

Sinn und Zweck der Strafe in der Gesellschaft

HANS WULF SJ

Im „Entwurf des Allgemeinen Teils eines Strafgesetzbuches“¹ der „Großen Strafrechtskommission“ werden auch die metaphysischen und ethischen Grundsätze der von der Bundesregierung vorgeschlagenen neuen Strafrechtsreform erörtert. Darin geht es vor allem um die verschiedenen Sinneaspekte — Vergeltungssinn, Besserungssinn (Spezialprävention), allgemeiner Abschreckungssinn (Generalprävention) — der Strafe, um ihre Rechtfertigung und gegenseitige Zuordnung. Die Diskussion darüber, die uns vorliegt, ergibt, daß die alte Auseinandersetzung über den Rechtsgrund der Strafe auch heute noch aktuell ist.

Die absolute Strafrechtstheorie versteht die Strafe als notwendige und innere Folge des Verbrechens. So darf nach Kant die Strafe des Richters „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt werden“². Noch schärfer formuliert in gewissem Sinn Hegel den absoluten Sinn der Strafe. Für ihn ist die Rechtsordnung ein Absolutes, eine notwendige Gestalt des objektiven Geistes, der wiederum ein Moment des absoluten Geistes ist, der in geschichtlicher Bewegtheit zu sich selber kommt. Der Verbrecher verstößt gegen diese Ordnung. Das Verbrechen selbst ist aber nichts Positives, nicht ein Wirklichkeit Stiftendes, sondern eine Negation des an sich unaufhebbaren, weil absoluten Rechts. Diese Negation ist immer schon zum Scheitern verurteilt. Denn mit innerer Notwendigkeit reagiert die angegriffene Rechtsordnung auf sie, und zwar durch die Strafe, die nichts anderes als die „Negation der Negation“³ ist. Auch in den Erörterungen der Juristen der „Großen Strafrechtskommission“ spielt die absolute Strafrechtstheorie eine Rolle. So argumentiert z. B. Bundesrichter Dr. Baldus: „(Die) Rechtfertigung (der Strafe) kann nur in Sühne und Vergeltung bestehen. Dem Wort Vergeltung wird wohl zu Unrecht eine anrühige Bedeutung beigelegt; man verwechselt es dabei mit Rache. Im Gegensatz zu dieser ist Vergeltung die durchaus geordnete Reaktion auf die Tat.“⁴

¹ Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, 1. Bd.: Grundsatzfragen, Bonn 1956 (zitiert als E 1).

² Kant, Rechtslehre, 2. Teil § 49, Berlin 1914, 331.

³ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Stuttgart 1928, § 97 S. 152.

⁴ E 1, 37; 31—32 (Prof. Dr. Metzger).

Die relative Strafrechtstheorie bezieht die Strafe auf das von Kant genannte und verworfene „andere Gut“⁵: die Heilung des Verbrechers und den Schutz der menschlichen Gesellschaft. Schon Aristoteles bekannte sich zu ihr, und Thomas von Aquin kommentiert zustimmend die einschlägigen Texte⁶. In der Diskussion der „Großen Strafkommision“ wurde in dieser Frage auch die Theorie von C. Lombroso bedeutsam, der das individuelle Schuldprinzip leugnete, bzw. die Erweiterung dieser Theorie in der Gestalt der kriminal-soziologischen Thesen der Schule von Fr. von Liszt, der die Tat des Täters hauptsächlich auf den Einfluß des sozialen Milieus zurückführte. Es wurde z. B. ein eigentliches Schuldstrafrecht verworfen und Strafe als richterliche „Maßnahme“ zur Heilung des Verbrechers und zum Schutz der Gesellschaft gedeutet, so von Rechtsanwalt Rahs, wenn er sagt: „Ich bin der Auffassung, daß wir niemals zu absoluten Maßstäben des Rechts kommen können. Ich meine, daß die Auffassung von einer absoluten Existenz der Strafe bereits eine menschliche Vermessenheit darstellt, denn damit beanspruchen wir eine Vollmacht, die der Mensch — auch in Gestalt des Staates — im letzten Grund nicht tragen kann ... Die Aufgaben der Bewahrung und Resozialisierung sind Rechtfertigung genug für das Strafrecht.“⁷ Diese Behauptung hat selbstverständlich bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen, die von Rahs auch klar angegeben werden. „Wir werden immer mit der Rechtfertigung der Strafe scheitern, wenn wir glauben, daß die Idee des Guten in der Gestalt des Strafrechts realisiert werden muß. Ethisches Unrecht ist nie rechtliches Unrecht. Daraus folgt m. E. die Notwendigkeit, alles zu eliminieren, was aus den nicht zum weltlich-juristischen Bereich gehörenden Gebieten kommt. Ich bin der Auffassung, daß die Vorstellungen von Sühne und Vergeltung letzten Endes in dem weltlich-rechtlichen Raum keine Grundlagen haben. Sie haben ihre Wurzel in der Vorstellung, daß das Recht eine metaphysische Rechtfertigung habe.“⁸ Dagegen wieder Bundesrichter Dr. Baldus: „Ich bin der Meinung, daß gerade die metaphysische Beurteilung die allein nüchterne ist, und daß der Glaube, man könne durch reines Zweckdenken rationell den Problemen beikommen, eine Illusion dar-

⁵ Von Kant deshalb verworfen, weil es den kategorischen Imperativ des Strafgesetzes aufhebt und „die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht“, Kant a. a. O. 331; schon Seneka, De ira 1, 16, unterscheidet die beiden Strafzwecke und meint: „nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur“: Niemand, der klug ist, straft, weil gefehlt wurde, sondern damit nicht gefehlt wird.

⁶ In Eth. 2. 2 lect 3, Ed. Parm. 1866, 21, 51; vgl. Nikomachische Ethik II 2 (3), übersetzt von Franz Dirlmeier, Darmstadt 1956, 31.

⁷ E 1, 46.

