Einsicht stellt sich aber auch ein neues Problem, das dazu führt, dass der von Luther unterstrichene Zusammenhang der beiden Gerichtsmomente, die bei Benedikt lehrmäßig unterschieden sind, zur Crux für die evangelische Eschatologie wird. Wird nämlich das zukünftige Gericht an das gegenwärtige Gerichtetwerden gekoppelt, dann bleibt über das Universalgericht kaum noch etwas Eigenständiges auszusagen. Nicht dies ist dabei die Schwierigkeit, dass *das* eine wie *das* andere Moment des Gerichtes auch im zeitlichen Sinne als *der* eine und *der* andere Moment, also als zwei Ereignisse unterschieden werden müssten; wohl aber, dass sie zwei unterschiedliche Aspekte des Gerichtes Gottes bilden und daher das Universalgericht nicht im Individualgericht aufgehen kann. Man kann daher das Jüngste Gericht nicht nur noetisch als Verkündung des bereits seit dem Tod des Einzelnen gefällten Urteils über ihn begreifen. Was aber bleibt dem Universalgericht noch zu richten, wenn das Widerfahrnis von Gesetz und Evangelium im Gewissen des Einzelnen das eschatologische Drama bereits in Szene setzt? Verschiedene Antworten lassen sich hierauf geben, die in irgendeiner Weise das Universalgericht dadurch vom Individualgericht unterscheiden, dass sie seine Universalität numerisch als die Totalität der gerichteten Individuen verstehen: So erscheint das Individuelle als Beginn der Vollendung, das Universelle als Vollendung selbst; analog lassen sich vorläufige (auch im antizipatorischen oder proleptischen Sinne als vorläufige) und endgültige Eschatologie unterscheiden oder Setzung und Durchsetzung von Gottes Willen. Zumeist aber hat die evangelische Eschatologie der Neuzeit hier mit der Unterscheidung von Glauben und Werken geantwortet. Dem biblischen Befund nach seien die Werke der Maßstab des Gerichts; diese seien aber in den Glauben gebunden, so dass das meist mit dem Tod assoziierte Individualgericht den Glauben beurteile und über die Rechtfertigung entscheide, zugleich aber auch das buchstäbliche Gericht nach den Werken nach sich ziehe, in dem es um die Heiligung gehe. Dies sei die Eigenständigkeit des Universalgerichts, und nur konsequent ist die Annahme, dieses Jüngste Gericht werde am Leibe vollzogen, mit dem die allgemeine Auferstehung der Toten die Seelen, denen das Individualgericht gilt, inzwischen wiedervereinigt habe.

⁵ Für Konrad STOCK, Art. »Gericht Gottes«, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 736–738, unterscheidet dies die Gerichtsauffassung Luthers von derjenigen der Scholastik.

Diese im 19. Jahrhundert vor allem in der lutherischen Eschatologie verbreitete Auffassung⁶ ähnelt stark den Vorgaben, die Benedikt in seinem Lehrschreiben der katholischen Eschatologie setzt; freilich mit einem wichtigen Unterschied: Das Verhältnis von Glauben und Werken weist in der evangelischen Eschatologie ein eindeutiges Gefälle auf; die Werke bleiben immer in den Glauben gebunden, und deswegen bewirkt die Eigenständigkeit des Universalgerichts als Gericht nach den Werken zwar vielfach eine Lehre von den Graden der Seligkeit⁷. Diese bleiben aber immer im Binnenraum der Rechtfertigungsfrage und begreifen somit das Gericht nach den Werken immer nur als eine Nachverhandlung zum Glaubensgericht, nie als seine Revision. Die Gerichtslehre wird darum trotz großer Annäherungen peinlich genau abgegrenzt von der Purgatoriumslehre, die den Werken die Oberhand über den Glauben lasse.⁸ Genau deshalb aber bleibt das Universalgericht im Schatten des Individualgerichts als dessen vollständige Aufsummierung. Mit anderen Worten besteht das Problem der Einbindung des Universalgerichts in das Individualgericht darin, dass damit das Gericht nur auf die Menschen als Einzelne, nicht aber die Menschheit bezogen wird. Tritt im Tod der einzelne Mensch vor Gott, so im Universalgericht alle Menschen, aber eben alle als Einzelne. Das Universalgericht schließt viele offene Einzelfälle ab, bildet aber keine eigene Größe. Es fehlt der Gerichtslehre dann an einem Begriff von Menschheit. Damit ist auch klar, dass es bei dem Problem, wie sich das Universalgericht zum Individualgericht verhält, nicht um Terminschwierigkeiten im eschatologischen Kalender geht, sondern um die Frage, was die Menschheit als solche vor Gottes Gericht ist. Diese Frage ist deshalb so brennend, weil Menschen es schon nicht in der Hand haben, dass die Absichten ihres Tuns und Lassens Wirklichkeit werden; vollends dessen unbeabsichtigte Auswirkungen auf andere Menschen unterliegen sozialen Verflechtungen, die vom Einzelnen aus nicht abzuschätzen sind. Gerade sie und gerade damit den Lauf der Weltgeschichte abschließend zu beurteilen wäre aber der Sachgehalt des »Weltgerichts«, drückt doch schon dieser Terminus die »objektgerichtete [S]ehweise« aus, für die eben nicht der einzelne Mensch und nicht die Summe der Einzelnen, sondern die Welt als dieses soziale Geflecht Gegenstand des Jüngsten Gerichts ist.⁹ Das Problem, das hinter den römisch-

⁶ Z. B. August ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Verden 1858, 26: »Weil es aber ein Endgericht wirklich ist, so muß es auch in ihm etwas zu urtheilen geben, und weil zwischen dem Gerichte im Tode und dem Endgerichte eine Zwischenzeit liegt, so muß auch unter beiden ein Unterschied sei [sic]«; Theodor KLIEFOTH, *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886, § 7, besonders 74: »Es wird zwischen dem über jeden Menschen bei seinem Ableben ergehenden Gericht und dem Endgericht der Parusie ein Unterschied statt finden müssen.«

⁷ Vgl. Ernst NÖLDECHEN, *Die Grade der Seligkeit. Ein Beitrag zur Eschatologie*, Berlin 1863.

⁸ Von einem Purgatorium der Gnade spricht Reinhold SEEBERG, *Christliche Dogmatik*, Bd. 2, Erlangen/Leipzig 1925, 589.

⁹ GRIMMS deutsches Wörterbuch (s. o. Anm. 3), Bd. 28, 1785.

katholischen wie evangelischen Unterteilungen des Gerichtskonzepts steht, ist ein Begriff von der *Einheit der Menschheit*, also der Einheit des zwischenmenschlichen Interaktionszusammenhangs. Diese Frage hat im 20. Jahrhundert zwar verstärkte Aufmerksamkeit¹⁰, doch kaum eine zusammenhängende Beantwortung erfahren.

Ist nun aber nicht unter diesen Bedingungen das römisch-katholische Eschatologumenon des Purgatoriums die angemessene Weise, gerade die angedeuteten, unabsehbaren Interaktionsmechanismen von Menschheit in einer Lehre vom Gericht theologisch zu würdigen, also »Weltgericht« zu explizieren? Die gesuchte Entwirrung menschheitlicher Verflechtungen von einzmenschlichem Tun geschieht ja scheinbar gerade in der Zuwendung der Verdienste Christi und der Heiligen an die Seelen im Fegfeuer, kurz: in dem, was katholischerseits unter der Gemeinschaft der Heiligen verstanden wird. Hier treten ja die Glieder der Menschheit in einer Weise zueinander in Beziehung, wie dies geschichtlich undurchschaubar ist; und indem sie so das Werk der Heiligung vollenden, vollziehen sie das universale Gericht an dem, was geschichtlich Bruchstück oder Trümmerwerk blieb: Impliziert also das Purgatorium einen Begriff von Einheit der Menschheit in dem gesuchten Sinne? Aus evangelischer Sicht wird man diese Frage verneinen müssen, weil diese Interaktion auf einer Vorstellung von Zuwendung fußt, die mit der Alleinverdienstlichkeit des Werkes Christi nicht vereinbar ist. Für eine reformatorische Sichtweise ist es Zufall oder Willkür, gute Werke zunächst bestimmten Personen als Verdienst zuzuordnen und sie dann anderen zuzuwenden.¹¹ Deutlich wird dies wiederum beim Ablasshandel, der, zugespitzt geredet, wie den Verdienstgedanken so auch den der Zuwendung im pekuniären Sinne zu verstehen scheint: als eine Art eschatologisches Weihnachtsgeld, das den Seelen im Fegfeuer für bezifferbare Beträge eine bezifferbare Verbüßung endlicher Strafen nachläßt. Derartige Festsetzungen sind jedoch willkürlich, und darum kann nicht das im Feuer des Purgatoriums geläuterte Silber die »Währung« sein, in der beim Weltgericht gerechnet wird, denn für die Idee eines Gerichts ist charakteristisch, dass demjenigen, der vor Gericht steht, sein Tun in begründbarer Weise

¹⁰ Auf evangelischer Seite besonders zu nennen sind die immer wieder umgearbeiteten Überlegungen im Gerichtskapitel bei Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie* [so der Untertitel bis zur 3., ab der 5. Auflage dann: *Lehrbuch der Eschatologie*], Gütersloh¹1922; ²1924; ³1926; ⁴1933 [diese Auflagen als SASW 9]; ⁵1949, der die Begriffe »Gericht nach dem Werk«, »Geschichtsgericht« und »Gericht der Wirkung« verwendet. Unter dem Terminus der »Nachwirkung« hebt Martin FÜREDER, *Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Diss.T 65), St. Ottilien 1993, besonders 320–324.331 denselben Sachverhalt für die katholische Theologie hervor.

¹¹ Mit Otto WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2, Neukirchen 1962, 347, läßt sich der Unterschied so beschreiben, dass in der katholischen Lehre die Zuwendung des Verdienstes die Person des Gläubigen nicht konstituiert, sondern zu ihr nurmehr hinzukommt.

zugeordnet werden kann und ihm die entsprechende Tatfolge zugewendet wird. Dies ist das Konzept der *Zurechenbarkeit*, das zu erklären hätte, wie die Einheit der Menschheit jedem Einzelnen in ihr zugewendet werden kann. Metaphorisch gesprochen handelt es sich um die Währungseinheit, in der beim Weltgericht gerechnet wird und die Angeklagte, Kläger und Richter aufeinander zu beziehen erlaubt.¹²

Damit sind die zwei eschatologischen Problemstellungen benannt, auf die das Konzept des Weltgerichts aufmerksam macht, nämlich ein Begriff von Einheit der Menschheit einerseits sowie von deren Zurechenbarkeit andererseits. Beide Probleme berühren freilich dasselbe Thema (Weltgericht), aber von unterschiedlichen Ansatzpunkten aus. Gerade diese beiden scheinen nun aber nach dem Eindruck, den die gegenwärtige öffentliche Debatte erweckt, das juristische Projekt des »Weltgerichts«, den Internationalen Strafgerichtshof, zu kennzeichnen.

Zunächst zum Problem der Einheit der Menschheit: Im Zivilrecht stellt das Universaltauschmittel Geld eine derartige Einheit dar, die alle gerichtlich einklagbaren Ansprüche miteinander zu verrechnen erlaubt. Im nationalen Strafrecht bilden die souveränen Staaten eine Einheit kraft ihrer Gesetze, die einem Gericht den Zugriff auch auf einen solchen Bürger erlauben, der ihnen nicht ausdrücklich zugestimmt hat.¹³ Der Internationale Strafgerichtshof ist nun freilich weder Erscheinung des Zivilrechts noch des nationalen Strafrechts, sondern des Völkerrechts, und in diesem Rahmen werden für ihn die Menschenrechte als dasjenige Moment reklamiert, das anstelle der Gesetze souveräner Staaten die Einheit der menschheitlichen Geltung dieses Gerichts begründet: Auf die Menschenrechte kann jeder Mensch verpflichtet und gegebenenfalls auch vor ihrem Forum zur Verantwortung gezogen werden.¹⁴

¹² Der Begriff der Einheit ist mehrsinnig; im hier gegebenen Problemzusammenhang ist er nicht als numerische Einheit verstanden, sondern soll zum einen das Moment der sog. synthetischen Einheit ausdrücken, also die »zusammengesetzte, in sich geschlossene Mannigfaltigkeit« der Menschheit, »die als ein gegliedertes Ganzes erfahren wird«, und zum anderen die Einheit als den »Maßstab« dieses Gegliedertseins, nämlich die allen Gliedern zukommende »Vergleichsgröße«, durch die sie sich in diesem Ganzen aufeinander beziehen (KIRCHNER/MICHAELIS/HOFFMEISTER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, neu hg. v. Armin REGENBOGEN/Uwe MEYER, Darmstadt 1998, 173). Speziell letzteres Moment soll durch die Metapher der »Währung(seinheit)« hervorgehoben werden.

¹³ So begründete schon der platonische Sokrates die Legitimität der Strafgerichtsbarkeit: PLATON, Kriton XIII (editio princeps, hg. v. Henricus STEPHANUS, 51D).

¹⁴ Mit einem völkerrechtlichen Paradigmenwechsel, fort von der Souveränität der Staaten hin zum Prinzip der Menschenrechte, wird die Bedeutung eines internationalen Strafgerichtshofes programmatisch begründet von Gerhard WERLE, Menschenrechtsschutz durch Völkerstrafrecht, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 109 (1997), 808–829, besonders 820.828. Ähnlich der Leitartikel von Stefan ULRICH, Tyrannen vor Gericht, in: SZ Nr. 146, 27. 6. 2002, 4.

Daraus ergibt sich für die Frage der Zurechenbarkeit, dass unter die Jurisdiktion des Internationalen Strafgerichtshofes fallende Verbrechen wie zum Beispiel Völkermord zwar in ihrem kennzeichnenden geschichtlichen Ausmaß, das sie eher als Taten eines ganzen Regimes erscheinen lässt, den Rahmen des vom Begriff des Einzelnen aus Überschaubaren sprengen, gleichwohl aber justitiabel sind, wenn in ihnen ein Einzelner, der in hoheitlicher Funktion handelt, gegen die Menschenrechte verstößt. Das Konzept der Menschenrechte bricht demnach den Nexus zwischen der Einzelperson und ihrem Handeln im Auftrag des Staates auf, so dass die Unrechtsregimes dieser Welt justitiabel werden, ohne dass dem strafrechtlichen Grundsatz der eindeutigen Zurechenbarkeit der Tat an ihren Täter Abbruch getan wäre.

Das juristische Konzept eines »Weltgerichts« scheint demnach den beiden Forderungen Genüge zu tun, die es als Desiderate der theologischen Lehre vom Gericht nachweist. Und genau darin besteht nun die Herausforderung an die theologische Konzeption des Weltgerichts: Welchen Begriff von der Einheit der Menschheit hat sie, und wie wird in ihr das Problem der Zurechenbarkeit gehandhabt? Die erste Frage (II.1.) richtet sich, da sie nach einem Begriff von Menschsein fragt, an die Anthropologie und betrifft das Verhältnis von Leib und Seele; die zweite Frage (II.2.) bezieht sich auf die Zuordnung der Tat zum Täter und betrifft das Verhältnis von Täter und Opfer, Aktion und Passion.

