

**„Besser, daß ein Mensch für das Volk stirbt,
als daß das ganze Volk zugrunde geht.“ (Joh 11,50)
Überlegungen zur Devise des Kajaphas***

von Werner Wolbert

Die Devise des Kajaphas, die das Johannesevangelium zweimal erwähnt (11,50; 18,14), erscheint im Kontext der Passion Jesu als Ausdruck zynischer Willkür eines Machthabers. Entsprechend wird sie kommentiert. J. Becker¹: „Kaiphäs bezichtigt, ein negatives Werturteil über das Synedrium nicht scheuend, die Ratsherren politischer Dummheit. Er schlägt eine realpolitische Nützlichkeitsabwägung vor, die jenseits ethischer Maximen angesiedelt sein soll.“ R. Bultmann²: „Die politische Klugheit fordert, das kleinere Übel dem größeren vorzuziehen, und verlangt die Durchführung des Grundsatzes, daß im Interesse des Volkes der einzelne geopfert wird.“ R. Schnackenburg³: „Im Kontext wirkt die Begründung des Hohenpriesters wie Arglist und Zynismus.“ Nach L. Morris⁴ will Kajaphas nur die Position einer privilegierten Kaste retten.

Wäre der Spruch schlicht eine unmoralische Maxime, brauchte man sich mit ihm nicht näher zu befassen. Bei W. Bauer liest man aber: Die „geforderte Opferung des einzelnen zugunsten der Gesamtheit mag einem dem damaligen Judentum geläufigen Grundsatz entsprechen.“ Er verweist u. a. auf die Auslieferung des Scheba in 2 Sam 20,20–22. Scheba, „ein niederträchtiger Mensch“ (20,1) hatte sich gegen David erhoben⁵. Die

* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 4. 12. 1989.

¹ J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kap. 11–21, Gütersloh 1981, 369.

² R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 181964, 314.

³ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II, Freiburg 1971, 450.

⁴ L. Morris, The Gospel according to John, Grand Rapids (Michigan) 41977, 567: „Neither Cajaphas nor the others were basically concerned for abstract right and wrong, nor yet for the nation as a whole. But the position of the privileged class was threatened and it is action that would save that privileged class that he advocates.“ Im Kontext sei der Spruch zwar eine Prophetie. „But on Caiaphas’s lips it is sheer cynicism.“

⁵ W. Bauer, Das Johannesevangelium, Tübingen 31933, 156.

Im rabbinischen Schrifttum wird diese Erzählung in Entsprechung zu Gen 18,22–33 variiert; so etwa Tan IV § 12: „Sieh die Weisheit dieser Frau! Das ist so, wie Abraham in Weisheit vor dem Heiligen g.s.er! kam. Er kam von fünfzig zu vierzig und von vierzig zu dreißig, und von dreißig zu zwanzig, und von zwanzig zu zehn.“ Entsprechend spricht die Frau (fälschlich) zunächst von 100 Leuten, deren Leben Joab fordere, dann von fünfzig, von fünf, von einem Leben. Die Bewohner sind jeweils bereit, die doppelte (einmal die dreifache) Zahl auszuliefern. Sie haben dann keinen Grund mehr, den einen nicht auszuliefern (vgl. ähnlich MShem 32,3). In QohR IX 18 § 2 heißt es sogar: „Auch wenn es der beste Mann in der Stadt wäre, wir würden ihn ausliefern.“ Vgl. auch MShem 32,3.

BerR XCIV 9 stellt die Frage: „Ist es nicht besser, wir verlieren tausend Mann, als daß eure

Stadt Abel-Bet-Maacha, in der er sich aufhält, wird von Davids Feldherrn Joab belagert. Die Einwohner schlagen Scheba den Kopf ab und übergeben ihn an Joab, der daraufhin die Belagerung beendet. Die Belagerten scheinen somit nach der Devise des Kajaphas zu handeln⁶. Thomas von Aquin verweist auf die Bestimmungen von Dtn 13,2–6 über die Todesstrafe für falsche Propheten, die das Volk zum Abfall verführen.⁷ Schließlich werde auch von Jesus gesagt, er verführe das Volk (Lk 23,2). In diesem Sinne könnte Kajaphas mindestens zum Schein sein Vorgehen rechtfertigen: Besser der Verführer stirbt, als daß das ganze Volk verführt wird.

In den beiden letztgenannten Fällen geht es um die Tötung eines Menschen, der Schaden anrichtet bzw. angerichtet hat; seine Tötung soll Schaden vom Volk, von einer Stadt abwenden. Man könnte aber auch die Frage stellen, ob ggf. ein Unschuldiger für das Volk zu sterben habe. Als Beispiel dafür mag die (nicht vollständig erhaltene) Tragödie „Erechtheus“ des Euripides dienen. Der König von Eleusis zieht dort im Bunde mit den Thrakern gegen Athen zu Felde. Der attische König Erechtheus erhält vom delphischen Orakel die Auskunft, er werde den Sieg erringen, sofern er vor der Schlacht eine seiner Töchter zum Opfer bringe. Nach schwerem inneren Kampf entschließt er sich, dem Orakel Folge zu leisten, während

Fortsetzung der Fußnote

Stadt zugrunde gerichtet werde.“ Als Regel wird formuliert: Sprechen zu einer jüdischen Gesellschaft Heiden: „Gebt uns einen von euch heraus, daß wir ihn umbringen, wo nicht, so bringen wir euch um, da ist der Ausspruch: Es sollen alle umgebracht und nicht eine Seele von Israel preisgegeben werden; handelt es sich dagegen um einen wie Scheba ben Bichri, so gebe man ihn heraus, damit nicht alle zugrunde gehen.“ Dann wird eine (in der Formulierung etwas undeutliche, im Kommentar aber präziserte) Erläuterung R. Jehudas erwähnt, nach der dies nur gilt, wenn alle sich innerhalb der Mauern befinden; in diesem Fall müssen nämlich sonst alle sterben. Eine Menge außerhalb der Mauern darf aber nicht einen ausliefern, der sich innerhalb der Mauern befindet, da dieser im Gegensatz zur Menge die Chance hätte, sich zu retten. Weiter wird berichtet (ebd. 9): „Ula ben Kischer wurde aufgefordert, vor der Regierung zu erscheinen, er machte sich auf und floh zu R. Josua ben Levi nach Lydda. Man sandte einen Häscher hinter ihm her. R. Josua ben Levi machte ihm Vorstellungen, redete ihm zu und sprach mit ihm: Es ist besser, ein Mann wird getötet, als daß die Gesamtheit durch ihn leide. Er ließ sich zureden und lieferte sich aus.“ Für diesen Bescheid wird allerdings R. Josua von Elia als Verräter getadelt.

Die Auslieferung eines Getöteten (wie im Fall des Scheba) und die eines Lebenden werden hier offensichtlich nicht unterschiedlich gewertet. Jedenfalls wird dieser Unterschied nicht reflektiert.

