

Studien

Recht und Strafe

Ein Beitrag aus der Sicht evangelischer Ethik*

VON HANS RICHARD REUTER

Hans Dombois

– in Anknüpfung und Widerspruch –
zum 80. Geburtstag am 15. 10. 1987

Die Probleme der Strafrechtspflege haben in der professionellen evangelischen Ethik hierzulande seit geraumer Zeit keine grundsätzliche systematische Bearbeitung mehr erfahren¹. Dies mag auch damit zusammenhängen, daß mit den Reformwerken des 1975 in Kraft getretenen neuen Strafgesetzbuches und des seit 1977 gültigen neu geschaffenen Strafvollzugsgesetzes alle Weichen gestellt schienen, wobei die Grundzüge dieser Reform schon 1969 festgelegt waren. Gleichwohl melden sich zehn Jahre nach Inkrafttreten des Strafvollzugsgesetzes Stimmen zu Wort, die auch auf diesem Feld der Rechtspolitik die Wende einläuten möchten. Das Gesetz hat als alleiniges Vollzugsziel bestimmt: »Im Vollzug der Freiheitsstrafe soll der Gefangene fähig werden, künftig in sozialer Verantwortung ein Leben ohne Straftaten zu führen².« Noch sind längst nicht alle Zielvorstellungen des Gesetzes verwirklicht, da hält der frühere bayrische Justizminister *August Lang* – wenn man einem Hamburger Nachrichtenmagazin glauben darf³ – dafür, es sei »rechtens«, die »Gedanken des Ausgleichs von Schuld, der Verteidigung der Rechtsordnung oder der Abschreckung im Strafvollzug wiederzubeleben.« Und der Berliner Justizsenator *Rupert Scholz* sekundiert unter Verweis auf ein

* Vortrag am 6. 4. 1987 anlässlich eines Symposiums über »Gegenwart und Zukunft des Strafvollzuges«, das von der Evangelischen Akademie Hofgeismar und der Arbeitsgruppe »Kirche und Strafvollzug« der EKD veranstaltet wurde.

»weithin gegebenes öffentliches Bewußtsein und sein Verständnis von Schuld und Strafe«. The floor ist open for discussion.

Wenn zu diesem Thema der Beitrag der Theologie in konfessionsspezifisch verteilten Rollen erscheint⁴, so verheißt dieser Vorgang wohl keine kontrovers-theologische Dramatik größeren Stils. Was die rechtspolitischen Zielvorgaben angeht, hat sich – so scheint mir – in der neueren Diskussion eine gemeinsame evangelisch-katholische Grundtendenz herausgestellt, die freilich unterschiedliche Akzente im Detail nicht ausschließt. Immerhin fällt auf, daß die Bearbeitung der Strafrechtsthematik in den neueren interkonfessionellen Handbüchern zu Fragen der Ethik und Gesellschaftslehre den moraltheologischen Fachkollegen der „anderen Fakultät“ zugefallen sind⁵. Die Frage drängt sich auf, ob die Tradition katholischer Theologie an dieser Stelle einfach ergiebiger ist – in welchem Sinne wäre freilich zu prüfen. Meine Überlegungen führen diese Prüfung nicht selbst durch, sondern beschränken sich auf die Entfaltung einer evangelischen Perspektive. Das folgende hat drei Teile:

1. Die Widersprüche der Straftheorien
2. Das Ende des Strafmythos
3. Die Aufgabe des Strafrechts.

1. DIE WIDERSPRÜCHE DER STRAFTHEORIEN

Im juristischen Diskurs über die Strafe hat es sich eingebürgert, zwischen Vergeltungstheorien, Spezialpräventionstheorien und Generalpräventionstheorien zu unterscheiden⁶. Wir betrachten sie kurz unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sie eine ethische Rechtfertigung des Strafrechts zu tragen vermögen.

Die *Vergeltungstheorie* ist schuldorientiert. Sie interpretiert das in der Strafe zugefügte Übel als gerechten Ausgleich der Schuld des Täters. Die Vergeltungstheorie ist in dem Sinne eine absolute Straftheorie, als in ihr die Strafe als Selbstzweck erscheint. Sie wird nicht utilitaristisch von innergesellschaftlichen Nützlichkeitsabwägungen her begründet. Sie ist fundiert in der moralischen Idee der Gerechtigkeit. Man hat sie deshalb auch als Gerechtigkeitstheorie der Strafe bezeichnet⁷. Eine solche ist sie freilich nicht schlechthin; Gerechtigkeitstheorie ist sie nur als Theorie der

ausgleichenden Gerechtigkeit. Das menschliche Recht soll in Gestalt des positiven Strafrechts der Wiederherstellung einer transzendenten moralischen Weltordnung dienen, weshalb Kant die klare Konsequenz ausgesprochen hat: »Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), 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 haftet, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat⁸.« Offenbar kann die Vergeltungstheorie aber den spezifisch rechtlichen Sinn der Strafe gar nicht deutlich machen. Denn für sie repräsentiert das Rechtsgesetz unmittelbar das Sittengesetz, das seinerseits als absolut geltend interpretiert wird. Die Vergeltungstheorie betrachtet darum auf der einen Seite den Täter als Subjekt einer moralischen Schuld, die den äußeren Verstoß gegen das Rechtsgesetz übersteigt. Doch dann fragt sich, wie das Strafrecht vor der absurden Konsequenz gerettet werden kann, alle moralische Schuld ahnden zu müssen. Die Vergeltungstheorie betrachtet auf der anderen Seite die Gesellschaft als Subjekt einer entsühnenden, ursprünglich göttlichen Gewalt, die die Befugnisse der Rechtsgemeinschaft sprengt. Aber wie könnte die Rechtsgemeinschaft ihre menschlichen Grenzen in der Vollstreckung einer göttlichen Gewalt überschreiten, wenn sie doch ihr Recht »im Namen des Volkes« und nicht »im Namen Gottes« spricht?

Die sogenannten relativen Straftheorien begründen die Strafe utilitaristisch von sozial nützlichen Zwecken her. Als Präventionstheorien richten sie den Blick nicht wie die Vergeltungstheorien auf die Vergangenheit begangener Delikte, sondern auf die Zukunft möglicher Delikte.

