

<sup>12</sup> 408 U.S. at 303.

<sup>13</sup> Aus dem Zusatzartikel XIV zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika: «Absatz 1. Alle Personen, die entweder in den Vereinigten Staaten geboren oder naturalisiert sind und damit ihrer Jurisdiktion unterstehen, sind Bürger der Vereinigten Staaten und des Staates, in denen sie ihren Wohnsitz haben. Kein Staat soll ein Gesetz machen oder in Kraft setzen, das die Vorrechte oder Immunitäten von Bürgern der Vereinigten Staaten einschränkt; ebenso soll kein Staat jemanden ohne ordentliches Rechtsverfahren des Lebens, der Freiheit oder des Eigentums berauben noch jemandem, der seiner Jurisdiktion untersteht, den für alle gleichen Schutz der Gesetze versagen.»

(Die Absätze 2, 3 und 4 beziehen sich auf den Zuteilungsschlüssel für die Sitze im Repräsentantenhaus des Kongresses, auf die für den Staatsdienst geforderten Qualifikationen, auf die öffentliche Verschuldung der Vereinigten Staaten und der einzelnen Bundesstaaten und sind vor allem auf die Situation in der Zeit nach dem Bürgerkrieg zugeschnitten. Absatz 5 bevollmächtigt den Kongreß, die Bestimmungen des gesamten Artikels wirksam durchzusetzen.)

<sup>14</sup> 408 U.S. at 341–42.

<sup>15</sup> 408 U.S. at 361–62.

<sup>16</sup> 408 U.S. at 363.

<sup>17</sup> 408 U.S. at 371.

<sup>18</sup> 408 U.S. at 309–10.

<sup>19</sup> *Gregg v. Georgia* 96 S.Ct. 2909 (1976); *Jurek v. Texas* 96 S.Ct. 2950 (1976); *Proffitt v. Florida* 96 S.Ct. 2960 (1976); *Woodson v. North Carolina* 96 S.Ct. 2978 (1976); *Roberts v. Louisiana* 96 S.Ct. 3001 (1976).

<sup>20</sup> Es ist nicht unmöglich, daß mit einem Personalwechsel im Gerichtshof die abweichenden Standpunkte der Richter Brennan und Marshall ein Übergewicht erhalten, so daß das Festhalten an der Todesstrafe in den Fällen Gregg, Proffitt und Jurek auf diesem Weg aufgehoben werden kann. Doch können solche Wechsel in der Regel nur dann stattfinden, wenn Richter sterben oder in den Ruhestand treten. So geht die Diskussion um die Todesstrafe in absehbarer Zeit zurück vor das Forum der Legislative.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

## JAMES F. BRESNAHAN

Associate Professor der Christlichen und Sozialethik an der Jesuit School of Theology in Chicago und Lektor für Medizinische Ethik und menschliche Werte am Department of Medicine der Northwestern University Medical School. A.B. 1947, College of the Holy Cross; M.A., Ph.L. 1953, Weston College; J.D. 1954, Harvard Law School; LL.M. 1955, Harvard Law School; S.T.L. 1960, Weston College; M.Phil. 1968, Ph.D. 1972, Yale University. Mitglied des Council on Religion and Law 1977; Elected Fellow der Society for Values in Higher Education, 1975; Mitglied der American Society of Christian Ethics, 1965; als plädierender Anwalt zugelassen beim Supreme Judicial Court von Massachusetts, 1955. Anschrift: Jesuit House, 5554 Woodlawn Avenue, Chicago, IL. 60637, USA.

Francesco Compagnoni

## Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der römisch-katholischen Kirche

Je nach dem Ziel, das man sich setzt, kann man bei der Behandlung dieses Themas verschiedene Wege einschlagen. Man kann der geschichtlichen Entwicklung in ihrem Sachverhalt nachgehen und Zeugnisse für oder wider diese beiden Strafarten beibringen, die Beweggründe und geschichtlichen Notwendigkeiten, die ihnen zugrunde lagen, aufzuzeigen suchen und dann zur Gegenwart übergehen und beweisen, daß heute die Kirche absolut gegen die Folter eingestellt ist und viele Bedenken gegen die Todesstrafe hat. Oder man kann sich dazu entscheiden, die Toten ihre Toten begraben zu lassen, selbst aber dem roten Faden der Stellungnahmen gegen die beiden Strafarten zu folgen, um deren Argumente im jetzigen westlichen Kontext zu verwenden.

Die vorliegende kurze, unvollständige Skizze wird im Vertrauen auf die pragmatische Vernunft und auf die heute anerkannte Toleranz der Methoden diesem zweiten Weg folgen. Ausgangspunkte werden sein: in bezug auf die Folter die «Erklärung über den Schutz aller Personen vor der Folter und anderen grausamen, unmenschlichen oder entwürdigenden Strafen oder Behandlungsweisen», die in der Resolution 3452 (XXX) vom 9. Dezember 1975 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen einstimmig angenommen worden ist; in bezug auf die Todesstrafe can. 984 des Kirchlichen Gesetzbuches, der «den Richter, der ein Todesurteil verhängt hat» (Nr. 6), und «solche, die das Amt eines Scharfrichters ausgeübt haben, und diejenigen, die ihnen bei der Vollstreckung eines Todesurteils freiwillig und unmittelbar behilflich gewesen sind», für irregulär und somit zum Empfang der Priesterweihe ungeeignet erklärt. Außer auf diese etwas seltsam anmutenden Canones, die in einer Zeit formuliert worden sind, in der die Kirche offen für die Todesstrafe eintrat, können wir uns mit Vorteil auch auf die «Elemente zu einer Reflexion über die Todesstrafe» stützen, welche die Sozialkommission des französischen Episkopates in «Documents-Episcopat» (Januar 1978) offiziell veröffentlicht hat.

Es handelt sich hier ausschließlich um die Folterung durch öffentliche Beamte – gleich, ob sie in der staatlichen Gesetzgebung vorgesehen ist oder einfach im Rahmen der richterlichen Behörden oder der Polizei erfolgt. In der abendländischen Geschichte ist die Folterung vollzogen worden, um einen Beweis oder – nach dem Geständnis – die Nennung von Komplizen oder weitere Informationen zu erpressen, oder auch als Strafmethode (in diesem Fall gehörte sie eher zu den Körperstrafen, als daß sie einen Bestandteil des Gerichtsverfahrens gebildet hätte – ein Unterschied, den wir nicht berücksichtigen werden). Was die Todesstrafe betrifft, so befasse ich mich mit ihr ebenfalls nur soweit, als sie im ordentlichen Strafrecht eines Staates vorgesehen ist, und ziehe somit die im Krieg oder Belagerungszustand geltenden Militärstrafgesetze nicht in Betracht. Somit werden meine Ausführungen die Folter und die Todesstrafe als ordentliche Strafmethoden eines Staates betreffen.

Schließlich ist noch eine geschichtliche Vorbemerkung notwendig. In der Urkirche waren Folter und Todesstrafe integrierende Bestandteile eines ganzen Komplexes von Moralproblemen, zu denen auch der Krieg, die Betätigung als Gladiator, als Strafrichter oder als Scharfrichter und selbst das Soldatenhandwerk gehörten. Auf diesen Komplex bezieht sich die *Maxime*: «*Ecclesia abhorret a sanguine* – Die Kirche verabscheut Blutvergießen». Aus Mangel an Raum werde ich mich mit dieser Problematik nur im Hinblick auf die beiden gestellten Themen befassen.

