

Das Problem des ‚lebensunwerten Lebens‘ in der katholischen und evangelischen Ethik (1940)

Von Hermann Diem

Zu diesem Text schreibt Hermann Diem in seinen Erinnerungen Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat Folgendes: „Am 9. Juli 1940 protestierte [der württembergische Landesbischof Theophil] Wurm in einem Brief an den Reichsminister Frick gegen die Tötung der Geisteskranken. Der Brief schließt mit den Worten: »Dixi et animam meam salvavi.« Einige Wochen später, am 5. September, folgte ein zweiter Brief, der mit den Worten schließt: »Weiß der Führer von dieser Sache? Hat er sie gebilligt? Ich bitte mich in einer so ernsten Sache nicht ohne Antwort zu lassen.«

Als Gemeindepfarrer wußte ich, daß jene »Maßnahmen« auch im christlichen Volksteil nicht etwa allgemein mißbilligt, sondern weithin auch als Befreiung von Belastungen begrüßt oder sogar von den Angehörigen selbst angeregt wurden. Ich hatte zu der Frage auf unserem Pfarrkranz in Göppingen ein Referat zu halten: »Über das Problem des lebensunwerten Lebens« und bei der Beisetzung einer Urne vor einer großen Trauergemeinde gesagt: »Hier ist ein Mord geschehen.« Am anderen Tag ging ich zu Wurm und sagte zu seinen Briefen, er habe als Bischof nicht sein Gewissen zu »salvieren«, und was der Führer dazu sage, sei gleichgültig. Vielmehr habe er öffentlich das »Gewissen« der Pfarrer und Gemeinden zu unterrichten, so wie ich das als Pfarrer zu tun habe, und ihnen Hilfe zur entsprechenden Verkündigung zu geben. Das sei die jetzt gebotene »Predigt in den zwei Reichen«. Ich bot ihm an, dazu Material aus meiner Praxis zu liefern. Er stimmte zu und bat mich um das Material. Aber als ich es ihm brachte, hatte er die Sache inzwischen mit seinem Oberkirchenrat besprochen und sagte: »Meine Herren sind nicht dafür.«¹

Die Frage der Verhinderung bzw. Ausmerzung sog. „lebensunwerten Lebens“ hat in der ethischen Diskussion schon immer eine Rolle gespielt. Sie war einfach gestellt durch die Tatsache des Vorhandenseins solchen Lebens, das in seiner krankhaften Abweichung vom Normalen für den betreffenden Menschen selbst sowie für seine Umwelt eine schwere Belastung bedeutet. Trotzdem haben alle diese Erörterungen solange nur theoretische Bedeutung gehabt, wie die staatliche Gesetzgebung ihrer praktischen Auswirkung einen Riegel vorschob. Aber auch abgesehen davon macht die frühere — d. h. vor 1933 erschienene — Literatur über diese Frage stark den Eindruck einer akademischen Diskussion: man erörtert Möglichkeiten, deren Verwirklichung wegen der unabsehbaren Folgen kaum verantwortbar scheinen. Immerhin ist festzustellen, daß in dem Maße, in dem in dieser Diskussion die Rassenhygieniker an Stelle der Ethiker und Juristen in den Vordergrund treten, zum Handeln gedrängt wird. Fritz Lenz schreibt in seinem Buch: „Menschliche Auslese und Rassenhygiene“ 1931: „Die Rassenhygiene gibt uns das Mittel in die Hand, die Menschheit nicht nur von den erblichen Leiden und Mängeln, unter denen sie seufzt, zu befreien, sondern darüber hinaus sie auf eine Höhe zu führen, die sie bisher niemals erreicht hat.“² Solche Verheißungen wurden gehört und geglaubt.

Es ist dabei keineswegs der Fall, daß sich aus dieser Diskussion schon bestimmte, allgemein oder wenigstens in einem größeren Kreis anerkannte Normen ergeben hätten, mit welchen der Gesetzgeber hätte rechnen können. Man ist sich zwar weithin einig gewesen über die Notwendigkeit einer Sterilisationsgesetzgebung. Umstritten war aber nicht nur deren juristische Seite, sondern vor allem auch die Frage, welche Arten von Krankheiten davon zu erfassen seien, da

¹ Hermann Diem, *Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat*, Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag, 1974, S. 128.

² Fritz Lenz, *Menschliche Auslese und Rassenhygiene*, 1931, S. 550.

über deren Erbllichkeit, z. B. bei Schwachsinn, absolut widersprechende Urteile der Vererbungswissenschaft vorlagen. Überhaupt unterlag die Nennung bestimmter Krankheiten in diesem Gesetz ernsten Bedenken, da dies die individuelle Behandlung der Fälle und die Berücksichtigung der einer Sterilisation entgegenstehenden Gründe ausschließt und damit die Gefahr der gleichzeitigen Vernichtung bzw. Verhütung besonders wertvollen Lebens gegeben war.

Das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 25. Juli 1933 machte dieser akademisch geführten Diskussion ein Ende, indem es die zwangsweise Unfruchtbarmachung beim Vorliegen bestimmter Erbkrankheiten von Staats wegen zum Gesetz erhob. In der Änderung zu diesem Gesetz vom 25.6.1935 zog der Gesetzgeber dann auch gleich die nächste Konsequenz, indem er die Möglichkeit der Schwangerschaftsunterbrechung für den Fall vorsah, in dem erbkranken Nachkommen zu erwarten sind. Damit wird die „eugenische Indikation“ eingeführt, während die Abtreibung aufgrund der „sozialen Indikation“, also wegen schlechter wirtschaftlicher Verhältnisse — was im Kampf um den § 218 StGB in der Nachkriegszeit eine so große Rolle spielte —, scharf abgelehnt wird.

Nach diesem *fait accompli* wird die Diskussion um diese Fragen verhältnismäßig uninteressant: sie beschränkt sich im Wesentlichen darauf, den Gesetzgeber zu rechtfertigen, von nationalsozialistischen Eugenikern eindeutig und entschieden, von evangelisch-kirchlicher Seite etwas vorsichtiger und zurückhaltender. Von Interesse ist diese Diskussion dort, wo sie die mutmaßliche Weiterentwicklung der Dinge erörtert. Nachdem mit der Schwangerschaftsunterbrechung in einem bestimmten Fall nicht mehr bloß die Verhütung, sondern auch die Vernichtung unerwünschten Lebens grundsätzlich zugestanden ist, entsteht als nächste Frage die Ausmerzung von schon geborenem unerwünschtem Leben, also die Tötung von körperlich oder geistig defekten Kindern und weiterhin von entsprechenden Erwachsenen. Idi nenne einige Gesichtspunkte aus dieser Diskussion, die nun im Wesentlichen von nationalsozialistischen Eugenikern geführt wird: Man ist sich fast restlos darüber einig, daß eine zwangsweise Tötung ausgeschlossen sein muß. Die sog. „Euthanasie“ soll nur auf Verlangen gewährt werden, entweder des Betreffenden selbst oder, falls dieser dazu nicht in der Lage ist, auf Verlangen der gesetzlichen Vertreter. Das setzt eine staatliche Regelung voraus, die bestimmt, in welchen Fällen diesem Verlangen stattzugeben ist. Ausgeschlossen sein soll die Tötung aus wirtschaftlichen Gründen, etwa bei Arbeitsinvaliden. Ebenso wird abgelehnt eine Tötung aus kriegswirtschaftlichen Gründen.

