

Zum Thema Todesstrafe

Von Ernst Wolf

Anläßlich der 108. Sitzung der Großen Strafrechtskommission, die am 17. Oktober 1958 zur Beratung der Todesstrafe stattfand¹, hat der für die Wiedereinführung der Todesstrafe eintretende Referent, Kammergerichtspräsident i. R. Dr. Skott, bemerkt: »Vom religiösen Standpunkt aus dürfte sich ebensoviel für wie gegen die Todesstrafe sagen lassen; insbesondere bietet die Bibel für jede der beiden Auffassungen gleichermaßen Stützen. Es kommt hier, wie Dr. Dehler... sehr richtig sagte, ganz darauf an, wie man die Akzente setzt‘.“ – Das gibt gut die gängige Meinung wieder und schließt zwei Fragen in sich, auf die wir bald näher einzugehen haben:

- a. bietet die Bibel für beide Auffassungen wirklich „gleichermaßen Stützen“;
- b. was sind die Gründe und Motive für die dann möglichen differenten Akzentsetzungen?

Der Redner fuhr dann fort: „Bemerkenswert ist über die auch von den Herren Schmidt, Dahs, Jescheck registrierte“ – und von diesen Herren ebenso wie von Senatspräsident Dr. Baldus in der Aussprache lebhaft und befremdet beklagte – „Tatsache, daß gerade Theologen, und zwar solche beider Konfessionen, vielfach für die Todesstrafe eintreten“².

Diese Feststellung stimmt und kann den Kenner der Theologie- und Geistesgeschichte nicht überraschen. Es sieht in der Tat so aus, als ob die von W. Künneth³ aufgestellte These bewußt oder unbewußt hinter den mannigfachen theologischen Äußerungen zum Problem oder besser: zur zumeist unproblematischen Selbstverständlichkeit der Todesstrafe stünde: „Die Frage nach Recht und Unrecht der Todesstrafe ist überhaupt kein Rechtsproblem, das mit juristischen, psychologischen oder historischen Argumentationen zu beantworten wäre, sondern sie ist eine spezifisch ‚theologische‘ Frage, die um den theonomen, metaphysischen Begriff der Ordnung Gottes zur Erhaltung der Menschheit schwingt“

Die Todesstrafe in der Theologiegeschichte

Im Bereich der christlichen *Theologiegeschichte* hat das freilich kaum mehr jenen allgemeinen religionsphänomenologischen Hintergrund zur Voraussetzung, auf dem die Todesstrafe als sakrale Handlung, als Opfer, als Blutbannung erscheint, auch wenn er im Alten Testament noch deutlich zu erkennen ist; wohl aber jenen eigentümlichen Prozeß der raschen Assimilation des Christentums an die Kultur seiner Umwelt, seit es zur Staatsreligion geworden ist. Es hat dann verhältnismäßig widerspruchsfrei alsbald das römische Recht der nachkonstantinischen Zeit und damit auch die Todesstrafe religiös legitimiert durch eine entsprechende Adaptation der alttestamentlichen Gebote verbunden mit dem nun noch viel kräftigeren Satz von der Legitimität der jetzt auf Urteilsvollstreckung im Rahmen der Strafgewalt und auf Kriegsgesetz bezogenen sogenannten Schwertgewalt der Obrigkeit, wofür man insbesondere auch Römer 13 in einer traditionell gewordenen, aber so sicher unzutreffenden Exegese aufbot. So ist auch für die Reformation das Recht der Obrigkeit, diese Strafe zu verhängen, selbstverständlich und gottgewollt. Gegenüber den Bedenken aus dem Lager der sogenannten Schwärmer, der Täufer und Spiritualisten, betont CA XVI, „daß Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und

¹ Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, 11. Bd. 1959, S. 10.

² Prof. Dr. Dr. E. Schmidt-Heidelberg, a. a. O., S. 32; Rechtsanwalt Prof. Dr. Dahs-Bonn, a. a. O., S. 40; Prof. Dr. H. Jescheck-Freiburg, a. a. O., S. 36; Senatspräsident Dr. Baldus, a. a. O., S. 24.

³ Politik zwischen Dämon und Gott, 1954.

Richter-Amt ohne Sünde ... Uebeltäter mit dem Schwerte strafen, rechte Kriege führen ...“. Calvin erklärt ausdrücklich in seiner Auslegung zu Röm. 13,4: „Contendant igitur cum Deo qui sanguinem nocentium hominum effundi nefas esse putant“⁴. J. Gerhard hat in seiner lutherischen Normaldogmatik, den Loci, unter Berufung vor allem auf die viel bemühten Hauptstellen Gen. 9,6; Ex. 21,12 und Röm. 13,4 das Recht der Obrigkeit zur Todesstrafe begründet⁵. F. v. Holtzendorf hatte also nicht so unrecht, wenn er in seiner heute noch lesenswerten Schrift „Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe“ von 1875 vom „Judaismus“ in der christlichen Kirche spricht, nämlich von jener seit Justin fortschreitenden gesetzlichen Rezeption des alttestamentlichen Sittengesetzes samt dem alttestamentlichen Vergehenskatalog und der Todesstrafe⁶. So hat man zum Beispiel Dt 18,10 mit der Weisung: „kein Zauberer unter euch“ zur Begründung der Hexenverfolgung benützt. „Zu allen Zeiten“ – meint Holtzendorff – „ist die Berufung auf den göttlichen Ursprung menschlicher Einrichtungen das wertvollste Mittel gewesen, um vor Veränderungen und Reformen abzuschrecken ... Wenn man bedenkt, daß Hexenprozesse und Folter an Männern des Starrglaubens ehemals die eifrigsten Fürsprecher fanden, und daß es in Schottland die Geistlichkeit war, welche bis zu allerletzt die Notwendigkeit der Ausrottung von Hexen verkündete, wird man nach den Gesetzen der historischen Analogie vermuten, daß es Geistliche sein dürften, welche dereinst als die letzten die Notwendigkeit des amtlichen Blutvergießens im Namen der göttlichen Gerechtigkeit verlangen werden, nachdem Staatsmänner und Richter längst Abschied davon genommen haben“⁷.

In der Tat war in der Geschichte der Bemühung um die Abschaffung der Todesstrafe, seitdem Beccarias berühmter Traktat „Dei delitti e delle pene“ 1767 die Diskussion lebhaft in Gang gebracht hatte, der Widerstand der Kirche und der Theologen relativ am stärksten. Allerdings schwankt das Bild der allgemeinen Stimmung. 1848 waren in der Preußischen Nationalversammlung von 38 anwesenden Geistlichen 31 für die Abschaffung der Todesstrafe; dagegen sollen nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland erstaunlicherweise die meisten Gefängnispfarrer beider Konfessionen sich für die Todesstrafe erklärt haben⁸. Etwas eindeutiger ist das Bild bei den theologischen Ethikern im 19. und auch im 20. Jahrhundert. Schleiermacher steht mit seinem Nein zur Todesstrafe — „Der Christ muß beharrlich danach trachten, daß sie abgeschafft werde“ – ziemlich allein. Er begründet es aus dem Verbot des Selbstmords, sofern die Todesstrafe wie jede Strafe ein vom Verbrecher sich selbst auferlegtes Strafübel ist. Außerdem ist sie „ein Rest barbarischer Zeiten und Beweis des politischen Unvermögens“⁹. Neben ihm steht auf evangelischer Seite nur noch Baumgarten-Crusius¹⁰. Ebenso einsam ist auf katholischer Seite F. X. Linsenmann mit seinem Lehrbuch der Moraltheologie von 1878. Die

⁴ CR 77, S. 251.

⁵ Loc 24, cap. 6, sect. 5, membrum 2, Art. 3, hrsg. v. E. Preuss, Bd. 6., 186P, S. 427 ff.

⁶ A. a. O., S. 208 f.: „Weil man törichterweise unternahm, ein christliches Staats- und Strafrecht zu errichten, war man einfach in das Judentum und das alte Testament rückfällig; denn dort fand man jene strengen, bestimmteren und leicht verständlichen Gebote, auf welche man sich zur Begründung einer neuen *Gesetzlichkeit* berufen konnte.“

⁷ A.a.O., S.187f.

⁸ Vgl. B. Düsing, Die Geschichte der Abschaffung der Todesstrafe in der Bundesrepublik Deutschland, 1952, S. 292.

⁹ Die christliche Sitte, 1843, S 243 ff., und Beilagen, S.121 f.

¹⁰ Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, 1826.

anderen, vor allem der sonst so milde R. Rothe¹¹, aber auch Hofmann, Harleß¹², Martensen – um die großen Namen des 19. Jahrhunderts zu nennen – treten, meist mit Kant und Hegel, für die Todesstrafe und zum Teil heftig gegen ihre Abschaffung ein; auch D. Fr. Strauß! Das durchschnittliche Argument nennt Vilmar in seiner Theologischen Moral (1871): „... außerhalb des Gottesamts der Strafe, Mensch gegen Mensch gestellt, ist die Mensehentötung Sünde, innerhalb des Gottesamts als Vollziehung der göttlichen Retributionsgerechtigkeit ist sie *Gottes Recht* ... Die Vollziehung dieser Strafe zu unterlassen, die Todesstrafe nur teilweise ... oder gänzlich ... aufzuheben, ist mithin Abfall von Gottes Recht, und zwar ein Abfall von Grund aus, da ein Gemeinwesen, welches sich nicht mehr befugt oder gar zu schwach hält, diese Strafe zu vollziehen, sich damit des Rechtes begibt, überhaupt noch Strafen als Vollziehung göttlicher Gebote zu vollziehen – es bleibt dann nur eine willkürliche menschliche Strafgerechtigkeit übrig – das Gemeinwesen, der Staat, hat sich damit der Handhabung des *usus legis politicus* unfähig gemacht, und kann seitens des Reiches Gottes (der Kirche) eine solche Obrigkeit nicht mehr als eine nach den apostolischen Vorschriften Röm. 13,1-7, 1. Petri 2,14 bestehende anerkannt werden“¹³. Die Begründung im einzelnen beruft sich zwar immer wieder auf Bibelstellen, folgert zum Beispiel aus Röm. 13,4, daß die Vollziehung der Todesstrafe „nicht bloß innerhalb des Kreises der Offenbarung geboten, sondern allen Völkern ohne Ausnahme zuständig“ sei¹⁴, büßt aber mehr und mehr an theologischer Selbständigkeit ein. Der Berner Pfarrer A. Bitzian meint mit einer gewissen Bitterkeit, aber nicht abwegig: „Die eigentliche Kirchlichkeit stand immer zu den heftigsten Verteidigern der Todesstrafe. Sie sank noch tiefer: arm an eigenem Geist, ist sie bei den Juristen und Philosophen um Beweise für die Todesstrafe betteln gegangen, bei *den* Juristen, welche ... an der Todesstrafe festhalten, und bei *den* Philosophen, welche den gegenwärtigen Staat ... so rechtfertigen, wie die Jesuiten die Kirche: er ist vollkommen grad so wie er ist, weil er so ist“¹⁵.

¹¹ Theologische Ethik, 2.Aufl. Bd. V, 1871, S. 265 ff. (§§ 1144-1146): „Im Staate wird wesentlich *um der Gerechtigkeit willen* gestraft, aus *sittlichem* Grund... Da sein Wesen darin besteht, daß er die *sittliche* Gemeinschaft ist: so ist auch ihm (so gut wie Gott, s. § 474) der eigentliche Zweck der Strafe, die tatsächliche Aufhebung des Bösen zu sein, die wirksame schlechthin negierende Reaktion der sittlichen Idee gegen den sie antastenden Übeltäter. Aus der Idee des Staates selbst fließt daher notwendig die Strafgerechtigkeit. Der Staat *darf* nicht etwa nur strafen, sondern er *muß* strafen, falls er nicht seine Heiligkeit und seinen erhabenen Beruf verleugnen will, so wie sich wiederum gerade in der Strafe seine Majestät am hellsten offenbart. Und gerade als *christlicher* Staat muß er am zweifellosesten strafen; ... Auch für die Strafgerechtigkeit des Staates muß... die Idee der Vergeltung das Prinzip sein, und für keinen dem Begriff der Strafe als der wirksamsten Reaktion gegen das die ewige sittliche Ordnung antastende Böse fremden Zweck, so schön sein Name auch klingen mag, darf sie als Mittel herbeigezogen werden“ (S. 267 ff.). – „Aber eben deshalb, weil die Todesstrafe lediglich als Akt der vergeltenden Gerechtigkeit begründet, und durch kein anderes Interesse, durch keine Rücksicht der Nützlichkeit ... begründbar ist, darf sie auch nur für den qualifizierbaren Mord als Strafe verhängt werden, durchaus für kein anderes Verbrechen, namentlich durchaus für kein politisches Vergehen, außer inwiefern mit demselben ein wirklich vorsätzlicher Mord verbunden war auch nicht für Empörung und Hochverrat als solche“ (S. 281).