II. Die Einheit der Menschheit (Mt 25) und ihre Zurechnung an den Einzelnen (imputatio)

1. Das Diktum von der Weltgeschichte als dem Weltgericht, bei dem unsere Überlegungen einsetzen, entstammt dem Idealismus. Er hat das Gegenüber von Subjekt und Objekt zur Quelle seines Denkens, und auf diesem Boden wird sich die Menschheit immer am ehesten als die Summe ihrer Einzelteile darstellen und der Einzelne als Exemplar der Menschheit; ein gleichsam dazwischenliegendes Gefüge der Interaktion von Menschen aneinander, also Menschen als Mitmenschen, scheint hier kaum erschwänglich. Auch die Triplizität von Hegels Dialektik führt zwar im Durchgang durch Position (Subjekt) und Negation (Objekt) auf eine dritte Größe in Gestalt des Absoluten (Geist), das aber mit dem gesuchten Desiderat nicht vergleichbar ist, weil es als Negation der Negation das zweite Moment der Dialektik zur bloßen Durchgangsstufe erklären muss, so dass der Mitmenschen nur als das Andere meiner selbst zum Begriff einer Einheit der Menschheit beiträgt. In anthropologischen Termini heißt dies, dass das Leibliche bloß ein äußerliches Mittel zur Geistwerdung der Seele ist.¹⁵

¹⁵ Oswald BAYER, *Der neuzeitliche Narziß* (1993), in: DERS., *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen 1999, 73–85, hier: 81, hat diese Konsequenz von Hegels Geist-

Dies scheint anders zu sein in der Religionsphilosophie eines Friedrich Schleiermacher, die in Anspielung auf Gen 2,23 das Menschheitliche gerade im einzelnen Menschen erkennen lehrt und analog das Wesen der Religion – »ewig sein in einem Augenblick« – nur in den positiven Religionen verwirklicht findet. Denn hier besteht zwischen Leib und Seele das Wechselverhältnis von Organisation und Symbolisation, das auf keines von beiden reduziert werden kann.¹⁶ In der Eschatologie, dem Kontext der Gerichtslehre, greift Schleiermacher freilich in Abweichung von diesem religionsphilosophischen Konzept verstärkt auf den religionswissenschaftlichen Begriff des Partikularen zurück, wenn er kritisiert, die Eschatologie könne kein umfassendes Gesamtbild von der im christlich frommen Selbstbewusstsein enthaltenen Zukunftshoffnung bilden, sondern nur partikuläre Bilder entweder von der Vollendung der Kirche oder der Fortdauer des Einzelnen zeichnen, so dass Individual- und Universaleschatologie unvereinbar nebeneinander stehen. Das Weltgericht dient dabei nur der Vollendung der Kirche.¹⁷

Als Antwort auf Hegel und Schleiermacher bilden sich auf sowohl katholischer als auch evangelischer Seite Eschatologiekonzepte aus, die die Geschichte im Ganzen als Gegenstand des Gerichts begreifen und so auf das Thema des Weltgerichts abheben. Da jeweils ideengeschichtlich der Organismusgedanke tragend ist, lässt sich die Einheit der Menschheit auch hier an den Termini Leib und Seele ablesen. Allerdings wird deren Verhältnis als Stufung gedacht, die auch hier den Einzelnen in der Menschheit als deren bloßes Exemplar aufgehen lässt. Für die katholische Tübinger Schule eines Johann Baptist von Hirscher ist daher von einer »Terrassen-Eschatologie

phänomenologie an dessen Verständnis des Leiblichen im Abendmahl gezeigt. DERS., Sprachbewegung und Weltveränderung (1975), in: DERS., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 26–40, besonders 28 f., zeigt auch, dass Hegels Verständnis menschheitlicher Interaktion als Geist nicht mit einem theologischen Verständnis von Geist zu vergleichen ist, da dieser als Liebe Gottes über die Liebe unter den Menschen hinausreicht. Dies berührt auch das Konzept der Kollektivperson, mit dem Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930), hg. v. Joachim v. SOOSTEN (DBW 1), München 1986, 62–68 menschheitliche Interaktion im Anschluss an Hegels Terminus des objektiven Geistes auf den Begriff zu bringen sucht. – S. u. Anm. 73.

¹⁶ Die zitierte Wesensbestimmung entstammt wie der Bezug auf Gen 2,23 der zweiten Rede aus Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Neuausgabe hg. v. Hans-Joachim ROTHERT (PhB 255), Hamburg 1958, 74 bzw. 49 (»In dem Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine entdeckte er [Adam] die Menschheit«), während die fünfte Rede für die Positivität der Religionen eintritt.

¹⁷ Zur Alternative von Individual- und Universaleschatologie vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), Neuausgabe hg. v. Martin REDEKER, Nachdruck Berlin/New York 1999, II, 439 f. (Zusatz nach § 163). Was dann beim Gericht »sicher aufgestellt werden kann, bezieht sich auf die Vollendung der Kirche« (aaO., II, 423 [§ 160,3]).

logie« gesprochen worden, der die innere Stetigkeit fehlt¹⁸. Die evangelische Heilsgeschichtliche Theologie um Johann Christian Konrad von Hofmann behauptet zwar, dass der Geschichtsverlauf in seiner Stufung zugleich mit gewisser Stetigkeit abrollt, so dass man mit einem vergleichbaren Bild von einer Rolltreppen-Eschatologie reden könnte¹⁹; sie kann aber das Miteinander von Stufung und Stetigkeit nicht hinreichend klar machen, weil sie unter dem Leib des Menschen nur sein Natur- und unter seiner Seele nur sein Gottesverhältnis versteht, so dass kein Begriff zur Bestimmung des für ein menschheitliches Verständnis von Weltgericht einschlägigen Verhältnisses zum Mitmenschen mehr zur Verfügung steht. Individual- und Universalgericht sind daher auch in dieser theologischen Tradition ohne rechte Verbindung.

Durchgreifender mit Blick auf das Desiderat eines Begriffs von Einheit der Menschheit wirkt ein im 20. Jahrhundert wiederum bei Katholiken wie Protestanten verbreitetes Konzept relationaler Anthropologie, das den Leib des Menschen von vornherein als seinen Bezug auf andere Menschen begreift, auf die er wirkt oder an denen er handelt. Demnach trifft das mit römisch-katholischer Tradition im Tod angesetzte Individualgericht den einzelnen Menschen zwar als ganzen nach Seele und Leib, muss sich aber im Laufe der Geschichte noch ergänzen durch Tod und Gericht über alle die Menschen, die als leibliche Bezugspunkte zum Leben des jeweiligen Einzelnen hinzugehören, so dass sich erst mit dem Tod aller Menschen das Individualgericht zum Universalgericht vollendet. Dies erlaubt den Einbezug der traditionellen katholischen Purgatoriumseschatologie²⁰. Das gericht-

¹⁸ Peter MÜLLER-GOLDKUHLE, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (BNGKT 10), Essen 1966, 123.

¹⁹ Zur *Stufung* der Geschichte vgl. den Aufriss »alttestamentliche Weissagung – neutestamentliche Erfüllung – neutestamentliche Weissagung« im Jugendwerk von Johann Christian Konrad v. HOFMANN, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Nördlingen 1841/44, und die Erläuterung dazu aaO., I, 61: »Von der Natur erwartet der Mensch des alten Testaments das Heil seiner Persönlichkeit; der des neuen hat in seiner Persönlichkeit das Heil für seine Natur.« Natur und Person werden dabei als Leib und Seele so definiert: »In der Seele treffen die Einwirkungen, welche des Menschen Leiblichkeit erfährt, mit der Selbstbezeugung des Geistes zusammen. [...] Jene innerliche Selbstbezeugung des Geistes gilt der Person, der persönlichen Menschenseele: diese Einwirkung auf Wegen der Leiblichkeit gilt der so oder anders gearteten Natur, der Individualität« (aaO., I, 24). – Die *Stetigkeit* der Geschichte ergibt sich nach Auskunft der Heilsgeschichtlichen Theologie aus dem durchgehend israelitischen Gepräge, so z.B. DERS., Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Nördlingen ²1857/60, I, 27; ebenso Christoph Ernst LUTHARDT, Die Lehre von den letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen dargestellt, Leipzig 1861, 120.

²⁰ So besonders Gisbert GRESHAKE, Das Verhältnis »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht, in: DERS./Gerhard LOHFINK, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71), Freiburg/Basel/Wien ⁴1982, 82–120, hier: 113–120, und zur Katholizität Gerhard LOHFINK, Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: aaO., 131–155, hier: 151 (»das purgatorium voll integrierbar«). Dass dieses Konzept der sog. »Auferstehung im Tod« dennoch

liche Moment dieses Konzepts besteht also darin, dass es bestimmte, dem Willen Gottes entsprechende Bezüge der Menschen zu anderen bestehen lässt, während andere Bezüge vergehen, ohne dass damit – und das ist die eschatologische Pointe – auch schon der Mensch, der in diesen Bezügen steht, vergehen müsste, denn im Rahmen einer relationalen Anthropologie existiert er ja nur in Beziehungen und nicht als gegenständliches Substrat, auf das diese Beziehungen erst noch aufzutragen wären. So kann ein Mensch, der in etlichen seiner Beziehungen den unwiderruflichen Abbruch durch das Gericht erleidet, dennoch »in anderen Lebenszusammenhängen« die eschatologische Vollendung erlangen. Dabei liegt der Akzent, wie nun gerade neuere evangelische Autoren betonen, auf der konstruktiven Rolle, die das Gericht in einer solchen Konzeption über seine traditionell protestantische Funktion bei der Rechtfertigung des Einzelnen hinaus für die Frage der Heiligung und der Vollendung des Reiches Gottes spielt²¹: Seine richterliche Urteilsgewalt übt das Gericht, wie evangelische und katholische Autoren übereinstimmend schreiben, aus, indem es das ansonsten undurchschaubare Beziehungsgeflecht des geschichtlichen Miteinanders von Menschen offen legt und darin zu erkennen gibt, welche Lebensbezüge vor Gott bestehen können und welche vergehen. Letztere *sind* in dieser Erkenntnis zugleich vergangen, so dass das Gericht auch als verwerfendes Gemeinschaft mit Gott nicht hindert, sondern fördert. Dies ist möglich, weil die Verwerfung hier als das verstanden wird, was Gott mit der Kreuzigung Christi für sich selbst erwählt und darum den Menschen vorenthält²².

Das Konzept einer relationalen Anthropologie scheint demnach besonders erfolgversprechend für unsere Frage nach der Einheit der Menschheit zu sein; sie besteht hier in dem als Leiblichkeit bezeichneten Netz von zwischenmenschlichen Relationen, durch die seine Relate – die einzelnen Menschen selbst – überhaupt erst definiert werden. Damit scheint das Problem gelöst, das den idealistischen und nachidealistischen

1979 vom Vatikan formell gerügt wurde, liegt an seinem Konflikt mit dem Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariens (vgl. DH 4650–4659, besonders 4656).

²¹ So besonders Gregor ETZELMÜLLER, »... zu richten die Lebendigen und die Toten«. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001 (Zitat 329).

²² Hier liegt die fundamentale Neuinterpretation der Prädestinationslehre durch Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich 1942, 157–215, besonders 176–184 (§ 33,2, Nr. 3), zugrunde, die z.B. Jürgen MOLTSMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 277f. aufnimmt. Auch einige Vertreter der genannten Gerichtsschilderung stehen in Barths Tradition, z.B. Wolf KRÖTKE, Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie, in: Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, hg. v. Konrad STOCK (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 7), Gütersloh 1994, 132–146, hier: 145; Miroslav VOLF, The Final Reconciliation. Reflections on A Social Dimension of The Eschatological Transition, in: MoTh 16 (2000), 91–113, hier: 102f. Vgl. daneben aus anderer Tradition: Gerhard LOHFINK, Was kommt nach dem Tod?, in: GRESHAKE/LOHFINK (s.o. Anm. 20), 208–223, hier: 211 ff.; Wilfried HARLE, Dogmatik (GLB), Berlin/New York 1995, 640–642.

Diskurs belastet: dass die Einheit der Menschheit letztlich nur als Summe von Einzelnen und diese bloß als Exemplare der Gesamtheit gedacht werden können. Demgegenüber tritt die Subsistenz des Einzelnen in der relationalen Anthropologie so weit zurück, dass selbst ein Mensch, dessen Bezüge zu anderen vollständig im Feuer des Gerichts verbrennen, doch aufgrund der Bezüge anderer zu ihm eschatologisch gerettet werden kann. Das bevorzugte biblische Bild zur Veranschaulichung des Gerichtsgedankens ist daher in solchen Konzepten das Feuer, durch das hindurch diejenigen Menschen gerettet werden, deren Werk in demselben Feuer verbrennt (I Kor 3,11–15). Ja, man kann geradezu den Eindruck gewinnen, die relationale Anthropologie mache Mt 18,8 f. zum Leitwort für eine solche Gerichtslehre: »Es ist besser für dich, dass du einäugig zum Leben eingehst, als dass du zwei Augen hast und wirst in das höllische Feuer geworfen.«

Und an dieser Stelle regen sich dann Bedenken. Wenn die Einheit der Menschheit ausdrücklich in einem Konzept von Leib gesehen wird, dann fragt sich, wieso diese Einheit sich ausgerechnet in einem einäugigen, lahmen oder verkrüppelten Leib ausdrücken soll. Einheit wird hier offenbar als in sich selbst fragmentarisch verstanden, also nicht als Einheit von Mosaiksteinchen, die in ihrer Zusammenfügung wieder ein gegliedertes Ganzes ergäben, sondern es ist das Bruchstückhafte selbst, das so und nicht anders gelebte Leben, das verewigt wird. Zwar ist durch den Gerichtsgedanken sichergestellt, dass nur das mit Gott gelebte Leben Eingang in die Ewigkeit findet, aber es ist dieses selbe Gericht, das aus dem Leben, wie es als gelebtes vorliegt, bestimmte Bezüge herausschneidet und andere bestehen lässt, was den Eindruck des Bruchstückhaften noch verstärkt. Die Vertreter einer fragmentarischen Einheit der Menschheit haben angesichts dieser Problematik oft betont, die Wirklichkeit des zur Ewigkeit erhobenen gelebten Lebens schließe die nicht ausgelebten Möglichkeiten, das, was im Leben nicht zum Austrag kam, ein²³. Doch auch diese Auskunft löst das Dilemma nicht auf, denn sie ist einerseits nicht so zu verstehen, als werde in der Ewigkeit alles das Wirklichkeit, was im geschichtlichen Leben unerfüllt blieb. Vielmehr ist der fragliche Begriff von Möglichkeit, da es sich um den heideggerschen fundamentalontologischen Begriff, nicht um Kants Modalkategorie handelt, gar nicht auf Verwirklichung angelegt, sondern darauf, dass das Mögliche durch Gottes Wort als das Wahre angerufen werden kann. Damit aber führt er andererseits auch nicht zu einer theologisch aussagbaren Wirklichkeit von Ewigkeit über das Geschichtliche

²³ Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 292 Anm. 58 zur Präzisierung seiner eigenen These vom »Tod als Verewigung des gelebten Lebens« (DERS., *Tod* [ThTh 8], Stuttgart 1971, 145–171); ebenso Henning LUTHER, *Schwellen und Passage. Alltägliche Transendenzen*, in: DERS., *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 212–223.296–300, hier: 215 f.

hinaus²⁴. Die Definition des ewigen Lebens bei Eberhard Jüngel etwa ist identisch mit der des Todes²⁵.