Kommt man von dieser Diskussion mit all ihrem unverbindlichen Wenn und Aber zur Stellungnahme der *katholischen Kirche*, so kann man nicht umhin, zunächst einmal erleichtert aufzuatmen. Hier wird absolut eindeutig und konsequent geredet, denn die katholische Kirche hat unbeirrt von Tagesmeinungen immer dieselbe Linie gehalten. Sie hat immer schon nicht erst die Tötung unerwünschten Lebens in Form der Schwangerschaftsunterbrechung, aber auch nicht erst die Unfruchtbarmachung, sondern schon die Verwendung empfängnisverhütender Mittel verboten. Sie geht davon aus, daß der von Gott und der Natur gegebene Zweck der Ehe die Zeugung von Kindern ist. Eine willentliche Unterbindung dieses Zweckes würde demnach dem Wesen der Ehe und damit dem Gebote Gottes und dem Naturgesetz widersprechen. Dem Staat ist ein solcher Eingriff verboten, weil er damit in das übergeordnete Recht der Familie eingreift.

Die Enzyklika „*Casti connubii*“ vom 31. Dez. 1930, das maßgebliche Wort des kirchlichen Lehramtes in dieser Frage, sagt zu der Möglichkeit einer Sterilisierung durch Staatsgesetz: „Die so handeln, vergessen völlig, daß die Familie heiliger ist als der Staat und daß die Menschen in erster Linie nicht für die Erde und die Zeit, sondern für den Himmel und die Ewigkeit geschaffen werden ... Die Regierungen haben keine Gewalt über die Gliedmaßen ihrer Untertanen; sie können also die Unversehrtheit des Leibes, wo keine Schuld geschehen ist und

wo kein Grund zu einer abschreckenden Strafe vorhanden ist, niemals direkt verletzen oder antasten, weder aus eugenischen noch aus irgendwelchen anderen Gründen“³.

Eine Tötung kann nur erlaubt sein, wo eine Schuld vorliegt. Das ist der maßgebende Grundsatz in dieser Sache. Von da aus ist auch jede Form der Schwangerschaftsunterbrechung abzulehnen, nicht bloß die aus „eugenischer Indikation“, sondern auch die aus „medizinischer Indikation“, d. h. wo es die Erhaltung der Gesundheit oder des Lebens der Mutter erfordert. In der Anwendung des Grundsatzes auf den konkreten Fall, die durch eine bis ins Einzelne gehende Kasuistik geregelt ist, wird zwar eine weitgehende Anpassung an die Umstände und die Schwachheit der Menschen versucht, aber nur, soweit dadurch der Grundsatz selbst nicht verletzt wird.

In der genannten Enzyklika heißt es z. B.: „Auch jene Eheleute handeln nicht wider die Natur, die in ganz natürlicher Weise von ihrem Rechte Gebrauch machen, obwohl aus ihrem Tun infolge natürlicher Umstände, seien es bestimmte Zeiten oder gewisse Mängel der Anlage, neues Leben nicht entstehen kann.“ Es ist also erlaubt, die natürlichen Umstände zur Vermeidung von Nachkommenschaft auszunützen, sofern man nur selbst nichts dazu getan hat, um diese Umstände herbeizuführen. Das Prinzip ist gewahrt — und daß dabei eine Schwangerschaft nicht eintritt oder gar nicht eintreten kann, ist nur Zufall. Auch in der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung gibt es entsprechende Anwendungen des Grundsatzes im konkreten Fall. Da vom 7. Monat der Schwangerschaft an die Möglichkeit besteht, daß das Kind lebensfähig ist, kann im Fall einer schweren Gefährdung von Mutter und Kind vom 7. Monat an eine Frühgeburt eingeleitet werden. Zur Vermeidung der größeren Gefahr wird hier der Weg der geringeren Gefahr gewählt. Aber vor dem 7. Monat der Schwangerschaft ist die *direkte* Herbeiführung eines Abortus in keinem Falle erlaubt; dagegen unter Umständen eine *indirekte*: ist die Mutter lebensgefährlich krank und kann ihr nur durch ein Heilmittel geholfen werden, das zugleich auch einen Abortus herbeiführt, so ist das erlaubt. Der Tod des Kindes ist hier nicht direkt gewollt, sondern folgt nur indirekt aus einer für die Erhaltung des Lebens der Mutter notwendigen Maßnahme, die an sich mit der Schwangerschaft nichts zu tun hat. Es handelt sich hier, wie die katholischen Moraltheologen sagen, um eine Handlung, „die gleichzeitig und unmittelbar eine doppelte Wirkung hat, eine gute und eine böse“ — die gute Wirkung, die Rettung der Mutter, die gewollt ist, die böse Wirkung, die Tötung des Kindes, die aus schwerwiegenden Gründen erlaubt ist.

Der Grundsatz, daß unschuldiges Leben nicht willentlich getötet werden darf, ist hier gewahrt, wenn die Tat auch praktisch der verbotenen Schwangerschaftsunterbrechung aus medizinischer Indikation gleichzukommen scheint. Eine solche ist jedoch auf keinen Fall erlaubt, da sie eine direkte Tötung des Kindes wäre. Wie hier alles auf die Wahrung des Grundsatzes ankommt, zeigt der in der katholischen Moraltheologie viel verhandelte Fall, wo Mutter und Kind sterben müssen, weil die Geburt nicht vollzogen werden kann. Die Mutter wäre zu retten, wenn das Kind im Mutterleibe getötet würde. Das ist aber nicht erlaubt, obwohl es nur eine Beschleunigung des Todes beim Kind wäre, da dieses ohnehin sterben muß. Hier würde es sich nicht, wie beim vorigen Fall, um eine Tat handeln, die „unmittelbar und zugleich“ eine doppelte, eine gute und eine böse Wirkung hat, sondern zuerst geschieht die böse Tat, die Tötung des Kindes, wenn auch zur Rettung der Mutter. Eine direkte Tötung von Unschuldigen ist aber immer unerlaubt, auch wenn es nur eine Beschleunigung des ohnehin sicher eintretenden Todes wäre.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie die katholische Kirche einerseits streng an ihrem Grundsatz festhält, andererseits aber diesen durch ihre Kasuistik den Umständen so

³ Denz. 2245/46.

weit wie möglich anzupassen versucht, ohne ihn preiszugeben. Man wird bei allem Unbehagen gegenüber der hier aufgewendeten Spitzfindigkeit nicht sagen können, daß es sich dabei nur um leere Sophistereien handelt, sondern wird den Ernst anerkennen müssen, der hinter diesem unerbittlichen Festhalten am Grundsatz steht.

