

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1955, Heft 2

Die Todesstrafe
als Problem der christlichen Ethik

Von

Paul Althaus

Vorgetragen am 14. Januar 1955

München 1955

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Die vom Staate vollzogene Todesstrafe konnte ein Problem der christlichen Ethik werden erst, als der Staat in dem Sinne „christlich“ geworden war, daß Christen als Fürsten oder Beamte in die Lage kamen, Todesurteile verhängen und vollziehen zu müssen.

In der alten Kirche sprachen die Theologen sich zunächst fast durchweg gegen die Todesstrafe aus.¹ Wie die Christen lange Zeit obrigkeitliche Ämter überhaupt mieden, so vor allem das Richteramt, weil dieses auch Bluturteile verhängen müsse. Dabei wird der Eindruck der Massenhinrichtungen im kaiserlichen Rom mitgewirkt haben. Später, in der nachkonstantinischen Zeit, bei klarerer Unterscheidung der für die christliche Kirche und der für den Staat geltenden Normen, hörte der Widerspruch mehr und mehr auf. Die Kirche sagte nun im ganzen ein Ja zur staatlichen Todesstrafe und hielt es nicht mehr für unvereinbar mit dem Christsein eines Beamten, sie zu verhängen oder zu vollziehen. Die Ablehnung durch einzelne Gruppen wie die Waldenser galt als häretisch. Papst Innozenz III. erklärte ihnen gegenüber, die weltliche Gewalt könne ohne Todsünde ein Bluturteil vollziehen, wenn sie zum Verhängen der Strafe nicht aus Haß, sondern durch eine richterliche Entscheidung komme, nicht fahrlässig, sondern mit reiflicher Überlegung.² Der Widerspruch der Waldenser lebt später bei den Schwärmern der Reformationszeit fort.

¹ Über die Beurteilung der Todesstrafe in der alten Kirche vgl. W. Gaß, *Geschichte der Ethik*, I, 1881, S. 93 f., 229 ff. Über das vorkonstantinische Zeitalter heißt es: „Gegen die Todesstrafe waren alle, zumal die Montanisten, eingenommen. Als Gründe werden angegeben ein allgemeines christliches Mitgefühl, eine Scheu vor der Grausamkeit der Hinrichtung und vor der Möglichkeit des Justizmordes“. Anders schon damals Cyprian (s. S. 232). Bei Gaß auch die einschlägigen Stellen aus Tertullian, Lactanz, Ambrosius, Augustin (der in seinen Ansichten schwankte). Sie sind z. T. schon von Joh. Gerhard zusammengestellt, *Loci Theol.* VI, 427 Preuß.

² Denzinger, *Enchir.* Nr. 425: *De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat.*

Die erste eingehende theologische Begründung der Todesstrafe liefert Thomas von Aquino.¹ Das heißt: was er für die Todesstrafe geltend macht, ist nicht eigentlich theologisch, sondern vielmehr naturrechtlich-soziologisch zu nennen. Die Todesstrafe kann nötig werden um des öffentlichen Wohles (*bonum commune*) willen, zum Schutz der Gesellschaft gegen gefährliche und schädliche Glieder. Maßgebend ist der Grundsatz: jeder Teil wird hingeordnet zum Ganzen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen; daher jeder Teil natürlicherweise wegen des Ganzen da ist. Demgemäß ist es gut und heilsam, ein Glied, das die anderen verderben kann, abzureißen. „Eine jede einzelne Person aber verhält sich zu der ganzen Gemeinschaft wie der Teil zum Ganzen. Und deswegen wenn ein Mensch für die Gemeinschaft gefährlich und verderblich ist wegen einer Sünde, dann ist es löblich und heilsam, ihn zu töten, damit das Gemeinwohl bewahrt werde.“ Ja, Thomas stellt das Töten eines solchen Menschen neben das Erschlagen eines schädlichen Tieres – denn, nach dem Worte des Aristoteles, „ein böser Mensch ist schlimmer als ein Tier und schadet mehr“. Der Grundgedanke des Thomas, die Begründung der Todesstrafe aus dem Gesichtspunkte des Gemeinwohls, ist von der katholischen Moraltheologie im ganzen übernommen und bis heute festgehalten worden. Soviel ich sehe, weist nahezu jeder Autor zustimmend auf Thomas hin. Aber seine soziologische Begründung der Todesstrafe ist doch auch auf katholischem Boden nicht ohne Widerspruch geblieben. Der Tübinger Moraltheologe F. X. Linsenmann (1835–1898) übt an den Gedanken des Thomas eine einschneidende Kritik.² Das soziologische Argument des Aquinaten – so urteilt Linsenmann – ist „bloß aus der Nützlichkeit entnommen und nicht zureichend“.

¹ *Summa th.* 2, 2, Q 64, a 2. Die Hauptstelle: *Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.* Ferner a 7: *Occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune.* a 2 ad 3: *et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam.* Pejor enim est malus homo quam bestia et plus nocet. Weitere Stellen aus Thomas gibt V. Cathrein, *Moralphilosophie II*⁵ 1911 S. 678 f. A. 1 an.

² *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1878, S. 479 f.

Im einzelnen: „Es ist bedenklich zu sagen, es sei gut und heilsam, jeden der Gesellschaft gefährlichen Menschen wie ein schädliches Tier auszurotten; denn fürs erste, welches sind die der Gesellschaft gefährlichen oder schädlichen Menschen, und darf man jeden, der sich gegen die Gesellschaft verfehlt, vernichten? Fürs zweite, verhält sich wirklich der Einzelmensch zum Ganzen, wie sich ein Tier zu der Menschheit verhält? Hat der einzelne neben seiner sozialen Stellung nicht auch ein persönliches und individuelles Recht? Ist es richtig, daß der einzelne nur um des Ganzen willen da ist? . . .“ Man kann diesen kritischen Fragen nur zustimmen. In der Tat reicht die soziologische Begründung, wie Thomas sie bietet, schwerlich zu. Sie ist durchschlagenden Einwänden ausgesetzt, wie sie denn auch seit dem 18. Jahrhundert erhoben wurden. Vor allem fällt an den Gedanken des Thomas auf, daß der Gedanke der Sühne bei dem Verständnis wie der Strafe überhaupt so auch der Todesstrafe keine Bedeutung hat.¹

Bei Luther ist das Ja zur Todesstrafe nicht naturrechtlich-soziologisch, sondern biblisch begründet. Daher ist die Todesstrafe für ihn ohne weiteres mit dem Amte der Obrigkeit gegeben. Sie führt das Schwert, sie ist das „weltlich Schwert“. Das weiß Luther aus den Bibelstellen, die den Staat begründen, Röm. 13, bes. V. 4, Gen. 9, 6, Exod. 21 und anderen.² Wie die Obrigkeit überhaupt, so hat auch die Todesstrafe ihr Recht durch Gottes ausdrücklichen Befehl, wie er zuerst Gen. 9, 6 vorliegt und dann durch Exod. 21 bestätigt wird. An der ersten Stelle findet

¹ Das zeigt sich auch 67 a 4, ad 3, wo Thomas auf die Frage, ob es dem Richter erlaubt sei, die Strafe zu erlassen, zuletzt antwortet: *dicendum quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur. . . . Nocet etiam personae cui est illata injuria, quae recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poena injuriantis.* Das Letztere nähert sich wohl dem Sühnegedanken, erreicht ihn aber noch nicht. – A. F. Utz in seiner Kommentierung will freilich auch den Sühne-Gedanken bei Thomas finden (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18 (1953) S. 476).

² W 11, 247 ff. (Von weltl. Obrigkeit, 1523); W 42, 360f. (Genesis-Vorlesung 1535 ff.).

Luther die Quelle für den Staat und alles Recht überhaupt. Ursprünglich, vor der Sintflut, hatte Gott alles Gericht über die Verbrechen sich selbst vorbehalten. Jetzt aber heißt es von dem Mörder, der Menschenblut vergießt: „des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“. Das bedeutet nichts geringeres, als daß Gott dem Menschen, nämlich der Obrigkeit, an seiner Vollmacht über Leben und Tod Anteil gibt. Wenn die Obrigkeit in Befolgung des göttlichen Gebotes von Gen. 9, 6 einen Menschen hinrichtet, so ist es in Wahrheit Gott selbst, der durch Menschenhand den Mörder tötet.¹

Weil Obrigkeit und Schwert, obrigkeitliche Gewalt und die Gewalt über Leben und Tod für Luther auf Grund der Anordnung Gottes einfach zusammengehören, tritt die Todesstrafe auch nicht als ein besonderes ethisches Problem heraus. Ein Problem für den Christen ist der Staat überhaupt und die Beteiligung an ihm, nämlich von der Bergpredigt her. Die Schwärmer der Reformationszeit machten es nachdrücklich geltend. Ihnen gegenüber mußte Luther das Recht der weltlichen Obrigkeit und ihres Schwertes sowie die positive Stellung des Christen dazu begründen.² Problematisch ist für die Radikalen nicht erst die Todesstrafe, sondern alles, was der Bergpredigt, insonderheit Matth. 5, 39 („... daß ihr nicht widerstreben sollt dem Bösen“) widerspricht, also aller Zwang, alles Strafen überhaupt, also Recht und Staat im Ganzen. Luther hat demgegenüber die Obrigkeit und ihr Schwert zu begründen versucht, ohne der Bergpredigt etwas abzurechnen. Die Todesstrafe kommt wohl als Beispiel und äußerster Fall, wie das Kriegführen, zur Sprache, aber nicht für sich, als besonderes Problem. Dem entspricht auch das Augsburger Bekenntnis: wenn es in seinem Artikel 16 gegenüber der Bestreitung durch die Wiedertäufer die göttliche Anordnung des Staates und die Freiheit des Christen, staatliche

¹ 42, 360, 23: Hic autem communicat suam potestatem Deus cum homine, et tribuit ei potestatem vitae et mortis inter homines, sic tamen, si sit reus effusi sanguinis. Qui enim non habet jus occidendi hominis et occidit tamen hominem, hunc subijcit Deus non solum suo iudicio, sed etiam gladio hominis. Itaque si occiditur, etsi hominis gladio occiditur, tamen a Deo recte dicitur occisus esse.

² Vgl. das Vorwort zu der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ W 11, 245.