## I. Die Folter

### 1. Geschichtlicher Überblick<sup>1</sup>

Das Alte Testament kannte die Folter nicht, und das Neue Testament erwähnt sie (Apg 22,24 ff) nur beiläufig, als Paulus sich auf sein römisches Bürgerrecht bezieht, um nicht gefoltert zu werden (*lex Porcia*). Die erste klare Stellungnahme in der Welt der lateinischen Kirchenväter liegt in montanistischen Werken Tertullians (aus den Jahren 197–207) vor. In «*De corona*» (cap. 11) fragt er sich, wie ein christlicher Soldat neben andern unzähligen Scheußlichkeiten darum herumkommen könne, Folterungen vorzunehmen, und in «*De idololatria*» (cap. 17) fragt er in beißender Ironie, wie ein Diener Gottes, der das Richteramt ausübt, es vermeiden könne, foltern zu lassen. Auch bei Lactantius (der um 305–323 schriftstellerisch tätig war) finden sich Texte, die sich ganz entschieden gegen die Folter aussprechen (z.B. «*Divinae institutiones*» V,20 und VI,10); diese verstoße gegen das Recht und jedes Gut des Menschen. Er bezieht sich aber dabei auf die von den Christen erlittenen Torturen, weshalb mir sein

Zeugnis für unsere Thematik nicht von gleichem Wert zu sein scheint wie das Tertullians. Augustin («*De civitate Dei*» 19,6; das Werk wurde 412–416 verfaßt) verurteilt die römische Institution der Folter und damit auch den Richter nicht von Grund auf, hält aber eine scharfe Anklagerede gegen ihre Verwendung, wobei er sich auf den Umstand stützt, daß dabei eine Strafe vollzogen wird an einem Menschen, von dem man noch gar nicht weiß, ob er schuldig ist, während es der Fall sein könnte, daß ein Schuldiger sie erträgt und kein Geständnis ablegt.

Neben diesen drei bekannten und oft angeführten Autoren scheinen mir jedoch noch weitere Zeugnisse aus der Zeit wichtig, in der das Römerreich, nachdem es dem Rechte nach christlich geworden war, dies auch tatsächlich wurde. Im Jahre 382, zur Zeit des Papstes Damasus, erklärten die den Bischöfen Galliens übersandten *Canones* der römischen Synode (PL 13, 1181 ff) in cap. V, Nr. 13 entschieden, daß Staatsbeamte, «die Todesurteile verhängt, ungerechte Urteile gefällt und im Gerichtsprozeß Folterungen vollzogen haben», nicht von Sünde freisein können. Sie sind in Unsitten zurückgefallen, die sie aufgegeben hatten, wie die herkömmliche Kirchenzucht dies verlangt. Um die Tragweite dieses Textes zu ermesen, denke man daran, daß ein kaiserliches Dekret von 369 bekannt ist, welches das Verbot bekräftigt, außer bei Majestätsverbrechen solche zu foltern, die wegen ihrer Gesellschaftsklasse oder Würde schon davon ausgenommen waren. Nun aber schreibt Innozenz I. (Papst von 401–417) kaum zwanzig Jahre nach der Synodenerklärung: «Man hat uns gefragt, was von denen zu halten sei, die nach Empfang der Taufe öffentliche Ämter innegehabt und Folterungen ausgeübt oder Todesurteile gefällt haben. Diesbezüglich ist uns nichts überliefert» (Epistola VI, cap. 3, n. 7). Doch von dem Moment an, da Gott die Verwendung des Schwertes in Strafverfahren zugelassen habe, könne die Kirche dies nicht mißbilligen.

Es wäre eine gründlichere Untersuchung notwendig, doch stellen wir die Hypothese auf, daß eben um das Jahr 400, wenn auch mit allen von Augustin gemachten Vorbehalten, immer mehr die Strafpraxis des nun christlich gewordenen Reiches akzeptiert wurde. Wie man bemerkt, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erklärung der Synode und den Äußerungen von Augustin und Innozenz. Der Synodentext hielt sich noch an die Fragestellung Tertullians (Dürfen Christen beim Gerichtsverfahren Folterungen ausüben?), die beiden andern Autoren hingegen gingen bei der Problemstellung davon aus, daß der Staat eine immer größere Zahl christlicher Beamten aufwies und daß die Strafjustiz nicht mehr ihren «nor-

malen» Verlauf nehmen könnte, wenn alle sich an die alte Kirchendisziplin hielten. Somit ist es in der Problematik selbst, nicht erst bei ihrer Lösung, zu einer Wende gekommen.

Nach den Barbareneinfällen wurde indessen die Verwendung der Folter aufgegeben, denn die neuen Völker übten im allgemeinen das Gottesurteil aus, das die gleiche Funktion hatte wie die römische gerichtliche Beziehung der Folter. In den uns bekannten Quellen wird deshalb die Folter erst wieder 866 anlässlich der Bekehrung der Bulgaren erwähnt. In einem Brief, den er an sie richtete, beantwortete Papst Nikolaus I. (Denz. 648) verschiedene dogmatische und moralische Fragen, darunter auch die nach der Berechtigung der Folter, die bei ihnen vor ihrer Bekehrung üblich war. In diesem Brief wird zum ersten Mal in der abendländischen Kultur zur Pflicht gemacht, die Folter abzuschaffen: Das Geständnis muß freiwillig erfolgen, und die Anwendung der Folter wird «weder vom göttlichen noch vom menschlichen Gesetz erlaubt». Man erreicht durch dieses Verfahren nichts oder nichts Sicheres. Es ist durch den Zeugenprozeß oder durch den Eid auf das Evangelium zu ersetzen. Man merke sich: Nikolaus rät auch nicht zum Gottesurteil, das doch während der gleichen Epoche beispielsweise von Hinkmar von Reims vertreten wurde.

Die Situation im westlichen Strafrecht sollte sich jedoch recht bald von neuem ändern. Das Wiederaufblühen des Studiums des römischen kaiserlichen Rechts im zwölften Jahrhundert brachte die Gottesurteile zum Verschwinden und setzte die Folter wieder in Kraft. Zwar findet sich in diesem Jahrhundert noch ein glänzendes Zeugnis gegen sie, doch nach Aussage von darauf spezialisierten Historikern wie P. Fiorelli handelt es sich dabei nur um ein Rückzugsgefecht. Im *Decretum Gratiani* (pars 2, causa 15, quaestio 6, Quod vero) findet sich die Bestimmung: «Wie Papst Alexander schreibt, darf das Geständnis nicht mit der Folter erpreßt werden.» Daß dies das letzte Gefecht der christlichen Milde und Folgerichtigkeit ist, kann man aus dem gleichen Werk an derselben causa 15 ersehen, wo bei der quaestio 5 in cap. 4 wahrscheinlich von der Folterung der Häretiker die Rede ist.

