

Konsequenzen aus der Katastrophe

Lernprozesse in der theologischen Ethik
in Deutschland in den Jahren nach 1945

von Konrad Hilpert

Für Alois Baumgartner zum 80. Geburtstag

Das Ende des Zweiten Weltkrieges und der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft bildet eine Zäsur in der deutschen Geschichte, die aber nur zögerlich von der Theologie reflektiert wurde. Der emeritierte Münchener Moraltheologe arbeitet heraus, wie einerseits der notwendige Blick nach vorne in der theologischen Ethik der Nachkriegszeit das Erbe der unmittelbaren Vergangenheit weitgehend ausblendete, andererseits aber doch die Auseinandersetzung mit dem Unrecht, in das die deutsche Gesellschaft in vielfacher Weise involviert war, zu neuen Antworten auf teilweise traditionelle Fragestellungen führte. Der Beitrag ist Alois Baumgartner, dem emeritierten Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, anlässlich der Vollendung seines 80. Lebensjahres am 22. August 2021 gewidmet.

Aus der Sicht heute Lebender könnte man vermuten, dass Zustandekommen und Funktionieren von Diktatur, Rassismus und Antisemitismus, dass Niederlage und Zusammenbruch des Dritten Reiches, dass das Überleben der Kirche, idealerweise auch die zeitspezifische Ausprägung der Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen und in ihrer Organisation in den Wissenschaftsinstitutionen sowie die Haltung einzelner Theologen und kirchlicher Amtsträger zur Staatsideologie bzw. zu einzelnen Maßnahmen der Politik in den Jahren von 1933 bis 1945 vorrangige Themen in der Theologie nach dem Krieg gewesen wären. Doch fast nichts davon trifft zu. Schaut man die Titel der Fachpublikationen und die Inhaltsverzeichnisse der Zeitschriften an, so trifft man auf zahlreiche historische und bibelwissenschaftliche Arbeiten, auf systematische und dogmengeschichtliche Darlegungen zu Themen wie Gnade, kirchliches Amt und Kirchenbild, auf detaillierte Untersuchungen zur Rechts- wie zur Liturgieentwicklung, auf Erörterungen, was die neuen Erkenntnisse der Physik, der Paläologie und anderer Naturwissenschaften für das Weltbild der glaubenden Zeitgenossen bedeuten, sowie auf Reflexionen zu Literatur und bildender Kunst – also lauter Themen, die in einem interessierten kritischen Beobachter von heute die Frage aufkommen lassen könnten: Ja, hatten die damals keine wichtigeren Probleme? Es hat den Anschein, als ob das frühere theologische Denken, Forschen und Veröffentlichen nach zwei, drei oder auch fünf Jahren der Behinderung durch die Zeitumstände einfach weitergegangen sei.

Auch in den Darstellungen der Geschichte der Moraltheologie oder Theologischen Ethik selbst spielt die Katastrophe von 1933 bis 1945 keine explizite Rolle für die Periodisierung und inhaltliche Kennzeichnung der Entwicklungen.¹ In der „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“ wird die Zeit von 1930 bis zum II. Vatikanum als ein einziger Entwicklungsabschnitt gesehen und als „selbstkritische Regeneration der katholischen Moralwissenschaft“ charakterisiert. Als deren entscheidende Referenzgrößen nennt der frühere Mainzer Moraltheologe Joseph G. Ziegler: die innerkirchliche Erneuerung (mit den Stichworten „das Erwachen der Kirche in den Seelen“ [Guardini], dem Desiderat einer stärkeren übernatürlichen Begründung des christlichen Lebens, der Verbindung von Dogmatik, Exegese und Moral, Bibelbewegung), den Fortschritt der anthropologischen Disziplinen (mit den Stichworten Personalismus und Existentialismus, psychologische Grundlagen des Handelns, Verhaltensforschung), und als dritten Faktor die ökumenische Bewegung.² Die Jahre der Diktatur, der systematisch betriebenen Auslöschung des Judentums und des totalen Kriegs werden nicht einmal erwähnt; sie sind allenfalls indirekt – als Phase der Verlangsamung und der verminderten Produktivität³ – präsent.

Schon eher kann man bei einzelnen Fachvertretern etwas über die Herausforderungen finden, die das Erleben dieser Zeit und einzelner konkreter Katastrophen auch für ihr Fach und die Art, wie sie es betrieben, bedeuteten, etwa in den Lebenserinnerungen, die Bernhard Häring anlässlich seines 85. Geburtstags 1997 vorgelegt hat.⁴ Aber solche Erlebnisse und ihre biografische Bearbeitung sind dann sehr persönlich und individuell.⁵ Am Gesamtbild, dass die Katastrophenerfahrungen der NS-Politik im Bewusstsein und im Selbstbild des Fachs keine wichtige Rolle gespielt haben, ändern sie nichts.

Weshalb ist das so, dass die Katastrophenerfahrungen nicht in der aus heutiger Sicht erwartbaren Deutlichkeit und Gewichtigkeit Thema der Nachkriegstheologie waren? Mögliche Antwortperspektiven könnten sein:

¹ Vgl. etwa *Paul Hadrossek*, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950; *Joseph G. Ziegler*, Die Moraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Herbert Vorgrimler; Robert Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1970, 316–360; *Karl-Heinz Kleber*, Historia docet – Zur Geschichte der Moraltheologie, Münster 2005; *Wilhelm Korff*, Art. Ethik, in: LThK³ 3 (1995) 911–923. Eine gewisse Ausnahme stellt das Gemeinschaftswerk *Stephan H. Pfirtner u. a.*, Ethik in der europäischen Geschichte, 2 Bde., Stuttgart u. a. 1988 dar, das ein Kapitel über „Die Zerstörung der Menschlichkeit im Nationalsozialismus und das Ethos der Menschenrechte“ von *Wolfgang Lienemann* enthält (ebd., Bd. 2, 148–166).

² Vgl. *Ziegler*, Moraltheologie (wie Anm. 1), 329–343.

³ Bezeichnend hierfür *Ernst Hirschbrich*, Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende, Klosterneuburg 1959, der zuvor die beiden Weltkriege als zeitliche Gliederungsäsuren verwendet, aber dies nicht weiter ausführt, sondern in den einleitenden Sätzen zum Kapitel „Die Entwicklung der Moraltheologie in der Zeit nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges“ von dem „durch den Zweiten Weltkrieg eingetretenen Mangel an moraltheologischen Lehrbüchern“ spricht (ebd., 85).

⁴ Vgl. *Bernhard Häring*, Geborgen und frei. Mein Leben, Freiburg – Basel – Wien 1997.

⁵ Die Abschnitte im diesbezüglichen Kapitel des Erinnerungsbuchs von Häring tragen Überschriften wie „Einberufung und Freistellung“, „Sanitätsdienst und rege Seelsorgetätigkeit“, „Blut und Tränen“, „Verwundung, Lazarett, Heimat“ oder „Zeugnisse der Menschlichkeit“. In dem früheren Interview-Buch *Bernhard Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1989 hat der Autor auf gezielte Fragen hin angedeutet, was diese Erlebnisse für sein theologisches Denken bedeutet haben. Als markante Punkte erscheinen dabei das Menschenbild, die Ablösung des Gehorsams durch Verantwortungsbereitschaft und die entschiedene Gegnerschaft zum Krieg (vgl. ebd., 31–36).

Erstens gab es ein starkes Bewusstsein, dass die Weltsicht des katholischen Glaubens und die dazugehörige Theologie von Beginn an in Konkurrenz, wenn nicht sogar in prinzipiellem und infolgedessen unüberbrückbarem Gegensatz zum weltanschaulichen Monopolanspruch des Nationalsozialismus standen. „Die Menschen, die zwölf Jahre lang das deutsche Volk regierten oder vielmehr terrorisierten, wußten wohl, warum sie das Christentum mit so glühendem Haß verfolgten; denn sie erkannten in ihm den schärfsten, grundsätzlichen Gegner des Irrwahns [...]“⁶ Für eine grundsätzliche Kehrtwende aufgrund der Katastrophe bestand dieser Sicht zufolge sozusagen gar kein Anlass. Man glaubte, weiterhin die Kräfte darauf konzentrieren zu können, noch Vorhandenes weiterzuführen, zum Erliegen Gebrachtes wieder mit Leben zu erfüllen und Verlorenes zurückzugewinnen.

Zweitens erschien es in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg ungleich dringlicher, den Blick nach vorn zu richten als auf die misslungene Vergangenheit. Die Fragen des alltäglichen Überlebens, der Stärkung der Familien, die mit dem Tod, der Gefangenschaft, der Entfremdung, der Traumatisierung und den Versehrungen von Partnern, Vätern und Söhnen zurechtkommen mussten, des Zusammenlebens und Teilens mit Flüchtlingen und Besatzungsangehörigen, der Suche nach einer für die Sicherung des Unterhalts geeigneten Arbeit, der Wohnbarmachung der zerstörten Städte und Häuser – das brauchte oder schien anderes zu benötigen als kritische Selbstreflexion. Die Lage des deutschen Volkes wird in einem Aufsatz von Max Pribilla aus dem Jahr 1947 verglichen mit dem Mann, von dem Augustinus in einem Brief berichtet, dass er in einen Brunnen gestürzt sei, der gerade noch so viel Wasser fasste, um ihn heil aufzufangen und ihn nicht zu ersticken. Ein anderer sei herbeigeeilt und habe bei seinem Anblick erstaunt ausgerufen: „Wie bist du denn da hineingeraten?“, worauf dieser ihm geantwortet habe: „Ich bitte dich flehentlich, denke daran, wie du mich herausholst, und frage nicht, wie ich hier hineingeraten bin.“⁷ Diesem Willen zum Überleben und Neuanfangen, der dann auch bereit ist, großzügig das Vergangene und endlich Überwundene hinter sich zu lassen, konnte sich auch die Theologie nicht einfach entziehen.

Drittens – und das steht in einer Spannung zum eben Gesagten – war die Moralthologie dieser Jahre noch sehr stark geprägt von der Vorstellung einer unwandelbaren Wesensnatur des Menschen, aus deren Erkenntnis sich objektive Normen für das Handeln bis in die speziellsten Besonderheiten und Lebenslagen gewinnen lassen. Ein solcher Ansatz ermunterte nicht die Sensibilität für neue Fragestellungen und grundsätzliche Revisionen, sondern schränkte die Wahrnehmung stark auf einen stimmigen Umgang mit den Festlegungen der Tradition ein.

Schließlich darf *viertens* vermutet werden, dass der theologischen Ethik schlicht die Kategorien fehlten, mit denen sie das als Katastrophe Erlebte sich selbst hätte begreifbar machen können. Darauf wird später noch näher einzugehen sein.

⁶ Max Pribilla, Wie war es möglich?, in: StZ 139 (1946/47) 81–101, hier 98.

⁷ Max Pribilla, Umerziehung des deutschen Volkes?, in: StZ 139 (1946/47) 15–33, hier 16.

Wer anhand dieser Erklärungen sein Erwartungsprofil reduziert, wird in der theologisch-ethischen Literatur der Nachkriegsjahre vieles finden können, was Ausdruck und Resultat tiefgehender und folgenreicher Erschütterung und konstruktiver Bearbeitung der Katastrophenerfahrung ist. Das soll im Folgenden in vier Schritten herausgearbeitet werden:

Zunächst soll nach dem spezifischen Epochenbewusstsein der Theologie der Nachkriegsjahre gefragt werden, also nach der Selbsteinschätzung im Kontext der Zeitgeschichte (1.). Im Anschluss daran soll nach den neuen Themen gefragt werden, die als aktuelle Aufgaben registriert und bearbeitet wurden (2.). Danach wird den Veränderungen in relevanten traditionellen Lehrstücken nachgespürt (3.). In einem abschließenden Schritt soll der Versuch gemacht werden, auf länger- und langfristige Anstöße und Herausforderungen aus der theoretischen Befassung mit dem Geschehenen zu achten. Damit verbunden ist eine Reflexion darüber, was hiervon auch heute bewegt und in der Fachdiskussion bedacht werden sollte (4.).