⁶ Diese Möglichkeit wird als indirekte Tötung auch vorgesehen für den Unschuldigen bei D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis II*, Freiburg ³1923, § 132: „licet transfodere puerum innocentem, cuius vitam tyrannus postulat“; und für den Fall der Notwehr gilt (ebd.): „licet transfodere puerum innocentem, quem iniustus aggressor ante se posuit, ne vulneretur.“ Ähnlich A. Lehmkühl, *Theologia Moralis I*, Freiburg ¹²1914, § 1000.

⁷ Thomas v. Aquin, *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, Turin ⁵1952, § 1575.

seine Gattin Praxithea das Opfer ihres Kindes mit freudigem Stolz auf sich nimmt⁸:

Die ganze Stadt trägt *einen* Namen, *viele* aber
bewohnen sie; wie darf ich diese Bürger opfern,
wo sie der Tod nur *eines* Mädchens retten kann?
Erwäge ich die Zahl und schätze ab das Mehr
und Weniger, so wiegt der schmerzliche Verlust
in *einem* Hause nicht das Wohl des Ganzen auf.

Weiterhin weist Praxithea darauf hin, falls sie Söhne hätte statt Töchter, hätte sie ggf. diese fürs Vaterland zu opfern. Die Töchter beschließen übrigens für den Fall, daß eine von ihnen geopfert wird, dieser in den Tod zu folgen. In diesem Fall hat die Überlegung, der Tod eines Menschen sei dem Untergang einer ganzen Stadt vorzuziehen, überhaupt keinen zynischen Anstrich, da sie nämlich mit einem schmerzhaften Opfer verbunden ist. Die Tötung des Mädchens (vgl. die Opferung der Iphigenie in Aulis) ist damit natürlich noch nicht gerechtfertigt. Diese Frage zu diskutieren, ist allerdings für uns sinnlos, da aufgrund anderer theologischer Voraussetzungen ein solcher Konflikt für uns nicht denkbar ist. Wohl aber zeigt dies Beispiel von Euripides, daß die Frage nach der Tötung des Schuldigen oder des Unschuldigen zugunsten des Volkes sich nicht einfach mit dem Hinweis auf das abschreckende Beispiel des Kajaphas erledigen läßt. So ist dann im folgenden zu untersuchen, wieweit eine solche Überlegung in Fragen des Tötungsverbots legitim ist oder nicht.

Die Tötung des Schuldigen

Um die Tötung des *Schuldigen* geht es in den Diskussionen um die Straftheorie. Mindestens seit Kant wird hier gerade das Wort des Kajaphas als Argument gegen eine relative Straftheorie ins Feld geführt; nach dieser Anschauung ist die Strafe primär generalpräventiv zu verstehen, dient also der Abschreckung potentieller Straftäter und somit der öffentlichen Sicherheit. Kant äußert dazu⁹:

„*Richterliche Strafe* (poena forensis), die von der *natürlichen* (poena naturalis), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, *weil er verbrochen* hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen ge-

⁸ Inhaltsangabe und Übersetzung nach: Euripides. Werke in drei Bänden, III Berlin (Ost) 1979, 207.209.

⁹ I. Kant, MSR A 196 f. B 226 f.

handhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann. Er muß vorher *strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur von einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: ‚es ist besser, daß *ein* Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe‘; denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“

Kant richtet sich mit diesen Worten nicht nur gegen die relative Straftheorie; aus dem Verständnis der Strafe als Wiedervergeltung fordert er Vergeltung im Stil des *ius talionis*: Der Mörder ist mit dem Tode zu bestrafen. Einerseits lehnt er dabei mit Recht den Vorschlag ab, „einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verständete, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche, Belehrung erhielten“. Andererseits polemisiert er gegen Cesare Beccaria, der¹⁰ „aus teilnehmender Empfindelheit einer affektierten Humanität (*compassibilitas*), seine Behauptung der *Unrechtmäßigkeit* aller Todesstrafe aufgestellt“.

Aus der richtigen Feststellung, bestraft werden dürfe nur, wer für strafbar befunden sei, wird hier offensichtlich zuviel gefolgert. Das liegt u. a. daran, daß Kant, wie auch bisweilen zeitgenössische Autoren, folgende drei Fragen in unzulässiger Weise vermengt¹¹:

1. Wodurch ist staatliches Strafen als solches zu rechtfertigen? Aus welchen Gründen ist die Institution Strafrecht notwendig?
2. Unterstellt, die Legitimität der Institution Strafrecht ist erwiesen, wer ist dann zu bestrafen?
3. Welche Kriterien gelten für Art und Maß der Bestrafung?

Mit dem Hinweis auf die *Strafbarkeit* wird heute oft folgender Einwand gegen eine relative (teleologische, utilitaristische) Straftheorie verbunden: Wo man die Bestrafung eines Schuldigen auf diese Weise begründe, lasse sich auch in bestimmten Fällen die Bestrafung eines Unschuldigen rechtfertigen. Man liest das Wort des Kajaphas dann so: Es kommt nicht auf die Schuld Jesu an, sondern auf das Wohl des Volkes, das faktisch (oder angeblich?) durch ihn gefährdet ist. So gibt denn auch J. Finnis das Wort

¹⁰ Ebd. A 203. B 223.

¹¹ Vgl. D. Witschen, Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit: ThPh 61 (1986) 60–85, hier 62 f.

(obgleich als Zitat gekennzeichnet) so wieder¹²: „*Is it not better that one innocent person be put to death than that the whole people perish?*“

Die Kontroverse um die Straftheorie ist ein Paradigma der Auseinandersetzung zwischen teleologischer und deontologischer Normierungstheorie unter Philosophen und Theologen. In dieser Diskussion wird häufig folgendes Beispiel erwähnt: Ein Sheriff soll einen Neger, der der Vergewaltigung einer weißen Frau beschuldigt wird, zum Tod verurteilen, obwohl er persönlich einwandfreie Beweise für die Unschuld des Angeklagten hat. Läßt er ihn aber frei, so riskiert er viele Todesopfer infolge von unübersehbaren Rassenunruhen. Die Konsequenz einer teleologischen Abwägung scheint das Prinzip des Kajaphas zu sein: Besser es stirbt einer, als das ganze Volk geht zugrunde.¹³ Das Prinzip der Wahl des kleineren Übels erscheint dann, wie in den eingangs zitierten Äußerungen, als ein Prinzip politischer Klugheit, als realpolitische Nützlichkeitsabwägung, aber nicht als moralischer Grundsatz. (Die „Bible de Jerusalem“ übersetzt: „qu'il est de votre intérêt“ [gr. συμφέρει].)

Das Wort des Kajaphas erscheint somit als eine wirksame Waffe gegen eine solche Theorie. Es illustriert damit eine bestimmte Form der *reductio ad absurdum*, die B. Schüller als „*reductio ad improbitatem*“¹⁴ gekennzeichnet hat. Die (angeblich) mögliche Konsequenz der Tötung eines Unschuldigen löst gewisse Horrorvorstellungen aus. Da der genannte Sheriff sich zur Tötung des Unschuldigen sowohl aufgrund einer (irrigen) ethischen Überlegung wie auch aus bloßem Opportunismus, aus Menschenfurcht (wie Pilatus in den Evangelien), entschließen könnte, entsteht der Eindruck, eine teleologische Theorie, speziell eine teleologische Begründung der Tötung eines Schuldigen, leiste einem solchen Opportunismus Vorschub, erst recht, wenn Finnis der Devise des Kajaphas das Wort des Sokrates entgegensetzt¹⁵: „*Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun*“. Eine Bereitschaft des Sheriffs, Unrecht zu leiden, statt zu tun, würde allerdings im obigen Fall keinerlei Leben retten; Unrecht leiden ist also hier keine Alternative.