Im darauffolgenden dreizehnten Jahrhundert wird die in der Praxis bereits eingetretene Wende kodifiziert. Die neuen zentralisierten Staaten führen die Folter wieder ein: Alfonso X. in Kastilien, Friedrich II. in Sizilien, Ludwig IX. in Frankreich. Eine Ausnahme davon bildet die in dieser Hinsicht glückliche Insel England. In Parallele dazu tritt die Wende auch in der Kirche ein. Innozenz IV. approbiert 1244 das Strafgesetz von Friedrich II. und gibt 1252 («Ad extirpandam») die Erlaubnis: «Die Häretiker dürfen – aber

ohne daß man an ihnen Verstümmelungen vornimmt oder sie in Todesgefahr bringt – gefoltert werden, damit sie ihre eigenen Irrtümer gestehen und die anderer anzeigen, wie man dies im Fall der Diebe und Räuber macht.» Somit wird bei Gericht die Folter vollumfänglich angewandt, präventiv und inquisitorisch; man ist wieder zum römischen Strafrecht zurückgekehrt, das sich um die Selbstanklage und das Geständnis dreht.

Daß es sich dabei um eine tragische rückläufige Neuheit handelt, kann man aus dem Moralteil der «Summa theologica» des Thomas von Aquin ersehen, deren *Secunda-Secundae* gegen Ende der sechziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts am päpstlichen Hof von Viterbo geschrieben worden ist. In der *quaestio* 65 (Ungerechtigkeiten gegen die Person des Menschen) spricht er von der Verstümmelung, vom Schlagen der Kinder oder der Sklaven und über die Einkerkierung, nicht aber über die Folter. Und doch war ihm diese bekannt, denn in seiner «Expositio super Job» (Cap. X, 1–5) sagt er wörtlich: «Wenn ein Unschuldiger bei einem Richter ungerecht angeklagt wird, kommt es manchmal vor, daß dieser, um die Wahrheit herauszufinden, ihn der Folterung unterzieht, wobei er nach Recht verfährt. Doch der Grund hierfür ist die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis.» Dieser Text stammt aus der gleichen Zeit wie die «Summa» und gibt die Rechtfertigung wieder, die Augustin für die tragische Notwendigkeit, jemanden um des allgemeinen Wohles willen zu foltern, vorgebracht hatte.

Nun fehlt nicht mehr viel, bis die Handbücher für die «*Inquisitio haereticae pravitatis*» erscheinen können. Die Folter wird von der Kirche – auch in den Prozessen wegen Häresie – offiziell übernommen, doch bleibt es Klerikern verboten, Folterungen selbst vorzunehmen. Es ist der ewige Kampf zwischen Inspiration und Institution.

Man muß das Jahr 1522 abwarten, um die alte Lehre von neuem zu vernehmen, obwohl gerade damals (1532) die unerhört grausamen Strafgesetze Karls V. veröffentlicht werden. Der christliche Humanist Juan Vives bietet uns in seinem Kommentar zu «*De civitate Dei*» (19,6) einen der schönsten christlichen Texte gegen die Folter:

«Ich bin überrascht, daß Christen mit äußerster, ja geradezu religiöser Anhänglichkeit an so vielen heidnischen Dingen festhalten, die nicht nur der christlichen Liebe und Milde, sondern auch der Menschlichkeit widersprechen (Argument von Lactantius und Nikolaus I.). Augustinus sagte zwar, die Folter sei um der menschlichen Gesellschaft willen in Gebrauch, aber wer bemerkt nicht, daß er das zu und von Heiden sagt? Doch was ist das eigentlich für eine Notwendigkeit – die manchmal unerträglich und beklagenswert ist, ja

wenn möglich mit Tränenströmen begossen werden sollte –, wenn sie doch keinen Nutzen bringt und unbeschadet der öffentlichen Wohlfahrt abgeschafft werden kann? Wie können so viele Völker leben, auch Barbaren, wie die Griechen und Lateiner sie nennen, die sich anmaßen, einen Menschen um zweifelhafter Vergehen willen aufs härteste zu foltern? Wir Menschen, die doch mit humanitärem Sinn begabt sind, foltern Menschen, damit sie nicht unschuldig sterben, und doch haben wir mit ihnen mehr Mitleid, als wenn sie stürben, denn oft sind ihre Qualen viel schlimmer als der Tod... Ich kann und will mich hier nicht länger bei der Folter aufhalten... Es ist bei den Rednern ein Gemeinplatz, für oder gegen sie zu sprechen. Doch während das, was sie dagegen sagen, sehr triftig ist, sind die Argumente dafür nichtig und schwach.»

Die von mir verwendete Vives-Ausgabe (Tomus V, ed. Froben, Basel 1551) ist von einem wahrscheinlich italienischen Inquisitor sorgfältig purgiert worden, und der angeführte Passus ist einer der vielen Texte, die mit der Feder durchgestrichen und durch ein sorgfältig darüber geklebtes Blatt unleserlich gemacht worden sind. Dieser an und für sich geringfügige Umstand ist doch bezeichnend dafür, wie sogar barmherzige Vorschläge, Milde walten zu lassen, von den Zensurbehörden der Gegenreformation zurückgewiesen wurden.

Man hat deshalb ein Jahrhundert zu warten, bis die Diskussion auf theoretischer Ebene ernstlich in Gang kommt und abgeschlossen wird. Als erstes Werk ist das von Jan Graefe (Grevius), einem arminianischen holländischen Pastor, zu erwähnen, der 1624 zu Hamburg sein «Tribunal reformatum», eine eigentliche moraltheologische Summa über das Thema veröffentlicht. Um sich von der Stichhaltigkeit der Argumentation ein Bild zu machen, braucht man bloß das Inhaltsverzeichnis des zweiten Bandes durchzublättern, der den Argumenten gegen die Folter gewidmet ist: Diese läßt sich nicht durch die Heilige Schrift rechtfertigen; verstößt gegen die christliche Liebe und das Naturrecht (Zwang zur Selbstbeziehung); sie erzeugt zahlreiche Übelstände; öffnet Mißbräuchen Tür und Tor; um sich ihr zu entziehen, begehen viele Selbstmord. Am Schluß folgt eine lange Reihe maßgebender Autoren, die sich gegen sie aussprechen (unter ihnen fehlt weder Vives noch Montaigne). Auf dieses Werk folgt eine Reihe von Schriften von katholischer Seite: F. von Spee, «Cautio criminalis» (1631); J. Schaller, «Paradoxon de tortura in christiana republica non exercenda» (1657); A. Nicolas, «Si la torture est un moyen sûr à vérifier les crimes secrets» (1682).

Doch das Meisterwerk und zugleich Schlußwerk der Anstrengungen dieser mutigen christlichen Männer ist

die Dissertation von C. Thomasius «De tortura ex foris christianorum proscibenda» (Halle 1705). Sie vertritt die These, daß die Folter von den Strafprozessen der Christen auszuschließen ist, weil sie gegen das göttliche Gesetz und das der Natur verstößt. Dies wird in drei Beweisgängen dargetan: die Folter widerstreitet der allgemeinen Gerechtigkeit und ist eine übertriebene Strafe; sie widerspricht dem christlichen Gerechtigkeits- und Angemessenheitsempfinden; darauf folgen Einzelargumente gegen die Auffassungen der Befürworter der Folter. Daraus ergibt sich der Schluß: Der Fürst kann in der Frage der Abschaffung der Folter nach rein politischen Gesichtspunkten urteilen, denn die Folter ist theologisch und nach dem Naturrecht unhaltbar. Eine Position, die nicht serviler Unterwürfigkeit entspringt, sondern dem Staatsabsolutismus jener Epoche entspricht.