Ein ganz anderes Bild zeichnet dagegen das biblische Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46). Freilich lässt dieser *locus classicus* der christlichen Erwartung eines zukünftigen Gottesgerichts auf den ersten Blick nicht so sehr an die Frage nach der Einheit der Menschheit denken als vielmehr an deren Scheidung. Das ausdrucksstarke Bild vom Hirten, der seine Herdentiere scheidet, hat diesen Eindruck gestärkt und die Assoziierung christlich traditioneller Symboliken des Gegenübers von Gut und Böse, Gerettet und Gerichtet begünstigt. Gerade dieses Bild ist aber keineswegs so eindeutig. Von philologischer Seite scheint sich nämlich der Verdacht zu bestätigen, dass der Hirt im Bild nicht zwei verschiedene Tierarten, nämlich Schafe und Ziegen, mit Blick auf deren unterschiedliche Hegebedürfnisse trennt, wie in der neueren Exegese aufgrund einzelner realienkundlicher Detailbeobachtungen unzulässig verallgemeinernd gefolgert wurde²⁶. Vielmehr dürfte es sich um einerseits weibliche, andererseits männliche oder aber einerseits Weide-, andererseits Schlachttiere²⁷, jedenfalls aber um Tiere derselben Art handeln, deren Trennung eben nicht auf den ersten Blick möglich ist, sondern den Kennerblick des Fachmannes, hier des Hirten verlangt. Alle Ausdeutungen, welche die eschatologische Scheidung an »unveränderlichen Kennzeichen« der Geschiedenen festmachen wollen, rücken daher das Bild ins Zwielflicht. Nicht Gen 35,18, also die angeblich universell verständliche Verbindung der rechten Seite mit dem Guten – die im Bild der Herdentrennung gar nicht vorkommt –, auch nicht die Hirtenrede Joh 10, also die metaphorische Explikation des Verhältnisses der Christen zu Christus als der Schafe zum Hirten²⁸ – das in Mt 25,32 f. nicht betonter ist als das der Böcke zum Hirten –, ist die nächste Parallele zum Bildwort Mt 25,32 f., sondern, wenn man schon eine Bibelstelle angeben will, Mt 24,40 f.: Der Akzent liegt jeweils darauf, dass das Kriterium der Scheidung für die Geschiedenen nicht erkennbar ist, sondern bei dem liegt, der die Scheidung vornimmt. In Mt 25 wird die Trennung der Schafe von den Böcken daher erst durch das Rahmengleichnis vom richtenden König plausibel, in das dieses Bild eingelegt ist. Dort wird die analoge Platzierung derer zur Rechten und derer zur Linken unzweideutig an das Tun der

²⁴ Die Überlegungen besonders von AUGUSTIN zu einer wirklichen eschatologischen Restitution beschädigter Leiblichkeit sind dagegen keine müßige Spekulation.

²⁵ Vgl. JÜNGEL, Tod (s. o. Anm. 23), 160 mit 145.

²⁶ Dazu ausführlich Klaus WENGST, Wie aus Böcken Ziegen wurden (Mt 25,32 f.). Zur Entstehung und Verbreitung einer Forschungslegende oder: Wissenschaft als »stille Post«, in: EvTh 54 (1994), 491–500.

²⁷ Vgl. Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. Kapitel 18–25 (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn/Zürich 1997, 533 f., ähnlich WENGST (s. o. Anm. 26), 499.

²⁸ Beide Assoziationen vertritt jetzt wieder John Paul HEIL, The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25:31–46, in: JSNT 69 (1998), 3–14.

Menschen aneinander, also an das hier thematisierte Interaktionsgeflecht als Einheit der Menschheit geknüpft. Das Gericht wird in Mt 25,31–46 also gerade als Scheidung zweier Menschengruppen an die Einheit der ganzen Menschheit gekoppelt.

Wohl im Gefälle solcher Überlegungen versteht gegenwärtige Exegese das Gleichnis als diakonische Handlungsanweisung, die ein »universales Hilfsethos« einschrärfen wolle²⁹. Die Einheit der Menschheit bestünde dann geradezu in den sieben Werken der Barmherzigkeit, die seit Laktanz aus diesem Gleichnis entnommen wurden³⁰.

Die Schilderung des Gleichnisses in Mt 25,37–39 (ebenso Vers 44) besagt aber freilich, dass weder die zur Rechten noch die zur Linken des Königs den Interaktionszusammenhang durchschauen, der durch ihr Tun aneinander begründet wurde. *Das Tun der Menschen konstituiert darum nicht schon die Einheit der Menschheit, vielmehr ist diese gerade der Sachgehalt des Gerichts selbst.* Dies vollzieht sich nun aber nicht so, dass der König im Gleichnis bloß bekannt zu geben und offen zu legen hätte, was objektiv unter den Menschen geschehen ist. Vielmehr begibt er sich selbst in den Interaktionszusammenhang der Menschen hinein, indem er das Tun und Lassen der Menschen aneinander als Tun und Lassen an ihm selbst erklärt, mit anderen Worten: Ohne ihn besteht dieser Zusammenhang gar nicht. Damit ist er aber auch selbst dessen Knotenpunkt, so dass man sagen kann, *das Gleichnis vom Weltgericht erwartet die Einheit der Menschheit vom eschatologischen Richter selbst.* Im Gericht tritt Christus als derjenige hervor, der im geschichtlichen Tun der Menschen in einer für sie nicht durchschaubaren Weise anwesend ist und der so – als der zukünftige Richter! – die Einheit der Menschheit stiftet. In der Perspektive des Gleichnisses ist die Einheit der Menschheit also keine gegebene Größe, sondern wird allererst erhofft von Christus, der in seiner verheißenen Parusie wiederkehrt als eschatologischer Richter und als Haupt der erlösten Menschheit.

Von hier aus erscheinen die Alternativschemata, die die Exegese dieses Gleichnisses immer wieder begleitet haben³¹, in einem anderen Licht. Wenn Christus die Einheit der Menschheit nicht nur bekannt gibt, sondern allererst schafft, dann geschieht die undurchschaubar verflochtene Interaktion der Menschen, als die wir diese Einheit begrifflich eingeführt haben, nicht nur in Unwissenheit, wie verschiedentlich aufgrund von Mt 25,39.44 hervorgehoben wurde. Als bloß unwissentlich Getanes könnte dieses

²⁹ Gerd THEISSEN, Universales Hilfsethos im Neuen Testament? Mt 25,31–46 und Lk 10,25–37 und das christliche Verständnis des Helfens, in: GILern 15 (2000), 22–37, hier: 31, als Ergebnis der matthäischen Redaktion an einer weniger diakonisch ausgerichteten Vorlage.

³⁰ LAKTANZ fügt in der Zusammenfassung seiner »Göttlichen Unterweisungen« den sechs im Gleichnis genannten Handlungen noch die Beerdigung Toter hinzu (Lactantius, Epit. 65 [CSEL XIX, 746]).

³¹ Vgl. die Übersichten bei THEISSEN (s. o. Anm. 29), 25 ff. und LUZ (s. o. Anm. 27), 521–530.

zwischenmenschliche Handeln ja auch abgesehen vom Gericht als Einheit angesprochen werden, nämlich als unbewusstes oder intentionsloses Handeln. Die Werke der Gerechten können dann dem Wissen um das Gericht gegenübergestellt werden als ein jüdisches Korrektiv zur christlichen Tradition, so dass das Gleichnis, als diakonische Handlungsanweisung verstanden, zugleich gegen einen (im pejorativen Sinne) dogmatischen Glaubensbegriff in Stellung gebracht wird. Kennzeichnenderweise wird dann beim Verständnis der »geringsten Brüder« (Vers 40) darum gestritten, ob Genossen im spirituellen oder im sozialen Miteinander, also Arme oder Glaubensbrüder gemeint seien, sowie darum, ob als »alle Völker« (Vers 32) die gesamte Menschheit zu verstehen sei oder nur die Nichtjuden. Wie wenig diese Entgegensetzungen der Sache angemessen sind, zeigt sich aber schon daran, dass die aus ihnen resultierende Folgerung, das Gleichnis fordere zum intentionslosen Tun des Gerechten auf³², einen pragmatischen Selbstwiderspruch darstellt, denn Intentionslosigkeit lässt sich nicht befehlen; ein absichtlich absichtsloses Handeln gibt es nicht.

Versteht man dagegen, wie hier vorgeschlagen wurde, den königlichen Richter im Gleichnis als eine kommende Person, die den Tatzusammenhang menschheitlichen Handelns und damit die Einheit der Menschheit eschatologisch herstellt, dann erübrigt sich die Alternative von Werken und Glaube ebenso wie ihre Akzentuierung auf das Gegenüber von Judentum und Christentum³³. Denn die Werke, also der fragliche Interaktionszusammenhang, können dann nicht getrennt werden vom Glauben an die Person dessen, der diesen Zusammenhang und damit die Einheit der Menschheit erst schafft; eine Einheit, die als menschheitliche außerdem das Gegenüber von Juden und Christen umgreift. Es ist die eigentliche Bedeutung eines eschatologischen Verständnisses von Einheit der Menschheit aufzudecken, dass derartige Alternativsetzungen zu kurz greifen.

In den anthropologischen Termini gesprochen, auf die sich die vorstehenden Absätze bezogen, ist das Besondere des eschatologischen Verständnisses dann dies, dass die Einheit der Menschheit hier nicht dem Leib zugeschrieben wird als den Gliedern der Menschheit, die untereinander interagieren, sondern der Seele oder, wie die traditionelle Begrifflichkeit für das Verhältnis Christi zu der in ihm geeinten Menschheit lautet, dem Haupt des Leibes³⁴. So wird ja, wie erwähnt, der wiederkehrende Christus nicht

³² So Jürgen EBACH, Das Jüngste Gericht und das Tun der Gerechten, in: JK 54 (1993), 322–336, hier: 325, zum intentionslosen Tun; aaO., 331 f. folgert er aus der zu Recht betonten Schwierigkeit, nach Rechts und Links zu trennen, die Abrogation der Gerichtsfrage, da das Gerechte, das es zu tun gelte, auch ohne sie feststehe.

³³ In diesem Kontext sieht besonders EBACH (s.o. Anm. 32) das Gleichnis, das er mit reichlich rabbinischem Textmaterial interpretiert.

³⁴ Als Haupt der Gemeinde erscheint Christus schon Kol 1,18; Eph 4,15; 5,23. Besonders die katholische Ekklesiologie hat diese Vorstellung aufgenommen und auch nach der Hervorhebung der Volk-Gottes-Metaphorik durch das II. Vatikanum noch erweitert; so erscheint in

nur als Richter des Jüngsten Gerichts erwartet, sondern auch als Haupt der erlösten Menschheit. *In eschatologischer Sicht begründen also nicht die Menschen selbst die Einheit der Menschheit, sondern Christus begründet sie.* Und da es sich, wie gezeigt, um einen eschatologischen Begründungszusammenhang handelt, wird diese Einheit stiftende Bedeutung dem nach der Verheißung zum Gericht wiederkehrenden Christus der Parusie zugeschrieben. Der verheißene kommende Christus ist es demnach, der die Erwartung eines Weltgerichts im hier beschriebenen Sinne begründet. Das ist ein Unterschied zur Auffassung des Gerichts in der geschilderten relationalen Anthropologie³⁵, welche die Einheit der Menschheit im Weltgericht mit dem Gericht verbindet, das Christus im Kreuzestod erlitten, damit aber auch vernichtet habe: In dieser Perspektive lässt sich, wie wir sahen, kaum etwas über die zur Rechten aussagen; es war nicht anzugeben, welche eschatologische Wirklichkeit dem ewigen Leben zukommt.

Freilich stellt sich für das hier vorgeschlagene Verständnis von Mt 25,31–46 gerade die Gegenfrage: Wird nicht mit der Rede von Christus als dem Haupt des Leibes die Ekklesiologie in die Eschatologie eingetragen, so dass nun über die aus der Gemeinde Jesu Christi Verworfenen, also über die zur Linken des Richters, keine Aussage mehr möglich ist? Stattdessen müsste aber im Einklang mit dem biblischen Gleichnis sowohl das Verfasstsein derer zur Rechten als auch derer zur Linken an die Person des kommenden Richters gekoppelt werden. Bezogen auf den hier geprägten Begriff von Einheit der Menschheit ist dies die Frage, wie die Einheit nicht nur als gegliedertes Ganzes verstanden werden kann, sondern auch als Funktionsweise dieses Gegliedertseins, also nicht nur als synthetische, sondern auch als maßstäbliche Einheit³⁶: In welcher »Währung« vergilt der wiederkehrende Christus den Gliedern der in ihm geeinten Menschheit? Dies überführt die Frage nach der Einheit der Menschheit in die nach der Zurechenbarkeit.

2. Das Moment der Zurechenbarkeit ist für den Gedanken des Gerichts unentbehrlich; erst auf dieser Grundlage kann eine Tat einem Täter zugeordnet und somit überhaupt von einem Täter gesprochen werden – freilich auch dann erst von einem Opfer.

Es scheint vor diesem Hintergrund nahe zu liegen, auch die Einheit der Menschheit zu untergliedern nach der Scheidung, die das Weltgericht selbst vollzieht. Bezeichnet man diese vom Weltgericht bewirkte Einheit mit reformatorischer Tradition als die den Menschen zugeeignete Gerechtigkeit Gottes, dann ergibt sich aus dieser Annahme die Unterscheidung von zweierlei Gerechtigkeit je danach, auf welche Sorte Mensch sie sich richtet;

der Konstitution *Lumen Gentium* Christus auch als die Seele im Verhältnis zur Kirche als dem Leib (DH 4116, vgl. 4112–4117).

³⁵ S.o. bei Anm. 22, z.B. die dort genannten Ausführungen von J. MOLTSMANN.