Zunächst sollte man sich nüchtern vor Augen halten, was hier unter einem ‚Schuldigen‘ bzw. ‚Unschuldigen‘ zu verstehen ist: letzterer ist jemand, der keinen Schaden anrichtet. Bei der Bestrafung des ‚Schuldigen‘ geht es nicht um sittliche Schuld, sondern um einen Schaden, den jemand als Rechtsbrecher oder als feindlicher Soldat anrichtet. Das bedeutet, wie

¹² J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983, 9 (eig. Hervorhebung).

¹³ Vgl. u. a. A. Laun, *Teleologische Normenbegründung in der Diskussion: ThPQ 126* (1978), 162–170, hier 167.

¹⁴ B. Schüller, *Zum Pluralismus in der Ethik*; in: ders., *Pluralismus in der Ethik*, Münster 1988, 27–44, hier 38.

¹⁵ J. Finnis (Anm. 12) 9.

Th. Nagel mit Recht bemerkt¹⁶, im Kriege sei man ggf. berechtigt, Menschen zu töten, die nicht den Tod verdienen, und nicht berechtigt, Menschen zu töten, die den Tod verdienen (falls ihn überhaupt jemand verdient). Die Pflicht zur unterschiedlichen Behandlung Schuldiger und Unschuldiger im Rahmen des Tötungsverbots ist jedenfalls nicht so evident, wie bisweilen suggeriert wird. G. E. M. Anscombe gibt sogar zu, sie sei nicht in der Lage, die zur Klärung dieser Frage notwendige Arbeit zu leisten. Wer allerdings Zweifel habe an dem grundsätzlichen Verbot der Tötung des Unschuldigen, mit dem wolle sie nicht weiter diskutieren¹⁷ „he shows a corrupt mind.“ Wenn aber möglicherweise nicht so ganz geklärt ist, warum man niemals einen Unschuldigen töten dürfe, läßt sich offensichtlich eine relative Straftheorie nicht allein mit dem Hinweis auf die angeblich darin implizierte Tötung Unschuldiger erledigen. Das Verbot der Tötung Unschuldiger ist vielmehr seinerseits zu begründen.

Die Tötung des Unschuldigen

Der 4. Evangelist gibt folgenden Kommentar zum Wort des Kajaphas (Joh. 11,51): „Dieses sagte er nicht aus sich selbst, sondern, da er der Hohepriester jenes Jahres war, prophezeite er, daß Jesus für das Volk sterben werde, und nicht nur für das Volk allein, sondern auch damit er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenführe.“ Offensichtlich hat also das Wort des Kajaphas auch einen legitimen Sinn im Zusammenhang der Tötung eines Unschuldigen. Wie gerade das Johannesevangelium deutlich macht, lassen dieser und andere Sätze durchaus verschiedene Auslegungen zu. Ein Satz, der in einem bestimmten Kontext die Formulierung einer höchst unmoralischen Maxime darstellt, kann in anderem Zusammenhang eine wichtige Wahrheit zum Ausdruck bringen. Diese Möglichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß nicht nur Wörter, sondern auch

¹⁶ Th. Nagel, War and Massacre, in: S. Scheffler (Hg.), Consequentialism and its Critics, Oxford 1988, 51–73, hier 68 f.: „the operative notion of innocence is not moral innocence and is not opposed to moral guilt ... in the definition of murder ‚innocent‘ means ‚currently harmless‘, and is opposed not to ‚guilty‘ but to ‚doing harm‘. It should be noted that such an analysis has the consequence that in war we may often be justified in killing people who do not deserve to die, and unjustified in killing people who do deserve to die, if anyone does.“

¹⁷ G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, in: dies., Ethics, Religion and Politics, Oxford 1981, 26–42, hier 40.

Vgl. auch J. Rachels, The End of Life, Oxford 1986, 67–72, hier 69 f.: „But the appeal to innocence is no better as an argument against euthanasia than the appeal to health is an argument against killing in self-defence. The same sort of reaction is in order: why should we accept the principle? If we had *already* decided, on *other* grounds, that euthanasia, abortion, and the like are wrong, and that the only acceptable kinds of killing are in war, individual self-defence, and as punishment, *then* we might find the principle plausible.“ Vom Argument der Unschuld kann man deswegen mit Recht sagen: „It merely begs the question.“

Sätze in vielfacher Hinsicht homonym (mehrdeutig) sein können.¹⁸ Wo man die Devise des Kajaphas ablehnt, hat man sich also davor zu hüten, die Wahrheit abzulehnen, die nach dem Verständnis des Johannesevangeliums darin zum Ausdruck kommt, und auf diese Weise das Kind mit dem Bade auszuschütten. G. Patzig hat gemeint¹⁹, unsere Zeit sei überhaupt durch den ungemein hohen Kindergehalt des wissenschaftstheoretisch ausgeschütteten Wassers gekennzeichnet; das mag auch in mancher Hinsicht für die Moralthologie zutreffen.

Im Falle Jesu gilt nach 2 Kor 5,14 f. in der Tat, daß einer für alle stirbt: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“ Aus vielerlei Gründen dürfte es allerdings nicht geraten sein, den Tod Jesu bzw. die Deutung dieses Todes als Paradigma zur Prüfung der Devise des Kajaphas zu wählen. Entsprechende Erläuterungen könnten von der Art eines *obscurum per obscurius* sein. So wähle ich ein einfacheres Beispiel, das des Jona (Jona 1,6–16). Jona gesteht bekanntlich den Seeleuten, daß er, daß sein Verhalten, sein Ungehorsam gegenüber Gott, der Grund ist für den Sturm, der das Schiff gefährdet. Er fordert deshalb die Seeleute auf, ihn über Bord zu werfen. Bekanntlich tun das die Seeleute nur widerstrebend. Sie beten schließlich zum Herrn (1,14): „Herr laß uns nicht zugrunde gehen um den Preis des Lebens dieses Mannes; mach uns nicht den Tod eines unschuldigen Menschen zum Vorwurf.“ Die Seeleute handeln also mit schlechtem Gewissen nach der Devise des Kajaphas: Es ist besser, daß ein Mann stirbt, als daß die ganze Besatzung zugrunde geht. Ist ihr Handeln oder schon allein ihr Gebet damit Ausdruck einer korrupten Gesinnung?²⁰ Offensichtlich nicht. Man könnte freilich einwenden, Jona habe sich immerhin *vor Gott* schuldig gemacht; im Fall Jesu dagegen (und im Fall des genannten Farbigen) gehe es um die Tötung eines Unschuldigen. Aber dieser Einwand dürfte nicht ziehen. Die Seeleute selber sprechen mit Recht von der Tötung eines Unschuldigen. Schuldig im Sinne des Tötungsverbots wäre Jona nur als Rechtsbrecher. Ein Rechtsbrecher ist er aber zweifellos nicht, wenn sein Verhalten auch der Grund für die Gefährdung des Schiffes ist.