Die Strafe ist „wesentlich *Vergeltung* ...“, d. h. Verhängung eines *dem Maß seiner Sünde entsprechenden* Maßes von Übel über den Sünder“, wobei es auf die „wesentliche Verhältnismäßigkeit des als Strafe zu erleidenden Übels zu dem *Wert*, und zwar dem *sittlichen* Wert der Übeltat“ ankommt (S. 271 ff.).

Vgl. zum Ganzen: Trutz Rendtorff, Die Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher (Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie = Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Bd. 16, 1959, S. 9-97).

¹² G. Chr. A. Harleß, Christliche Ethik, 1853, S. 253: „Daß das Wort alten und neuen Bundes eine Macht des Menschen, als Trägers göttlicher Ordnung und Gerechtigkeit, über das Leben des Andern ausdrücklich bezeuge, hat man vergebens zu leugnen gesucht und konnte auch nur von denen nicht begriffen werden, welche über das Verhältnis von menschlicher Ordnung und göttlichem Recht, von Evangelium und Gesetz, von Beruf des Reichs der Gnade und Beruf der irdischen Rechtsgemeinschaft in das Klare zu kommen sich außer Stand befanden.“

¹³ A. a. O., S. 287.

¹⁴ A. a. O.

¹⁵ Die Todesstrafe vom Standpunkt der Religion und der theologischen Wissenschaft, 1870, S. 42; für die Beibehaltung der Todesstrafe damals charakteristisch: Th. Hilgard, über Beibehaltung oder Abschaffung der Todesstrafe, 1868.

Das Bild der theologischen Ethiken im 20. Jahrhundert gleicht dem des 19. Jahrhunderts: überwiegend sprechen sich theologische Ethiker, sofern sie nicht am Problem einfach vorbeigehen, für die Todesstrafe aus. So Th. Haering, A. Schlatter, R. Seeberg, A. Dedo-Müller, E. Hirsch, E. Brunner, neuerdings vor allem P. Althaus¹⁶ und W. Künneth¹⁷. Es fehlt nicht an manchen Schwankungen. So erklärt zum Beispiel E. Brunner in seinem Buch „Gerechtigkeit“ (1943): „Gerade das Schwert, die Todesstrafe, ist und soll sein: Ausdruck des göttlich heiligen Zornes über die verletzte Gottesordnung. Es ist darum durchaus im Einklang mit der biblischen Lehre, wenn zu allen Zeiten gerade das Straf- und Blutgericht als eine heilige Sache aufgefaßt und gehandhabt wurde“ (266). Die „Urfunktion“ des Staates ist für ihn die Strafgerechtigkeit—um der Tatsache des Bösen willen (262). Und Strafe ist für ihn — bezeichnenderweise mit Aristoteles! — „der gerechte Entgelt für die der Sozietät zugefügte Ordnungsstörung. Das ist der Sinn der zu Unrecht verpönten Begriffe Vergeltung „Sühne“ (264). Rund zehn Jahre früher (1932) hatte Brunner erklärt: „Was wir bestreiten, ist die Notwendigkeit, der Sinn der Todesstrafe. Ihr Sinn könnte nur der der Sühne sein; diese Sühne aber ist eine im absoluten Sinn einseitige und darum pharisäische. Unter gewissen Umständen mag dem Staat kein anderes Mittel zur Verfügung stehen; darum darf dem Staat dieses Recht nicht unbedingt genommen werden; wohl aber muß es so eingegrenzt sein, daß es der praktischen Abschaffung gleichkommt“¹⁸. Eine andere Gruppe gibt der Einschränkung des Vollzugs der Todesstrafe oder sogar ihrer Abschaffung einen ziemlich weiten Spielraum, ohne grundsätzliche Erwägungen anzustellen. So meint W. Elert¹⁹, daß zwar der Vollzug der Todesstrafe im Neuen Testament wie im Alten als selbstverständlich angenommen werde, „im Alten sogar als Gottes Gebot (1. Mose 9,6; Matth. 26,52; Röm. 13,4; Offenb. 13,10) ... Allein wir können trotz der biblischen Begründung nicht glauben, daß sie als ewig geltendes Gottesgesetz unter allen Umständen beibehalten werden müßte, auch nicht innerhalb des ‚Ethos unter dem Gesetz‘ ... Nach dem Erhaltungsgesetz allein wäre auch das Leben des Verbrechers wie jedes anderen Gliedes des Staatsverbandes zu schützen. Aber das Vergeltungsgesetz zieht hier eine Grenze. Todeswürdige Verbrechen verlangen Sühne, auch wenn dabei ein Individuum vernichtet werden muß. In jedem Fall hat das Ganze den Vorrang vor den Gliedern“. Aber da die „gute Ordnung Gottes“ stets unter der Gefahr der Dämonisierung steht, also auch eine Gesetzgebung, nach der die Todesstrafe legitim ist, da somit der Mißbrauch der Todesstrafe „ohne Zweifel nicht der Erhaltung, sondern der Zerstörung des Volksganzen“ dient, kann „auch ohne das Vergeltungsprinzip preiszugeben, ... es daher gerade, um dem Bösen zu wehren, notwendig sein, auf den Vollzug der Todesstrafe zu verzichten“²⁰. Ein anderer lutherischer Ethiker, N. H. Soe²¹, begnügt sich damit, in Frageform „ernste Bedenken“ gegen die Todesstrafe anzumelden, Argumente der Diskussion zu skizzieren und dann zusammenzufassen: „Die Todesstrafe bedeutet praktisch, daß die Gesellschaft den Verbrecher von sich stößt und die Hoffnung für seine Wiedereingliederung aufgibt. Kann der Christ einem solchen Verfahren zustimmen? Oder muß nicht doch die Todesstrafe auf solche ganz außerordentlichen Fälle beschränkt werden, bei denen – im Krieg oder im Bürgerkrieg — die Ordnung der ganzen Gesellschaft in äußerster Gefahr steht?“. Es ist dabei nicht immer klar, ob die Gesellschaft als soziologisches Faktum oder als sittliche Größe gemeint ist. C. Stange tritt ohne eigentlich theologische Begründung zum Beispiel für die Todesstrafe ein, und zwar als Akt der Notwehr, durch den „der sittliche Charakter der menschlichen Gesellschaft überhaupt“ verteidigt werden soll²². Ähnlich wie Elert und Soe nimmt auch die neueste lutherische Ethik von W. Trillhaas Stellung:

¹⁶ Grundriß der Ethik, 2. Aufl. 1953, S. 135f.; Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik, SAM phil hist. Kl. 1955, S. 2.

¹⁷ A. a. O.

¹⁸ Das Gebot und die Ordnungen, 1932, S. 464.

¹⁹ Das christliche Ethos, 1949, S. 155 f.

²⁰ A. a. O., S. 157.

²¹ Christliche Ethik, 2. Aufl. 1957, S. 342 f.

²² Über die Todesstrafe, ZsTh 7, 1929, S. 395-398.

von der Bibel her bestehe „ein fragloses Recht der Obrigkeit, die Todesstrafe zu verhängen“, denn ihr sei „die Handhabung des Gesetzes auf Erden nach göttlichem Recht aufgetragen... bis zur äußersten Möglichkeit“. Andererseits wendet er sich gegen die von anderen vertretene Auffassung, „die Obrigkeit habe um der Grundsätze willen auch die Pflicht, die Todesstrafe zu üben“, und plädiert schließlich für die „Sistierung der Todesstrafe“²³. H. Thielicke schließlich meint: „Auch das Töten im Amte — im Namen der Obrigkeit also, die ‚das Schwert trägt‘ — ist zwar durch den noachitischen Bund (Gen. 9,6) um unserer ‚Herzenshärte‘ willen legalisiert. Aber auch so ist es ein Zeichen der gefallenen Welt“, eine ziemlich farblose „positivistische“ Feststellung²⁴.

Dem umfangreichen Chor ausdrücklicher, prinzipieller oder auch nur die faktisch vorfindliche Todesstrafe aufgreifender und mit mehr oder minder starken Bedenken bejahender Befürwortung der Todesstrafe auch in der neueren protestantischen Theologie steht Karl Barths Ablehnung der Todesstrafe und vor allem ihrer prinzipiellen theologischen Begründung gegenüber²⁵. Aber auch er verlangt keine vollständige Aufhebung, sondern läßt Ausnahmefällen Raum. Dennoch: als regelmäßige Ordnung kann die Todesstrafe nicht anerkannt und noch weniger theologisch begründet werden.

Kein Wunder, daß bei dieser Lage im Bereich der Theologie auch sonstiger Widerstand gegen die Abschaffung bzw. das Eintreten für die Wiedereinführung der Todesstrafe vielfach theologisierend oder pseudotheologisch motiviert und so zum Beispiel auch in der Todesstrafe „ein wichtiges Attribut“ der Staatlichkeit des Staates unter Berufung auf Röm. 13 gesehen wird²⁶.

Ich habe jene Lage im Bereich der Theologie darum ziemlich breit, wenngleich durchaus nicht vollständig, skizziert, um deutlich werden zu lassen, wie sehr hier das Problem der Todesstrafe im Bann der Tradition positiv aufgenommen wird, wie zögernd sich ein theologisches Nein durchzusetzen sucht und zugleich wie keineswegs durchgängig die Frage als theologisches Problem in strenger Weise verhandelt wird. Zum anderen soll von da aus verständlich werden, daß es im Folgenden sich wesentlich um die Auseinandersetzung mit jenen theologischen Meinungen wird handeln müssen, die die Todesstrafe als göttliches Recht und prinzipiell unaufgebbare Pflicht des Staates zu begründen suchen. Ehe wir uns dem zuwenden, soll jedoch knapp die Frage der Möglichkeit einer Begründung aus der Bibel, das Problem der Reichweite der immer wieder aufgeführten Schriftstellen erörtert werden.

Läßt sich die Todesstrafe biblisch begründen?

Man pflegt die gesetzliche Berufung gegen die Todesstrafe auf das 5. Gebot: „Du sollst nicht

²³ W. Trillhaas, Ethik, 1959, S. 176 ff.

²⁴ Theologische Ethik II, 2. Aufl. 1958, Nr. 2299; dem noachitischen Bund bzw. seiner Anwendung auf eine „Ordnung“ der gefallenen Welt entspricht der Gedanke vom „fremden“ oder sich offerierenden Gotteswillen als Abwandlung des Zwei-Reiche-Schemas: „Gerade im Hinblick auf die Todesstrafe wird man sagen dürfen, daß in ihr nicht der ursprüngliche Gotteswille wirksam ist, sondern ein Wille, der sich um des Menschen willen selber alteriert, auf ihn eingeht und auf seine Möglichkeiten Rücksicht nimmt, der geduldig“ ist“ (II, 1, Nr. 658). – „Wir treiben Politik, wir üben das Strafrecht aus und verhängen vielleicht die Todesstrafe, wir töten als Soldaten und tun das so, daß wir unser Tun durch die Notverordnung Gottes, durch seine voluntas aliena, legitimieren lassen, nachdem wir innerhalb des Schemas jener Ordnungen unsere Pflichten coram Dei (sic!) geprüft und uns damit gegenüber einem bloßen ‚Mitgenommenwerden‘ durch die Eigengesetzlichkeiten jener Lebensbereiche distanziert haben“ (II, 1, Nr. 1106). Gegenüber jenen Spekulationen über den durch Menschen vollstreckten göttlichen Zorn oder das Recht Gottes sind derartige Begründungsversuche insofern eben „positivistisch“, als sie das Vorfindliche nicht als eine grundsätzliche Notwendigkeit fordern, sondern als faktisch gegeben durch einen Hilfsgedanken zu „legitimieren“ suchen.

²⁵ Kirchliche Dogmatik III, 4, 1951, 499 ff.