Ämter „ohne Sünde“ zu führen betont, so ist in der Aufzählung der Beispiele für solches amtliche Handeln das Verhängen und Vollziehen der Todesstrafe nur ein Moment unter anderen.¹

Bei Melanchthon finden wir die Gedanken Luthers wieder. Er erklärt im Blicke auf einen scholastischen Theologen: die nur rationale naturrechtliche Begründung des Staates reicht nicht aus; man muß wissen, daß der Staat durch Gott selbst ausdrücklich eingesetzt ist. Das beweist das ganze Mosegesetz, aber schon vorher z. B. Gen. 9, 6: hier ist – sagt Melanchthon genau wie Luther – mit dem Befehl der Todesstrafe das Amt der Obrigkeit als solches begründet. Mit der Todesstrafe verwaltet die Obrigkeit Gottes Gericht. Die Todesstrafe durch den Staat kann nicht als ein besonderes Problem zur Sprache kommen, weil mit der Anweisung zu ihr überhaupt erst der Staat von Gott angeordnet ist.²

Calvin dagegen geht, wo er von den Aufgaben der Obrigkeit und dabei auch vom Strafen der Verbrechen handelt, auf die Todesstrafe eigens ein. Sie bietet anscheinend eine schwierige Frage: wie ist der Vollzug der Todesstrafe durch die Obrigkeit zu vereinbaren mit dem Gebote „Du sollst nicht töten“? Calvin antwortet: die Obrigkeit handelt ja bei dem Vollzuge von Hinrichtungen gar nicht von sich aus, sondern führt nur Gottes eigenste Gerichte aus. Wer das einsieht, wird kein Bedenken mehr haben. Gewiß verbietet Gottes Gesetz das Töten; aber damit der Mord nicht unbestraft bleibe, gibt der Gesetzgeber selber seinen Dienern das Schwert in die Hand, damit sie es gegen alle Mörder gebrauchen. Schaden und Leid tun steht den Frommen nicht zu; aber hier handelt es sich auch gar nicht darum, sondern darum, das was Frommen angetan wird, nach Gottes Befehl zu rächen.³

¹ Die Bekenntnisschriften der ev. luther. Kirche, 1930, S. 67f.

² Loci 1559, CR 21, 991; da heißt es nach der Anführung von Gen. 9, 6: *Hanc Legem politici ordinis caput esse nihil dubium est, nec frustra putemus hanc vocem a Deo editam esse. Cumque nominatim dicat, per hominem fundetur sanguis homicidae, instituit hominem Magistratum, qui certo ordine tollat reum et iudicium Dei administret.*

³ Inst. Christ. Rel. 1559, Lib. IV, 20, 10; op. sel. V, 481 f. *At si intelligamus, magistratum in exercendis suppliciis non a se agere quicquam, sed ipsissima Dei iudicia exequi, nihil hoc scrupulo impediemur. Occidere Lex Domini prohibet; at ne impunita sint homicidia, gladium in manum suis ministris dat*

Calvin führt zur Begründung Röm. 13, 4 an, dazu eine Reihe alttestamentlicher Beispiele für die Ausübung dieses Zornesamtes. Man sieht: Calvin löst die Frage ganz wie Luther, durch die Unterscheidung des Handelns in eigener Sache und im gottgesetzten Amte, von eigenmächtigem und aufgetragenem Töten.

Damit ist auch für die Schultheologie der evangelischen Kirchen der weitere Weg vorgezeichnet. Aber inzwischen wurde der Widerspruch gegen die Todesstrafe wie gegen andere Züge des Staates von Bewegungen außerhalb der Kirchen theologisch mit Nachdruck vertreten, vor allem von den Wiedertäufern und unter ihrem Einflusse von sozinianischen Theologen. So sieht der Lutheraner Johann Gerhard in Jena sich veranlaßt, in seinen *Loci Theologici* das Recht der Todesstrafe in breiten Ausführungen gegen die Einwände von jener Seite, vor allem gegen Valentin Schmalz und Christoph Ostorodt zu erweisen.¹ Die Frage lautet: ist es der Obrigkeit, zumal im Neuen Testamente, erlaubt, die Todesstrafe zu vollziehen? Gerhard beruft sich für das Ja in erster Linie auf die *lex divina scripta* beider Testamente; also zunächst auf die traditionellen alttestamentlichen Stellen Gen. 9, 6, Exod. 21, 12 und andere. Auf den Einwand der Gegner, das alttestamentliche Judicialgesetz gelte seit Christus nicht mehr, antwortet Gerhard unter anderem mit dem Hinweis auf das Naturgesetz, das in aller Menschen Geist geschrieben und dem gemäß schon längst vor dem Mosegesetze bei den Heidenvölkern die Todesstrafe im Schwange gewesen sei.² Außerdem: das Neue Testament hebt die Staaten und was

ipse Legislator, quem in homicidas omnes exerant. Affligere et nocere, piorum non est: atqui hoc nocere non est nec affligere, piorum afflictiones, Domini mandato, ulcisci. Utinam istud semper animis nostris obversaretur, nihil hic hominis temeritate, sed Dei iubentis autoritate omnia fieri.

¹ *Loci Theol.* VI, 425 ff. Preuß. Zu Schmalz und Ostorodt vgl. RE⁹ 18, 463.

² *Id ipsum patet ex lege naturae omnium hominum mentibus inscripta, quae apud gentes etiam ante promulgatam legem Mosaicam supplicia capitalia in usu fuisse ostendit. In N. T. generalis illa constitutio de poenis capitalibus a magistratu sontibus irrogandis non est sublata, cum evangelium non tollat politias et necessaria earum requisita, sed potius confirmet. (Das letzte nimmt Melancthons Formulierung aus der Apologie Art. 16 wieder auf: Evangelium non dissipat politiam . . ., sed multo magis approbat. Bek. Schr. S. 308, § 5.) Loci theol. aaO 429b.*

notwendig zu ihnen gehört, nicht auf. Das zeigen Stellen wie Matth. 26, 52 und Röm. 13, 4; laut der letzteren gilt: „Wenn die Obrigkeit das ihr von Gott gegebene Schwert rechtens braucht, so erweist sie Gott einen Dienst, sie übt eine Gott wohlgefällige Rache und vollzieht den Zorn oder die nach Gottes Urteil schuldige Strafe für die Verbrechen.“¹ Wenden die Gegner ein, die Todesstrafe durch eine christliche Obrigkeit vertrage sich nicht mit dem „Gesetze Christi“, nämlich der Liebe, so unterstreicht Gerhard in Röm. 13, 4 die Paulus-Worte „sie ist Gottes Dienerin“ und fährt fort: Gott und Christus aber stehen nicht im Widerspruch zueinander, daher auch ihre Gesetze nicht.² Neben die biblische Begründung stellt Gerhard dann, wie wir bei seinem Beweise aus dem Alten Testament schon sahen, das Zeugnis des ungeschriebenen, in die Herzen der Menschen von Natur eingepflanzten Gesetzes und führt Belege dafür aus der vormosaïschen Zeit an, die leicht durch Exempel aus allen Völkern ergänzt werden könnten, „welche deutlich bezeugen, es entspreche dem Naturgesetze, schwerere Verbrechen von der Obrigkeit mit der Todesstrafe sühnen zu lassen“.³ Die Gegner machen geltend: Christus hat alles Frühere, auch wenn es vom Anfang der Welt an nach Gottes Willen erlaubt war, aufgehoben. Darauf Gerhard: Nein! Christus hat das moralische Gesetz nicht aufgehoben – laut Matth. 5, 17 („Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“), also auch nicht das Naturrecht, das mit jenem identisch ist.⁴

Der Begründung aus der Bibel und dem natürlichen Herzensgesetze fügt Gerhard dann noch mehrere Gründe hinzu; zuerst – und hier berührt er sich mit Thomas – die Verpflichtung der Obrigkeit zur Fürsorge für das Gemeinwohl, wozu auch gehört, zu verhindern, daß Teile, die um des Ganzen willen da sind, das Ganze verderben; kann die Obrigkeit nicht alle Teile gesund

¹ aaO 430b.

² aaO 431b.

³ aaO 434b; nach der Anführung von Beispielen der vormosaïschen Zeit aus Ägypten: *ac possent hujus generis exempla ex omnibus gentibus et populis afferri, quae evidententer testantur, legi naturae consentaneum esse, delicta graviora capitali supplicio a magistratu puniri.*

⁴ 434b.

erhalten, so soll sie lieber einen Teil amputieren als das gemeine Wohl zugrunde gehen lassen – es folgen Beispiele vom Winzer, Gärtner und Ärzte. Ferner: wie die Erfahrung zeigt, kann die öffentliche Ruhe nicht bestehen, wenn Mörder, Giftmischer und andere Störer des öffentlichen Friedens nicht hingerichtet werden – andere Strafen helfen erfahrungsgemäß nicht, die Bösewichte werden immer frecher.¹ Es ist zu beachten, daß Gerhard diese rationalen Argumente erst nach der biblischen und naturgesetzlichen Begründung bringt. Sie liegen in einer anderen Dimension. Aber auch bei Luther findet sich das Nebeneinander der verschiedenen Argumente, wie vor allem auch aus seinen Schriften zum Bauernkrieg deutlich wird.

Die Wiedertäufer kämpfen gegen die Todesstrafe seitens einer christlichen Obrigkeit mit Bibelstellen wie dem 5. Gebote, der 5. Bitte, die uns dem Schuldiger vergeben heißt statt ihn hinzurichten, mit dem Gebote der Feindesliebe überhaupt. Gerhard betont demgegenüber mit Luther: hier überall handle es sich um den Menschen als *homo privatus*, nicht als *persona publica*, Amtsperson.² Die Obrigkeit vollzieht die Todesstrafe nach Röm. 13, 4 als „Gottes Dienerin“, also nicht aus menschlicher Verwegenheit (*temeritate*), sondern mit göttlicher Autorität. Die Gegner verwechseln ständig die Dimensionen des Privaten und des Amtlichen. Das amtliche Handeln kann geschehen *salva caritatis lege*, unbeschadet des Gesetzes der Liebe. Gott straft selber hart und bleibt doch die Liebe.³

Die Ablehnung der Todesstrafe, durch die religiöse Kritik der Wiedertäufer immer wieder vertreten, wurde zu einer allgemeineren geistigen Macht erst in der Aufklärung, unter dem Einflusse ihrer Grundgedanken. Vier Züge des Aufklärungsdenkens mußten zum Widerspruch gegen die Todesstrafe führen. 1. Recht und Staat verlieren ihre theologische Begründung, sie werden säkularisiert, d. h. als rein weltliche vernunftmäßige

¹ 435 a.

² Vgl. auch Thomas, S. th. 2, 2 qu 64, a. 3.

³ 436 a, b; 437.

Veranstaltungen verstanden. Demgemäß fällt auch der theologische Hintergrund der Strafe, auch sie wird rationalisiert. Ihres metaphysischen Bezuges beraubt muß die Todesstrafe notwendig dem Zweifel verfallen: ist sie nach vernünftigen Erwägungen für das Gemeinwohl notwendig, verträgt sie sich mit ihm? 2. Die Aufklärung denkt weithin individualistisch, sie geht von dem einzelnen, seiner Würde, seinen Menschenrechten aus. Daß der einzelne sich zur Gesellschaft verhalte wie der Teil zum Ganzen, daß er nur um des Ganzen willen da sei, diese soziologischen Gedanken, die wir bei Thomas fanden, werden jetzt preisgegeben. 3. Die Aufklärung denkt pädagogisch und optimistisch. Der einzelne, auch der große Verbrecher, soll erzogen werden. 4. Die Aufklärung denkt evolutionistisch, sie versteht sich als Übergang aus finsternen Zeiten mit ihren Vorurteilen in das Licht der Vernunft. Daß die Todesstrafe uralte und bei allen Völkern üblich, ist nun kein Argument mehr für sie. Die Menschheit entwickelt sich geistig und moralisch. Sie wird des Bösen auf andere Weise Herr; bei der allgemeinen Versittlichung bedarf es des barbarischen Mittels der Todesstrafe nicht mehr.