1. Das Zeitbewusstsein in der Theologie der Nachkriegszeit

1.1 Neuanfang und notwendige Umkehr

Reichen Aufschluss über die Deutung der zeitgeschichtlichen Situation geben die ersten Jahrgänge angesehener theologischer Zeitschriften wie „Stimmen der Zeit“ und „Hochland“, die jahrelang verboten gewesen waren. Eines der Stichwörter, mit dem die erlebte momentane Lage auffallend häufig charakterisiert wird, ist das Adjektiv „neu“ in Verbindung mit Substantiven wie Zeit, Aufgaben, Probleme u. a. m. „Neu“ bezog sich gleichermaßen auf die Situation, in der man sich vorfand, wie auf den Willen, aus ihr heraus zu etwas Anderem, Besserem aufzubrechen.

Bezeichnend für diese Aufbruchsstimmung war das Geleitwort, mit dem 1946 die Schriftleitung das erste Heft der „Stimmen der Zeit“ seit dem Verbot der Zeitschrift 1941 eröffnete:

„Wenn wir [...] uns dem Wagnis stellen und von neuem an die Herausgabe der Zeitschrift gehen, so geschieht es deshalb, weil wir heute [...] die Stunde gekommen erachten, in der es gilt, jenem Willen, der von Anfang an in den ‚Stimmen‘ lebendig war, nämlich ‚die neue Zeit zu deuten, zu werten und in ihr zu leben‘, in die Tat umzusetzen. Das deutsche Volk durchlebt gegenwärtig die vielleicht schwerste Stunde seiner Geschichte, in einer Not, die im geistigen Bereich nicht weniger dringend nach Hilfe ruft wie auf materiellem Gebiet. Die ganze Menschheit steht an einem Wendepunkt ihrer Geschichte. Es ist eine Aufgabe zeitbewußten Denkens, durch Rückschau in die Vergangenheit die Frage zu klären, wie es zu dem furchtbaren Geschehen unserer Tage kommen konnte. Die Gegenwart stellt sich, nachdem die Fesseln vergangener Jahre nunmehr gefallen sind, in der ganzen Breite ihrer Kulturerscheinungen wiederum der Beobachtung durch Bericht und Kritik. Der Vorstoß zu neuen Ufern der Zukunft ruft nach schöpferischen Gedanken, die Ziel und Richtung des Weges weisen sollen. Und über all dem stehen die Fragen des Menschen selbst, seiner Wiedergeburt und Formung

im Geiste des Christentums und der abendländischen Überlieferung der europäischen Völkerfamilie, die neu zu wecken und zu fördern allen Aufbauwilligen ein heiliges Anliegen sein muß.“⁸

Dreimal ist in diesem Text von Neuem die Rede: von der neuen Zeit, die zu deuten, zu werten und zu bestehen sei, vom Vorstoß zu neuen Ufern der Zukunft, der schöpferische Gedanken benötige, und von der Neuerweckung und Förderung des Geistes des Christentums und der abendländischen Überlieferung. Die Gegenwart erscheint als schwerste Stunde der deutschen Geschichte und als geistige und materielle Not, die ganze Menschheit wird gar an einem Wendepunkt ihrer Geschichte gesehen.

„Ende oder Wende?“ titelte Paul Bolkovac im selben Jahrgang dieser Zeitschrift skeptischer und sah im „Opfergang der europäischen Menschen und Völker in unseren Tagen“ einerseits den Ausdruck und das Resultat des mit der Neuzeit begonnenen Versuchs des Menschen, „ohne die Gemeinschaft mit Gott das Leben meistern zu wollen“⁹, andererseits eine Herausforderung zur Wiedergeburt des Menschen und des theonomen Humanismus als Fundament einer neuen irdischen Ordnung.¹⁰ Ähnlich konstatierte auch Max Pribilla am Ende eines helllichtigen Aufsatzes zur Frage „Wie war es möglich?“ im selben Jahrgang der „Stimmen“:

„Dem Ausmaß der Verirrung muss das Werk der Erneuerung entsprechen. Flickarbeit genügt hier ebensowenig wie die Änderung äußerer Einrichtungen und Regierungsformen; ein Wandel in den Gesinnungen und Gewohnheiten ist erforderlich, die im Innern des Menschen verwurzelt sind. Vom deutschen Volk wird nichts Geringeres als eine völlige Umkehr, eine Wendung von fast 180 Grad, eine eigentliche Metanoia verlangt.“¹¹

1.2 Krisenbewusstsein

Einer der letzten Sätze eines der zitierten Artikel lautet: „Die Krise der Gegenwart geht auf Leben und Tod.“¹² Damit ist ein weiterer Schlüsselbegriff genannt, der häufig zur Kennzeichnung und Diagnose der gegenwärtigen Situation verwendet wurde, nämlich „Krise“. Im Unterschied zum Begriff der Katastrophe evoziert dieser Begriff der Krise nicht die Vorstellung eines Zusammenbruchs von allem und jedem, sondern legt den Gedanken nahe, dass es noch Substantielles und Kontinuitäten gäbe, aus denen eine Wende zum Besseren ihre Kraft beziehen könne. Zum anderen insinuiert der Krisenbegriff viel stärker als derjenige der Katastrophe, dass die Vorgänge, die als irreparables Ende erlebt werden, nicht nur die Züge eines Über-einen-Hereinbrechens hat, das lähmt und sprachlos macht, sondern in sich auch Entscheidungs- und Wahlmöglichkeiten birgt, die der Mensch ergreifen kann bzw. muss.¹³

⁸ *Die Schriftleitung*, Zum Geleit, in: StZ 139 (1946/47) 1–3, hier 2 f.

⁹ *Paul Bolkovac*, Ende oder Wende?, in: StZ 139 (1946/47) 43–56, hier 53 f.

¹⁰ Vgl. ebd., 55 f.

¹¹ *Pribilla*, Wie war es möglich (wie Anm. 6), 99.

¹² *Bolkovac*, Ende oder Wende (wie Anm. 9), 56.

¹³ Vgl. ebd., 56.

Von daher erklärt sich das hohe Maß an Pathos, das vielen Vergewisserungen über die eigene Lage und über die Aufgabe von Religion, Christentum und Kirche aus den frühen Nachkriegsjahren eigen ist: „Das Tor einer neuen Zeit ist aufgestoßen, vor dessen Schwelle die Menschheit bebend steht. Die Riesenanstrengungen der letzten Kriegsmonate haben es aufgestemmt. Und wenn es nur ein Spalt breit wäre, so bliebe die Menschheit trotzdem unabänderlich vor einen neuen Äon gerufen.“¹⁴ Immer wieder und in vielfachen Perspektivierungen trifft man auf dieses Wort „Krise“. Von geistiger Krise, vom Verlust alter Richtbilder und von der Suche nach einem neuen Ordnungsplan, von einem geistigen Ringen um die Wiedergeburt des Menschen u. Ä. ist die Rede, bisweilen nur nebenbei und dadurch die Selbstverständlichkeit dieser Einschätzung eher noch betonend.

Es herrscht also in den theologischen Arbeiten dieser Jahre vielleicht erstaunlich wenig Katastrophenbewusstsein, obschon der Begriff durchaus gelegentlich vorkommt¹⁵ und man sich über die Tatsache der „furchtbarste[n] militärische[n], politische[n] und moralische[n] Niederlage des deutschen Volkes“¹⁶ keine Illusionen macht. Dominanter ist aber das ausgeprägte Krisenbewusstsein. Das hört sich zunächst harmloser an, ist es aber, wenn man genauer hinsieht, nicht. In der Diagnose einer Krise spiegelt sich immerhin das Bewusstsein, dass eine Epoche unwiderruflich zu Ende gegangen ist und dass nicht einfach zum Vorhergehenden zurückgekehrt werden kann. Und: Ebenso wenig wie das Krisenbewusstsein ist auch das Katastrophenbewusstsein davor geschützt, bei oberflächlichen Erschütterungen stehen zu bleiben und sich die entsprechende tiefere innere Erschütterung zu ersparen: „Es fehlt an Ernst und Mut, aus der grauenvollen Vergangenheit zu lernen und daraus beherzt entscheidende Schlußfolgerungen für die Zukunft zu ziehen“¹⁷ – so Max Pribilla.

Als tiefster Grund für die eingetretene Situation werden der Mangel an lebendigem Christentum, die Verweltlichung des Glaubens und die Schwäche der ihm entsprechenden Lebensformen ausgemacht.¹⁸ Allerdings bleibt es nicht bei der Zuschreibung der Ursachen für Schrecken und Elend an die widerchristlichen Lehren und Mächte, sondern es wird auch ausdrücklich die Frage gestellt, ob nicht das Christentum selbst versagt habe:

„Wie kommt es“ – so wird beispielsweise gefragt – „daß das Christentum die Welt und die Herzen so wenig gewandelt hat? daß seine Forderungen auch heute noch so weithin Forderung und so wenig Wirklichkeit sind? Wenn das Christentum die göttliche Macht wäre, die es zu sein behauptet, müßte nach neunzehn Jahrhunderten das christliche Erbe nicht stark genug sein, Krieg und Verfolgung und Konzentrationslager unmöglich zu machen?“¹⁹

¹⁴ Johann B. Wiedenmann, Die Wache Gottes, in: StZ 139 (1946/47) 56–65, hier 56.

¹⁵ Vgl. Bolkovac, Ende oder Wende (wie Anm. 9), 53 f; August Brunner, Hat das Christentum versagt?, in: StZ 139 (1946/47) 161–171, hier 161; Franz Hillig, Das Siegel der Heimsuchung, in: StZ 141 (1947/48) 1–10, hier 1; Franz Schnabel, Was sollen wir jetzt tun? Vorfragen zur Schulreform, in: Hochl 39 (1946/47) 385–400, hier 385.

¹⁶ Pribilla, Wie war es möglich (wie Anm. 6), 98.

¹⁷ Ebd., 82.

¹⁸ Vgl. ebd., 97.

¹⁹ Brunner, Hat das Christentum versagt (wie Anm. 15), 162.

August Brunner, der Autor dieser Fragen, kam zwar zum Ergebnis, nicht eigentlich das Christentum sei es gewesen, das versagt habe. Aber er verwies auch eindringlich auf die Gefahr zu meinen, eine reiche christliche Vergangenheit und die Pflege der Traditionen würden von selbst die Kultur vor einem Rückfall in Unmenschlichkeit bewahren, weil „der Barbar [weiterhin] in uns allen lebt, [...] edle Menschlichkeit immer bedroht ist und kein Zustand werden kann, der sich von selbst versteht, und daß nur ein echtes Christentum uns davor bewahren kann, die gleichen Greuel zu wiederholen“²⁰.

Auch nach dem Beitrag der Kirchen wird gefragt.