Die sogenannte *Spezialpräventionstheorie* orientiert sich an der Zukunft des individuellen Täters, genauer: in ihrem Zentrum steht der schon straffällig gewordene Täter als potentieller Wiederholungstäter. Die Wahrscheinlichkeit des Rückfalls soll durch Maßnahmen der Sicherheitsverwahrung, der Abschreckung und Besserung des Täters reduziert werden. Die Stärke, die der Spezialpräventionsgedanke gegenüber der Vergeltungstheorie besitzt, ist zugleich seine Schwäche: Indem er die Strafe überhaupt nicht mehr an den äquivalenten Ausgleich einer begangenen Tat knüpft, verstrickt er sich in einen seltsamen Widerspruch: Einerseits schränkt der Spezialpräventionsgedanke die Klasse der strafwürdigen Handlungen auf offenbar unakzeptable Weise ein, indem er nur auf die Rückfallgefahr abstellt. Auch schwerste Kapitalverbrecher müßten, wenn sie nicht wiederholungsgefährdet sind, straffrei ausgehen – bis hin zum heute sozial unauffällig lebenden KZ-Schergen. Andererseits und im Gegenzug dazu droht die spezialpräventive Theorie die Strafe für belie-

bige gesellschaftliche Zwecke zu entgrenzen. Denn für die Spezialprävention hat die Strafe ihr Maß und ihre Grenze nicht mehr darin, daß die Strafe jedem das gesetzlich bestimmte Gleiche gibt, sondern eben jedem das Seine. Aber die distributive Gerechtigkeitsformel des »suum cuique« kann – wie eine bittere Erfahrung lehrt – auch das Eingangstor eines KZ dekorieren. Solche gewiß extremen, aber unvergeßlichen historischen Erfahrungen haben dazu geführt, den spezialpräventiven Ansatz der Unschädlichmachung des Täters heute in erster Linie im Resozialisierungsgedanken aufzunehmen. Doch auch diese Version einer Therapeutik, die auf Wiedereingliederung in die Gesellschaft abstellt, ist im Wortsinne frag-würdig. Die Frage lautet: Inwieweit ist die Allgemeinheit befugt, gesellschaftliche Minderheiten und Randgruppen sozialtherapeutischen Techniken zu unterziehen, die den Konformitätsbedarf der jeweiligen Mehrheit befriedigen?

Die *Generalpräventionstheorie* orientiert sich an der Zukunft aller möglichen Täter. Deshalb betrachtet sie die Strafe als Mittel zur Abschreckung vor potentiellen Straftaten. Damit verstrickt sie sich in noch größere Schwierigkeiten als die beiden anderen Rechtfertigungsversuche der Strafe. Und zwar deshalb, weil sie das Recht zur Strafe von der Faktizität des Delikts überhaupt abkoppelt und lediglich an die bloße Möglichkeit von Rechtsverstößen anknüpft. Der Gedanke der Generalprävention begründet damit zunächst eine Theorie der Strafandrohung. Doch liefert die Abschreckungstheorie aus sich selbst heraus keine Kriterien für Strafmaß und Strafmaterien. Vielmehr pflegt sich das Vordringen generalpräventiver Zwecke bei der Strafandrohung mit der Tendenz zur Ausdehnung und Verschärfung strafrechtlicher Normen zu verbinden. In vielen Fällen ist der Erfolg empirisch zweifelhaft, in vielen anderen Fällen sind die Auswirkungen rechtsstaatlich bedenklich. Als Theorie der Strafandrohung wäre die Generalprävention zudem nur glaubwürdig, wenn sie auch bei der Strafvollstreckung durchgehalten wird⁹. Doch damit verstieße die Strafe eklatant gegen den ethischen Imperativ, der besagt, der Täter dürfe nie nur als Mittel zum Zweck, sondern müsse immer auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden; er sei nie nur als Objekt, sondern immer auch als Subjekt zu behandeln.

Diese inneren Widersprüche zeigen, daß *keine der drei klassischen Theorien alleine in der Lage ist, die Rechtfertigung des Strafrechts zu tragen*. Ich sehe den Grund in folgendem: Die genannten Theorien versuchen allesamt, das Strafrecht aus der Strafe zu begründen, statt das Recht zur Strafe im Rahmen des Rechts zu diskutieren. Sie begehen eine *petitio principii*: sie setzen schon voraus, was erst zu

begründen wäre. Die *absoluten Theorien* wollen das Strafrecht nach dem Äquivalenzprinzip aus dem Wesen der Strafe rechtfertigen. Die *relativen Theorien* versuchen es nach dem Nutzenprinzip aus dem Zweck der Strafe. Aber dabei gerät aus dem Blick, daß »strafen« bedeutet: einzelne Handlungen zu vollziehen, die Unterfälle eines Systems von allgemeinen Regeln sind¹⁰. Eine Rechtfertigung des Strafhandelns kann darum nicht unabhängig von der Frage nach der Rechtfertigungsfähigkeit des Systems von Rechtsregeln erfolgen, die der Strafe logisch vorgeordnet sind. Ich will von hier aus exemplarisch die Rückfrage an die neuere evangelische Ethik¹¹ stellen, inwieweit sie diesen Gesichtspunkt in ihre Verarbeitung der klassischen Straftheorien aufgenommen hat.

Karl Barth ist mit seinen Äußerungen zur Strafe als Vertreter eines reinen Fürsorgerechtes hervorgetreten, dessen Zweck in der Besserung des Täters zu suchen ist. Barth ist bekanntlich auf die Strafe im systematischen Kontext seiner Schöpfungsethik zu sprechen gekommen¹². Er betrachtet aber die Strafe hier nur von ihrer äußersten Grenze aus. Gegenstand der Erörterung ist deshalb die Todesstrafe unter dem christologisch fundierten Leitgedanken des unbedingten – nicht absoluten! – Schutzes des Lebens. Von diesem Zuschnitt der Fragestellung her ist schon deutlich, daß sich hier als primäres Problem der Lebensschutz des Täters aufdrängt und erst sekundär der Schutz der Gesellschaft. Barth führt denn auch die Straftheorien der Besserung, der Vergeltung und der Abschreckung in genau dieser Reihenfolge vor, um ihre Unvereinbarkeit mit der Todesstrafe zu zeigen. Dabei begründet die am Kreuz Jesu Christi schon vollzogene vergeltende Gerechtigkeit Gottes die Überholung jeder absoluten Straftheorie prinzipiell. Und der relative Strafzweck der Wiedereinordnung in die Rechtsgemeinschaft durch Besserung des Täters vermag schon deshalb Priorität zu beanspruchen, weil Barth die Leistungskraft der Straftheorien allein für das bestimmte Problem der Todesstrafe überprüft. Aus Barths systematischen Grundgedanken der an Christus vollzogenen Gerechtigkeit ergibt sich bereits eine entsprechende Zentrierung des Blicks auf den Vollzug der Strafe – folgerichtig hat Barth der Strafvollzugsreform wichtige theologische Anstöße geliefert¹³. Die Schwäche seiner vorliegenden Konzeption besteht jedoch darin, daß sie keine Ethik der Strafrechtspraxis im ganzen impliziert. Sie behandelt das Ausnahmerecht der Todesstrafe (und zwar in Analogie zur Notwehrtötung), aber sie setzt die Strafe ebenso voraus wie das Recht, dessen Unterfall die Strafe doch ist¹⁴.