Es ist bekannt, daß der italienische Philosoph Beccaria 1764 für eine Reform des Strafrechts eintrat und dabei die Todesstrafe ausdrücklich ablehnte. Wir haben hier auf die Wirkung der aufklärerischen Gedanken in der Geschichte des Strafrechts nicht einzugehen, sondern uns auf die theologische Ethik zu beschränken. Diese aber will freilich im Zusammenhange des allgemeinen Geisteslebens gesehen werden. Da ist nun festzustellen, daß auch unter dem Einfluß der Aufklärung die Stellung der Philosophen zur Todesstrafe durchaus nicht einheitlich ist. Um nur einige große Namen zu nennen: Herder spricht sich sehr ungünstig über die Todesstrafe aus, Fichte lehnt sie ab.¹ Kant und Hegel treten mit größtem Nachdruck für sie ein. Bei Kant macht sich, wengleich in säkularisierter Gestalt, das theologische Erbe in starker Betonung dessen, daß die Gerechtigkeit befriedigt werden muß, geltend: „hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es ist hier kein Surrogat zur Befriedigung der Ge-

¹ Siehe die Stellen bei R. Rothe, *Theol. Ethik*² V, 1871, S. 283 ff. in den Anmerkungen.

rechtigkeit. . . . Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete . . . , müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfähre, 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.“ (Es ist schwerlich zufällig, daß Kant hier eine Wendung aus den Worten des einen Schächers am Kreuze in die Feder kommt: „was seine Taten wert sind“, s. Luk. 23, 41; das christliche Erbe macht sich geltend.)¹ Ebenso ist bei Hegel die Wiederherstellung des Rechts der entscheidende Gedanke schon bei dem Begriff der Strafe überhaupt (alle anderen Zwecke, die man mit der Strafe erreichen will, sind demgegenüber sekundär) und demgemäß auch für das Ja zur Todesstrafe. Hegel vertritt es in ausdrücklicher Abwehr gegen Beccaria.²

Gehen so die Philosophen auseinander, so nicht minder die Theologen der Zeit nach der Aufklärung. Bei den meisten freilich wirkt die theologische Tradition so stark, daß sie an dem Ja der früheren Theologie zur Todesstrafe festhalten. Dagegen schließt Schleiermacher sich dem Nein zur Todesstrafe an.³ Als christlicher Theologe geht er zwar an Röm. 13 natürlich nicht vorbei, sondern erklärt unter Berufung auf diese Stelle: „Der Christ kann also kein Bedenken tragen, auch als obrigkeitliche Person in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes zu erfüllen.“ Also nicht das Recht der Strafe überhaupt und der Teilnahme des Christen daran wird in Frage gezogen, wohl aber die Todesstrafe. Mit welchem Argumente?

¹ Rechtslehre, S. 168 f.

² Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von Lasson,² 1921, §§ 99. 100. – Auch Goethe sprach sich gegen die Abschaffung der Todesstrafe aus, allerdings nicht mit der Hegelschen Begründung. In seiner Dissertation von 1771, These 53, heißt es: *Poenae capitales non abrogandae*. Und in dem Anhang zu den „Wanderjahren“, Aus Makariens Archiv: „Wenn man den Tod abschaffen könnte, dagegen hätten wir nichts; die Todesstrafe abzuschaffen, wird schwer halten. Geschieht es, so rufen wir sie gelegentlich wieder zurück.“

³ Die Christliche Sitte, herausgegeben von L. Jonas, Perthes-Ausgabe, 1891, S. 232 f.

Strafe heißt: einem Mitmenschen ein Übel zufügen. Das scheint dem Gesetze der christlichen Liebe zu widerstreiten. Geht man der Sache aber auf den Grund, so ist es eigentlich nicht die Obrigkeit, die dem Verbrecher das Übel zufügt, sondern er selbst, weil er ja das Strafgesetz kennt und durch sein Verbleiben in dem Staate in es eingewilligt hat. „Dabei kann aber der Christ als Obrigkeit sich nur dann vollständig beruhigen, wenn kein anderes Übel als Strafe darf auferlegt werden, als was jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist.“ Dahinter steht, wie bei Beccaria, die Vertragstheorie des Staates. „Nun darf niemand sich selbst töten. Folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen.“ (Hierzu wäre anzumerken, ob es denn so fraglos sicher ist, daß kein Mensch, wenn er in schwere Sünde gefallen ist, die Todesstrafe als Selbstgericht an sich vollziehen dürfte. Und ferner: wenn man das verneint, bliebe immerhin bestehen, daß es Menschen gibt, nämlich manche Mörder, die wissen, daß sie des Todes schuldig sind und die Todesstrafe für sich bejahen, ja um ihres Gewissensfriedens willen begehren. Müßte nicht das Recht der Todesstrafe auch von hier aus gesehen werden?) Schleiermacher argumentiert weiter: gewiß soll die Strafe den Gehorsam gegen das Gesetz aufrechterhalten; die Todesstrafe an Einem soll alle anderen so kräftig, wie nichts anderes es vermag, abschrecken. Aber gesetzt, die Todesstrafe wirkte in der Tat so, „kann denn der Staat ein Recht haben, diese stärkste Kraft der Drohung um den Preis eines menschlichen Lebens zu erkaufen?“ Die Todesstrafe erscheint uns teils wie ein Atavismus, ein „Rest barbarischer Zeiten“, teils als Ausdruck, daß der Staat „politisch Bankrott gemacht“ hat, wenn er nämlich den Hochverrat so ahndet. Die Todesstrafe in Beziehung auf das Privatrecht stammt noch aus dem Zustand der Barbarei, dem Kriege der einzelnen untereinander; in Beziehung auf das öffentliche Recht noch aus dem Zustand der Gärung, dem Kriege zwischen dem Ganzen und den einzelnen. Dann muß aber „mit der Bildung der Staaten das Bestreben wachsen, die Todesstrafe aufzuheben, und mit der Christianisierung der Staaten das Bewußtsein, daß sie nicht nur überflüssig ist und unnütz, sondern auch unsittlich“. „Der Christ muß beharrlich danach trachten, daß sie abgeschafft werde.“ Ver-

gleicht man Schleiermachers Gedanken mit denen Kants und Hegels, so zeigt sich, daß im Begriff der Strafe offenbar das Moment der Sühne, der Herstellung der Gerechtigkeit völlig ausfällt. Der Zweck der Strafe ist nur der subjektive, „den Gehorsam gegen das Gesetz aufrechtzuerhalten“. Daß die Strafe, ganz abgesehen von dieser moralischen Wirkung, ihren Sinn in sich selbst, nämlich als „Wiederherstellung des Rechts“ hat und darum „an und für sich gerecht“ ist (Hegel), kommt hier nicht in den Blick. Und vollends: Römer 13 wird zwar angeführt, aber mit V. 4, soweit er offenkundig auf die Todesstrafe deutet, setzt Schleiermacher sich nicht auseinander.

Nur wenige Theologen sind damals Schleiermachers Urteil gefolgt, so Baumgarten-Crusius,¹ J. U. Wirth.² Die Mehrzahl der theologischen Ethiker bleibt bei dem Ja zur Todesstrafe. Besonders bemerkenswert ist es, daß ein Theologe wie R. Rothe, der sonst so vielfach mit Schleiermacher zusammengeht, hier entschieden gegen ihn steht. Der Einfluß Hegels auf sein Denken ist auch an diesem Punkte nicht zu verkennen, auch nicht die Wirkung der Rechtsphilosophie von F. J. Stahl. Das Ja zur Todesstrafe ist für ihn begründet schon in dem Begriff der Strafe.³ Für diesen aber ist entscheidend, ob man die Strafe von der Gesellschaft aus oder vom Staate aus versteht – Rothe bezeichnet es als Aufgabe seiner Zeit, jenen ersten Standort zu überwinden. In der „bloßen bürgerlichen Gesellschaft“ dient die Strafe lediglich als „Mittel für die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes“, nämlich zur Sicherung der Bürger durch Unschädlichmachen der „gemeingefährlichen Individuen“ und durch Abschreckung. Aber im Staate liegt, wie diesem selbst, so auch der Strafe „die sittliche Idee selbst zum Grunde“, und die Strafe kommt als Mittel für die Aufrechterhaltung der sittlichen Idee selbst zu stehen. „Im Staate wird wesentlich um der Gerechtigkeit willen gestraft, aus sittlichem Grunde. Sein Strafen ist einfach die unausbleibliche Erweisung der Gerechtigkeit . . ., die Vindikation der allem Recht und Staat ewig vorausgehenden, an sich göttlichen sittlichen Ordnung, die, so oft sie verletzt

¹ Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, 1826, S. 344 ff.

² System der spekulativen Ethik, 1841/2, II, S. 328 ff.

³ Theol. Ethik,² V, 1871, S. 266 ff.

wird, sofort wiederhergestellt werden muß, dadurch nämlich, daß sich an dem Verletzer ihre unbedingte Herrschaft bewährt.“ So ist die Idee der Vergeltung für die Strafgerechtigkeit des Staates bestimmend, sie allein; die Strafe darf nicht als Mittel zu einem jener Idee fremden Zwecke benutzt werden. Die Besserung des Übeltäters ist in der Vergeltung mitgesetzt. Diesem Begriff der Strafe entspricht das Ja zur Todesstrafe. In der Stellung zu ihr „kommt es ganz besonders an den Tag, ob die Strafgerechtigkeit nach ihrem eigentlichen Sinne verstanden wird oder nicht“. Das „natürliche Gefühl bei allen Völkern“ „erkennt ihre Gerechtigkeit und mithin auch ihre Notwendigkeit unmittelbar an“, „die Heilige Schrift alten und neuen Testaments sanktioniert sie ausdrücklich und feierlich“. Aber „sobald sie Gegenstand der Verstandesreflexion wird, ist sie so sehr kontrovers“, eben weil sich hier entscheidet, ob man weiß oder nicht, was die Strafe bedeutet. Das gute Recht der Todesstrafe läßt sich nur auf die „ewige Notwendigkeit der gerechten Vergeltung“ gründen. Sucht man ein anderes Fundament, so läßt sich die Todesstrafe nicht rechtfertigen.¹ Ist das Wesen der Strafe die Vergeltung, so kann es für den „Mord im vollen Sinne dieses Wortes schlechthin keine andere Strafe geben als die am Leben“. „Daher stimmt auch der zum Tode verurteilte Mörder selbst unwillkürlich der Gerechtigkeit des über ihn verhängten Urteils bei; ja er sieht in der Erstehung der Todesstrafe eine unumgängliche Sühnung seiner Schuld, ohne die er den Frieden nicht wiederfindet, und deshalb eine ihm widerfahrende Wohltat.“

Rothes Darlegung ist die bedeutendste Begründung der Todesstrafe innerhalb der evangelischen Ethik des 19. Jahrhunderts. Was die anderen anbelangt, so haben wir nur summarisch festzustellen, daß sie fast durchweg die Todesstrafe bejahen, auch wenn sie sie nicht wie Rothe begründen.² Das Ja zur Todes-

¹ aaO S. 278, § 1146.

² So z. B. die Lutheraner Hofmann, *Theol. Ethik*, 1878, S. 281, Martensen, *Die christliche Ethik III*, 1888, S. 216 ff., Harleß, *Christl. Ethik*,⁶ S. 488 (⁸ 1893, S. 499): „Es widerspricht der christlichen Erkenntnis nicht, eine solche Verwirkung (des Lebens der Einzelexistenz) als denkbar und die Verhängung der Todesstrafe als zulässig zu erkennen. Denn eben die christ-

strafe hängt aber auch bei ihnen an der Auffassung der Strafe als Sühne, als um der Gerechtigkeit willen zu vollziehen, das heißt aber: als Vollzug des Richterwillens Gottes.