Hätte sich auf dem Schiff des Jona ein Moralthologe befunden, wäre den Seeleuten möglicherweise der Zustand der *conscientia perplexa* erspart geblieben. Ihnen sei, so hätte er vielleicht erläutert, nicht am Tod des Jona gelegen; dieser müsse nur das Schiff verlassen. Die geplante Handlung

¹⁸ Vgl. W. Wolbert, Die Goldene Regel und das ius talionis: TThZ 95 (1986) 169–181.

¹⁹ G. Patzig, Ein Plädoyer für utilitaristische Grundsätze in der Ethik: Neue Sammlung 13 (1973) 488–500, hier 491.

²⁰ Vgl. Anm. 17.

beinhalte nur *per accidens* den Tod des Jona²¹. Wie der Fortgang zeigt, ist der Tod Jonas in der Tat keine notwendige Folge des Handelns der Seeleute. Also, so hätte der Moralthologe vielleicht gefolgert, handle es sich hier um eine indirekte Tötung, die möglicherweise erlaubt sei. Die Aussage des Kajaphas könnte also im Fall indirekter Tötung eine legitime Überlegung wiedergeben. Es dürfte freilich noch einen andern relevanten Gesichtspunkt geben, der das Handeln der Seeleute im Vergleich zu dem des Sheriffs in einem andern Licht erscheinen läßt: Jona selbst fordert die Seeleute zu einem entsprechenden Handeln auf. Er bezieht also eine Überlegung wie die des Kajaphas auf sich selbst. Wo jemand sein eigenes Lebensopfer auf diese Weise begründet, hört sich der Satz jedenfalls ganz anders an.²² Zwar springt Jona nicht von sich aus ins Meer, sondern läßt sich von den Seeleuten hineinwerfen. Aber das macht keinen großen Unterschied aus; die erstere Variante dürfte lediglich vom erzählerischen Standpunkt weniger wirkungsvoll sein. Somit stellt sich die Frage, ob Schuld oder Unschuld in jedem Fall das entscheidende Kriterium in Fragen des Tötungsverbots sind. Auf jeden Fall scheint der Gesichtspunkt der Freiwilligkeit ein wichtiges und zu wenig ausdrücklich reflektiertes Kriterium im Rahmen des Tötungsverbots darzustellen, dem noch ein wenig nachzugehen ist.

Die Hingabe des Lebens

Man könnte das Beispiel des Sheriffs in folgender Weise variieren: Der Beschuldigte selbst legt ein (falsches) Geständnis ab, um so den Tod mehrerer Menschen zu verhindern. Es würde dann nach der Devise handeln: Es ist besser, ein Unschuldiger stirbt, als daß 5 Unschuldige sterben. Oder vielleicht auch: Besser, ich leide Unrecht, als daß der Sheriff Unrecht tut. Welche Situation ergibt sich damit für den Sheriff? Er ist vielleicht von der Unschuld des Beschuldigten überzeugt, könnte aber auch unsicher sein. Falls er aber keine Beweise für die Unschuld des Angeklagten hätte,

²¹ Allerdings nur vielleicht. Man liest bei F. A. Göpfert, Moralthologie II, Paderborn 1897, 181, indirekt sei eine Tötung, „wenn jemand den Tod des Nächsten nicht will, aber doch solche Handlungen vornimmt, aus welchen voraussichtlich der Tod des Nächsten erfolgt“. Möglicherweise ist diese Formulierung des Prinzips nicht ganz exakt. Folgendes Beispiel Prümmers (Anm. 6) spricht nämlich gegen die obige Möglichkeit: „Non autem licet proicere innocentem in mare ad alleviandam lintrem nimis oneratam et secus perituram“. Freilich gibt es im letzteren Fall (anders als im Fall des Jona) kein unparteiisches Kriterium für die Frage, wer über Bord zu werfen ist.

²² Vgl. B. Weiss, Das Johannesevangelium, Göttingen 1893, 423 zu Joh 11,50: „Der Grundsatz selbst, welcher sittlich und edel sein kann, wenn ihn der einzelne übt, ist hier im Sinne einer selbstsüchtigen Politik gesprochen, die das Opfer des Unschuldigen für einen nur heuchlerisch als patriotisch dargestellten Zweck nicht scheut.“

müßte er ihn je nach den gültigen beweisrechtlichen Bestimmungen²³ u. U. verurteilen. Aus diesem variierten Beispiel ergeben sich wichtige Erkenntnisse:

1. Durch sein falsches Bekenntnis hört der Beschuldigte u. U. paradoxerweise auf, ein Unschuldiger zu sein; er kann jedenfalls zum Schuldigen im Sinn des Straf- und Prozeßrechts werden. Wenn der Sheriff jetzt nach der Devise des Kajaphas handelt, ist sein Handeln im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots legitim. Die Paradoxie dieses Beispiels zeigt, wie wenig selbstverständlich die unterschiedliche Behandlung Schuldiger und Unschuldiger im Rahmen des Tötungsverbots ist, wie sehr sie einer Begründung bedarf.

2. Es geht gar nicht direkt und unbedingt um das Leben des Unschuldigen; andernfalls dürfte der Sheriff auch im letzteren Fall kein Todesurteil aussprechen. Vielmehr erklärt das traditionelle Tötungsverbot jede Handlung für unerlaubt, die im Sinne des Straf- und Prozeßrechts als Tötung eines Unschuldigen gilt. So hat auch der Sheriff nicht in erster Linie für die Rettung Unschuldiger zu sorgen, sondern für ein geregeltes Verfahren. Im Rahmen des Prozesses gilt in der Tat das Wort eines italienischen Autors²⁴: „La caccia vale più della preda.“ Aber warum gilt die Jagd mehr als die Beute, das Einhalten der Spielregeln mehr als die Konsequenzen des Richterspruches? Weil nur so die Gleichheit aller vor dem Gesetz gewährleistet ist; und diese Forderung ist von fundamentaler Bedeutung. Gegen diese Forderung der Gleichheit würde die (Schein-) Verurteilung eines Unschuldigen zum Tode verstoßen. Deshalb ist es u. U. „besser“, daß 5 Unbeteiligte sterben, als daß (vor allem, wo es um ein Todesurteil geht) gegen die Prozeßregeln verstoßen wird.