⁸ E 1, 42. Es ist in dieser Sache bedeutungsvoll, daß der Leiter der evangelischen Landeskirche des Rheinlands, Präses D.Dr. Joachim Beckmann, wenn auch aus ganz anderen Gründen zur selben Auffassung kommt. In seiner 9. These „zur theologischen Besinnung über die Strafe“ heißt es: „Durch die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes in Christus sind wir in unseren Strafen befreit von dem menschlichen Trieb, zu rächen und zu vergelten, vom ‚Jus talionis‘ und der religiösen Vorstellung der ‚Sühne‘ zur Wiederherstellung der Rechtsordnung. Diese im magisch-sakralen Strafrecht der Heiden begründete Strafvorstellung ist bis in das Alte Testament wirksam, aber sie ist durch Christi Kreuz überwunden. freilich in der Kirchengeschichte trotzdem wieder unter heidnisch-metaphysischen Einflüssen in Erscheinung getreten“, in: Zschr. f. evang. Ethik 1961, 257—258.

stellt. Ich glaube nicht, daß es überhaupt denkbar ist, die Rechtfertigung des Strafrechts gedanklich aus dem ethischen Bereich zu lösen.“⁹

Im allgemeinen neigten die Mitglieder der „Großen Strafrechtskommission“ einer Verbindung von absoluter und relativer Strafrechtstheorie zu. „Es hat sich doch wohl herausgestellt, daß wir alle in der Frage der Strafzwecke eine Art von Vereinigungstheorie wollen und daß auch in der Rangfrage eine gewisse Einigkeit herrscht.“¹⁰

Wie hat nun die „Große Strafrechtskommission“ nach ihrer Diskussion den Rechtsgrund der Strafe definiert? Sie bekennt sich zunächst klar zum Schuldstrafrecht. So heißt es im Entwurf zur ersten Lesung: „Keine Strafe ohne Schuld. Wer ohne Schuld handelt, wird nicht bestraft. Die Strafe darf das Maß der Schuld nicht überschreiten.“¹¹ Diese beiden fundamentalen Sätze wurden allerdings von der Kommission in der zweiten Lesung gestrichen, auch im endgültigen Regierungsentwurf fehlen sie. Sachlich hat sich aber nichts geändert. Denn unter dem Titel „Strafbemessung“ heißt es: „Grundlage für die Zumessung der Strafe ist die Schuld des Täters.“¹² Zur Begründung dieses Grundsatzes heißt es: „Damit enthält der Absatz zugleich den Grundsatz des Schuldstrafrechts, auf dem der gesamte Entwurf aufbaut ... Wesen und Grenzen der Schuld im einzelnen zu bestimmen, kann nicht Aufgabe des Gesetzes sein. Schuld ist nach der jetzt herrschenden Auffassung Vorwerfbarkeit. Gegenstand des Vorwurfs ist die von dem bestimmten Täter begangene bestimmte Tat.“¹³

Die konservative Haltung des Entwurfs eines Strafgesetzbuches ist nicht unangefochten. Das beweist vor allem das Buch des hessischen Generalstaatsanwalts Fritz Bauer: „Das Verbrechen und die Gesellschaft“¹⁴. Für ihn ist das Kriminalrecht eine Einheit von „Kriminalpolitik, Sozialpolitik, Wirtschaftspolitik und Erziehungspolitik. Es steht der Bekämpfung der Seuchen oder der Regelung des Gas- und Wasserwesens näher als dem, was gemeinhin als Ethik und Moral bezeichnet wird. Strafrechtspflege heißt nicht, das Richtschwert Gottes auf Erden führen.“¹⁵ Auch hier sind die weltanschaulichen Voraussetzungen überaus deutlich. „Schuld- und Sühnevorstellungen sind der Nährboden eines Pharisäertums, das menschlich wenig erfreulich ist und dem Täter die Wiedereingliederung in den sozialen Organismus schwer macht.“¹⁶ Darum fordert Bauer ein reines „Maßnahmenrecht“. Der Richter urteilt nicht über die Schuld des Täters, er ist überhaupt nicht eigentlich Richter, sondern „Sozial-Arzt, der eine soziale Erkrankung zu betrachten hat“¹⁷.

⁹ E 1, 44; 43 (Prof. Dr. Metzger).

¹⁰ E 1, 47 (Prof. Dr. Lange).

¹¹ E 1, Erster Abschnitt § 2.

¹² Entwurf des Strafgesetzbuches (StGB), E 1960, § 60 (1).

¹³ E 1960, 170.

¹⁴ Basel 1957.

¹⁵ ebd. 246.

¹⁶ ebd. 73; Ablehnung der Willensfreiheit 20 f.; Ablehnung eines metaphysisch begründeten Schuldbegriffs 249 ff.

¹⁷ ebd. 151.

Wenngleich nur wenige Strafrechtstheoretiker einen so extremen Standpunkt einnehmen, wird man doch zur Kenntnis nehmen müssen, daß ein Schuldstrafrecht, oft wenig glücklich begründet, mancherlei Kritik ausgesetzt ist.

Im folgenden soll der Sinn der Strafe im allgemeinen und der Strafzweck des Staates im besonderen im Horizont der christlich-abendländischen Tradition erhellt werden. Zuvor sei ein Wort der Kirche genannt: „Das Strafrecht ist seiner inneren Natur nach eine Reaktion der Rechtsordnung gegen den Delinquenten; es setzt die ursächliche Verknüpfung zwischen dieser und jenem voraus. Aber diese Kausalverknüpfung muß durch den schuldigen Delinquenten hergestellt sein.“¹⁸ Damit ist klar der Vergeltungssinn der Strafe ausgesprochen. „Der Kern der Schuld besteht in der freien Opposition gegen das als verpflichtend anerkannte Gesetz, besteht in der bewußten und gewollten Durchbrechung und Vergewaltigung der gerechten Ordnung ... Soweit man kann, soll man der verletzten Ordnung Genugtuung leisten. Das ist eine Grundforderung der ‚Gerechtigkeit‘ ... diese fordert, daß der Verantwortliche durch die Strafe zwangsweise der Ordnung unterworfen wird. Der Vollzug dieser Forderung bestätigt die absolute Überlegenheit des Guten über das Böse; durch sie übt die absolute Souveränität des Rechts ihre Macht aus über die Ungerechtigkeit.“¹⁹

SCHULD UND STRAFE

Sowohl in seinem alltäglichen Selbstverständnis wie in seinem zwischenmenschlichen Verhalten anerkennt der Mensch unreflex, daß er ein sittliches, d. h. zwischen Gut und Böse unterscheidendes und entscheidendes Wesen ist. Die abendländische Lehre vom Menschen hat das immer gewußt. Der Mensch, der sich selbst zu verwirklichen hat, weiß sich verantwortlich für bestimmte seiner Taten. Phänomene wie Rat und Mahnung, Lob und Tadel verweisen auf den gleichen Sachverhalt, nämlich auf die Selbstmächtigkeit des Menschen und damit auf seine Selbstverantwortung. Darum antwortet Thomas von Aquin auf den Einwand, der Mensch habe keinen freien Willen, dann „wären Ratschläge, Ermahnungen, Vorschriften, Verbote, Belohnungen und Strafen vergeblich“²⁰. Untersucht man einmal dieses unreflexe Wissen des Menschen um seine eigene Freiheit, dann ergibt sich: Jeder Mensch findet sich in einer konkreten Situation vor, aus der allein er handeln kann. Innerhalb dieses, seiner Tat vorgegebenen Raumes sieht er bestimmte Möglichkeiten, die ihn unter dieser oder jener Rücksicht, sagen wir seines Genußwillens, bewegen, aber nicht so, daß er dem ihn anziehenden Gut einfachhin verfällt. Er erfährt sich in seinem Wollen nicht einfach

¹⁸ Pius XII., Ansprache an die Teilnehmer des 6. Internationalen Kongresses für Strafrecht (1953), in: *Soziale Summe Pius' XII.* — Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Freiburg/Schweiz, I, 464.