Ebenso vertritt auch die katholische Moralthologie im 19. Jahrhundert und bis heute im ganzen die „Erlaubtheit und Notwendigkeit“ (J. Mausbach) der Todesstrafe. Ein Unterschied zeigt sich bei der Begründung. Zum Teil bleibt man bei den Gedanken des Thomas stehen und sieht den Sinn der Todesstrafe allein in der „Aufrechterhaltung der Sicherheit“, in dem Schutze der Gesellschaft; so etwa Cathrein,¹ Hilgenreiner,² B. Häring.³ Von Sühne ist hier nicht die Rede. Die Todesstrafe

liche Erkenntnis sieht in der Ordnung und den sie vollziehenden Gewalten des irdisch-menschlichen Gemeinlebens nicht bloß eine Summe und einen Vollzug rein menschlicher Satzungen, sondern sie erkennt in der Gerechtigkeit, welche das Recht irdischer Gemeinordnung aufrecht erhält, eine Verwirklichung des Willens jenes Gottes der Gerechtigkeit, welcher ein Herr auch über Leben und Tod ist. . . .“

¹ Moralphilosophie II⁵, S. 677 ff.: „Nun ist aber der Staatsgewalt das Recht, die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls zu vollziehen, zur Aufrechterhaltung der Sicherheit und Ordnung notwendig, wenigstens wenn es sich um das Verbrechen des Mordes handelt. Also hat sie dieses Recht.“ „Keine andere Strafe . . . schreckt so vom Morde zurück als die Todesstrafe, keine andere Strafe stellt auch die Gesellschaft gegen den Mörder für die Zukunft so sicher wie die Todesstrafe“ (678). Die Todesstrafe ist soweit zu vollziehen, „als erforderlich ist, um dem Gesetze seine Wirksamkeit zu sichern“ (686).

² Lexikon für Theologie und Kirche X², 1938. Die Todesstrafe „wesentlich ein Akt der Notwehr der Gesellschaft gegenüber dem Verbrecher“; sie ist „nur soweit anzuwenden, als sie zum wirklichen Schutz des Gemeinwesens notwendig erscheint“. – Ebenso das Lexikon des kath. Lebens, Herder, 1952.

³ Das Gesetz Christi, 1954, S. 969 ff.: „Der Staat hat grundsätzlich das Recht, zur Bestrafung schwerer Verbrecher die Todesstrafe zu verhängen, soweit dies im Interesse des Allgemeinwohles notwendig erscheint . . .“ (Sperrung bei Häring). Also das Gemeinwohl ist entscheidend. Daher ist die Notwendigkeit der Todesstrafe naturgemäß nur eine relative: „Sollte es sich erweisen, daß die Abschaffung der Todesstrafe bei einem Volke den Sinn für Gerechtigkeit nicht abstumpft und die Häufigkeit des Verbrechens keineswegs fördert, so fällt ein Hauptgrund für die Anwendung der Todesstrafe weg. Denn die Todesstrafe rechtfertigt sich lediglich durch ihren Dienst am recht verstandenen Allgemeinwohl“ (971; Sperrung von mir). Der Hinweis auf die Notwendigkeit „einer gerechten Ver-

hat – um mit den Begriffen des modernen Strafrechts zu reden – nur den Sinn der General- und Spezialprävention durch sozialpädagogische und individualpädagogische Einwirkung auf die Gemeinschaft im ganzen und auf den einzelnen. Andere Moraltheologen dagegen ergänzen die soziologische Begründung durch den Gedanken der Sühne; so J. Mausbach,¹ O. Schilling.²

Einen besonderen Platz innerhalb der katholischen Ethik des 19. Jahrhunderts nimmt der schon erwähnte F. X. Linsenmann ein.³ Zwar enthalten seine Ausführungen kein Nein zur Todesstrafe, aber doch ein Nein zu mehreren traditionellen Begründungen. Er selber will sie nicht aus dem Wesen und Zwecke der Strafe begründen – können nicht „alle wesentlichen Zwecke der Strafe durch andere Strafarten ebenso gut oder besser erreicht werden?“ –, sondern allein unter dem Gesichtspunkt der Notwehr: die Todesstrafe ist zulässig „nur solange und in solcher Ausdehnung, als die Notwehr vorliegt“, „Notwehr im großen gegen die Bedrohung der Gesellschaft durch innere Feinde“. Insofern rückt die Todesstrafe neben den Krieg. Sie wird wie er nicht rechtlich, sondern politisch begründet, damit also nur relativ. Alles liegt an dem jeweiligen Zustand der Gesellschaft, an der soziologischen Situation. Es kann „einen Zustand bürgerlicher Ordnung und Sicherheit geben, in welchem gemeingefährliche Elemente mit leichteren Zwangsmitteln, als die Hinrich-

gung“, also der Sühne, wird als „nicht unbedingt zwingend“ erklärt, „denn die endgültige Sühne bleibt ja dem Gerichte Gottes vorbehalten“.

¹ Kathol. Moraltheologie III²⁻³, 1920, S. 54 ff. In der Theorie der Strafe heißt es: Strafe will zunächst das geschehene Unrecht durch „entsprechende Vergeltung“ sühnen und dadurch die Ordnung der Sittlichkeit und des Rechts aufrechterhalten; dann erst ist von Sicherung, Abschreckung, Besserung die Rede. Die Behandlung der Todesstrafe geht in der Linie des Thomas: bonum commune; die Todesstrafe ist begründet „in der sittlichen Notwendigkeit und Erhabenheit der öffentlichen Wohlfahrt“.

² Kathol. Sozialethik, 1929, S. 173; Grundriß der Moraltheologie², 1949, Nr. 503. Grundgedanke der Straftheorie: „Notwendigkeit des staatlichen Selbstschutzes“; dessen nächstes Mittel: „Wiederherstellung der Gerechtigkeit.“ Dazu kommt der Zweck der Verhütung durch Besserung oder Abschreckung. Die Gedanken der absoluten und der relativen Straftheorien sind zu verbinden. – Den Gedanken der Sühne betont auch A. F. Utz in der Deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 18, 1953, S. 473 ff.

³ Lehrbuch der Moraltheologie, 1878, S. 471 ff.

tion ist, niedergehalten werden könnten, die Todesstrafe also entbehrlich wäre“. Ja, es ist „ein zu erstrebendes Ziel, die Todesstrafe gesetzlich einzuschränken. Die gesetzliche Abschaffung der Todesstrafe ist einfach eine politische oder Kulturfrage, ein Rechtsgrund steht ihr nicht entgegen“ (der letzte Satz von L. gesperrt). So hat die Todesstrafe nur ein bedingtes Recht, ihm entspricht keine strikte Pflicht.

Linsenmann ist stärker als alle anderen katholischen Moraltheologen von der Kritik, dem Zweifel, der Ablehnung der Todesstrafe ergriffen, wie sie seit der Aufklärung lebendig waren. Kein Theologe des 19. Jahrhunderts hat, soviel ich sehe, die Bedenken gegen die Todesstrafe so umfassend zusammengetragen und erörtert sowie die Gründe für sie so gründlich kritisiert wie Linsenmann. Seine Stellung ist dabei durchaus auch von theologischen Gründen bestimmt. Während bisher gerade die Theologie den Gedanken der Sühne vertreten und von da aus die Todesstrafe begründet hatte, lehnt Linsenmann diese Gedanken eben als Theologe ab: die alttestamentliche Anordnung der Todesstrafe als sühnende Vergeltung ist durch Jesus Christus überholt: „... im neuen Bunde ist jede Schuld in dem Blute des Einen Mittlers Christus gesühnt; und die Religion Christi vertritt fortan nicht das Prinzip der Wiedervergeltung, sondern das der Gnade; ihr Bestreben ist es, daß auch die Rechtspflege vom Geist der Milde und Schonung durchdrungen werde. . . . Es kann also durchaus nicht gesagt werden, daß die Abschaffung der Todesstrafe etwas dem Geiste des Christentums Widersprechendes sei.“ (Die letzten Zeilen von L. gesperrt.)

Mit diesen Gedanken steht Linsenmann einerseits Schleiermacher nahe, andererseits Karl Barth, der die Auffassung der Todesstrafe als Sühne durch den Hinweis auf den Tod Christi verwirft (s. unten S. 26).

Die evangelische Ethik der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart spricht sich überwiegend für das Recht und die Notwendigkeit der Todesstrafe aus. Das Nein von Karl Barth,¹ das selber

¹ Kirchliche Dogmatik III, 4, 1951, S. 499 ff.

nicht voll durchgehalten wird, sondern für Grenzfälle Ausnahmen zuläßt, steht relativ allein. Allerdings hat das Ja bei den Ethikern je nach ihrem Verständnis der Strafe überhaupt verschiedenen Grund und Ton; es ist unbedingt oder bedingt und vorläufig.¹

¹ Das unbedingte Ja zur Todesstrafe vertreten z. B. die Ethiken von Th. Haering, A. Schlatter, R. Seeberg, A. D. Müller, der Grundriß von O. Kirn, E. Hirsch, Leitfaden zur christl. Lehre, 1938, §§ 112. 129; auch D. Bonhoeffer, Ethik, 1949, S. 106: „Willkürlich ist selbstverständlich nicht die Tötung des Verbrechers, der fremdes Leben antastet“; W. Kühneth, Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, S. 261 ff. Zurückhaltend E. W. Mayer (Ethik, 1922, S. 298 f.: „Die letzte Entscheidung über das Für und Wider wird doch von der Erwägung abhängen, ob es Verbrechen gibt, denen gegenüber nur die gewaltsame Verkürzung des Lebens als die gerechte Strafe gelten kann . . .“).