Damit ist die Diskussion, wie gesagt, theoretisch abgeschlossen. Von C. Beccaria, «Dei delitti e delle pene» (Livorno 1764; französische Übersetzung 1766) an übernehmen die Autoren der Aufklärung die erste und dritte Reihe der Argumente des Thomasius, ohne etwas eigenes hinzuzufügen, doch gelingt es ihnen, das Verbot der Folter in die Gesetzgebung hineinzubringen. Schweden und Preußen, dieses unter dem aufgeklärten jungen König Friedrich II., gehen dabei voran mit den Teilrevisionen von 1734 bzw. 1740 (somit vor dem Werk des Beccaria), und dieser Prozeß findet seinen Abschluß in den Staaten, die während der auf Napoleon folgenden Restaurationszeit die Folter abschaffen.

Die katholische Kirche wird von den Ereignissen förmlich überrollt. Am 3. Februar 1766 setzt das Sanctum Officium das Buch von Beccaria auf den Index, und Alphons von Liguori stellt in der Ausgabe seiner Moraltheologie von 1785 (die letzte nicht posthume Ausgabe) noch ganz unbefangen die Frage: «Was ist dem Richter an Folterung erlaubt?» Von den vielen von mir konsultierten Moralisten stellt sich ein einziger auf die Seite des Thomasius: der deutsche Kapuziner R. Sasserath in seinem «Cursus theologiae moralis» (Auflage von 1787), wo er in einer kleinen Anmerkung schreibt: «Das, was ich bis anhin über die Folter gesagt habe, habe ich der alten Praxis und der allgemeinen Ansicht der Moralisten entnommen. Heute jedoch fragt man sich... von seiten vieler, ob die Folter ein richtiges Mittel sei. Was mich betrifft, überlasse ich das Problem der Entscheidung des Staatsoberhauptes.»

Vom 19. Jahrhundert an spricht kein moraltheologisches Handbuch mehr von der Folter; das theoretische Problem, das sich mit ihr stellt, wurde im 17. Jahrhundert von christlichen Denkern gelöst und als Problem der Straf- und Gerichtspraxis im 18. Jahrhundert,

ohne daß das Lehramt oder die katholischen Theologen die Diskussion gefördert oder an ihr teilgenommen hätten.

Erst im 20. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg, hält die Folter, diese Barbarei, zwar nicht in die Gesetzgebung (der moderne Gerichtsprozeß ist ein ausschließlicher Indizienprozeß), aber in die Praxis der Polizeiverhöre wiederum Einzug, und zwar in einer ganzen Reihe von Staaten. Das Zweite Vatikanum («Gaudium et spes» [1965] 27,3) hat gegen diese Praxis entschieden Stellung genommen: Die Folter steht in Gegensatz zum Leben, greift die menschliche Würde an, ist eine schändliche Unsitte. Sie gehört zu jener Gruppe von Taten, die weit mehr jene entwürdigen, die Unrecht tun, als jene, die es erleiden<sup>2</sup>. Dies entspricht ganz der Argumentation in der von der UNO herausgegebenen Erklärung gegen die Folter: Die Folter stellt einen «Verstoß gegen die menschliche Würde» dar «und ist zu verurteilen als eine Verleugnung der Zielsetzungen der UNO-Charta und als eine Verletzung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten, die von der universalen Erklärung der Menschenrechte proklamiert worden sind.»

## 2. Die Argumente gegen die Folter

Den zu Beginn dieses Aufsatzes genannten Zielsetzungen entsprechend müssen wir uns nun nach den Gründen fragen, weshalb ein Teil der Denker und Verantwortlichen der Kirche sich der Folter widersetzte.

Bis zum vierten Jahrhundert scheint das christliche Denken gemäß dem Grundsatz, wonach jedes freiwillige Blutvergießen verwehrt ist, auf der ganzen Linie gegen die Folter eingestellt gewesen zu sein. Argumente im eigentlichen Sinn finden sich nicht, sondern es wird einfach unablässig behauptet, die Folter verstoße gegen das Recht des Menschen und gegen jedes göttliche Gebot (Lactantius: «contra ius humanitatis, contra fas omne»). Die gleiche Formel wird von Nikolaus I. verwendet («nec divina lex nec humana admittit»), auf den sich, zum ersten Mal in einer jahrtausendelangen Geschichte, Pius XII. in seiner Botschaft an den Sechsten Internationalen Strafrechtsprozeß von 1953 beruft.

Augustinus hingegen legt uns ein eigentliches Argument vor: Die Folter ist eine Bestrafung, bevor überhaupt ein Urteil erfolgt ist. Daß dies das eigentliche Argument Augustins ist, ersieht man aus der angeführten Stelle im Kommentar des Thomas von Aquin zum Buche Job, worin Thomas es zuläßt, daß ein Unschuldiger durch die Folter bestraft wird. Bei Vives endlich finden wir das Argument, das im Grunde dann auch das eines Grevius und Thomasius sein wird: Die

Folter verstößt gegen die christliche Liebe und Milde, widerspricht jeglicher Menschlichkeit, bringt unzählige Übel hervor, dient gar nicht dem Zweck der Wahrheitsfindung, die zum Schutz der Gemeinschaft notwendig ist, und kann abgeschafft werden, ohne daß die Gemeinschaft deswegen Schaden erleidet.

Diese Argumente lassen sich noch weiterentwickeln von der Kenntnis aus, die wir über die Wirkungen und Zielsetzungen der Folter besitzen. Der Bericht von Amnesty International gibt die von A.D. Biderman zusammengestellte Liste von Zwangsmaßnahmen wieder, worin die Folgen der Ausübung eines Zwanges auf das Verhalten in acht Klassen gruppiert sind. Daraus läßt sich ableiten, daß die Folter zur Desintegration und somit zur Vernichtung der psychischen und moralischen Persönlichkeit führt, praktisch zur nichtphysischen Tötung der Person mit bleibenden Folgen. Experimentell ist dies von der dänischen Ärztegruppe von Amnesty International in «Evidence of Torture» (London 1977) bestätigt worden. Es handelt sich somit um eine Verurteilung zu einer höchst schlimmen Strafe; diese wird von staatlichen Organen ausgeführt, die gar nicht berechtigt sind, irgendeine Strafe zu verhängen. Zudem zieht der moderne Strafprozeß, der sich um Indizien und nicht mehr um das Geständnis dreht, aus einem erpreßten Geständnis gar keinen Nutzen für ein korrektes Untersuchungsverfahren.

Doch vom theologischen Standpunkt aus kann man meines Erachtens das Hauptgewicht auf eine andere Erwägung legen. Die menschliche Person darf nicht in dem, was sie zutiefst konstituiert, d.h. in ihrer rationalen Freiheit, den Erfordernissen eines Gesellschaftsgebildes geopfert werden, dessen Endziel das Wohl aller ihrer Glieder ist. Wie mir scheint, kann man, ohne sich auf Fragen nach dem individuellen Nutzen einzulassen, behaupten, daß eine der zentralen Lehren der theologischen Anthropologie der absolute Vorrang der kreatürlichen und christlichen Würde ist.

Dies ist die – vom Ende des zwölften Jahrhunderts an gänzlich außer acht gelassene – Position schon einiger lateinischer Kirchenväter wie Leo d.Gr. und Gregor d.Gr., wenn sie von der «dignitas humanae naturae, substantiae, conditionis» sprechen. Diese gegenüber jedem Rechtsinstitut und jeder Gemeinschaft selbständige Würde ist der Grund, weshalb auch nach schlimmsten (und erwiesenen) Delikten stets eine Möglichkeit der Umkehr besteht: das von Christus verheißene Heil wird von keiner staatlichen Notwendigkeit eingeschränkt. Sonst läge nichts anderes vor als die praktische Anwendung des Axioms «Die Ziele rechtfertigen die Mittel», worin die zynische Leugnung jeglicher Moralität und der christlichen Botschaft am krassesten zum Ausdruck kommt.