Trotzdem wird die evangelische Ethik hier dem katholischen Weg nicht folgen können. Wir könnten sonst einfach das 5. Gebot: „Du sollst nicht töten“ als allgemeingültige Regel nehmen, die nun auf die einzelnen konkreten Fälle anzuwenden wäre, also eine entsprechende Kasuistik aufstellen wie die katholische Kirche, bzw. deren Kasuistik weithin übernehmen. Aber warum geht das eigentlich nicht? Was haben wir gegen eine solche kasuistische Ethik einzuwenden?

Das Christentum des Neuen Testaments kennt keine kasuistische Ethik. Diese wird vielmehr von Jesus bei den Schriftgelehrten und Pharisäern bekämpft, weil jene „um der Ältesten Aufsätze willen“ das Gebot Gottes selbst übertreten (Matth 15, 3ff). Die ethische Kasuistik, die von den Schriftgelehrten entfaltet wurde, um dem Gebot Gottes die allgemeine Anwendung im konkreten Fall zu sichern, dient also umgekehrt gerade dazu, das Gebot Gottes selbst außer Kraft zu setzen. Das geschieht einmal in der Weise, daß man sich an den Wortlaut der Vorschrift hält, um sich dadurch dem zu entziehen, was das Gebot tatsächlich meint, wie Jesus etwa in der großen Rede gegen die Pharisäer Matth 23 oder in den Antithesen der Bergpredigt zu den Geboten der Alten sagt. Das braucht keineswegs böse Absicht der Betreffenden zu sein, sondern liegt im Wesen der Sache: Eine kasuistische Moral kann unmöglich alle vorkommenden Fälle berücksichtigen, genauso wenig wie irgend ein Rechtsgesetz. Der praktischen Anwendung bleibt immer noch ein Spielraum überlassen, der vom Handelnden selbst ausgefüllt werden muß, die sog. „Lücken im Gesetz“. Hier ist die Versuchung für den unter dem Gesetz Stehenden übergroß, daß er, anstatt diese Lücken im Sinne des Gesetzgebers zu schließen, durch diese Lücken sich dem Gesetz entzieht. So kann die Kasuistik wohl ein gewisses Mindestmaß an Gesetzeserfüllung garantieren, also beachtliche pädagogische Erfolge erzielen. Sie fordert aber auf der anderen Seite geradezu die Heuchelei heraus, d. h. eine bloß buchstabenmäßige, äußerliche Gesetzeserfüllung.

Mit dieser Kritik ist aber noch nichts Entscheidendes gegen die Kasuistik gesagt. Gewiß liegt immer der Verdacht nahe, daß der Handelnde und auch der kasuistische Gesetzeslehrer selbst sich der Lücken des Gesetzes in dieser unerlaubten Weise bedienen. Das Unbehagen, das wir gegenüber der mit dieser Kasuistik notwendig verbundenen Spitzfindigkeit haben, kommt aus eben diesem Mißtrauen. Aber dieser Verdacht kann auch unbegründet sein. Wir können ihn z. B. den einzelnen Katholiken gegenüber gelegentlich haben, aber wir haben kein Recht, auch dem ganzen Unternehmen der kasuistischen katholischen Moraltheologie dieses Mißtrauen entgegenzubringen. Dasselbe gilt für die ethische Kasuistik des nachexilischen Judentums. Daß man dort unter den Frommen gewillt war, die Lücken im Gesetz nicht etwa als Ausflucht zu benutzen, sondern sie im Sinne des Gesetzgebers zu schließen, zeigt am eindrucklichsten das Verhalten der Frommen in den Makkabäerkriegen (z. B. 1. Makk 2, 31 ff). Wir haben auch kein Recht zu der Annahme, daß in den Pharisäern und Schriftgelehrten zur Zeit Jesu von diesem Eifer um Gottes Gesetz nichts mehr vorhanden gewesen wäre.

Wenn Jesus ihnen trotzdem den Vorwurf macht, daß sie um ihrer Kasuistik willen das Gebot Gottes selbst übertreten, so ist damit nicht der subjektive Ernst ihrer Gesetzesfrömmigkeit angegriffen. Es ist vielmehr gesagt, daß das Gebot Gottes nicht in dieser Weise als Prinzip oder allgemeine Regel in eine Kasuistik eingeht, so daß dann einfach aus dieser Kasuistik abzulesen wäre, was für jeden konkreten Fall der Wille Gottes ist. Wird das trotzdem getan, so wird der wirkliche Wille Gottes für diesen bestimmten Fall verfehlt.

Kehren wir wieder zur katholischen Ethik zurück. Aus dem göttlichen Gebot: „Du sollst nicht töten“ wird das ethische Prinzip von der Unantastbarkeit des Lebens. Gewiß wird auch der Katholik dabei nicht vergessen wollen, daß es der dreieinige Gott ist, der dieses Gebot gegeben hat und uns in ihm gegenübertritt. Aber er kann davon mindestens einmal vorläufig absehen, weil er den Inhalt des Gebotes auch in dem Naturrecht wiederzufinden meint, das überall dem Recht und der Sittlichkeit der Menschen als letzter Maßstab zugrunde liegt. Das Recht des einzelnen Individuums auf das Leben ist tatsächlich die erste Voraussetzung alles rechtlich geordneten menschlichen Zusammenlebens. Das wird grundsätzlich nirgends bestritten, wie es auch praktisch da und dort mit dem Schutz dieses Rechtes aussehen mag, weshalb man von einem natürlichen Gesetz der Unantastbarkeit des Lebens reden kann.