Wo der Gedanke der Sühne das Verständnis der Strafe nicht mehr bestimmt, kann es gar nicht anders sein, als daß das Ja zur Todesstrafe nur ein relatives, vorläufiges ist, unter dem Gesichtspunkte der heute noch gegebenen Notwendigkeit der Todesstrafe als Mittel der Generalprävention. Dann sind es also nur noch die rationalen Strafzwecke, die über die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Todesstrafe entscheiden. So steht es z. B. bei Hermann Schultz (Grundriß der evang. Ethik,² 1897, § 37) und Johannes Gottschick (Ethik, 1907, S. 203). Sie erklären mit Schleiermacher, daß „die christliche Gesinnung die Aufhebung“ der Todesstrafe „wünschen wird“ (Schultz, von Gottschick fast wörtlich übernommen). Doch muß die Ethik „nach biblischen und prinzipiellen Gründen gegen die sentimental und sophistischen Gegner der Todesstrafe das Recht des Staates auf diese Strafe und seine Pflicht anerkennen, dieselbe beizubehalten, wenn sie die Heilhaltung der Rechtsordnung wirklich allein genügend zu schützen imstande ist“; anderenfalls soll eine andere Strafe an ihre Stelle treten. „Die Frage ist also im Grunde von dem Urteile über den erreichten Zustand der Volkssittlichkeit abhängig“ (Schultz).³ „Der Christ darf Aufhebung der Todesstrafe nur wollen, wo die Volkssittlichkeit sie entbehren kann. Das ist noch lange nicht der Fall“ (Gottschick). „Womöglich ist die Todesstrafe abzuschaffen, . . . weil sie der Würde der christlichen Gesellschaft wenig entspricht und weil sie noch weniger als andere Strafen im Irrtumsfalle ein Wiedergutmachen gestattet“ (Schultz). – Dabei vertritt Schultz in seinem Begriff der Strafe durchaus den Gedanken der Sühne: „In der Strafe bringt der Staat die Unantastbarkeit seiner Rechtsordnung zur Geltung. . . . Das Rechtsgefühl selbst verlangt diese Befriedigung (Sühne).“ Aber das weitere zeigt, daß die Sühne doch nicht im objektiven Sinne verstanden wird, sondern nur als Geltendmachen der Ordnung für das Bewußtsein der Gemeinschaft, also subjektiv; wie es denn auch bei Gottschick heißt: Zweck der Strafe ist, „im allgemeinen Bewußtsein . . . das Ansehen der Rechtsordnung aufrechtzuerhalten“, „als einer unver-

Das überwiegende Ja der evangelischen Ethik zur Todesstrafe hängt mit dem Verständnis der Strafe überhaupt zusammen. Die theologische Ethik ist naturgemäß durch die Auseinandersetzung der Strafrechtsschulen auch bewegt worden. Sie hat sich nicht allen Gedanken der soziologischen Schule widersetzt, z. B. nicht der Rücksicht auf die weitgehende soziale Bedingtheit der Verbrechen und die Mitverantwortung der Gesellschaft, nicht der Abzielung des Strafvollzuges auf die Besserung oder Erziehung des einzelnen. Aber die Ethik hat sich gegen jede Aushöhlung und Auflösung des Gedankens der Strafe als solcher gewehrt. Das heißt: sie hat sich allermeist zu dem Verständnis der Strafe als selbstzwecklicher Behauptung bzw. Wiederherstellung der Rechtsordnung und der ihr zugrundeliegenden sittlichen

brüchlichen, sittlichen Autorität“. Bei dieser subjektiven Fassung der Sühne stellt sich naturgemäß sofort die Frage ein, ob nicht eine andere Strafe als die Todesstrafe im Falle des Mordes das gleiche leisten könne.

J. Köstlin, *Christliche Ethik*, 1899, S. 637 erklärt: auf die Vollziehung der Todesstrafe an Mördern „hat stets die Idee der Vergeltung hingeführt und muß sie darauf hinführen. Dennoch könnte man fragen, ob nicht innerhalb einer sittlich gehobenen und ganz vom christlichen Geist durchdrungenen Bevölkerung eine Sühnung auch so schwerer Verbrechen dadurch möglich werden könnte, daß dem Frevler die Freiheit, die er so mißbraucht hat, durchs Strafrecht ganz entzogen und zugleich die christliche Liebe noch an seiner sittlichen Besserung tätig würde“. Hier wird also der Gedanke der Sühne festgehalten, aber auch für den Mord eine andere Gestalt der Sühne als die Todesstrafe für möglich gehalten, freilich, wie das folgende zeigt, erst unter anderen Verhältnissen als den gegenwärtigen.

Über E. Brunner s. später S. 29 f. – Sørensen spricht sich in seiner Ethik (deutsch, 1949, S. 519 f.) nicht eindeutig aus. Immerhin: „Der christliche Glaube unterstreicht den Ernst des Todes so stark, daß er von da aus ganz von selbst Bedenken gegen diese Strafe anmelden muß.“

Zurückhaltend, deutlich unter dem Eindruck der Dämonisierung der Gesetzgebung und der gesetzlichen Todesstrafe im nationalsozialistischen Staate, W. Elert, *Das christliche Ethos*, 1949, S. 155 ff. Das Problem der Todesstrafe ergibt sich aus der Konkurrenz von „Erhaltungsgesetz“ und „Vergeltungsgesetz“. „Das Erhaltungsgesetz findet am Vergeltungsgesetz eine Grenze. Das Vergeltungsgesetz darf nicht das Erhaltungsgesetz außer acht lassen, sonst dient es selbst der Zerstörung.“ Elerts Darlegung endet, angesichts der möglichen Dämonisierung der Strafjustiz, mit dem Satze: „Auch ohne das Vergeltungsprinzip preiszugeben, kann es daher gerade, um dem Bösen zu wehren, notwendig sein, auf den Vollzug der Todesstrafe zu verzichten.“

Ordnung in ihrer Heiligkeit bekannt, also zu dem Gedanken der Sühne.¹ Darin ist sie mit der klassischen Theorie des Strafrechts verbunden. Sie kann hier nicht anders urteilen, wenn anders sie nicht dem biblischen Denken untreu werden will, das die staatliche Strafe in Verbindung bringt mit dem Zorne Gottes über das Böse (Röm. 13, 4). Gewiß zielt, wie Gottes Zorn, so auch jede irdische Strafe auch auf das innere Sich-Geltendmachen der Heiligkeit des Rechtes im Bewußtsein des Verbrechers und aller Volksglieder. Aber ihr Recht und Sinn geht in dieser subjektiven Wirkung nicht auf, so wenig wie Gottes Strafen überhaupt. Die verletzte Ordnung, die zerbrochene Gerechtigkeit muß wiederhergestellt werden auch objektiv, das heißt: gleichviel, wie das Bewußtsein der Menschen darauf reagiert, gleichviel wieweit es dadurch zur Besinnung kommt oder nicht. Der Sinn der Strafe liegt also in ihr selbst als Geltendmachen der ewigen Ordnung gegenüber und an dem Rechtsbrecher. Gegenüber diesem Sinn der Strafe sind – so lehrt der überwiegende Teil der evangelischen Ethiker – die sogen. Strafzwecke sekundär.² Sie werden bei der Bemessung und Gestalt der Strafe nicht außer acht zu lassen sein, sie machen aber ihr Wesen nicht aus und können sie nicht begründen. Vielmehr: die Strafzwecke, die man im Auge hat, Sicherung, Schutz, Besserung, Abschreckung werden gerade dann am ehesten erreicht werden, wenn man die Strafe in ihrem Eigen-Sinn ver-

¹ Vgl. aus der älteren Zeit etwa Harleß, aaO S. 488: „In der Manifestation der Strafgerechtigkeit liegt die Bedeutung der Gerechtigkeit nur in Herstellung des Ansehens der verletzten Rechtsordnung, und die Strafe hat in ihr selbst, als Sühne verletzten Rechts, keinen anderen Zweck, als die Unantastbarkeit des Rechts dem Gemeingewissen tatsächlich zu konstatieren.“ Harleß weist zu diesen Sätzen auf Fr. J. Stahl, Rechts- und Staatslehre, hin. – Ebenso O. Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre,⁶ 1898, S. 299: „Die Strafe hat ihre absolute sittliche Begründung in der Heiligkeit des Rechtes, zu dessen Hüterin die Obrigkeit gesetzt ist; nur accidentiell können andere (relative) Zweckbeziehungen der Strafe in Betracht kommen.“ – Zu dem Begriff der Sühne vgl. auch E. Hirsch, Leitfaden zur christl. Lehre, 1938, S. 275f; E. Brunner, Gerechtigkeit, 1942, S. 262 ff.

² Vgl. etwa O. Kirn, Grundriß der Theol. Ethik,⁷ 1936, § 65: „Wenn sie (die Strafe) zugleich zur Besserung des Verurteilten und zur Abschreckung anderer dient, so ist das ein zwar erwünschter, aber nicht zu ihrem Wesen gehöriger Nebenerfolg.“

steht. Über allen rationalen Strafzwecken steht das Irrationale der Sühne – aber alles Rationale lebt aus diesem irrationalen Grunde.

Diese Auffassung der Strafe ist es, die in der christlichen Ethik das Ja zur Todesstrafe begründet. Die Ethik spricht aber weiter auch aus, damit den Gedanken R. Rothes aufnehmend, daß die Todesstrafe allein auf diese Weise, von dem Eigensinn aller Strafe als Sühne aus, begründet werden kann.¹ Niemals läßt sich durch den Blick auf die rationalen Strafzwecke ihre unbedingte Notwendigkeit und damit ihr Recht erweisen. Wird sie als Mittel der Sicherung der Gesellschaft gegen ihre Zerstörer aufgefaßt, so bleibt die Frage, ob die Gesellschaft nicht andere Mittel hat, die sie ebenso gut sichern wie die Hinrichtung des Verbrechers. Soll die Androhung und der Vollzug der Todesstrafe von Mordtaten abschrecken, so muß man darauf hinweisen, daß die Kriminalpsychologie bis heute darüber verschiedener Meinung ist, ob die Todesstrafe wirklich auf die Dauer abschreckend wirke.² Macht die Strafrechtslehre, machen die Gesetzgeber ihr Ja oder Nein zur Todesstrafe von der Kriminalpsychologie abhängig, so ergibt

¹ R. Rothe, *Theol. Ethik*² V, S. 281: „Die Todesstrafe ist lediglich als Akt der vergeltenden Gerechtigkeit begründet und durch kein anderes Interesse, durch keine Rücksicht der Nützlichkeit, wie sie auch heißen möge, begründbar. In dieser Beziehung ist das ältere peinliche Recht sehr tadelhaft, das die Todesstrafe vielfach aus dem Gesichtspunkte der bloßen Rechts-sicherung, sei es nun durch Unschädlichmachung oder durch Abschreckung der verbrecherisch gesinnten, abgesehen von der strengen Gerechtigkeit der Vergeltung, anwendet.“ – A. D. Müller, *Ethik*, 1937, S. 359: „So kann weder der Abschreckungs- noch der Vergeltungsgedanke die Todesstrafe tragbar erscheinen lassen. Hier kann nur der religiös vertiefte Sühnegedanke, der jene beiden anderen Gesichtspunkte zugleich in sich aufnimmt, eine ausreichende Begründung sein.“ – Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1949, S. 106, macht gegenüber der „Euthanasie“ mit ihren mehrfachen Begründungen geltend, daß es für die Tötung eines Menschen „nur einen Grund“ geben könne. „Die Entscheidung über das Recht der Tötung menschlichen Lebens kann niemals aus einer Summe von Gründen getroffen werden. Entweder es ist ein Grund so zwingend, daß er diese Entscheidung herbeizuführen vermag, oder er ist nicht zwingend, dann können aber auch beliebig viele andere Gründe eine derartige Entscheidung niemals rechtfertigen. Tötung fremden Lebens kann es nur auf Grund einer unbedingten Notwendigkeit geben.“ Das gilt natürlich auch für die Todesstrafe.