## II. Die Todesstrafe

### 1. Geschichtlicher Überblick<sup>3</sup>

Das älteste christliche Zeugnis für die Ablehnung der Todesstrafe findet sich wiederum in «De idololatria» (cap. 17) Tertullians: «Was die Staatsgewalt betrifft, so darf ein Knecht Gottes keine Todesurteile fällen.» Das gleiche sagt Tertullian in «De spectaculis» (cap. 19), einem noch nicht montanistischen Werk. Und Lactantius schreibt in «Divinae institutiones» (VI, 20): «Wenn Gott zu töten verbietet, so betrifft dies nicht nur Raubmord, sondern besagt zudem, daß man auch in den Fällen nicht töten darf, in denen dies von den Menschen als erlaubt angesehen wird... So ist es einem gerechten Menschen, der für die Gerechtigkeit zu sorgen hat, nicht einmal erlaubt, jemanden eines Kapitalverbrechens zu bezichtigen, denn es macht keinen Unterschied, ob man mit dem Wort oder mit dem Eisen tötet; die Tötung an und für sich ist verboten.» Im gleichen Sinn behauptet Minucius Felix (um 225) in «Octavius» (V): «Uns ist es nicht erlaubt, der Tötung eines Menschen beizuwohnen, ja wir dürfen nicht einmal einen Bericht darüber anhören. Wir sind so sehr gegen Blutvergießen eingestellt, daß wir nicht einmal das Blut getöteter Tiere genießen.» Noch ausführlicher sind die Canones von Hippolyt (II, 16), die sich an sehr alte ägyptische Überlieferungen anlehnen. Sie sagen in bezug auf den Beruf der möglichen Glaubensschüler: «Wer die Gewalt über das Schwert hat, und der Stadtmagistrat, der den Purpur trägt (Strafgewalt besitzt), gebe sein Amt auf oder soll (vom Taufunterricht) ausgeschlossen sein.»

Zu Beginn des vierten Jahrhunderts bestimmt Canon 56 der Synode von Elvira (305), daß die Duumviri, obwohl sie für gewöhnlich keine Todesurteile fällen müßten, während ihres Amtsjahres die Kirche nicht betreten dürfen. Ambrosius (340–397) läßt durchblicken, wie schwer die Kirche es diesbezüglich hat. Er schreibt um 385 an den Magistraten Studius: «Diejenigen, die es als ihre Pflicht erachtet haben, ein Todesurteil zu fällen, befinden sich nicht außerhalb der Kirche, doch die meisten von ihnen halten sich von der Eucharistiegemeinschaft fern und verdienen deswegen Anerkennung. Ich weiß, daß sogar Heiden es zumeist als eine Ehre ansehen, wenn sie von ihrer Verwaltungstätigkeit in den Provinzen ein nicht von Blut beflecktes Beil heimbringen. Was also ist dann Aufgabe von Christen?». Römer 13 gibt zwar dem Staate die Tötungsgewalt, wir aber sollten Christus nachahmen, der der Ehebrecherin verziehen hat, «denn es kann der Fall sein, daß für den Verbrecher die Möglichkeit bestehe,

sich zu bessern; wenn er nicht getauft ist, kann er Vergebung erlangen, und wenn er getauft ist, die Buße» (Ep. 25). Der ehemalige kaiserliche Beamte legt hier klar das Problem und Dilemma dar, vor das sich die nun in den Staat integrierte Kirche gestellt sieht.

Auch Augustin folgt dieser Linie. Nachdem er in «De libero arbitrio», I, anerkannt hat, daß die Todesstrafe einem Geheiß Gottes entspreche, räumt er in einem Brief an Macedonius (Ep. 54) ein, daß es notwendig sein kann, Strenge zu üben, macht aber die Einschränkung, daß dabei auch die christliche Liebe ein Wort zu sagen hat: «Eure Strenge ist also von Nutzen, da durch sie auch unsere Ruhe gefördert wird; aber auch unsere Fürsprache ist von Nutzen, da durch sie eure Strenge gemildert wird» (Ep. 153, 19).

Wie in bezug auf die Folter scheint zu Beginn des fünften Jahrhunderts auch in bezug auf die Todesstrafe die Wende innerhalb der Kirche zum Abschluß gekommen zu sein. In der Verlautbarung der römischen Synode von 382 nahm man noch die alten Positionen ein; Innozenz I. gibt sie ausdrücklich auf. Umso bewundernswerter ist die Mahnung Nikolaus' I. in dem schon angeführten Brief an die Bulgaren: Ihr müßt es machen wie der Apostel Paulus, der zuerst ein Verfolger war, dann aber sich bekehrte und nicht nur von jeder Anwendung der Todesstrafe absah, sondern sich ganz dem Feil der Seelen widmete. So sollt auch ihr von euren Gepflogenheiten ablassen und nicht nur jede Gelegenheit zu töten meiden, sondern ihr sollt auch bei jedem möglichen Anlaß, ohne zu zögern, das Leben des Leibes und der Seele eines jeden retten. Nicht nur die Unschuldigen, sondern auch die Verbrecher sollt ihr vor dem Tode retten, weil Christus uns vom Tod der Seele errettet hat.» (Ep. 97, cap. 25.)

Entsprechend dieser Aufforderung, die nach den großen Barbareneinfällen die alte Lehre wiederaufnahm, gründete die Kirche ihre Bußdisziplin weiterhin auf das Prinzip der Bekehrung, und die Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts betrachten Kapitalvergehen nur als Sünden. Da stets die Möglichkeit der Bekehrung besteht, müssen sie ihrer Schwere entsprechend gesühnt, nie aber mit der Todesstrafe geahndet werden.

Im zwölften Jahrhundert hingegen räumen die Dekretalien dem Staat ausdrücklich das Recht ein, die Todesstrafe anzuwenden («*gladius materialis*»), nicht aber der Kirche («*gladius spiritualis*»); auch dürfen Kleriker die Todesstrafe nicht vollziehen. Doch der von alters her geübte Brauch, daß die Kirche für Milde eintritt, ist verschwunden; diese soll sogar dafür sorgen, daß Häresie und Magie mit dem Tode bestraft werden. Aus diesen Texten stammt immerhin der Rest des Widerstandes gegen die Todesstrafe, der sich, wie

eingangs unseres Aufsatzes gesagt, im heutigen Kirchenrecht noch findet.

Wie in der Frage der Folter sind im 13. Jahrhundert auch in bezug auf die Todesstrafe die Würfel gefallen. Innozenz III. erklärt 1208 gegen die Waldenser: «Was die weltliche Gewalt betrifft, so bestätigen wir, daß sie das Recht hat, die Todesstrafe vorzunehmen unter der Bedingung, daß diese nicht aus Haß, sondern aus Weisheit, nicht unbedacht, sondern nach reiflicher Überlegung verhängt wird» (Denzinger 795).