„Es ist Tatsache, daß der Einfluss der christlichen Kirchen nicht ausgereicht hat, die Grausamkeiten in den Konzentrationslagern und die sonstigen Greuelthaten der Nazis zu verhindern. Ja das Bekenntnis ist notwendig: Wäre das Christentum in Deutschland und im ganzen Abendland lebendiger gewesen, dann hätte es nie ein Drittes Reich mit all seinen Verfallserscheinungen gegeben. Es ist auch Tatsache, daß der Protest der christlichen Kirchen gegen den Nationalsozialismus nach Inhalt und Form nicht so eindeutig und scharf gewesen ist, wie wir es als Christen angesichts der ungeheuren Verbrechen in nachträglicher Rückschau wünschen möchten. Gleichwohl bleibt es wahr, daß das gläubige Christentum die einzige geistige Macht war, über die der Nationalsozialismus nicht Herr geworden ist, und die – freilich mit vielen Wunden – noch aufrecht stand, als er zusammenbrach.“²¹

Sätze wie diese sind allerdings eine seltene Ausnahme. Die angemessene Antwort auf die Frage „Hat das Christentum versagt?“ ist August Brunner zufolge das Eingeständnis:

„Das Christentum versagt [...] zu jeder Zeit, weil die Christen versagen [...]. Und es wird um so mehr versagen, je mehr wir uns träge und opferscheu auf ein christliches Erbe verlassen, statt uns selber einzusetzen. So kann der Vorwurf, das Christentum habe versagt, auch eine Ausrede werden, ja ein Vorwand, hinter dem wir unser eigenes Versagen zu verstecken suchen. Wir sehen wohl die Mächte des Bösen in den erschreckenden Greueln, die wir miterleben mußten; wir verurteilen streng Selbstsucht, Eigennutz, Lüge und Grausamkeit in den anderen. Aber wir bedenken nicht, daß dies alles auch in uns wirksam ist. Wir wollen nicht sehen, daß jene Mächte, die Tyrannei, Krieg, Konzentrationslager und alle übrigen Verbrechen heraufgeführt haben, genau die gleichen sind, die sich im Leben der einzelnen, der Familien und Gemeinden äußern in Hartherzigkeit, Rücksichtslosigkeit, grenzenloser Habgier und unbeherrschter Vergnügungssucht. [...] So sind wir alle an den großen Untaten mit schuld, und zwar in dem Maße, als unser Christentum lau, feige, äußerlich und unentschieden war.“²²

²⁰ Ebd., 170.

²¹ Max Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, in: StZ 139 (1946/47) 15–33, hier 28.

²² Brunner, Hat das Christentum versagt (wie Anm. 15), 170 f.

2. Die Notwendigkeit neuer Denkkategorien

2.1 Die Entdeckung des Dämonischen

Die geradezu beschwörende Nachdrücklichkeit, mit der in dieser Analyse die großen politischen Verbrechen, die vom nationalsozialistischen Regime begangen wurden, mit unmoralischen Verhaltensweisen, die als Neigung in jedem Einzelnen schlummern, in direkten Zusammenhang gebracht werden, kann als Hinweis verstanden werden, dass diese Sicht nicht so allgemein geteilt wurde, sondern dass vielmehr Zweifel verbreitet waren, ob sich Ausmaß, Systematik und Selbstläufigkeit von Tod, Zerstörung, Hass, Vertreibung, Verfolgung usw. mit den herkömmlichen ethischen Kategorien, die ja vor allem solche waren, die den Einzelnen im Blick haben, überhaupt fassen lassen. Ein Indiz für solche Zweifel ist der häufige Gebrauch der Redeweise von der „Dämonie“ der Schuld und vom „Dämonischen“ des Kriegs, des Rassenwahns usw.²³ Mit „dämonisch“ war hier offensichtlich etwas gemeint, was gefährlich und bedrohlich ist und was eine eigene Macht hat, die durch Menschen nicht diszipliniert werden kann, aber auch das, was mit den vertrauten Kategorien überhaupt nicht angemessen erfasst werden kann. Insofern markiert die Verwendung dieses Begriffs in der Nachkriegstheologie offensichtlich eine Erklärungslücke.²⁴ Aber er markiert sie eben auch nur, gibt aber keinen Hinweis, ob und gegebenenfalls wie man mit dem als dämonisch qualifizierten Sachverhalt umgehen solle oder könne. Ja, er bietet sogar die Möglichkeit, dass die Regie für das als schlimm Erlebte bzw. Bekanntgewordene externalisiert wird. Das ist seine Schwäche.

2.2 Die umfassende Aufgabe: Verantwortung

Der damit verbundenen Gefahr entgegenzuarbeiten, auf die Wahrnehmung des Dämonischen mit Passivität und Schicksalsergebenheit zu reagieren, war das Anliegen, das hinter dem Aufkommen und bevorzugten Gebrauch des Begriffs „Verantwortung“ zu dieser Zeit steckte.²⁵ Dieser Begriff war nicht neu, aber er meinte traditionell lediglich die Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen für sein Tun und Lassen. Jetzt aber steht er mehr und

²³ Als Beispiele genannt werden können u. a. *Wiedenmann*, Wache Gottes (wie Anm. 14), 63; *Joseph Bernhart*, Chaos und Dämonie. Von dem göttlichen Schatten der Schöpfung, München 1950; *Joseph Höffner*, Der technische Fortschritt und das Heil der Menschen. Dämonie und Ethos der Technik, Paderborn o. J.; *Josef Rüther*, Die Dämonie der Technik, in: *Die Neue Ordnung* 3 (1949) 326–339; 432–440. Außerhalb der Ethik vgl. auch *Gerhard Ritter*, Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Deutschland der Neuzeit, München 1948; *Fritz-Joachim von Rintelen*, Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung, Mainz 1947.

²⁴ Die theologische Ethik wird für diese Lücke erst Jahrzehnte später die Begriffe systemische Verantwortung bzw. strukturelle Sünde herausbilden. Siehe unten.

²⁵ Vgl. dazu die bei Theodor Steinbüchel angefertigte Dissertation von *Alfred Schüler*, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person, Krailling 1948; evangelischerseits etwa *Walter Künneth*, Die öffentliche Verantwortung des Christen, Berlin 1952; von philosophischer Seite etwa *Jakob Amstutz*, Was ist Verantwortung?, Bern 1947.

mehr für die Aufgabe, Vorgänge und Komplexe, die von Menschen in Gang gebracht wurden, in ihren räumlichen, zeitlichen, sozialen usw. Auswirkungen zu beurteilen, zu kontrollieren und zu steuern.

„In der Verantwortung vollzieht der Mensch das Gesetz der letzten Versittlichung der Welt, d. h. Vorgänge, Ereignisse, Zustände, Handlungen des Menschen wie der außerseelischen Welt des Menschen werden durch einen einzigartigen Hoheitsakt des Menschen gleichsam unterfangen und in den Kreis der höchsten Wertung und Geltung gehoben. Wer Verantwortung für etwas übernimmt oder übernehmen muß, der hebt eben dasselbe aus dem rein sachlichen, apersonalen oder rein kausalen Zusammenhang heraus [...]“²⁶

Was in diesen Sätzen im Blick auf die Erfindung und die Anwendung der Kernspaltung emphatisch eingefordert wurde, wurde von anderen Autoren, etwa von Romano Guardini in seinem Vortrag „Zur jüdischen Frage“ von 1952, im Rückblick auf den totalitären Staat und die Verfolgung und Ermordung des europäischen Judentums als Mangel festgestellt. Das „furchtbar Neue“ an den geschehenen Vorgängen sei nicht eigentlich das sittliche Unrecht, der Geist der Gewalt und die Grausamkeit, sondern die Kombination zwischen einer Politik, die die Persönlichkeit ignorierte, und einer ausgebauten Technik. Auch für die weitere Zukunft bleibe das grundsätzliche Problem erhalten, dass die wissenschaftlichen, sozialen und technisch-kulturellen Aufgaben immer gewaltiger werden und die „Möglichkeiten des individuellen Handelns“ übersteigen – „um so mehr, als immer deutlicher das globale Wirkfeld hervortritt und es daher immer dringlicher wird, die verschiedenen Initiativen zueinander in Beziehung zu setzen“, wie er fast seherisch hinzufügt und durch den Hinweis verstärkt, „dass die sachlichen wie menschlichen Gegebenheiten immer verfügbarer“²⁷ würden. Deshalb bestehe Anlass zu prüfen, wie weit das neuzeitliche Denken der „Verlockung“ erliege, dass der Staat nach rein politischer Zweckmäßigkeit zu handeln habe.

Die Rede von der „Verantwortung“ hat hier eine doppelte Funktion: Zum einen ist „Verantwortung“ die in der traditionellen Ethik fehlende Kategorie, die die Beteiligung des bzw. der Einzelnen an institutionellen und systemisch organisierten Verbrechen eines staatlichen Regimes überhaupt erst zu fassen erlaubt. Zum anderen beinhaltet „Verantwortung“ den energischen kritischen Protest gegen die Versuchung, sich wegen dieser Komplexität der Zurechenbarkeit zu entziehen und die Verantwortlichkeit für das, was geschehen ist, unpersönlichen politischen Strukturen zuzuschieben. Denn:

„Alle, auch die umfassendsten geschichtlichen Vorgänge beginnen mit personalen Entscheidungen, und diese sind frei. In allen, auch den mächtigsten Vorgängen bleibt die Freiheit, sich der wirkenden Tendenz zu ergeben oder ihr zu widerstehen; sie im positiven oder im negativen Sinne zu verwirklichen.“²⁸

²⁶ Wiedenmann, Wache Gottes (wie Anm. 14), 62.

²⁷ Romano Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage, München 1952, 25.

²⁸ Ebd., 22.

Auch Theologen, die in die Tradition des Fachs Moraltheologie viel stärker eingebunden waren als Guardini wie Theodor Steinbüchel²⁹, Bernhard Häring³⁰, Richard Egenter³¹ und vor allem Werner Schöllgen³² haben „Verantwortung“ teils schon vor und erst recht nach dem Zweiten Weltkrieg als Zentralbegriff der theologischen Ethik reklamiert und darin keineswegs nur eine Möglichkeit gesehen, die religiöse und sittliche Existenz i. S. des Personalismus als Ausdruck und Antwort des Bezugs zwischen Gott und dem einzelnen Menschen zu charakterisieren, sondern auch die Notwendigkeit, die starke Ausrichtung der traditionellen Moraltheologie auf das Objektive – Gesetz, Gebot und Autorität – zu relativieren. Auch wenn das Problem der Steuerung komplexer Handlungen, Organisationen und strukturellen Entwicklungen hier noch nicht explizit thematisiert wurde, gründet die betonte Einführung des Verantwortungsbegriffs bei ihnen auf der Beobachtung bzw. dem Erleben von Gehorsam als Ermöglichungsbedingung systematischer politischer Verbrechen und auf dem Entsetzen, dass die zum Höchstwert erklärte Gehorsamsleistung andererseits zur Diffusion bzw. zur Flucht aus der persönlichen Verantwortung führen kann. Denn Verantwortung bedeutet ja notwendig auch Klarheit über: Wer trägt Verantwortung wofür und gegenüber wem?

2.3 Die Frage der Schuld

Wenn sich die Vorstellung von Verantwortung im Sinn der „Fähigkeit für Rechenschaft“³³ hin auf soziale Strukturen erweitert, hat das auch Auswirkungen auf die Vorstellung von Schuld. Tatsächlich war auch dieser Begriff ein Topos, also ein Ort oder besser ein öffentlicher „Platz“, auf dem um ein angemesseneres Verständnis im Blick auf das während der Diktatur Erlebte und das dadurch Bewirkte gerungen wurde. Anders als beim Begriff der Verantwortung, der eher still und nebenbei eine bislang bestehende Lücke schließt, gab es um den Begriff der Schuld eine rege Debatte, ausgelöst durch den Vorwurf der Kollektivschuld, der von politischen Organisationen und Meinungsführern der Alliierten gegen „die“ Deutschen erhoben und von Karl Jaspers in einer aus Vorlesungen an der Universität Heidelberg hervorgegangenen Schrift „Die Schuldfrage“³⁴ kritisiert und differenzierend beantwortet worden war.

²⁹ Vgl. Theodor Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2. Halbband, Düsseldorf 1938, 258–260.

³⁰ Vgl. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien, Freiburg i. Br. 1961, Bd. I, 86–93. In seinem Lebensrückblick von 1997 schreibt Häring: „Ich habe [...] den absurdesten Gehorsam von Christen gegenüber einem verbrecherischen Regime erlebt. [...] Nach dem Krieg kehrte ich zur Moraltheologie zurück mit dem festen Entschluss, sie so zu lehren, daß ihr Kernbegriff nicht Gehorsam, sondern Verantwortungsbereitschaft, Mut zur Verantwortung heißt“ (Häring, Geborgen und frei [wie Anm. 4], 35).