²⁶ Vgl. A. Süsterhenn in: Süsterhenn/Arndt, Wieder Todesstrafe? 1957.

töten“ als ein pseudobiblisches Motiv abzuweisen, als „schwarmgeistig“ zu verwerfen²⁷. Darüber läßt sich in der Tat streben, aber es ist doch höchst fragwürdig, wenn man hier behauptet: „Es darf nicht übersehen werden, daß das 5. Gebot keineswegs das Töten an sich verbietet, sondern den Mord im Auge hat. Nach biblischem Urteil wird vielmehr das Töten gerade als ‚Sühne‘ gefordert“²⁸.

Im alten *Israel* ist der Schutz des Lebens im wesentlichen Angelegenheit der Sippe und schließt die Blutrache – die nicht mit dem Rachetrieb, sondern mit der *talion* zusammenhängt — in sich. „Denn wird Kain siebenmal gerächt, so Lamech siebenundsiebzigmal“ (Gen. 4,24). Durch sie geschieht auch die Aufhebung des Blutfluchs, ebenso wie durch Opferriten (Dt 21, 1-9). Sie geschieht im Namen Gottes. Mord, Ehebruch, Ungehorsam werden als *crimina laesae maiestatis Dei* mit dem Tod bestraft. Insofern dient die Todesstrafe der Wiederherstellung der Bundesordnung Gottes. In diesen Zusammenhang gehört die erste der meist zitierten Stellen, Gen. 9,6 im noachitischen Bund: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht.“ Unmittelbar vorher heißt es: „Euer eigenes vergossenes Blut aber will ich einfordern; von allen Tieren will ich es einfordern — für Blutrache an Tieren vgl. Ex. 21,28! –, und von den Menschen untereinander will ich das Leben des Menschen einfordern“. Der gleiche Satz wie Gen. 9,6 ist im Bundesbuch ausgesprochen: „Wer einen Menschen erschlägt, so daß er stirbt, soll unbedingt getötet werden“ (21,12). Ebenso im Heiligkeitsgesetz (Lev. 24,17): „Wenn jemand irgendeinen Menschen erschlägt, so soll er unbedingt getötet werden“ und schließlich, der gleichen Grundschrift wie Gen. 9,6, der Priesterschrift, zugehörig, Num. 35,30 f. mit der Festsetzung, daß ein Mörder nur auf Grund von Zeugenaussagen getötet werden und daß für das Leben eines Mörders kein Sühnegeld angenommen werden darf. Damit und mit dem Töten im Krieg wird der apodiktische Satz des 5. Gebots innerhalb des Alten Testaments tatsächlich eingeschränkt auf ein Totschlagen — *rašach* –, „welches vom Töten nach Gesetz und dem im Krieg geforderten verschieden ist“²⁹. Aber, ganz abgesehen von der Frage, ob hier nicht doch zugleich ein unausgeglichener Konflikt zwischen apodiktisch und kasuistisch formuliertem Recht in der israelitischen Rechtsgeschichte vorliegt, die unverkennbaren Zusammenhänge von Gen. 9,6 Par. mit der Blutrache und der Katalog todeswürdiger Verbrechen³⁰, der deutlich auf den *Gottesbund* bezogen ist, erlauben es nicht, Gen. 9, 6 auf ein gottgesetztes Recht und eine gottgewollte Pflicht des *Staates* zur Todesstrafe zu beziehen und in Gen. 9,6 „die ersten Lineamente zur Einsetzung der Obrigkeit als der Vollstreckerin der Forderungen der sittlichen Weltordnung und also Stellvertreterin Gottes“³¹ zu sehen. Was hier, vermutlich mit einem alten Rechtsspruch³², der „damit religiös motiviert“³³ wird, ausgesagt wird, noch dazu als Feststellung, nicht als Befehl, sagt: „Gott will den Mord nicht selbst ahnden ..., aber er bevollmächtigt den Menschen dazu“³⁴. Mehr kann und darf man exegetisch aus der Stelle nicht herausholen. Auch das Asylrecht für Totschläger (Dt. 19,3 ff., Num. 35,25) und die häufige Erwähnung des Bluträchers bestimmen den Charakter der Gen. 9,6 gemeinten Todesstrafe. Damit scheidet diese Stelle für eine heute theologisch haltbare Begrün-

²⁷ Vgl. Künneht, a. a. O., S. 626; auch Trillhaas, S. 176 u. a.

²⁸ Künneht, a. a. O., S. 262.

²⁹ J. J. Stamm, Sprachliche Erwägungen zum Gebot „Du sollst nicht töten“, ThZ Basel I, 1945, S. 81 ff.

³⁰ Vgl. A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts. 1934 = Kleine Schriften I, 1953, S. 278 ff. S. 320 stellt Alt den Katalog todeswürdiger Verbrechen, einen offensichtlichen Zwölferkatalog, zusammen: Kult fremder Gottheiten (Ex. 22, 19); Kinderopfer für Melech (Lev. 20, 2); Mißbrauch des Namens Jahwes (Lev. 24, 16); Arbeit am Sabbath (Ex. 31, 15); Verfluchung der Eltern (Ex. 21, 17); Mißhandlung der Eltern (Ex. 21, 15); Mord (Ex. 21, 12); Ehebruch (Lev. 20, 10); Geschlechtsverkehr unter Verwandten (Lev. 20, 11 ff.); Tierschande (Ex. 22, 18); Menschenraub (Ex. 21, 16) und Totenbeschwörung (Lev. 20, 27).

³¹ So Delitzsch, zit. bei G. von Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2, 1949, S. 110.

³² H. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen (Die Schriften des AT I, 1), 2. Aufl. 1921, S. 127.

³³ P. Heinisch, Das Buch Genesis, 1930, S. 172.

³⁴ von Rad, a. a. O.

dung der Todesstrafe als Recht und Pflicht des Staates aus dem Alten Testament aus, auch wenn bereits jüdische Theologie die „noachitischen Gebote“ auf alle Menschen bezogen hat³⁵.

Das *Neue Testament* ist bereits in seinen hier zumeist herangezogenen Aussagen, soweit sie nicht auf das Alte Testament Bezug nehmen, mit der Todesstrafe des römischen Rechts konfrontiert. Die Erwähnung der Todesstrafe in den Gleichnisreden – Matth. 22,1 ff., im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl, und Luk. 19, Todesstrafe für Revolutionäre im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden — kommt für eine *Begründung* der Todesstrafe nicht in Betracht. Ebenso wenig Matth. 18,6, das Wort vom Mühlstein für den Verführer zur Sünde. Matth. 26,52: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“, ist lediglich eine Warnung des Petrus vor dem römischen Recht. Offbg. 13,10 greift das offenkundig auf und verbindet es zugleich mit der Mahnung zur Standhaftigkeit im Martyrium. Matth. 15,3 hält Jesus der pharisäischen Heuchelei die Festsetzung der Todesstrafe für Verfluchung der Eltern aus Ex. 21,17 entgegen. Matth. 5,21, die „Radikalisierung“ des 5. Gebots samt der Strafandrohung: „Wer aber tötet, soll dem Gericht verfallen sein“, dazu die Parallele 1.Joh. 3,15: „Ihr wißt, daß kein Menschenmörder ewiges Leben bleibend in sich hat“ – sie geben gleichfalls kein Argument für die Todesstrafe als Gebot Gottes her. Das gleiche gilt von den drei restlichen Stellen: Joh. 19,10f.: „Da sagte Pilatus zu ihm: Mir stehst du nicht Rede? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen? Jesus antwortete: Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben herab gegeben wäre.“ Röm. 13,4: „Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich, denn nicht umsonst trägt sie (die Obrigkeit) das Schwert: denn Gottes Dienerin ist sie, eine Rächerin zum Zorngericht für den, der das Böse verübt.“ Und 1.Petr. 2,13f.: „Seid aller menschlichen Ordnung untertan um des Herrn willen, es sei dem Kaiser als dem Oberherrn, oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt werden, um die Übeltäter zu bestrafen und die zu beloben, die das Rechte tun.“ Es wird an allen drei Stellen die gleiche Aussage über eine der Obrigkeit von Gott übertragene Strafgewalt gemacht. Und die Christen werden zur Loyalität der Obrigkeit gegenüber aufgefordert. Aber vom „Schwert“ der Obrigkeit her sofort in die Strafgewalt das Recht der Todesstrafe einzurechnen, zwingt nichts. Wahrscheinlich meint das „Schwert“ in Röm. 13 die „machaira“, das Kurzsword oder den Dolch als Rechtssymbol für die Strafgewalt überhaupt, kaum das Richtschwert³⁶. Wir kommen darauf zurück. Jesu Stellung zur Todesstrafe – und hier liegt das einzige unmittelbar anwendbare neutestamentliche Argument zum Thema vor – beschreibt die Perikope von der Ehebrecherin, Joh. 8,2 ff., als den Verzicht auf die Vollstreckung der hier vom Gesetz vorgeschriebenen Strafe: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie“; das ist zugleich ein Argument gegen die theologische Meinung, daß die Todesstrafe unvermeidbar zur Ordnung der Welt unter der Sünde gehöre³⁷.

³⁵ Vgl. zum Ganzen auch G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1957, S. 40 f.: „Gewiß hat dann die Verstaatlichung des Gemeinschaftslebens, wie überall so auch in Israel, die Übung der Blutrache weiter zurückgedrängt. Es gehört aber zu Israels Besonderheiten, daß es doch auch späterhin nicht imstande war, den Staat selbst als den Hüter der Rechtsordnungen anzuerkennen, und zwar offensichtlich deshalb, weil es sich nicht in der Lage sah, das Recht in irgendeiner Weise aus der ganz unmittelbaren Kompetenz Jahwes zu entlassen. So hängt auch die so auffallend unterschiedliche Regelung in Sachen des Blutrechtes mit einer viel tiefer liegenden Eigenart des Glaubens Israels zusammen. Stilistische Beobachtungen haben gezeigt, daß in zwei Fällen von Körperverletzungen mit Todesfolge (Ex. 21,12 und 21,22 f.) offensichtlich eine ältere Regelung gewaltsam unterdrückt und im Übergang zum apodiktisch-persönlichen Stil die strengste Strafe ausgesetzt ist. Hier, d. h. im Bereich des Blutrechtes, kann man sehen, wie vom Jahweglauben aus eine ehemals wahrscheinlich mildere Regelung, vielleicht die Bestimmung eines zu zahlenden Wehrgeldes (vgl. Num 35, 31), gewaltsam korrigiert wurde. Wo es um ein Menschenleben ging, da war zugleich ein unmittelbares Interesse Jahwes im Spiel, denn alles Leben gehört Jahwe, und deshalb darf es nicht zwischen den Rechtsparteien ausgehandelt werden. Derlei Beobachtungen zeigen, daß das altisraelitische Recht im Ganzen gegenüber dem viel profanerem, staatlichen Recht des C. H. religiös viel stärker gebunden ist.“

³⁶ Vgl. dazu unten S. VII und Anm. 44.

³⁷ Luther hat in seiner bemerkenswerten Auslegung (WA 33, S. 495-510) von 1531 als „Historia zur Erkenntnis

Ergebnis: Eine biblische Begründung für das Recht auf und die Pflicht zur Todesstrafe im Rahmen staatlichen Strafhandelns läßt sich nicht in nur einigermaßen überzeugender Weise erbringen. Und in der Regel bemühen sich auch die für die Todesstrafe eintretenden Theologen nicht um eine solche biblische Begründung.

Das Ja zur Todesstrafe auf Grund der Theonomie des Staates (Künneth) und der Idee der metaphysischen Sühne (Althaus)

Vielmehr ist das Problem der Todesstrafe in der neueren, vor allem lutherischen theologischen Ethik eng und grundlegend verbunden mit den Problemen: a) des Staatsbegriffs; b) von Recht und Gerechtigkeit als „Ordnung“ Gottes; c) von Strafe als Sühne bzw. des Begriffs der metaphysischen Sühne; d) auch von Gesetz und Evangelium bzw. der „Lehre von den beiden Reichen“.

