

3. Das Recht in bezug auf den eigenen Tod

Annemarie Pieper

Ethische Argumente für die Erlaubtheit der Selbsttötung

I. Argumente für das Recht auf Selbsttötung

Exitvereinigungen und prominente Befürworter

In den letzten fünf Jahren sind überall in der Welt zahlreiche Organisationen gegründet worden, die menschenwürdiges Sterben als ein Recht, das jedem Menschen zusteht, fordern. In Dänemark: Mit Livstestamente. Retten til en voerdig død (1980); in Deutschland: Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben (1981); in Frankreich: Association pour le droit de Mourir dans la Dignité (1980); in Italien: Società Italiana di Tanatologia (1979); in Kanada: Dying with Dignity (1981) u.a. Hinzu kommen noch Gesellschaften, die schon länger bestehen, wie z. B. in Großbritannien: EXIT – The Society for the Right to Die with Dignity (1935); in den USA: Concern for Dying (1967) und American Euthanasia Foundation (1972) u. a.

Neben diesen Exit-Vereinigungen, in denen sich weltweit zehntausende von Mitgliedern organisiert haben, um ihre Ansprüche besser durchsetzen zu können, haben sich auch einzelne Autoren vehement für das Recht des einzelnen auf einen würdigen Tod eingesetzt. Der Jurist Joachim Wagner hat 1975 in seinem Buch «Selbstmord und Selbstmordverhütung» für die Anerkennung eines «Grundrechts auf Selbst-

mord» plädiert. Der Schriftsteller Jean Améry fordert 1976 in seinem Buch «Hand an sich legen»: «Solange nicht ... eine Bewegung ins Leben gerufen wird, deren Ziel die bündige Anerkennung der Freiheit zum Freitod als unveräußerliches Menschenrecht dringlich fordert, werden die Dinge bleiben, wie sie sind» (62). Der Philosoph Walter Kamlah verteidigt ebenfalls 1976 in seiner kleinen Abhandlung «Meditatio mortis» «die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederherstellbaren Leben zu befreien» (24). Die Künstlerin Jo Roman formuliert 1979 in ihrem Dokument «Freiwillig aus dem Leben» schon zuversichtlich: «... ich glaube, die Zeit ist nahe, wo das Bewußtsein von der persönlichen Verantwortung für die Länge der Lebensspanne des einzelnen – ebenso wie für deren Inhalt – bewirkt wird, daß der überlegte Freitod als ein grundlegendes Menschenrecht anerkannt wird und den Beistand sowie den Schutz der Gesellschaft erhält» (18).

Beihilfe zum Suizid

Die Soziologen Claude Guillon und Yves Le Bonniec schließlich haben 1982 in ihrem spektakulären Buch «Gebrauchsanleitung zum Selbstmord» eine «Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod» vorgelegt, in dem sie die unmenschlichen Herrschaftsstrukturen der heutigen Gesellschaft für die zahlreichen Selbstmorde verantwortlich machen. Solange nur die Mächtigen und Privilegierten ein lebenswertes Leben zu führen vermögen, während die anderen unter dem Druck der Verhältnisse zu einem Leben gezwungen sind, das diesen Namen nicht mehr verdient, da es ihnen nur Leiden beschert, muß – so Guillon und Le Bonniec – jedermann, der ein menschenunwürdiges Dasein nicht mehr zu ertragen vermag, Zugang zu Mitteln haben, die einen sanften Tod ermöglichen. Daher verstehen die Autoren ihre Empfehlungen, Ratschläge und Hinweise in bezug auf erfolgversprechende Selbstmordtechniken und -praktiken als ein informierendes Hilfsangebot für diejenigen, die den Tod dem Leben vorziehen.