3. Wo die Überlegung des Kajaphas jemanden zur Hingabe seines Lebens motiviert, drückt dieser Satz eine heroische Gesinnung aus, vor der

²³ Die Verurteilung wäre wohl geboten, wo (wie etwa im Inquisitionsprozeß) das Geständnis des Angeklagten das vorzügliche Beweismittel darstellt. Wo dagegen (wie heute) der Grundsatz der freien Beweiswürdigung gilt, sieht die Sache anders aus. Vgl. G. Radbruch, Einführung in die Rechtswissenschaft, Stuttgart 131980, 202 f.: „Dem Richter werden nicht mehr gesetzliche Vorschriften darüber gemacht, unter welchen Voraussetzungen er den Schuldbeweis als geführt oder nicht geführt ansehen darf. ... Nicht mehr nur auf Grund von Geständnis oder Augenzeugnis kann der Richter verurteilen, er kann auch den Nichtgeständigen schuldig sprechen wegen einer Tat, die niemand sah. ... Ihn bindet auch nicht das Geständnis des Angeklagten, er kann auch den Geständigen freisprechen, wenn er etwa den Eindruck gewinnt, daß das Geständnis unwahr und nur abgelegt ist, um dem Geständigen für den Winter Unterschlupf im Gefängnis zu schaffen.“ Der letzte Hinweis zeigt, daß die Verurteilung eines Unschuldigen im Einzelfall auch in dessen eigenem Interesse liegen kann und gerade nicht im allgemeinen Interesse; sie muß also nicht immer auf ein unfreiwilliges Opfer hinauslaufen. Die Frage jedenfalls, ob der Richter u. U. einen Unschuldigen, der ein falsches Geständnis ablegt, zu verurteilen hat, ergibt sich nicht direkt aus dem Tötungsverbot, sondern aus den jeweiligen prozeßrechtlichen Bestimmungen.

²⁴ Zitiert nach V. Vitale, *Profili di deontologia del giudice*, in: R. Cambareri u. a., *La professione fra ideale e realtà*, Palermo 1988, 181–188, hier 185.

wir höchsten Respekt haben. Unsere spontane moralische Indignation über die Devise des Kajaphas rührt nun m. E. vor allem daher, daß ein Mensch zu einem Lebensopfer gezwungen werden soll²⁵. Wir stehen damit vor der Problematik der sog. Werke der Übergebühr, die definitionsgemäß von den Mitmenschen nicht verlangt, geschweige denn erzwungen werden dürfen. Ein Lebensopfer muß freiwillig sein. Von oben verordneter Heroismus ist vielfach ein Ausdruck brutaler Unterdrückung. Dafür sind die Prozesse der Stalinzeit ein erschütterndes Beispiel; hier wurden Menschen vielfach zu einem falschen Geständnis und damit zur Lebenshingabe gezwungen, weil das angeblich für den Fortschritt der kommunistischen Gesellschaft notwendig war. S. Stojanović schreibt dazu²⁶: „Die Selbsterniedrigung des stalinisierten Kommunisten wird nicht einmal als notwendiges Übel gedeutet, sondern als vollkommene Selbstlosigkeit des Revolutionärs.“ Die spontane moralische Indignation über die (Fiktion einer) Todesstrafe an einem Unschuldigen bzw. über die Devise des Kajaphas erklärt sich deshalb aus der Überzeugung, daß selbstloses Handeln, speziell ein Lebensopfer nicht erzwungen, nicht verordnet werden darf. Aber auch im Fall freiwilliger Selbstlosigkeit ist es nicht so selbstverständlich, daß man von ihr profitieren darf. Auch die freiwillige Selbstlosigkeit erfordert auf seiten ihres Nutznießers eine Sensibilität, die m. E. auch innerhalb der Kirche nicht immer besonders ausgeprägt war und ist.

Die Formulierung des Tötungsverbots

Nach diesen Überlegungen ließe sich der Satz des Kajaphas versuchsweise folgendermaßen differenzieren:

1. Ein Mensch darf nur dann für das Volk sterben, wenn keine direkte Tötung Unschuldiger damit verbunden ist.
2. Ein Mensch darf nur dann für das Volk sterben, wenn er selber damit einverstanden ist, wenn er selber bereit ist, sein Leben zu geben.

Wie verhalten sich nun diese beiden Einschränkungen zueinander? Müssen beide Bedingungen erfüllt sein? Das ist kaum anzunehmen, da Bedingung 2 in der obigen Formulierung die Tötung eines Unschuldigen nicht ausschließt. Es kann sich also nicht in beiden Fällen um eine notwendige Bedingung handeln. Muß nur eine von beiden Bedingungen erfüllt sein? Dann wären beide als zureichende Bedingungen zu verstehen. Oder

²⁵ Vgl. dazu C. H. Dodd, *The prophecy of Caiaphas*, in: *Neotestamentica et Patristica* (FS für O. Cullmann), Leiden 1962, 134–143, hier 138: „it ist the same conception that underlies Mark x 454, onely treated in a purely secular spirit, and looked at from an opposite side: in Mark the *λύτρον* is willingly offered, in the pronouncement of Caiaphas it is exacted by means of a judicial murder“.

²⁶ S. Stojanović, *Geschichte und Parteibewußtsein*, München 1978, 102.

könnte es gar Fälle geben, in denen keine von beiden Bedingungen erfüllt sein muß? Dann wären beide Bedingungen weder notwendig noch zureichend. Dann wäre aber auch die Kombination beider Bedingungen mindestens nicht als notwendig zu erweisen. Aber vielleicht gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Gesichtspunkten.

Offensichtlich muß die Freiwilligkeit nicht in jedem Fall gegeben sein, nämlich nicht in den Fällen, die in der traditionellen Moralthologie unter der Überschrift „Tötung eines Schuldigen“ zusammengefaßt werden: Notwehr, gerechter Krieg, Todesstrafe. Hier scheint also zu gelten: „Besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe.“ Allerdings ist hier mit Widerspruch zu rechnen. Was die Todesstrafe angeht, so würde, wie schon angedeutet, Kant gegen eine solche relative (teleologische) Begründung der Todesstrafe entschiedenen Protest einlegen. Hier werde der Mensch, der Straftäter, zum bloßen Mittel gemacht. Manche Moralthologen und katholische Philosophen, die im übrigen Kants Einfluß, den „langen Schatten Kants“, für höchst verderblich in der neueren Moralthologie halten, stimmen ihm mindestens in diesem Punkt entschieden zu. Die zweite Formel des Kategorischen Imperativs, nach der man den Menschen niemals bloß als Mittel behandeln dürfe, ist ein beliebter Schlachtruf gegen eine teleologische Theorie. Das Problem ist nur, daß dieser Satz genauso wie die Aussage des Kajaphas äußerst auslegungsbedürftig ist. Es gibt jedenfalls Autoren – und ich stimme ihnen zu²⁷ – die diesem Satz einen primär homiletischen Wert zuerkennen: Er sei kein Kriterium für die Bestimmung des sittlich Gebotenen oder Verbotenen im einzelnen. Der Satz vermittele mehr, so M. G. Singer²⁸ ein „emotional uplift“, und H. Rashdall stellt mit Recht fest²⁹: „Nur weil wir bereits eine bestimmte Behandlung eines Menschen als eine Degradierung der Menschheit beurteilt haben, können wir von ihr sagen, in ihr werde die Menschheit ‚als Mittel‘ behandelt.“ Die Problematik der beiden Straftheorien kann in diesem Zusammenhang auch nicht ansatzweise erörtert werden. Zu den kantischen Bedenken läßt sich aber folgendes sagen: Sollte der Einwand beinhalten, man dürfe niemals einem Menschen ein Opfer, einen Nachteil zugunsten der Allgemeinheit verordnen, ergäben sich sehr merkwürdige Konsequenzen. Dann wäre es nicht erlaubt, einen Menschen, der an einer gefährlichen ansteckenden Krankheit leidet, evtl. gegen seinen Willen in Quarantäne zu stecken. Wenn man nun schon einen Unschuldigen gegen

²⁷ Vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987; W. D. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford ⁴1969, 53.