³⁶ S.o. Anm. 12.

man müsste also, um den Titel eines neueren Aufsatzes zum Thema aufzugreifen, »Gerechtigkeit für Täter und Opfer« voneinander differenzieren: Die Täter führt die Gottesgerechtigkeit demnach zur Umkehr und macht sie so gerecht, während sie den Opfern ihr Recht verschafft und ihnen damit die Gerechtigkeit zuteil werden lässt, die ihnen geschichtlich vorenthalten blieb. Die Einheit der Menschheit in Christus, die damit auf ihre einzelnen Glieder anwendbar gemacht wird, beruht dann, einem eigentümlichen Verständnis des reformatorischen Gerechtigkeitskonzepts als *iustitia passiva* folgend, darin, dass im Leid jedes Opfers Christus leidet beziehungsweise im Umkehrschluss Gott im Opfertod Christi das Leid der Menschen zu ertragen bekommt, es damit aber auch überwindet. Dieses martyrologische Gerechtigkeitskonzept führt dazu, dass das täter- und das opferbezogene Moment der Gerechtigkeit ihrerseits aufeinander bezogen werden können. Neben der Verbindung beider mit ontisch gegebenen Größen, eben den Tätern und den Opfern, wird dann eine strukturelle Gerechtigkeit geltend gemacht, welche die ungerechten Strukturen aufricht, die Täter zu Tätern (und Opfer zu Opfern) machen, gerade wenn im menschheitlichen Interaktionszusammenhang die eindeutige Zuordnung der Tat zu ihrem Subjekt undurchschaubar ist. In der Konsequenz des zitierten Aufsatzes bedeutet diese strukturelle Gerechtigkeit, wiederum angewandt auf die einzelnen Menschen: »Sie ergreifen Partei für die Opfer und brechen mit den Tätern«³⁷. Diese strukturelle Gerechtigkeit neben der Unterteilung nach Täter- und Opfergerechtigkeit zeigt, dass das soeben skizzierte Konzept der relationalen Anthropologie verpflichtet ist. Wie sich nun deren Gerichtslehre in der Frage der Einheit der Menschheit auf das biblische Motto von Mt 18,8 f. bringen ließ, so scheint für sie in der Frage der Zurechenbarkeit Lk 16,25 leitend zu sein: »Du hast dein Gutes empfangen in deinem Leben, Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun wird er hier getröstet, und du wirst gepeinigt.« Die »Währung«, in der ein so verstandenes Gericht die Gerechtigkeit Gottes auszahlt, ist im wörtlichen Sinne der Wechselkurs der geschichtlichen Verhältnisse. Er führt dazu, dass diejenigen die Seite wechseln dürfen, die in den geschichtlichen Gerechtigkeitsstrukturen von Rechts und Links oder Oben und Unten³⁸ »links« liegen gelassen werden oder »unten« stehen. Das Gericht bewirkt in dieser Perspektive also eine eschatologische Umkehrung der geschichtlichen Verhältnisse, eine »Umwertung aller

³⁷ Jürgen MOLTMANN, Gerechtigkeit für Täter und Opfer, in: DERS., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie (Gesammelte Aufsätze), München 1991, 74–88 (Zitat 88).

³⁸ Vgl. o. Anm. 31. Für Mt 25,31–46 wird das Gegenüber von Oben und Unten erschlossen aus Paralleltexten des alten Ägypten, das ähnliche Barmherzigkeitswerke kannte, jedoch nur im Kontext einer streng hierarchischen Wohlfahrtsordnung (vgl. Volker HERRMANN, Anmerkungen zum Verständnis einiger Paralleltexte zu Mt 25,31 ff. aus der altägyptischen Religion, in: BN 59 [1991], 17–22).

Werte«³⁹: Was Menschen, insoweit sie Opfer sind, in ihrem geschichtlichen Leben versagt blieb oder gar gewaltsam vorenthalten wurde, das erstattet ihnen die Ewigkeit, und wofür Menschen, sofern sie Täter sind, bei Lebzeiten nicht zur Verantwortung gezogen wurden, darüber müssen sie vor dem Gericht Rechenschaft geben.

Hiermit aber ergibt sich eine feine, doch bedeutsame Verschiebung gegenüber dem reformatorischen Verständnis der Zurechenbarkeit, die in der Theologie unter dem Titel der Imputation abgehandelt wird. Der Begriff der Imputation ist dabei dem Anschauungskreis der Rechtssphäre entnommen.⁴⁰ Er bezeichnet das rechtlich verbindliche Urteil, das der Richter über den vor Gericht Stehenden ausspricht, und dies macht den Begriff mit Blick auf den Anlass unserer Überlegungen so interessant. Ich widme mich daher im Folgenden besonders dem gerichtlichen Moment der Imputation, also dem semantischen Feld des Begriffs. Diese Vorgehensweise unterscheidet sich von der historischen Frage, die der Traditions- und Wirkungsgeschichte des Imputationskonzepts, aber auch seiner argumentativen Pragmatik am historischen Ort, in der Gesprächslage der Reformation, nachgeht. In dieser historischen Perspektive nämlich stellt sich, wie zunächst zu erläutern ist, die Imputation als ein Problem der soteriologischen Zeitfolge, also des später so genannten *ordo salutis*, dar.

Traditionsgeschichtlich ist das Imputationskonzept ein Rückgriff auf die neufranziskanische Vorstellung der *acceptatio divina*, deren voluntaristischer Gottesbegriff schon die Fronten im (alt-)franziskanisch-dominikanischen Streit um die Stellung des menschlichen Verdienstes in der göttlichen Heilsordnung überbrückt hatte. Dieses Gottesverständnis konnten die Reformatoren aufnehmen, um gegen die hochscholastische Lehre, dass Gottes Gnade im gerechtfertigten Menschen zur gewohnheitsmäßig geübten Tugend der Liebe heranwachse, zu betonen, dass Gottes Gnade nur für den Wirklichkeit sei, dem Gott sie durch den Glauben zurechne⁴¹. Im Hintergrund steht hier mit Röm 4,3–5 der *locus classicus* der Imputationslehre.

³⁹ So Jan Milič LOCHMAN, Angst vor dem Jüngsten Gericht?, in: ThZ 49 (1993), 77–88, hier: 87 (Original kursiv).

⁴⁰ So Philipp MELANCHTHON in AC IV,252.305 (BSLK 209_{32–34}· 219_{43–45}), an ersterer Stelle freilich speziell für Jak 2,24.

⁴¹ Der altfranziskanische Heilsordo platzierte nach der Eingießung der *gratia praeveniens* ein anfängliches Verdienst des Menschen (*meritum de congruo*) als Grund der Rechtfertigungsgnade (*gratia gratum faciens*), was die Dominikaner ablehnten, da für sie auch die dem Menschen habituell gewordene Rechtfertigungsgnade (*gratia habitualis*) von Gottes Handeln abhing. Die neufranziskanische *acceptatio*-Lehre vermittelte hier, indem sie festhielt, dass Gott demjenigen Menschen seine Gnade nicht verweigere, der tue, was in seinen Kräften stehe. Der Vergleich mit der reformatorischen Imputationslehre gilt freilich nicht für diesen letzten Punkt, sondern nur für die Betonung des göttlichen Handelns (vgl. die Belege bei Stephen STREHLE, Imputatio iustitiae. Its Origin in Melanchthon, its Opposition in Osiander, in: ThZ 50 [1994], 201–219, hier: 204).

Wirkungsgeschichtlich konnte das Imputationskonzept in der altprotestantischen Orthodoxie freilich für eine forensische Rechtfertigungslehre gegen ein effektives Verständnis beansprucht werden, das eine Wirklichkeit der Gnade ohne sichtbare Werke der Liebe nicht gelten ließ⁴². An ihrem historischen Ort in Auseinandersetzung mit der Scholastik wie mit der Gnadenlehre des Andreas Osiander wollte die Imputationslehre vermutlich beides festhalten: dass einerseits *allein* der Glaube Gottes Gnade erlange, andererseits der Glaube *nicht allein* bleiben könne, sondern zu guten Werken der Liebe führe. Die Imputation würde dann effektives und forensisches Moment miteinander verbinden, indem sie die »fortdauernde Gültigkeit« der Rechtfertigung unterstriche, die den Glaubenden gerecht mache (effektiv) und darum im Gericht auch gerecht sprechen werde (forensisch). Hier wird die Spannung von effektivem und forensischem Moment auf den *ordo salutis* verteilt und so aufgelöst. Aber eben diese Zweistufung der imputativen Rechtfertigungslehre lässt sich nicht am semantischen Profil der Imputation festmachen, sondern ergibt sich erst aus der Gegenüberstellung von effektivem und forensischem Moment, die Melanchthon einmal in der »Apologie der Confessio Augustana« unterscheidet.⁴³

Fragt man im Unterschied zu diesen historischen Problembestimmungen nach dem semantischen Gehalt der Imputation, so zeigt sich, dass das Konzept in sich, ohne auf den Bezug zum effektiven Moment angewiesen zu sein, eine produktive Spannung enthält, die sich auf die Begriffe der Zurechnung beziehungsweise Anrechnung bringen lässt⁴⁴, je nachdem, wie das gerichtliche Moment der Imputation bestimmt wird.

Zum einen lässt sich die gerichtliche Eigenart der Imputation darin erblicken, dass es eines richterlichen Aktes der *Zurechnung* bedarf, damit der Mensch, der sich seine Rechtfertigung vor Gott nicht verdienen kann, in den Genuss der göttlichen Gerechtigkeit kommt; sie muss ihm dann zugute kommen als die Gerechtigkeit eines anderen. Dies ist die soteriologische Grundsatzargumentation des Anselm von Canterbury, der in

⁴² Vgl. die Belege bei Heinrich SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt (1843), neu hg. v. Horst Georg PÖHLMANN, Gütersloh 1979, 271 f. mit Anm. 4–7. Schon das Tridentinum nimmt die protestantische Rechtfertigungslehre so, also unter dem Verdacht des bloßen »Als ob«, wahr (decretum de iustificatione, can. 11 [DH 1561]).

⁴³ Die »fortdauernde Gültigkeit« bildet die Pointe der Imputationsinterpretation von Vinzenz PFENÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (VIEG 60), Wiesbaden 1970, 173; sie wird (aaO., 178) mit dem Verhältnis von Werden und Sein (effektivem und forensischem Moment) erklärt, also nicht mit der Semantik der Imputation. – Die zugrunde liegende Melanchthonstelle: AC IV,72 (BSLK 174_{37–41}).

⁴⁴ Die Unterscheidung ist auch hier nicht begriffsgeschichtlich (von der Frage, wieweit Melanchthon in der Imputationslehre der Apologie vom Sprachgebrauch des Erasmus von Rotterdam abhängig war) zu verstehen, sondern systematisch wie bei Gerhard SAUTER, *Art. »Rechtfertigung IV«*, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 315–328, hier: 318.

seinem Hauptwerk ja nicht bloß zeigt, dass nur der Gottmensch Jesus Christus die Gerechtigkeitsforderung Gottes erfüllt, sondern auch demonstriert⁴⁵, wie dieses Verdienst den Menschen zugute kommt. – Das gerichtliche Charakteristikum der Imputation kann zum anderen in ihrem so genannten analytischen Moment gesehen werden, also darin, dass Gott nur den für gerecht erklären kann, bei dem selbst eine wirkliche Gerechtigkeit nachzuweisen ist, die er sich *anrechnen* lassen kann; sonst würde das richterliche Urteil Unrecht sein⁴⁶. Diese Gerechtigkeit auf Seiten des Menschen kann in reformatorischer Sicht freilich kein menschliches Werk sein, sondern wird im Glauben erblickt, den Gott als Gerechtigkeit anrechnet.

Im ersten Fall ist Gegenstand der Imputation das Verdienst Christi, im zweiten der Glaube des gerechtfertigten Sünders⁴⁷. Dort wird ein dem Christen fremdes Verdienst ihm zugerechnet, hier eine eigene Bestimmtheit⁴⁸ ihm angerechnet. Im einen Fall bezieht sich die Imputation auf etwas, das demjenigen, dem es imputiert wird, fremd ist, im anderen Fall auf etwas Eigenes. Freilich ist das Verhältnis von Verdienst und Glaube nicht in sich schon problematisch, so ist es ja in jedem Fall das Verdienst Christi, auf das sich der Glaube richtet, wie umgekehrt eine Nutznießung am Verdienst Christi nur durch den Glauben möglich ist⁴⁹. Die Schwierigkeit entsteht aber dadurch, dass *beide* Größen als das gerichtliche Moment angesehen

⁴⁵ ANSELM, *Cur deus homo* II, 19 (hg. v. Franciscus Salesius SCHMITT, München 1956, 149 ff.). Diese Zurechnung hat deshalb juristischen Charakter, weil das zugerechnete Verdienst der Mehrwert der Gerechtigkeitsforderung Gottes über die ihm vom Menschen angetane Sünde hinaus (aaO., I, 11; ed. SCHMITT, 41) ist und dieser Mehrwertgedanke aus dem Ehrbegriff des germanischen Rechtsdenkens abgeleitet wird (vgl. Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1 [21882], Nachdruck Heidelberg 1978, 40 mit Berufung auf Hermann Cremer).

⁴⁶ So Holsten FAGERBERG, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, 158: »Ohne eine beim Menschen vorhandene Gerechtigkeit kann Gott ihn nicht für gerecht erklären.«

⁴⁷ Vgl. AC XXI,19 (BSLK 320_{36–39}) zur Verdienst- bzw. CA IV,3 (BSLK 56₉) zur Glaubensimputation.

⁴⁸ Otto RITSCHL, *Der doppelte Rechtfertigungsbegriff der Apologie der Augsbургischen Confession. Eine Erklärung der drei umstrittenen Stellen Apol. 2,71s.; 3,130s. 180–187*, in: ZThK 20 (1910), 292–338, hier: 318 f., betont, dass ursprünglich der Glaube das Subjekt der Rechtfertigung ist. Ähnlich sieht dies die Lutherrenaissance, wenn Karl HOLL, *Luther (Gesammelte Aufsätze, Bd. 1)*, Tübingen 2/31923, 118, die Imputation auf das Moment der Aneignung hin pointiert. Schon Carl STANGE, *Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie*, in: NKZ 10 (1899), 543–561, hier: 555, betont in der Vorwegnahme seines späteren Personalismus (s. u. Anm. 66), dass der Glaube die eschatologisch nicht mehr zu überbietende Gottesgemeinschaft darstelle.

⁴⁹ Die Absetzung einer Zurechnung des Glaubens von einer solchen des Verdienstes Christi bei Wulfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 254 mit Anm. 410, geht besonders in ihren Konsequenzen zu weit, zumal Pannenberg (aaO., 245) die Imputation des Glaubens als ekstatische (dieses Moment im Einklang mit der neueren finnischen Lutherforschung) Antizipation der vollen Christusgemeinschaft begreifen will und damit das sog. analytische Moment der Imputation bestreiten muss (aaO., 246 Anm. 386).

werden können, so dass das juristisch-forensische Charakteristikum der Imputation einerseits in der Fremdheit, andererseits der Eigenheit des Imputierten für dessen Empfänger liegt. *Das reformatorische Konzept der Imputation spricht also seiner gerichtlichen Semantik nach ein Phänomen an, das Fremdheit und Eigenheit in ihrem gemeinsamen Bezug auf das Gerichtliche miteinander verbindet.* Wenn man die Gerechtigkeit nun als das Gerichtliche, also als das, was Sache des Gerichts ist, auffassen darf, dann bietet sich für die Rede von einer Imputation tatsächlich eine reformatorische Gedankenfigur an, die Eigenheit und Fremdheit im Begriff der Gerechtigkeit miteinander verbindet: Martin Luthers Motiv vom »fröhlichen Wechsel«.