Ihre Beihilfe zum Selbstmord besteht darin, daß sie die im Handel erhältlichen Medikamente – Schlafmittel, Analgetika, Beruhigungsmittel, Antihistamine, Antidepressiva, Herzmittel u.a. – auflisten und die jeweils erforderliche Anzahl

der Tabletten oder Ampullen angeben, die als tödliche Minimaldosis zu veranschlagen ist. Sie beschreiben auch die Art der Wirkung und raten von solchen Mitteln ab, deren Einnahme unerträgliche Schmerzen zur Folge hat (194). Im übrigen empfehlen sie, ein Hotelzimmer zu reservieren, «zwei Tage im voraus zu bezahlen und den Hotelier zu benachrichtigen, daß man in diesen zwei Tagen nicht gestört werden möchte» (195). «Man sollte ein leichtes Mahl zu sich nehmen, damit der Magen nicht zu leer ist, da er sonst auf die massive Dosis der Medikamente zu empfindlich reagieren würde, aber auch nicht zu voll ist. Um die Gefahr des Erbrechens zu verringern, kann man ein Medikament gegen Seekrankheit ... kurz nach der Mahlzeit und etwa eine Stunde vor der Einnahme der tödlichen Medikamente zu sich nehmen. Es ist ratsam, Antinausea zu testen (195f.). Um sich eine ungewollte Wiederbelebung zu ersparen, wird man darauf achten, die Verpackungen der benutzten Medikamente zu vernichten. Verschwinden müssen auch ... alle Dokumente, die auf eine vorsätzliche oder fahrlässige Mitwirkung bei der Vorbereitung zum Selbstmord hinweisen» (212f.).

Suizid als Widerstandsrecht

Diese Anweisungen muten zynisch an; der Zynismus gilt jedoch einer durch totalitäre Machtansprüche und ungeheuren Leistungsdruck gekennzeichneten Gesellschaft, die durch menschenverachtende Zwangsmechanismen Autonomie und Verantwortung des einzelnen auf ein Minimum reduziert und daher als der eigentliche Mörder zu entlarven ist. Guillon und Le Bonniec wollen keineswegs leichtfertig aus der Not anderer Kapital schlagen; man spürt im Gegenteil ihre Empörung und Betroffenheit über soviel verschwendetes Leben, das noch gelebt werden könnte (37) – wenn die Umstände anders wären und die Menschen aufhören würden, Menschen zu unterdrücken. Was Guillon und Le Bonniec aus sozialkritischer Perspektive als eine Art Widerstandsrecht – das Recht auf Suizid – geltend machen, fordern Jean Améry, Walter Kamlah und Jo Roman, die das Recht auf einen menschenwürdigen Tod nicht nur verteidigt, sondern auch zur Rechtfertigung ihres eigenen Suizids beansprucht haben, aus der Perspektive des einzelnen, an seiner Umwelt oder an einer tödlichen Krankheit leidenden Subjekts.

Die Hauptargumente: menschenwürdiger Tod und Vollzug der Freiheit

Von den Befürwortern des Rechts auf Selbstmord wird dieses Recht einerseits aus dem Recht auf einen menschenwürdigen Tod abgeleitet und andererseits im Rekurs auf die menschliche Freiheit begründet.

Améry geht in seiner «Apologie des Selbstmords» davon aus, daß der Freitod «ein Privileg des Humanen ist» (52); das heißt also: Nur ein vernünftiges Lebewesen vermag Hand an sich selbst zu legen. Nur ein Wesen, das sich von sich selbst distanzieren und aus dem so gewonnenen Abstand kritisch beurteilen kann, ist in der Lage, sich eine Alternative zu einem bloß natural ablaufenden Lebensprozeß als wünschenswerter vorzustellen. Und nur ein solches Wesen kann die Frage stellen, die Améry stellt: «*Muß man leben? Muß man da sein, nur weil man einmal da ist?*» (24). Anders gefragt: Kann man aus dem bloßen Vorhandensein, aus der Faktizität des Existierens schließen, daß man existieren soll? Améry verneint dies, indem er behauptet: «Was gilt, ist die Option des Subjekts» (154) und nicht die objektive Faktizität.