Helmut Thielicke entwickelt dagegen die Straftheorie ausdrücklich im Rahmen einer Ethik der Rechtssphäre. Die Rechtsordnung gehört für ihn zu den Erhaltungsordnungen, durch die Gott auf die von menschlicher Schuld provozierte Situation eingeht¹⁵. Damit ist schon über den engen Bezug zwischen der religiös-sittlichen Dimension der Verfehlung und der juristischen Schuld vorentschieden – anders könnte, so Thielicke, der Begriff der Strafe und die Ermächtigung zu ihr gar nicht festgehalten werden. Strafe bedeutet die Mißbilligung des Handelns durch Zufügung eines Strafübels. Dabei hebt der Begriff der Mißbilligung bewußt auf die ethische Relevanz der Tat ab, d. h. den »Verstoß gegen die *hinter* dem Gesetz stehende Weltordnung«¹⁶. Den Spezialsinn der Strafe bildet zunächst die Sühne, d. h. die aktive Übernahme der Strafe durch Konsensus zu ihr, sodann die Rehabilitation. Beides gehört für Thielicke zum Recht des Verbrechens auf Strafe. Thielicke interpretiert den Sinngehalt des Vergeltungs- und des Spezialpräventionsaspekts auf der Seite des Täters als den Prozeß der Sühne. Dabei setzt er die »Ablösung des Gesetzesschreckens durch das sühnende Ja gegenüber jener Wertinstanz, die durch das Gesetz repräsentiert wird« mit der theologischen Sequenz von Gesetz und Evangelium analog¹⁷. Es zeigt sich: Obwohl Thielicke seine Straftheorie im Rahmen einer Ethik der Rechtssphäre ansetzt, führt seine theologische Bestimmung des Rechts im ganzen doch dazu, die Strafe als das Problem des Rechts überhaupt zu betrachten und damit das Recht von der Strafe her, statt die Strafe vom Recht her zu verstehen.

Ganz entgegengesetzte theologische Zugänge zur Strafrechtspraxis gehen also an dieser Aufgabe vorbei¹⁸. Barth, weil es ihm darstellungsbedingt nicht primär um das Recht, sondern um den Schutz des Lebens, auch und gerade das des Straftäters geht; Thielicke, weil er das Recht metaphysisch als Repräsentation einer göttlichen Wertinstanz versteht, für die der sühnende Ausgleich wesentlich ist. Die Aufgabe scheint zu lauten, die Rationalität der Strafe ganz und gar auf das positive Recht zu beschränken. Dennoch droht die Strafe diese Grenze ihrer Rationalität immer wieder auf ein religiöses *tremendum et fascinatum* hin zu übersteigen. Wie kann diese grenzüberschreitende Logik der Strafe beendet werden?

2. DAS ENDE DES STRAFMYTHOS

Wollen wir die Strafe in die Grenzen des positiven Rechts zurückstellen, so müssen wir zunächst die Bewegung ins Auge fassen, durch die die Rationalität der Strafe regelmäßig in den Mythos der Strafe übergeht. Betrachten wir dazu den Begriff der Strafe selbst. Ich nehme die klassische Definition, die *Hugo Grotius* 1625 gegeben hat¹⁹: »Poena est malum passionis, quod infligitur propter malum actionis« – zu deutsch: Strafe ist ein Übel des Leidens, das zugefügt wird um eines Übels des Handelns willen. Darin stecken drei Elemente. *Erstens*: Das Strafübel überfällt den Täter nicht bewußtlos und willenlos; es wird ihm absichtlich zugefügt von einem Willen, der nicht sein eigener ist. In der Strafe stehen sich also Richter und Täter, beurteilendes und beurteiltes Bewußtsein im Gegensatz von Norm und Verstoß gegenüber. *Zweitens*: Die Straflöge überbrückt diesen Gegensatz dadurch, daß sie von der Ausgleichsfähigkeit, der Äquivalenz von verursachtem Übel und auferlegtem Übel ausgeht. *Drittens*: Die beiden Übel, für die das Lateinische nur ein Wort (*malum*) hat, sind aber eher äquivok als äquivalent; sie sind nämlich qualitativ verschieden: Das Vergehen ist ein Übel des Handelns, die Strafe ist ein Übel des Leidens. Ein Übel, dessen Anfang der – wie immer beschaffenen – Innensphäre des Täters zugehört, soll durch ein Übel ausgeglichen werden, das über die leibliche Außensphäre des Täters einwirkt. Zugespitzt gesagt: Die Strafe will ein sittlich Böses durch ein physisches Übel aufheben. Möglich wäre das nur, wenn man sich Handeln und Erleiden im selben Willen vereinigt denken könnte: Dies wäre der Fall in der Sühne²⁰.

Die *Sühne* ist aber die Stelle, an der die Strafe aus der nur vordergründig normativ-rationalen Sphäre in eine ursprünglich mythisch-sakrale Sphäre übergeht. In der sakralen Sphäre zielt die Strafe nicht auf das bloß passive Erleiden eines äquivalenten Übels, sondern auf die Sühne, d. h. ursprünglich auf die aktive Bereinigung einer Befleckung²¹, die tätige Tilgung eines Makels innerhalb eines Sinnuniversums, das Gott, Selbst und Welt umspannt. Die Strafe ist normiert und wird zugefügt, und zwar prompt. Aber die Sühne ist ein offener Prozeß, zielt auf Vergeltung und schließt insofern das Definitive der Strafe gerade aus.

Der Strafmythos besteht nun darin, daß er ein rationales Moment mit einem sakralen verbindet. Das Rationale ist die Differenz von Beurteilendem und Beurteiltem, von Richter und Täter. Das Sakrale ist die Vereinigung von Handeln und Erleiden im Willen des Täters. Dieser Zwitterfigur wegen bietet sich der Strafmythos zur Rationalisierung des Heiligen ebenso an wie zur Sakralisierung des Rechts.

Die Aufgabe der Theologie besteht angesichts dessen in nichts als *Kritik*: Sie muß das Heilige entjuridisieren, um das Recht entsakralisieren zu können. Die Theologie kann diese Aufgabe in einem radikalen Sinn nur an der Stelle einlösen, an der sich nach der Behauptung der christlichen Überlieferung der heilige Wille Gottes selbst offenbar gemacht hat. Doch ist der Blick dorthin für die christliche Theologie nicht ohne Brisanz. Auf der einen Seite legen die großen Texte des Neuen Testaments die Selbstoffenbarung Gottes im Geschick Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung der ganzen Welt mit Gott aus: »Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19). Aber bei der christologischen Symbolik des stellvertretenden Leidens und der Sühne im göttlichen Gericht, das unsere Rechtfertigung bedeutet, scheint es sich um nichts anderes als die präzise und komplette Widerspiegelung des Strafmythos zu handeln. Ich erinnere nur an zwei Formeln aus den Briefen des Apostels Paulus, die die beiden zentralen Motive offenlegen: Die eine Formel ist die, wonach Christus »für uns zur Sünde gemacht« wurde (2 Kor 5,21); die andere lautet, Gott habe Christus »in seinem Blut zur Sühne hingestellt« (Röm 3,25).