² Vgl. schon Linsenmann, *aaO* S. 474f.

sich ein unwürdiges Schwanken zwischen Ja und Nein je nach den neuesten Informationen; dann schafft man die Todesstrafe heute ab, um sie morgen, unter dem Eindrucke besonders scheußlicher Verbrechen, wieder einzuführen. Aber noch mehr: nicht nur unsicher wäre diese Begründung, sondern vor allem sittlich unhaltbar. Woher nimmt die Gesellschaft das Recht, ein Menschenleben zu vernichten um eines gesellschaftlichen Zweckes, der Sicherung oder Abschreckung willen? Die Todesstrafe kann und darf nie Mittel zum Zweck sein. Dem widerspricht die Würde und Unantastbarkeit jedes Menschenlebens. Die Gesellschaft hat kein Recht, jemanden zum warnenden Beispiel zu töten, damit andere abgeschreckt werden.¹ Das ist Vergehen gegen das 5. Gebot, eigenmächtige, willkürliche Tötung. Nur als Rechtsakt verstanden und vollzogen vergeht sich die Tötung eines Menschen nicht an seiner Würde und Unantastbarkeit; im Gegenteil: so bekennt sie sich zu seiner Würde, indem sie ihn nicht wie ein Tier erschlägt – hier wird das Bedenkliche der Gedanken von Thomas noch einmal deutlich –, sondern ihn in seinem Menschsein, als verantwortlich, nimmt, ihn richtet, damit das Recht an ihm vollzieht, ihn „sein Recht“ bekommen läßt.

Läßt sich die Todesstrafe nach christlichen Grundsätzen nur auf diese Weise begründen, so ist begreiflich, daß die moderne Menschheit an ihr irre geworden ist. Im Rahmen eines säkularisierten Rechts- und Staatsdenkens, dem der überweltliche, religiöse Hintergrund verloren gegangen ist, das nichts mehr von der unbedingten Heiligkeit der sittlichen Normen, von Gerechtigkeit und Sühne in diesem Sinne weiß, ist die Todesstrafe durchaus fragwürdig, ja grundsätzlich unmöglich geworden. Die „Gesellschaft“ hat keine Vollmacht zu ihr, und sie fühlt das auch. Subjekt der Todesstrafe wie aller Strafe kann nicht die Gesellschaft sein, sondern nur der Staat, wie unsere Väter sagten: die Obrigkeit als von Gott eingesetztes Amt am Rechte. Nur das Amt am Rechte hat die Vollmacht zur Strafe. Insofern ist die

¹ Vgl. Linsenmann, aaO. – Harleß, Ethik,⁶ S. 488f.: „Kein Mensch hat als Mensch Recht über das Leben eines andern, und ebensowenig die menschliche Gemeinschaft, so sie in Aufrechterhaltung ihrer Ordnung wider den einzelnen bloß einen menschlichen Gesamtwillen zum Vollzug zu bringen hätte.“

Abschaffung der Todesstrafe in vielen Staaten, vom Standpunkte der christlichen Ethik gesehen, ehrlich und sachlich. So hat es Bismarck schon im Norddeutschen Reichstage am 1. März 1870 in der Debatte über die Todesstrafe ausgesprochen: er erklärte die Anträge auf ihre Abschaffung aus der Abneigung der Richter, die Verantwortung für ein Todesurteil zu übernehmen, und fuhr fort: „Ich möchte also an die Herren Juristen die Aufforderung richten: Schrecken Sie angesichts der hohen Aufgabe, die Ihnen von der Vorsehung auferlegt ist, nicht vor Erfüllung derselben in ihrem höchsten Stadium zurück und werfen Sie das Richtschwert nicht von sich; Sie könnten sich dazu nur gedrun-gen fühlen, wenn Sie Ihrem Arm in seiner Handhabung lediglich menschliche Kraft zutrauen. Eine menschliche Kraft, die keine Rechtfertigung von oben in sich spürt, ist allerdings zur Führung des Richtschwertes nicht stark genug.“

*

Die christliche Ethik hat das Recht der Todesstrafe, so gewiß sie in ihrem Denken durch die Bibel geleitet wird, niemals einfach mit einzelnen Bibelstellen begründet. Einem solchen biblizistischen Verfahren gegenüber wären ja ernste Fragen zu stellen. Zunächst im Blicke auf die Stellen des Alten Testaments (Gen. 9, 6; Exod. 21): wir sind an sie schon insofern nicht gebunden, als die alttestamentliche Gesetzgebung die Todesstrafe nicht nur für den Mord, sondern auch für viele andere Vergehen anordnet.¹ Wir sehen darin eine primitive Stufe der Justiz, über die wir hinausgeführt sind – warum dann nicht auch über die Todesstrafe für den Mord? Den neutestamentlichen Stellen gegenüber, also vor allem Römer 13, 4, könnte man sagen: der Apostel setzt die Todesstrafe als geltend und im Gange voraus, ohne zu ihr Stellung zu nehmen. Aber das Neue Testament setzt auch die Sklaverei als geltendes Recht voraus und hat sie dann doch überwunden – könnte es nicht mit der Todesstrafe auch so sein? Überdies bezeichnet das „Schwert“, von dem Paulus dort spricht, nicht allein die Todesstrafe, sondern symbolisch die Strafgerichtsbar-

¹ Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments III*, 1939, S. 82.

keit überhaupt – man kann daraus also nicht ohne weiteres ein christliches Ja zur Todesstrafe herleiten. Die Ethik hat sich daher auf den Logos, die innere Wahrheit der biblischen Worte von der Todesstrafe zu besinnen. Warum – wenn man von dem Sinne der Strafe als Sühne, als Geltendmachen der Gerechtigkeit, der Heiligkeit der Rechtsordnung ausgeht – ist der Mord nicht anders zu sühnen als durch die Todesstrafe? Die christliche Ethik antwortet darauf etwa so: „Hat die Strafe überhaupt den letzten Halt in der Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes, so erscheint es gerecht, daß dem, der die Grundlage alles rechtlichen Zusammenlebens durch Zerstörung des Lebens, soviel an ihm ist, aufhebt, die Möglichkeit des Weiterlebens in dieser Gemeinschaft überhaupt genommen wird“ (Th. Haering).¹ Oder, mit anderen Ausdrücken: indem der Mörder bewußt eigenmächtig das Leben eines Mitmenschen zerstört, verneint er die Rechtsordnung in ihrem sittlichen Urgrunde, radikal, nämlich Gottes Willen zum Miteinanderleben der Menschen. Hier gewinnt alles menschliche Verbrechen seine letzte Schwere: die völlige Aufhebung des Verbundenseins, der Mitmenschlichkeit, die der letzte Sinn der Rechtsordnung ist. Dieser Radikalität des Mordes, die ihn aus allen anderen Verbrechen heraushebt, muß die Radikalität der Sühne entsprechen.² Hier kann die Rechtsordnung sich nur so geltend machen, daß sie dem Rechtsbrecher alles Recht nimmt, d. h. ihn tötet. Nur so verwirklicht sich das Recht an ihm. Diese Strafe kommt ihm zu – als Vollstreckung des Zornes Gottes.

Immer hat die Ethik auch darauf hingewiesen, daß dafür das Rechtsgefühl aller Völker und Zeiten zeuge, und nicht zuletzt auch das Gewissen der Verurteilten, wie des einen Schächers neben dem Kreuze Christi: „Wir sind mit Recht in dieser Strafe, denn wir empfangen, was unsere Taten verdienen“ (Luk. 23, 41).³

Bei alledem haben die Ethiker im allgemeinen nur den Mord als der Todesstrafe würdig im Auge. Ob auch andere Verbrechen,

¹ Das christliche Leben, ³ 1914, S. 495 f.

² Vgl. meinen Grundriß der Ethik, ² 1953, S. 135 f.; zum Ganzen auch meinen Aufsatz „Um die Todesstrafe“ in der Festschrift für Landesbischof D. Schöffel: Schrift und Bekenntnis, Zeugnisse lutherischer Theologie, 1950.

³ Vgl. R. Rothe, aaO S. 278 ff.

etwa der Vaterlands- oder der Hochverrat, dem Morde gleichstehen, darüber ist das Urteil – soweit die Ethiken auf diese Frage überhaupt eingehen – nicht einhellig.¹

Von dieser Position aus setzt sich die Ethik nun auch mit den Einwänden auseinander, die gegen die Todesstrafe aus rechtlichen, humanitären, christlichen Erwägungen erhoben werden. Es kann nicht hier nicht unsere Aufgabe sein, sämtliche gegen die Todesstrafe erhobenen Einwände und die Antworten auf sie abzuhandeln. Wir beschränken uns auf die wichtigsten, nämlich die ethischen im engeren Sinne und die religiösen.²

1. Theologisch im strengen Sinne ist der Einwand, den wir bei dem Katholiken Linsenmann und auf evangelischer Seite bei Karl Barth³ hören: man darf die Todesstrafe nicht als Sühne fordern; denn die „vergeltende Gerechtigkeit Gottes hat sich ja nach christlicher Erkenntnis schon ausgewirkt; die von ihm geforderte Sühne für alle menschliche Übertretung ist ja schon geleistet, die geforderte Todesstrafe des menschlichen Rechtsbrechers ist ja schon vollzogen,“ indem Jesus Christus für die Sünde der Welt gestorben ist und Gott eben damit „ein für allemal über die Sünde aller Menschen Gericht geübt“ hat (Barth). Das Ergebnis dieses gerechten Gerichts kann nur bedeuten: Barmherzigkeit, Vergebung für alle Sünder.

Dazu ist zu sagen: mit diesem Argumente wäre nicht nur die Todesstrafe abgelehnt, sondern alle Strafe, soweit sie als Sühne verstanden wird und nicht nur als Mittel der Sicherung, Ab-

¹ R. Rothe, S. 281. R. lehnt im Gegensatz zu Stahl die Todesstrafe für Empörung und Hochverrat ausdrücklich ab und will sie auf den Fall des „wirklichen vorsätzlichen Mordes“ beschränkt wissen. Umgekehrt lehnt K. Barth (III 4, S. 512f.) sie für den Mord ab, bejaht sie aber als möglich und geboten für den Fall des Landesverrates im Kriege. E. Hirsch, S. 233, sieht die Todesstrafe begründet bei allem „Frevl an der Heiligkeit des Lebens“, daher neben dem Morde auch bei dem Volksverrat; und er fragt – wie schon R. Rothe –, „ob nicht auch Frauenschändung u. dgl. hier einzureihen wäre“.