Über diesem Naturgesetz steht das ewige Gesetz Gottes, das, wie das 5. Gebot zeigt, in dieser Sache mit dem Naturgesetz inhaltlich zusammenfällt. Diese Übereinstimmung ist keine zufällige, denn das Reich des natürlichen Seins ist Schöpfung Gottes. Wenn es auch gefallene und darum vergängliche Schöpfung ist, so hat es doch in seinem vergänglichen Sein Anteil an dem ewigen Sein Gottes. Wenn auch die menschliche Vernunft durch die Sünde verdunkelt ist, so hat doch der Mensch als vernünftiges Lebewesen Anteil an der Vernunft Gottes. Wie die katholische Metaphysik diesen Zusammenhang näher begründet als eine Analogie des göttlichen und menschlichen Seins, brauchen wir hier nicht näher zu begründen. Für unsere Frage genügt es festzustellen, daß zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Sein ein solcher Zusammenhang besteht, daß das Naturgesetz als eine Einwohnung des ewigen Gesetzes Gottes im Sein der vernünftigen Kreatur betrachtet werden kann.

Gott ist als Schöpfer so in diese Seins- und Gesetzesordnung einbezogen, daß er ihr selbst nicht mehr frei als autonomer Gesetzgeber gegenübersteht. Er selbst ist an diese Ordnung gebunden und sein Wille kann gar nichts anderes sein, als was diese Ordnung ausweist. Wer also nach dem Willen Gottes inbezug auf das sittliche Verhalten der Menschen fragt, kann das in gar keiner anderen Weise tun, als indem er diese Ordnung befragt. Das geschieht in der Weise, daß alle menschlichen Gebote und Gesetze, die mir begegnen — also in unserem Fall das Sterilisationsgesetz mit allen seinen schon eingetretenen und noch zu erwartenden Weiterungen —, am Naturgesetz kritisch geprüft werden und so der Wille Gottes festgestellt wird. Der Dekalog, das Gesetz Mosis, hat dabei nur die Aufgabe, wieder an das Naturgesetz zu erinnern und es einzuschärfen. Dieses Gesetz ist freilich nur das Grundprinzip, das den Anwendungsbestimmungen für den konkreten Fall unterliegt, wie sie in der kasuistischen Auslegung der Moraltheologie, die bestimmte Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes kommentiert, autoritativ vorliegt.

Der Mensch wird hier also nicht vor eine Glaubensentscheidung im einzelnen Akt des sittlichen Handelns gestellt. Er hat sich nur ein für alle Mal für die Anerkennung dieser Ordnung zu entscheiden. Innerhalb dieser Entscheidung gibt es keine freie Tat mehr, sondern nur noch die Anpassung der feststehenden Ordnung an den gegebenen Fall mit Hilfe der vorgegebenen Kasuistik.

Die katholische Kirche kennt freilich auch noch ein Handeln, das frei ist von dem äußeren Gesetz: das Handeln aus dem Gesetz der Liebe. Hier ist der durch die Liebe geformte Glaube das Gesetz des Handelns. Der durch die übernatürliche Gnade erfüllte Mensch handelt nicht mehr nur pflichtmäßig, sondern ist durch die ihm eingegossene Gnade sich selbst Gesetz. Aber auch das bedeutet nicht etwa eine Freiheit vom Naturgesetz. Dieser Gläubige kann wohl in der Kraft der übernatürlichen Gnade freiwillig verzichten auf das, was ihm nach dem Naturgesetz zustehen würde, also etwa im Fall der Erbkrankheit auf das Recht auf Ehe und Kinderzeugung — ebenso wie es der aus anderen Gründen im Zölibat Lebende tut —, aber er kann diese Naturordnung dadurch nicht selbst antasten wollen. Wer zu dieser freiwilligen Erhebung über die

Naturordnung durch die Gnade nicht imstande ist, darf auf keinen Fall durch einen Eingriff in das Naturgesetz dazu gezwungen werden, wie das bei der Sterilisation der Fall wäre.

Kommt es zu diesem freiwilligen Verzicht mit Hilfe der übernatürlichen Gnade nicht und werden dadurch erkrankte Kinder geboren, so erinnert die Enzyklika „*Casti connubii*“ — wie wir hörten — daran, „daß die Menschen in erster Linie nicht für die Erde und die Zeit, sondern für den Himmel und die Ewigkeit geschaffen werden“. Diese Äußerung ist keineswegs eine leere Ausflucht, sondern sie muß in ihrer Positivität gehört und verstanden werden. Sie will sagen, daß der durch seine Belastung bei der Erfüllung seiner irdischen Aufgaben behinderte Mensch damit nicht aus der göttlichen Seinsordnung herausfällt, die ja Himmel und Erde zugleich umfaßt. Eben weil beide nicht auseinanderfallen, vielmehr der Mensch mit seinem Eintritt in das Reich der Natur schon den Stufenweg der himmlischen Erlösungsordnung betritt, wirkt dieses Eingeeordnetsein in die Erlösungsordnung auch wieder zurück oder schon voraus — es ist gleichgültig, wie man hier sagen will — auf sein Dasein im Reich der Natur und macht dieses auf jeden Fall sinnvoll, eben im Sinn des Teilhabens an der Gott und Welt umfassenden Seinsordnung. *Es kann daher kein „lebensunwertes Leben“ geben.*

Von hier aus wird noch einmal besonders deutlich, daß die Unerbittlichkeit, mit welcher die katholische Kirche an den Grundprinzipien des Naturrechtes festhält, keineswegs als dialektisches Rückzugsgefecht verstanden werden darf. Die Kirche weiß sich hier gar nicht in der Verteidigung, sondern sie ruft die Welt zu der absolut gültigen göttlichen Ordnung zurück, in der allein das Heil der Welt liegt. Wie soll der Mensch gegen diese Ordnung streiten können, nachdem Gott selbst an sie gebunden ist und ihr gegenüber keine Frage mehr frei hat?

Freilich muß hier auch gesagt werden, wenn man auf die Praxis der katholischen Kirche sieht, daß diese Stärke zugleich auch ihre Schwäche ist. Trifft die katholische Kirche mit ihren aus dieser Ordnung abgeleiteten sittlichen Forderungen auf Verhältnisse, die eine Durchführung nicht möglich oder nicht opportun erscheinen lassen — etwa ein entgegenstehendes Staatsgesetz, wie bei der Sterilisation —, so kann sie zwar nicht ihre sittlichen Ordnungen ändern, aber ihre Gläubigen von deren Einhaltung praktisch suspendieren. Die Kirche wird nie auf eine grundsätzliche Forderung verzichten, aber sie wird sich die geeignete Zeit vorbehalten, sie geltend zu machen. Und sie hat auf jeden Fall mehr Zeit und kann darum immer länger warten als ihre Gegner. Das gibt ihr in der Vertretung ihrer sittlichen Ordnung eine einzigartige Beweglichkeit und Zähigkeit, führt aber hart heran an jene Unterscheidung von Theorie und Praxis, bei der die faktische Geltung des göttlichen Gebotes, bei aller Unerbittlichkeit in der Theorie, praktisch aufgehoben ist.