¹⁹ ebd. I, 479; III, 4698.

²⁰ S.Th. 1 q 83 a 1.

als identisch mit den begehrten Genußdingen. Es greift weiter aus und es bleibt ein gewisser Abstand zum konkreten Gegenstand, der gewollt wird. In diesem Abstand kann er sich entscheiden, kann er den begehrten Wert ergreifen oder auch nicht, diesen oder einen anderen Wert verwirklichen. Der Mensch versteht sich so im Aktvollzug als (teilweisen) Grund seiner Tat. Er ist in dieser gewiß reaktiv, d. h. antwortend auf Werte, die hier und jetzt für ihn Motive sind, aber doch so, daß er in bestimmten Fällen diese seine Reaktion beherrscht, darüber frei verfügt und unmittelbar um diese Selbstverfügung weiß. Gewiß, der Grad dieser Freiheit ist für den Menschen unter den Bedingungen seines irdischen Lebens nicht eindeutig zu bestimmen, sein tatsächliches Leib-Geist-Verhältnis, die konkrete Einheit von Geist und Natur in seiner geschichtlich so und so bestimmten Existenz hindern ihn daran. Seine Einsicht in den Wert des vorgestellten Gutes, bzw. den Unwert des ihm entgegentretenden Übels ist mehr oder weniger gemindert und sein Wille geschwächt. Er ist nicht in reinem Wissen und reiner Freiheit bei sich selbst. Der in der Selbstverwirklichung aus sich herausgehende Mensch verliert sich irgendwie an die Welt und kehrt nicht ganz zu sich selbst zurück, so ist er sich nicht selbst ganz erhellt und weiß nicht genau um den Grad seiner Selbstverfügung; aber eines weiß er im Normalfall ganz sicher, daß er hier und jetzt nicht total von naturhaften Mächten bestimmt worden ist.

Sittlich dagegen ist der Mensch nicht frei zu Beliebigem, sondern an eine vorgegebene und aufgegebene Ordnung gebunden. Das Prinzip dieser Ordnung ist seine eigene von Gott geschaffene und auf Gott hin ausgerichtete Natur. Das Sittlich-Gute ist das dem menschlichen Sein Gemäße. Das Sittlich-Böse widerstreitet dem Seinssinn seiner Natur. Darum sagt Thomas von Aquin: „Gut heißt das Verhalten (habitus), das auf einen der Natur des Handelnden entsprechenden Akt ausrichtet. Schlecht aber wird das Verhalten genannt, das auf einen der Natur nicht entsprechenden Akt ausrichtet. So entsprechen die Tugendakte der menschlichen Natur, weil sie vernunftgemäß sind; die Akte des Lasters aber widerstreiten der menschlichen Natur, weil sie vernunftwidrig sind.“²¹ Unter Natur wird hier das Wesen des Menschen verstanden, das den Menschen als Menschen immer und überall Charakterisierende, in dem übergeschichtliche Normen fundiert sein können und sind. Die grundlegenden Prinzipien des menschlichen Sittengesetzes sind darum unveränderlich, wie Thomas ausdrücklich lehrt²².

Dieser Grundsatz wird nun — nicht erst seit heute, aber heute mehr denn je — bestritten. Er scheint durch die Geschichtlichkeit des Menschen, die vor allem seit Hegel ins Bewußtsein getreten ist, radikal in Frage gestellt zu sein. Aber auch von evangelischen Theologen wird das Überzeitlich-Normative der sittlichen Ordnung aus philosophischen und aus theologischen Gründen in Frage gestellt. So schreibt z. B. Dr. Schweitzer: „Seien wir doch froh, daß wir jenen erstaunlichen Anspruch gerade nicht verteidigen müssen, der

²¹ S. Th. 1.2 q 94 a 3.

²² S. Th. 1.2 q 94 a 5.

dort (in der katholischen Ethik und Moraltheologie) erhoben wird — den Anspruch, der Welt ‚absolute Normen‘ vorhalten zu müssen! Könnte es nicht sein, daß Gott die Relativität unserer Erkenntnis und damit auch die Relativität der faktisch geltenden Normen in viel höherem Maß zu ertragen bereit ist, als wir uns das in unserer gesetzlichen Weise vorzustellen vermögen? Das braucht noch lange nicht zu einem uferlosen Relativismus zu führen.“²³ Es ist keine Frage, daß die aus der Vielschichtigkeit des menschlichen Seins und Bewußtseins sowie aus der Situation und Geschichtlichkeit sich ergebende Standortbedingtheit der Erkenntnis der sittlichen Normen uns ein ernstes Problem aufgibt. Man kann es nicht einfach übergehen, wie es die mittelalterliche theologische Anthropologie noch weithin getan hat. Aber man wird es auf sein rechtes Maß zurückführen müssen. Eine totale Relativierung des Ethischen durch die Geschichte scheint in sich widerspruchsvoll zu sein, weil die echte Geschichtlichkeit selber aufgebend. Denn das Phänomen der Geschichtlichkeit ist gekennzeichnet durch ein Sich-Durchhaltendes im Wandel, konkret, durch Selbstidentität der Person in der zeitlichen Erstreckung. Auch der Begriff der „Situation“ schließt ein, daß in der jeweiligen Lage *dieser* Mensch, *derselbe* Mensch, sich so und nicht anders befindet. In einer transzendentalen Deduktion²⁴ wird man zu Einsichten über das Wesen des Menschen kommen können und von daher zu einer essentiellen Ethik. Der menschliche freie Akt wird immer sittlich zu normieren sein aus einer Einheit von Wesen und Existenz²⁵. Deshalb ist Ethik

²³ In: *Zschr. f. evang. Ethik* 1691, 314. Daß aber das Problem einer Relativierung des Ethischen den evangelischen Theologen schwer zu schaffen macht, wird deutlich in einem Aufsatz von H. Schüßler, Norm und Situation in der theologischen Ethik, in dem es heißt: „Die Schwierigkeiten, die hier zutage treten, zeigen, daß das in dem Verhältnis von Norm und Situation liegende Problem nur durch eine weitere Klärung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem im Horizont der ‚Erfahrung der Geschichte‘ einer Lösung wird nähergebracht werden können“, in: *Zschr. f. evang. Ethik* 1961, 170.