Für die beiden ersten Zusammenhänge wähle ich als bezeichnendstes Beispiel die Erwägungen von W. Künneth in seinem Werk: „Politik zwischen Dämon und Gott.“ Nach ihm ist die Todesstrafe „als ein Akt Gottes zum Schutze seiner Ordnung vermittels des obrigkeitlichen Amtes zu verstehen“ (265). „Je nach der Stellung zur Todesstrafe, zu ihrer Begründung oder Verwerfung, ergibt sich ein charakteristisches und ethisch bedeutsames Symptom des zugrundeliegenden Staatsverständnisses überhaupt“ (261). Dementsprechend fehlt einer säkularistischen Beurteilung der Todesstrafe „das Verständnis für den Charakter des Staates als göttlicher Ordnung und damit für den metaphysischen Sinn der Rechtspflege und des Strafrechtes“ (262). Theonome Begründung der Todesstrafe und „theonome Fundierung der Staatsordnung“ bedingen einander wechselseitig. Das theonome Denken wird durch die Sätze aus Gen. 9,6: „Wer Menschenblut vergießt...“ bzw. Ex. 21,12, die als „biblische Grunderkenntnisse“ gewertet werden, bestimmt. Und daraus wird in einer bei näherem Zusehen freilich kurzschlüssigen Kombination von Gen. 9,6 und Röm. 13 gefolgert: „daß nach der Bibel die Obrigkeit von Gott zur Vollstreckerin des göttlichen Willens und des göttlichen Gerichtes gemacht wird“ (264). Die exegetischen Bedenken gegen dieses Schema sind bereits angedeutet worden. Es ist in seinem Grundzug traditionell. Auch Melanchthon zum Beispiel konnte von Gen. 9,6 her unter Zuhilfenahme von Röm. 13 ein entsprechendes Postulat aufstellen. Machtidee und Strafgewalt sind hier die grundlegenden Gesichtspunkte der Staatsauffassung. Sie werden religiös legitimiert. Dann kann man das Ganze fast automatisch weiter entfalten: „In diese theonome Per-

des Unterschieds zwischen Gesetz und Evangelium, Welt Reich und Christi Reich“ wohl richtig erkannt, daß es hier nicht bloß um „einfache“ Seelsorge geht. Die Perikope enthält eine „predigt, die gehört in das geistliche Reich Christi, die also lautet: Es ist kein mensch auff erden, der do nicht der sunden unnd des todtes schuldig werde, keinen ausgeschlossen ... Alle alle seind sie beschlossen untter die sunde, untter den zorn Gottes, Ewige tode, Hellen und ewigen feuers schuldig ... Also predigt man im reich Christi und wenn diese predigt kompt, die hebt auff das schwerdt, den richter, Rath, Juristen, Heneker und alles, den so einer from ist, so seind sie alle from, hat einer gesündigt, so haben sie alle gesündigt...“ (S. 500 f.). Aber entgegen seiner Einklammerung dieses Erkenntnis in das Schema von Weltreich und Christi Reich wird man das Problem doch stärker bei der Frage sehen müssen, ob und inwieweit hier nicht doch eine „biblische Weisung“ vorliegt, die auf christliches Handeln unmittelbarer bezogen werden darf, als es jenes Schema zuläßt, oder zumindest die „Selbstverständlichkeit“ der Todesstrafe im Weltreich grundsätzlich in Frage stellt. – Die bekannten textkritischen Fragen zu Joh. 7,53-8,11, daß diese Perikope nicht zum ursprünglichen Bestand des Johannesevangeliums gehört und daß ihre doch erfolgte Aufnahme in den kirchlichen Schriftenkanon Bedenken unterliegt, spielen in unserem Zusammenhang keine Rolle. Denn einmal wird die Stelle als Teil des kirchlich rezipierten Kanons des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Frage nach der biblischen Stellungnahme zur Todesstrafe wiederholt verwendet; zum anderen hat auch sie denselben Anteil an der historischen Problematik authentischer Jesusworte, wie die unzweifelhaft zu den kanonischen Schriften gehörigen; und drittens dürfte Fr. Büchsel in seiner Auslegung des Evangeliums nach Johannes (NTD 4, 4. Aufl. 1946, S. 185) sachlich recht haben, wenn er dazu bemerkt: „Wenn die äußere Bezeugung der Geschichte auch mangelhaft ist, so ist ihr Inhalt eine so mächtige Bezeugung ihrer Echtheit, daß sie nicht als unecht abzulehnen ist. Inhaltlich fügt sie sich dem Bilde Jesu völlig ein, gerade auch mit der eigentümlichen Überlegenheit Jesu über seine Gegner, die sie zum Verstummen bringt.“

spektive muß also das Problem der Todesstrafe gerückt werden. Es handelt sich demgemäß dabei gar nicht um ein menschliches Richten, sondern um den gottgewollten Vollzug eines Gottesurteils und Zornesgerichtes Gottes im Raum der Geschichte. Das erkennt auch Jesus in der Bergpredigt an: „Wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein“ (Matth. 5,21). Eine insofern doch fatale Beweisführung, als Jesus hier offenkundig als Hintergrund für die als seine eigene Aussage formulierte Antithese: „Ich aber sage euch ...“ lediglich an das geltende israelitische Recht erinnert, es aber dann durch seinen Satz in Frage stellt und überbietet. „Und in seiner Nachfolge“ — fährt Künneth fort — „urteilt Paulus: Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut.“ Die Zulässigkeit dieser Kombination ist ebenfalls fragwürdig, zumal Paulus hier bei der „Obrigkeit“ zweifellos die römische vor Augen hat. „Wir haben es also“ — lautet die Folgerung — „gar nicht primär mit einer Verletzung menschlich-relativer Ordnungen zu tun, sondern mit der Heiligkeit des göttlichen Willens, der seine Ordnung nicht antasten lassen will. Der Obrigkeit ist aber ein außerordentliches, ein heiliges Amt von Gott anvertraut, in Ausübung der Todesstrafe das Amt der Stellvertreterin Gottes auf Erden zu vollziehen“ (264). Ähnlich hat sich auch E. Brunner geäußert: „Gerade das Schwert, die Todesstrafe, ist und soll sein: Ausdruck des göttlichen heiligen Zornes über die verletzte Gottesordnung“³⁸. Noch deutlicher P. Althaus: „Für die Bibel und das Bekenntnis ist es nicht eine Frage politischen Ermessens, ob der Staat das Richtschwert weiter gebrauchen oder ob er es ablegen soll, sondern eine Frage des Gehorsams oder Ungehorsams gegen den Auftrag, den Gott der Obrigkeit gegeben hat“³⁹. Daher ist für Althaus „die Unfähigkeit zur Todesstrafe nur ein Symptom“ der Not, in der sich der Staat heute befinde⁴⁰. Gleichwohl fragt Künneth ähnlich wie Althaus, „ob die Durchführung der Todesstrafe auch in einem Staat zu fordern ist, dem offenkundig die innere Vollmacht und das Wissen um die seine Staatsautorität begründende göttliche Souveränität fehlt“. Wie immer dem sei, „so ist doch grundsätzlich zu fragen, ob daraus sich die Konsequenz ergeben muß, daß die Christenheit ‚zu dieser Todesstrafe‘, das heißt also in dieser außergewöhnlichen Notsituation ein Nein zu sagen hat“ (266). — Die Antwort lautet für ihn: „Von dem Grundsatz des biblisch-theonomischen Staatsverständnisses aus steht die Gültigkeit der Todesstrafe fest, unabhängig von dem Wissen um die Theonomie des Staates, unabhängig davon, ob die christliche Botschaft gehört und verstanden wird oder nicht. Immer ist der Dienst an der Erhaltungsordnung Gottes als Auftrag gegeben und muß als permanente Aufgabe bleiben, auch wenn Krisenperioden die Einsichten verdunkeln und rechte Erkenntnis und tiefste Vollmacht fehlen“ (266), bzw. wenn „die Träger des obrigkeitlichen Amtes sowie die öffentliche Volksmeinung versagen“ (267). Dazu kommt noch ein zweiter, die Theonomie von Staat und Todesstrafe verdeutlichender Gedanke, nämlich von der Sühne als Zweck der Todesstrafe. „Sühne ist die notwendige Reaktion der verletzten Gottesordnung auf das Zerstören dieser Ordnung. In einer sühnenden Strafe wird die unbedingte Rechtsgültigkeit der verletzten Ordnung aufgerichtet und wiederhergestellt. Die Tiefe der Verletzung der Ordnung entspricht der Radikalität der Beseitigung dessen, der sich an der Lebensordnung vergangen hat“. Gerade hier zeige sich, daß das Problem der Todesstrafe „eine spezifisch Rheologische Frage“ sei: „Nur wenn das Gesetz Gottes auch für die Existenz des Staates als Grundlage anerkannt ist, besteht die Möglichkeit einer sachgemäßen Begründung der Todesstrafe. Sühne kann es nur geben, wenn das geschichtliche Leben in Beziehung zu Gott gebracht wird und wenn Gottes Forderungen als verbindlich für diese Welt Anerkennung finden. Der Sühnecharakter der Todesstrafe weist also zutiefst von den Menschen weg hin auf das Richteramt Gottes selbst. So wird die Todesstrafe zu einem eschatologischen Vorzeichen im Raum der interimistischen und relativen Rechtsordnungen, ein Signum für die Verwerflichkeit des Bösen überhaupt, für den Frevel, sich gegen Gottes Willen zu empören ... Im Sühneamt der Todesstrafe vollzieht Gott eine partielle Antizipation des

³⁸ Gerechtigkeit, S. 266.

³⁹ Um die Todesstrafe, in: Schrift und Bekenntnis, Festschrift f. S. Schöffel, 1950, S. 10.

⁴⁰ A. a. O., S. 15.

Weltgerichts, das in dieser Vorwegnahme zugleich den Zug der göttlichen Barmherzigkeit trägt“ (265).

Auf die Begründung der Todesstrafe aus dem Begriff der „metaphysischen Sühne“ legt Althaus in seiner bisher letzten Arbeit dazu⁴¹ allem Anschein nach noch größeres Gewicht als auf diejenige aus einer theonomen Staatsidee, die im übrigen auch bei ihm im Hintergrund steht. Das Ja zur Todesstrafe resultiert für ihn aus dem Verständnis der Strafe als „Wiederherstellung der Rechtsordnung und der ihr zugrundeliegenden sittlichen Ordnung in ihrer Heiligkeit“, also als „Sühne“; denn nach Röm. 13,4 stehe staatliches Strafen in Verbindung mit dem Zorn Gottes über das Böse. „Der Sinn der Strafe liegt also nicht in ihr selbst als Geltendmachen der ewigen Ordnung gegenüber und an dem Rechtsbrecher“. Die Todesstrafe als Mittel zu bestimmten Zwecken, etwa zum Zweck der Sicherung der Gesellschaft oder der Abschreckung des potentiellen Verbrechers anzuwenden, ist dadurch ausgeschlossen und verstößt zudem gegen die Würde des Menschenlebens bzw. gegen das 5. Gebot. Vielmehr nimmt gerade die Todesstrafe den Menschen als Menschen ernst und läßt dem Verbrecher „sein Recht“ zukommen (23). Man ahnt den Schatten Hegels! Andererseits: indem der Mörder das Leben eines Mitmenschen zerstört, verneint er die Rechtsordnung radikal in ihrem sittlichen Urgrund, dem Willen Gottes zum Miteinanderleben der Menschen. „Der Radikalität des Mordes...“ – sagt Althaus – „muß die Radikalität der Sühne entsprechen“. „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“ (25). Das Subjekt solcher Strafen kann aber nicht die Gesellschaft sein, sondern nur der Staat als metaphysische Größe, „die Obrigkeit als von Gott eingesetztes Amt am Recht“ (23). Daher ist in einem säkularisierten Staat die Todesstrafe problematisch.

Kritik der spekulativen Begründungen A) aus der Staatsidee (Röm. 13); B) aus der Idee der Sühne (K. Barth)

Soweit das Bild, das diese theologischen Bemühungen um eine Begründung der Todesstrafe als prinzipielle Forderung christlicher Erkenntnis bieten. Das theonome Staatsverständnis und das entsprechende Verständnis der Todesstrafe als Sühne in ebenfalls metaphysischem Sinn bedingen einander wechselseitig, und Röm. 13,4 wie Gen. 9,6 dienen gleichermaßen als sogenannter Schriftbeweis. Nimmt man diesen sowie die ganze religiöse Bestimmtheit dieser Gedanken einmal fort, dann zeigt sich alsbald die tiefe Fragwürdigkeit dieser Konstruktion.

A) Grünhut hat in seinem bemerkenswerten Artikel Todesstrafe in RGG² völlig zu Recht darauf hingewiesen: „Das Problem der Todesstrafe liegt nicht in der abstrakten Frage nach dem Recht des Staates, im Rahmen des Strafrechts das Leben des Einzelnen um der Gesamtheit willen zu fordern; denn das ist lediglich die Umkehrung des Satzes, daß von einem Staat nur gesprochen werden darf, wenn eine organisierte Macht der Verwirklichung sittlicher Werte in einem Maße dient, welches den Einsatz der Einzelexistenz rechtfertigt“⁴².