Sein Argument lautet stark verkürzt: Wenn es eine Grundtatsache ist, daß der Mensch sich wesentlich selbst gehört (105), er mithin berechtigt ist, über sich selbst als sein ureigenstes Eigentum zu verfügen, hat er auch das Recht, dieses sein Eigentum zu zerstören – vorausgesetzt er entrinnt dadurch «einem Leben ohne Würde, Menschlichkeit und Freiheit» (154). Diese Flucht aus der Absurdität des Daseins in die Absurdität des Nichts (55) aus Ekel am Leben (56) ist nach Améry ein Akt, der sowohl eine Verneinung als auch eine Bejahung enthält. «Was ist der Suizid als natürlicher Tod? Das schmetternde Nein zum schmetternden, zerschmetternden échec des Daseins» (69). Das Prinzip Nihil tritt an die Stelle des Prinzips Hoffnung (61) und erteilt einem sinnlos gewordenen Leben eine radikale Absage.

Aber der Freitod ist für Améry «viel mehr als der pure Akt der Selbstabschaffung» (83) oder einer privaten Endlösung. Im Protest gegen ein unerträgliches Leben ohne Sinn steckt auch ein Ja, ein Ja zur Idee eines Lebens ohne Einsamkeit, ohne Feindseligkeit und ohne Zwänge, positiv gefaßt: eines Lebens in Freiheit und Frieden. Ein Stück von dieser im Leben nicht möglichen Freiheit realisiert nach Améry derjenige, der den

Freitod bewußt wählt, so daß diese extremste Handlungsmöglichkeit des Menschen, die eigentlich eine äußerste Form von Miß-Handlung ist, nicht nur ein Akt vollständiger Destruktion ist, sondern als ein Akt der Befreiung auch ein positives Moment impliziert. Améry verdeutlicht dies durch eine Analogie: «So bleibt ein Stück Holz nicht mehr es selber unter schnitzenden Händen. Es wird zur Negation des Nur-Holzes. Und da Befreiung Zerstörung ist, findet sie ihre äußerste mögliche Bekräftigung im Freitod» (130). Améry will sogar nicht ausschließen, daß sich trotz aller Destruktivität, «wenn wir Hand an uns legen, wenn unser Ich sich im Selbstausslöchen verliert und sich – vielleicht zum ersten Mal – total verwirklicht, ein nie zuvor gekanntes Glücksgefühl» einstellen könnte (79). Der Suizid stellt somit für Améry einen Triumph der Freiheit über alle den Menschen heteronom bestimmenden Zwänge dar: «Im Raume des *vécu* ist der Mensch mit seinem Ich und als sein Ich frei – was da heißt: Er erlebt sich als frei und handelt, muß so handeln, als ob er frei wäre. ... Wir könnten noch keine Stunde existieren, würden wir darauf warten, wohin die Kausalreihen uns schleppen. Wir sind bedingt: aber wir erleben uns als frei» (140).

Auch Kamlah begreift den Freitod als einen Akt der Befreiung, zu dem der Mensch berechtigt ist, allerdings geht seine Argumentation in eine etwas andere Richtung. Verantwortung in einem unbedingten Sinn kann der Mensch nur für etwas übernehmen, das er frei zu wählen und als verbindlich anzuerkennen vermag. Aber, so argumentiert Kamlah, «man hat mich nicht gefragt, als ich zur Welt kam, so daß ich nicht gezwungen werden kann, in der Welt zu bleiben, wenn mein Leben mir und anderen zur Last geworden ist» (19). Die Freiheit, die Kamlah meint, ist ein Verfügen können über einen Prozeß, der ohne mein Zutun zustande gekommen ist, sehr wohl aber durch mein Zutun in Konsequenz meines freien Willens beendet werden darf.

II. Zur Diskussion der ethischen Argumente

Die Fragestellung und die Prämissen der Antwort

Die Vertreter eines Rechts auf Selbsttötung, eines Rechts, für das sie unter Berufung auf das Prinzip Freiheit die Dignität eines Menschenrechts beanspruchen, wollen ihre Argumente als

moralische Gründe, die von jedem Vernunftweisen als für die Praxis allgemein verbindlich anzuerkennen sind, verstanden wissen. Es ist daher zu fragen: Läßt sich ein solcher Anspruch auf Moralität für den Suizid tatsächlich geltend machen? Kann die Ethik ein Recht des Menschen auf Selbsttötung begründen?