Geht die *evangelische Ethik* an die uns gestellten Fragen heran, so tut sie es, ohne über eine solche Gesetzesordnung zu verfügen. Sie wird also — das muß von vornherein gesagt werden — auch keine solchen direkten und von jedermann ablesbaren Antworten geben können, weil sie nicht über den Willen Gottes verfügt. Wir haben es nicht mit einer vergöttlichten Seins- und Gesetzesordnung zu tun, sondern mit Gott selbst. Darum können wir nicht ausgehen von einer Theorie über die Heiligkeit des Lebens, sondern haben zu fragen, was Gott von uns will. Denn nicht das Leben ist heilig, sondern allein der Wille Gottes.

Dieser Wille Gottes begegnet uns in seinem Wort, nicht so, daß aus diesem irgend ein bestimmtes Gebot herausgezogen und als Prinzip einer Kasuistik verwendet wird, sondern indem es uns gegenübertritt in der Verkündigung und den freien Gehorsam des Glaubens verlangt. Gott tritt uns entgegen als der Schöpfer unseres Lebens. Dadurch wird unser Leben nicht heilig; es ist als Leben des gefallen Menschen unheilig genug. Wir bekommen dadurch auch nicht ein Recht auf unser Leben, denn wir haben mit unserer Sünde den Tod verdient. Das Leben ist auch nicht unantastbar, denn Gott kann es als Opfer von uns ver-

langen. Heilig ist in all dem nur der Schöpfer und nicht das Geschöpf. *Deshalb ist die Tatsache, daß wir als Menschen leben, ein Akt der Gnade Gottes und keine Naturerscheinung.* Indem Gott mit mir als einem dem Gericht verfallenen Sünder noch redet, erkennt er mich an als lebendig. Und indem er etwas von mir will, gebietet er mir zu leben. So trägt allein das Schöpferwort Gottes mein Leben durch seine Verheißung und sein Gebot. Dieses Gebot des Schöpfers, das mir zu leben gebietet, ist zugleich auch das Gebot Christi, das mich zum Leben begnadigt, indem es den Tod als Strafe von mir nimmt. Es ist aber zugleich auch das Gebot des Heiligen Geistes, durch das ich als begnadigter und gerechtfertigter Sünder das Wort Gottes vernehme, das mich als Geheiligten leben heißt. Es ist der dreieinige Gott, der mich über dem Abgrund des Nichts als creatio ex nihilo nicht nur ins Leben gerufen hat, sondern in diesem Leben jeden Augenblick erhält.

Indem ich mir das gesagt sein lasse, erkenne ich das Leben jedes Menschen als im Willen Gottes begründet und lerne, Ehrfurcht zu haben vor diesem Leben. Der Wille zum Leben ist darum gut, freilich nicht schon als solcher, sondern dadurch, daß ich mein Leben so lebe, wie der Schöpfer es haben will. Ich darf darum nicht willkürlich mit diesem Leben umgehen, indem ich Selbstmord begehe. Ich darf auch nicht fahrlässig mit ihm umgehen, indem ich es in Gefahr bringe, ohne daß ein bestimmtes Gebot Gottes dieses Opfer meines Lebens von mir verlangt.

Zu diesem von Gott gebotenen Willen zum Leben gehört auch der Wille zur *Gesundheit*. Das Leben soll in der Kraft gelebt werden, die es erlaubt, alle seine Möglichkeiten zu betätigen. Und weil es eine Trennung von Leib und Seele nicht gibt, der Mensch vielmehr nach Leib, Seele und Geist eine Einheit ist, gehört zu diesem Willen zum Leben der Gebrauch all der Mittel, die das Leben gesund erhalten, vom Sport über die Hygiene bis zum Gebrauch der ärztlichen Wissenschaft. Das bedeutet kein Gesundseinwollen um jeden Preis. Wir können nicht vergessen, daß mit der Sünde und dem Tod auch die Krankheit in die Welt gekommen ist als eine Erinnerung an unseren Abfall von Gott. Und darum kann Gott von uns auch verlangen, daß wir ihm in Leiden und Schwachheit dienen, so wie es zu Paulus gesagt wird: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2. Kor 12, 9). Aber daß das auf der anderen Seite keine Gleichgültigkeit gegenüber der Krankheit bedeuten kann, zeigen uns schon die Heilungswunder Jesu als Zeichen des nahe herbeigekommenen Gottesreiches. Damit ist die Bejahung des Willens zur Gesundheit nicht nur von der Schöpfung her, sondern auch von der Auferstehungshoffnung her geboten.

Wenn ich meinen Willen zum Leben vom Gebot des Schöpfers her verstehe, so ist damit zunächst mein *individuelles* Leben gemeint. Ich soll *mein* Leben leben. Aber durch den mir gebotenen Gehorsam gegen Gott ist diesem Sichselbstbehaupten auch seine Schranke gesetzt: für Gott muß ich leben, und das kann für mich ebenso Bereitschaft zur Behauptung wie zur Preisgabe meines Lebens bedeuten. Es gibt außer und neben mir geschöpfliches Leben, dem ich dadurch solidarisch verbunden bin, daß es in demselben Verhältnis zum Schöpfer steht, wie mein eigenes Leben.

Der *fremde* Willen zum Leben, der mir im Nächsten begegnet, begrenzt meinen eigenen Lebenswillen. Ich bin zwar nicht diesem fremden Lebenswillen verantwortlich, wohl aber dem Willen Gottes, der auch dieses andere Leben geschaffen hat. Und indem er uns nebeneinander geschaffen hat als solche, die in ihren Lebensbetätigungen aufeinander angewiesen sind, bedeutet mein Tun oder Unterlassen fortwährend Förderung oder Hemmung jenes fremden Lebenswillens. Entweder geschieht dies im Namen und Dienst des Schöpfers, oder aber in meiner eigenen Anmaßung und Willkür. In Ehrfurcht vor dem Leben handeln kann also nicht heißen, meinen eigenen Lebenswillen ungehemmt betätigen, sondern so handeln, daß ich vor Gottes Gebot mich verantwortlich weiß für das, was mein Tun und Lassen dem fremden

Leben gegenüber bedeutet.