²⁴ Die transzendente Methode, in der scholastischen Philosophie zuerst von J. Maréchal in seiner Auseinandersetzung mit Kant ausdrücklich entwickelt, meint ein bestimmtes Verfahren, grundlegende Erkenntnisse kritisch zu sichern. Sie besteht darin, daß der Erkennende sich nicht zunächst dem „Gegenstand“ der Erkenntnis zuwendet, sondern dem erkennenden Akt selbst und dem, was in seinem Vollzug notwendig mitgegeben ist. Die Person, die als erkennende immer ungegenständlich wissend bei sich selbst ist, sich selbst erhellt. ist grundsätzlich das zuerst in seinem An-sich-Sein erkannte Seiende und weiß von daher ursprünglich um das Sein und seine Grundbestimmungen. Dieses Wissen hält sich im Vollzug der Erkenntnis immer durch und wird implizit auch dann noch bejaht, wenn es explizit oder, besser, rein verbal in Frage gestellt oder sogar gelehnt wird. In dieser Methode lassen sich mit transzendentaler Notwendigkeit wesentliche Aspekte dessen, was der Mensch ist, gewinnen. Damit aber ist das Fundament einer überperspektivischen, allgemeinen und notwendigen Ontologie und Ethik erkenntnistheoretisch gesichert. Man kann z. B. eine naturrechtliche Argumentation nur so, d. i. in einer ‚reflexio concomitans‘, einsichtig machen und relativierende historische Schwierigkeiten überwinden. Thomas sagt, der intellektuelle Akt erreiche die Wahrheit, sofern er urteile, was ist. Daß er aber bei der Sache selbst erkennend sei, werde erkannt durch eine Reflexion auf den Erkenntnisakt (quod intellectus reflectitur supra actum suum), darin die Natur des erkennenden Prinzips erkannt werde. Er beschließt dann die sehr subtilen Überlegungen: „unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur“ (De ver q 11 a 9). Das aber ist genau die Methode der transzendentalen Deduktion.

²⁵ Zum Ganzen vergleiche: A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern und München 1961, besonders die Kapitel: „Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit“ und „Geschichtlichkeit und Wahrheit“.

unabdingbar Seinsethik, nicht bloß „Gesinnungsethik“. Sie schaut zunächst hin auf den Logos der Sache selbst, in dem die Ordnung des Sollens gründet. Diese ist dann allerdings in rechter Gesinnung, im freien Willen zum Guten, zu verwirklichen. Das Sein des Menschen, das ethisch aufgegeben ist, vollzieht sich gewiß in der einmalig freien Tat, würde darin aber sich selbst zerstören, und zwar auch insofern es sich im einzelnen tätigt, wenn es sein inneres „Gesetz“, seine gestalthafte Struktur, vielleicht in „bester Gesinnung“, nicht beachtete. Diesen „Objektivismus“ mit aller Deutlichkeit gegen die relativierenden Tendenzen der Zeit herauszustellen, ist ein Gebot der Stunde.

Die menschliche Natur ist eine seinshafte Einheit, die in sich eine Vielheit von Momenten enthält. Sie ist in sich strukturiert. In der sündigen Tat wird nun das eine und ganze Wesen des Menschen berührt und versehrt, wenngleich in je verschiedener Weise und je verschiedener Intensität bezüglich der verschiedenen Seinsmomente seines pluralen Wesens. Somit gibt es Dimensionen der menschlichen Schuld. Sie hat immer einen theologischen Aspekt; denn die sündige Tat widerstreitet der menschlichen Natur, insofern diese auf Gott hin ausgerichtet ist. Sie hat ebenso einen anthropologischen Aspekt, und hier wieder in differenzierter Weise. So ist sie geschichtlich und übergeschichtlich zugleich — geschichtlich, weil in der Geschichte sich ereignend, übergeschichtlich, weil so oder so den Menschen, der sich in seinem Tun auf seine endgültige Gestalt hin selbst verwirklicht, endgültig prägend. Die sündige Tat ist endlich immer individuell und sozial deshalb, weil der Mensch von Wesen Individuum in Gesellung ist. Somit berührt jede menschliche Sünde den gesellschaftlichen Bereich und mindert ihn.

Nach Thomas von Aquin lebt der Mensch in einer dreifachen Ordnung, in der seiner individuellen Natur, in der des sozialen Bereichs und in der der umgreifenden Herrschaft Gottes. Von daher argumentiert er: „Jede dieser Ordnungen wird durch die Sünde verkehrt: wer nämlich sündigt, handelt sowohl gegen die Vernunft als auch gegen das menschliche und das göttliche Gesetz.“²⁶ Der seinswidrige Zustand, die seinswidrige Unordnung, die eine Konsequenz der Sünde ist, wird vom Sünder so oder so als Leid erfahren, ein Leid, das sich wiederum verschieden darstellt gemäß der Struktur des vielschichtigen Menschen. Es ist mehr oder weniger ausdrücklich anwesend in den verschiedenen Schichten des menschlichen Seins. Im Kern der Person äußert es sich als „Gewissensbiß“. Das Phänomen der leidvollen Reaktion des eigenen Wesens auf die Sünde kann aber verdrängt und verdeckt, durch einen Genuß z.B. überlagert werden, abgesehen davon, daß ihre Deutung oft schwierig ist. Es gibt ja auch eingebilddete „Gewissensbisse“. Dieses Leid ist im strengen und ursprünglichen Sinn Strafe. Thomas sagt: „Da aber die Sünde ein Akt wider die Ordnung ist, so liegt es auf der Hand, daß, wer immer sündigt, gegen eine Ordnung handelt. Und darum ist die Folge, daß

²⁶ S. Th. 1.2 q 87 a 1.

er von der Ordnung selbst bedrückt wird. Diese Bedrückung (*depressio*) ist Strafe.“²⁷ Diese ist also wesensgemäß nicht etwas willkürlich Auferlegtes, etwas von außen, von jenseits der gestörten Ordnung her Zustoßendes, sie ist Reflex der Schuld selbst, ein inneres Moment an der Sünde. Es gibt einen ontologischen Zusammenhang von Schuld und Strafe. Der Vergeltungssinn ist der Strafe immanent. Das gestörte Sein, das in Unordnung gebrachte Seinsgefüge, wehrt sich selbst, die Negation (der Sünde) wird wieder negiert, und zwar so, daß die rechte Ordnung sich wiederherstellen will. Die Konsequenz der Sünde ist die „*passio*“, das Leid, der versehrten Seinsordnung. Diese setzt ein „*contrapassum*“, ein Gegenleid, das die Strafe ist. Die „*passio*“ der Sünde und das „*contrapassum*“ der Strafe entsprechen an sich einander²⁸.