²⁸ M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1971 (= ¹1961) 236.

²⁹ H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil I*, New York 1971 (= Oxford ¹1907) „It is only because we have judged already that such treatment is a degradation of humanity that we pronounce it to be using humanity ‚only as a means‘.“

seinen Willen mit Rücksicht auf die Gesundheit anderer seiner Freiheit berauben darf, wieso darf man nicht einen Straftäter mit Rücksicht auf die Sicherheit anderer Menschen ins Gefängnis stecken? Die Quarantäne läßt sich nur mit teleologischen Gründen rechtfertigen; hier haben wir keine Bedenken, „die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre“ zu durchkriechen. Sollten dort, wo es um den Schutz der Gesellschaft vor dem Rechtsbrecher geht, strengere Kriterien gelten als bei dem Unschuldigen, der an einer ansteckenden Krankheit leidet? Es ist vielleicht kein Zufall, daß Kants Polemik gegen eine relative Straftheorie sich speziell gegen eine relative Begründung der Todesstrafe richtet. Wo es aber um die Todesstrafe geht, hat man es immer sofort mit zwei Problemen zu tun: der Rechtfertigung von Strafe überhaupt und der speziellen Problematik des Tötungsverbots. Auch bei der Bewertung der Aussage des Kajaphas ist immer zu berücksichtigen: Daß ein Mensch ggf. zugunsten mehrerer anderer Menschen Nachteile, Verzichte auf sich zu nehmen hat (u. U. gezwungenermaßen), ist ein nicht von vornherein anstößiger Gedanke, vor allem dann nicht, wenn von ihm (schuldhaft oder nicht) eine Gefahr für die Allgemeinheit ausgeht. Eine solche Aussage wird erst da höchst problematisch, wo sie die Tötung eines Menschen einschließt.

Freiwilligkeit jedenfalls, so haben diese Überlegungen gezeigt, muß nicht in jedem Fall gegeben sein. Muß nun in jedem Fall *Schuld* vorliegen, wo es um die Tötung eines Menschen geht? Wie ist diese Frage zu beurteilen, wo jemand bereit ist, sein Leben hinzugeben, wo also das Kriterium der Freiwilligkeit gegeben ist? Im Fall des Jona handelt es sich möglicherweise um indirekte Tötung, und im Fall Jesu zeigt sich: Aus der Tatsache, daß jemand bereit ist, sein Leben zu geben, darf man noch nicht folgern, man dürfe ihn töten. Wie aber wäre eine direkte Selbsttötung zugunsten anderer Menschen zu bewerten? Dieser Fall scheint auf den ersten Blick kaum vorzukommen; dennoch ist er nicht undenkbar. Ein Beispiel: Bei einer Übung mit Handgranaten läßt ein Soldat versehentlich eine fallen. Einer von den zehn Soldaten wirft sich auf die Handgranate, damit nur er getötet wird und nicht die neun anderen. Ein solche Handlungsweise scheint uns erlaubt, sie verdient sogar als heroische Tat unsern Respekt und unsere Bewunderung. Handelt es sich hier aber nicht um die direkte Tötung eines Unschuldigen, und zwar in der Weise einer Selbsttötung? Nun sagt die traditionelle Lehre über das Tötungsverbot, die direkte Tötung eines Unschuldigen sei unter keinen Umständen erlaubt. So formuliert etwa F. X. Linsenmann³⁰: „Ein Recht, zur Bewahrung höherer Güter das eigene Leben hinzugeben, kann nur in der Form behauptet

³⁰ F. X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg 1878, 257; vgl. auch die Überlegungen zur *suicida martyrum* ebd. 259.

werden, daß man den Verlust des Lebens erleidet, nicht aber so daß man direct Hand an das eigene Leben legt.“ Handelt es sich hier um ein Erleiden? Das gilt sicher für den Fall, daß jemand sich dem Dolch eines Mörders entgegenstellt, um einen anderen zu retten (etwa Leonore in: „Fidelio“) ³¹. Vielleicht ist die Einordnung als direkt oder indirekt bisweilen von der Anschauung über die sittliche Erlaubtheit abhängig. Wenn von zwei Bergsteigern einer das Seil losläßt, damit nicht beide abstürzen, handle es sich um indirekte Selbsttötung. Andererseits liest man, im Fall des sicheren Todes handle es sich um direkte Selbsttötung ³². Ist also die Handlungsweise des Soldaten in dem genannten Beispiel moralisch zu verwerfen? Oder ist sie zu rechtfertigen mit dem Hinweis, es sei besser, daß einer sterbe, als daß zehn Menschen sterben? Es stellt sich jedenfalls die Frage, ob die traditionelle Formulierung unsere tatsächlichen Anschauungen bezüglich des Tötungsverbots ganz korrekt wiedergibt. Im Fall einer negativen Antwort würde sich die Frage einer notwendigen Korrektur stellen: Müssen wir unsere Anschauung über die direkte Selbsttötung zugunsten anderer ändern oder unsere Formulierung des Tötungsverbots? G. Grisez stellt sich diese Frage immerhin bezüglich der Fremdtötung ³³: Was wäre, wenn man durch Tötung eines Menschen zwei Leben oder mehrere retten könnte? Er empfindet hier eine Schwierigkeit, beruhigt sich dann aber mit der Feststellung, er könne sich eine solche Situation nicht vorstellen. Im Prinzip ist das aber gar nicht so schwierig, etwa im Rahmen der Organtransplantation. Theoretisch könnte ich einem Menschen alle transplantablen Organe wegnehmen und damit das Leben einiger anderer retten. Das ist mit Sicherheit verwerflich, auch als freiwilliges Opfer. Aber warum?

Auf diese Frage dürfte es zur Zeit keine allseits befriedigende Antwort geben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang sicher, daß von einem gesunden Menschen zunächst keinerlei Gefährdung seiner Mitmenschen ausgeht. Der potentielle Organspender ist nicht verantwortlich für die Krankheit von Mitmenschen, die ein neues Organ brauchen. Im Fall der Soldaten besteht immerhin eine akute Gefahr. Die Menschen, für die einer von ihnen sein Leben gibt, sind immerhin Kameraden, für die er irgendwie

³¹ Vgl. etwa B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Paris 5^o. J. (1947) § 352.