Es genügt in anbetracht dessen keineswegs, einfach zu sagen, in Christus habe sich die vergeltende Gerechtigkeit Gottes schon ausgewirkt, denn diese Formulierung hält ja das Motiv der Vergeltung als Moment des göttlichen Willens fest. Auch eine sogenannte christologische Rechtsbegründung kann zutiefst zweideutig bleiben, wenn sie nicht die Symbolinterpretation bis an den Punkt treibt, an dem der Strafmythos zerfällt und einen neuen überschießenden Sinn freisetzt. Den Weg zur Entmythisierung der Strafe weisen uns die paulinischen Formeln selbst, wenn wir die Motive betrachten, die in ihnen verarbeitet sind²².

Christus – *für uns zur Sünde gemacht*: Aus dieser Formel muß der juristische Assoziationsgehalt getilgt werden. Recht verstanden artikuliert sie eine bestürzende Wahrheit, die die normative Rationalität der Strafe sprengt. Wir haben es mit einer Deutung von Jesu Tod zu tun, die an die archaische Allgegenwart der Sündenbockprojektion anknüpft. Es ist das Psycho- und Soziodrama, in dem ein einziges unschuldiges Leben plötzlich alle Gewalt der anderen auf sich zieht und mit sich wegträgt. Der Sündenbockritus wurde in Israel als volkstümliche Zeremonie am Rande des großen Versöhnungstages begangen (Lev 16), aber auch das Geschick der leidenden Gerechten wurde in diesem Schema reflektiert (Jes 53). Auf seinem Höhepunkt schlägt das Tragische »alle gegen einen« in jenes »einer für alle« um, das den Gemeinschaftsfrieden wiederherstellt – und im Blick auf das malum passionis Jesu fügt das Neue Testament hinzu: Dies gelte nun »ein für allemal« (Röm 6,10).

Christus – *in seinem Blut zur Sühne hingestellt*: Diese Formel erfordert eine nicht-sakrifizielle Interpretation. Das griechische Wort für Sühne (hilasterion) bedeutet an dieser Stelle nicht Sühnopfer oder Sühnmittel. Es steht für den hebräischen Terminus kapporaet, der das Sühnmal bedeutet, also nicht das Opfer, sondern den Ort der Sühnung. Die kapporaet war die leere Platte auf der Bundeslade zwischen den Cheruben. Sie gehört zunächst ganz und gar in die Späre des Sakralen. Sie war der Ort der höchsten Sühnung am großen Versöhnungstag, wenn der Hohepriester durch den Vorhang hindurch ins Allerheiligste trat, um das Blut des Opfertieres auf die Platte zu sprengen. Als Leerstelle ist das Sühnmal der Wohnsitz des unsichtbaren und unsagbaren Gottes. Christus, so will die Formel sagen, hat sich diesem Ort nicht mit einem instrumentellen Opfer genähert, sondern als er selbst, in Person, im Selbsteinsatz ins Geheimnis Gottes.

Achten wir auf den *Bedeutungsüberschuß der christologischen Symbolik*, so entdecken wir in ihr einen neuen Sinn, der das Juridisch-Moralische ebenso hinter sich läßt wie das Sakrifizielle. Zwei Motive machen das zusätzlich deutlich: Jesu Selbsteinsatz endete mit einem Schrei der verzweifelten Gottverlassenheit; und der Vorhang zum Allerheiligsten zerriß (Mk. 11,37 f./Mt. 27,50 f.). Das will sagen: Im Zerreißen des Vorhangs ist die *kultische Eigenge-*

setzlichkeit der Sphäre des Sakralen zerbrochen; der Schrei der Gottverlassenheit aber weist darauf hin, daß *Jesu Selbsteinsatz auch nicht als eine die göttliche Macht umstimmende sittliche Leistung zu verstehen ist. Der Weg der Versöhnung ist der Weg personaler Stellvertretung.* Sie hat zwei Seiten: In der Rolle dessen, der sich verzweifelt hingibt, vertritt Christus die Menschen bei Gott: dieser eine wahre Mensch trägt das Handeln aller in seinem eigenen Leiden aus; er identifiziert sich in seiner Passion mit der Aktion aller. In der Rolle des Sündenbocks vertritt Jesus Gott bei den Menschen: dieser eine wahre Gott läßt sich erschlagen, ohne zurückzuschlagen; er hebt die Differenz von Richter und Gerichtetem auf. Versöhnung ist ihrem Begriff nach das Ende des Strafmythos, weil sie nicht nur die Unterscheidung von Tun und Erleiden, sondern auch die Differenz von beurteilendem und beurteiltem Bewußtsein in Gott selbst aufgehoben sein läßt – oder mit den Worten des Paulus: »Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden« (2 Kor. 5,17). Auch die Metapher des Gerichtes Gottes nimmt von hier aus einen neuen Sinn an: Gericht Gottes bedeutet fortan, daß mich die Gegenwart der Liebe Gottes zugleich mit Gottes Schmerz über meine Vergangenheit konfrontiert²³.

Es ist leicht zu sehen, daß nach dieser Dekonstruktion der Strafe kein Begriff zurückbleibt, der es erlauben würde, das Gottesverhältnis des Menschen unmittelbar in der Semantik der Strafrechtspraxis zu beschreiben. Mit anderen Worten: *Es gibt keine einzige theologische Legitimation des Strafrechts aus den Metaphern der Strafe.* Die »Schuld«, die Jesus weggetragen hat, bedeutet ja keine Normübertretung, sondern eine kollektive Selbstverstrickung, die nicht vergolten, sondern nur erlöst werden kann. Die »Sühne«, die er vollbracht hat, bedeutet keine religiös-sittliche Leistung, sondern die Auslieferung an Gott im Zugrundegehen. Das »Gericht« schließlich ist keine Urteilsinstanz, sondern das erschreckende Aufleben vergangener Taten, deren Ableben Gott anheimgestellt ist. Wie kann nach dieser Entmythisierung der Strafe das Strafrecht für die theologische Ethik überhaupt noch in den Blick kommen?

3. DIE AUFGABE DES STRAFRECHTS

Unser erster Durchgang ergab, daß eine ethische Rechtfertigung der Strafrechtspraxis nur aus einer zureichenden Bestimmung des Rechts im ganzen erfolgen könnte: Diese dürfte das Recht nicht von vornherein als Spezialfall der Strafe mißverstehen. Der zweite Durchgang förderte die konsequente Überwindung des Strafmythos im Versöhnungsgedanken des Neuen Testaments zutage: Die Stellvertretung Jesu Christi erwies sich als der Weg der göttlichen Liebe. In einem dritten Durchgang müssen wir jetzt beide Ergebnisse verbinden und auf die Strafrechtspraxis anwenden.