Meinen an diese Fragen anknüpfenden Überlegungen möchte ich zwei Prämissen vorausschicken: Erstens entwickle ich meine Thesen im Rahmen einer *philosophischen* Ethik, die ihre Letztbegründung im Rückgang auf ein der menschlichen Vernunft immanentes Moralprinzip durchführt, was bedeutet, daß sie ohne einen Gottesbegriff auskommt. Die Ethik als Lehre von den Bedingungen der Moralität menschlicher Praxis ignoriert oder leugnet Gott nicht; sie geht, da Moralität von jedermann unangesehen seiner persönlichen (Ir-)Religiosität unbedingt gefordert ist, lediglich davon aus, daß ein göttlicher Wille für die Begründung moralischer Geltungsansprüche nicht notwendig ist. Zweitens setze ich voraus, daß der Suizid nicht in jedem Fall pathologisch ist, der tragische Endpunkt einer als vollständig erlebten Determination durch äußere und innere Zwänge, wie A. Alvarez sie in seinem Buch «Der grausame Gott» beschreibt: «Mein Leben war so zwanghaft verworren, daß ich kaum atmen konnte. Ich bewohnte eine verschlossene, dichte Welt, in der es keine Luft und keinen Ausgang gab. ... Ich betrat die in sich geschlossene Welt des Selbstmordes. Mein Leben wurde durch Kräfte, die ich nicht in der Gewalt hatte, für mich gelebt» (247).

Jemand, der in einem solchen krankhaften Zustand Hand an sich legt, ist nicht eigentlich der Täter in der todbringenden Handlung, sondern fungiert als bloß ausführendes Werkzeug im Dienst einer Macht, die stärker ist als er und ihn überwältigt. Nicht für diese Gruppe von pathologisch Suizidgefährdeten, die zweifellos einer ärztlichen Behandlung bedürfen, wird von den Vertretern einer Freiheit zum Tod durch eigene Hand das Recht auf Selbsttötung gefordert, sondern für jene, die – wie Améry, Kamlah und Roman – wissentlich und willentlich sich *selbst* den Tod geben und diesen Akt als eine freie Tat verstehen.

Kein Recht, aber eine Erlaubnis

Wie steht es also mit ethischen Argumenten für das Recht auf Selbsttötung? Ich möchte im fol-

genden versuchen, die These zu begründen, daß der Mensch – ethisch gesehen – kein *Recht* auf Selbstmord hat, wohl aber die *Erlaubnis*, sich selbst zu töten. Wenn der Selbstmord eine erlaubte Handlung ist, so folgt daraus, daß es zwar kein Recht auf Selbsttötung gibt, daß aber der Selbstmord auch kein Unrecht ist.

Um diese These zu erläutern, muß ich kurz vorausschicken, daß die Ethik eine eigene Disziplin der Logik ausgebildet hat, die sog. deontische oder Normenlogik, die sich im Sinne einer ethischen Modallogik mit der Struktur von normativen Aussagen befaßt. Analog den Operatoren der Modallogik: *möglich*, *unmöglich*, *notwendig* heißen die Operatoren der deontischen Logik: *erlaubt*, *verboten*, *geboten*. Danach ist eine Handlung dann erlaubt, wenn sie weder geboten noch verboten ist. Ich möchte nun zeigen, daß der Selbstmord zur Klasse der moralisch erlaubten Handlungen gehört, und was daraus für die Beurteilung des Selbstmords folgt. Dazu bedarf es in einem ersten Schritt des Nachweises, daß der Selbstmord moralisch weder geboten noch verboten werden kann. In einem zweiten Schritt kann dann versucht werden, den Erlaubnisbegriff im Hinblick auf den Selbstmord zu präzisieren und gegen den Begriff des Rechts abzugrenzen.