Wiedervergeltung ist aber nicht der einzige Sinn der Strafe. Sie muß noch unter einer anderen Rücksicht betrachtet werden. „Denn durch die Strafe wird die von der Gerechtigkeit verlangte Gleichheit wiederhergestellt, sofern jener, der durch die Sünde zu sehr dem eigenen Willen gefolgt ist, etwas erleidet, was gegen seinen Willen ist . . . Sodann kann die Strafe angesehen werden, sofern sie ein Heilmittel ist, das nicht nur eine begangene Sünde gutmacht, sondern auch vor künftigem Fehltritt bewahrt und zum Guten anspornt.“²⁹ In einem zweifachen Sinn ist die Strafe „Heilmittel“. Sie ist es einmal als Motiv für die Besserung des Sünders, der durch das Leid der Strafe veranlaßt werden soll und oft auch veranlaßt wird, die sündige Tat zurückzunehmen und so den seinswidrigen Angriff einzustellen. Das geschieht durch die Reue, die dem Menschen, solange er in der Geschichte ist, immer möglich bleibt³⁰. Durch die radikale Neuentscheidung des Sünders im Hinblick auf die gesollte Ordnung wird die Schuldverhaftung (*reatus culpae*) aufgehoben, der Stachel der Sünde verschwindet. Nicht ohne weiteres wird die Sündenfolge aufgehoben, die Strafverhaftung (*reatus poenae*). Das Leid der Strafe ist „auszuleiden“. In diesem Ausleiden wird die gestörte Ordnung wieder erneuert, und zwar entsprechend den Seinsstufen, die durch die Sünde in Mitleidenschaft gezogen worden sind. Auch in diesem zweiten Sinn ist die Strafe ein „Heilmittel“, eine wirkliche Medizin, wenngleich eine bittere. Diese Medizin kann sich auf den einzelnen, aber auch auf die Gemeinschaft beziehen. Wir werden später sehen, daß der Abschreckungssinn der Strafe in der Gesellschaft und für sie einbezogen werden kann in ihre heilende Funktion.

Entscheidend ist nun dieses: Die beiden Sinnaspekte der Strafe, Wiedervergeltung und Heilung, sind nicht willkürlich miteinander verbunden. Sie sind zwei Momente derselben Sache. Man kann sie nicht trennen, ohne daß die Strafe ihr eigenes Wesen verliert und aufhört Strafe zu sein. Ein Straf-

²⁷ S. Th. 1.2 q 87 a 1.

²⁸ S. Th. 2.2 q 61 a 4.

²⁹ S. Th. 2.2 q 108 a 4.

³⁰ S. Th. 2.2 q 14 a 3 ad 3.

recht hört auf Strafrecht zu sein, wenn der Vergeltungssinn der Strafe ausgeschlossen wird. Das ist durchaus richtig von den Juristen der „Großen Strafrechtskommission“ gesehen worden. Ein reines „Maßnahmenrecht“ erkennt den ontologischen Zusammenhang von Schuld und Strafe.

Noch ein Wort über den Sühnesinn der Strafe. Wiedervergeltung und Sühne sind nicht einfach identisch. Die Vergeltungsstrafe ist nur dann Sühne, wenn der Schuldige die Strafe personal annimmt und sie zum gewollten Ausdruck seines reuevollen Willens macht, zur Sichtbarkeit seiner persönlichen Unterwerfung unter die gesetzten Ordnungen und, wenngleich nicht immer ausdrücklich, seiner Anerkennung der Hoheit Gottes, dessen Ordnungswille hinter allen irdischen Ordnungen steht. Auch in den Diskussionen der „Großen Strafrechtskommission“ wurde dieses subjektive Element im Ereignis der Sühne deutlich. Bundesrichter Dr. Baldus betonte ausdrücklich: „Der Sühneganke ist durchaus ein individualethisches Prinzip. Er kann nicht mit staatlichen Mitteln zwangsweise durchgesetzt werden.“³¹

SCHULD UND STRAFE IM BEREICH DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS

Im zweiten Schritt unserer Untersuchung soll das Phänomen von Schuld und Strafe nach seiner sozialen, gesellschaftlichen Seite noch näher untersucht werden. Die Sünde als seinswidrige Tat verletzt, wie wir bereits sahen, den Menschen auch in seiner sozialen Bezogenheit und darin den sozialen Raum, in dem er immer schon lebt. Um die Art dieser Verletzung genauer zu begreifen, muß zunächst nach der grundlegenden Ordnung dieses Raums gefragt werden. Das menschliche Miteinander ordnet sich wesentlich in zweifacher Weise, in der Ordnung des Rechts und in der Ordnung der Liebe. Was heißt Rechtsordnung? Um diese in ihrer eigentümlichen Gestalt in den Blick zu bekommen, müssen wir vom Menschen, der in dieser Ordnung steht und zu stehen hat, ausgehen. Der Mensch ist Person, d. h. ein selbst-seiend einzelner, der um sich selbst (in bestimmten Grenzen) weiß und über sich selber (in bestimmten Grenzen) in Freiheit verfügt. Diesem Menschen ist es aufgegeben, sich selbst zu verwirklichen, hineinzuwachsen in die Reife und Endgültigkeit seiner Gestalt. Die Selbstverwirklichung geschieht nur in der Transzendenz, im Ausgreifen auf die Welt und im Mit-Sein mit anderen (zuletzt auf Gott), und nur dann, wenn ihm in seiner geschichtlichen Daseinsverwirklichung das ihm Zustehende gesichert ist. Dieses Zustehende ist immer mehr als bloße Existenzsicherung. Denn nur im Überschritt über dieses Minimum, konkret im Kulturschaffen, verwirklicht der Mensch das eigentlich menschliche Leben³². Das dem Menschen als Person Zustehende ist das Recht, das „iustum“. Es steht ihm wesentlich zu, weil er ein Mensch ist, und kann ihm als konkretes Rechtsgut darum zustehen,

³¹ E 1, 37—38.

³² A. Brunner a.a.O. 8—9.

weil er dieser Mensch in dieser geschichtlichen Situation ist³³. Recht im subjektiven Sinn ist der Anspruch der Person auf das ihr Zustehende. Diesem Anspruch hat jeder Mensch in der Haltung der Gerechtigkeit zu antworten. Gerechtigkeit ist jene „Haltung, gemäß der ein jeder mit festem und beständigem Willen jedem das Seine zuerkennt“³⁴. Aus der Zuordnung der Rechte der einzelnen, bzw. der einzelnen Gruppen, entsteht dann die Rechtsordnung im objektiven Sinn. Sie ist eine durch Gesetz bestimmte, konkretisierte und garantierte Ordnung der dem einzelnen zustehenden Rechte und zukommenden Pflichten und eben damit Ordnung der Gesellschaft³⁵.