Die These, die zunächst beide Einsichten verbindet, lautet: *Wir müssen von einem Begriff des Rechts ausgehen, dessen Grundsinn dem der Liebe als Kraft der Versöhnung entspricht.* Es ist nun keineswegs ein Wechsel ins Erbauliche oder in unerschwingliche theologische Deduktionen erforderlich, um diese Perspektive auf das Recht zu gewinnen. Eine Deutung der Rechtsregeln aus dem Grundsinn der Liebe ist vielmehr genau diejenige, die den Vorgang der Rechtsbildung überhaupt in einer fruchtbaren Weise verständlich macht. Es reicht nämlich nicht zu, das Recht nur aus einer Näherbestimmung des Begriffs der Norm abzuleiten und dann zu sagen, Rechtsregeln seien diejenige Klasse von Normen, die durch zusätzliche Merkmale wie Bestimmtheit, Bekanntheit, Erzwingbarkeit, Gerichtsfähigkeit usw. charakterisiert sind. Man muß vielmehr tiefer bei der Entstehung von normativen Regeln als solchen ansetzen. Normen entstehen aus der Gegenseitigkeit von Erwartungen. Schon die sogenannte Goldene Regel empfiehlt es als klug, daß ich mein eigenes Verhalten an derjenigen Erwartung orientiere, die ich an das Verhalten des anderen habe. Um dies tun zu können, muß ich den anderen zunächst *als* anderen, als diese Person in dieser bestimmten Rolle anerkennen. Rechtsnormen entstehen aus Anerkennungsverhältnissen. Personale Anerkennungsverhältnisse sind der innere Grund des Rechts – dies ist die Stelle, an der das Recht offen ist für gewährende Macht der Liebe²⁴. Um miteinander verlässlich leben zu können, müssen wir jedoch darüber hinaus unsere gegenseitigen Erwartungen objektivierend auf Dauer stellen, um Erwartungssicherheit zu gewinnen. Erwartungssicherheit im Miteinanderhandeln, das ist die lebensfördernde äußere

Funktion des Rechts²⁵. Hier kann in das Recht die erhaltende Macht der Liebe eingehen. Gewährung von Anerkennungsverhältnissen und Aufrechterhaltung von Erwartungssicherheit, dies ist der Grundsinn des Rechts, der der Liebe entspricht. Und insoweit ist das Recht nicht nur ein taugliches, sondern ein unerläßliches Mittel zur Verwirklichung von Versöhnung im Zusammenleben der Menschen.

Im *Strafrecht* jedoch ist die der Versöhnung dienende Aufgabe des Rechts einer tiefen *Paradoxie* ausgesetzt: Die Kriminalstrafe ist ein Spezialfall der staatlichen Androhung und Ausübung rechtserhaltender Gewalt. Das Strafrecht ist der Bereich des Rechts, der am unmittelbarsten daran erinnert, daß im Staat ursprünglich alles Recht durch einen Akt der Gewalt gesetzt ist²⁶. Gewalt aber hat – wie wir gesehen haben – ihren Ursprung nicht in der Macht Gottes, sondern in der Selbstmacht der Menschen, die in jene kollektive Verstrickung führt, deren Bann in theologischer Sprache »Sünde« und deren Aktualisierung in theologischer Sprache »Schuld« heißt. Jedes Recht, das unter Präsenz physischer Gewalt die Individuen einer äußeren Ordnung unterwirft, hat allein schon dadurch seine Unschuld verloren. Im ersten Akt rechtssetzender Gewalt ist Schuld als justitierbarer Begriff bereits unbrauchbar geworden. Das *staatliche Recht* steht theologisch auf alle Fälle *mit dem Rechtsbrecher gemeinsam in der Schuld* und kann sich nur vorläufig damit entschuldigen, daß Recht nicht Recht bleiben kann, wenn die Gewalt auf der anderen Seite steht. Die Aufgabe besteht deshalb allgemein gesprochen darin, die rechtserhaltende Gewalt dem Versöhnungssinn des Rechts unterzuordnen. Das staatliche Gewaltmonopol muß an sich selbst die Aufgabe weiterführen, unter der es angetreten ist, nämlich die Zivilisierung und Begrenzung von Gewalt überhaupt. Moderne Gesellschaften lösen dieses paradoxe Problem, indem sie den Zugang zu physischen Gewaltmitteln seinerseits rechtlicher Kontrolle unterwerfen und die Institutionalisierung physischer Gewaltausübung funktional differenzieren. Wenn wir die Rechtfertigungsfähigkeit der Strafe von der Rechtfertigungsfähigkeit des Rechts einer staatlich verfaßten Gesellschaft abhängig machen, so ist die Lösung im Ergebnis hochdifferenziert, aber im Prinzip einfach:

Die Strafzwecke müssen auf dem Hintergrund der *rechtsstaatli-*

chen Differenzierung der Gewaltausübung interpretiert und in ihrer Zuordnung zur legislativen, zur judikativen und zur exekutiven Gewalt verstanden werden. Dann stellt sich heraus, daß das Wahrheitsmoment der drei Straftheorien darin liegt, daß das Strafrecht dem Bürger in drei Stadien entgegentritt: Als Strafandrohung, als Strafverhängung und als Strafvollzug. Infolgedessen heftet sich die Generalprävention in erster Linie an die Strafandrohung durch Gesetze, die Vergeltungstheorie an die Strafverhängung im Urteil und die Spezialprävention vor allem an den Strafvollzug. Die Strafzwecke treten somit zunächst in funktionaler Differenzierung in Analogie zur Gewaltenteilung auf. Wegen des grundrechtsgewährenden Charakters des Rechtsstaats folgt, daß das Strafrecht subsidiärer Natur ist und nur zum Schutz grundlegender Rechtsgüter und öffentlicher Leistungszwecke eingesetzt werden darf. Was sodann die gegenseitige Verhältnisbestimmung der Strafzwecke angeht, so muß jede folgende Etappe der Strafrechtsverwirklichung die Grundsätze der vorherigen unter jeweils restriktiveren Bedingungen in sich aufnehmen: Es ergibt sich daraus *erstens*: Die Generalprävention begründet die Strafrechtspraxis insgesamt, sie erfährt jedoch eine Begrenzung durch das Subsidiaritätsprinzip. *Zweitens*: Da die sittlich-religiöse Dimension von Schuld nicht justitiabel ist, kann sie die Strafzumessung nur limitieren, aber nicht legitimieren: d. h. der Schuldgedanke hat für die Rechtsprechung die Funktion einer oberen Grenze, aber nicht eines Grundes der Strafe. *Drittens*: Im Vollzug darf die Schuld schwere die Resozialisierungsbemühungen nicht hindern²⁷, aber die Persönlichkeitsautonomie bildet die Schranke für die Behandlung im Strafvollzug. Eine solche *dialektische Vereinigungstheorie*, wie sie der Strafrechtler *Claus Roxin* 1966 entwickelt hat²⁸, imponiert durch die Konsequenz, mit der sie die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaats als Normen strikter Selbstbegrenzung staatlicher Gewalt anwendet – und zwar auf den gesamten Bereich der Strafrechtspflege.