Diese Lehre wird von der zeitgenössischen Theologie übernommen. Ungefähr sechzig Jahre später legt Thomas von Aquin eine systematische Lösung vor: «Wenn ein Mensch auf Grund eines Verbrechens der Gemeinschaft zur Gefahr und zum Verderben wird, ist es vernünftig und heilsam, ihn zu töten, damit das Gemeinwohl gerettet werde...» Was Mt 13 (das Gleichnis vom Unkraut im Weizen) betrifft, so sagt Thomas: «Wenn aus der Tötung der Schlechten keine Gefahr für die Guten erwächst, sondern vielmehr Sicherheit und Heil, so ist es erlaubt, die Bösen zu töten... Wie Gott es nach der Ordnung seiner Weisheit macht,... so beseitigt die menschliche Gerechtigkeit jene, die für die anderen eine Gefahr sind; diejenigen jedoch, die der Sünde leben, ohne daß sie damit den anderen schweren Schaden bringen, bewahrt sie auf zur Buße... Indem er sündigt, verläßt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, so daß man nun über ihn bestimmen darf nach Maßgabe des Nutzens für die anderen». («Summa theologica» II-II, q. 64, art. 2.)

Um die gleiche Zeit schreibt Thomas von Aquin noch: «Das allgemeine Wohl geht über das besondere Wohl einer Einzelperson. Das besondere Gut ist somit zu entziehen, um das allgemeine Wohl zu bewahren. Das Leben verderblicher Menschen aber behindert das allgemeine Wohl, das im Einvernehmen der menschlichen Gesellschaft besteht. Deshalb sind solche Menschen durch den Tod aus der menschlichen Gesellschaft herauszunehmen... Man wirft zwar ein, daß ein Mensch sich bessern könne, solange er auf der Welt weilt. Deshalb sei er nicht aus der Welt fortzuschaffen, sondern er sei zu schonen, damit er Buße üben könne: Haec autem frivola sunt – dies sind nichtige Gründe.» («Contra gentiles» III, 146.) Daraus können wir schließen, daß gewisse Zeitgenossen des Aquinaten aus theologischen Gründen gegen die Todesstrafe waren und daß seine Argumentation auf der Annahme beruht, daß die Todesstrafe das einzige Mittel ist, um die schwerbedrohte Gesellschaft zu schützen. Diese von Thomas vorgelegte Lösung wird jahrhundertlang

Geltung haben und ist im Grunde noch heute verbreitet, nicht nur in der katholischen Welt.

Auch Duns Scotus († 1308) läßt die Todesstrafe zu, doch nur in den von der Heiligen Schrift ausdrücklich vorgesehenen Fällen, weil dabei Gott selbst vom fünften Gebot dispensiere. So ist es beispielsweise erlaubt, einen Mörder oder Gotteslästerer zu töten, nicht aber einen Dieb oder – seit Mt 13 – jemanden, der Ehebruch begangen hat (Summa theol., T. IV, Appendix qu. 64, a.2).

Während Jahrhunderten verharret man bei dieser Auffassung, obwohl untergründig sich dagegen Widerstand regt. Man fragte sich: «Wo steht denn ausdrücklich geschrieben, daß Gott es den Königen und Staaten erlaubt hat, Verbrecher hinzurichten? Ist dies in der Schrift, in der Überlieferung enthalten oder ist es ein Glaubensartikel?», was von der Konvention des gallikanischen Klerus im Jahre 1700 als irrig und häretisch verurteilt wurde. 1786 veröffentlichte der Priester C. Malanima zu Livorno einen «Commento filologico critico sopra i delitti e le pene secondo il gius divino», worin er im Anschluß an C. Beccaria behauptet, das Neue Testament habe die alttestamentliche Weisung, Verbrecher hinzurichten, widerrufen. 1867 nimmt Abbé Le Noir in der zweiten Ausgabe des «Dictionnaire de théologie» von Bergier gegen die Todesstrafe Stellung (über diese Frage wurde damals, als man die Todesstrafe abzuschaffen begann, viel diskutiert), indem er auf Duns Scotus und auf die von der Nationalkonvention von 1700 zensurierte Motion zurückgriff.

In § 137 seines «Lehrbuchs der Moralthologie» (1878) bietet uns F.-X. Linsenmann eine ausgezeichnete Behandlung des Problems. Sein Hauptgedanke ist, daß das Recht auf die Verhängung der Todesstrafe nicht von der Gesellschaft herkommen kann, und sich auch nicht einfach aus den Zwecken und der Natur der Strafe im allgemeinen ableiten läßt, sondern sich nur aufgrund des Rechts auf Selbstverteidigung im Notfall vertreten läßt. Die Todesstrafe dürfe nur in Fällen äußerster Notwendigkeit für die Gesellschaft, bei Revolutionen, im Belagerungszustand und dergleichen verhängt werden. Daß man in der Gesetzgebung von der Todesstrafe absehe, sei nur ein politisches oder Zivilisationsproblem; von seiten des Rechtsfundamentes stehe dem nichts entgegen.

Zur gleichen Auffassung gelangt, doch auf anderen Wegen, Jacques Leclercq in Band IV seiner «Leçons de droit naturel» (Löwen 1955): «Wie jede Strafe, so ist auch die Todesstrafe nur dann berechtigt, wenn sie der legitimen Selbstverteidigung der Gesellschaft dient. Sie rechtfertigt sich nicht aufgrund eines Rechtes des Staates, über das Leben seiner Bürger zu verfügen, sondern nur aufgrund gesellschaftlicher Notwendigkeit. Das

Leben des Menschen an und für sich darf weder durch den Staat noch durch Einzelpersonen verletzt werden.»

Die beiden Positionen entsprechen in ihren Konsequenzen der von C. Beccaria, der die Todesstrafe auf Fälle von Aufruhr und der Notwendigkeit, Nichtdelinquenten von Verbrechen abzuhalten, begrenzt sehen wollte. Strengere Auffassungen finden sich in den letzten hundert Jahren nur bei «weniger bedeutenden» Autoren wie z.B. bei G. Coco Zanghy, «Il cattolicesimo e la pena di morte» (Catania 1874; damals von der «Civiltà Cattolica» bekämpft) und bei dem Österreicher J. Ude, «Du sollst nicht töten» (Dornbirn 1948), die sich beide darauf stützen, daß Gott der staatlichen Autorität nicht das Recht gegeben habe, das fünfte Gebot aufzuheben.

## 2. Die Argumente gegen die Todesstrafe

Während man sich bei der Argumentation gegen die Folter nicht lange aufzuhalten brauchte, da diese von jedem Rechtsstaat zurückgewiesen wird, so kann man mit den Argumenten gegen die Todesstrafe nicht ebenso kurz verfahren. Diese findet sich noch in allzuvielen Strafgesetzbüchern, und vor allem schwebt sie dem Geist noch allzuvieler Christen als mögliche, ja wünschbare Lösung vor, je mehr die allgemeine und die politische Kriminalität zunimmt.

Der dünne rote Faden der Gegner der Todesstrafe leitet sich in den ersten vier Jahrhunderten vom gleichen Grund her, der auch gegen die Folter vorgebracht wird: Die Todesstrafe widerspricht dem Liebesgebot Jesu und der Apostel; bei ihrer Vollziehung tritt ihr Rache- und Vergeltungscharakter klar zutage. Diese Auffassung wird verständlich, wenn man sich den Eindruck vor Augen hält, den die grausamen Hinrichtungen von Christen machten. Es findet sich denn auch ständig der Hinweis auf die Hinrichtung von Christen, die um ihres Glaubens willen zum Tode verurteilt wurden. Diese Position beschränkte sich auf die ersten drei Jahrhunderte, d.h. auf die Epoche, während der das Christentum vom Staat verfolgt wurde. Mit seiner Anerkennung hingegen stellte es sich zu den in Geltung stehenden Staatsgesetzen anders ein<sup>4</sup>.