Die Idee des theonomen Staates, der als „in den politischen Ordnungen sich ausprägender Gotteswille“ den Zorn Gottes vollstreckt, der in der Todesstrafe das Weltgericht „antizipiert“, läßt sich auf keinen Fall in überzeugender Weise biblisch begründen. Seine Herleitung aus Gen. 9,6 ist, wie wir schon sahen, höchst problematisch und stellt vor die Frage, ob „der Staat“ die Bundesordnung Gottes mit seinem Volk, die eben hier genannt wird, zu verwalten und zu vollstrecken habe. Man darf nicht zu eilig den ersten – auch in der Barmer Theologischen Erklärung formulierten – Satz christlicher Erkenntnis in bezug auf den Staat mit einer

⁴¹ Die Todesstrafe als Problem christlicher Ethik, 1955, vgl. oben Anm. 16, 39.

⁴² RGG 2. Aufl. V, 1931, S. 1204.

solchen Aufgabestellung identifizieren. Hier heißt es: „Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.“ Der Staat ist also nicht identisch mit der Bundesordnung Gottes. –

Aber auch die so geläufige Berufung auf Röm. 13 zur Begründung der Theonomie des Staates bzw. zu einer Staatsontologie, zu einer Aussage über Wesen, Sein und Struktur des Staates, bedarf dringend der Revision. Die Reformation hat keine ihr eigene Auslegung der Stelle gebracht, sondern die traditionelle Verwendung zum Aufbau einer theonomen Obrigkeitslehre übernommen. Das Luthertum des 19. Jahrhunderts hat dieses Erbe mit der Staatsidee Hegels aufgefüllt und so den Staat in letzter Konsequenz vergöttlicht. Das steht auch hinter dem Urteil eines Kommentators wie zum Beispiel P. Althaus zu Röm. 13: „Niemand zuvor hat die sittliche Bedeutung und Würde des Staates so erkannt und ausgesprochen wie Paulus, auch die großen griechischen Staatsphilosophen nicht“⁴³. Dabei nimmt man bewußt oder unbewußt den Abschnitt Röm. 13, 1-7 aus dem Zusammenhang der Kap. 12 und 13 heraus. Aber dieser herkömmlichen Isolierung und Belastung von Röm. 13, 1-7 gegenüber ist heute doch zu sagen, daß Paulus hier keine tiefsinnigen Aussagen über das Wesen des Staates macht (wenn *auch* dafür bzw. für die göttliche Anordnung von „Staat“ einiges aus dieser Stelle sich ergibt), sondern daß er Weisung für das Verhalten des Christen im Bereich jeweils vorfindlicher faktischer Wirklichkeit des Staatlichen gibt, und zwar in der damals üblichen politisch-technischen Terminologie. Das zeigt das Vokabular des ganzen Abschnitts: „phoros“ und „telos“ zum Beispiel für direkte und indirekte Steuer; „leitourgos“ ist „einer, der im Dienst eines Amtes steht, das dem Gemeinwesen dient“ (Strobel); „epainos“, Belobigung, taucht als gängige Formel in verschiedenen kaiserlichen Schreiben an Städte und in Inschriften auf, „exousiai hyper-echousai“, vorgesetzte Obrigkeiten, ist „ein Hinweis auf die zahllosen obrigkeitlichen Ämter des umfangreichen Staatsapparates des Weltreiches“ (Strobel); „diatage“ in 13,2 ist „Anordnung“ im rechtlich-politischen Sinn; „ekdikos“, 13,4 meint wohl defensor, Anwalt, so daß man den für die theonome Staatstheorie grundlegenden Satz wohl übersetzen muß: „Gottes Dienerin nämlich ist sie (die staatliche exousia), ein stellvertretender Anwalt für den Zorn (Gottes) gegenüber dem, der Böses tut“ (Strobel). Weder das Wesen des Staates noch seine Souveränität sind hier das Thema! Es wird auch nichts gesagt über seine Souveränität „auf außenpolitischem und militärischem Gebiet ...“. Mit dem Satz „denn sie trägt das Schwert nicht umsonst“ ist nicht ein „Schwertamt“ der Obrigkeit begründet, sondern der Ausdruck meint das Kurzsword (oder auch den Dolch), das als „*Symbol des Rechtes*“ als Zeichen der Strafgewalt (ius gladii) der Behörde diene. Röm. 13,1 zitiert Paulus wahrscheinlich ein jüdisches Traditionsstück, „das auch insofern ganz auf das Praktische ausgerichtet ist, als es nur das Verhältnis zu den Provinzialbehörden zum Thema hat... Paulus überspitzt geradezu diesen Eindruck des Praktischen, die Entproblematisierung und Entmythologisierung des Staates dadurch, daß er ein Traditionsstück, das für Juden in der Provinz geschrieben war, unverändert in einen Brief an eine christliche Gemeinde in der Hauptstadt, dem Sitz des Kaisers und der Zentralbehörde, übernimmt und keine Erwähnung der besonderen kaiserlichen Gewalt an- oder einfügt“ (Georgi). Und die Einordnung dieses Stücks in den Gesamtduktus von Kap. 12 und 13 wird schließlich daran deutlich, daß der Ausdruck „Anwalt“ (oder „Rächerin“) zum Zorn auf den Hintergrund des „Zornes Gottes“ gestellt wird, von dem Röm. 12,19 die Rede war, ebenso wie die Begriffe „Gut“ und „Böse“ (vgl. 12,20). „All das, was vom Recht und vom Rechtlichen gesagt ist, verweist nun plötzlich auf das Gesetz, das in der Liebe Erfüllung findet (13, 8 ff.). So erklärt sich auch, warum vom Verhalten des Christen gegenüber dem Staat wirklich nur unter anderem und ganz nebenbei geredet werden kann“ (Georgi). Kurz, Paulus redet hier höchst „profan“, „in den Grundbegriffen des Obrigkeitsdenkens seiner Zeit

⁴³ Der Brief an die Römer, NTD 6, 6. Aufl. 1959, S.111 ff.

und Umwelt“ (Strobel), um zur Loyalität zu ermahnen. Keine Theologie des Staatlichen, sondern eine von dem Gedanken der „Anordnung“ Gottes her einiges noch begründende Aufforderung zum rechten Verhalten gegenüber dem in seiner besonderen Faktizität sozusagen durch den Juristen beschriebenen Staat ganz auf der Linie der knappen Anweisung in Tit. 3,1: „Erinnere sie, den ‚archai‘ und ‚exousiai‘, den Reichs- und städtischen Behörden sich unterzuordnen“ – aber doch wohl auch mit einem im theologischen Unterton dieser Vokabeln mitklingenden Wissen um die Gottgewolltheit des Faktums „Staat“.

Die entscheidende Frage auch bei Röm. 13 geht mithin auf die Gehorsamsforderung, auf ihre Voraussetzung und auf ihren Vollzug. Die Antwort wird *nicht* abgeleitet aus einer die Zustimmung des Verstandes erzwingenden Sinndeutung von Ursprung und Wesen des Staates. Die Bibel sagt nichts über seinen „Stiftungscharakter“; sie stellt sein Vorhandensein fest. Und seine Faktizität ist insofern kein eigentlich theologisches Problem. Der Theologe wird auch heute gut daran tun, sie sich in ihrer jeweiligen Gestalt vom Juristen beschreiben zu lassen und sich *dann* die Frage vorzulegen, *wie* sich der Christ im Dienst der Liebe, zu dem Röm. 13 auch hier auffordert, zu jener Vorfindlichkeit stellen soll, also in christlichem Gehorsam aus der Freiheit der Kinder Gottes⁴⁴.

Die Theologie des Mittelalters hat die Todesstrafe, so sehr sie seit Augustin⁴⁵ und nach ihrer Ablehnung in der frühen Christenheit sich bemühte, den Vollzug der Todesstrafe durch staatliche Gewalt nicht als Verletzung des 5. Gebotes beurteilen zu lassen, sie nicht aus der Theonomie des Staates begründet, sondern ganz naturrechtlich als einen Akt des sozialen Selbstschutzes, zur Erhaltung des Gemeinwohls⁴⁶.

Ergebnis: Die Begründung von Recht und Pflicht zur Todesstrafe aus dem Wesen des Staates und um der Verwirklichung seines theonomen Charakters willen läßt sich theologisch nicht durchführen und biblisch keinesfalls evident machen. Sie ist, wie sie heute von Theologen vorgetragen wird, nichts anderes als ein höchst problematischer Faktor innerhalb einer höchst fragwürdigen, stark durch Hegel und R. Rothe bestimmten Staats- und Rechtstheologie. Zugleich scheut man dabei vor den letzten Konsequenzen zurück. Sie deuten sich an in der nur dem ersten Anschein nach karikierenden Gegenfrage E. Schmidts: „Wenn all das stimmte, was uns gerade von theologischer Seite über die Majestät und Würde des die Todesstrafe verhängenden Staates gesagt wird, wenn also die Vollziehung der Todesstrafe die großartigste Offenbarung staatlicher Gerechtigkeit wäre und noch dazu vom Schimmer eines göttlichen Auftrages angestrahlt wäre, so könnte die Stellung des Beamten, der zur Ausübung dieses höchsten Gerechtigkeitsaktes auszuersuchen wäre, gar nicht hoch genug sein. Und in Wirklichkeit überträgt der Staat die Vollziehung dieses angeblich großartigsten Gerechtigkeitsaktes

⁴⁴ Vgl. dazu: A. Strobel, Zum Verständnis von Röm. 13, ZNW 47, 1956, S.67ff.; E. Wolf, Königsherrschaft Christi, ThEhNF 64, 1958, S. 37 ff.; D. Gerogie in: Christusbekenntnis im Atomzeitalter?, ThEhNF 70, 1959, S. 130, Anm. 40; auch H. von Campenhausen, Die dämonistische Deutung des exousia-Begriffs, Bertholet-Festschrift 1950; ders., Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SAH phil.- hist. Kl. 1957/2; zur Auslegungsgeschichte von Röm. 13 jetzt: E. Käsemann, Röm. 13,1-7 in unserer Generation, ZThK 56, 1959.

⁴⁵ De civitate Dei I, 21 (MSL 41, 35): über durch Gottes Gesetz legitimierte Ausnahmen vom fünften Gebot: „daher haben keineswegs gegen dieses Gebot ... gehandelt, die Deo auctore Kriege geführt haben oder als Inhaber der öffentlichen Gewalt gemäß den Gesetzen Gottes, d. h. gemäß dem Befehl des gerechtesten Vernunfturteils, Verbrecher mit dem Tod bestraft haben.“

⁴⁶ Summa Theol II, 2 q 64, a 2 ad 1 „Wenn aus der Tötung Böser keine Gefahr für die Guten droht, sondern eher Schutz und Heil, dann dürfen Böse erlaubterweise getötet werden“; vgl. ad 3: „einen Sünder zu töten kann ein Gut sein wie das Töten eines wilden Tieres.“ Zusammengefaßt: „si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.“ Dem entspricht noch heute die katholische Auffassung: Todesstrafe ist „wesentlich ein Akt der Notwehr der Gesellschaft gegenüber dem Verbrecher“ und durch die Notwendigkeit „wirklichen Schutzes des Gemeinwohls“ in ihrer Anwendung begrenzt, LThK 2. Aufl. 10, 1938.

einem moralisch minderwertigen Individuum, um das alle anständigen Menschen seit Menschengedenken einen großen Bogen gemacht haben“⁴⁷.

B) E. Dreher hat in seinem nicht gehaltenen Referat für die 19. Arbeitstagung der Großen Strafrechtskommission „Für und wider die Todesstrafe“ aus der Erörterung der Theologen zum Problem vier Gesichtspunkte als maßgeblich ausgegrenzt: „Einmal kann der Theologe den Verbrecher nicht mit einem kranken Menschen identifizieren, sondern er weiß, daß es das Böse in der Welt gibt. Zum zweiten erscheint dem Theologen der Mord, der den Menschen vernichtet, als crimen laesae majestatis dei. Drittens bekennt sich die Theologie zur Strafe als Sühne für Schuld. Sie vermag viertens, ähnlich wie im Mittelalter, den Gedanken zu vollziehen, daß der Mörder durch Hingabe des eigenen Lebens schwerste Schuld sühnen und damit zur Versöhnung mit Gott kommen könne“⁴⁸.