Indessen bedeutet eine strafrechtliche Vereinigungstheorie – auch wenn sie sich dialektisch nennt – noch keine Versöhnung in der Praxis. Nicht schon die Strafrechtstheorie, erst die Institutionen der Strafpraxis bedeuten den Härtetest für den Versöhnungssinn des Rechts. Darum muß sich die Aufmerksamkeit des weite-

ren auf den *Strafprozeß* richten. Der Strafprozeß besitzt eine Schlüsselfunktion für die Erhaltung des Gesamtvertrauens in das Recht. Je unüberschaubarer die Rationalität des rechtlichen Regelsystems im einzelnen wird, desto mehr bleibt das Erleben der Erwartungssicherheit des Rechts auf symbolisch-rituelle Inszenierungen angewiesen. Der Prozeß – im Extremfall der Sensationsprozeß – wird zur Quelle des Rechtsvertrauens und zum Ventil der Strafwünsche zugleich; mit einem Wort: Der Mythos der Strafe feiert seine Wiederkehr über die Funktion des Rechts. So wie theologische Exegese und Dogmatik die Strafe entmythisieren müssen, so muß die Ethik dabei mitwirken, den Prozeß zu entmystifizieren. Sie muß dafür plädieren, die symbolische Überbestimmung des Prozesses zu entspannen. Sie muß fragen, wie das äußere Szenarium für die Phantasie des charismatischen Richters ausgetrocknet werden kann. Wie kann die Projektionsfläche des Strafbedürfnisses schrumpfen und der Versöhnungssinn des Rechts erlebbar werden? Möglicherweise dadurch, daß im Strafprozeß institutionelle Differenzierungen eingebaut werden, die der zeitlichen Differenz zwischen vergangenen und zukünftigen Handlungen des Täters gerecht werden. Der Ansatz zu einer Entmystifizierung des Prozesses wäre in einer Zweiteilung der Hauptverhandlung zu suchen, die die Akte der Zurechnung der Tat und der Zumessung der Sanktion unterscheidbar macht und auf unterschiedliche Rollen verteilt²⁹.

Die *Tatzurechnung* hätte festzustellen, ob und inwiefern die Tat dem Täter *im staatlichen Rechtsverhältnis* zuzurechnen ist. »Schuld« ist hier strikt als religiös und moralisch neutraler Rechtsbegriff, d. h. als Vorwerfbarkeit im Sinn positiv-rechtlicher Kriterien zu verstehen. Tatzurechnung folgt den Regeln der Subsumtionslogik – sie kann in erster Linie der juristischen Profession überlassen bleiben. Anders dagegen der Prozeß der *Sanktionszumessung*, bei dem ein überwiegend mit Nichtjuristen besetztes Gremium Motiv und Biographie des Täters, so wie die sozialen Rahmenbedingungen der Tat zu würdigen hätte. Von ihm wäre vorrangig zu fordern, daß es Leistungen aushandelt, durch die der Täter selbst seine Tat *im Sozialverhältnis* auszugleichen hat. Die Zufügung von Übeln wäre so weit irgendsmöglich in die Auferlegung von Handlungspflichten der Wiedergutmachung und des Schadensersatzes

zu überführen. Nicht der Vergeltungsgedanke, sondern der des Schadensersatzes steht ja bereits – richtig übersetzt – hinter dem viel strapazierten »Gib Auge für Auge, Zahn für Zahn« (Ex 21,24). Läßt sich hieran – so lautet die Frage – ein neues Sühnestrafrecht anknüpfen? Das Motiv der Wiedergutmachung gehört zwar unter anderen zu den Konnotationen von Sühne als Terminus des germanischen Rechts³⁰. Aber der Begriff Sühne weckt nicht nur naheliegende ungangssprachliche Mißverständnisse. Er umfaßt auch einen Bedeutungsspielraum, der die sakrale und sittliche Sphäre einbegreift. Deshalb ist er einer rationalen Bestimmung der Strafrechtsw Zwecke durchaus abträglich. Als rechtliche Sanktionierung kann sich die Auferlegung von Handlungspflichten nur auf den materiellen Aspekt des Ausgleichs im Sozialverhältnis beziehen. Worum es geht, ist darum der Ausbau zivilrechtlicher Wiedergutmachung im Strafrecht³¹. In früheren Gesellschaften bildeten Strafrecht und Privatrecht eine Einheit; erst mit der Staatenbildung traten sie auseinander. Die Transformation des Strafrechts ins Zivilrecht dient der Zivilisierung rechtserhaltender Gewalt ebenso wie sie dem Versöhnungssinn des Rechts entspricht.

Wird damit das Strafrecht von innen gesprengt? In der Tat ist es – um mit *Paul Ricoeur* zu reden – so: »Rationalisiert man die Strafe gemäß den Ansprüchen des Verstandes, indem man den Mythos der Sühne eliminiert, so nimmt man ihr gleichzeitig ihr Prinzip³².« Der Wunsch, am Begriff der »Sühne« als Element des juristischen Diskurses festzuhalten, dürfte denn auch seine Wurzel in nichts anderem haben, als dem Interesse, an Begriff und Institution des *Strafrechts* überhaupt noch in einem unterscheidenden Sinne festhalten zu können, wenn schon »Schuld« im substantiellen Sinn nicht justitiabel ist. Die evangelische Ethik kann diese Erwartungen, die sich auf den Begriff der Sühne richten, nicht befriedigen. Die Sühne ist aufgehoben in der Stellvertretung. Vor dem Angesicht Gottes hat sie ihre Rolle ausgespielt. Vor dem Forum der Gesellschaft aber muß sie sich aufspalten: nämlich in die materielle Ersatzleistung im Sozialverhältnis, die – wie gesagt – auferlegt werden kann, und in die Durcharbeitung der Tat *im Selbstverhältnis* des Täters, die nicht erzwungen werden kann. Ganz ohne Zweifel vollendet sich der Versöhnungssinn des Rechts nur und erst darin,