*Suizid: weder geboten
noch verboten*

Der Selbstmord kann also aus dem Blickwinkel der Ethik weder geboten noch verboten werden. Ich betone: aus dem Blickwinkel der Ethik, denn *de facto* gab und gibt es sowohl Moralkodizes, in denen der Selbstmord geboten wird, als auch solche, in denen er verboten ist. So enthielt z. B. die alte Eskimo-Moral die Norm der Selbsttötung für alte Leute, die nicht mehr in der Lage waren, für ihren Lebensunterhalt zu sorgen; diese Norm hatte ihre Rechtfertigung darin, daß bei knappsten Ressourcen und begrenzter Arbeitskraft nur auf diese Weise ein Überleben der Gruppe möglich war. Das Analoge gilt für rituelle oder religiöse Selbstaufopferungen, die der Sicherung des Allgemeinwohls dienen sollen oder aus Gehorsam gegenüber einem göttlichen Willen erfolgen und deshalb geboten sind. Andere Moralkodizes, wie z. B. der Dekalog, untersagen mit dem Tötungsverbot auch den Selbstmord mit der Begründung, daß der Mensch damit gegen den göttlichen Willen verstoße.

Für die Ethik ist jedoch alles, was innerhalb einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft als moralische Norm anerkannt und praktiziert wird, nicht eben deshalb schon eine *gültige* moralische Norm. Die faktische Geltung von Normen allein ist für die Ethik kein hinreichender Grund für deren Moralität; vielmehr muß das, was für eine Gruppe von Menschen gilt und innerhalb der Gemeinschaft dieser Gruppe durchaus berechtigt und sinnvoll sein mag, verallgemeinerbar sein, um als unbedingt gültig ausgewiesen zu sein. Verallgemeinert man aber das Gebot bzw. Verbot des Selbstmords, indem man sagt: Immer wenn der Fall X eintritt, ist der Selbstmord für jedermann geboten, bzw.: Der Selbstmord ist immer und unter allen Umständen verboten, so wird das Unmenschliche der einen wie der anderen Norm sofort deutlich. Man kann keine allgemein verbindliche Norm aufstellen, die jedermann verpflichtet, sich in einer bestimmten Situation umzubringen – z. B.: Wer in Gefangenschaft gerät, ist moralisch verpflichtet, sich zu töten, wenn allein dadurch sichergestellt wird, daß er das Leben anderer rettet, deren Namen von ihm durch Folter erpreßt werden könnten. Ebenso wenig kann man den Selbstmord schlechthin verbieten, denn ein solches Verbot würde positiv formuliert lauten: Jeder ist verpflichtet, unter allen Umständen um jeden Preis zu leben, solange er lebt. Sowohl die eine wie die andere Forderung ist inhuman, insofern das Gebot ebenso wie das Verbot des Selbstmords die menschliche Freiheit in einer ethisch unzulässigen Weise restringiert.

Das höchste Gut: nicht Leben, sondern Freiheit

Diese Überlegungen bedürfen noch weiterer Präzisierung. Es muß gezeigt werden, daß unter ethischem Gesichtspunkt nicht das Leben, sondern die Freiheit das höchste menschliche Gut ist. Freiheit meint hier nicht subjektive Willkürfreiheit, sondern moralische Freiheit; Freiheit also, die sich immer schon wesentlich auf andere Freiheit bezogen weiß und sich vermittels des Verallgemeinerungsprinzips um der Freiheit aller willen selbst begrenzt. Solche sich selbst begrenzende und eben dadurch gerade die Freiheit aller ermöglichende Freiheit ist letzter normativer Maßstab menschlicher Handlungen und Handlungsregeln schlechthin. Der Mensch ist mithin nicht schon dadurch Mensch, daß er lebt, denn in rein naturaler, biologischer Hinsicht

leben auch Pflanzen und Tiere, existiert jedes organische Wesen. Leben ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das Sein als Mensch. Die hinreichende Bedingung dafür, daß der Mensch als Mensch, d. h. menschenwürdig existiert, ist Freiheit. Nur als freies Lebewesen ist der Mensch ganz Mensch.