Hier, also bei der Begründung der Todesstrafe in der Idee der metaphysischen Sühne, setzt in der Kirchlichen Dogmatik K. Barths im Gegensatz zur herrschenden theologischen Straflehre das Nein zur Todesstrafe an. Die entgegengesetzte, u. a. von Elert und Küneth, besonders von Althaus vertretene Position weist über R. Rothe⁴⁹ auf Hegels Staats- und Rechtsbegriff zurück, nach dem jeder Rechtsbruch als Verletzung der göttlichen Ordnung begriffen wird, die nach Wiederherstellung verlangt. In der Ordnung steckt so von vornherein die Idee der Vergeltung bzw. der durch sie selbst geforderten Wiederherstellung der ewigen Rechtsordnung. Der Zweck der Versöhnung der Rechtsordnung macht die Strafe zur Sühne im metaphysischen Sinn, schaltet zugleich alle anderen Strafzwecke aus, die ja die Strafe zu einem Mittel herabsetzen würden. Die Strafe, eingeschlossen in die Idee der göttlichen Rechtsordnung, hat ihren Zweck innerhalb des sie konstituierenden Zusammenhangs.

Im Abschnitt Der Schutz des Lebens, von § 55 seiner Kirchlichen Dogmatik (III/4) untersucht Barth die drei gängigsten Straftheorien auf ihr Verhältnis zur christlichen Ethik. Die Theorie der Besserungsstrafe, der Spezialprävention, im Fall der Todesstrafe eingeeengt auf die sittliche Bekehrung des Verbrechers angesichts des Todes, bedeutet ein Urteil auf unüberwindliche Bosheit des Verbrechers diesseits dieser Situation und zugleich ein Aufgeben der Verpflichtung der Gesellschaft ihm gegenüber. Der Hinweis auf Gottes Gnade in der Bekehrung in letzter Stunde ist aber problematisch. „Bedeutet das, daß die Andern ihn nicht von Gottes Güte abschneiden können, eine Entschuldigung für die Treulosigkeit, die sie selber ihm gegenüber begehen?“ (505). Jedenfalls ist von hier aus die Todesstrafe theologisch nicht zu begründen. — Die Sicherungstheorie mit dem Gedanken des Schutzes der Gesellschaft und mit dem Gedanken der Abschreckung, die Theorie der Generalprävention, die zum Beispiel A. Schlatter mit dem Satz vertrat: „Schwerlich wird sich ein Volk die Überzeugung bewahren, daß das Böse nicht geschehen dürfe und das Recht ans Leben völlig aufhörte, wenn es aus seinem Strafvollzug die Tötung ganz entfernt“⁵⁰ – verletzt im Fall der Todesstrafe nach Barth die Solidarität der Gesellschaft mit dem Verbrecher in ihr und bedroht den Relativitätscharakter ihrer menschlichen Rechtsordnung. Die Gesellschaft wird hier selbst lebensvernichtend, entrechtet einen ihrer Angehörigen völlig und begibt sich auf den Boden anarchischer Notwehr. Die Abschreckungsabsicht schlägt schließlich in ihr Gegenteil um, indem die Gesellschaft selbst als das wilde Tier erscheint, und die Gnadeninstanz enthüllt sich als letzter Versuch der Selbstberuhigung. Auch hier liegt kein zureichender Grund für Notwendigkeit und Recht der Todesstrafe vor. – Das theologische Anliegen Barths zeigt sich aber vor allem in der Auseinandersetzung mit der Vergeltungstheorie im Sinn der metaphysischen Sühne, „in der die

⁴⁷ Niederschriften usw. (s. Anm. 1), S. 32.

⁴⁸ ZfdgStrafrechtswiss. 70, 1958, S. 551.

⁴⁹ Vgl. Chr. Walther, Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie R. Rothes, Kerygma und Dogma 2, 1956, S. 115 ff.; auch T. Rendtorff a. a. O., oben Anm. 11.

⁵⁰ A. Schlatter, Die christliche Ethik, 3. Aufl. 1929, S. 159f.

Strafe immer auch Abbild der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ist und die Norm des Rechts um ihres absoluten, heiligen Charakters willen zur Durchsetzung bringt“⁵¹. „Wie kann man erwarten“ – fragt Barth –, „daß ein menschliches Todesurteil nur darum, weil es allerdings den furchtbaren Charakter des Ultimativen, des Unwiderruflichen hat, die Majestät der ewigen Entscheidungen Gottes auch nur widerspiegeln könne?“ (505). Das kann jedes andere Urteil tun mit seinem Verzicht auf ein absolut letztes Wort, weil es eben darin „die Beschränktheit aller menschlichen Einsicht und also die dem Menschen gebotene Demut gegenüber Gott, aber auch gegenüber dem zu bestrafenden Mitmenschen sichtbar macht“ (505). Der Absolutheitscharakter der Vergeltung im Sinn der metaphysischen Sühne, aber auch der Schutz des Lebens in staatlicher Gemeinschaft widersprechen der Aufrechterhaltung der Todesstrafe als Element ihrer normalen Ordnung. Entscheidend aber ist der Inhalt der evangelischen Botschaft vom Sühnetod Christi. „Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes hat sich 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“ (506), indem Jesus Christus für die Sünde der Welt gestorben ist. Sühne ist im Alten wie im Neuen Testament bezogen auf den Gottesbund und in eben dieser Beziehung ein für allemal am Kreuz geschehen. Die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums schließt daher den Gedanken der durch Menschen zu verwirklichenden metaphysischen Sühne, einer von ihm zu leistenden „Wiederherstellung“ des Rechts als Gottesordnung aus. Es gilt der auf Grund der auf Golgatha vollzogenen Todesstrafe erwirkte Freispruch. Eine theologische Begründung der Todesstrafe vom Gedanken der metaphysischen Sühne her ist daher nicht möglich. Vielmehr muß die Bestrafung des Verbrechers eine Form haben, in der die Vergebung in Jesus Christus konkret angeboten wird, also eine das Leben des Verbrechers zugleich „bejahende“ Strafe. „Dann und nur dann kann seine Bestrafung ein menschliches Abbild des gerechten Tuns Gottes in seinem Kampf gegen das Chaos sein“ (507). Man wird hier gewiß auch von Sühnung reden können, aber unter Preisgabe des Gedankens einer zu vollziehenden metaphysischen Sühne durch das absolut letzte Wort der Todesstrafe. Vielleicht kann man mit P. Bockelmann sagen: „Die Sühnung muß darin bestehen, daß dem Gestrauchten dazu verholten wird, sich auf jene Haltung zu stimmen, die in der grundsätzlichen Hinwendung zum Rechtsein besteht. Hieraus erst folgt, daß die Sühne um so schwerer sein muß, je schwerer die Verschuldung war. Hieraus folgt übrigens auch, daß eine so verstandene Sühne bis zu sehr hohem Grade im Ergebnis durchaus mit dem Zusammentreffen wird, was eine präventive Strafrechtspflege unter Resozialisierung versteht“⁵².

Barth kommt so zu dem Ergebnis: „Vom Evangelium her ist nichts, gar nichts für diese Einrichtung“ — nämlich die Todesstrafe aber „alles gegen sie zu sagen“ (510). „Gerade als gesetzlich begründete Einrichtung des in sich unerschütterten und unangefochtenen Staatwesens ist die Todesstrafe von Gottes Gebot her... unter allen Umständen abzulehnen.“

Vorbehalte: Todesstrafe als „Notwehr“?

Aber Barth sagt das nicht ohne Vorbehalt der Grenzsituation – den Vorbehalt, den zum Beispiel auf seiten des Juristen auch Bockelmann macht⁵³. Es gibt eine Grenzsituation, in der die Todesstrafe sozusagen als Akt äußerster Notwehr des Gemeinwesens sichtbar wird, als ultima ratio, nämlich beim Landesverrat im Kriege. Das aber fordert außerordentliche Organe und das Bewußtsein für das Außerordentliche der Sache. Es fordert auch bei der theologischen Erwägung den Gedanken, daß die Todesstrafe von Gott her nicht absolut ausgeschlossen sei. Man wird darin wohl den Sinn dessen erkennen dürfen, daß im Alten Testament das 5. Gebot

⁵¹ T. Rendtorff, a. a. O. S. 67.

⁵² P. Bockelmann, Schuld und Sühne, Göttinger Universitätsreden 19, 1957, S. 27.

⁵³ A. a. O., S. 30.

durch den Satz von Gen. 9,6 eingegrenzt erscheint. Hier stößt also die Ablehnung der Todesstrafe an eine ganz bestimmte Grenze. Hier zeigt sich aber zugleich, daß alle staatliche Strafen zwar nicht durch Angst, Rachsucht oder Nützlichkeitsbegründungen, wohl aber durch Zweckbegründungen bestimmt sind. In dieser Grenzsituation fällt auch die „Todesstrafe“ darunter. Sie ist auch hier weder Vergeltung noch Sühne im Sinn der Wiederherstellung absoluter Ordnung, weniger Strafe als eher Tötung in *Notwehr*. Notwehr aber ist – entgegen der Gemeinvorstellung, daß der Angreifer zwar im Unrecht, der Verteidiger aber „im Recht“ sei – immer ein Handeln in einer Situation, die bereits außerhalb des normalen Friedens- und Rechtszustandes liegt. Gewiß, der Angreifer drängt den Verteidiger aus dieser Situation heraus in eine Ausnahmelage; aber das Abwehrhandeln hat damit seinerseits Teil an dieser Situation, die als solche, in sich selbst, einer immanenten Rechtsstruktur entbehrt. Von Todesstrafe kann man also hier nur reden im Rahmen eines Versuchs rechtlicher Regelung, der demjenigen entspricht, den Krieg rechtlich zu regeln. Das führt notwendig zu einem ad-hoc-Positivismus, dessen Beziehung auf die Gerechtigkeit nicht einleuchtend dargetan werden kann, auch wenn er nicht so krasse Formen hat, wie zum Beispiel die nachträgliche Legitimierung der Morde im Zusammenhang mit der sogenannten Röhm-Revolution als „Staatsnotwehr“ durch das Gesetz vom 3. Juli 1934. Dieser Positivismus ist durch Zwecke bestimmt, die nicht im Sittengesetz zu begründen sind, es sei denn, daß wie immer inhaltlich bestimmte Staatsidee und Sittengesetz einfach identifiziert werden. Jene von Barth dem Staat zugestandene Ausnahmesituation steht also im Licht eines paradoxen „Notwehr-Rechts“. Man wird daher sein Zugeständnis nicht gegen seine Ablehnung der Todesstrafe als Sühne ausspielen dürfen. Vielmehr wird gerade hier der nähere Zusammenhang von Sühne mit Schuld deutlich gegenüber demjenigen, den man mehr spekulativ zur Verletzung des ewigen Sittengesetzes, beziehungsweise zu dessen fast „automatischer“ Wiederherstellungs-Reaktion behauptet. Damit taucht aber für Urteil und Strafzumessung das notvolle Problem der zu sühnenden Schuld auf, das im Fall von Todesurteilen hinsichtlich seiner subjektiven Seite dann vielfach dem psychiatrischen Sachverständigen die Last des Urteils aufbürdet. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Maß der Strafe und dem Maß der Schuld kann aber dadurch nicht eigentlich gelöst werden, da Schuld wesentlich jenseits der psychologischen Verrechenbarkeit liegt⁵⁴.

Schuld und Sühne, Gesetz und Evangelium

Gerade eine theologische Erörterung des Problems der Todesstrafe wird nicht an dem vorbeikommen können, was über die letzte Schuldverhaftetheit des Menschen in der Lehre von der Sünde bekannt wird. Von hier aus sind absolutes Urteil und absolute Strafe im Licht theologischer Prüfung für das weltliche Strafrecht dadurch ausgeschlossen, daß die Feststellung absoluter Schuld dem Urteil Gottes vorbehalten ist. Dieses Urteil aber bekundet, daß der Mensch als „Knecht der Sünde“ nicht in idealistischem Sinn „frei“ ist und daß er mit seiner konkreten Einzelschuld der Gesellschaft nicht einfach nur gegenübersteht. Die von ihm zu fordernde Sühne darf ihn daher auch nicht völlig von der Gesellschaft trennen wollen. Wenn schließlich der Mörder durch seine Tat einen Angriff vollführt hat „auf Gottes Erhaltungswillen in der Zeitlichkeit und auf seine Souveränität, die sich im Tode ausdrückt“⁵⁵ – dann ist nicht einzusehen, warum der Vollzug der Todesstrafe nicht, gewiß in anderer Gestalt, einen entsprechenden Eingriff darstellt. Gottes Erhaltungsordnung kann durch sie nur „gewahrt“ werden, wenn man diese Wahrung verwechselt mit der Sicherung des Gemeinwohls. Mit der angeordneten Tötung des Verbrechers wird faktisch in Gottes Souveränität eingegriffen, sofern sich diese „im Tode ausdrückt“, das heißt, sofern Gott allein Herr über Leben und Tod ist. Weder die theonome Staatsidee, die im Staat den Vollstrecker des göttlichen Zorneswillens über das Böse sieht, noch die Idee einer metaphysischen Sühne reichen zu, dem Menschen eine

⁵⁴ Vgl. dazu Dreher a. a. O., S. 557 ff., und Bockelmann, a. a. O.