daß der Täter im Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten der Tat in ein neues Verhältnis zum Opfer und zu sich selbst, zur Gesellschaft und zum Recht findet – und all dies *vor Gott*. Aber dieser religiös-sittliche Sinn der Sühne ist in den Institutionen des staatlichen Rechts nicht darstellbar. Denn das Recht des Staates ist rechtserhaltende Gewalt. Die *Freiheitsstrafe* ist die Institution, an der in letzter und unausweichlicher Schärfe die Paradoxie eines Rechts deutlich wird, dessen Sinn Versöhnung, aber dessen Ursprung Gewalt ist. In der Freiheitsstrafe soll unter Bedingungen des Entzugs von Freiheit und Lebenszeit eine Einsicht herbeigeführt werden, die ihrem Wesen nach Zeit und Freiheit braucht. Kurz und schmerzhaft gesagt: Theologie würde zur Ideologie, schickte sie sich an, diesen Widerspruch durch Anknüpfung an eine autonom-moralische Interpretation von Sühne zu entschärfen oder zuzudecken. Der neue Sinn von Sühne heißt Stellvertretung. Sie kann nicht verhängt werden. Deshalb kann es für die evangelische Ethik keine Sinngebung der Freiheitsstrafe aus dem sittlichen Symbolgehalt der Sühne geben³³. Die evangelische Ethik kann die Freiheitsstrafe nur aus dem gleichen Grund tolerieren, aus dem sie staatliche Gewalt überhaupt tolerieren kann: zum Schutz der Gesellschaft gegen Gewalt³⁴. Gewiß gibt es – nicht zuletzt aus der deutschen Geschichte bekannte – extreme Deliktgruppen wie staatlich lizenzierte systematische Menschenrechtsverletzungen, deren Sanktionierung durch eine weltliche Instanz nach geraumer Zeit nur noch mit der Aufrechterhaltung des Gesamtvertrauens in das menschliche Recht zu begründen ist. Aber man muß hinzufügen: Je länger der Freiheitsentzug bei nichtrückfallgefährdeten Verbrechern dauert, desto mehr muß die Definitionsmacht über das Rechtsvertrauen auf die Gruppen beschränkt werden, die zu den Opfern des Verbrechens gehören.

Dieses kritische Resultat des theologischen Diskurses über die Strafe mag den juristischen Verstand verwundern – oder auch erschrecken: Je nach investiertem Vorverständnis mag er sich in unerwarteter Form bestätigt – oder auch in unerhörter Weise irritiert fühlen. Allein: Die evangelische Ethik hat weder den Humanismus des liberalen, noch den Etatismus des autoritären Charakters zu legitimieren, sondern sie hat Anlaß, an der moral- und gesellschaftskritischen Kraft des Evangeliums festzuhalten.

Das Evangelium besagt: Versöhnung entspringt dem Wort von der Versöhnung; dem Wort, das beide, Täter und Gesellschaft, von beidem, Schuld und Selbstgerechtigkeit, befreit. Und darin liegt zugleich die unausrottbare Hoffnung, es könnte das Recht einer Gesellschaft geben, das nicht mehr mit Gewalt, sondern nur noch mit dem Wort der Versöhnung dient.

Dr. Hans-Richard Reuter

*FEST, Schmeilweg 5,
6900 Heidelberg*

Anmerkungen

1. In den Gesamtdarstellungen evangelischer Ethik zuletzt ausführlich von *H. Thielicke*: Theologische Ethik III, Tübingen 1964, Rdz. 1311–1518 (s. dazu unten). In den seither erschienenen Gesamtentwürfen evangelischer Ethik kommt das Thema nur ganz am Rande (*W. Trillhaas*: Ethik, Berlin 1965, 289–391; *T. Rendtorff*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie II, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 22 f.) oder gar nicht (*E. Wolf*, *W. Kreck*, *H. Schulze*) vor. Auf Aufsätze wird im folgenden verwiesen. Neuere monographische Arbeiten beschäftigen sich mit Fragen der Gefangenen-seelsorge (*E. Stubbe*: Seelsorge im Strafvollzug. Historische, psychoanalytische und theologische Ansätze zu einer Theoriebildung, Göttingen 1978; *P. Brandt*: Die evangelische Gefangenen-seelsorge. Geschichte – Theorie – Praxis, Göttingen 1985), die hier außer acht bleiben müssen.
2. § 2 Satz 1 StVollzG.
3. Der Spiegel, 41 Jg. Nr. 12 vom 16. 3. 1987, 94 f.
4. Das katholische Korreferat zu dem hier abgedruckten Beitrag hielt Prof. Dr. *Johannes Gründel* (München).
5. *F. Böckle*: Strafrecht und Sittlichkeit, in: Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1978, 312–323; *J. Gründel*: Strafen und Vergeben, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 13, Freiburg/Basel/Wien 1981, 121–160.
6. Vgl. u. a. den Überblick bei *C. Roxin*: Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: JuS 6, 1966, 377–387.
7. *E. Schmidhäuser*: Vom Sinn der Strafe, 2. Aufl. Göttingen 1971, 43 ff.
8. *I. Kant*: Metaphysik der Sitten, A 199. Zu Kant (und Hegel) vgl. *W. Schild*: Ende und Zukunft des Strafrechts, in: ARSP LXX, 1984, 71–112.
9. Mit den Worten *A. v. Feuerbachs*: Lehrbuch des peinlichen Rechts, 11. Aufl. 1832, 39: »Der Zweck der Zufügung derselben (sc. der Strafe) ist die Begründung der Wirksamkeit der gesetzlichen Drohung, inwiefern ohne sie diese Drohung leer (unwirksam) sein würde.«
10. Vgl. *J. Rawls*: Zwei Regelbegriffe, in: *O. Höffe* (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, München 1975, 96–120.
11. Die älteren Positionen sind in erhellender Weise dargestellt bei: *T. Rendtorff*: Die

- Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher, in: *H. Dombois* (Hg.): Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, Witten 1959, 9–97.
12. Vgl. *K. Barth*: Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1951, 499–515.
 13. Vgl. *K. Barth*: Antworten auf Grundsatzfragen der Gefangenenseelsorge (1960), in: *U. Kleinert* (Hg.): Strafvollzug, München 1972, 46–52, sowie die übrigen in diesem Band versammelten Beiträge.
 14. Diese Schwäche geht allerdings nicht zu Lasten des Reflexionspotentials der (mit der Dogmatik verschränkten) theologischen Ethik Barths, sondern ist Konsequenz der systematischen Darstellungsform. Barth führt den Begriff des Rechts als solchen nicht schöpfungstheologisch, sondern versöhnungstheologisch und ekklesiologisch über den Begriff der Gemeinde – und darum erst in KD IV/2, § 67, 4 – ein; vgl. dazu *H.-R. Reuter*: Rechtsbegriffe in der neueren systematischen Theologie. Versuch einer systematisch-theologischen Skizze, in: *K. Schlaich* (Hg.): Studien zu Kirchenrecht und Theologie I, Heidelberg 1987, 187–237. Zu einer differenzierten Weiterführung Barths vgl.: *H. Gollwitzer*: Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, in: *EvTh* 24, 1964, 195–220; *ders.*: Versöhnung, Schuld, Krankheit, in: *H. Horn/H. Kittel* (Hg.): Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt, München 1969; *ders.*: Kommentar und Kritik zu Karl Barths Äußerungen über Gefangenenseelsorge, in: *U. Kleinert* (Hg.), aaO. (Anm. 13), 53–67.
 15. Vgl. *H. Thielicke*: Theologische Ethik III, Tübingen 1964, Rdz. 1311–1518.
 16. AaO. Rdz. 1352.
 17. AaO. Rdz. 1429.
 18. Dies gilt auch noch für *H. Gollwitzer*s Barth weiterdenkende Formel, wonach »die Erziehungstheorie den Rahmen abgibt, innerhalb dessen allein der Gesichtspunkt der Vergeltung gewahrt werden darf« (Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, in: *EvTh* 24, 1964, 195–220, Zitat 202). Es gilt aber vollends für die früheren Versuche von *H. Dombois*, die den Sinn der Strafe über eine Art *existentialer* Interpretation der prozessualen Täter-Richter-Interaktion erhellen wollen, bei der die *normativen* Rahmenbedingungen des Prozesses gänzlich ausgeklammert werden; vgl. *H. Dombois*: Mensch und Strafe, Witten 1957; *ders.* (Hg.), aaO. (Anm. 11). Zum Rechtsbegriff von Dombois vgl. meinen Anm. 14 genannten Aufsatz.
 19. *H. Grotius*: De jure belli ac pacis libri tres, 1625, 2. Buch, 20. Kapitel, I.
 20. In der Sühne, nicht in der Strafe läge das Wahrheitsmoment der Formel Hegels von der Negation des Rechts, die er denn auch (im Anschluß an seine These vom Recht des Verbrechens auf vergeltende Strafe) im Übergang vom (abstrakten) Recht zur Moralität ansiedelt (vgl. *G. W. F. Hegel*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 100 und § 104).
 21. Vgl. dazu *P. Ricœur*: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971, sowie *ders.*: Interpretation des Strafmithos, in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 239–265.
 22. Vgl. zum folgenden ausführlicher: *H.-R. Reuter*: Versöhnung im Neuen Testament. Eine systematische Besinnung, in: *ThPr* 18, 1983, 29–43.

23. Vgl. dazu *K. Stock*: Gott der Richter. Der Gerichtsgedanke im Horizont der Rechtfertigungslehre, in: *EvTh* 40, 1980, 240–256.
24. Damit nehme ich unbeschadet der oben (Anm. 18) geäußerten Kritik den weiterführenden Ertrag des Rechtsbildungsbegriffs von *H. Dombois* auf, den dieser zunächst für das (Gnaden-)Recht der Kirche entwickelt hat. Vgl. *H. Dombois*: Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961, 163 ff.
25. Vgl. *N. Luhmann*: Rechtssoziologie, 3. Aufl., Köln 1987, 27 ff.
26. Dies ist gegenüber einer dialogischen Rechtstheorie (vgl. *R. P. Callies*: Theorie der Strafe im demokratischen und sozialen Rechtsstaat, Frankfurt 1973) zu bedenken, die das Strafrecht überhaupt nicht mehr aus dem Ursprung staatlicher Gewalt begreifen kann. Zu einem reflektierten Gewaltbegriff vgl. *W. Benjamin*: Zur Kritik der Gewalt, in: *Gesammelte Schriften* II/1, Frankfurt 1977, 179–203.
27. Der Aushöhlung dieses Grundsatzes hat das Bundesverfassungsgericht durch seine Urteilsbegründung zur Vollzugslockerung im Falle von lebenslanglich inhaftierten NS-Verbrechern Vorschub geleistet. Vgl. BVerfGE 64, 261–284, mit der in der Begründung abweichenden Meinung des Richters *Mahrenholz*, aaO. 285–301,
28. *C. Roxin*, aaO. (Anm. 6). Er bezeichnet die Aufgabe des Strafrechts zusammenfassend »als subsidiären Schutz von Rechtsgütern und staatlichen Leistungsaufgaben durch persönlichkeitswahrende General- und Spezialprävention in dem durch das Maß der Schuld abgesteckten Rahmen« (387).
29. Vgl. z. B. *R. P. Callies*, aaO. (Anm. 26), 193 ff.
30. »... sühne ist ein wort der rechtssprache. infolge der beschränkten verbreitung des wortes ... bleibt, wie herkunft und verwandtschaft, so auch die ursprüngliche bedeutung des wortes unsicher. es ist nicht auszumachen, ob von einer mehr allgemeinen bedeutung wie »vertrag« ..., »beilegung«, »versöhnung« auszugehen ist, oder ob eine ganz spezielle bedeutung wie etwa »leistung von geldwert« ... als grundbedeutung von sühne anzunehmen ist. hinzu kommt, dasz sich offenbar mit dem wandel des staatlichen lebens nicht nur die bedeutung des wortes, sondern in erster linie die sache selbst, die institution, und zwar von grund aus gewandelt hat. nur so erklärt es sich, dasz ahd. *suona* überwiegend und in einem fast unvereinbaren gegensatz ... zum mhd. gebrauch »iudicium, gericht, urteil« bedeutet ... dem mag entsprechen, daß der darsteller des germanischen rechts die sühne unter die öffentlichen strafen rechnet ..., während der autor, der das strafrecht des deutschen mittelalters ... beschreibt, als sühne im eigentlichen sinne »die versöhnung, den friedensschluss des misstäters und seiner sippe mit der verletzten partei bezeichnet« (Deutsches Wörterbuch X/4, 1014).
31. Vgl. dazu *K. Seelmann*: Strafzwecke und Wiedergutmachung in: *ZEE* 25, 1981, 44–55. Für ein zivilrechtliches Strafrecht nach dem alttestamentlichen »Tsedaka-Modell« plädiert der holländische Kriminologe *H. Bianchi*: Das Tsedaka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht, in: *ZEE* 18, 1974, 89–110.
32. *P. Ricœur*: Interpretation des Strafmythos, aaO. (Anm. 16), 244.
33. Anders einige katholische Versuche, z. B. *V. Eid*: Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze, in: *J. Blank/J. Werbick* (Hg.): Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986, 157–172.
34. Darin wird das Paradox der Freiheitsstrafe nicht getilgt, sondern anerkannt. Es

wird darin auch das berechnigte Moment einer Kritik anerkannt, die das Gefängnis als totale Institution analysiert; vgl. v. a. *M. Foucault*: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976. Im Anschluß daran vgl. *A. Bondolfi*: Straftheorien und Strafrechtsbegründungen: Schwierigkeiten einer ethischen Neubesinnung, in ZEE 27, 1983, 375–390. Die Schwierigkeiten einer evolutionstheoretisch-optimistischen Interpretation der neuzeitlichen Strafrechtspraxis zeigt nolens volens *K. Eder*: Die Zivilisierung staatlicher Gewalt. Eine Theorie der modernen Strafrechtsentwicklung, in: KZfS Sonderheft 27, 1986, 232–262. Zur Systemparadoxie im Strafvollzug vgl. *G. Wagner*: Das absurde System, Strafurteil und Strafvollzug in unserer Gesellschaft, Heidelberg 1985.