Ein Zwischenstatus: Der Freiheitsvollzug schließt die Möglichkeit des Suizides ein

Was folgt nun aus dieser ethischen Bestimmung des Menschen als eines freien Wesens für das Problem des Selbstmords? Wenn der Sinn menschlichen Lebens nicht darin besteht, zu leben, sondern als Mensch, also nach Maßgabe seiner moralischen Freiheit zu leben, dann ist er in erster Linie nicht um des Lebens willen da, sondern um Freiheit zu realisieren. Nun ist jedoch zu fragen, ob der Freiheitsvollzug, durch den der Mensch Mensch ist, auch die Möglichkeit einschließt, dem Leben von eigener Hand ein Ende zu setzen, den Tod durch eine Handlung selbst aktiv herbeizuführen, anstatt abzuwarten, bis er sich ohne eigenes Zutun von selbst ereilt. Diese Möglichkeit möchte ich aus ethischer Perspektive, wenn auch nur im Sinne einer Ausnahme als Grenzmöglichkeit menschlicher Freiheit, bejahen, indem ich die These aufstelle, der Selbstmord sei eine erlaubte Handlung, eine Handlung, die damit als moralisch möglich – nicht als moralisch notwendig und auch nicht als moralisch unmöglich – behauptet wird.

Eine moralisch weder gebotene noch verbotene Handlung erhält als freigestellte ihren Zwischenstatus des Erlaubtseins daher, daß sie das Freiheitsprinzip nicht verletzt wie die verbotenen Handlungen, es aber auch nicht bestätigt wie die gebotenen Handlungen, welche Freiheit in einem ursprünglichen Sinn eröffnen. Der (nicht-pathologische, wohlüberlegte) Selbstmord ist gleichwohl eine Handlung, die um der Freiheit willen ausgeführt wird; sie eröffnet zwar keine neue Freiheit für den so Handelnden, sondern schließt für ihn diese Realisierungsform des Menschseins ein für allemal ab, aber sie gibt doch zugleich zu erkennen, daß sie die Gültigkeit des Freiheitsprinzips nicht außer Kraft gesetzt wissen will, sondern genau umgekehrt, daß sie das Freiheitsprinzip anerkennt und weil sie es anerkennt, den Tod einem unfreien und damit nicht

mehr menschenwürdigen, lebensunwerten Leben vorzieht. Ein Leben, das nur noch um den Preis der Menschlichkeit geführt werden kann, ist weniger, ist menschenunwürdiger als das bloße Nichtleben.

Kants «facultas moralis» und der ethische Grenzfall

Das über die ethischen Modalkategorien *gebotten, verboten, erlaubt* Dargelegte möchte ich mit Hilfe der von Immanuel Kant in der «Metaphysik der Sitten» verwendeten Terminologie noch einmal zusammenfassen, um daran anschließend und zugleich abschließend auf die Konsequenzen des Selbstmords als einer erlaubten Handlung einzugehen. Die Formel, die Kant für gebotene Handlungen aufstellt, lautet: «Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft» (327). Das heißt mit anderen Worten: Unbedingt gefordert, mithin moralisch geboten werden kann nur eine autonome Handlung, eine Handlung also, die sich an ein allgemeingültiges Gesetz bindet und damit eine Norm als schlechthin verbindlich anerkennt, die sich die Freiheit um ihrer selbst willen selbst gegeben hat (Sittengesetz). Es ist mithin Pflicht, das Freiheitsprinzip immer und unbedingt zu respektieren. Analog gilt eine Handlung als verboten, die gegen das Gesetz der Freiheit verstößt oder gar das Prinzip der Freiheit durch das Prinzip Unfreiheit zu ersetzen strebt. Erlaubt ist nach Kant eine Handlung, «die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis (facultas moralis)» (328). Kant fährt fort: «Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß *erlaubt*, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (indifferens, adiaaphoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe» (329).

An anderer Stelle bestreitet Kant ausdrücklich, daß man unter ethischem Gesichtspunkt eine solche Kategorie erlaubter Handlungen (und damit die moralische Möglichkeit des Selbstmords) annehmen könne, da es zwischen Gut und Böse nichts Mittleres gebe, so daß alle moralischen Handlungen in die beiden Klassen der gebotenen bzw. der verbotenen Handlungen fallen müßten (Die Religion 21 f. Anm.).