² Eine Aufzählung wichtiger Einwände s. z. B. bei Cathrein, aaO S. 677 ff.; Grünhut, Art. Todesstrafe in RGG.²

³ Kirchliche Dogmatik III 4, S. 506.

schreckung und Erziehung, also Strafe im eigentlichen Sinne dieses Wortes überhaupt. Damit aber ist das Verhältnis der christlichen Erlösung zu der Welt des Rechtes durchaus mißverstanden, Gesetz und Evangelium sind verwirrt. Als wenn die Gnade Gottes der objektiven irdischen Strafe in den Arm fiel! In Wahrheit aber bedeutet die Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus keineswegs, daß die natürlichen und die rechtlichen Folgen des Bösen in dem Leben der Menschen aufgehoben werden. Wer durch seine Schuld die Gesundheit seines Leibes zerstört hat, muß das auch weiter tragen; ebenso den Verlust des Vertrauens und der bürgerlichen Ehre, wenn er diese Güter seines Lebens durch schlimmes Handeln in seinem Berufe und Amte einmal verloren hat. Nicht anders steht es mit der Rechtsstrafe. Sie muß erlitten werden. Was Jesus Christus schenkt, ist der Friede mit Gott mitten im Tragen der irdischen Folgen des Bösen, mitten im Erleiden der Sühne. Das irdische Gesetz, mit dem Gott das Böse straft, bedeutet nicht auch ewige Strafe von Gott her, aber in der irdischen Sphäre bleibt es erhalten. Das nächste Beispiel dafür ist der Schächer neben Jesus: nach dem Berichte des Lukas sagt Jesus ihm zu, daß er mit ihm in das Paradies, also den Ort der Seligen eingehe – aber unbeschadet dessen, daß er die Todesstrafe erleiden muß und auch weiß, daß er sie mit Recht leidet.¹ Keinem Verbrecher, dessen Gewissen wach geworden ist, wird es einfallen, Straffreiheit zu beanspruchen oder zu erbitten mit Berufung darauf, daß Jesus Christus seine Schuld schon gesühnt habe. Das gilt vor Gott, in dem Verhältnis zur Ewigkeit, aber nicht für die Gesetze, unter denen unser irdisches Leben steht. Die Gnade verwandelt die irdische Strafe von innen her, aber sie hebt sie nicht auf. Der Satz von Linsenmann „Die Religion Christi vertritt fortan nicht das Prinzip der Wiedervergeltung, sondern das der Gnade“ ist nicht zu halten; denn er verkennt, daß unser Leben in der Geschichte bis zum Ende sowohl unter dem Gesetze Gottes wie unter seiner Gnade steht. Die Gnade durchdringt das Gesetz, sie begrenzt es, indem sie dem irdischen

¹ R. Seeberg, *Christl. Ethik*, 1936, S. 364: „Christus hat dem Verbrecher nicht den Kreuzestod erlassen und ihn doch seiner Errettung versichert (Luk. 23, 43).“

Urteil den Charakter einer letzten Entscheidung über den Menschen nimmt – aber die Gnade zerbricht die Gültigkeit des Gesetzes innerhalb dieser Grenze nicht.

2. Die Todesstrafe – so wird gegen sie geltend gemacht¹ – greift in Gottes Majestätsrecht insofern ein, als sie einem Mitmenschen die Gnadenfrist verkürzt, statt ihm Zeit zur Besserung zu lassen. „Hier haben wir es, im Unterschiede von jeder anderen Strafe, mit Vernichtung zu tun, die jede Möglichkeit eines werterfüllten Lebens schlechterdings ausschließt“ (Grünhut in dem Art. Todesstrafe in RGG³), also auch jeden Neuanfang.

Darauf antwortet die andere Seite, die von der Gerechtigkeit und damit von der Notwendigkeit der Todesstrafe überzeugt ist: der dem leiblichen Tode Verfallene ist nicht überhaupt verloren. Mit dem Tode ist nicht alles aus, und wir dürfen gewiß sein, daß Gott ihm auch jenseits der Grenzen dieses irdischen Lebens seine Gnade anbietet.² Außerdem: es hat sich gezeigt, daß gerade die Verurteilung zum Tode und der Ausblick auf die nahe Hinrichtung den Verbrecher inwendig zu wandeln und zu bekehren vermag.³ Natürlich gehört auch hier, wie bei allem anderen Strafen, zum Strafvollzuge die Seelsorge hinzu, der Versuch, das Gewissen zu wecken, die Anbietetung der Gnade und des Heils.

3. Man hat die Todesstrafe angefochten auch unter dem Gesichtspunkte der Mitschuld der Gesellschaft mit dem Ver-

¹ Unter den evang. Ethikern z. B. Schultz und J. Gottschick, aaO.

² A. Schlatter, aaO S. 160: „Auch in diesem schwersten Fall wird dem Schuldigen die Anbietetung der Gnade nicht versagt, da sie sich nicht nur auf unsere irdische Zeit beschränkt. Dem, der sein Leben verwirkt hat, ist zu sagen, daß er sich durch die bußfertige Beugung unter sein Urteil von seinem sündlichen Willen löse und dadurch in die göttliche Gnade trete, die uns ewiges Leben bereitet.“ Cathrein, aaO S. 684.

³ Vgl. R. Rothe, aaO S. 282: „... da ja dem Missetäter auch nach dem sinnlichen Tode die Möglichkeit der Erlangung des Heils noch offen bleibt, gerade diese Strafe aber augenscheinlich das mächtigste Erweckungsmittel zur Bekehrung ist.“ Th. Haering, S. 495: „Aber gerade einem lebendigen Gottesglauben liegt es fern, die irdische Gemeinschaft dahin zu überschätzen, als sei ohne sie der dem Tod Verfallene überhaupt verloren; und anerkanntermaßen hat der Blick auf das nahe Ende viele Mörder ernster beeinflußt als die leicht abstumpfende lebenslängliche Zuchthausstrafe.“ Ebenso R. Seeberg, Christl. Ethik, 1936. S. 364. Cathrein, aaO S. 682.

brecher. E. Brunner in seiner Ethik von 1932¹ erkennt zwar den Gesichtspunkt der Sühne als entscheidend bei der Strafe an, lehnt ihn aber in seiner „traditionellen“ Form und damit zugleich die ihm entsprechende Sühnepraxis scharf ab. „Gewiß, der Schuldige soll sühnen. Aber wer ist der Schuldige? . . . Der erste und Hauptschuldige jedes Verbrechens ist die Gesellschaft“. Daraus folgt: „In der Art der Bestrafung des Verbrechers muß die Gesellschaft mit ihm ihre Schuld sühnen“. Sie wird den Verbrecher der Zwangserziehung unterwerfen. „Die Opfer, die die Bestrafung auch ihr auferlegt“, werden sie an ihre eigene Schuld erinnern. Also: durch die Last der Straferziehung sühnt die Gesellschaft mit dem Verbrecher. „Die Todesstrafe kann innerhalb einer solchen Auffassung keinen Platz mehr haben.“ Gerade der rechtverstandene Sühnegedanke schließt die Todesstrafe aus: „Ihr Sinn könnte nur der der Sühne sein; diese Sühne aber ist eine im absoluten Sinn einseitige und darum pharisäische“. – Nun liegt in dem Hinweis auf die Mitschuld der Gesellschaft eine unleugbare Wahrheit (obgleich man sagen muß, daß Brunner mit der Wendung von der Gesellschaft als „Hauptschuldigen“ den modernen soziologischen Thesen allzusehr erlegen ist). Aber sie kommt gegen die sittliche Notwendigkeit der Todesstrafe (die übrigens auch Brunner nicht völlig ausschließen will) nicht auf. Alles Strafen durch Menschen hat seine Problematik, und immer steht der Strafende in der Gefahr der pharisäischen Haltung. Auch die Eltern, die ihr Kind strafen (und doch auch zur Sühne), sind vielfach mittelbar mitschuldig an dem Vergehen des Kindes und sollen im Strafen darum wissen. Daher werden sie mit Demut strafen, als die selber Mitbetroffenen: sie werden oft mitgestraft, indem sie strafen. Und sie „sühnen“ mit, indem sie sich selbst in neue Zucht nehmen und die Ordnung des Hauses, soweit sie das Kind reizte, bessern. Aber das alles hebt die Notwendigkeit, zu strafen, nicht auf. Entsprechendes gilt auch von der Todesstrafe. Das Verhängen und der Vollzug müssen nicht mit pharisäischem Geiste vollzogen werden, sie wirken auch durch sich selbst, objektiv, keinesfalls notwendig in diesem Sinne. Es ist die Aufgabe der christlichen Verkündigung, die Todesstrafe

¹ Das Gebot und die Ordnungen, S. 461 ff.

recht sehen zu lehren. Sie wird daran erinnern, daß der Gestrafte auch stellvertretend für alle leidet, die insgesamt in bestimmtem Maße mitschuldig sind und daher auch von der Strafe mitbetroffen.¹ Das ganze Volk muß angesichts des Verbrechens und der Strafe zur Buße gerufen werden – und zum Mit-Sühnen: nämlich erstens zum ernstesten Kampfe mit dem eigenen Bösen, das in dem Verbrechen des einen nur zu einem besonders schlimmen Ausbruch gekommen ist; und zweitens durch die Änderung der ungerechten Lebensverhältnisse, der wirtschaftlichen und sozialen, auf deren Boden das Verbrechen erwachsen ist, durch neuen entschlossenen Ernst der Fürsorge für die Gefährdeten in jedem Sinne. Soweit die soziologische Schule des Strafrechts daran erinnert, hat man auf sie zu hören. Aber das alles hebt die Notwendigkeit der vom Staate in seinem Amte am Rechte zu verhängenden und vollziehenden Todesstrafe nicht auf. Davon hat inzwischen auch E. Brunner sich überzeugt. Jedenfalls kehren die 1932 von ihm vertretenen Gedanken in seinem ein Jahrzehnt später erschienenen Buche „Gerechtigkeit“ nicht wieder; er vertritt jetzt ein Ja zur Todesstrafe ohne Einschränkung und Vorbehalt. „Gerade das Schwert, die Todesstrafe, ist und soll sein: Ausdruck des göttlich heiligen Zornes über die verletzte Gottesordnung“ (S. 266).

4. Man ruft das 5. Gebot gegen die Todesstrafe auf und sagt etwa: „Es bleibt ein innerer Widerspruch, wenn der Staat die Unantastbarkeit des Lebens als höchstes Rechtsgut dadurch anerkennt, daß er dem Mörder mit dem gleichen Mittel der Lebens-

¹ Vgl. schon R. Rothe, aaO S. 282f.: Das Volk soll „sich selbst als Volk demütigen wegen der in seiner Mitte verübten Greuelthat. Der geschehene Mord lastet, bis er durch die in unbedingter Anerkennung der Heiligkeit des ewigen Rechtes schonungslos an dem Mörder vollzogene Gerechtigkeit gesühnt ist, auf dem Volke selbst als Schuld; es muß feierlich diese Schuld von sich abwälzen. Es hat den Frevel, der in seinem Schoße geschehen ist, indirekt selbst mit verschuldet: so muß es sich denn auch ausdrücklich mit demütigen bei der Vollziehung der ihn sühnenden Strafe“. Rothe tritt daher für eine bedingte Öffentlichkeit der Hinrichtung ein („eine solche öffentliche Hinrichtung darf kein Schauspiel sein, sie muß ein Bußakt sein“), „nämlich vor einer kleineren Zahl ausdrücklich zur Anwesenheit verordneter Personen, verbunden mit der Begehung des verhängnisvollen Tages als eines allgemeinen Trauer- und Bußtages in der betreffenden Gemeinde“.

vernichtung begegnet“ (Grünhut). Darauf ist zu antworten: was zunächst das 5. Gebot als biblisches anlangt, so wird in der gleichen Bibel die Todesstrafe angeordnet und vorausgesetzt, und Jesus, der das 5. Gebot verschärft bis zur Verurteilung der feindseligen Gedanken, sagt kein Wort gegen die Todesstrafe des jüdischen Gesetzes. Sachlich aber ist zu entgegnen: „Die Ehrfurcht vor dem Leben, die in ihm die Offenbarung der göttlichen Schöpfermacht erkannt, wird (durch die Todesstrafe) nicht verletzt; denn das Gesetz überantwortet den Tötenden eben deshalb der Tötung, weil es das Leben heiligt und es dem Volksgenossen verbürgt“ (A. Schlatter). Vor allem: man darf aus der Unantastbarkeit des Menschenlebens kein absolutes Prinzip machen. Unantastbar ist es für alles eigenmächtige, willkürliche Zerstören durch den einzelnen oder die Gesellschaft – aber auch für das von Gott geordnete Amt, das der Gerechtigkeit und Sühne dient?