Aus den angeführten Dokumenten ersehen wir aber, daß diese Wende erst zu Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts eintritt, und zwar nicht ohne Schwierigkeiten, da die Todesstrafe eben dem sittlichen Empfinden wie der Lehrüberlieferung widerspricht. Man übernimmt allmählich die Position des Staates, wofür Thomas von Aquin das deutlichste Beispiel ist. Wie jedoch schon vor Jahren B. Schüller

bemerkt hat, setzt man in der Argumentation das, was man beweisen will, schon voraus: die Notwendigkeit der Todesstrafe. Übrigens sagt Thomas selbst ganz klar: «Die menschliche Gerechtigkeit beseitigt jene, die für die anderen eine Gefahr sind; diejenigen jedoch, die der Sünde leben, ohne daß sie damit den anderen schweren Schaden bringen, bewahrt sie auf zur Buße» («Summa theologica» II-II, q. 64, art. 2 ad 2). Er gibt somit zu, daß bloß schlimmste Gefährdung der Gesellschaft die Todesstrafe rechtfertigt. Unser Problem ist somit: Sprechen auch theologische Gründe für sie?

Die eingangs zitierte Erklärung der französischen Bischofskommission gibt uns eine unseres Erachtens entscheidende Antwort in bezug auf den Sühneaspekt, der als einziger theologisch bedeutsam ist, während den anderen Motiven – Rache, Selbstschutz, Abschreckung – keine theologische Bedeutung zukommen kann: die Rache entbehrt jeglichen theologischen Fundaments; die beiden andern Gründe fallen in die Zuständigkeit der politischen Gewalt und brauchen nicht von einem direkten theologischen Argument gestützt zu werden. Die Bischofskommission erklärt:

«Das kollektive Bewußtsein empfindet einen Mord als ein sehr schwerwiegendes, absolutes Vergehen. Es meint deshalb, dieses Vergehen müsse wiedergutmacht werden durch einen Akt, der ebenfalls absolut und endgültig ist. Man spricht deshalb von Sühne. Man sagt denn auch von jemandem, der hingerichtet worden ist: «Er hat gesühnt.» Kann man aber, strenggenommen, sagen, er habe «gesühnt»? Dieser Ausdruck ist eigentlich der religiösen Sprache entnommen. Vielleicht behält er im kollektiven Bewußtsein noch etwas von der heidnischen Vorstellung in den Religionen bei, die Menschenopfer zuließen. Die jüdisch-christliche Tradition hat ihm jedoch die wahre und heute allein zulässige Bedeutung gegeben, die der Auffassung entspricht, die wir vom Menschen haben. Die Sühne wird in dieser Sicht auf die Sünde bezogen, ohne daß damit die Vernichtung des Sünders gemeint ist. Im Gegenteil ist es, der freiwillig sühnt: er sieht ein, daß er sich von Gott entfernt hat, bekennt seine Schuld und wendet sich an Gott in der Gewißheit, daß sich dieser seiner erbarmt. Seine Versöhnung mit Gott und mit der menschlichen Gemeinschaft vollzieht sich in einem *Leben*, das fortan in Gerechtigkeit und Wahrheit gelebt wird. Von der von Gerichten verhängten Todesstrafe als von einer Sühne zu sprechen, heißt den eigentlichen Sinn dieses Begriffes verdrehen.»

Man kann somit sagen, daß uns diesbezüglich von der Heiligen Schrift eine Botschaft übermacht ist, die sich auf drei Punkte gründet: Achtung vor dem Menschen, Erbarmen Gottes und Jesus als Heil der Men-



schen. Um vom theologischen Standpunkt aus annehmen zu können, daß der Rechtsstaat in einer relativ normalen Lage (kein Krieg mit äußeren Mächten und kein Bürgerkrieg) das Recht habe, die Todesstrafe anzuwenden, muß man somit unbedingt beweisen können, daß kein anderes Mittel zur Verfügung steht, um den Frieden und die Gerechtigkeit zu bewahren.

Von der Tatsache ausgehend, daß die Todesstrafe die härteste aller Strafen ist, erwägen wir nun, welches die Ziele sind, die der heutige Rechtsstaat in der Strafe anstrebt. Wenn bewiesen ist, daß diese Strafe diesen Zielsetzungen entspricht, wird es möglich sein, dem Staat dieses extreme Urteil über einzelne Glieder des Volkes zu «delegieren». Nun aber kann eine Strafe folgende fünf Zwecke verfolgen: 1. dem Opfer Genugtuung (einen Ausgleich) zu verschaffen (dies ist der private Zweck, der sich im alten Brauch der privaten Blutrache und im Gesetz der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem findet); 2. ein Exempel für die Allgemeinheit zu statuieren; 3. den Delinquenten selbst einzuschüchtern; 4. die Gesellschaft zu schützen und zu verhindern, daß der Delinquent von neuem schaden kann; 5. eine Besserung des Verurteilten herbeizuführen (was heute als das wichtigste Ziel angesehen wird).

Was den ersten allgemeinen Zweck der Strafe betrifft, so wird die Hinrichtung in den meisten Fällen im Sinn von «ein Leben für ein Leben» gedacht. Doch dies ist eine mißbräuchliche Redewendung. Mit einer zweiten, legalen Tötung schafft man die erste, illegale Tötung nicht aus der Welt; man verschafft der Familie des Ermordeten bloß das Gefühl, daß der Staat die Rache ausgeführt hat, dieser ist aber nicht in der Lage, ihr den ermordeten Angehörigen wiederzugeben.

Was das zweite Motiv, die Abschreckung eventueller Schwerverbrecher betrifft, so bleibt erst zu beweisen, daß die Todesstrafe wirklich ein taugliches Mittel dazu ist. Vor allem ist es schwierig, ein Kapitalverbrechen auf diesem Weg zu verhindern, denn der Delinquent, der kaltblütig das Für und Wider abwägt, findet sich nur in Kriminalromanen. Und sodann ist immer noch der ironische Einwand Voltaires gültig, der erzählt, daß in England während der zahlreichen öffentlichen Hinrichtungen, die auch für Hunderte von kleineren Vergehen verhängt wurden, sich unter den Gaffern eine Unzahl von Taschendieben ihrem Handwerk hingaben.

Der dritte und fünfte der genannten Zwecke lassen sich durch die Todesstrafe selbstverständlich nicht erreichen, da ja der betreffende Verbrecher ums Leben gebracht wird. Bleibt noch der vierte Zweck: der Selbstschutz der Gesellschaft und die Verhinderung des Delinquenten, das gleiche Verbrechen ein weiteres Mal zu begehen. Der heutige Staat verfügt aber über

viele andere Mittel als die Hinrichtung. Die Zuchthäuser z.B. (und dies entkräftigt Argumente, die wie die des Thomas von Aquin aus dem Sicherheitsanspruch der Gesellschaft das Gegenteil ableiten) funktionieren als befriedigendes System erst seit der Mitte des letzten Jahrhunderts; die ersten solchen Zuchthäuser gab es erst gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts in Holland. Es liegt ein typischer Fall moralischer Argumentation vor: zwischen der normativen Prämisse und dem ebenfalls normativen Schluß gibt es eine zweite, deskriptive Prämisse; wenn diese sich ändert, so ergibt sich selbstverständlich eine andere normative Schlußfolgerung. Man kann aber auch umgekehrt vorgehen und die negativen Folgen prüfen, die sich aus der Zulassung der Todesstrafe konkret ergeben.