Nun kann man mit Recht dagegen einwenden, daß es neben den moralisch gebotenen und verbotenen Handlungen noch eine große Klasse von Handlungen gibt, die weder gut noch böse sind, ohne deshalb sinn- und zwecklos zu sein, obwohl sie nicht direkt dem Sittengesetz unterstellt sind. Diese umfangreiche Klasse der freigestellten oder erlaubten Handlungen, zu denen z. B. die Spiele gehören, aber auch subjektive Entscheidungen wie die Wahl eines Kleides, eines Ferienortes oder eines Freundes, ist zwar der Klasse der gebotenen/verbotenen Handlungen nicht gleich-, sondern untergeordnet, insofern auch für sie das Freiheitsprinzip die letztverbindliche Instanz ist, aber sie stellt gleichwohl eine eigenständige Klasse von Handlungen dar, zu denen als Grenzfall auch der Selbstmord zu rechnen ist.

III. Folgerungen aus der These: Suizid als erlaubte Handlung

Was folgt nun daraus, daß eine Handlung erlaubt ist? Im Unterschied zu einer gebotenen Handlung, deren Gebot mir sagt, daß ich, um meine Pflicht zu tun, handeln *muß*, besagt eine Handlungserlaubnis, daß ich handeln *kann*, aber nicht muß. Auf den Selbstmord als erlaubte Handlung bezogen folgt daraus: Ich darf ein für mich sinnlos gewordenes Leben, das nicht mehr menschenwürdig ist, selbst beenden, aber ich bin nicht dazu verpflichtet, es zu tun; ich kann mich so oder so entscheiden, da wie bei allen erlaubten Handlungen beide Seiten der Alternative gleichgültig sind, d. h. hier ist nicht ein Ja *oder* Nein, sondern ein Ja *und* Nein zulässig. Erlaubte Handlungen sind moralisch indifferente, unentschiedene Handlungen; über sie ist nicht durch Bezugnahme auf das Sittengesetz bereits eine Vorentscheidung getroffen, der gemäß entweder das Ja geboten und das Nein verboten ist oder umgekehrt. Wählt also jemand in einer freien Entscheidung den Tod, so überschreitet er damit nicht die Grenze der Moral, sondern macht vor dieser Grenze Halt – allerdings in einer endgültigen Weise.

Kein Recht auf Selbstmord

Wer Selbstmord begeht, handelt nicht unmoralisch. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß er ein Recht auf Selbstmord hat, denn Recht ist aus ethischer Sicht immer die Kehrseite von

Pflicht, d. h. nur den Handlungen, zu denen jedermann verpflichtet ist, den gebotenen Handlungen also, entspricht ein Recht. So verpflichtet z. B. das Recht auf Wahrheit jedermann dazu, sein Denken und Handeln am Gebot der Wahrheit zu orientieren. Das gleiche gilt für Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde sowie für alles, was eine unbedingte Gültigkeit zu beanspruchen berechtigt ist. Beim Recht auf Leben muß man differenzieren; denn niemand hat ein Recht auf Leben in dem Sinn, daß er unbedingten Anspruch darauf hat, gezeugt zu werden. Aber wenn Menschen existieren, haben sie ein Recht darauf, als Menschen zu existieren, und das heißt: menschenwürdig zu leben. Diesem Recht entspricht die Pflicht, alles daran zu setzen, daß ein solches menschenwürdiges Dasein geführt werden kann.

Nur wenn ein solches Leben aus Gründen, die der einzelne nicht zu vertreten hat, unmöglich geworden ist, und das damit verbundene Recht auch langfristig gesehen nicht mehr wahrgenommen werden kann, erlischt durch das Nichtwahrnehmenkönnen des Rechtsanspruchs auch die Pflicht zu leben. Die nunmehr in den Blick rückende Alternative: trotzdem weiterzuleben oder sich das Leben zu nehmen, nennt zwei ethisch gleichrangige Möglichkeiten, da die beiden Seiten dieser Alternative nicht mehr auf der Ebene der Rechte und Pflichten einander gegenüberstehen, wo sie sich ausschließen, sondern unter die Kategorie der Erlaubnis fallen, die den Selbstmord als eine moralisch indifferente und daher zulässige Handlung bestimmt, ohne damit ein Recht auf Selbstmord einzuräumen.