³² Vgl. B. H. Merkelbach ebd.: „Et ad tuendam castitatem virgo, cui *actu* vis infertur, potest fugiendo ex alta rupe aut e fenestra se praecipitem dare cum solo mortis periculo, dum aliqua adsit spes evadendi; non cum certa morte, quia tunc esset directa occisio quae eligeretur ut medium ad aliud malum vitandum.“ At potest permittere se occidi potius quam violari, licet ad id non teneatur.“ L. Wouters, *Manuale Theologiae Moralis* I, Brügge o. J. (1932), § 525 beruft sich auf Alfons von Liguori: „Pariter licet virgini ‚ad servandam castitatem ab invasore se conicere in certum periculum vitae, sed non in mortem certam““.

³³ G. Grisez, *Against Consequentialism: The American Journal of Jurisprudence* 23 (1978) 21–72, hier 51.

verantwortlich ist. Am ehesten käme dafür der in Frage, der diese Gefahr verursacht hat (was ihn nicht notwendig zum Schuldigen macht³⁴). Aber eine entsprechende Vorschrift wäre wohl unrealistisch, da es in diesem Fall auf eine schnelle Reaktion ankommt. Im Fall des Sheriffs geht vom Unschuldigen keinerlei Gefährdung aus; solche Gefährdung wird nur fälschlicherweise behauptet. Seine Tötung wäre deshalb Rechtsbeugung. Rechtsbeugung freilich weiß sich bisweilen den Anschein der Legalität zu verschaffen, wo es gelingt, eine Gefährdung durch den, den man beseitigen will, zu unterstellen. Der Fall Jesu (oder auch des Sokrates) zeigt, daß man über die von einem Menschen ausgehende Gefährdung durchaus gegensätzlicher Meinung sein kann. Indem die traditionelle Fassung des Tötungsverbots die Tötung nur im Fall des Schuldigen, also des Rechtsbrechers gestattet, engt es offenbar den Ermessensspielraum in dieser Frage ein und beschränkt damit eine Überlegung wie die des Kajaphas auf das Leben des Rechtsbrechers. In diesem Fall ist dann auch die Freiwilligkeit, die Zustimmung des Betroffenen, nicht gefordert.

Wo ein Mensch für andere stirbt, so hat sich gezeigt, muß nicht immer Freiwilligkeit, auch nicht immer Schuld gegeben sein. Gibt es nun auch den Fall, daß keines dieser Kriterien gegeben und eine Tötung dennoch erlaubt ist? Möglicherweise gibt es diesen Fall, und zwar im Rahmen der Notwehr. Die sittliche Berechtigung der Notwehr hat man auf verschiedene Weise zu begründen versucht. Mir scheint erwiesen, daß nur *eine* Begründung stichhaltig ist, nämlich die sozialetische, generalpräventive Begründung³⁵: Wer sich wehrt gegen einen Rechtsbrecher, erfüllt subsidiär die Aufgabe, die an sich der öffentlichen Gewalt (Polizei) zukommt, die Aufgabe, Leib und Leben der Bürger zu schützen. Im Fall der Notwehr ist aber diese Gewalt per definitionem nicht zur Stelle; so ist es einer Privatperson ausnahmsweise gestattet, falls notwendig, durch Tötung des ungerechten Angreifers sein eigenes Leben zu retten. Auf diese Weise werden potentielle Angreifer von ihrem Vorhaben abgeschreckt.

Was wäre aber mit einem Wahnsinnstäter, einem Amokläufer, der etwa wahllos auf eine Klasse von Schulkindern schießt? Er ist seiner selbst nicht mächtig, ist insofern auch kein Adressat einer Abschreckungsdrohung. Die sozialpräventive Begründung der Notwehr zieht hier nicht. Nun ist es nicht in jedem Fall eindeutig möglich, die Zurechnungsfähigkeit eines Menschen festzustellen. In dem genannten Fall besteht aber mindestens die starke Vermutung, daß diese nicht gegeben ist. Vermutlich sind wir spontan der Meinung, in einem solchen Fall sei es erlaubt, den Angreifer zu töten. Es handelt sich aber dabei um die direkte Tötung eines Un-

³⁴ Vgl. dazu R. D. Pfahl, Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht, Düsseldorf 1974.

³⁵ Vgl. schon F. X. Linsenmann (Anm. 30) 465–468.

schuldigen.³⁶ Wie können wir diese rechtfertigen? Gilt hier also doch: Besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe? Man hat versucht, in dieser Handlungsweise doch irgendwie die Tötung eines Schuldigen zu sehen. Der Wahnsinnstäter begehe immerhin eine objektive Rechtswidrigkeit. Das mag sich zunächst plausibel anhören. Dennoch ist eine Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Rechtswidrigkeit hier irreführend. Von einer bloß objektiven Rechtswidrigkeit ließe sich vielleicht sinnvoll reden in dem Fall, daß ein Mensch ein Gesetz übertritt, das ihm nicht bekannt ist. Der Wahnsinnstäter dagegen ist, solange sein Zustand anhält, überhaupt kein Rechtssubjekt. Er weiß nichts von Recht und Gesetz, ist deswegen auch kein Adressat einer Abschreckungsdrohung. Er kann genauso wenig eine „objektive Rechtswidrigkeit“ begehen wie ein Hund, der einen ahnungslosen Spaziergänger beißt.

Unser spontanes sittliches Empfinden mag sich dagegen sperren, daß Zahlen den Ausschlag geben sollen, wo es um die Tötung eines Menschen geht. Dennoch spielen in anderem Zusammenhang Zahlen unbestreitbar eine Rolle, wenn es um Menschenleben geht. Schließlich dürften wir es alle für einen Fortschritt halten, wenn in einem Jahr nur halb soviel Verkehrstote zu beklagen sind wie im Jahr zuvor. Wo es allerdings um Tötung geht, sträuben wir uns, mit Zahlen zu operieren; und das im Prinzip mit Recht. Im Fall der Tötung ist normalerweise die Zahl höchstens *ein* relevanter Faktor, aber nicht der wichtigste. Aber welchen anderen Faktor kann man in dem genannten Fall geltend machen? Sollte die Zahl in diesem Fall relevant sein, wäre weiter zu fragen, wie ein einzelner Mensch sich zu verhalten habe, der ganz allein von einem Wahnsinnstäter bedroht wird. Hier steht nur ein Leben gegen ein anderes. Spontan mag man geneigt sein, auch in diesem Fall die „Notwehr“ für erlaubt zu halten; allerdings ist dieser Fall, wie schon gesagt, durch die generalpräventive Begründung des Notwehrrechts nicht gedeckt. Man könnte hier an ein ähnlich schwieriges Beispiel erinnern, das auf Karneades zurückgeht³⁷: Zwei Schiffbrüchige halten sich an einer Planke fest; die Planke kann aber nur einen tragen. Sollen beide untergehen? Oder darf einer versuchen, den andern wegzustoßen, damit wenigstens einer gerettet wird? In diesem Fall muß man wohl sagen: Nein. Zwar ist es im Prinzip besser, daß nur einer stirbt, als daß zwei sterben. Aber es gibt kein unparteiisches Kriterium für das Urteil, wer zu sterben hat. Die größere physische Stärke

³⁶ Falls man freilich die Notwehr als indirekte Tötung begreift, steht die Beurteilung dieses Falls im Einklang mit dem traditionellen Tötungsverbot.