Mit diesem Bild Christi als eines reichen Bräutigams und der gläubigen Seele als seiner armen Braut⁵⁰ drückt Luther 1520 in seinem Freiheits-traktat das Evangeliumsgeschehen als einen Tausch aus, in dem die Seele die Gerechtigkeit Christi empfängt, der im Gegenzug ihre Sünde auf sich nimmt. Heilsam und fröhlich, also Evangelium, ist dieses Geschehen deshalb, weil aufgrund der von Luther vorausgesetzten Idiomenkommunikation Christus als der beschrieben werden kann, der auch in der Übernahme der menschlichen Sünde der Gerechte *bleibt*, so dass »die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden«, wie umgekehrt seine Gerechtigkeit, wiewohl er sie der gläubigen Seele gibt, Christi Gerechtigkeit *bleibt*, so dass die Seele auch über diesen Tausch hinaus »abermals wider alle Sünde zu bestehen vermag, ob sie gleich auf ihr liege«⁵¹. Mit anderen Worten ist in Luthers Rede vom fröhlichen Wechsel dasjenige Problem schon enthalten und bearbeitet, das in historischer Sicht als Hauptfrage des Imputationskonzepts erscheint, nämlich die Frage der fortdauernden Gültigkeit der Rechtfertigung in der Erstreckung des *ordo salutis*. *Es scheint daher in der Tat, dass nicht die Spannung von effektiver und forensischer Rechtfertigung, sondern die von Fremdheit und Eigenheit der Rechtfertigung den Kern des Imputationskonzepts ausdrückt.* Luther selbst deutet an der zitierten Stelle des Freiheitstraktates auf das Verhältnis von Fremd- und Eigenheit wieder-

⁵⁰ Entgegen der verbreiteten Ableitung aus der sog. Brautmystik der allegorischen Hoheliedauslegungen bei Bernhard von Clairvaux zeigt Oswald BAYER, Das Wunder der Gottesgemeinschaft (1995), in: DERS., Gott als Autor (s.o. Anm. 15), 128–136, anhand der lateinischen Version von Luthers Freiheitstraktat, dass die Rede von der »Braut« sich auf Hos 1–3 bezieht.

⁵¹ Zitate aus dem 12. Abschnitt bei Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: WA 7,3–38 (Zitate 7,25₃₈–26₁; 26_{9f.}; Schreibweise hier und in den folgenden Zitaten modernisiert). Grundlage dieser Ausführungen ist (ebd.) die Zweinaturenlehre als Voraussetzung der Idiomenkommunikation: »Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat und dessen Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist [...]«. Zum Charakter des Bleibens s.u. bei Anm. 66, und zur Idiomenkommunikation vgl. Johann Anselm STEIGER, Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der »fröhliche Wechsel« als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, in: NZStH 38 (1996), 1–28.

holt hin, wenn er schreibt: »das, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr: die werden Christi eigen«⁵².

Der Zusammenhang dieser Stelle im 12. Abschnitt des Freiheitstraktates macht auch sogleich deutlich, warum das Verhältnis von Fremdheit und Eigenheit geeignet ist, den fröhlichen Wechsel zu charakterisieren. Denn die mit diesen Begriffen bezeichneten Größen sind Gott und Mensch, die in Christus, wie er mit der Zweinaturenlehre verstanden wird, vereint sind und dadurch den fröhlichen Wechsel möglich machen. *Das aber heißt, sowohl das Imputationskonzept als auch das Motiv des fröhlichen Wechsels bezeichnen dasselbe Geschehen, in dem Gott und Mensch miteinander heilsam in Beziehung treten.*⁵³ Man kann daher das durch die Rede von der Imputation ausgezeichnete gerichtliche Geschehen interpretieren durch das mit der Metapher des fröhlichen Wechsels bezeichnete Geschehen der Rechtfertigung.

Aus dieser grundsätzlichen Überlegung ergeben sich Konsequenzen: Kann man in dem hier vorgeschlagenen Sinne die Imputation durch den fröhlichen Wechsel erklären, dann ist auch die gerichtliche Zurechnung des geschichtlich unentwirrbaren Interaktionszusammenhanges menschlichen Tuns an seine Täter, also das Weltgericht im Sinne unserer Überlegungen, zu verstehen nach Art des fröhlichen Wechsels, in dem Christus an die Stelle der gläubigen Menschen tritt und ihnen seinen Platz überlässt. Hier wird nun die Bedeutung der Gedankenfigur des fröhlichen Wechsels für die Lehre vom Weltgericht deutlich, denn der Wechsel zwischen Christus und gläubiger Seele unterscheidet sich von demjenigen Tausch, der sich für das Gericht im Anschluss an das Konzept der »Gerechtigkeit für Täter und Opfer« nahe legt: Dieser Tausch ist eine Umkehrung der geschichtlichen Verhältnisse, als Umkehrung aber nach geschichtlichem Maßstab gedacht.⁵⁴ Der fröhliche Wechsel dagegen vollzieht sich zwischen Gott und Mensch nach dem Maßstab der Idiomenkommunikation. Die Kategorien von Täter und Opfer greifen hier zu kurz, während sie in dem anderen Fall das Überdauernde im Gericht darstellen. Maßstab der Gerechtigkeit im reformatorisch verstandenen Weltgericht ist daher nicht die Vergeltung der Tat für den Täter, sondern die Gerechtigkeit Gottes im Sinne der Rechtfertigungs-

⁵² WA 7,25^{30–34}.

⁵³ Die Verbindung von Imputation und »fröhlichem Wechsel« nimmt auch Kjell Ove NILSSON, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (FKDG 17), Göttingen 1966, 350, an. Zumindest angedeutet hat sie schon Walter MATTHIAS, *Imputative und sanative Rechtfertigung. Systematische Erwägungen zu Luthers Rechtfertigungslehre*, in: *Libertas Christiana* (Festschrift für Friedrich DELEKAT), hg. v. Ernst WOLF/Walter MATTHIAS (BEvTh 26), München 1957, 136–145, 143: »In *De libertate Christiana* (1520) drückt Luther denselben Sachverhalt so aus, daß im Glauben die Seele christusförmig wird.«

⁵⁴ S.o. bei Anm. 39.

lehre. Entsprechend rechnet das Weltgericht im theologischen Sinne nicht dem Täter seine Tat zu, sondern seine Imputation hat die Gerechtigkeit Gottes zum Gegenstand. Damit ist zugleich Grund und Grenze der Spannung des Imputationskonzepts benannt, das sich ja als Zurechnung auf das Verdienst Christi und als Anrechnung auf den Glauben des Menschen zu beziehen schien. *Man wird jetzt vielmehr sagen können, dass an eine Imputation der Gerechtigkeit Gottes gedacht ist.* Tatsächlich hat die evangelische Rechtfertigungslehre diesen Schritt getan: Redeten die Augsburgerische Konfession und ihre Apologie bevorzugt davon, dass der Glaube zugerechnet werde, so spricht die Konkordienformel 1577 verstärkt von einer *imputatio iustitiae*⁵⁵. Dies ist keine Änderung, wohl aber eine Präzisierung, denn die Gerechtigkeit Gottes in Christus ist es ja, auf die sich der Glaube richtet. Der Glaube ist hier gewissermaßen der Modus, in dem der Mensch an dem fröhlichen Wechsel teilhat, durch den Gott mit ihm heilsam in Beziehung tritt. Auch dies hat Luther im zitierten einschlägigen Passus hervorgehoben, wie er in Entsprechung dazu auch die Gerechtigkeit als den Inhalt des Wechsels angeben konnte.⁵⁶

Mit dieser Überlegung beantwortet sich auch die Frage zu Beginn unserer Überlegungen zur Zurechenbarkeit: *Die »Währung«, in welcher der zum Gericht kommende Christus den Gliedern der dadurch geeinten Menschheit vergilt, gewissermaßen der Zahlungsmodus, ist der Glaube.* Wer an die göttliche Gerechtigkeit in Christus glaubt, dem wird diese im Gericht zugerechnet, während der Unglaube sie nicht empfängt. Was der Glaube des einzelnen Gliedes der Menschheit dabei empfängt, ist, wie sich aus der Metapher des fröhlichen Wechsels sogleich ergibt, nichts anderes als diese geeinte Menschheit selbst, nämlich Christus. Es ist hierbei aber zu betonen, dass Glaube und Unglaube als Modi der Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht als Tat beziehungsweise Unterlassung aufgefasst werden können; daher sind Gläubige und Ungläubige auch nicht wie Täter und Opfer der göttlichen Gerechtigkeit aufzufassen. Denn wie schon die Gedankenfigur des fröhlichen Wechsels die Kategorien von Täter und Opfer sprengt, so liegt auch der Glaube jenseits der Alternative von Tun und Lassen, Aktion und Passion. Wie die Einheit der Menschheit nicht in geschichtlichen Kategorien erfassbar ist, so auch nicht ihre Zurechnung. Dass diese Kategorien durch das theologisch verstandene Weltgericht vielmehr aufgebrochen werden, ist eines der wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Überlegungen.

⁵⁵ Z. B. FC Ep. III,4; SD III,22.25 (BSLK 782₃₆₋₃₉; 922_{13,35f.}). Auf diesen Sachverhalt macht, bei freilich anderer Deutung, bereits Friedrich LOOFS, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen, in: ThStKr 57 (1884), 613–688, hier: 624f. 657, aufmerksam.

⁵⁶ Den Glauben versinnbildlicht LUTHER (s. o. Anm. 51) durch den »Brautring« und den »Mahl-schatz« (WA 7,25₃₇; 26₃); die Gerechtigkeit nennt er aaO., 26_{1f.}

Diese Ergebnisse seien nun in einer systematischen Auswertung auf ihren aktuellen Anlass zurückbezogen.

III. *Geschichtliches Gerichtshandeln im Horizont theologischer Erwartung des Weltgerichts*

Die gegenwärtigen Bestrebungen zur Errichtung eines »Weltgerichts« erschienen uns als Anfrage an die theologische Gerichtslehre. Daraus ergaben sich zwei Desiderate, nämlich Begriffe zu bilden von der Einheit der Menschheit sowie von deren Zurechenbarkeit.

Für das erste Desiderat scheint die Beobachtung wichtig, dass die Beziehungsgeflechte, die durch das Leben und Handeln von Menschen mit- und aneinander entstehen, uneinheitlich und undurchschaubar sind und die Einheit der Menschheit im theologischen Sinne mithin keine gegebene Größe ist. Sie kann daher durch keine gegebene Gestalt von Menschheit verkörpert werden, sondern ist, wie Mt 25,31–46 lehrte, allererst in der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht verheißen. Nur ist dies nicht so zu verstehen, dass eben erst mit dem Jüngsten Tag das Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen zu Ende geknüpft und erst damit die Einheit der Menschheit im wörtlichen Sinne »hergestellt« wäre. Das hieße zu mechanisch und zu numerisch von der Einheit der Menschheit denken. Zwar könnte dann in der Tat keine gegebene Gestalt von Menschheit deren Einheit verkörpern, weil sie als *gegebene* Gestalt die zukünftigen Generationen aus der Einheit der Menschheit ausschließen müsste. Wohl aber ließe sich dann einwenden, dass eine solche numerische Einheit der Menschheit in der Vorwegnahme ihrer Gesamtheit verkörpert werden könnte, sei es durch eine bestimmte Gruppe mit Vorbild-, Stellvertretungs- oder Führungsanspruch für die ganze Menschheit, sei es in einem gemeinsamen Vorgriff aller beteiligten Gruppen unter Hintanstellung ihrer jeweiligen Eigenarten. Jener Versuch der Verkörperung, der in theologischem Zusammenhang etwa durch die Abgrenzung der Kirche gegen die Welt repräsentiert wird⁵⁷, betrachtet die Menschen nach einer »Mechanik der Zählung« und »würdigt die Person zum Zähler (Wähler) herab«, der lediglich daraufhin betrachtet wird, wann auch er die Wahl für die Führungsgruppe treffen wird und ihr hinzugezählt werden kann.⁵⁸ Das andere Verkörperungskonzept ist

⁵⁷ Diese Abgrenzung ist auch in weltzugewandten Handlungs- und Denkkonzepten möglich, wenn die Kirche in Aufnahme des Messianismus als Vorarbeitertrupp für die Welt erscheint oder wenn sie im Rückgriff auf Dietrich Bonhoeffers Aperçu einer »Kirche für andere« einen Vorsprung an Orientierungswissen reklamiert.

⁵⁸ Die Zitate entstammen Martin KÄHLER, *Zur christlichen Lehre von der Versöhnung* (1898), Nachdruck Gütersloh 1937, 389. Kähler hat das Problem der Einheit der Menschheit in Eschatologie und Geschichte in seiner Versöhnungslehre (»Soterologie«) und anderswo so gründlich behandelt wie kaum ein zweiter Autor der Eschatologiegeschichte (vgl. weiter Anm. 61).

in kirchlichem Kontext als das Projekt einer ethischen Theologie der Religionen bekannt; dabei wird die Einheit der Menschheit jedoch durch Addition ihrer verschiedenen religiösen Gruppierungen ermittelt, indem die Brüche, die zwischen ihnen bestehen, auf einen gemeinsamen Nenner (zum Beispiel »Weltethos«; Menschenrechte) gebracht werden. In beiden Fällen werden die Brüche, die der geschichtlich undurchschaubare Interaktionszusammenhang der Menschen aufwirft, mit der Einheit der Menschen in einem durchaus numerischen Sinne – bald als Zähler, bald als Nenner – verrechnet. Ein derartig mechanischer Begriff von Einheit der Menschheit lässt sogar fragen, ob die Einheit überhaupt vorweggenommen werden muss, ob nicht vielmehr das im Werden befindliche Beziehungsnetz der Menschen untereinander selbst deren Einheit verkörpere. Gerade gegen dieses relationale Verständnis⁵⁹ war jedoch bereits von Mt 25,31–46 aus zu betonen, dass die Einheit der Menschheit eben nicht im Geflecht ihrer Beziehungen zueinander aufgeht – auch nicht in dessen Fertigstellung oder Offenlegung –, sondern im Verhältnis Christi zu den Menschen besteht (und nur in diesem Sinne auch relational genannt werden kann): erst der Christus der zukünftigen Parusie ist selbst der Knotenpunkt dieses Relationennetzes, mit anderen Worten erst der zum jüngsten Gericht verheißene, kommende Christus ist die Einheit der Menschheit.

Die Besonderheit dieser christologischen Auffassung von Einheit der Menschheit ist, dass sie keine Verkörperung dieser Einheit impliziert, da sie diese gar nicht dem körperlichen Aspekt von Menschsein zuschreibt, sondern der Seele, als die sich Christus im Verhältnis zu den Menschen darstellt.⁶⁰ Zugleich abrogiert diese Auffassung nicht das ethische Interesse an einer Theologie der Religionen; sie lässt deren Leitbegriffe wie das Konzept der Menschenrechte nicht außer Betracht, versteht sie allerdings in einem eschatologischen Sinne: nicht als eingeborene Grundausstattung des Menschen, sondern als Anlage zur Ewigkeit, die Gott »in des Menschen Herz gelegt hat«⁶¹.

Die Einheit der Menschheit, so das Ergebnis unserer Überlegungen, ist also in theologischer Sicht keine gegebene Größe und kann auch durch keine gegebene Gestalt der Menschheit verkörpert werden, sondern der zum Gericht kommende Christus ist selbst diese Einheit der Menschheit. Demnach findet auch die Frage nach dem geschichtlich unentwirrbaren Zusammenhang, der durch das Handeln von Menschen aneinander ent-

⁵⁹ S.o. bei Anm. 20.

⁶⁰ S.o. bei Anm. 34.