³¹ Vgl. Richard Egenter, Art. Verantwortung, Verantwortlichkeit, in: LThK² 10 (1965) 669 f.

³² Vgl. Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 91–98.

³³ Wolfgang Lienemann, Das Prinzip Verantwortung in der ökumenischen Sozialethik, in: Stephan H. Pfürner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, Bd. 2, Stuttgart 1988, 166.

³⁴ Vgl. Karl Jaspers, Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands, Heidelberg 1946 (Neuausgabe München 1987).

„Ist es aber überhaupt zulässig, von der Kollektivschuld eines Volkes [...] zu sprechen?“³⁵ fragte der Tübinger Moraltheologe Otto Schilling 1947 in einem Aufsatz der Theologischen Quartalschrift fast gleichlautend mit dem Autor Johann B. Schuster³⁶ in den „Stimmen der Zeit“ desselben Jahres und dem Bonner Moraltheologen Werner Schöllgen in einer eigenen Schrift.³⁷ Aus heutiger Sicht verwundert, dass alle drei Autoren nicht mit „nein“ antworten, wohl wissend, dass das Hören dieses Begriffs bei „einem jeden ehrlichen Deutschen“ Unbehagen und Unverständnis darüber auslöst, nach all dem Erlittenen auch noch dieser demütigenden Anklage unterworfen zu werden. Zu offenkundig erschienen die Tatsachen und die Menge der von den Machthabern begangenen Verbrechen, zu vielfältig die Verstrickungen unzähliger Deutscher durch Mitmachen, Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit.

„Die zwei Tatsachen sind ja unbestreitbar: der gewaltsam unterdrückte Teil des Volkes ertrug die Despotie, ohne sie zu stürzen, und leistete durch [seine] Mitarbeit am gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben in Friedens- und Kriegszeit wenigstens indirekte und mittelbare Unterstützung der Regierung.“³⁸

Von der Kollektivschuld, die dadurch entstehe, dass ein ganzes Volk „in wirklich freier Abstimmung einer ihm als verbrecherisch bekannten Regierung die Macht übertragen oder diese Regierung bestätigt“ hat, sei – so Schilling – die Kollektivschuld einer Minorität und aller, die sich zu willigen Werkzeugen hergegeben haben, zu unterscheiden, wenn „eine materialistisch gesinnte und [...] skrupellose Minorität unter Ausnützung der Situation, beispielsweise eines Mangels der Verfassung, [...] durch Lüge, Betrug und Bestechung zur Herrschaft gelangt, den Terror organisiert, den totalen Staat errichtet und den besseren Teil des Volkes gewaltsam unterdrückt“³⁹.

Zu diesen Fakten kommt als weiterer Faktor die Kenntnis der geschichtlichen Ursachen und das Wissen um die Mechanismen der Einflussnahme auf „Erkenntnis, Verantwortungsfähigkeit und Wirkungsmöglichkeit einer despotisch beherrschten Masse [...]“⁴⁰. Schöllgen bezeichnete dieses „Gespür für die Zeit, ihr Grauen und ihre Schrecken, ihre unermeßlichen Leiden und ihre Dämonie, vor allem aber für die unlösliche Verflechtung [...]“⁴¹ in solche Schuld als unerlässliches soziologisches Wissen; Schilling sprach von der Erkenntnis der „destruktive[n] irrige[n] Anschauungen und Theorien“⁴², durch die der Weg in den totalitären Staat bereitet, begünstigt und gefördert wurde. Heute würde man in der theologischen Ethik von Unrechtsstrukturen oder von struktureller Sünde spre-

³⁵ Otto Schilling, Über Kollektivschuld. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie, in: ThQ 127 (1947) 213.

³⁶ Vgl. Johann B. Schuster, Kollektivschuld, in: StZ 139 (1946/47) 101–117, hier 101.

³⁷ Vgl. Werner Schöllgen, Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie. Eine Anleitung zu eigenem Urteil und ein Weg zur Verständigung, Düsseldorf 1947.

³⁸ Ebd., 103.

³⁹ Schilling, Über Kollektivschuld (wie Anm. 35), 213.

⁴⁰ Ebd., 102 f.

⁴¹ Ebd., 103; vgl. auch 111.

⁴² Ebd., 213 f.

chen,⁴³ doch standen diese Kategorien überindividueller Schuldverwicklung, die erst in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie erarbeitet wurden, in den Nachkriegsjahren eben noch nicht zur Verfügung. So schlugen die Überlegungen, die bei Besinnung auf die traditionellen Bedingungen moralischer Schuld, „hinreichende Erkenntnis des Bösen oder Normwidrigen und freier Widerspruch gegen das Gute und das Gesetz“⁴⁴, ansetzten, einen anderen Weg ein: Es wurde etwa wie erwähnt zwischen Kollektivschuld des ganzen Volkes und Kollektivschuld einer „Minorität und aller jener, die sich zu willigen Werkzeugen hergeben oder als Werkzeuge sich mißbrauchen lassen“⁴⁵, unterschieden. Eine andere Reflexion erinnerte an die Handlungslehre der Tradition und nannte die Kriterien, die erfüllt sein müssten, damit Unterlassung, indirekte Mitwirkung sowie Beihilfe wirklich als schuldhaft gelten müssen.⁴⁶

Aus heutiger Sicht erscheint die Kategorie Kollektivschuld höchst problematisch und unangemessen, weil weder bestimmte Gemeinschaften noch gar ein Volk als Ganzes als sittliche Gesamtperson mit einem einheitlichen Willen gelten können.⁴⁷ Gleichwohl muss die Debatte über diesen Vorwurf der Kollektivschuld in der Nachkriegstheologie als weiterführend bewertet werden, insofern man sich zum einen ernsthaft mit den Denkmustern und Strukturen befasst hat, die Schuld begünstigen oder verfestigen; zum anderen, insofern man statt auf Zurückweisung, die vermutlich als Versuch der Entschuldigung verstanden worden wäre, auf Differenzierung gesetzt hat. Das Ergebnis der Debatte stimmt jedenfalls in einem zentralen Punkt mit einem für die heutige Skepsis gegenüber der Kollektivschuld-These maßgebenden Anliegen überein: Es hat Mutige und es hat Opfer auch im Volk der Täter gegeben, und man würde diese beleidigen und ihren moralischen Einsatz entwerten, wenn man sie unterschiedslos zu den Tätern rechnen würde. Entsprechendes gilt für die Gegenseite. Nur unter der Bedingung solcher Differenzierungen ist es denkbar und sinnvoll, von einer Solidarität in der Schuld zu sprechen und eine „Aufarbeitung“ des Unrechts zu fordern, an der auch Nichtschuldige und Spätergeborene, aber über das gemeinsame Zusammenleben und die Tradition irgendwie Beteiligte mitwirken sollen.

2.4 Menschenwürde und Menschenrechte

Ein anderes Thema, das in der Nachkriegstheologie aufkam und sich im Lauf der Jahre nachhaltig etablierte, war das Thema Menschenwürde / Menschenrechte. Auch hier kamen die entscheidenden Anstöße zunächst nicht aus der eigenen Tradition des Argumentierens, doch entdeckte man schon bald, dass in dem von außen Thematisierten Eigenes gefunden werden kann. Einer der Anstöße von außen kam vom ersten Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozess 1945/46, ein zweiter von der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen im Dezember 1948. Im Blick auf den Nürnberger Pro-

⁴³ Vgl. dazu jetzt *Konrad Hilpert*, Strukturelle Sünde, in: Christoph Böttigheimer; René Dausner (Hg.), *Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte*, Freiburg i. Br. 2021, 311–330.

⁴⁴ *Schuster*, Kollektivschuld (wie Anm. 36), 105.

⁴⁵ *Schilling*, Über Kollektivschuld (wie Anm. 35), 213.

⁴⁶ Vgl. *Schuster*, Kollektivschuld (wie Anm. 36), 106–111.

⁴⁷ Vgl. *Alois Baumgartner*, Art. Kollektivschuld, in: *LThK*³ 6 (1997) 184.

zess stand die Feststellbarkeit und Strafbarkeit von verbrecherischen Handlungen und Unterlassungen gegen den Frieden, gegen das Kriegsrecht und gegen die Menschlichkeit zur Debatte. Die Tatsache solcher menschheitlicher Verbrechen galt es zu verteidigen, insbesondere gegen den Vorwurf, dieser Prozess sei doch nur ein politisches Instrument der Rache der Sieger, ferner gegen den Einwand, derartige Verbrechen ließen sich nicht objektiv – das meint: unabhängig von den subjektiven Erlebnissen – beurteilen, und schließlich auch gegen die rechtspositivistische These, dass Kriege und die mit ihnen zusammenhängenden Ereignisse überhaupt nicht unter der Perspektive von Sittlichkeit, Schuld, Verantwortung und Wiedergutmachung erörtert werden könnten. Ist das Verbrechen lediglich „ein schädigendes Tun und Lassen gegenüber den Interessen der menschlichen Gesellschaft“ oder „ist das Verbrechen in seinem tiefsten Wesen der Verstoß gegen die über den Menschen stehende absolute Sitten- und Rechtsordnung, die als solche nur die Ordnung Gottes sein kann, und ist somit die Bestrafung die wirksame Geltendmachung jener verletzten Ordnung [...]?“⁴⁸ brachte Gustav Gundlach, engster Berater von Papst Pius XII., die entscheidende Frage auf den Punkt.

„Wesentlich“ – so schrieb Gundlach in dem zuerst in einem amerikanischen Journal publizierten Aufsatz über den Nürnberger Prozess – „[wesentlich] handelt es sich [bei den vor Gericht als Verbrechen bezeichneten Sachverhalten] um direkte oder unzureichend begründbare indirekte Einbrüche der öffentlichen Gewalt in die unantastbaren Persönlichkeitsrechte des Menschen“⁴⁹. Diese überschritten nämlich nicht nur die Grenzen dessen, was eine Regierung bzw. Staat und Recht dürfen, sondern auch die Grenzen der Völker:

„Nur der Mensch gilt [besser: darf gelten], dessen Menschentum allen Menschen aller Rassen, aller Sprachen und jedweder Geschichtsformung gemeinsam ist und das von Gott durch Christus zu einer neuen Wesensform göttlicher Kindschaft und göttlicher Schwesternschaft und Bruderschaft veredelt wurde.“⁵⁰

Mit diesem Satz aus der Feder von Hermann Muckermann war der inhaltliche Durchbruch zum Gedanken der Allgemeinen Menschenrechte als oberstem Kriterium und Verpflichtung alles politischen Handelns hergestellt. Was die Deklaration selbst betrifft, nahm man durchaus wahr, dass mit diesem übernationalen Dokument über die praktischen Grundsätze des Handelns weitgehende, tendenziell sogar universelle Zustimmung festgestellt werden konnte. Deshalb begrüßt man die Deklaration als „Geschenk“. Zugleich registrierte man auch Dissonanzen in den von verschiedenen Seiten vorgelegten Begründungen und empfand dies schmerzlich.⁵¹ Immerhin erkannte man eine eindeutige Herkunftslinie zum christlichen Glauben (Gottebenbildlichkeit und Zuerkennung göttlicher Gnade in Jesus Christus) und sah darüber hinaus erhebliche Übereinstimmungen mit ethischen Anliegen dieses Glaubens: die entschlossene Abkehr von Unrecht, Barbarei und Herbeiführung von Krieg, die Verpflichtung auf die Würde des Menschen als etwas,

⁴⁸ Gustav Gundlach, Der Nürnberger Prozeß und die Moral, in: StZ 143 (1948/49) 286–293, hier 289.

⁴⁹ Ebd., 291.

⁵⁰ Hermann Muckermann, Rassenwahn und Weltreligion, in: StZ 139 (1946/47) 127–137, hier 133.