Keine moralische Verurteilung

Wenn es zutrifft, daß der Selbstmord unter ethischem Aspekt erlaubt ist, ohne daß daraus ein Recht auf Selbstmord ableitbar ist, so ergeben sich daraus zwei wesentliche Konsequenzen. Die erste betrifft diejenigen, die den Selbstmord ablehnen: Es steht niemandem zu, einen Selbstmörder moralisch zu verurteilen oder sonstwie zu diffamieren, weder wenn er pathologisch ist – dann ist er ohnehin nicht verantwortlich –, noch wenn er aus freien Stücken seinem Leben ein Ende setzt – dann führt er eine moralisch erlaubte Handlung aus; und wo kein Recht, sondern nur eine Erlaubnis ist, da ist auch kein Richter. Hier wäre somit auch das 1954 vom Deutschen Bundesgerichtshof erlassene Urteil zu korrigie-

ren, das besagt: «Jeder Selbstmord – von äußersten Ausnahmefällen vielleicht abgesehen – ist vom Sittengesetz streng mißbilligt, da niemand selbstherrlich über sein eigenes Leben verfügen und sich den Tod geben darf» (Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen, Bd. 6, 153).

Aber auch keine positive Reglementierung

Die zweite Konsequenz betrifft diejenigen, die den Selbstmord befürworten: Es gibt kein Recht auf Selbstmord, und die bloße Erlaubnis ist nicht hinreichend, um den Selbstmord in irgendeiner Form zu reglementieren und zu institutionalisieren. Wenn Jo Roman in «Freiwillig aus dem Leben» empfiehlt, eine «Bundeskommision für Tod aufgrund eigener Entscheidung» einzusetzen,

die im Sinne von Rahmenrichtlinien «ein Modell für einen würdigen Tod durch Suizid oder Euthanasie entwickeln» soll (211), wenn sie weiterhin die Einrichtung von sog. Exit Houses vorschlägt, von Sterbehäusern für Menschen, die den Freitod wünschen, so erinnert dieser Vorschlag nicht nur fatal an die Moribundenklinik in Aldous Huxleys Zukunftsroman «Schöne neue Welt», sondern erweist sich als der untaugliche Versuch, institutionell etwas zu regeln, das sich jeglicher Reglementierung entzieht, ja entziehen muß, denn aus der Erlaubniskategorie kann kein Freibrief hergeleitet werden, keine Aufforderung, sich selbst zu töten, keine Propaganda für eine Handlung, die immer nur im Sinne einer Ausnahme erlaubt ist und damit der persönlichen Entscheidung des Individuums überlassen bleiben muß.

Im Text verwendete Literatur

A. Alvarez, *Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord* (Frankfurt/M. 1980).

J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod* (Stuttgart 1976).

C. Guillon und Y. Le Bonniec, *Gebrauchsanleitung zum Selbstmord. Eine Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod* (Frankfurt/M. 1982).

W. Kamlah, *Meditatio mortis – Kann man den Tod verstehen, und gibt es ein ‚Recht auf den eigenen Tod‘?* (Stuttgart 1976).

I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, hg. v. W. Weischedel, Bd. 7 (Darmstadt 1956).

Ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Meiner-Verlag, Hamburg 1956).

J. Roman, *Freiwillig aus dem Leben. Ein Dokument* (München 1981).

J. Wagner, *Selbstmord und Selbstmordverhütung* (Karlsruhe 1975).

ANNEMARIE PIEPER

1941 geboren; Studium der Philosophie, Anglistik und Germanistik in Saarbrücken; 1967 Promotion; 1972 Habilitation in München; seit 1981 o. Prof. an der Universität Basel; Mitglied der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Buchveröffentlichungen: Geschichte und Ewigkeit bei Søren Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften (1968); Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft (1973; ital. Rom 1976); Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie (1979); Einführung in die philosophische Ethik (1980); Hg. v. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, in: Bd. I,3 der Historisch-kritischen Ausgabe der Werke Schellings (1981); Albert Camus – Leben, Werk, Wirkung (1984). Magdalenenweg 1, CH-4143 Dornach.