⁶¹ Ich beziehe mich hier erneut auf M. KÄHLER, der den Begriff der Anlage in diesem eschatologischen Sinne begründet hat (DERS., *Der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit* [1867], in: DERS., *Zeit und Ewigkeit* [Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Auflage, Bd. 3], hg. v. Walter KÄHLER, Leipzig 1913, 166–195, hier: 170, mit Zitat von Koh 3,11; Hervorhebungen aufgehoben). – S.u. Anm. 67.

steht, ihre Antwort in der Parusie Christi. Ist es aber der wiederkehrende Christus, in dem sich die Einheit der Menschheit, nämlich ihr geschichtlich undurchschaubarer Interaktionszusammenhang, eschatologisch vollendet, dann ist im Umkehrschluss zu sagen, dass Christus dadurch zwischen Menschen eine Gemeinschaft stiftet, die geschichtlich nicht offenkundig ist. Damit ist die Frage nach der Einheit der Menschheit überführt in diejenige nach der »Währung«, in der diese Einheit den einzelnen Gliedern der Menschheit zuteil wird, das heißt die Frage nach der Zurechenbarkeit.

Ist nämlich die Einheit der Menschheit bestimmt als der Zusammenhang geschichtlich undurchschaubarer Interaktion von Menschen, dann muss der Satz, dass der kommende Christus diese Einheit schafft, umgekehrt auch so auszusagen sein, dass er angibt, inwieweit der einzelne Mensch Anteil an dieser Einheit, also Anteil an Christus hat. Und genau dies ist eine entscheidende Pointe der Rede Luthers vom »fröhlichen Wechsel«, durch die in den vorstehenden Erörterungen das theologische Zurechenbarkeitskonzept, also der Imputationsgedanke, interpretiert wurde: Indem Christus die gläubige Seele mit seiner eigenen Gerechtigkeit ziert, wird sie selbst christomorph, und damit kann der gläubige Mensch »gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir geworden ist«⁶². Diese erstaunliche Konsequenz, dass der Christ seinem Nächsten wie Christus wird, unterscheidet die christliche Imputationsvorstellung von einem Zurechenbarkeitskonzept, das auf einem Seitenwechsel von Täter und Opfer beruht, denn in ihm wäre eine Bedeutung Christi für die Gemeinschaft der in ihm verbundenen Menschen nicht denkbar, während sie sich aus der Gedankenfigur des fröhlichen Wechsels aufgrund der Idiomenkommunikation von selbst ergibt. Hier begründet Christus daher nicht nur die Einheit der Menschheit, sondern zugleich auch die Gemeinschaft ihrer einzelnen Glieder untereinander. Demnach sind die einzelnen Gläubigen, wenn sie Glieder der in Christus geeinten Menschheit sind, auch Glieder an Christus. Luther greift hier in großer Stringenz auf die aus der biblischen Metaphorik bekannte Anschauung zurück, dass die Gläubigen Glieder am Leibe Christi – oder kürzer: Leib Christi – sind. *Christus ist also die Einheit der Menschheit als ihr Haupt, während er als Leib Christi zugleich die Zurechenbarkeit dieser Einheit an den Einzelnen angibt.*

Dies lässt sich nun aber zurückbeziehen auf den Anlass unserer Überlegungen, das Projekt eines »Weltgerichts«. Treffen die soeben geäußerten Überlegungen nämlich zu, dann kann auf die Frage nach dem Weltgericht, das Einheit in den geschichtlich undurchschaubaren Verstrickungen menschlichen Tuns und Lassens aneinander schaffen soll, nicht nur Christus als der kommende Richter zur Antwort gegeben werden, sondern diese Einheit schafft auch der Leib Christi als die Gemeinschaft derer, die durch sein

⁶² WA 7,35_{34f.} (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 27. Abschnitt; 1520).

richterliches Handeln in eine Beziehung zueinander versetzt werden, die geschichtlich nicht offenbar ist. Kurz gesagt: *Das Weltgericht vollzieht sich als Erbauung der Gemeinde Jesu Christi*. Dies ist das auf den ersten Blick überraschende Ergebnis einer theologischen Besinnung auf die Probleme, die mit dem Projekt »Weltgericht« gestellt sind: *Das Gericht ist nicht ein Akt der Scheidung, sondern eine Stiftung von Gemeinschaft*.⁶³ Der kommende Richter Christus ist zugleich das Haupt der erlösten Menschheit als des Leibes Christi. In diesem Ergebnis spiegeln sich die Brechungen, die ein eschatologisches Verständnis vom Weltgericht (s. o. II.1.) und seiner Zurechnung (s. o. II.2.) den gängigen Schematiken (auch theologischer Anthropologie) von Seele und Leib, Täter und Opfer, Aktiv und Passiv zumutet.

Und doch bleibt eine entscheidende Frage, ohne deren Beantwortung die gesamten bisherigen Überlegungen nutzlos wären: Wird mit dem Satz, das Gericht sei kein Akt der Scheidung, sondern eine Stiftung von Gemeinschaft, die sich in der Erbauung der Gemeinde Jesu Christi vollziehe, so tröstlich dies vor dem Hintergrund einer jahrhundertealten Tradition schwarzer Pädagogik im Umgang mit dem jüngsten Gericht auch klingen mag⁶⁴, nicht behauptet, die christliche Gemeinde *sei* die geeinte Mensch-

⁶³ Die gemeinschaftsstiftende Wirkung des Gerichts ist – »im Anschluß an Karl Barth« – das Hauptinteresse bei ETZELMÜLLER (s. o. Anm. 21); ebenso bei VOLF (s. o. Anm. 22), der das Gericht im Ganzen von dieser Gemeinschaft her, nämlich als Ausgleich zwischen Täter und Opfer begreift – »enemies will have to become friends« (aaO., 91, ebenfalls mit Blick auf Barth) –, so dass er auch die Überwindung der Alternative von Aktiv und Passiv (aaO., 106: »the contrast between divine action and human agency«) folgert. Volf begründet dies damit, dass Gott als Richter nicht *über*, sondern *zwischen* den Gerichteten stehe (aaO., 102, mit Bezug auf alttestamentliche Redeweisen wie in Gen 31,53). Ich verstehe das so, dass die Gemeinschaft von Glaubenden immer durch die Person Christi vermittelte Gemeinschaft ist.

Wenn dagegen auch Volker STÜMKE, Befreit zur Gemeinschaft. Gedanken zum jüngsten Gericht, in: NZSTh 38 (1996), 97–128, die Gemeinschaft in den Mittelpunkt seines Gerichtsverständnisses stellt, so denkt er kaum an die Gemeinschaft der Menschen untereinander (außer aaO. 113 in einer Rezeption von Althaus' »Wirkungsgericht«), sondern an die Gemeinschaft, die Gott mit dem Sünder eingeht (aaO., 115: »Ansatz bei Gottes Gemeinschaftswillen«). Womöglich liegt das daran, dass diese beiden Gemeinschaftsaspekte (die »beiden soteriologischen Glaubenserfahrungen«, aaO., 114) ganz von Gesetz und Evangelium her verstanden werden. Stümke scheint sich hier anzuschließen an Oswald BAYER, Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht, in: Eschatologie und Jüngstes Gericht. Mit Beiträgen von Nikolaus WALTER/Gunther WENZ/Oswald BAYER, hg. v. Reinhard RITTNER (FuH 32), Hannover 1991, 68–99, hier: 91–94 (7. These), der das Weltgericht im Sinne unserer Überlegungen – Bayer spricht (aaO., 91) von einem »Gericht der Werke« – als »die bleibende Bedeutung des ersten und zweiten Gebrauchs des Gesetzes auch für die Wiedergeborenen« (aaO., 93) bestimmt. Während Bayer aber im theologischen Konzept der Welt ihren Schöpfungscharakter von dessen Verkehrung unterscheidet (aaO., 87, 4. These), wird bei STÜMKE die Welt ganz dem richtenden Gesetz zugeordnet, so dass die »Verstrickung des Menschen in die Folgen seiner Taten« (aaO., 114) und die »bleibende Verstrickung in die Sünde« (aaO., 113) ununterscheidbar werden.

⁶⁴ Zu dieser Tradition vgl. LOCHMAN (s. o. Anm. 39).

heit? Träfe diese Vermutung zu, dann würde ein solches Gerichtsverständnis der nichtchristlichen Menschheit die Sondermeinung einer auf Jesus Christus sich berufenden Gruppe aufzwingen. Und genau dies scheint ja der Fall zu sein, wenn im Vorigen auf beide Teilfragen, die das Thema »Weltgericht« an eine theologische Lehre vom Gericht stellt, die Antwort lauten konnte: Christus; einmal als kommendes Haupt der Menschheit und einmal als Leib, zu dem der Einzelne durch den Glauben gehört. Freilich lässt sich hiergegen einwenden – auch Luther hebt Analoges in seiner Rede vom fröhlichen Wechsel mehrfach hervor –, dass der Leib Christi, die Gemeinde also, eben nur durch den Glauben diese menschheitliche Bedeutung hat; so war ja bei unseren Erwägungen zum Problem der Imputation zu sehen, dass die »Währung«, in der dem Einzelnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird, der Glaube ist. Allein wie dort alles daran lag, den Glauben nicht von der Gerechtigkeit Christi als seinem Gegenstand abzukoppeln⁶⁵, so ist auch für den Einwand, die Gemeinde habe nur durch den Glauben menschheitliche Bedeutung, schlechthin entscheidend, dass der Glaube von seinem *Gegenstand* her verstanden werden muss – und nicht etwa mechanisch von seinem logischen *Gegenteil* her, dem Unglauben. Dieser Gegenstand ist aber der kommende Christus selbst, und deswegen ist Glaube (ebenso wie Unglaube) keine Position, die ich zu einer gegebenen Größe einnehmen kann, sondern bedeutet gerade die Preisgabe meiner Position und das Gegründetwerden jenseits aller Gegebenheiten in Gottes Zukunft, eben im kommenden Christus. Die Rede vom Kommen Christi sagt dabei aus, dass diese Zukunft nicht numerisch so zu verstehen ist, als würde sie einmal so gekommen sein, dass sie fortan *da* und also nicht mehr im Kommen wäre. Auch die – hierdurch keinesfalls ausgeschlossene – tatsächliche Vollendung in der Ewigkeit ist nicht »fortan da«, weil die zeitliche Kategorie des Fortan für die Ewigkeit keine Geltung hat; an ihre Stelle tritt eben das *Bleiben*. Die eschatologische Zukunft ist daher als Verheißung schlechthin im Kommen, also *bleibend zukünftig*, und als Vollendung *zukünftig bleibend*. Dieses Zugleich von Bleiben und Kommen drückt das charakteristisch christliche Zeitverständnis aus. Es zeigt sich besonders in der Rede vom kommenden Christus. Denn die Formulierung der Zukunft Christi mit einem präsentischen Partizip sagt aus, dass der *gegenwärtige* Standort der Gemeinde außerhalb aller Gegebenheiten ausschließlich in der *Zukunft* Christi ist; diese Zukunft ist daher das Gericht über alle gegenwärtigen Gegebenheiten.⁶⁶ In diesem Sinne dürfte der

⁶⁵ S.o. bei Anm. 48. 49. 55.

⁶⁶ Paul ALTHAUS hat in seiner Eschatologie von 1922 an stets (gegen Carl Stange) die Gleichsetzung von Unsterblichkeit und Auferstehung mit seliger Unsterblichkeit bzw. Auferstehung abgelehnt (z.B. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, ¹1922 [s.o. Anm. 10], 30. 32) und damit die Zukunft Gottes als das Gericht über alle Geschichte in den Mittelpunkt gestellt. In späteren Auflagen hat er das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte mit den Begriffen Bleiben

Gedanke von der bleibenden Zukunft des kommenden Christus auch an seinem biblischen *locus classicus* in Apk 1,4 zu lesen sein.

Berücksichtigt man diese Erwägungen, dann kann der Satz, das Gericht stifte, anstatt zu scheiden, Gemeinschaft, indem es die Gemeinde Jesu Christi erbaue, nicht als Majorisierung der Menschheit durch die christliche Gemeinde verstanden werden. Denn Jesus Christus als der Kommende ist auch für die Gemeinde, die durch den Glauben an ihn in die Einheit der Menschheit eintritt, bleibend zukünftig. *Die christliche Gemeinde ist also etwas Anderes als die menschheitliche Gemeinde Jesu Christi.* Deswegen ist der Satz, dass das Gericht sich als Erbauung der Gemeinde Jesu Christi vollziehe, scharf zu trennen von der auf Schleiermacher zurückgehenden Ansicht, das Gericht sei die Vollendung der Kirche, denn hier ist das christliche Zeitverständnis, das die vorstehenden Zeilen skizzieren wollten, genau umgekehrt.⁶⁷ Es *bleibt* demnach für ein christliches Verständnis von Weltgericht dabei, dass die Einheit der Menschheit nur im kommenden Christus liegt und nicht geschichtlich verkörpert werden kann, auch nicht von der christlichen Gemeinde. Dieses »Bleiben« ist wiederum das Bleiben der Zukunft des kommenden Christus. Mit anderen Worten jeder Anspruch der christlichen Gemeinde, ihre Menschheitsbedeutung geschichtlich zu verkörpern, steht unter der Ansage des kommenden Gerichts – ebenso wie eine geschichtliche Zurechnung nach Täter und Opfer. Auch sie wird durch das zukünftige Gericht Gottes eschatologisch durchkreuzt.⁶⁸

Mit diesen Ergebnissen – die Einheit der Menschheit ist keine gegebene Größe, und eine weltumspannende Zuordnung von Tätern und Opfern ist nicht möglich – scheint die theologische Auffassung vom Weltgericht nun aber hinter dem Projekt »Weltgericht«, also dem gegenwärtigen Bestreben, einen Internationalen Strafgerichtshof aufzubauen, zurückzubleiben – schien es uns doch, als böten die universell geltenden Menschenrechte eine juristische Handhabe – auch und gerade gegen das die Menschheitsgeschichte so sehr drückende Unrecht, das von ganzen Staatsapparaten begangen wird.⁶⁹

und Kommen dargestellt, die Verschränkung beider im bleibend Zukünftigen aber nicht erfasst, so dass das kommende Gericht bloß noch als Enthüllung des Bleibenden fungiert (aaO., ⁴1933 [s.o. Anm. 10], 36 f., zum Kommen Christi als bloßem Wiederkommen und aaO., 175, zum Gericht). Althaus nähert sich damit der – ursprünglich ihn kritisierenden! – Position von Emanuel HIRSCH, Das Gericht Gottes, in: ZSTh 1 (1923/24), 199–226, an, der die Einheitlichkeit des Gerichts personalistisch (im Gewissen) begründet und darüber jede Gerichtserwartung vernachlässigt.

⁶⁷ Gegen diese in Anm. 17 zitierte Ansicht Schleiermachers ist wiederum M. KÄHLER anzuführen, der in seinem in Anm. 61 erwähnten Vortrag das Christentum als »eine geschichtliche Erscheinung« von der »große[n] Verheißung«, auf die es selbst zugeht, unterscheidet (Zitate aaO., 192. 194). – S. u. Anm. 82.

⁶⁸ Eschatologisch durchkreuzt – nicht eschatologisch aufgehoben (s.o. Anm. 32)!

⁶⁹ S.o. bei Anm. 14.