⁵¹ Vgl. Maria Schlüter-Hermkes, Menschenrechte, in: Hochl 42 (1949/50) 615 f.

das allem staatlichen Verfügungsanspruch entzogen ist, ferner die Verpflichtung zur Beseitigung menschenunwürdiger Lebenslagen und den Glauben, dass es den Menschen grundsätzlich möglich ist, die Neigung zur Gewalt in sich selbst und im gesellschaftlichen Miteinander zu bändigen.

Gänzlich unbekannt war das Stichwort Menschenrechte für die damalige Theologie keineswegs. Es gab dazu ja schon eine Reihe von kirchlichen Positionierungen, die bis in die Zeit der Französischen Revolution zurückreichten. Aber diese Positionierungen waren stets mit starken Vorbehalten und Ablehnungen bestimmter Rechte verbunden. Noch der entsprechende Artikel von 1935 in der ersten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“, der ansonsten wohlthuend sachlich und historisch informativ ist, hatte mit dem warnenden Satz geschlossen: „Diese Grundrechte der Individuen wurden freilich auch zu übermäßiger Einengung der Staatsrechte und der Gemeinwohrrücksichten mißbraucht; z. B. u. a. durch die Liga für Menschenrechte, besonders zum Schutz vor Gerichtswillkür und -irrtum gegründet 1899 in Paris, in Deutschland bestehend 1919–33.“⁵² Erst seit den beiden Enzykliken von 1937, in denen die gottgegebenen Rechte der menschlichen Person gegenüber dem Faschismus⁵³ bzw. dem Kommunismus⁵⁴ in Erinnerung gerufen wurden, und dann wieder in den Weihnachtsansprachen des Papstes seit 1942 waren die Menschenrechte ein prominenteres Thema gewesen. In der Wahrnehmung des Unrechts, unter dem zahllose Menschen litten, und erst recht in der kritischen Rückschau erschienen tyrannische Herrschaft, Angriffs- und Eroberungskrieg, Rassismus, Arbeitsklaverei, Herrenmenschgebaren, Erzeugung und Anfachung von Hass und Ressentiments, Verächtlichmachung von Grundlagenreflexionen („Objektivitätsfimmel“) immer klarer als systematische Missachtungen und Verletzungen der Menschenwürde und der Menschenrechte und deren unveräußerlichen Kern, nämlich die Rechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit sowie auf den Schutz durch Recht und unabhängige Justiz. In der Theologie der folgenden Jahrzehnte wurden die Menschenrechte folgerichtig zum Hoffnungsträger „für die Abwehr von Willkür und Gewalt“⁵⁵ und seit den 1960er-Jahren dann zu einem allgegenwärtigen Stichwort, um Fragen der Gerechtigkeit in Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und weltweiter Zusammenarbeit artikulieren zu können. 1953 wurde noch deutlich gespürt, dass es sich um einen erheblichen Wandel handelte, wie sich aus den folgenden Fragen von August Wimmer entnehmen lässt:

„[...] Sind es nicht im wesentlichen außerchristliche Kräfte gewesen, die sehr spät erst die Parolen der Menschenrechte entwickelt und ihm zum Siege verholfen haben? Empfinden wir nicht andererseits heute Verletzungen der Menschenrechte als eindeutig widerchristlich? Wie

⁵² Rupert Angermair, Art. Menschenrechte, in: LThK¹ 7 (1935) 95.

⁵³ Vgl. Pius XI., Enzyklika *Mit brennender Sorge*. 14. März 1937.

⁵⁴ Vgl. Pius XI., Enzyklika *Divini redemptoris*. 19. März 1937.

⁵⁵ So das Vorwort des von August Wimmer im Auftrag der Pax Romana und dem Katholischen Akademikerverband u. a. herausgegebenen Tagungsbandes „Die Menschenrechte in christlicher Sicht“ (Freiburg i. Br. 1953, VII).

aber ist dann dieses Jahrhunderte lange Versagen der Christen zu erklären, und woher nehmen wir heutigen Christen den Mut, die Menschenrechtsforderungen gerade auf unsere Fahnen zu schreiben?⁵⁶

3. Traditionelle Lehrstücke in der Revision

Wenigstens genauso aussagekräftig wie das Hinzukommen neuer Themen, die die Moraltheologie in den Jahren nach 1945 beschäftigt haben, sind die Veränderungen der Inhalte bzw. Umakzentuierungen innerhalb traditioneller Lehrstücke, die aufgrund des Erlebten einer kritischen Reflexion unterzogen werden mussten. Diese Lehrstücke betrafen naheliegender Weise vor allem die politische Ethik und die Lebensethik.

3.1 *Der Eid angesichts seines Missbrauchs*

Einem unmittelbar praktischen Bedürfnis entsprach das Überdenken der Institution des politischen Eids. War er doch – nicht nur als Tatsacheeid vor Gericht, sondern vor allem als Versprechenseid von Beamten, Soldaten, Krankenschwestern und Mitgliedern staatlicher Organisationen – das zentrale Instrument, mit dem im Dritten Reich zahllose Menschen an den Befehl des sogenannten Führers „ohne Vorbehalt und ohne Grenze“, wie es seit 1935 in der offiziellen Eidesformel hieß, moralisch bzw. sogar religiös regelrecht gefesselt wurden. Denn es machte die Eigenart der Idee des politischen Eids aus, dass er seine bindende Kraft letztlich aus der Gottesanerkennung beziehen wollte und sollte. „Viele entschuldigen heute ihr Mitläufertum aus solcher Bindung ihres Gewissens. Sie schworen unter Zwang, vielfach widerwillig, aber doch im Glauben, einen echten, bindenden Eid zu leisten“⁵⁷ – beschrieb an der Wende der Jahre 1946/47 der Bonner Moraltheologe Werner Schöllgen in der Zeitschrift „Hochland“ die Ausgangslage.

Entschieden wandte sich dieser Autor gegen die nur formale Sicht des Eides als frei verfügbares, von jeder sittlichen und religiösen Rückgebundenheit abgelöstes Werkzeug der Politik. Er wies darauf hin, dass der Eid nach der Tradition sein Gepräge und sein Gewicht immer auch von seinem Inhalt und dessen Bedeutung bekommen habe. Zu den Bedingungen nicht nur seiner Erlaubtheit, sondern auch seiner Gültigkeit habe stets gehört, dass er zu keiner Handlung verpflichten dürfe, die einem Mitmenschen, dem Gemeinwohl oder dem Seelenheil schadet.⁵⁸ Was versprochen und beeidet wird, musste mit anderen Worten auch sittlich erlaubt sein. Infolgedessen breche die Fessel jeden Eides „entzwei, wenn das Gewissen erwacht und aus ernster Besinnung“ – das meint: wegen des erkannten Bösen – „ein Nein sprechen muß“⁵⁹. Schöllgen sah diese Bestimmungen zum Schutz des Gewissens in der kirchlichen Tradition schon immer klar vorliegen und entfaltete sie anhand der damals geltenden kirchenrechtlichen Regeln. Ein Blick in den

⁵⁶ August Wimmer, Was sind Menschenrechte und wie steht der Christ dazu?, in: ders. (Hg.), Die Menschenrechte (wie Anm. 55), 1–9, hier 6 f.

⁵⁷ Werner Schöllgen, Der politische Eid, in: Hochl 39 (1946/47) 242–251, hier 242.

⁵⁸ In Anlehnung an can. 1318 § 2 CIC/1917.

⁵⁹ Schöllgen, Der politische Eid (wie Anm. 57), 250.

Artikel „Eid“ im „Lexikon für Theologie und Kirche“ aus dem Jahr 1935 bestätigt das. Dass diese Bedingungen allerdings während und auch nach der Diktatur kaum bekannt gewesen zu sein scheinen, nannte er „ein ernstes Versäumnis von Kanzel und Unterricht“⁶⁰.

3.2 In Vergessenheit geratene Tradition: das Widerstandsrecht

Mit dem Problem des politischen Eides hängen unmittelbar zwei weitere Fragen zusammen, nämlich die des Widerstandsrechtes und die des zivilen Gehorsams. Auch beim Widerstandsrecht war der Anlass, es zu erörtern, ein praktischer, nämlich die als besonders drückend erlebte Frage, ob „es eine Möglichkeit oder doch wenigstens ein Recht [gegeben hat], dieses verderbliche System zu stürzen, ehe es sein Werk der Zerstörung ganz vollendet hatte“⁶¹. Auch bei diesem Thema kamen Autoren wie Max Pribilla nicht umhin, gleich zu Beginn ihrer Erörterungen festzustellen, „daß auch in den christlichen Kreisen unseres Volkes eine völlige Unklarheit, ja Unwissenheit über das Widerstandsrecht gegen Übergriffe und Mißbrauch der Staatsgewalt herrschte und herrscht“⁶². Freilich fand er das wenig verwunderlich, „weil dieses Recht nur in außerordentlichen Zeiten in Kraft tritt und die meisten Menschen in ruhigen Tagen [...] die Beschäftigung mit solch gefährlichen Fragen für höchst unpassend und verwegen halten“⁶³. Ein verpönte Thema, das jeden, der darüber sprach oder schrieb, in den Verdacht bringen konnte, kein guter Untertan bzw. Bürger zu sein. Dass der erst 1938 erschienene letzte Band der ersten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ keinen Artikel „Widerstand / Widerstandsrecht“ enthielt, ist ja nicht wirklich verwunderlich. Aber dass die reale Möglichkeit besteht, dass die staatliche Macht sich ihrem eigentlichen Ziel, die Förderung des Gemeinwohls, völlig entfremdet und durch Missbrauch in eine verbrecherische Tyrannei entartet, galt dem Autor durch das Erlebte als zweifelsfrei erwiesen.

Gegenüber dem Missbrauch von Staatsgewalt stünden den Untergebenen nach übereinstimmender Ansicht der großen Theologen das Recht und auch die Pflicht des passiven Widerstands zur Verfügung:

„Wenn die Staatsgewalt Forderungen stellt, die dem göttlichen Gesetze widersprechen und ohne Sünde nicht erfüllt werden können, dann gilt unbedingt der Grundsatz: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‘ (Apg 5,29). [...] Dieser passive Widerstand beschränkt sich auf die Unterlassung, das Nicht-Tun, das Nicht-Billigen, das Beiseite-Stehen, muß aber zugleich bereit sein, die Nachteile solcher Haltung auf sich zu nehmen. Auch das ‚beredete‘ Schweigen kann ein deutliches Zeichen des Widerspruchs sein.“⁶⁴

Diese Form des passiven Widerstands hielt der Autor für zu schwach, um einer ausgesprochenen Gewaltherrschaft, in der die Machthaber „über den gesamten Staatsapparat verfügen und ihn rücksichtslos einsetzen“ und „jeden keimenden Versuch eines solchen

⁶⁰ Ebd., 249.

⁶¹ Max Pribilla, An den Grenzen der Staatsgewalt, in: StZ 141 (1947/48) 410–427, hier 410.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 410 f.

⁶⁴ Ebd., 412.

Widerstandes durch verwirrende Propaganda, durch Einschüchterung, Bespitzelung und Terror [...] verhindern oder [...] zerschlagen“⁶⁵, die Stirn bieten zu können. Die neue Qualität des Missbrauchs der Staatsgewalt, den man in der Zeit des NS-Regimes erlebt habe und gegen den man mit den herkömmlichen Mitteln hilflos gewesen sei, habe darin bestanden, „dass nicht etwa nur ein Alleinherrscher, sondern eine Partei oder ein weltanschauliches System den Terror ausübte und die Staatsgewalt missbrauchte“⁶⁶. Deshalb müsse man prüfen, ob es auch Umstände gebe, „in denen der aktive Widerstand gestattet ist, der mit den Mitteln der Gewalt die Abstellung der Übel oder sogar den Umsturz der Regierungsform herbeiführen will“⁶⁷.