In dieser Lage sind uns nun bestimmte Gebote Gottes gegeben, die uns durch sein Wort verkündigt werden. Da ist einmal der Dekalog mit seinem „Du sollst nicht töten“! Da ist Jesu Auslegung dieses Gebotes in der Bergpredigt, das vom Leben des Nächsten spricht mit seinem auf uns gerichteten Anspruch; da ist immer wieder die Erinnerung an unsere Pflicht gegen unsere „geringsten Brüder“ in den Reden und Gleichnissen Jesu; und da sind allerlei Mahnungen der Apostel, die ebenfalls konkrete Gebote enthalten. Alle diese biblischen Imperative, die jeweils in einer bestimmten Lage gesagt sind, können wir aber nicht einfach in unsere Situation übernehmen. Sie sind nicht Offenbarung des Willens Gottes selbst, sondern *Zeugnisse* von dem, was dort und damals Gottes Wille war. Das schließt ihre biblizistische Verwendung als allgemeine „Moralwahrheiten“ aus. Indem sie uns als solche Zeugnisse verkündigt werden, rufen sie uns auf, in unserer Lage ebenfalls nach dem Gebot Gottes zu fragen. Durch diese Zeugnisse der alt- und neutestamentlichen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ist noch nicht das wirkliche Gebot Gottes in unserer Lage gegeben, wohl aber sehr deutlich gesagt, auf was wir zu achten haben, um das Gebot für uns zu finden. Es wird dann sehr oft geschehen, daß dieser und jener biblische Imperativ in seinem Wortlaut zu dem auch uns konkret treffenden Gebot wird; es wird je und je auch so sein, daß das Gebot für uns hier und jetzt anders lautet.

Dieses Fragen nach dem Willen Gottes geschieht in der Gemeinschaft der Kirche Christi, d. h. im gegenseitigen Fragen und Sichfragenlassen, mit dem wir einander an Hand der biblischen Zeugnisse unter das wirkliche Gebot Gottes rufen. Es geschieht im Vertrauen auf das *eine* Wort und den einen Geist, der allein die Gewähr dafür gibt, daß Gott auch uns heute sein Gebot geben will. Es geschieht also im Gebet darum, daß unser Tun mit dem Ja Gottes zusammenfällt. Und wo wir dann handelnd uns entscheiden, da geschieht es in der Gewißheit des Glaubens, der mit Luther „ein Trauen und Wagen des Herzens“ in bezug auf Gott ist, also in einem Handeln, in dem wir unseren eigenen Willen an das Gebot Gottes wagen, weil wir glauben, daß er zur Stelle ist. Daraufhin, daß uns das Wort Gottes gesagt ist und wir es uns haben sagen lassen durch den Heiligen Geist, daraufhin glauben wir und hat unser Glaube die felsenfeste Gewißheit, daß er recht handelt und das eine und bestimmte Gebot Gottes für diesen konkreten Fall erkannt hat und ihm gehorcht. „Denn alles, was nicht aus dem Glauben geht, ist Sünde“ (Röm 14, 23).

Wenn wir demnach auch nicht allgemein zu den Fragen von Sterilisation und Lebensvernichtung reden können, sondern nach dem Gebot Gottes jeweils in einer bestimmten Situation fragen müssen, so können wir doch zunächst einmal allgemein Stellung nehmen zu dem, was man heute „*lebensunwertes Leben*“ nennt. Denn dieser Erscheinung gegenüber sind wir alle in derselben Lage. — Wir haben im Dasein solchen Lebens ein aufgerichtetes Zeichen zu sehen, das uns an die Sünde der Welt erinnert, wobei es gleichgültig ist, ob im Einzelfall ein Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit sichtbar ist oder nicht. Der jüdischen Auffassung von dem Zusammenhang von Sünde und Krankheit, wie sie etwa in der Frage der Jünger angesichts des Blindgeborenen (Joh 9, 1ff) zum Ausdruck kommt, ist die christliche entgegenzusetzen, wie sie Jesus etwa an dem Opfer der Galiläer und dem Fall des Turmes von Siloah aufzeigt: „Wenn ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen“ (Luk 13, 1-6)⁴. Wir haben diese Krankheit in der Solidarität der Schuld mitzutragen, wobei es wieder gleichgültig ist, ob ein Zusammenhang von Erbe und Krankheit festzustellen ist, denn keiner weiß, ob die Krankheit der Welt, die Sünde, nicht morgen an ihm auf dieselbe Weise zum Ausdruck kommt; und jeder muß bekennen, daß es Gottes unverdiente Gnade ist, wenn das nicht

⁴ Vgl. auch die Heilung des Gichtbrüchigen, Matth 9, 1-8.

geschieht.

Wir können solches Leben auch darum nicht „lebensunwert“ nennen, weil es uns nicht nur als Symptom jener Krankheit der Welt begegnet, sondern weil uns in den „geringsten Brüdern“ Christus selbst begegnen will: Wir sollen an ihm, in seinem Ertragen und in seiner Pflege die Barmherzigkeit lernen, auf die Gottes Barmherzigkeit gegen uns Sünder uns weist. Wer behauptet, daß es „barmherziger“ sei, das Leiden solcher Menschen abzukürzen, der muß sich fragen lassen, ob er etwa aus Barmherzigkeit so redet und handelt, oder nicht einfach deshalb, weil er nicht durch dieses Leiden an die Krankheit der Welt, d. h. an seine eigene Lage als Mensch erinnert sein will.

Wir können ferner darum nicht von „lebensunwertem Leben“ reden, weil auch solches Leben, genauso wie jedes andere, unter der Auferstehungshoffnung steht, wofür die Heilungswunder Jesu als Zeichen des hereingebrochenen Gottesreiches Zeugen sind⁵.

Vor allem ist festzuhalten, daß schon jedes Reden von „lebensunwertem Leben“ und nicht erst die entsprechende Tat eine Übertretung des 5. Gebotes ist — in genauer Parallele zu der Auslegung Jesu in der Bergpredigt, Matth 5, 21-26 — und daß schon der so Redende das Faktum gegen Gottes Willen umdeutet und ihm seine zeichenhafte Bedeutung nimmt.