Indes ein Blick auf die juristische Grundlagendebatte zeigt selbst dem Zaungast aus der Theologie, dass auch dort die Einheit der Menschheit und die Zurechenbarkeit weltgeschichtlichen Unrechts keineswegs so unproblematisch sind.

Das wird schon an dem terminologischen Mittel deutlich, das die zur Debatte stehende menschheitliche Bedeutung des Internationalen Strafgerichtshofes auf den juristischen Begriff bringen soll, dem Konzept des Völkerstrafrechts. Das entstehende Haager Tribunal ist eine Einrichtung des Völkerstrafrechts. Dessen Status ist aber zweideutig, denn Strafrecht ist vornehmlich Sache des einzelnen souveränen Staates, und Völkerrecht, das sich in zwischenstaatlichen Verträgen oder ungeschriebenem Gewohnheitsrecht⁷⁰ äußert, kann zwar Staaten binden, ist aber zunächst kein Strafrecht. Die Disziplin Völkerstrafrecht wäre demnach so etwas wie ein hölzernes Eisen. Nach Ansicht führender Vertreter dieser trotz entsprechender Ansätze in der europäischen Aufklärung recht jungen juristischen Disziplin – sie scheint erst seit den Kriegsverbrecherprozessen in Nürnberg und Tokio 1946 Bedeutung erlangt zu haben – ist ein unmittelbares Völkerstrafrecht, also ein solches, das ohne dazwischengeschaltetes staatliches Strafrecht Geltung hat, nur nachweisbar, wo schon das Völkerrecht, obwohl es kein Strafrecht ist, bestimmte Taten als strafbar kennzeichnet oder dies zumindest nahe legt.⁷¹ Diese Restriktion beschränkt die Liste völkerstrafrechtlicher Straftatbestände sehr, zumal strittig zu sein scheint, ob die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, aus der sich mancherlei Honig für das Völkerstrafrecht saugen ließe, überhaupt als Quelle des Völkerrechts gelten kann. Das Völkerstrafrecht unterscheidet sich daher materialiter erheblich vom strafrechtlichen Universalisierungsprinzip, das einfach die Anwendung staatlichen Strafrechts in überstaatlichem Rahmen unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Dieses Prinzip setzt also gerade den Staat als strafrechtlich maßgeblichen Horizont im Regelfall voraus; es bildet dazu nur die Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Das Völkerstrafrecht müsste dem Begriff nach hingegen von vornherein im internationalen oder menschheitlichen Horizont entworfen sein. Dennoch betonen seine führenden Vertreter im Gegenteil seine Subsidiarität, so dass ein Internationaler Strafgerichtshof nur als Ergänzung der nationalen Strafgerichtsbarkeit in Erscheinung tritt, nämlich dort, wo diese nicht willens oder fähig zur Ausübung ihrer Strafgewalt ist. Dieser subsidiäre Charakter des Völkerstrafrechts wird sogar gerade aus seinem überstaatlichen Anspruch abgeleitet.

⁷⁰ Betont von Otto TRIFFTERER, Völkerstrafrecht im Wandel?, in: Festschrift für Hans-Heinrich JESCHECK zum 70. Geburtstag, Bd. 2, hg. v. Theo VOGLER, Berlin 1985, 1477–1503, hier: 1501.

⁷¹ Dazu Aline BRUER-SCHÄFER, Der Internationale Strafgerichtshof. Die Internationale Strafgerichtsbarkeit im Spannungsfeld von Recht und Politik (Schriften zum Staats- und Völkerrecht 90), Frankfurt a. M./Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2001, 34 im Anschluss an O. Triffterer und H.-H. Jescheck.

Denn wenn Völkerstrafrecht Rechtsgütern gilt, die die ganze Völkergemeinschaft angehen, dann sind sie erst recht auch am unmittelbaren Ort des Rechtswaltens, also im Staat, und mithin »in beiden Rechtssystemen« zu schützen.⁷² In der juristischen Diskussion scheint also der menschheitliche Geltungshorizont des Völkerstrafrechts tatsächlich nicht mehr als ein Horizont zu sein – in dem Sinne, dass er die Orientierung vorgibt, selbst aber nicht betreten werden kann.

Ähnliche Probleme stellen sich in der Frage der Zurechenbarkeit. Für das Strafrecht ist die genaue Zuordnung bestimmter Taten zu bestimmten Personen unerlässlich; und deswegen ist die Vorstellung, Personenverbände, wie Staaten oder Staatsapparate es sind, strafrechtlich zur Verantwortung zu ziehen, von vornherein ein problembeladener Gedanke.⁷³ Eine Lösung scheint hier nur über das zivilrechtliche Phänomen des hoheitlichen Handelns erreichbar, dass also der Staat nicht anders als durch bestimmte Einzelpersonen handelt, die für dieses hoheitliche Handeln dann ihrerseits strafrechtlich, auch völkerstrafrechtlich, zur Verantwortung gezogen werden können. Die Regel der individuellen Zurechenbarkeit ist aber auch damit nicht aufgehoben, sondern allenfalls auf dem Wege der Ausnahme bestätigt, denn der Staat, für den eine solche Hoheitsperson gehandelt hat, wird dadurch nicht zum strafrechtlichen Subjekt, da sein Handeln nur zivilrechtlich greifbar bleibt.⁷⁴ Freilich kann gerade angesichts dieser Problematik der Ausweg gangbar erscheinen⁷⁵, eine Verantwortlichkeit von Staaten statt auf straf- eben auf zivilrechtlichem Wege durchzusetzen, das heißt

⁷² So TRIFFTERER (s.o. Anm. 70), 1500 (Zitat); BRUER-SCHÄFER (s.o. Anm. 71), 361.

⁷³ Nachdrücklich BRUER-SCHÄFER (s.o. Anm. 71), 103–110, aber auch WERLE (s.o. Anm. 14), 822; abwägender TRIFFTERER (s.o. Anm. 70), 1489. Im Hintergrund steht die Einsicht der Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse, dass nicht der Eindruck einer Kollektivschuld und damit einer »Siegerjustiz« aufkommen soll. – Theologisch kritisiert daher Christof GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, besonders 284–294, dass das Interesse an der strukturellen Gerechtigkeit zu einer Kollektivierung und so Anonymisierung der Schuld führe. Dies richtet sich vornehmlich gegen die Politische Theologie (kritisch daraufhin: MOLTSMANN, *Gerechtigkeit* [s.o. Anm. 37], 87 Anm. 27, der sich selbst [aaO., 75] abwägend äußert). Einschlägig ist aber auch die in der deutschen Theologie beim Thema (Kollektiv-) Schuld stärker berücksichtigte Stellung der Kirche in der NS-Zeit. Wichtig ist dies im Blick auf D. Bonhoeffers ekklesiologisches Konzept der Kollektivperson, das anscheinend auch eine Kollektivschuld der Kirche zu denken erlaubt. Gerade dann ist aber ein eschatologisches Gericht über das geschichtliche hinaus kaum zu denken. Eine gewisse Vernachlässigung der Eschatologie scheint ohnehin das Problem bei Bonhoeffers ekklesiologischer Anlehnung an Hegel zu sein (vgl. zusammenfassend Martin HONECKER, *Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem* [FGLP X/25], München 1963, 207).

⁷⁴ Für Hinweise auf diesen Sachverhalt danke ich Dr. Konrad Ost, Bonn. Vgl. BRUER-SCHÄFER (s.o. Anm. 71), 110–128, zum auch strafrechtlichen Doppelcharakter solch hoheitlichen Handelns.

⁷⁵ AaO., 104 f., mit vorsichtiger Zurückhaltung angenommen.

Schadensersatzklagen gegen Staaten anzustrengen. Damit tritt aber eine bemerkenswerte Verschiebung ein; aus strafrechtlich relevanter moralischer *Schuld* werden zivilrechtlich justitiable finanzielle *Schulden*. Das gerichtliche Moment der Zurechenbarkeit wird hier in eindeutig numerischem Sinne verstanden, was jedenfalls aus theologischer Sicht keine befriedigende Lösung des Problems sein kann, so sehr damit auch dessen Dringlichkeit angezeigt ist.⁷⁶

Es scheint also, dass auch juristisch gesehen die Zurechnung der Tat an den Täter in menschheitlichem Horizont keine handhabbare Gegebenheit darstellt. Die in den vorstehenden Überlegungen theologisch begründete Einsicht, dass die Zuordnung von Täter und Opfer in weltgeschichtlichem Maßstab nicht möglich ist, fände dann eine juristische Parallele. Vielmehr scheint sich in der neueren Rechtswissenschaft hinsichtlich der Problematik einer Trennung von Täter und Opfer die Disziplin der Viktimologie zu etablieren, die die Zuordnung von Täter und Opfer skeptisch spiegelnd in den Blick nimmt. Dies kann in grundsätzlicher Absage an den Strafgedanken geschehen, dessen Motive – Durchsetzung einer göttlichen oder sonstwie metaphysisch verstandenen Ordnung und pädagogische Absicht der Besserung des Täters – als unzureichend kritisiert werden⁷⁷, oder aber gerade in kritischer Introspektive des Straf- und Prozessrechts, dessen vielfältige Vernachlässigung des Opfers wettgemacht werden soll.⁷⁸

Das Bemerkenswerte an diesen Vorgängen ist aus theologischer Sicht, dass hier das Interesse, einen menschheitlichen Horizont strafrechtlicher Verantwortung zu eröffnen, einhergeht mit einer Durchkreuzung der denkerischen Gegenüberstellungen, die das metaphorische Potential der forensischen Situation von sich aus nahe legt. Das Konzept strafrechtlicher

⁷⁶ Meldungen, dass Schadensersatzklagen von Opfern der Terroranschläge des 11. September 2001 in einer Gesamthöhe von 100 Billionen US-Dollar in Vorbereitung seien (in: SZ Nr. 189, 17./18. 8. 2002, 8), lassen allerdings auch bei nichttheologischer Sicht auf die Dinge nach dem Nutzen des Zivilrechts als Instrument weltgeschichtlicher Gerechtigkeit fragen. In nahezu prophetischer Manier hat Stefan ULRICH nur drei Tage vor jenen Anschlägen unter der Überschrift »Der Aufstand der Geschichte« (in: SZ Nr. 207, 8. 9. 2001, 4) derartige Einwände am Beispiel der Zwangsversteigerung des Athener Goethe-Instituts und der Schadensersatzklagen von Nachkommen amerikanischer Sklaven auf das begriffliche Gegenüber von Schuld und Schulden gebracht, das ich dankbar aufnehme.

⁷⁷ So mit großem Engagement Herbert KOCH, *Jenseits der Strafe. Überlegungen zur Kriminalitätsbewältigung*, Tübingen 1988. In der Theologie wird für das Alte Testament mitunter eine Konzeption von »Recht ohne Straffidee« angenommen, so von dem Bonner Alttestamentler Horst Seebass.

⁷⁸ Vgl. Klaus SESSAR, *Über das Opfer. Eine viktimologische Zwischenbilanz*, in: Festschrift für H.-H. JESCHECK (s.o. Anm. 70), 1137–1157. Aspekte sind hier die Nutzlosigkeit von Täterstrafen für das Opfer, das Schattendasein des Nebenklägergedankens, aber auch kriminologische Phänomene wie die Opferbefragung und das Problem der Opferprovokation (Frage der Begünstigung der Tat durch das Verhalten des Opfers).

Gerechtigkeit wird so zugleich erweitert und restringiert. Dadurch kommen alternative Möglichkeiten von »Umgang mit historischer Schuld« ins Blickfeld, die gerade für das gegenwärtige Problem weltgeschichtlicher Gerechtigkeit interessant sind. Der Täter-Opfer-Ausgleich anstelle der für das Opfer wertlosen Täterstrafe und die Wahrheitsfindungskommissionen, wie sie in Südafrika und Osttimor zur Aufarbeitung von Unrechtsregimen eingesetzt wurden, sind nur die bekanntesten Beispiele dafür. Freilich wollen die vorliegenden Überlegungen nicht die Vorzüge dieser oder anderer Verfahren geschichtlicher Gerechtigkeitsstiftung ermitteln und untereinander bewerten.⁷⁹ Entscheidend scheint mir vielmehr, dass juristische Reflexion zur Übereinkunft mit der theologischen Einsicht tendiert, *dass das Weltgericht im Sinne einer eindeutigen Zuordnung des geschichtlichen Geschehens zur Menschheit als ihrem einheitlichen Subjekt selbst keine geschichtliche Möglichkeit ist*. Vielmehr dürfte die eschatologische Erwartung eines Jüngsten Gerichts erst die Bedingung der Möglichkeit geschichtlichen Gerichtshandelns sein. Die Frage ist freilich, was dies für das Verhältnis von juristischem und theologischem Weltgericht, konkret, was dies für das Projekt eines Internationalen Strafgerichtshofes heißt: Schließen sich beide aus, so dass das Haager Tribunal sich göttliche Rechte anmaßt, oder ergänzen sich beide vielmehr, so dass sich im Handeln irdischer Richter das Gericht Gottes betätigt?

Im Hinblick auf die beiden Gesichtspunkte, die der vorliegende Aufsatz aus der Gerichtsthematik herausgegriffen hat – Einheit der Menschheit und Zurechenbarkeit –, scheint mir die Antwort nur so denkbar: Wenn es einerseits weder möglich ist, die Menschheit als einheitliches Subjekt der Geschichte zu erfassen, noch den geschichtlichen Tatzusammenhängen dieser Menschheit ihre Täter (und damit auch die Opfer) zuzuordnen, wenn aber andererseits beides zentraler Gegenstand der religiösen Erwartung des Gerichts ist und so die eschatologische Bedingung der Möglichkeit dieses geschichtlich Unmöglichen abgibt, dann wird, wie die Rede von der Bedingung der Möglichkeit nahe legt, die religiöse Gerichtserwartung die *Kriterien* dafür abgeben, was Menschheitlichkeit heißt und wer Täter oder Opfer ist.

⁷⁹ Historische Materialien hierzu bietet unter dem zitierten Titel das Themenheft EvTh 62 (2002), Heft 3. Zuletzt äußert sich hier der systematische Artikel von Dieter SCHELLONG (Schuld und ...? Erwägungen zum Problem politischer Schuld, in: aaO., 236–251) freilich skeptisch zur theologischen Suffizienz solcher Bewältigungen historischer Schuld und kommt nur auf deren »Vernarbung« (aaO., 250 f., mit D. Bonhoeffer) heraus. – Am Beispiel der SED-Diktatur hebt hingegen Michael BEINTKER, Schuld und Strafe im Strafrecht. Einige Erwägungen aus theologischer Sicht, in: Ethik und Recht, hg. v. Wilfried HARLE/Reiner PREUL (MJTh 14 = MThS 71), Marburg 2002, 41–66, hier: 59, wieder die Bedeutung des Sühnemotivs (über die Präventionstheorien hinaus) für die rechtliche Ahndung von Unrecht geschichtlichen Ausmaßes hervor.