Die Gründe, die vor allem bei Autoren des 19. Jahrhunderts für die Behauptung vorgebracht werden, aktiver Widerstand sei niemals und unter keinen Umständen erlaubt – und dies gehöre seit alters zum Lehrgut der Kirche –, werden von Pribilla ausführlich als nicht zwingend bzw. als in mancher Hinsicht nicht zutreffend erwiesen. Sein entscheidendes positives Argument lautet jedoch: Es sei „widersinnig, dem einzelnen das Recht auf Notwehr unbedenklich zu gestatten, der Gesamtheit aber das unter den gegebenen Umständen einzig wirksame Rechtsmittel zur Behebung eines äußersten Notstandes – nämlich der Unschädlichmachung und Entmachtung des seine Gewalt mißbrauchenden Herrschers – zu verweigern“⁶⁸. Freilich müsse dieses Recht gegen Fehlgriff und Missbrauch geschützt werden. Dazu entwickelte der Autor einige Kriterien, die unzweifelhaft erfüllt sein müssten, z. B. exzessiver Missbrauch der Staatsgewalt, die Ausschöpfung aller friedlichen Mittel, die moralische Sicherheit des Gelingens, die Beschränkung der Gewalt auf das Mindestmaß.⁶⁹

Max Pribilla schloss seine Darlegungen mit dem fast beschwörenden Hinweis, dass sich in einer Zeit „ausgesprochenen Verbrechertums, das vor keinem menschlichen oder göttlichen Recht haltmacht“, Lagen ergeben könnten, „wo es nicht genügt, daß die Christen beten und dulden, sondern auch die ernste Pflicht an sie herantritt, zu ihrer Verteidigung Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen, um von sich, ihren Angehörigen und ihrem Volke unermeßliches Unrecht und Leid, auch größte Gefahren für Glaube und Sitte fernzuhalten; [...]“⁷⁰. Und er forderte: Die Gläubigen seien „hinsichtlich des staatsbürgerlichen Gehorsams ohne ängstliche Zurückhaltung entsprechend zu belehren, damit sie nicht nur seine Notwendigkeit, sondern auch seine Grenzen klar erkennen und im Ernstfalle wissen, was ihr Recht und ihre Pflicht ist“⁷¹.

⁶⁵ Ebd., 413.

⁶⁶ Ebd., 426.

⁶⁷ Ebd., 413.

⁶⁸ Ebd., 421.

⁶⁹ Vgl. ebd., 421–423.

⁷⁰ Ebd., 426.

⁷¹ Ebd., 426.

Werner Schöllgen warnte hingegen vor einer einseitigen Bejahung des Widerstandsrechts als spontaner Reaktion „im Rückblick auf eine schlimme Vergangenheit“⁷². Dabei ging es ihm aber nicht um die Verurteilung oder Diskreditierung der alten Lehre vom aktiven Widerstand. Im Gegenteil wird diese als „allerletzte, verzweifelte, dazu zweischneidige Waffe der Notwehr“⁷³ ausdrücklich gewürdigt, aber der Blick von der bloßen Gesinnung und dem „Erfolg“ (dem Machtgewinn) auf die über den Augenblick hinausreichende, also dauerhafte oder modern ausgedrückt: nachhaltige Aussicht auf Rechtssicherheit als dem entscheidenden Gut gerichtet. Zu diesem gehörten dann aber auch als entscheidende Bestandteile die Etablierung von Organen legaler Kontrolle und die verbürgte Beteiligung aller Staatsbürger an Gesetzgebung und Exekutive.⁷⁴ Eine derartige Ausrichtung charakterisiert Schöllgen in Aufnahme und Modifizierung der Max-Weber'schen Typologie als „verantwortungsethisch“.

Parallel zur theoretischen Debatte gab es auch noch eine mehrfach aufgenommene Debatte⁷⁵ über die konkrete Bewertung des Attentats auf Hitler vom 20. Juli 1944, ausgelöst durch die öffentlichen Diskussionen darüber. Dies sei ein Grenzfall, der nicht zu einer raschen Stellungnahme taue, sondern wegen seiner vielen Aspekte eines erheblichen Maßes an Beratung bedürfe. Der 20. Juli sei „ein Gedenktag, an dem noch immer die Geister sich scheiden“⁷⁶. In einem fingierten Streitgespräch hat Pribilla die diversen Argumente und in der öffentlichen Meinung vorgebrachten Perspektiven in gekonnter Weise sortiert und in Beziehung zueinander gebracht: die zunächst erfolgte Erhebung zum Heldentum, das Überdauern bzw. Wiederbeleben der nationalsozialistischen Verurteilung als Verbrechen und Verrat, die Benutzung zur persönlichen und kollektiven Entschuldung, die Klassifizierung ihrer Ziele als reaktionär und damit als nicht wirklich bedeutend. Er diagnostizierte „Gesinnungsakrobatik“ und „Umfälschung der Vergangenheit“ aus Gründen der Scham in der öffentlichen Debatte.⁷⁷ Bei aller Komplexität und Differenzierung stellte er zugleich heraus, dass es selbst im traditionellen militärischen Ethos nie eine Pflicht zum absoluten, blinden Gehorsam gegeben habe und dass der als sicher erfahrene Spruch des Gewissens letztverbindlich sei. Der Aufbau eines gesicherten Rechtsstaats galt ihm als Gewähr, dass durch die Gewissenhaftigkeit der Regierenden und der Regierten in Zukunft die Voraussetzungen eines neuen 20. Juli ausgeschlossen sind.⁷⁸ Gerügt wurde im Rückblick der übersteigerte „Subordinationsgeist“ der Deutschen als Ermöglichungsbe-

⁷² Werner Schöllgen, Das Widerstandsrecht, in: ders., Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, 240–251, hier 240. Der Beitrag geht auf das Jahr 1950 zurück und war zuerst im 3. Jahrgang der Zeitschrift „Die Kirche in der Welt“ erschienen.

⁷³ Ebd. 246.

⁷⁴ Vgl. ebd., 244.

⁷⁵ Vgl. Max Pribilla, Schlange und Taube, in: StZ 148 (1950/51), 161–172; ders., Der 20. Juli 1944. Ein Gedankenaustausch, in: StZ 150 (1951/52) 340–355; ders., Vom Geist der Freiheit, in: StZ 152 (1952/53) 241–248; ders., Zum 20. Juli 1944, in: StZ 154 (1953/54) 241–246.

⁷⁶ Franz J. Schöningh, Der 20. Juli, in: Hochl 45 (1952/53) 564–566.

⁷⁷ Vgl. Pribilla, Der 20. Juli 1944 (wie Anm. 75), 344 f.

⁷⁸ Vgl. ebd., 355.

dingung des ungeheuerlichen Missbrauchs der Staatsgewalt und als Erklärung dafür, „dass der deutsche Widerstand, der hier und da aufflackerte, nie zu einem Volksaufstand zusammenwuchs und auch die Männer des 20. Juli sich einsam und verlassen fühlten“⁷⁹.

Das Thema des staatsbürgerlichen Gehorsams beschäftigte Pribilla auch noch in weiteren Aufsätzen in den „Stimmen der Zeit“ der Nachkriegsjahre. So sah er schon früh in der Abstinenz, auch als Privatmann öffentliche Angelegenheiten frei zu erörtern, eine spezifische Eigenart der Deutschen, die sie von den Bürgern angelsächsischer Länder unterscheidet.⁸⁰ „Der Deutsche ist [...] zu sehr auf Befehl, Befehlsstellen und ‚Zuständigkeit‘ dressiert, was ihn bei Störung der gewohnten äußeren Ordnung und bei Ausbleiben des Befehls geradezu hilflos macht.“⁸¹ Bis zum Übermaß habe „man in Deutschland die soldatischen Fähigkeiten und die militärische Tapferkeit der Deutschen gepriesen, aber darüber allzusehr vergessen, daß die Zivilcourage unvergleichlich wichtiger und schwieriger ist“⁸². Zivilcourage – das meint: „sich selbst nach Prüfung der gegebenen Lage entschließen, auf eigene Verantwortung vorspringen und etwas ohne Befehl wagen“⁸³, „hinsehen und hinhören“ und sich nicht vor den anderen als unzuständig entschuldigen,⁸⁴ selbstständig denken und tun.⁸⁵ Dass Zivilcourage nicht einfach nur aus einem Willensakt des Einzelnen entsteht, sondern eine entsprechende pädagogische Kultur um sich braucht, ist dem Autor klar. „Ist nicht“ – so fragte er in umgekehrter Richtung – „die ganze öffentliche Erziehung darauf abgestellt gewesen, fügsame Untertanen zu schaffen, die sich wie geduldige Lasttiere allem beugen, was ihnen von oben aufgebürdet wird?“⁸⁶

3.3 Problematisierung der Lehre vom Krieg

Schweigen durfte man natürlich auch nicht zur Theorie vom Krieg. Die enormen Zerstörungen, das unendliche Leid und die Vielfalt der bestehenden Nöte schoben die traditionellen Erörterungen über die Erlaubtheit und Rechtfertigbarkeit sowie die Art der Kriegsführung allerdings völlig in den Hintergrund; denn diese sah man im Rückblick auf den eben in der Katastrophe geendeten Krieg gerade nicht als gegeben an. Vielmehr galt es, die Lehre aus zwei Weltkriegen zu ziehen, und die hieß nicht anders als „Krieg dem Kriege“. Die Trümmerfelder Europas und die Millionen Gefallenen seien „eine unüberhörbare Mahnung zur endgültigen Abwendung vom Macht- und Schwertglauben, von dem Gewaltdenken und der Gewaltpolitik“⁸⁷. „Sollten sie nicht genügen, um aus der Menschheit, wie eine Gemeinschaft der Not, auch eine Gemeinschaft des Friedens und der Zusammenarbeit zu machen?“⁸⁸ – so wurde gefragt. Konsequenterweise galt als eines der großen Ziele, die in den Vordergrund der gesellschaftspolitischen und erzieherischen

⁷⁹ Pribilla, Zum 20. Juli 1944 (wie Anm. 75), 244.

⁸⁰ Vgl. Pribilla, Schweigen (wie Anm. 21), 27.

⁸¹ Ebd., 27.

⁸² Pribilla, Wie war es möglich (wie Anm. 6), 90.

⁸³ Ebd., 91.

⁸⁴ Vgl. ebd., 92.

⁸⁵ Vgl. ebd., 93.

⁸⁶ Ebd., 92.

⁸⁷ Pribilla, Umerziehung (wie Anm. 7), 34.

⁸⁸ Ebd.

Anstrengungen gerückt werden müssen, damit künftig Fehlentwicklungen und Entgleisungen von der jüngst erlebten Art vermieden werden können, der Wille zum Frieden und zur Völkerverständigung.⁸⁹

Deren Notwendigkeit sah man interessanterweise noch durch eine weitere Beobachtung unterstrichen, die als „veränderte Lage, in der sich jetzt die ganze Menschheit befindet“ beschrieben wird. Heute würde man wohl von Globalisierung sprechen:

„Die Teile der Erde sind einander nähergerückt; die Schicksale und Interessen der Völker sind untrennbar miteinander verflochten. Bei dem gegenwärtigen Stand der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen läßt sich keine Frage von Gewicht innerhalb des Rahmens einer einzigen Nation lösen.“⁹⁰

Einen besonderen Akzent zum Thema Krieg trug auch die Auseinandersetzung mit der Realität der Atombombe bei, die, nachdem der Krieg in Europa schon beendet war, noch nach der Kapitulation des Deutschen Reichs gegen das mit ihm verbündete Japan zum Einsatz gekommen war. An ihrer Weiterentwicklung wurde in den Nachkriegsjahren fieberhaft und im Wettstreit der Hegemonialmächte gearbeitet. Diese neuartige Waffe und die Bestrebungen, sie zu einem Element der Kriegsführung zu machen, öffneten das Tor zur Möglichkeit eines totalen Kriegs ganz neuer Qualität – Guardini sprach gar vom absoluten Krieg⁹¹ – und wurde als Verschwörung gegen Gottes Willen und Wesen in der Schöpfung empfunden.⁹² Verantwortbare zivile Nutzungen wurden freilich nicht ausgeschlossen.⁹³

Wie stark diese neue Herausforderung ins Bewusstsein gedrungen war und bestürzend wirkte, wird in einem Aufsatz von Romano Guardini zum Thema „Auf der Suche nach dem Frieden“ im „Hochland“ von 1948/49 greifbar. Guardini wollte nämlich in der Sachlichkeit des modernen Kriegs – gemeint war dessen ausschließlich funktionale Sicht für politische Ziele – einen „metaphysischen Hintergrund“ erkennen: „den titanischen Willen, der sich von Gott löst und die absolute Herrschaft über das Dasein beansprucht“⁹⁴. Interessanterweise nannte Guardini als die Kennzeichen des absoluten Kriegs: eine Organisiertheit, in der die Einzelnen nur noch Maschinen bedienende Funktionäre seien, ferner Anonymität und schließlich die Ausrichtung auf Vernichtung als eigentliches Ziel.⁹⁵

3.4 Ambivalenzen des Diskurses um Euthanasie

Das Thema Krieg, das jetzt sehr viel stärker ausgerichtet war auf den Frieden als jemals zuvor, gewann seine Schärfe einerseits vor dem Hintergrund, dass es dabei um Leben und Tod geht, und andererseits wegen der Rolle, die der Staat hierbei spielt. Um genau dieselbe Konstellation von Leben und Tod des Einzelnen und der Entscheidungsbefugnis

⁸⁹ Vgl. ebd., 34 f.