³⁷ Vgl. Cicero, de officiis III 23, 89 f.

dürfte jedenfalls kein legitimes Kriterium sein.³⁸ Man kann auch nicht sagen, der eine gefährde den anderen, jedenfalls nicht mehr, als der andere den einen. Würde einer der beiden freiwillig die Planke loslassen oder könnten die beiden auf unparteiische Weise einen bestimmen, der die Planke losläßt, etwa durch Losentscheid³⁹, könnte wenigstens einer gerettet werden. Gibt es nun im Fall der Gefährdung eines einzelnen durch einen Wahnsinnstäter ein unparteiisches Kriterium dafür, wer in diesem Fall sterben muß? Das Kriterium kann in diesem Fall wohl nur die tatsächliche Bedrohung sein, die von dem Wahnsinnstäter ausgeht, eine Bedrohung allerdings, die keine Rechtswidrigkeit darstellt.⁴⁰ Dann ergibt sich aber die Frage: Ist dieser Fall singulär, oder könnte auch in anderen Fällen einer Bedrohung durch einen unschuldigen Menschen dessen direkte Tötung gestattet sein? Eine schlüssige Antwort auf diese Frage vermag ich im Augenblick nicht zu geben.

Die Fragen bezüglich der Bedeutung der Kriterien Schuld und Freiwilligkeit im Rahmen des Tötungsverbots dürften im Augenblick nicht zufriedenstellend zu klären sein. Solche Fragen zu stellen mag angesichts heutiger Tendenzen in den Bereichen Schwangerschaftsabbruch und Eu-

³⁸ Bei Carneades scheint das Problem ursprünglich in dieser Weise formuliert zu sein. Vgl. Cicero, *de re publica* III 20,30: „Was also wird ein Gerechter machen, wenn er Schiffbruch erlitten und ein an Körperkraft Schwächerer ein Brett ergriffen hat? Wird er ihn nicht von diesem Brett jagen, um selber daraufzusteigen und darauf gestützt zu entkommen, besonders, da ja mitten auf dem Meere keiner Zeuge ist? Wenn er klug ist, wird er es tun.“ Hier geht es also um das Verhältnis von Gerechtigkeit und Klugheit (im egoistischen Sinne), also um die Frage, ob man überhaupt moralisch handeln soll. Vgl. den Kommentar bei Cicero ebd. 31: „Da er also die Gerechtigkeit so in zwei Teile geteilt hatte, indem er behauptete, die eine sei von Staats wegen, die andere von Natur, hatte er beide vernichtet, weil jene von Staats wegen zwar Klugheit ist, aber keine Gerechtigkeit, die von Natur aber Gerechtigkeit, aber nicht Klugheit.“

³⁹ Cicero diskutiert (*de officiis* III 23,90) eine solche Möglichkeit: „Es verzichte einer, aber für den, für den es zu leben seinetwegen oder um des Gemeinwesens willen wichtiger ist. Wie? Wenn diese Rücksicht bei beiden gleich ist? Dann wird es keinen Streit geben, sondern wie durch Los oder Fingerschnalzen besiegt, wird der eine für den andern Verzicht leisten.“ In der Situation von Schiffbrüchigen setzt eine solche Lösung allerdings wohl eine gewisse Erfindungsgabe (und Galgenhumor) voraus.

⁴⁰ Die Notwehr gegen einen Wahnsinnstäter gilt uns wohl deswegen als erlaubt, weil wir spontan die Notwehr überhaupt für eine legitime Handlung halten. Für einen Ambrosius ist das in seinem Rückgriff auf die genannte Cicero-Stelle (*Anm.* 37) gar nicht so selbstverständlich (*de officiis ministrorum* III 27): „Manche werfen die Frage auf, ob ein Weiser, wenn er bei einem Schiffbruch einem Nichtweisen ein Brett entreißen könnte, es müsse. Ich nun pflichte, ob es auch für das Gemeinwohl zweckdienlicher erscheinen mag, daß lieber ein Weiser als ein Unweiser dem Schiffbruch entgehe, gleichwohl nicht der Meinung zu, daß ein gerechter und weiser Christ sich sein Leben um den Preis des Unterganges eines anderen sich zu erhalten suchen soll. Darf er doch selbst im Fall, daß er einem bewaffneten Räuber in die Hand fällt, dem Schlagenden den Schlag nicht zurückversetzen, um nicht bei der Verteidigung seines Lebens die Liebe zu verletzen. Hierüber steht in den Evangelienchriften der klare und deutliche Ausspruch: „Stecke dein Schwert ein! Denn jeder, der mit dem Schwerte schlägt, wird mit dem Schwerte geschlagen werden.“ Wer wäre ein verabscheuungswürdigerer Räuber als der Häscher, der gekommen war, Christus zu töten? Doch Christus wollte sich nicht um den Preis der Verwundung seiner Verfolger verteidigen lassen: er, der durch seine Wunden alle heilen wollte.“

thanasie nicht gerade als opportun erscheinen. Das Tötungsverbot ist zweifellos eine sehr sensible Materie, und Überlegungen dazu sind mit großer Vorsicht und Verantwortung durchzuführen. Freilich wird der technische Fortschritt vor allem in der Medizin die Moralthologie noch mit manchen unausweichlichen Fragen konfrontieren. Die anstehenden Probleme sollten jedenfalls nicht mit markigen Sprüchen oder Polemik gegen Andersdenkende vertuscht werden. Das Tötungsverbot ist offensichtlich nicht der in jeder Beziehung feste archimedische Punkt in der Moral, von dem aus man gegnerische Ansichten aus den Angeln heben kann. Die Reflexion über die Devise des Kajaphas hat uns jedenfalls auf ungelöste Probleme gestoßen. H. Sidgwick sagt in der Einleitung zu seinen „Methoden der Ethik“⁴¹: „Eine klare Andeutung eines ungelösten Problems ist jedenfalls schon ein Schritt zu seiner Lösung.“ In diesem Sinn verstehen sich die vorgetragenen Überlegungen. Auch die anschließenden Bemerkungen von Sidgwick wären hier zu beherzigen:

„Gerade in ethischen Abhandlungen jedoch ist eine beständige Tendenz zu beobachten, die Schwierigkeiten des Gegenstandes zu übersehen; entweder unbewußt, in der stillen Überzeugung, daß Fragen, die der Verfasser nicht befriedigend beantworten kann, Fragen sein müssen, die nicht gestellt zu werden brauchen, oder bewußt, um nicht die Macht der Sittlichkeit über den Geist seiner Leser zu erschüttern. Diese letztere wohlgemeinte Vorsicht rächt sich häufig: die bei der Darstellung vermiedenen Schwierigkeiten tauchen bei Streitfragen wieder auf, und dann erscheinen sie nicht in weiser Beschränkung, sondern für polemische Zwecke aufgebauscht.“

⁴¹ H. Sidgwick, *Die Methoden der Ethik*, Leipzig 1909, 15.