5. Nicht grundsätzlich, sondern psychologisch bedingt ist das heute weitverbreitete Nein zur Todesstrafe im Blicke auf ihren furchtbaren Mißbrauch in den totalen Staaten während der letzten Jahrzehnte. Die Frage ist berechtigt, ob nicht nach der entsetzlichen Inflation der Todesstrafe heute unter allen Umständen eine Schonzeit geboten sei. Man wird gerade vom ethischen Standpunkte aus für dieses Empfinden und diese Erwägung Verständnis haben. Aber an dem grundsätzlichen Ja zur Todesstrafe ändert sich dadurch nichts. Auch die Sorge, die Todesstrafe als Einrichtung könnte auch in Zukunft noch einmal wieder politisch mißbraucht werden, läßt sich nicht durch den Verzicht auf sie beheben.

6. Eines besonderen Wortes bedarf Karl Barths schon mehrfach erwähnte Ablehnung der Todesstrafe im Ganzen.¹ Seine Begründung des Nein ist in der gesamten ethischen Literatur die ausführlichste. „Vom Evangelium her ist nichts, gar nichts für diese Einrichtung, alles gegen sie zu sagen“. (Schon dieser Satz ist von lutherischer Theologie her zu beanstanden: vom Evangelium her ist in der Tat die Todesstrafe nicht zu begründen, niemand hat das auch unternommen; wohl aber vom Gesetze

¹ Kirchliche Dogmatik III 4, 1951, S. 499–515.

Gottes her – Barths Formulierung verrät schon die neu-reformierte Einebnung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium). Daher tadelt Barth die Kirche, daß sie sich der Todesstrafe als Einrichtung nicht widersetzt, sondern sich vielmehr der in der modernen Welt aufkommenden Erkenntnis ihrer Problematik entgegengestellt habe. Was nun seine Kritik an den üblichen Begründungen der Todesstrafe angeht, so wird man ihr soweit Recht geben, als sie das Verständnis der Hinrichtung als Zweck-Strafe, als Selbstverteidigung der Gesellschaft, als Maßnahme der Sicherung und Abschreckung im Auge hat. Daß die „Gesellschaft“ nicht das Recht hat, aus diesen Gründen einem Menschen das Leben zu nehmen, in dieser Erkenntnis stehen wir mit Barth in einer Front. Aber er lehnt auch die Begründung der Todesstrafe als Sühne, um der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes willen, ab. Das ist ihm möglich freilich nur kraft des schon erwähnten schweren theologischen Fehlers, der Verquickung von Gesetz und Evangelium (S. 27). Infolgedessen hat Barth auch keinen Sinn für den Staat als von Gott gesetztes Amt am Rechte: es ist immer nur die Rede von der „staatlich verfaßten Gesellschaft“, und diese kommt als das „Kollektiv“ zu stehen, auf das der betroffene Einzelne sein Recht zur Abwehr delegiert hat.¹ Man sieht: der Staat wird aufklärerisch vom Einzelnen her verstanden. Was hat das mit Theologie, was hat es mit Römer 13 zu tun? Es fällt auf, daß Barth seine Kritik an der Todesstrafe darlegt, ohne in der ganzen langen Erörterung auch nur ein einziges Mal Röm. 13, 4 zu erwähnen – erst zum Abschluß, als er auf den „Grenzfall“, in dem die Todesstrafe doch geboten sein könnte, zu sprechen kommt, wird in sehr allgemeiner Weise an das Neue Testament, also doch wohl vor allem an Röm. 13, erinnert, wo damit gerechnet werde, daß die Todesstrafe „nach Gottes Willen im Zusammenhang mit dem Leben des Staates notwendig werden“ könne.²

Aber wir brauchen gar nicht mehr zu sagen. Die denkbar schärfste Kritik an seiner Kritik der Todesstrafe übt Barth selbst, nämlich durch das soeben schon Erwähnte, daß er sich zwar für

¹ S. 499.

² S. 510.

die Abschaffung der Todesstrafe als ständiger Einrichtung ausspricht, aber doch auf Grenzfälle zu sprechen kommt, in denen es sein kann, daß Menschen „nach Gottes Gebot im Dienste des Ganzen“ getötet werden müssen und darum auch sollen.¹ „Im Kampfe um den konkreten Bestand des Staates kann die Anwendung der ultima ratio . . . Gottes Gebot sein“.² Barth nennt zwei solcher Situationen: die des Landesverrates im Kriegsfall und die des „Tyranen“, der sein Volk ins Verderben stürzt. – Nun ist gegen den Begriff des „Grenzfalles“ an sich nichts einzuwenden: wir können ihn auch sonst in der Ethik nicht entbehren. Ebenso wenig widersprechen wir Barth, wenn er in den beiden genannten Situationen Fälle gegeben sieht, in denen es geboten sein kann, zu töten. Aber das ist die Frage, ob sich die Tötung des Verräters und des staatszerstörenden Tyrannen angesichts von Barths eigenen gegen die Todesstrafe vorher ins Feld geführten kritischen Maßstäben überhaupt begründen läßt. Barth setzt den außerordentlichen Fall, in dem zwischen der Existenz der Staates und seiner Bedroher „wirklich keine Wahl mehr übrig bleibt“. Aber kann dieser Fall wirklich je eindeutig gegeben sein? Auch hier wäre die Frage Barths aufzuwerfen, die er gegenüber der Todesstrafe zum Unschädlichmachen des Verbrechers, zur Sicherung der Gesellschaft stellt: „Würde sie (die Gesellschaft) mit einer etwas weniger radikalen Sicherheitsmaßnahme ihren Zweck nicht auch erreichen?“³ Wieso fallen hier alle die Argumente fort, die Barth gegen die Todesstrafe für den Mord geltend gemacht hat? Wieso liest man nun mit einem Male hinsichtlich der vorher erhobenen christlichen Bedenken alles anders? Vorher wird die Todesstrafe so hingestellt, als ob die „Gesellschaft eines ihrer Glieder einfach fallen“ läßt, sich der „Verantwortlichkeit ihm gegenüber“ entledigt meint;⁴ oder: dem Todesurteil fehle „die dem Menschen gebotene Demut gegenüber Gott, aber auch gegenüber dem zu bestrafenden Mitmenschen“, nämlich durch seinen ultimativen Charakter. Inwiefern gilt das alles in dem „Grenzfalle“ nicht mehr? Im Gegenteil, hier hören

¹ S. 512.

² S. 511.

³ S. 508.

⁴ S. 504.

wir von der „gewiß schrecklichen Erkenntnis, daß eben dies, ihn sterben zu lassen, die Barmherzigkeit sei, die auch diesem Menschen zu erweisen nun einzig und allein noch übrig bleibe“.¹ Ein im Zusammenhange Barths höchst fragwürdiger Gedanke! Wieso kann das Sterbenlassen, das „Auslöschchen“ Barmherzigkeit bedeuten? Die Sühne an einem Menschen vollziehen, ihm damit sein Recht und vielleicht – s. R. Roth's Gedanken oben S. 15 – seinen Frieden geben, das ist auch ein Akt der Barmherzigkeit. Aber das „Auslöschchen“ als solches? Der Begriff der Barmherzigkeit hat seinen Platz allein im Zusammenhange mit dem Gedanken der Sühne – aber diesen lehnt Barth ja ab. Vorher hieß es, wie schon gesagt: die Gesellschaft „läßt den Menschen fallen“, und Barth fragt die Anwälte der Todesstrafe, die geltend machen, daß Gott dem Menschen auch jenseits des Todes seine Gnade anbieten werde: „Was geschieht da eigentlich, wo man einen Menschen auf Gott verweist, um ihn im gleichen Augenblick als menschlich hoffnungslos fallen zu lassen?“² Und jetzt, bei den Grenzfällen, tröstet Barth mit eben diesem von ihm vorher nicht zugelassenen Gedanken: „Sein Leben ist und bleibt in Gottes Hand“.³ Vorher sollte der Blick auf Christi Kreuzestod die Todesstrafe verbieten – und jetzt hören wir: „Jesus Christus ist auch für seine Sünde gestorben – nun aber ganz konkret so, wie er auch für die Sünde jener mit ihm gekreuzigten Räuber gestorben ist“⁴; das bedeutet also doch: in diesem Falle verträgt sich der Sühnetod Christi mit der Todesstrafe.⁵ Wieso auf einmal so anders? Nur wegen der doch höchst relativen und problematischen menschlichen Überzeugung, daß es in der konkreten Situation kein anderes Mittel der Sicherung des Staates gebe als die Tötung des Verräters oder Tyrannen? Barths Votum zur

¹ S. 512; vgl. 513: „Barmherzigkeit sind die anderen auch ihm schuldig – nun aber . . . nur noch in der harten Barmherzigkeit, die in seiner Auslöschung besteht.“

² S. 505.

³ S. 513.

⁴ S. 513.

⁵ S. 512: „. . . daß es in Beziehung auf diesen Menschen nun doch noch einmal der Wille des gnädigen Gottes sei, ihn konkret zum Gefährten jener Räuber zu machen, die mit Jesus gekreuzigt wurden, sie im Empfang dessen, was ihre Taten wert waren. . .“

Todesstrafe krankt daran, daß er sie nicht im Zusammenhange des Rechtes und des Amtes am Rechte, sondern nur politisch sieht. Wir können nur wiederholen: wo ist da Römer 13 geblieben? Das bedeutet aber zuletzt: an die Stelle des Amtes am Rechte, mit seiner ordentlichen Gewalt über Leben und Tod, tritt nun auf der ganzen Linie das „Außerordentliche“: außerordentliche Verhältnisse, „außerordentliche Erkenntnis“, „außerordentliche Organe“, die zu urteilen, zu beschließen, zu handeln haben.¹ Hier ist gewiß nichts gegen die Möglichkeit des Außerordentlichen als solche zu sagen; wohl aber ist zu fragen: wenn sich die außerordentliche Erkenntnis und das außerordentliche Handeln mit der Demut gegenüber Gott und den Menschen, in deren Namen Barth das „ordentliche“ Todesurteil ablehnte, verträgt, – wieso dann nicht auch das ordentliche Urteil des berufenen Richters über einen Mörder? Das „außerordentliche Organ“ ist ebenso ein Mensch wie der ordentliche Strafrichter, und des letzteren ultimative Urteile sind um nichts mehr religiös bedenklich und problematisch als die des ersteren. Wollte Barth das doch behaupten, dann müßten wir ihm vorhalten, daß er einen schwärmerischen Begriff von der Erkenntnis des Gebotes Gottes hat: der ordentliche Richter steht dann offenbar nicht unter einem Gebote Gottes, das ihm das Todesurteil zur schweren Pflicht macht – nur das „außerordentliche Organ“ vernimmt Gottes Gebieten in dieser Sache. Diese Auffassung würde zu anderen Zügen der Theologie Barths passen. Aber wie dem auch sei – man kann nur urteilen, daß Barths Begründung des Handelns in den Grenzfällen seinen Argumenten gegen die Todesstrafe als Ordnung die Kraft und Glaubwürdigkeit nimmt.

¹ S. 511 f.