⁹⁰ Ebd., 35.

⁹¹ Vgl. Romano Guardini, Auf der Suche nach dem Frieden, in: Hochl 41 (1948/49) 105–122, hier 109 u. ö.

⁹² Vgl. Wiedenmann, Wache Gottes (wie Anm. 14), 56–60.

⁹³ Vgl. Muckermann, Rassenwahn und Weltreligion (wie Anm. 50), 133 f.

⁹⁴ Guardini, Frieden (wie Anm. 91), 107.

⁹⁵ Vgl. ebd., 107–109.

des Staats ging es auch bei den Stichwörtern Euthanasie und Todesstrafe. Euthanasie bedeutet – so stand es in der ersten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ aus dem Jahr 1931 –

„das dem Mitleid entstammende Streben des Arztes [...] dem Sterbenden den Austritt aus dem Leben möglichst schmerzlos zu gestalten [...] In weiterer Konsequenz vertritt man, daß alles Minderwertige körperlicher oder geistiger Art mit oder ohne Zustimmung des Betroffenen einfach zu unterdrücken sei. Nicht nur beim Sterbenden, sondern bei jedem als unheilbar erklärten Kranken soll auf seinen Wunsch, bei den ‚Geistigtoten‘ auch ohne Verlangen die schmerzlose Tötung bewirkt werden können.“⁹⁶

Abgesehen davon, dass hiergegen schon damals Widerspruch erhoben worden war, kritisiert man nach dem Ende des Regimes vor allem eine doppelte Grenzverschiebung. Zum einen habe die nationalsozialistische Propaganda mit einigem Erfolg gezielt darauf hingearbeitet, die Grenze zwischen den Tatbeständen der ‚erweiterten Sterbehilfe‘ und der ‚Vernichtung lebensunwerten Lebens‘ zu verwischen. Zum anderen sei die Vernichtung von Geisteskranken, Geistesschwachen und Krüppeln *von Staats wegen* befohlen, organisiert und durchgeführt worden.⁹⁷

Angesichts der Zahlen und Einzelheiten des Euthanasie-Programms, die vor allem im Zuge des Nürnberger Ärzteprozesses bekannt geworden waren, wurden unterschiedliche Überlegungen angestellt: Zunächst verfolgte man die Vorgeschichte der Forderung nach Euthanasie zurück, die weit über die Zeit des Nationalsozialismus zurückreicht und keineswegs auf Deutschland beschränkt war. Sodann versuchte man, die Euthanasie-Aktion und die in den Konzentrationslagern vorgenommenen Menschenversuche als „Entartungserscheinungen“ einer bestimmten Art, Medizin zu betreiben, aufzuweisen, die als biologisch charakterisiert wird. Die Übertragung der Arbeitshypothesen der Biologengenerationen der Zeit des Darwinismus

„auf menschliches Leben und das Leben menschlicher Gemeinschaften ist nur bedingt möglich, sie geht in entscheidenden Punkten am Wesen des Menschen vorbei, das die biologische Ordnung transzendiert und hineinreicht in die Welt des Geistes und der objektiven Werte. [...] Der Geniale und der Schwachsinnige zeigen äußerste Möglichkeiten eines Mehr oder Weniger der Teilhabe am Geist, nicht Inkarnation des Geistigen einerseits und Fehlen des Geistigen andererseits.“⁹⁸

Weder der Einzelne noch die Gemeinschaft könnten darüber entscheiden, wann ein Leben „lebenswert“ sei und wann nicht, so dass es vernichtet werden dürfe.⁹⁹ Davon grenzte man in einem weiteren Gedankengang die Probleme ab, die sich dem ärztlichen Handeln bei und trotz Respektierung des Prinzips, „daß das Leben des Kranken für den Arzt unantastbar sein muß“¹⁰⁰, stellen.

⁹⁶ Franz X. Walter, Art. Euthanasie, in: LThK¹ 3 (1931) 868.

⁹⁷ Vgl. Georg Zillig, Über „Euthanasie“, in: Hochl 41 (1948/49) 337–352.

⁹⁸ Ebd., 349.

⁹⁹ Vgl. ebd., 347 f.

¹⁰⁰ Ebd., 341.

3.5 Die Todesstrafe: legitime Notwehr oder Verstoß gegen das Tötungsverbot?

Anders als beim Stichwort Folter, das immer wieder fällt und als Inbegriff für Lagerhaft, Grausamkeit, Unterdrückung, Demütigung, Verschleppung, Arbeitsklaverei, Geiselnahme und ähnliche Verbrechen dient,¹⁰¹ scheint die „Todesstrafe“ nicht als dringend der Überprüfung bedürftig empfunden worden zu sein. Der Begriff taucht verschiedentlich *en passant* auf, wird aber erst nach Jahren zu einem Problemthema.¹⁰² Ihre Abschaffung durch das Grundgesetz (Art. 102) 1949 kam plötzlich und löste bei den Theologen eher Überraschung als freudige Zustimmung aus.

In der katholischen Tradition war die Todesstrafe in Fortführung spätantiker Überlegungen als legitimer Akt der Notwehr der Gesellschaft gegen den Kapitalverbrecher verstanden worden. Die Art und Weise, wie die Todesstrafe in der Zeit des Nationalsozialismus praktiziert und instrumentalisiert wurde, führte in der Nachkriegstheologie nicht sofort zu ihrer grundsätzlichen Infragestellung. Wohl aber wurde man sich der Bedingungen bewusster, die gegeben sein müssten und die ja den Sinn hatten, die Anwendung dieser Strafe auf das zum Schutz des Gemeinwesens unbedingt notwendige Maß zu beschränken. Zu diesen in der Tradition entwickelten Kriterien gehörte, „dass die Identität und die Verantwortung des Schuldigen mit ganzer Sicherheit feststeht“ und „dass dies der einzig gangbare Weg [ist], um das Leben von Menschen wirksam zu verteidigen“. So stand es bis 2018 auch noch im Katechismus der Katholischen Kirche,¹⁰³ bis Papst Franziskus die Todesstrafe kategorisch für unzulässig erklärte.¹⁰⁴ Die 1933 im Deutschen Reich eingeführte und dann bis 1945 bestehen gebliebene Ausweitung über Mord hinaus auf schwerste Verbrechen gegen den Staat und allgemeingefährliche Verbrechen hatte diese restriktiven Bedingungen nach der Meinung vieler Nachkriegstheologen jedenfalls nicht erfüllt. Dass unter dem Naziterror „ungeheuerlicher Mißbrauch“¹⁰⁵ mit der Todesstrafe getrieben worden war, war unumstritten.

Bezeichnend hierfür ist das Vorwort, das der Münchener Gefängnisseelsorger und Kapuzinerpater Sigisbert Greinwald 1945 der maschinenschriftlichen, der theologischen Fakultät der Universität München anlässlich ihrer Neuerrichtung gewidmeten überarbeiteten und ergänzten Auflage seiner erstmals 1931 erschienenen Schrift mit dem Titel „Für und Wider die Todesstrafe“ voranstellte: Die Lektüre dieses Buches

„dürfte heute notwendiger sein als je; denn das Strafrecht, das älteste Gesetz der menschlichen Gesellschaft, hat in den letzten Jahrzehnten Formen angenommen, die den Untergang der Menschheit herbeiführen müssten. Galt die erste Auflage dieses Werkes der Beibehaltung der Todesstrafe, um der Staatsgewalt für die Fälle der Not das äusserste und gefürchtete Mittel zur Aufrechterhaltung der Ordnung zu retten, so will diese zweite Auflage die

¹⁰¹ Vgl. Pribilla, Schweigen (wie Anm. 21), 15.

¹⁰² Vgl. Max Pribilla, Über die Todesstrafe, in: StZ 146 (1949/50) 335–346.

¹⁰³ Vgl. KKK 2267 in der ursprünglichen Fassung von 1992. Bereits 1997 war diese Formulierung durch Johannes Paul II. durch Hinzusetzung der Wendung, dass Fälle, in denen die Beseitigung eines Schuldigen notwendig seien, „sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben“ seien, verschärft worden.

¹⁰⁴ Vgl. KKK 2267 in der geltenden Neufassung.

¹⁰⁵ Vgl. Pribilla, Über die Todesstrafe (wie Anm. 101), 335.

Staatsautorität in aller Ehrfurcht daran erinnern, daß es keine absolute Staatsgewalt gibt und daß vor allem die Gewalt über Leben und Tod an Grenzen gebunden ist, die nicht ungestraft übertreten werden dürfen.

Darauf hätte eigentlich schon die erste Auflage hinweisen sollen. Damals stand jedoch nur die völlige und sofortige Abschaffung der Todesstrafe im Vordergrund des Interesses. Heute aber, wo da und dort die Staatsgewalt sich zu einem Ungeheuer ausgewachsen hat, das ganze Völker verschlingt und selbst vor der Tötung der edelsten und unschuldigsten Menschen nicht mehr zurückschreckt, ist es höchste Zeit, das Versäumte nachzuholen. Wie es nur so weit kommen konnte! [...]“¹⁰⁶

Bekanntlich zogen die Parlamentarier, die mit dem Entwurf und der Ingeltungsetzung einer Verfassung für eine neue staatliche Ordnung Deutschlands beauftragt waren, eine radikalere Konsequenz aus den bösen Erfahrungen mit dieser Art von Strafe im Nationalsozialismus: Mit Artikel 102 des Grundgesetzes wurde die Todesstrafe ab 1949 abgeschafft.

4. Bleibende Aufgaben aus der Geschichte

Die Moralthologie geht von der Prämisse aus, dass Verantwortlichkeit ihren genuinen Träger in der individuellen Person hat. Die intensive Auseinandersetzung mit der Nachkriegssituation und die mit Wucht betriebene Reflexion „Wie war es möglich?“¹⁰⁷ haben allerdings ein gigantisches, geradezu perfekt durchorganisiertes tyrannisches System sichtbar gemacht, aber auch die zwangsläufige Unterlegenheit und fast restlose Instrumentalisierbarkeit der Einzelnen, die dieser Staatsmacht ausgeliefert waren. Angesichts dieser Erkenntnis muss man auch nach den Lehren fragen, die aus diesem Gegensatz über die unmittelbaren Nachkriegsjahre hinaus zu ziehen sind. Wenigstens die folgenden sollte man nennen:

1. Demokratie im Sinne von Gewaltenteilung, Partizipation prinzipiell aller an der Macht und Respektierung unantastbarer Menschenrechte ist nicht nur eine unter mehreren politischen Herrschaftsformen, sondern diejenige, die unter den technischen, wirtschaftlichen und informationellen Verhältnissen der Moderne ein moralischer Vorrang zukommt. Macht stellt für den, der sie hat, immer auch eine Versuchung zur Leidenschaft dar und muss deshalb kontrollierbar gehalten werden. Blindes Gefolgschaftsdenken und Führerprinzip führen über kurz und lang zur Despotie. „Wir alle“ – schrieb Max Pribilla 1947 in den „Stimmen der Zeit“ –

¹⁰⁶ *Sigisbert Greinwald*, Für und Wider die Todesstrafe, maschinenschriftliches Exemplar mit Widmungsblatt, München ²1945, 3. Die gedruckte Fassung des Buchs erschien unter dem Titel „Die Todesstrafe“ 1948 in Westheim b. Augsburg. In ihr fehlt allerdings das zitierte Vorwort. Zur Person vgl. jetzt auch *Rudolf Haderstorfer*, Gefängnisseelsorge in München von der Gründung Stadelheims bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte 51 (2008) 115–212, hier 165–167.