Das aber heißt: Ein geschichtliches Gericht kann nicht selbst die Kriterien seines gerichtlichen Handelns setzen, sondern hier *bleibt* die religiöse Gerichtserwartung Möglichkeitsbedingung für geschichtliche Gerichtsbarkeit. Dieser Satz mag zunächst nur im Zusammenhang vormoderner Gesellschaften einleuchtend klingen, die zwischen religiösem und öffentlichem Gesetz nicht unterscheiden, oder er mag allenfalls auf solche Formen aufgeklärter Staatlichkeit anwendbar scheinen, die, wie der aufgeklärte Absolutismus im friderizianischen Preußen, die staatliche Gewalt mit einer Theorie von Gottesgnadentum begründen. Tatsächlich aber gilt der Satz, dass die religiöse Gerichtserwartung Möglichkeitsbedingung für geschichtliche Gerichtsbarkeit ist, im skizzierten kriteriologischen Sinne gerade auch da, wo – wie es in den modernen Gesellschaften obligatorischerweise der Fall ist – öffentliche Rechtsprechung sich nicht als Sakralrecht, also nicht als unmittelbare Durchsetzung göttlichen Rechts versteht. Denn diese Möglichkeitsbedingung als die bleibende Bedeutung religiöser Gerichtserwartung ist ja ein Bleiben im oben genannten, eschatologischen Sinne: Es ist keine göttliche Grundausstattung der öffentlichen Gerichtsinstanzen, die ihnen quasi als Inventar zur Verfügung stünde, sondern eine Zukunftsverheißung, die angibt, *woraufhin* gerichtliche Urteile zu fallen sind. Dieses Woraufhin heißt: *Das theologisch verstandene Gericht ist die Wirklichkeit, die auf alles geschichtliche Richten zukommt.*

Es ist also die Aufgabe einer theologischen Lehre vom Gericht, durch einen Begriff von Gerechtigkeit Orientierung darüber zu geben, was geschichtliches Richten heißt, ohne dass dieses deswegen als »Umsetzung« oder »Bewährung« dieses Begriffs zu verstehen wäre. *Geschichtliche Gerichte stehen nicht in Abhängigkeit von der religiösen Gerichtskonzeption, wohl aber in deren Horizont.* Ohne diesen wären sie ein bloßer Kausalmechanismus, der einer bestimmten Tat ein bestimmtes Ergehen nach einem festliegenden Gesetz zuordnet. Es ist also nicht die Aufgabe gerichtlicher Urteile, die Menschen, über die sie gefällt werden, damit auf ihre Vergangenheit, die der (kausale) Grund der Urteilszurechnung war, festzulegen, sondern sie sollen eine Möglichkeit zum weiteren Leben des Einzelnen in seiner Gemeinschaft mit dieser Vergangenheit aufzeigen, eben indem er durch das Urteil frei wird von dieser Vergangenheit. Allerdings steht dieser Zweckgehalt gerichtlichen Urteilens, die Eröffnung und Erfüllung dieser Möglichkeit, selbst nicht in der Macht des Gerichts. Vielmehr scheint genau hier der religiöse Horizont gerichtlichen Handelns auf. Hier geht das geschichtliche Moment der Gerichtlichkeit in ein eschatologisches über, hier hat das Recht einen theologischen Rahmen. Gerade Gottes Gericht legt die, über die es ergeht, nicht auf ihre Vergangenheit, also ihre nicht ungeschehen zu machenden Taten, fest, sondern eröffnet ihnen Gottes Zukunft.

Man kann sich das Verhältnis beider Größen wiederum an der Theologie Luthers verdeutlichen, und zwar an seiner Lehre vom doppelten Gebrauch

des Gesetzes. Wie immer man deren Problemgehalte, besonders die zugrunde liegende so genannte Zweireichelehre, bewerten mag: In jedem Falle liegt die Pointe dieses ganzen Gedankenkreises darin, dass sich nicht zwei verschiedene Entitäten (Gesetzeskorpora) gegenüberstehen, sondern, wie der Terminus *duplex usus legis* sagt, zweierlei Nutzen *desselben* Gesetzes.⁸⁰ Demnach kann das Gesetz im politischen Gebrauch als Eindämmung des Bösen und Schutz der Frommen gelesen werden, dasselbe Gesetz will aber seinem eigentlichen Gebrauch nach, also im Glauben, als Aufweis der Situation des sündigen Menschen vor Gott verstanden werden. Der Glaube fragt also danach, wie im geschichtlichen und politischen Leben Gottes Handeln anwesend ist. Genau dies erkannten wir ja auch als die Frage-richtung des Gleichnisses vom Weltgericht. Man wird nicht sagen können, dass ohne diese Frage geschichtliche Gerichte nicht funktionsfähig wären oder zwangsläufig hinter dem, was Gerechtigkeit eigentlich ist, zurückbleiben müssten. Dennoch ist der Zweck solcher Gerichte eben der theologische Blick über sie hinaus. Man kann Luthers Einsicht demnach so auf die Frage nach dem Handeln geschichtlicher Gerichte übertragen: Menschen können durch gerichtliche Entscheidungen zur Einsicht in ihre Situation vor Gott geführt werden.⁸¹ Speziell im Hinblick auf die Frage nach dem Weltgericht wird man sagen müssen, dass ein Verständnis des Geschichtslaufes wohl aus gar keinem anderen als diesem theologischen Blickwinkel heraus gewonnen werden kann. Dies erklärt die Bedeutung der Lehre vom theologischen Gebrauch des Gesetzes für das Thema des Weltgerichts.

Freilich war für Luther diese Lehre vom doppelten Gebrauch des Gesetzes auch deshalb so nahe liegend, weil für ihn feststand, dass göttliches und geschichtliches Gesetz sich materialiter nicht unterscheiden, sondern ein und dasselbe Gesetz sind, nämlich das Naturrecht, als dessen Verkörperung ihm der Dekalog galt. An dieser Stelle ist Luthers Rechtsdenken gewiss vormodern. Doch sein grundlegender Gedanke lässt sich auch unter den Bedingungen der Moderne ausdrücken, und dies hat Martin

⁸⁰ Mit dieser Überlegung erledigen sich wohl exegetische Unterteilungen des (alttestamentlichen) Gesetzes in Judizial-, Zeremonial- und Ritualgesetz ebenso wie die dogmengeschichtliche Streitfrage nach dem *tertius usus legis*, der dann als Fortbestand nur eines dieser Gesetzesteile gedeutet wird, und auch die systematische Aufteilung der Zweireichelehre auf geschichtliche Entitäten (wie etwa Kirche und Staat). Eher im Geiste des zweifachen Gebrauchs des Gesetzes ist dagegen die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn.

⁸¹ Für fruchtbare Anregungen in dieser Richtung danke ich Pfr. Albrecht Fischer, Rheydt. Vgl. auch Gerhard EBELING, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie (1950), in: DERS., Wort und Glaube, [Bd. 1], Tübingen 1960, 50–69, hier: 67: »[...] für Luther sind beide, der usus civilis wie der usus theologicus, insofern in Gal 3,24 angelegt, als es dasselbe Gesetz ist. [...] Obwohl theologisch scharf zu unterscheiden, liegen doch in der Predigt des Gesetzes der usus politicus und usus theologicus insofern aufs engste ineinander, als die Predigt immer darauf abzielt, daß das Gesetz zugleich im usus politicus und usus theologicus verstanden wird.«

Kähler mit seiner Unterscheidung zwischen dem Gesetz und dem »Grundgesetz« getan, wobei letzteres den Status der von ihm so genannten sittlichen »Weltordnung« angibt. Diese ist selbst kein Gesetzeskorporus, sondern der Inbegriff dessen, worauf alle Gesetzeskorpora zielen, und deswegen ist sie – und keine »Aufrechnung« nach Gut und Böse – der Maßstab des Jüngsten Gerichts. Die Weltordnung ist also der theologische Sinn des Gesetzes – gewissermaßen seine Verheißung –, ganz Luthers *usus theologicus legis* vergleichbar. Dieser Sinn ist keine Sinngebung, die auf das Gesetz nachträglich aufgetragen würde und darum auch wieder von ihm abgelöst werden könnte, sondern ebenso eine eschatologische Wirklichkeit wie das kommende Gericht und sein Richter selbst. Gleichzeitig ist bei Kähler klar, dass das Gesetz, das seinen Sinn von der Weltordnung empfängt, das positive Gesetz geschichtlicher Gemeinschaften von Menschen ist. Es scheint demnach, dass mit einer Gerichtslehre, wie Kähler sie entwirft, ein Zusammenwirken geschichtlichen Gerichtshandelns mit dem göttlichen Gericht denkbar ist, ohne in Einseitigkeiten zu verfallen, die entweder das göttliche Gericht in die Geschichte hinein auflösen oder das Jüngste Gericht zur höherinstanzlichen Revision der Geschichte machen. Vielmehr erfährt von der Erwartung des eschatologischen Gerichtes aus die Geschichte Hoffnung auf einen heilsamen, gleichermaßen rettenden wie bewahrenden Ausgang. In diesem Sinne gilt: »Nur der Richter kann Heiland sein.«⁸²

Von hier aus ergeben sich dann auch einige Maximen, die dem geschichtlichen Gerichtshandeln gesetzt sind, wenn anders es im Horizont des Jüngsten Gerichts steht. Kurz gesagt, wird jedes gerichtliche Handeln in der Geschichte auszuschließen sein, das diesen Horizont ausdrücklich abblendet, also einen *usus theologicus* verunmöglicht, indem es zum Beispiel, soviel an ihm liegt, die Einheit der Menschheit verhindert oder die Zuordnung von Täter und Opfer, Gut und Böse endgültig macht. Gewiss ist das zunächst nur eine grobe Maxime, aber auch als solche erfasst sie schon einige besonders deutliche Problemfälle: So ist von hier aus zum Beispiel ein System von Gerichtsbarkeit nicht zu dulden, das die Einheit der Menschheit torpediert, indem es grundsätzlich die Belange des eigenen Volkes über die anderer Menschen stellt, die derselben Gerichtsbarkeit unterworfen sind, wie dies der Fall war in dem nationalsozialistischen Rechtsgrundsatz: »Recht ist, was dem deutschen Volke nützt«. Ein anderes, ebenfalls exponiertes Beispiel ist die Endgültigkeit der Zurechnung in der Todesstrafe, die mit Recht als aktiver Ausschluss der Möglichkeit verstan-

⁸² Die vier Zitate entstammen M. KÄHLER, Zur Lehre von der Versöhnung (s.o. Anm. 58), 368. 367; DERS., Die Bedeutung, welche den »letzten Dingen« für Theologie und Kirche zukommt (1896), in: DERS., Angewandte Dogmen (Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Auflage, Bd. 2), Leipzig 1908, 487–521, hier: 512 f. 502.

den werden kann, dass der Verurteilte noch einen theologischen Gebrauch von seinem Urteil macht.⁸³

Aber auch für die gegenwärtige Diskussion um den Internationalen Strafgerichtshof können die angegebenen Maximen möglicherweise hilfreich sein. Das gegenwärtig schwierigste Problem beim Aufbau des Tribunals dürfte die Weigerung der US-amerikanischen Regierung sein, die Jurisdiktion eines Gerichtes anzuerkennen, zu dessen statutarischen Vertragspartnern das eigene Land nicht gehört. Diese Argumentation, besonders in Verbindung mit dem Versuch, zur Behinderung des Haager Tribunals bilaterale überstaatliche Verträge abzuschließen, erweckt den Eindruck, als sollten nationale Belange die Kriterien für das völkerrechtliche Urteilen über Täter und Tat vorgeben, was einen Eingriff in die dem geschichtlichen Gerichtshandeln entzogene kriteriologische Ebene bedeuten würde. – Umgekehrt ist es freilich ebenso wenig akzeptabel, wenn seinerseits der Internationale Strafgerichtshof nach den Sternen greift und gerade aus der Einsicht heraus, dass die Weltgeschichte eben nicht das Weltgericht ist, weil sie keine Gerechtigkeit schafft, nun diese Gerechtigkeit ins Werk zu setzen trachtet. Damit würde zwar nicht die Weltgeschichte zum Weltgericht, wohl aber das Weltgericht ein Datum in der Weltgeschichte, was im Ergebnis genauso auf einen aktiven Ausschluss des eschatologischen Gerichts hinaus käme.

Freilich ist der große Gegenentwurf zur Erwartung des Jüngsten Gerichts, wie ihn vor allem Hegels Geschichtsoptimismus verkörpert, faszinierend: Weder das Problem einer Einheit der Menschheit noch das der Zuordnung von Täter und Opfer stellt sich hier, weil im geschlossenen System der Geschichtsdialektik die Menschheit zugleich Subjekt und Objekt des Gerichts ist, Täter und Opfer in einem, so dass die Probleme sich aufzuheben scheinen. Gewiss, es gibt eine Verkörperung dieser Einheit der Menschheit, dieser Versöhnung von Täter und Opfer. Aber diese Verkörperung der über sich selbst zu Gerichte sitzenden Menschheit hat, soweit ich es verstehe, Heinrich von Kleist ganz zu Recht mit dem Namen des Antitypus der in Christus geeinten Menschheit versehen, und es ist das schlimme Los des Dorfrichters Adam, dass er infolge seines Klumpfußes nach der Absetzung von seinem Amt auf Betreiben von Gerichtsrat Walter ins Dorf zurückgeholt wird; so kann er gerade in diesem Gnadenerlass seines Vorgesetzten seinem eigenen Gericht nicht entinnen.⁸⁴

⁸³ Die Kriegsverbrecherprozesse der Alliierten 1946 beendeten die Verkündung von Todesurteilen freilich mit dem Satz: »May God have mercy upon your soul«, was zumindest einen rudimentären Sinn für die Notwendigkeit eines religiösen Nutzens geschichtlicher Urteile verrät. Mir scheint allerdings, dass dieser Sinn hier nicht ausgeprägt genug ist, vollends wenn dieser Einwand gegenwärtig schon gegen die lebenslange Freiheitsstrafe vorgebracht wird.

⁸⁴ Vgl. den (gegenüber der Uraufführung 1808 variierten) Schluss bei Heinrich v. KLEIST, *Der zerbrochne Krug*. Ein Lustspiel (1811), 12. Auftritt, Vers 1960 ff. (in: DERS., *Brandenburger Ausgabe*, hg. v. Roland REUSS/Peter STAENGLE, Bd. I/3, Basel/Frankfurt a. M. 1995, 148).

SUMMARY

This paper argues that since the idea of the Last Judgment includes a concept of social universality that differs from the numerical idea of the totality of individuals, universal judgment means putting to judgment the inextricable nexus of social interaction in humankind and yet holding individuals accountable for the single acts of which that nexus is made. Against this background it seems that the jurisdiction of the International Criminal Court established in July 2002 meets the demands of both concepts (I.): unity of humankind and individual accountability.

Faced with this problem, this paper examines in detail the imagery of the unity of humankind in the parable of the Last Judgment (II.1.) and the idea of accountability in the doctrine of justification (II.2.). The thesis of this paper is, however, that in order to achieve justice in humankind, any court or other institution of judgment in human history has to be based on *theological* concepts of the unity of humankind and of accountability (III.). Any sentence passed by historical judgment therefore must be open to theological understanding, as Luther's distinction of the two uses of the law suggests. The paper argues that it is the eschatological promise of Christ coming for judgment that constitutes the unity of humankind and that the phenomenon of accountability should be considered an aspect of the "merry exchange" as which Martin Luther described the event of justification. Theologically speaking, universal judgment, far from bringing about the perfection of the church (as Schleiermacher holds), constitutes the eschatological community of the believers in Jesus Christ.