Die Ordnung der Liebe hat eine andere Gestalt. In ihr schenkt der Mensch sich und das ihm rechtens Zustehende dem andern. Solche Hingabe kann dieser nicht eigentlich beanspruchen. Sie geschieht „gratis“ und ist so „Gnade“. In der Bewegung solchen Schenkens verliert sich der Mensch nicht, er gewinnt sich vielmehr selbst und vollendet sich als Person. Nur der ganz selbstlos Gewordene, der von sich selbst Abschende, nimmt sich selbst ganz in Besitz. Die Sünde des Menschen versehrt das gesellschaftliche Leben in beiden Ordnungen. Die Sünden wider die Liebe können zwar auch den öffentlich-gesellschaftlichen Raum verletzen, doch kann ihre Wiedergutmachung zunächst — dem Wesen der Liebe entsprechend — nicht erzwungen werden.

Wenn wir also das Phänomen von Schuld und Strafe im Bereich des gesellschaftlichen Lebens untersuchen wollen, meinen wir hier die Gesellschaft, insofern sie rechtlich verfaßt ist. Wir haben deshalb noch einmal genauer nach dem Sein und der Seinsart der Rechtsordnung zu fragen. Nur so können wir die Verletzung dieses Bereichs durch die Sünde, sagen wir hier unterscheidend durch das *Verbrechen*, genauer verstehen und so die Strafe, die dem Verbrechen entspricht, deutlicher interpretieren.

Zunächst ist die Rechtsordnung kein in sich selbst stehendes Gebilde. Sie ist nicht zu hypostasieren. Sie ist auch nicht im Hegelschen Sinn ein Moment des absoluten Geistes, der in der Geschichte zu sich selbst kommt. Sie ist gewiß eine Gestalt des objektiven Geistes. Dieser ist eine zwischenmenschliche Wirklichkeit, ein Medium der Gemeinsamkeit menschlicher Gruppen, diese durchwaltend, spezifisch prägend, ihren Stil in allen Lebensbereichen mitbestimmend. Getragen wird dieser Geist zunächst von Personen, die, wie gesagt, von ihm in ihrer Eigenart geformt sind; dann von Objektivationen des Geistes, sinnenfälligen Verleiblichungen, wie Sprache, Kunstwerke, technische Instrumente usw. Auch rechtliche Institutionen, in denen sich die konkrete Rechtsordnung ausdrückt und greifbar wird, gehören dazu.

Was geschieht nun ontologisch, wenn die Rechtsordnung, in Gesetzen ausgedrückt³⁶, durch ein Verbrechen verletzt wird? Zunächst: Alles, was wir

³³ S.Th. 2.2 q 57 a 11 ad 1.

³⁴ S.Th. 2.2 q 58 a 1.

³⁵ S.Th. 1.2 q 100 a 2.

³⁶ S.Th. 2.2 q 58 a 5.

von der Sünde im allgemeinen sagten, gilt natürlich auch vom Verbrechen. Es ist nicht nur ein Verstoß gegen die Rechtsordnung, sondern ist auch in sich unsittlich. Denn Rechtsordnung ist immer auch sittliche Ordnung, wenngleich nicht alle sittliche Ordnung rechtlich verfaßt sein kann und verfaßt ist. Das Verbrechen hat demnach wesentlich auch eine theologische Seite, wenn immer die unsittliche Tat als solche Bestreitung der Herrschaft Gottes ist. Es hat natürlich auch eine individuell-anthropologische Seite, und zwar mit allen Folgen; aber das gehört nicht zu unserem Thema. Es geht hier allein um das *soziale* Moment, das das Verbrechen als solches charakterisiert.

Durch das Verbrechen wird die soziale Ordnung als solche gestört. Der vorgegebene Lebensraum, aus dem jeder einzelne handelt und nur handeln kann, wird gemindert, das soziale Klima wird verschlechtert, die Ordnung des einem jeden Zustehenden grundsätzlich in Frage gestellt. Der objektive Geist dieser Gesellschaft verändert sich in negativer Weise, wenn auch dem einzelnen, zumal dem Verbrecher, hier und da Vorteile zuwachsen können, freilich immer auf Kosten anderer und darin zuletzt auf Kosten seiner selbst. Denn nur in einer Rechtsordnung vermag der Mensch, jeder Mensch, wirklich Mensch zu sein. Die notwendige Folge des Verbrechens, mit diesem gegeben, ist also ein „Leid“, jenes „Leid“, das mit der Strafe identisch ist. Doch gilt es hier genauer zu unterscheiden. Die Daseinsminderung, die der einzelne Unschuldige in der Gesellschaft durch das Verbrechen erfährt, ist nicht Strafe im strengen Sinn. Denn eine solche setzt persönliche Schuld voraus³⁷, die hier, wenn man vom Verbrecher selbst absieht, entfällt. Die leidvolle Daseinsminderung ist nur im analogen Sinn Strafe, ist „poenalitas“, wie die Theologen sagen. Immerhin kann dieses „Strafähnliche“ die schmerzlichsten Folgen für alle Glieder der Gesellschaft haben. Wir alle wissen heute in neuer Deutlichkeit um die Folgen der Verbrechen einzelner etwa für das gesellschaftliche Ganze des deutschen Volkes, Folgen, die nicht eigentlich Kollektivstrafe genannt werden können, sondern in jener „poenalitas“ bestehen, von der eben die Rede war.