¹⁰⁷ Vgl. den Aufsatztitel *Pribilla*, Wie war es möglich (wie Anm. 6).

„haben dafür büßen müssen, daß der Wille des ‚Führers‘ zum Gesetz erhoben wurde. Dazu kommt, daß die Aufgaben des modernen Staates so schwierig und so verzweigt sind, daß kein einzelner Mensch – und wäre er Genie und Heiliger zugleich – sie überschauen und meistern kann; sie fordern die freie Mitarbeit aller Volksteile und somit Öffentlichkeit und Kritik. Jeder Gedanke an die Alleinherrschaft eines Menschen oder einer Partei ist von vornherein abzulehnen; der Diktatur muß man in den ersten Anfängen mit aller Entschiedenheit widerstehen.“¹⁰⁸

Dennoch bleibt eine schmerzliche Leerstelle: Neben der Distanzierung vom gescheiterten NS-Staat und dem entschlossenen Willen zur Mitwirkung an der neuen partizipativen und auf dem Fundament des Respekts unantastbarer Menschenrechte gegründeten Demokratie bleibt das Bedauern über die von Ernst-Wolfgang Böckenförde in seinem berühmten „Hochland“-Aufsatz¹⁰⁹ analysierte mangelnde Unterstützung und Verteidigung der ersten demokratisch-parlamentarischen Staatsordnung von 1919 bis 1933 aus. Autoren wie Max Pribilla oder Gustav Gundlach hätten in der Rückschau eigene Stellungnahmen aus der Anfangszeit des Dritten Reichs selbstkritisch reflektieren können.

2. Genauso zentral erscheint die Sorge um die *innere* Verfassung der Menschen. Es kommt darauf an, den einzelnen Bürger zur Wertschätzung der Freiheit zu erziehen und seine Fähigkeit, selbst Verantwortung zu übernehmen, zu entwickeln und zu stärken. Es ist nicht nur wünschenswert, sondern unumgänglich, dass eine starke Identität ausgebildet wird, die weder die bloße Konformität sucht noch in exzessiver Aggressivität gegen alles Geregeltete sich selber erst Eigenständigkeit beweisen, Selbstbewusstsein haben und charakterliche Grundhaltungen erwerben muss. Das Gewissen der Bürger und Bürgerinnen muss angeregt, informiert und unterstützt werden, damit es stets wach ist und stark genug, dem Sog der Meinungen, der Schlagworte und jeder Art von Propaganda standhalten zu können.

Die Erkenntnis, dass die Erziehung zum Gehorsam gegenüber Autoritäten und den objektiv vorgegebenen Maßstäben („Gesetz“) eine der wesentlichen Voraussetzungen dafür war, dass das totalitäre System funktionieren und auch dann nicht mehr aufgehoben werden konnte, als seine zerstörerischen und selbstzerstörerischen Züge manifest geworden waren, war einer der tieferen Gründe, weshalb in den 1950er- und 1960er-Jahren gerade in und durch die deutschsprachige Moralthologie die subjektive Seite der Moral, also die sittliche Persönlichkeit, das Gewissen des Einzelnen in seinem Verhältnis zur objektiven Sittenordnung, die Ganzheitlichkeit, die Fähigkeit, selbstständig Entscheidungen zu treffen, die Erkenntnis des hier und jetzt für mich Guten („Situationsethik“), die Möglichkeit der Pflichtenkollision usw. in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rückte, nachdem frühere Ansätze davon – etwa bei Romano Guardini, Theodor Müncker, Theodor Stein-

¹⁰⁸ Pribilla, Umerziehung (wie Anm. 7), 29 f.; die Forderung nach „echtem demokratischen Geist“ auch bei Schnabel, Was sollen wir jetzt tun (wie Anm. 15), 386.

¹⁰⁹ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochl 53 (1960/61) 215–239; zur Moralthologie im Nationalsozialismus den Einführungsbeitrag Konrad Hilpert, Moralthologie im Nationalsozialismus, in: Dominik Burkard; Wolfgang Weiß; ders. (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 2/1, Würzburg 2018, 13–31.

büchel – bis dahin „entweder unbeachtet oder [...] gewaltsam unterdrückt wurden“¹¹⁰. Neben der Phänomenologie erwies sich dafür vor allem die Psychologie als unentbehrliche Referenzdisziplin.

Um solche Selbständigkeit und Reife des Urteils erreichen zu können, bedarf es allerdings nicht nur individueller Ermutigung, sondern auch der Schaffung von sozialen Räumen und Strukturen, in denen Meinungsbildung, Urteilskraft und Verantwortungsbereitschaft eingeübt und gefördert werden. Die „Umerziehung“, die in dieser Angelegenheit notwendig sei – heißt es an anderer Stelle des zitierten Aufsatzes von Pribilla – bestehe

„darin, den Deutschen zur richtigen Teilnahme am Staatsleben zu befähigen. [...] Dazu wird es wesentlich beitragen, wenn über Wesen und Aufgabe des Staates Klarheit geschaffen wird. Der Staat ist seiner Bestimmung nach weder ‚Mädchen für alles‘ noch Polizei, um den Einzelnen in seine Schranken zu weisen, sondern Rechtsordnung, die dort eingreift, wo die Eigentätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Gemeinschaften nicht ausreicht; er hat die private Initiative zu ergänzen, nicht zu unterdrücken. Der Staat ist also in der Regelung der gemeinsamen Angelegenheit nicht erste, sondern letzte Instanz und soll sich dementsprechend von unten aufbauen, statt alles von oben zu befehlen. Das bedeutet praktisch, dass der Einzelne sich selbst um seine Sache kümmern, seine Rechte und Pflichten kennen und sich auch seiner Verantwortung für die Regierung seines Landes bewußt sein muss. Da das Recht die Wachsamkeit der Berechtigten fordert, bringt es der Rechtscharakter des Staates mit sich, dass die Bürger die Vorgänge im Staate mit offenen, kritischen Augen beobachten und selbst dafür sorgen, dass das Recht gewahrt wird.“¹¹¹

In einer anderen Terminologie, die in den Nachkriegsjahren immer beliebter wurde, könnte man auch von der Notwendigkeit der Ausbildung einer Persönlichkeit durch Herauslösung aus der Masse sprechen, der als gesellschaftspolitisches Ziel die „Entmassung“ entspricht.¹¹²

3. Ein weiteres Postulat, das sich aus der Auseinandersetzung mit der Katastrophe aufdrängt, ist der Wille zur Wahrheit. Der Geist der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei und Verlogenheit, vor allem in der Gestalt staatlich organisierter Propaganda, erscheint als eine der wesentlichen Möglichkeitsbedingungen des despotischen Systems.¹¹³ Naivität, uninteressierte Vertrauensseligkeit und die Sympathie für „den Zauber großer Sprüche“¹¹⁴ korrespondierten ihr aufseiten der Einzelnen.

Demgegenüber stellt der entschiedene Wille, die Wirklichkeit klar und nüchtern zu erkennen, die einzige und unverzichtbare Chance zur Korrektur dar. Und auch bezüglich der Jahre nach der Katastrophe ist Wahrhaftigkeit im Umgang mit dem Geschehenen, den eigenen Täuschungen und Verwicklungen die unumgängliche Voraussetzung für Neu-

¹¹⁰ Karl Golser, *Gewissen und subjektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1975, 104.

¹¹¹ Pribilla, *Umerziehung* (wie Anm. 7), 27 f.

¹¹² Vgl. Paul Bolkovac, *Gegenwart, Humanismus, Christentum*, in: StZ 139 (1946/47) 414–425, hier 417 f.; Schnabel, *Was sollen wir jetzt tun* (wie Anm. 15), 386: „Die Aufgabe eines echten demokratischen Geistes kann [...] nur darin bestehen, daß man aus der Masse ein Volk macht [...]“, das „urteilsfähig“ gemacht werden solle.

¹¹³ Vgl. Max Pribilla, *Hitler in uns selbst*, in: StZ 141 (1947/48) 90–105, hier 105.

¹¹⁴ Pribilla, *Umerziehung* (wie Anm. 7), 21.

aufbau, Läuterung und Vermeidung einer Wiederholung. Kritik, Informiertheit und Nüchternheit bleiben auch weiterhin wichtig und dürfen in der Öffentlichkeit nicht herabgesetzt oder verdächtigt werden.¹¹⁵ In den letzten Jahren ist angesichts der Möglichkeiten, die die neuen sozialen Medien offenbaren, in die vordere Reihe der Aufmerksamkeit gerückt: Politik und Staat sind zwar im genuinen Sinn nicht für die Wahrheit der in der Gesellschaft vertretenen Meinungen zuständig, aber sie haben die abgeleitete Aufgabe, die Bürger davor zu schützen, dass sie Opfer von systematischer Falschinformation, Intransparenz und gelenkter Beeinflussung werden.

4. Schließlich müssen Theologie und theologische Ethik bereit sein, aus historischen Erfahrungen zu lernen. Das klingt fast trivial, ist es aber keineswegs; denn Bereitschaft zu lernen heißt eben auch: bereit sein, hinzuschauen, entdecken zu wollen, sich betroffen machen zu lassen, sich überraschen oder auch herausfordern zu lassen, eigene Urteile zu fällen und falls nötig bestehende Sichtweisen zu korrigieren. All das ist häufig unangenehm oder sogar schmerzlich und kann mit Scham über das Versagen im eigenen Lebens-, Wirkungs- und Glaubensraum verbunden sein.

Der bereits mehrfach erwähnte Moraltheologe Werner Schöllgen schrieb im Vorwort zu seiner 1955 erschienenen Aufsatzsammlung, dass ihm die darin behandelten „aktuellen“ Probleme „mehr zugewachsen sind, als dass [er] sie gesucht hätte“ und rechtfertigte ihre Behandlung mit der Konkretheit und dem Anschauungsgehalt der biblischen Verkündigung, die „für bestimmte Zeiten und Schicksalswunden“ vernehmbar und verständlich sein wollte. Mit einem erst auf dem II. Vatikanum prominent gewordenen Begriff hätte er auch von „Zeichen der Zeit“ sprechen können, die dazu verpflichten, sich Erfahrungen zu stellen, für Wahrnehmungen offen zu sein und sich der Notwendigkeit von Korrekturen nicht zu verschließen.¹¹⁶

The end of the Second World War and the National Socialist reign of terror marked a break in German history, which was only hesitantly reflected upon by theology. Konrad Hilpert, Emeritus Professor of Moral Theology in Munich points out how, on the one hand, the necessary look forward in post-war theological ethics largely ignored the legacy of the immediate past, but on the other hand, the confrontation with the injustice in which German society was entangled in many ways led to new answers to partially traditional questions. This article is dedicated to Alois Baumgartner, Professor Emeritus of Christian Social Ethics at the Faculty of Catholic Theology at Ludwig Maximilian University in Munich, on the occasion of his 80th birthday on 22 August 2021.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 21–24.

¹¹⁶ Vgl. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 7.