Kann all das aber nun heißen, daß wir willentlich dazu beitragen dürfen, solches belastete Leben zu zeugen, da es doch nicht „lebensunwert“ ist? Das ist eine Frage, die zunächst immer einen bestimmten Einzelnen, also einen bestimmten Erbkranken angeht. Dieser ist durch seine Zeugungsfähigkeit Werkzeug des göttlichen Schöpfungsaktes. Damit ist ihm aber nicht geboten, diese Gabe einfach zu betätigen ohne eigene Entscheidung. Wenn er Kinder zeugt, tut er es in Verantwortung vor dem Schöpfer, dem sie gehören. Er kann es aber auch in derselben Verantwortung unterlassen müssen, da er die Krankheit der Welt nicht bewußt vermehren und damit das zu erwartende Kind und seine Mitwelt nicht belasten darf. Eben die ihm gebotene Ehrfurcht vor dem Leben wird ihn in gewissen Fällen zu diesem Verzicht verpflichten. Da Gott ihm die freie Entscheidung, seinen Willen zu tun oder ihn zu verfehlen, belassen hat, muß er im Glauben diese Entscheidung vollziehen, mit der er sich für oder gegen den jetzt ihm konkret geltenden Willen Gottes entscheidet. Kommt er zu der Erkenntnis des Glaubens, daß ihm der Verzicht auf Kinder geboten ist, und kann er diesen Verzicht nicht anders durchführen, als indem er sich sterilisieren läßt — weil vielleicht seine Krankheit ihn zeitweise unzurechnungsfähig macht —, so kann er, indem er es tut, dem Willen Gottes für ihn entsprechen. Er wird sich dabei freilich auch fragen müssen, ob es Gottes Wille sein kann, daß er diesen Ausweg wählt, der auf alle Fälle die Gefahr der Unzucht für ihn vergrößert. Kommt er trotzdem im Glauben zu der Gewißheit, daß das der ihm gebotene Weg sei, so wird dieser Glaube das Bekenntnis seiner Schwachheit und damit die Bitte um die rechtfertigende Gnade einschließen, damit sie ihn auf dem Weg der Heiligung festhalte.

Wird diese Entscheidung nicht dem Glauben des Einzelnen überlassen, wie es bei der *Sterilisation durch Staatsgesetz* der Fall ist, so ist der Gesetzgeber zu fragen, wie er es vor dem Gebot des Schöpfers verantworten will, diese Entscheidung dem Einzelnen abzunehmen, vor allem in den Fällen, wo dieser sie durchaus fällen könnte. Er hat damit die Ehrfurcht vor dem Leben, in diesem Fall dem Leben des Sterilisierten, verletzt, indem er diesen aus der verantwortlichen Entscheidung vor Gottes Willen löste. Auch in den Fällen, in denen der Erbkranke zu einer solchen Entscheidung nicht fähig ist, wäre der Gesetzgeber zu fragen, ob er die Verantwortung etwa für die durch die Sterilisation geförderte Unzucht tragen kann und die

⁵ Vgl. dazu die Antwort Jesu an die Jünger: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern auf daß die Werke Gottes an ihm offenbar würden“, Joh 9, 3.

Gesellschaft mit dieser belasten darf. Und er wird sich nicht damit rechtfertigen können, daß er eben das kleinere Übel wähle, denn es handelt sich darum, ob es vor Gott das kleinere Übel ist, wenn Menschen durch die Unzucht zugrunde gehen oder wenn sie krank sind.

All das gilt auch für die Unterbrechung der Schwangerschaft aufgrund *eugenischer Indikation*, die als Spezialfall der Sterilisation zu betrachten ist. Aber es ist nicht nur in dem Sinn ein „Spezialfall“, daß die Stellungnahme zur Sterilisation hier bloß sinngemäß abzuwandeln wäre — diese Konsequenz aus einem Prinzip kann es ja in der evangelischen Ethik nicht geben —, sondern es ist hier eine neue besondere Lage dadurch geschaffen, daß das vermutlich erkrankte Leben schon lebt.

Der Gesetzgeber trägt diesem Unterschied dadurch Rechnung, daß er hier einen Eingriff nur im Einverständnis mit der Mutter vornimmt. Es bedeutet jedenfalls einen unüberhörbaren Unterschied in der Dringlichkeit des Angesprochenwerdens durch das Gebot „Du sollst nicht töten“, ob uns das biblische Zeugnis in einer Lage trifft, in der wir erst vor der Frage stehen, die Zeugung eines menschlichen Lebens zu unterlassen, oder ob es sich darum handelt, schon gezeugtes Leben zu töten. Der Unterschied liegt nicht zuletzt auch darin, daß die beispielhafte Bedeutung unseres Handelns im letzteren Fall besonders folgens schwer sein kann. Das kann uns aber nur zu erhöhter Gewissenhaftigkeit des Fragens nach Gottes Willen veranlassen. Unter dieser Voraussetzung wird man dann sagen können, daß hier dieselben Gesichtspunkte wie bei der Entscheidung für die Sterilisation zu erwägen sind.

Anders ist die Lage bei der Schwangerschaftsunterbrechung aufgrund *medizinischer Indikation*. Hier handelt es sich um den Fall der Notwehr, der zur Klärung des Problems mit der Situation verglichen werden kann, in der zwei Schiffbrüchige auf dem Ozean treiben auf einer Planke, die nur einen tragen kann. Auch in einem solchen Fall der Notwehr ist derjenige, der um sein Leben zu retten den anderen tötet, noch nicht ohne weiteres gerechtfertigt, da er sich die Frage stellen lassen muß, ob sein Leben wertvoller ist als das des anderen. Hat im vorliegenden Fall der Arzt zu entscheiden, so wird er nicht umhin können, das Leben der Mutter dem des Kindes vorzuziehen. Hat die Mutter selbst zu entscheiden, so wird für sie die Lage jedenfalls nicht so fraglos sein. Es wird aber doch schwer einzusehen sein, worin sie als Gebot Gottes sehen könnte, sich selbst für das Leben des ungeborenen Kindes zu opfern.

Auf jene Frage der Notwehr lassen sich alle übrigen Fälle zurückführen, in denen es sich darum handelt, belastetes oder unerwünschtes Leben zu vernichten, wobei aber streng darauf zu achten ist, daß es sich wirklich um einen echten Fall der Notwehr handelt, d. h. um jene Situation, wo notwendig der eine oder der andere von der Planke herunter muß. Solange es sich nur darum handelt, dem einen durch die Beseitigung des anderen bessere Lebensbedingungen zu verschaffen und diese Beseitigung mit anderen Gründen zu rechtfertigen gesucht wird — also der Minderwertigkeit des anderen o. ä. —, ist der echte Fall der Notwehr nicht gegeben. Die Tatsache, daß die Unterhaltung und Pflege jener Lebensuntüchtigen einen wirtschaftlichen Aufwand fordert, der den Gesunden abgeht, kann ihre Vernichtung noch nicht rechtfertigen.

Das wäre bloß dann der Fall, wenn ausgegangen werden dürfte von der Gesundheit als Höchstwert, sei es die Gesundheit des Einzelnen oder die des Volkes. Das ist aber, wie wir sehen, dadurch ausgeschlossen, daß wir es mit dem Gebot des Schöpfers zu tun haben und nicht mit einem Höchstwert menschlicher Wertskalen.