Um eben beim Konkreten zu bleiben, wollen wir die Motive betrachten, die eine Organisation, welche die Abschaffung der Todesstrafe fordert, zugunsten ihrer Auffassung vorbringt. Es handelt sich um die Erklärung, die *Amnesty International* am 10./11. Dezember 1977 veröffentlicht hat. Darin heißt es: Die Todesstrafe wird oft als Repressionsinstrument gegen rassische, ethnische, religiöse Gruppen, gegen politische Opponenten oder gegen Angehörige von Minderheiten verwendet (Argument des Rechtsmißbrauchs). Die Hinrichtung ist ein Akt von Gewalttätigkeit, Gewalt aber ruft gern der Gewalt (Argument der Einschränkung von Gewalttätigkeit und Haß). Die Fällung eines Todesurteils und dessen Ausführung verletzt jede einzelne der in das Verfahren verwickelten Personen (das auch vom kirchlichen Gesetzbuch und von «*Gaudium et spes*» verwendete Argument der menschlichen Würde). Man hat nie nachweisen können, daß die Todesstrafe eine besondere Abschreckungswirkung ausübte (Argument, das den angeblichen Nutzen und eine unausweichliche Notwendigkeit bestreitet). Die Hinrichtung läßt sich nicht mehr rückgängig machen und kann auch Unschuldige treffen (Argument der Anwendungsschwierigkeit)<sup>5</sup>.

Es dünkt uns deshalb richtig, die Schlußfolgerungen anzunehmen, zu denen die *Kommission Iustitia et Pax der Vereinigten Staaten* in einer Untersuchung über die Haltung der Kirche zur Todesstrafe gelangt: «Alle diese (theoretischen und praktischen) Punkte legen folgende pastorale Haltung nahe: um der ethischen Werte willen, die auf dem Spiele stehen, und weil es an entscheidenden Gegenargumenten fehlt, muß die Abschaffung der Todesstrafe vorgesehen werden. 1972 hat die Katholische Konferenz des Staates Indiana vom immer lebendigeren Wissen um den heiligen Charakter des Lebens gesprochen. Die amerikanischen Bischöfe haben sich mit aller Kraft für das Leben, gegen den Schwangerschaftsabbruch und die Euthanasie ausge-

sprochen und eingesetzt. Eine innere Logik muß somit die Katholiken aus ihrer Überzeugung heraus, daß das Leben etwas Heiliges ist, dazu führen, in ihrem Einsehen für das Leben konsequent zu sein und es auf die

Todesstrafe auszudehnen. Diese Haltung hat dazu geführt, daß sich Katholiken auf die Seite der Quäker gestellt haben, die eine lange Tradition des Kampfes für das Leben aufweisen.»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, 2 Bände (Rom 1953); A. Mellor, *La torture. Son histoire, son abolition, sa réapparition au XX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1949); F. Helbing-Bauer, *Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren* (Berlin 1926); R. Quarter, *Die Folter in der deutschen Rechtspflege* (Dresden 1900); Amnesty International, *Report on Torture* (London 1973) = Bericht über die Folter (Frankfurt a.M. 1975, Fischer-Taschenbücher 1711); A. Mellor, *Je dénonce la torture* (Paris 1972).

<sup>2</sup> Vgl. Moraltheologische Abteilung der Katholischen Universität von Chile, *Une étude de théologie morale sur la torture: Documentation catholique*, Nr. 1713, 6. Febr. 1977, 135–139.

<sup>3</sup> H. Hetzel, *Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung* (Berlin 1970); F. Skoda, *Doctrina catholica de poena mortis a C. Beccaria usque ad nostros dies* (Roma 1959); P. Savey-Casard, *L'Eglise catholique et la peine de mort: Revue de Science Criminelle et de Droit Pénal Comparé*, nouv. série 16 (1961) 773–785.

<sup>4</sup> Vgl. Gerh. K. Schmidt, *Christentum und Todesstrafe* (Weimar 1938) 36.

<sup>5</sup> Vgl. P. Bockelmann, *Die rationalen Gründe gegen die Todesstrafe*; R. Maurach u.a., *Die Frage der Todesstrafe* (München 1962) 137–152.

<sup>6</sup> *Origins*, NC Documentary Service vom 9.12.1976; franz. Übersetzung: *Documentation Catholique* Nr. 1713, 6. Febr. 1977, 139–140.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

## FRANCESCO COMPAGNONI

1941 geboren, Dominikaner, seit 1975 außerordentlicher Professor der Moraltheologie an der deutschsprachigen Abteilung der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg/Schweiz. Er veröffentlichte «La specificità della morale cristiana» (Bologna 1973) und Aufsätze über Fundamental-moral in Zeitschriften, Lexiken und Sammelbänden. Anschrift: Albertinum, G.-Python-Platz 1, CH-1700 Freiburg i. Ü.

Martin Honecker

## Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie

### I.

Artikel 102 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland erklärt kategorisch: «Die Todesstrafe ist abgeschafft.» Die Todesstrafe ist daher für die gegenwärtige deutsche evangelische Theologie kein aktuelles Thema, sondern eher ein historisches, es sei denn, grausame Gewaltverbrechen oder terroristische Aktionen lassen gelegentlich den Ruf nach der Todesstrafe erneut laut werden.

Gleichwohl kann die Erörterung der Todesstrafe in der deutschen evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts beispielhaft sein, weil sich hier entschiedene Befürworter und ebenso entschiedene Gegner gegenüberstanden, deren Argumente exemplarisch sind. Im 19. Jahrhundert traten Kant und Hegel, beides protestantische Philosophen, und die Mehrzahl der auf diese sich berufenden evangelischen Theologen entschieden für die Todesstrafe ein, Schleiermacher lehnte sie dagegen ebenso entschieden ab. Im 20. Jahr-

hundert ist vor allem Karl Barth als Gegner der Todesstrafe hervorgetreten, dem Ernst Wolf sich anschloß, während lutherische Theologen (Paul Althaus, Walter Künneth, Gerhard Gloege) noch Jahre nach der verfassungsrechtlichen Abschaffung der Todesstrafe für sie eintraten.

Die Beschränkung auf die in der Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts vorgebrachten Argumente für und gegen die Todesstrafe ist deshalb sinnvoll, weil erst das 1764 erschienene Buch von Cesare Beccaria «*Dei delitti e delle pene*» den nunmehr 200jährigen Kampf gegen die Todesstrafe eröffnet hat. Bis dahin war es gemeinchristliche Überzeugung, daß die rechtmäßige staatliche Obrigkeit das Recht hat, gegen Rechtsbrecher die Todesstrafe zu verhängen. Der Apostel Paulus hat in Röm 13,4 erklärt, die Obrigkeit sei Gottes Dienerin dem Menschen zugute und mahnt darum: Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut.» In der Augsburgerischen Konfession (1530) lehrt daher der Artikel 16 «*De rebus civilibus*», «Von der weltlichen Ordnung», daß zu den «geordneten Regimenten und Gesetzen guter Ordnung» auch das Recht gehöre, «nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen».

Die Verhängung und Vollstreckung der Todesstrafe wird also von den Reformatoren begründet mit dem