⁵⁵ H. Dombois, Der Tod im Recht, in: Hochland 48, 1955/56, S. 252.

Teilhabe an Gottes Souveränität über seinen Menschen zuzusprechen, und eine „existenzialistische“ Begründung der Todesstrafe, wie man sie sehr geistreich vorgetragen hat⁵⁶, macht zuletzt ebenfalls den Menschen zum Herrn seiner selbst.

P. Althaus hat K. Barths Ablehnung der Todesstrafe als Sühne von der in Jesus Christus geschehenen Sühne her Verquickung von Gesetz und Evangelium vorgeworfen, ebenso die Mißachtung von Röm. 13 und mangelndes Verständnis für den Staat als „Amt am Recht“. Man wird jenem ersten Vorwurf gegenüber zu fragen haben, ob ihm nicht jene Lehre von Gesetz und Evangelium zugrundeliegt, die eine Abstraktion von Ordnung Gottes beziehungsweise Vergeltungsgesetz normativ *neben* Gottes Handeln mit der Welt in Christus stellt, das allein, auch in der Gestalt von Gebot Weisung und Ermahnung – wie etwa in Joh. 8, wo Jesus gegen die Anwendung der Todesstrafe entscheidet –, für den Christen gilt. Den beiden anderen Vorhaltungen gegenüber ist bereits auf jene hintergründige latente Vergöttlichung des Staates aufmerksam gemacht worden. Es bedeutet ja zuletzt die Begründung der Todesstrafe aus der Theonomie des Staates und der Idee der metaphysischen Sühne doch so etwas wie eine Klerikalisierung der Todesstrafe. Weder die Todesstrafe als direktes Gebot Gottes noch jene beiden zu ihrer Begründung aufgegebenen Gedankenreihen vom Wesen des Staates und von der Strafe als Sühne her lassen sich wirklich biblisch begründen. Die Idee des theonomen Staates und diejenige der metaphysischen Sühne sind vielmehr durch das Zeugnis des Neuen Testaments ausgeschlossen, was das Handeln des Christen auch in der Welt unter der Sünde angeht, und mit Joh. 8 bietet das Neue Testament als einziges einigermaßen anwendbares Zeugnis zur Frage der Todesstrafe den unüberhörbaren Hinweis auf die Fragwürdigkeit ihres Vollzugs.

Man kann vielleicht noch jenem durch die Theologie heute vertretenen Ja zu Recht und Pflicht des Staates zur Todesstrafe grundsätzlich entgegenhalten, ob nicht nur die Frage des Schutzes des Lebens überhaupt, sondern auch das Problem des Verhältnisses von Leben und Freiheit hier zureichend bedacht ist und ob nicht das Verhältnis von Leben und Freiheit in diesem Fall der Idee absoluter göttlicher Gerechtigkeit zuliebe anders beurteilt wird als in anderen Fällen. Die ganz nüchternen Fragen, um die es hier geht, hat R. Spaemann in einem überaus erhellenden Vortrag⁵⁷ zusammengefaßt: „In einem Staat aber wie dem heutigen, der auf sakrale Begründung verzichten muß, und der die Gemeinschaft der Heiligen nicht zur Voraussetzung seiner Verfassung machen kann, kann die Todesstrafe überhaupt nicht Sühne sein, sondern nur Liquidierung, Ausmerzung bedeuten. Es gehört nicht viel Hellhörigkeit dazu, um bestürzt zu sein über das Vokabular, das bei Diskussionen über diesen Gegenstand im Parlament Verwendung fand. Die einzige schwere Strafe, die der moderne Staat kennt, ist die Freiheitsstrafe. Sie besitzt gegenüber der Todesstrafe erhebliche Vorzüge. Nicht der geringste Vorzug ist der, daß sie es zuläßt, Justizirrtümer zu korrigieren. Und Justizirrtümer sind nun einmal nicht auszuschließen. Im übrigen ist der Entzug der Freiheit im Grunde die angemessenste Strafe, die ein Staat verhängen kann. Denn die Freiheit ist der Inhalt der Rechtsordnung. Es ist befremdlich, wenn Befürworter der Todesstrafe sich darüber beklagen, daß den Herren Mördern in unserem Staat eine Lebensversicherung zuteil wird, wie sie kein anderer Bürger genießt. Ein solches Argument wird man nicht entgegennehmen von Menschen, die es in anderem Zusammenhang, etwa wo es um die Verteidigungsbereitschaft geht, für eine selbstverständliche Bürgerpflicht halten, die Freiheit höher zu schätzen als das Leben.“

Die Frage nach theologischen Argumenten *gegen* die Todesstrafe kann im Blick auf die Theologieggeschichte des Problems nur in Auseinandersetzung mit den in ihr vorgebrachten Argumenten für die Todesstrafe geklärt werden. „Dabei ist zu beachten“ – wie zum Beispiel

⁵⁶ H. Dombois, a. a. O., S. 247 ff.

⁵⁷ Todesstrafe: ja oder nein?, Junge Kirche 19, 1958, S. 507 ff., hier 511 f.

Dreher⁵⁸ richtig feststellt – , „daß die offizielle Lehrmeinung sich natürlich nicht auf einzelne Bibelworte stützt, deren Auslegung immer zweifelhaft sein kann, sondern um tiefere Begründung bemüht ist. Man kann fragen, ob eine solche Haltung mit dem Geiste des Neuen Testaments vereinbar sei.“

Wir haben dementsprechend zunächst nach der Möglichkeit biblischer Begründung gefragt und in einer Prüfung der zumeist für die Todesstrafe aufgeführten Bibelstellen das Ergebnis gewonnen, daß aus keiner von ihnen der Vollzug der Todesstrafe als eine in christlichem Denken vertretbare Forderung abgeleitet werden kann. Andererseits ist aber der Vollzug der Todesstrafe durch das Gebot Gottes nicht absolut ausgeschlossen. Die Perikope von der Ehebrecherin in Johannes 8 zeigt jedoch mit aller Deutlichkeit, daß im Blick auf die Sündenschuld aller Menschen die Anwendung der Todesstrafe nach dem einzigen für diese Frage verwendbaren Zeugnis des Neuen Testaments abzulehnen sei. Und die am Kreuz von Golgatha ein für allemal erfolgte Sühne für die Schuld des Menschen gegenüber dem Lebensgesetz Gottes, das auch das Leben in Mitmenschlichkeit einschließt, verwehrt eine Begründung der Todesstrafe aus dem Gedanken der metaphysischen Sühne beziehungsweise der Vergeltung oder einer Theologie des Zorns und der göttlichen Rache⁵⁹. Ihre Begründung als theonomer Forderung aus einem theonomen Staatsbegriff ist ebenso dadurch ausgeschlossen, daß eine entsprechende Staatsmetaphysik in der Bibel nicht gelehrt wird. Sie ruht auf einer revisionsbedürftigen Verbindung biblischer Aussagen über das Verhalten des Christen im jeweils vorfindlichen Staat mit teils naturrechtlichen, teils idealistischen Spekulationen über das Wesen des Staates, übrig bleibt die Tolerierung der Todesstrafe in einer Grenzsituation, die sie als einen Akt der kollektiven Notwehr und damit zugleich als Ausdruck nicht der Vollstreckung des göttlichen Rechtswillens durch den angeblich dazu von Gott verordneten Staat oder gar als auftragsgemäß vollzogene Antizipation des Endgerichts durch menschlich-staatliches Handeln erscheinen läßt, sondern als Ausdruck dessen, daß diese Welt als unerlöste Welt noch unter dem Vorzeichen der Sünde steht. Daß hier nicht in strengem Sinn von Recht und Todesstrafe gesprochen werden kann, sondern bereits eine außerrechtliche Situation unter dem Titel eines paradoxen „Notwehrrechts“ in Blick genommen ist, wurde bereits verdeutlicht. Es ist bezeichnend, daß der theologiegeschichtlich so wirksame Vertreter einer theologischen Befürwortung der Todesstrafe, R. Rothe, aus dem Vergeltungsprinzip zur Aufrechterhaltung des Sittengesetzes die Todesstrafe nur für Mörder, aber gerade nicht für die Ausnahmesituation eines

⁵⁸ A.a.O., S. 551.

⁵⁹ Man kann aber auch nicht die Kreuzigung auf Golgatha für sich als Argument gegen die Ablehnung der Todesstrafe geltend machen, wie es z.B. H. Dombois (Mensch und Strafe, 1957, S. 112) zu tun scheint, wenn er sagt: „Der Christ kann die Berechtigung der blutigen Todesstrafe nicht grundsätzlich leugnen, ohne die alleinige Grundlage seines Heils zu einem rechtsgeschichtlichen Anachronismus zu machen. Man stelle sich nur vor: Jesus als gefährlicher Aufrührer in lebenslänglicher Haft oder nach dem Grundsatz der Religionsfreiheit freigesprochen.“ – Noch weniger wird man die Todesstrafe von dem in der Taufe geschehenen Mitsterben mit Christus her begreifen dürfen, wie es H. Dombois (126) sehr geistreich zu entwickeln sucht: „Das am Menschen zu vollziehende Mitsterben mit Christus, welches er an sich selbst nicht zu vollziehen und durch keine Selbstverurteilung und Selbstverstümmelung zu ersetzen vermag, konstituiert ihn kraft dieser Teilhabe als Person, im strengen theologischen wie rechtlichen Sinne“ (Can. 87 des CIC, auf den Dombois hier anspielt, bedeutet freilich etwas ganz anderes). „Nur hier wird durch die radikale Verneinung aller Idealität des Menschen alle Immanenz gesprengt, Überboten, transzendiert auf die einzige Weise, die keine idealistische Steigerung ist. Aus diesem Grunde hat es der christlichen Kirche nie um die Abschaffung der Todesstrafe gehen können als eine Erhaltung der innerweltlichen Idealität, der idealen aufgegebenen Möglichkeiten des Menschen ... Erst seit dem Schwärmertum und dann in breiter Front seit der Aufklärung erscheint der Angriff gegen die Todesstrafe, insbesondere vom Dogma der Gewaltlosigkeit her“.

In gewisser Weise entspricht dem die moralphilosophische Erwägung von G. Ermecke (vgl. Anm.61): „Immerhin sei von natürlich-theologischen Argumenten gegen die Todesstrafe erwähnt: Sie sei kein Sühnemittel; Gott allein stehe die Sühne zu.

Es gibt eine vollkommene Sühne, die Christus für uns stellvertretend dem Vater geleistet hat; und es gibt eine unvollkommene, die der Mensch schon zu leisten hat. Jene hebt diese nicht auf, sondern nimmt sie in sich auf und vollendet sie“ (30, Anm. 41).

Notstandes wie etwa Landesverrat oder Hochverrat gelten läßt⁶⁰. Rothe spürt also unverkennbar, daß dort, wo er sein strenges Vergeltungsprinzip nicht anwenden kann, die Grenze für seine Bejahung der Todesstrafe erreicht ist. Er bestätigt so gerade durch die Konsequenz aus seinem (von uns aus anderen Gründen abgelehnten) Ja zur Todesstrafe als adäquate Vergeltung im Sinn der talion unsere Behauptung, daß Todesstrafe sich auch nicht als Akt kollektiver Notwehr oder als Ausnahmefall wird rechtlich und theologisch begründen lassen⁶¹.

⁶⁰ Vgl. Anm. 11.