Wie reagiert nun der verletzte Sozialkörper auf seine Verletzung durch das Verbrechen? Er sucht zunächst den Grund der Verletzung zu beseitigen. Dieser aber liegt im verbrecherischen Täter. Der Verbrecher muß gezwungen werden, sich der Rechtsordnung zu beugen, ihre Verbindlichkeit und Hoheit anzuerkennen. Strafe ist dieses Zwangsmittel und zugleich Ausdruck der überlegenen Hoheit des Rechts. Diesen Zwang, der immer auch die sichtbare Dimension des Menschen berührt und berühren muß, weil nur über diese der Mensch als Einheit von Geist und Leib von außen gezwungen werden kann, erfährt der Verbrecher als Leid, hier als Strafe. Die Rechtsgemeinschaft reagiert notwendigerweise so auf ihre Verletzung durch das Verbrechen, notwendigerweise, wenn sie und weil sie sich in ihrer Existenz

³⁷ S.Th 1.2 q 87 a 7.

behaupten will. Sie vergilt das Verbrechen durch die auferlegte Strafe. Auch im Bereich der Gesellschaft ist Strafe immer auch Vergeltungsstrafe. Sie ist es aber nicht allein. Sie ist auch Heilung. Einmal kann sie Heilung für den Verbrecher sein. Dieser Gesichtspunkt ist schon in unseren allgemeinen Überlegungen über Schuld und Strafe behandelt worden. Sie ist aber auch Heilung für die Gesellschaft; denn die Ursache ihres Unheils, der verbrecherische Angriff des Täters, wird unterbunden und mögliche Verbrecher werden abgeschreckt. Das Ganze vermag in größerer Ruhe und Sicherheit zu leben und somit das Allgemeinwohl zu verwirklichen. Den leidvollen Rest jener Verwundungen, die dem Sozialkörper beigebracht worden sind, gilt es „auszuleiden“.

Noch ein letztes Problem müssen wir berühren. In welcher konkreten Weise wehrt sich eine rechtlich organisierte Gesellschaft gegen das Verbrechen? Wie kommt die Strafe zustande? Sie wehrt sich gemäß ihrer Seinsart. Die menschliche Gesellschaft ist eine Einheit von Personen, die sich auf das Allgemeinwohl hinbeziehen und so sich selbst verwirklichen. Eine solche funktioniert nicht wie eine biologische Ganzheit oder wie ein mechanisch-materielles Gebilde. Eine Personengemeinschaft verwirklicht ihren „Willen“ durch eine Autorität, die immer von physischen Personen gebildet wird. Das gilt selbstverständlich auch von der Strafjustiz. Damit aber eröffnet sich der dritte Schritt unserer Untersuchung: Der Staat und die Strafgewalt.

DER STAAT UND DIE STRAFGEWALT

Damit eine aus Personen, d. h. aus freien, selbstmächtigen, auf ein gemeinsames Ziel hin sich ausrichtenden einzelnen aufgebaute Gesellschaft als solche bestehen und funktionieren kann, bedarf es für sie eines Prinzips der Einung. In der staatlichen Ordnung ist die Gesellschaft in höchster Weise geeint. Der Staat ist die oberste gesellschaftliche Ordnungsmacht. Seine Aufgabe ist es, die einzelnen und die gesellschaftlichen Gruppen auf das Ganze hin zu beziehen. Dem Staat, konkret jenem Organ, das wir Regierung nennen, obliegt die dauernde Verwirklichung des Allgemeinwohls. Dieser Verwirklichung dient, wir haben das schon festgestellt, die Rechtsordnung, und zwar in der Gestalt der „legalen“ Gerechtigkeit. Sie ist nach Thomas von Aquin „ihrem Wesen nach eine besondere Tugend, sofern sie das Gemeinwohl zu ihrem eigentlichen Gegenstand hat. Und so ist sie im Regierenden hauptsächlich und gleichsam baumeisterlich (*architectonice*); in den Regierten in zweiter Linie und gleichsam dienend“³⁸. Zur Ordnungsaufgabe des Staates gehört auch die Strafgewalt. Damit soll nicht gesagt sein, daß dort erst Strafgewalt möglich ist, wo sich eine Gesellschaft staatlich verfaßt hat. Wenn und weil das Recht des einzelnen und der Sozietäten in der Gesellschaft, z. B. die Familien, vorstaatlich ist, kann es auch eine

³⁸ S. Th. 2.2 q 58 a 6.

vorstaatliche bzw. überstaatliche Strafrechtsordnung geben. Letztere wäre gerade für eine Völkerrechtsstrafordnung dringend erwünscht. Dabei bleibt bestehen, daß es im Normalfall der staatlichen Hoheit zukommt, den Verbrecher zu bestrafen. Denn das Allgemeinwohl muß auch gegen den widerstrebenden Willen einzelner durchgesetzt werden. Somit hat der Staat etwas mit dem Verbrechen und den Verbrechern zu tun. In der richterlichen Funktion äußert sich die Hoheit des Staates. Nicht der Richter als Privatmann richtet, sondern als Repräsentant hoheitlicher Gewalt³⁹.

Der Richter ist auf das Verbrechen jedoch nur insofern bezogen, als der Staat das Allgemeinwohl zu hüten hat⁴⁰. Das ist für eine geordnete Strafjustiz sehr bedeutsam. Es kommt ihr nicht auf die volle Wiedervergeltung des Verbrechens an, auch nicht insofern dadurch die verletzte Rechtsordnung wiederhergestellt wird. Die Strafjustiz hat bei ihrer Rechtsprechung allein um die Verwirklichung des allgemeinen Wohls bemüht zu sein. Darum sagt mit Recht V. Cathrein: „Die Staatsgewalt hat kein Recht, die Sünde, insofern sie Auflehnung gegen Gott ist, zu bestrafen, und auch kein Recht, die durch die Sünde verletzte Ordnung des einzelnen Menschen, insofern er eine Privatperson ist, wiederherzustellen; sie hat dieses Recht nur in bezug auf die gesellschaftliche Ordnung. Nur deshalb und nur so weit darf sie die menschlichen Vergehen ahnden, als dies für das geordnete gesellschaftliche Leben erforderlich ist. Die Notwendigkeit für das öffentliche Wohl ist also der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechts.“⁴¹ Es gilt demnach im Strafrecht nicht einfach das „ius talionis“, die adäquate Wiedervergeltung. Man bedenke hier etwa die Folgerung für eine Todesstrafe. Sie kann in einer bestimmten geschichtlichen Situation für die Erhaltung des Gemeinwohls erforderlich sein. Die christliche Tradition hat immer das grundsätzliche Recht des Staates, die Todesstrafe zu verhängen, verteidigt. In einer anderen Situation kann sie aber nicht nur inopportun, sondern sogar objektiv unerlaubt sein, wenn immer „das öffentliche Wohl ... der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechts (ist)“. Von hierher wird auch deutlich, daß die Strafe an sich nichts mit Rache zu tun hat. Diese ist subjektive Reaktion auf ein von außen zugefügtes Übel, ohne daß der etwaige sittliche Schuldcharakter des „Übeltäters“ eine Rolle spielt und natürlich noch weniger das allgemeine Wohl des gesellschaftlichen Ganzen. In der Rache wird allein die Befriedigung des Rächers angestrebt. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß tatsächlich Motive der Rache in die konkrete Strafe und im Strafvollzug einfließen können.