Der Fall echter Notwehr wäre erst dann gegeben, wenn die Versorgung jener Lebensuntüchtigen für die Übrigen nicht bloß eine Beeinträchtigung ihres Lebenswillens bedeuten würde, die sie auf sich nehmen müßten, sondern wenn diese Beeinträchtigung ein solches Maß annehmen würde, daß das Leben der Gesunden dadurch eindeutig infrage gestellt wäre. Ein Fall von der

Eindeutigkeit, wie sie hier nötig wäre, ist in der Geschichte kaum zu finden, weshalb wir ihn zur Klärung der Probleme konstruieren wollen. Nehmen wir an, daß die Verteidiger von La Rochelle in den Hugenottenkriegen durch die Lebensmittelknappheit vor der Wahl standen, entweder sofort zu kapitulieren oder aber durch die Tötung der unter ihnen befindlichen Lebensuntüchtigen den Übrigen die Mittel zu verschaffen, den Kampf noch einige Zeit fortzusetzen mit der Hoffnung, ihn dadurch vielleicht zu gewinnen. Könnte es da, im Blick auf die von ihnen vertretene Sache, ein Gebot Gottes sein, das letztere zu tun? Die ethische Besinnung hätte hier Folgendes zu bedenken: Zunächst hätte die Führung dem übrigen Volk diese geplante Maßnahme bekanntzugeben, da jedermann wissen müßte, welchem Umstand er die Erhaltung seines Lebens verdanken würde und dazu sich selbst verantwortlich entscheiden müßte. Weiter müßte sich die ethische Besinnung angesichts dieser Frage auf eine nochmalige Überprüfung des Kriegszieles erstrecken. Es müßte ein bestimmtes Gebot Gottes vorliegen — nicht nur eine Erlaubnis —, den Krieg auch unter diesen veränderten Umständen fortzuführen, weil die von Gott gebotene Verfolgung des Kriegszieles das fordert. Ist es denkbar, daß jene Hugenotten, die um die Geltung von Gottes Wort kämpften, aus eben diesem Wort durch den Heiligen Geist ein solches Gebot Gottes empfangen hätten? Hätten sie nicht vielmehr zu der Erkenntnis kommen müssen, daß Gott eine Fortsetzung des Kampfes um diesen Preis nicht wollen kann?

Wir haben versucht, einen relativ „reinen“ Fall der Notwehr zu konstruieren. Es ist kaum denkbar, daß — besonders hinsichtlich des Kriegszieles, das hier von entscheidender Bedeutung ist — ein Fall eintreten könnte, der im Glauben anders entschieden werden könnte. Würde ein entsprechender Fall bei uns heute eintreten, so wäre die Sache für die ethische Besinnung dadurch von vornherein anders, weil man die zu Tötenden ja ohnehin für „lebensunwert“ halten und darum gar nicht wirklich nach Gottes Willen fragen würde. Damit wäre in jedem Fall ausgeschlossen, daß man sich für eine solche Tötung auf den Willen Gottes berufen könnte. — Für alle noch zu erwägenden Möglichkeiten ist jedenfalls das zu sagen, daß über alle diese Fragen nur dann in ethischer Verantwortung geredet werden kann, wenn irgend jemand da ist, der für eine solche Tötung nicht nur vor Gott sich verantwortlich weiß, sondern der auch bereit und imstande ist, diese Verantwortung vor den Mitmenschen zu übernehmen, d. h. sich nach seinem Einverständnis mit dem Gebot des Schöpfers fragen zu lassen. Wäre das nicht der Fall und würde eine solche Tötung unter dem Schutz der Anonymität geschehen, so muß von vornherein jede Möglichkeit bestritten werden, daß das aufgrund von Gottes Gebot geschehen sein könnte. Tritt dieser Fall ein, so hat die *Kirche*, welche das Gebot Gottes zu bezeugen hat, allen Beteiligten gegenüber die Pflicht zu solchem Zeugnis. Beteiligt sind hier alle für die betreffenden Kranken unmittelbar Verantwortlichen, also Angehörige, Anstaltsleiter, Vormünder, Ärzte und Pflegepersonal, denen die verbindliche Weisung zu geben ist, daß sie an der Beseitigung der Kranken in keiner Weise mitwirken dürfen, auch nicht passiv durch deren Auslieferung. Beteiligt sind die Exekutivorgane, deren Verantwortlichkeit infolge jener Anonymität zweifelhaft sein kann. Für sie ist das Zeugnis der Kirche an die verantwortliche Staatsgewalt zu richten, welche diese Anonymität zuläßt oder schützt, um die Obrigkeit zum Gebot des Schöpfers zurückzurufen. Beteiligt ist hier aber auch die ganze Gemeinde, die nicht nur durch die entsprechenden Taten in ihrem Gewissen verwirrt, sondern vor allem durch das Reden vom „lebensunwerten Leben“ in ihrem Glauben aufs stärkste angefochten ist. Darum sind die Pfarrer nachdrücklich hinzuweisen auf ihre seelsorgerliche Pflicht gegenüber dieser Bedrohung des Glaubens der Gemeinde und zu unerschrockenem Zeugnis zu ermahnen. Auf die in der Gemeinde vorhandene Entrüstung sollte dabei nicht abgehoben werden. Sie ist 1. längst nicht überall vorhanden, 2. selten eindeutig christlich begründet und wird sich 3. durch eine vermutlich bald einsetzende Propaganda rasch verlieren. Die Aufgabe des Pfarrers ist vielmehr, jede Gelegenheit der Wortverkündigung in Seelsorge, Predigt, Grabrede und Jugenderweisung zu benutzen, um auf das aufgerichtete Zeichen hinzuweisen, das uns im Dasein solchen belasteten Lebens begegnet und uns an die Sünde der Welt erinnert und zur

Barmherzigkeit gegen die „geringsten Brüder“ mahnt. Dabei muß auch zur Buße gerufen und gesagt werden, daß die Christenheit selbst mitschuldig ist an dem heutigen Reden und Handeln: Sie hat nur zu gern und auch sehr oft ohne Not Gebrauch gemacht von der Möglichkeit, die betreffenden Kranken in einer Anstalt unterzubringen, und ihr Mitleiden auf das Beitragzahlen bei der „Inneren Mission“ beschränkt. Sie hat weithin den „armen Lazarus“ auch nur von ihrer Tür weggeschafft und damit die Sache für erledigt gehalten. Und wir Pfarrer haben in unseren Grabreden immer wieder in gedankenloser Leichtfertigkeit der landläufigen Christlichkeit nachgesprochen, daß der Tod des Leidenden ohne weiteres eine „Erlösung“ sei, ohne von jenem Zeichen zu reden. Damit haben wir selbst mitgeholfen, jene Früchte zu säen, die wir heute ernten. Darum haben wir aller bloßen Entrüstung gegenüber Buße zu predigen und zu tun.

Quelle: Hermann Diem, *Sine vi – sed verbo. Aufsätze – Vorträge – Voten*, München: Chr. Kaiser, 1965, S. 90-107.