⁶¹ Anmerkungsweise sei noch eingegangen auf die neuerdings von G. Ermecke im Anschluß an Bemerkungen Pius XII. vorgetragene *Rechtsverwirkungstheorie* (G. Ermecke, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute, 1959). Es geht Ermecke um die grundsätzliche sittliche Erlaubtheit der Todesstrafe. Aus der Offenbarung lassen sich „keine begründeten Zweifel“ an ihr gewinnen, was durch eine ganz summarische Aufzählung der einschlägigen Bibelstellen von Gen. 9, 6 bis Röm. 13, 4 und durch den Hinweis auf Tradition und Kirchenlehre belegt wird (S. 13 f.). Entscheidend sei jedoch die rationale, philosophisch-ethische oder naturrechtliche Begründung der Todesstrafe. Ermecke versucht sie, nachdem er in dankenswerter Weise die methodischen Irrwege in der heutigen Diskussion der Todesstrafe und die inhaltlich falschen bzw. unzulänglichen rationalen Begründungen (aus der General- und Spezialprävention, aber auch aus der Würde des Staates, dem Notwehrrecht des Staates und aus dem Gedanken der Wiederherstellung der zerstörten sittlichen Normen-Ordnung) kritisiert hat. Entscheidend ist die „sittlich zu verantwortende Seinsordnung“. Der Täter eines „todeswürdigen Verbrechens“ habe durch seine Tat sein Leben in der Gemeinschaft als sein Rechtsgut „implicite verneint, preisgegeben ... Durch die Vernichtung der privaten und sozialen Existenz seines Opfers hat der Mörder damit auch zugleich sich selbst verneint, gleichsam ‚sozialen Selbstmord‘ begangen“ (32). „Im Ermordeten hat der Mörder die Gemeinschaft verneint und sein Recht auf weitere Zugehörigkeit zu ihr verwirkt. Der Staat, der die Todesstrafe dafür verhängt, realisiert nur, was der Verbrecher selbst schon bewirkt hat: seinen Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft, seinen gleichsam *rechtlichen* Tod. Der seiner Gemeinschaftszugehörigkeit total und radikal Beraubte kann nunmehr auch einzelmenschlich nicht weiterexistieren. So wird sein *naturrechtlicher* Tod in seinem natürlich-faktischen besiegelt“ (33). Damit möchte Ermecke jene thomistische Begründung der Todesstrafe (s. o. Anm. 46), gegen deren wörtliche Fassung er Bedenken hat, doch durch die Rechtsverwirkungstheorie modifiziert wieder festhalten. Todesstrafe ist also kurz staatliche „*Zwangsvollstreckung des Selbstausschlusses des Verbrechers*“ (34). Dieser moraltheologische Begründungsversuch steht und fällt mit der Anerkennung der ihm zugrunde liegenden naturrechtlichen Ontologie der Werte bzw. mit der Anerkennung der dieser entsprechenden naturrechtlichen Gesellschaftsmetaphysik, auf die die „ontologische Reduktion“ des Problems zurückverweist. Also: „Der Mörder vernichtet das Leben seines Opfers; er verneint damit die Gemeinschaft in ihrem Fundament, d. h. in ihren Gliedern. Darin liegt implicite auch eine Verneinung seines eigenen Gliedseins. Da auf diesem die Gliedschaftsrechte ruhen, verwirkt der Mörder auch diese. Wenn auch die Gliedschaft eine ganz-menschliche, d. h. leib-seelische ist, so wird sie doch zum sozialen hin durch den Leib, das leibliche Leben, vermittelt“ (33, Anm. 48). Ermecke ist sich dabei im klaren darüber, daß eine andere Staats- und Gesellschaftslehre es nicht ermöglicht, die Todesstrafe als sittlich erlaubt spekulativ zu begründen. Noch vorsichtiger hat er etwas früher formuliert: „Ethisch läßt sich zwar nicht nachweisen, daß vom Wesen und Ziel der Gemeinschaft und ihrer Glieder her betrachtet die Todesstrafe notwendig gefordert, also sittlich geboten wäre. Wohl aber läßt sich zeigen, daß sie jenem Wesen und Ziel nicht nur nicht widerspricht, sondern auf dieses beziehbar ist und somit grundsätzlich sittlich erlaubt sein kann“ (18, Anm. 19). Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, das „todeswürdige Verbrechen“ strafrechtlich konkret zu bestimmen. Formal ist es ein solches, „welches den totalen Selbstausschluß des Verbrechers aus der Gemeinschaft bewirkt“.

Bekanntlich ist schon die strafrechtliche Definition von Mord äußerst schwierig. Aber Ermecke meint: »Dazu gehört sicher der Mord sowie der direkte Angriff auf den Bestand der Gemeinschaft selbst. Je nach den Zeitumständen (!) können auch andere Tatbestände wegen ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft dieselbe Bedeutung erlangen«, ist aber zugleich um bestimmte einschränkende Kautelen bemüht (34). Eine weitere Schwierigkeit, die lebhaft an den einen Grund Schleiermacher für die Ablehnung der Todesstrafe erinnert, besteht in dem Gedanken des „sozialen Selbstmordes“. Von daher können sich alsbald ethische Bedenken gegen Ermeckes Konstruktion erheben. Schließlich ist es für Ermecke wichtig, von der Feststellung der grundsätzlichen sittlichen Erlaubtheit der Todesstrafe, „weil sie gerecht ist“, von ihrer Gerechtigkeit, „weil ihre Verhängung der sittlich zu verantwortenden Seinsordnung nicht widerspricht“, die faktische Einführung und Anwendung zu trennen. Sie werde „von dieser (der Seinsordnung) auch nicht derart verlangt, daß der Staat sie immer auch verhängen *müßte*“ (35). Zuletzt also bleibt ihre Einführung Sache der sittlichen oder politischen „Klugheit“ im Blick auf das konkrete Gemeinwohl. Damit ist im Grunde die Auffassung des Thomas wieder erreicht, zusammen mit der Behauptung, „daß der Gesamtkomplex Todesstrafe erst voll im Licht der katholischen Moraltheologie gesehen wird, die auch die wahren Erkenntnisse der philosophischen Ethik in sich aufnimmt und vollendet ...“ (36).

Zuletzt läuft das Ganze auf das traditionelle Bemühen hinaus, den Staat, der die Todesstrafe verhängt, bei diesem Tun zu entschuldigen. So steht es auch in dem für Ermeckes Theorie wegweisenden Satz aus der Ansprache Pius

Es geht darum, daß die Religion der Vergeltung und der Rache, die durch das Evangelium als „Religion der Liebe und der Besserung“ überwunden ist, nicht in den Strafzweck als einen letzten Schlupfwinkel flüchtet. Und es geht vor allem um die Menschlichkeit des Rechts und der Gerechtigkeit. „Im Grunde genommen ist die Gerechtigkeit des Menschen göttlich, solange sie menschlich bleibt. Ihre göttliche Einsetzung begründet ihre Berufung, menschlich zu sein, und nichts als menschlich. Die Gerechtigkeit steht gerade dann im Zeichen Gottes, wenn sie nicht Gerechtigkeit Gottes sein will, sondern solange sie menschliche Einrichtung bleibt, die auf den Dienst am menschlichen Wohl abzielt“⁶². Dienst am irdischen Wohl und nicht am Heil des Menschen! Darum sind auch Befürwortungen aus seelsorgerlichen Erwägungen, die die Todesstrafe als eine letzte Möglichkeit zu echter Reue und Bekehrung beurteilen, grundsätzlich, nicht nur nach dem Ausweis der Erfahrung, problematisch⁶³. Nur auf dem Hintergrund der mittelalterlich-katholischen Lehre vom dreifachen Tode, vom Tod des Leibes, der Seele und vom ewigen Tod, war es immanent sinnvoll, die Todesstrafe unter dem Gesichtswinkel des seligen Sterbens zur Rettung der Seele anzusehen. Nach christlichem Verständnis ist die Strafe nicht der Vergangenheit zugewandt, als ob Vergeltung die Wiederherstellung einer schuldhaften Verletzung bewirken könne, sondern der Zukunft, „und zwar als Besserung und Wiedereingliederung des Schuldiggewordenen in die Gesellschaft“⁶⁴. Andernfalls könnte man auch fragen, ob nicht die Sünde eigentlich im Rachedurst der Masse zu suchen ist, „die fordert, daß Köpfe rollen, weil sie im Grunde genommen dadurch sich von ihrer eigenen Schuld reinigen will, indem sie diese auf andere schiebt“⁶⁵. *Der Verzicht auf die Todesstrafe* fordert in der Tat nicht zuletzt vom Menschen Selbstüberwindung, Überwindung der Angst, der Rachsucht und anderer Wünsche, ist also für sich eine *ethische Aufgabe*.

In der Christenheit hat man die Todesstrafe im Grunde seit dem Beginn des konstantinischen Zeitalters nur geduldet und den Staat als ihren Vollstrecker von einem Verstoß gegen das 5. Gebot freizusprechen versucht, indem man sie etwa aus dem Gedanken sozialer Notwehr sinnvoll zu machen versuchte. Jene theonomen Theorien gehen weit darüber hinaus. Das heißt zuletzt: die Christenheit wird, wenn der Staat die Todesstrafe als Mittel rechtmäßigen Strafvollzugs übt, zwar nicht „schwärmerisch“ gegen ihn revoltieren unter gesetzlicher Berufung auf das 5. Gebot, aber sie wird ihm die Begründung der kriminalpolitischen Notwendigkeit aufbürden und unablässig für den Verzicht auf die Todesstrafe, beziehungsweise für ihre Nichtanwendung einzutreten haben. Sie wird auf keinen Fall die Todesstrafe religiös legitimieren und theologisch sanktionieren dürfen. Denn die Versöhnung der Gerechtigkeit durch den Akt metaphysischer Sühne ist der große Vorbehalt Gottes in Christus gegen seinen treulosen und doch geliebten Menschen für ihn. Und Gott allein ist der Herr über Leben und Tod⁶⁶.

XII. auf dem 1. Kongreß für Histopathologie des Nervensystems am 13.9.1952: „Es ist der öffentlichen Autorität indessen vorbehalten, den Verurteilten zur Sühne seines Verbrechens des Lebensgutes zu berauben, nachdem er sein Lebensrecht bereits durch das Verbrechen verwirkt hat“ (31). – Daß mit alldem die Todesstrafe als in strengem Sinn theologisches Problem in herkömmlicher Weise umgangen wird, ist offenkundig. Denn in ihm geht es wesentlich um die Frage nach der Autorität der Todesstrafe.

⁶² P. Ricoeur, *Le droit de punir*, Cahiers de Villemettrie, 1958, S. 15.

⁶³ Für die Todesstrafe aus seelsorgerlichen Gründen tritt der katholische Gefängnispfarrer P. S. Greinwald (*Die Todesstrafe*, 2. Aufl. 1948) ein. Man hat aber mit Recht bemerkt, „daß Reue unter der Voraussetzung der alsbaldigen Vollstreckung verschieden sei von der Reue, aus der ein positiver sozialer Lebenswert erwächst“; sie sei in diesem Fall „eine rein gedankliche Aufgabenerledigung“. Vgl. A. Ohm, *Das Todesurteil in seiner Auswirkung auf die Persönlichkeit*, 1956. Die wiederholt festgestellte versöhnte bzw. sühnebewußte seelische Einstellung der Verurteilten vor der Hinrichtung hat vielfach andere psychische bzw. psychosomatische Gründe. Und die ethisch durchaus richtige Ablehnung der Todesstrafe als Mittel zu Zwecken wird auch in diesem Zusammenhang festgehalten werden müssen.

⁶⁴ Ricoeur, a. a. O., S. 17.

⁶⁵ Ricoeur, a. a. O., S. 11.

⁶⁶ Vgl. dagegen Ermecke, a.a.0.30, Anm.41: „Auch der Einwand, die Todesstrafe sei grundsätzlich angemessener Eingriff in Gottes Herrschaft über Leben und Tod übersieht die Möglichkeit, daß Gott sich hier durch besondere,

Quelle: Ernst Wolf, Naturrecht oder Christusrecht – Todesstrafe, unterwegs 11, Berlin: Käthe Vogt, 1960, S. 37-74.79-90.

naturrechtlich Befugte stellvertreten lassen kann“. Das ist die präzisere katholische Fassung der Künnethschen Ableitung der Todesstrafe aus dem theonomen Staat. – Vgl. zum Ganzen noch: H. P. Alt, Die Todesstrafe. Th. Diss. Erlangen 1958 (erscheint 1960 im Chr. Kaiser-Verlag, München); Chr. Walther, Die Abschaffung der Todesstrafe und die Theologie, in: Kirche in der Zeit 14, 1959, S. 313 ff.