Vom dargelegten Rechtsgrund für die Strafgewalt des Staates her wird auch deutlich, daß die Strafe in unserem Verständnis nichts mit einem „magischen“ Weltbild zu tun hat. Darin wäre Schuld eine unterpersönliche Abirrung vom rechten Verhalten einem unterpersönlichen Ganzen gegen-

³⁹ S.Th. 2.2 q 67 a 2.

⁴⁰ S.Th. 2.2 q 68 ad 1. 5; c.g. III 146.

⁴¹ *Moralphilosophie II, Freiburg* 1911, 670.

über, wäre Minderung der Lebensmacht dieses Ganzen, die sozusagen nur wiederhergestellt werden könnte durch das „Blut“ des Täters, durch eine Wiedervergeltung, die in den Kategorien des Biologischen und nicht des Personalen denkt. Das alles aber ist unvereinbar mit der grundsätzlichen Ordnung des staatlichen Strafrechts, die wir vertreten. Aus alledem wird klar, daß der innere Sinn der Strafe (*finis operis*) und der Strafzweck des Staates (*finis operantis*) nicht einfach identisch sind. Der Staat straft und nimmt damit die Strafe in seinen Dienst, in seine Ordnung, die Verwirklichung des Gemeinwohls.

Was heißt das genauer? Die beiden Sinnaspekte der Strafe, Wiedervergeltung (*poena vindicativa*) und Besserung (*poena medicinalis*), sind gewiß seinshaft miteinander verbunden. Doch nicht starr, sondern abwandelbar. Und zwar deshalb, weil es hier nicht um einen materiellen Mechanismus geht, noch um ein biologisches Naturgesetz, sondern um eine Ordnung unter Personen. Die Überlegenheit der Rechtsordnung kann sich u. U. gerade dann erweisen und zeigen, wenn das Moment der Wiedervergeltung, so wichtig es auch sein mag, stark zurücktritt. Der Staat kann sein Begnadigungsrecht in Anspruch nehmen⁴². Er kann Strafmaß und Strafweise je verschieden zumessen. Gerade am Beispiel der Todesstrafe wird das deutlich. Wie anders Kant Strafe als Wiedervergeltung verstanden hat, möge noch ein Zitat erhellen. Er meint, bezüglich des Mordes gebe es in strenger Wiedervergeltung nur die am Täter gerichtlich vollzogene Todesstrafe. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete..., müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.“⁴³

Ist die eben genannte Überlegenheit der Rechtsordnung nicht eine Utopie? Wie kann man das mit den geschichtlichen Tatsachen in Einklang bringen? Vollzieht sich wirklich die Strafe als „Negation der Negation“ im Sinne Hegels mit immanenter Notwendigkeit und so die Absolutheit des Rechts erweisend? Auch Hegel stand vor dem Phänomen der Unwirksamkeit der Rechtsordnung in der Geschichte. Er half sich mit der Behauptung, daß erst im Ganzen das Wahre sei und daß das Ganze, der absolute Geist, zu sich selbst komme auch durch die „List der Vernunft“⁴⁴. In der Tat, die absolute Überlegenheit der Rechtsordnung, in der selbst noch die Möglichkeit auf Begnadigung des Rechtsbrechers fundiert ist, wäre eine Utopie, wenn sie nicht in der absoluten, unverfügbaren und über alles verfügenden Person Gottes begründet wäre. In der menschlichen Rechtsordnung, wenn immer sie eine solche ist, leuchtet Gottes Ordnung auf. Schon Augustinus lehrt:

⁴² S. Th. 2.2 q 67 a 4.

⁴³ *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, 1. Abschnitt: *Das Staatsrecht*, Berlin 1914, 333.

⁴⁴ *Hegel*, *Philosophie der Geschichte*, Einleitung II, 2d (ed. Lasson), VIII, 83.

„Im zeitlichen Gesetz gibt es nichts Gerechtes, das nicht die Menschen aus dem ewigen Gesetz hergeleitet hätten.“⁴⁵ Gott in seinem Gericht ist der letzte Garant der irdischen Rechtsordnung. Die Rechtsordnung ist in der ganzen christlichen Tradition des Abendlandes metaphysisch fundiert worden, in einer Tradition allerdings, die sich schon im Spätmittelalter aufzulösen begann. Heute sucht sich der nackte Pragmatismus jener Rechtspositivisten durchzusetzen, die in der Strafjustiz ein reines Maßnahmerecht verlangen und den Zusammenhang von Schuld und Strafe entweder ganz leugnen oder als total unerkennbar hinstellen. Der Regierungsentwurf für die Große Strafrechtsreform steht auf anderem Standpunkt. Wir können das nur begrüßen. Dabei sei nicht geleugnet, daß es dem Richter u. U. aufgegeben sein kann, um des Allgemeinwohles willen „Maßnahmen“ zu verhängen, weil entweder die Schuld wirklich nicht vorhanden (etwa bei einem Geisteskranken) oder tatsächlich nicht deutlich genug erkennbar ist. Selbstverständlich darf auch hier nur eine strenge Rechtsordnung gelten. Immer aber wird der Richter, auch der Strafrichter, Richter im eigentlichen Sinn bleiben müssen. Denn es gibt in dieser Weltzeit die Schuld, die verbrecherische Schuld; es muß deshalb auch die Strafe geben, die gewiß immer eine Einheit von Vergeltung und Heilung ist, so aber, daß das Thomaswort in Geltung bleibt: „Die Strafen im gegenwärtigen Leben sind *mehr* heilend.“⁴⁶ Vielleicht sind sie es tatsächlich nicht, aber sie haben es zu sein und eben daran hat sich ein Strafvollzug zu orientieren.

Der neue Nihilismus

HUBERT BECHER SJ

In den letzten Monaten las man in der Presse eine Auseinandersetzung darüber, ob die deutschen katholischen Bischöfe sich nach dem Sieg des Nationalsozialismus als Hirten der Gläubigen bewährt hätten oder ob sie nicht in unwürdiger Liebedienerei auf Kosten der Gewissen ihrer Gläubigen mit den neuen Machthabern Verbindung gesucht hätten. Auf diesen Angriff hin erfolgte die Veröffentlichung einer solchen Fülle von klärendem Material, daß der ganze Fragenkomplex doch in einem anderen Licht erscheint.

Wenn man allerdings die Frage aufwirft, ob die Christen den vorausgehenden Ausbrüchen eines gottfeindlichen Geistes genügende Aufmerksamkeit geschenkt und genügend Gegenkräfte entwickelt hätten, dürfte die Antwort eher negativ ausfallen. Und doch zeigt die Geschichte der Vergan-

⁴⁵ De libero arbitrio I, 6. ML 32: 1229.

⁴⁶ S. Th. 2.2 q 108 a 3 ad 2.