

Jean-Pierre Jossua

«Das Leben hat für mich keinen Sinn mehr»

I. Einleitung: die Tragweite eines Satzes

Die Wirklichkeit von Selbsttötung hat schon immer die Definitionen weit überschritten, in die religiöse Moralisten sie einschließen wollten. Das, was oft nur psychische Unfähigkeit war, weiterhin seine Existenz nachzuschleppen, hielt man für unabhängige Bejahung des Selbst oder für prometheische Revolte; das, was ihre Autoren manchmal als demütiges Sich-Verlassen auf Gott erlebten, mit der Bitte, von ihm Verzeihung zu erlangen und angenommen zu werden, verurteilte man als Tat der Hoffnungslosigkeit. Wie aber kann man selbst die Verzweiflung eines Nichtgläubigen so abwerten, wenn man andererseits verkündet, daß Gott die einzig entscheidende Hoffnung für den Menschen ist? Abstrakt gesagt: Hier wie anderswo wäre die christliche Ethik gut beraten, wenn sie – ohne darauf zu verzichten, gewisse «Eckwerte» zu markieren – eine Tat weder als ganz und gar gut noch als ganz und gar schlecht betrachten und sich fragen würde, wie es um ihren Kontext bestellt ist, um die Möglichkeiten dessen, der sie setzt, um den Sinngehalt, den er ihr gegeben hat – wobei es sich nicht um bloße «Umstände» handelte, sondern um etwas, das in das innerste Wesen dieser Tat eingeht.

In diesem CONCILIUM-Heft geht es also um Menschen, die fordern, nicht künstlich am Leben gehalten zu werden; ja sogar nicht daran gehindert zu werden, freiwillig ihre Existenz aufzugeben, weil Alter, Krankheiten, physische oder psychische Leiden, eine schwere Behinderung in ihren Augen dem Leben keinen Sinn mehr geben. Dies sind viele verschiedene Fälle, und sie fordern eine unterschiedliche, genaue Betrachtungsweise. Was jedoch meinen Beitrag anbetrifft, so bedeutet diese Komplexität wenig: Ich kann kein Urteil über das fundamentale Anliegen abgeben, dazu müßten andere Gesichtspunkte untersucht werden, aber ich kann sein Motiv darlegen. Es genügt, daß es sich immer um eine von den Umständen abhängige Erklärung handelt; sie wird von jemandem in

eigener Sache getroffen – «für mich ist das Leben zur Zeit ohne Sinn» –. Es handelt sich nicht um eine bedingungslose Verurteilung wie: «Das menschliche Leben ist ohne Sinn», oder um die Bewertung von jemand anderem: «Dieses Kind ist zu stark behindert, dieser Alte ist zu wertlos.»

Vor einer Formulierung wie: das Leben hat keinen Sinn mehr, sollte man sich distanzieren. Das christliche Gewissen gebietet hier Zögern und Unruhe. Zweifellos haben viele Furcht vor einer möglichen Verallgemeinerung (vor einem radikalen Pessimismus oder einer Philosophie des Absurden) oder vor einer autoritären Abirung (wenn man sich zum Richter über jemand anderen macht, droht bald «Eugenismus») mögliche Tendenzen, wie wir sie in unseren Überlegungen an anderer Stelle bereits abgewehrt haben. Warum aber bleibt dennoch Unbehagen, selbst wenn man diese Frage nur für sich selbst in einer bestimmten Situation stellt? Ist es lediglich die Furcht vor einer zu materialistischen Betrachtungsweise des Lebens? Würde man durch ein solches Urteil eine fundamentale christliche Forderung in bezug auf das Verhältnis zu Gott, auf Werturteile des Evangeliums oder die religiöse Bedeutung des Leidens verletzen? Oder muß man ganz im Gegenteil annehmen, daß angesichts der unbestrittenen Tatsache eines providentialistischen, miserabilistischen und von der Sühneidee bestimmten Christentums unser schlechtes Gewissen angesichts einer möglichen Entscheidung zu unserem eigenen Tod aufgrund des mangelnden Sinnes des Lebens, das uns derzeit aufgebürdet ist, zusammen mit dieser Art von Christentum ausgeräumt werden soll? Ich bin versucht anzunehmen, daß eine Überprüfung dieser klassischen Einwände zu einer viel genaueren Unterscheidung führen würde, welche unser Zögern in gewisser Hinsicht rechtfertigt, ohne doch gleich zu einer strikt verneinenden Entscheidung zu führen. So ist die Eröffnung einer *Möglichkeit* nicht der Erlaß eines Gesetzes. Kein Zeichen ist ein absolutes Kriterium, und das, was im Glauben gelebt werden kann, darf nicht in gültige moralische Wahrheit für alle Menschen umgeformt werden.

II. Erläuterung der Vorbehalte, die der Satz anregt

1. Die Beschlüsse der Vorsehung

«Niemand kann sagen, sein Leben hätte keinen Sinn, weil das Dasein, so wie es ist, von Gott

gewollt ist. Von Ihm kommen das Geschenk unseres Ablebens und auch unvermutete Ereignisse. Wir können lediglich seine Vorsehung anbeten und uns seinem Willen unterwerfen. Er ist es, der weiß, welchen Sinn dies alles haben kann, er, der uns zu gegebener Zeit von dieser Welt abberuft.» So würde sich immer noch eine große Zahl von Gläubigen äußern, so äußerten sich fast alle Christen etwa im 17. Jahrhundert. Angesichts der Fragen, die eine solche Sehweise voraussetzt, falls man die Welt beobachtet, so wie sie ist, hörten am Ende dieser Epoche einige Denker aufgrund des Bösen auf zu glauben, oder sie bestritten, daß es sich bei Glaubensentscheidungen um gültige Vernunftargumente handle; allenfalls handle es sich hier um einen Akt blinden Glaubens, der zutiefst unberechenbar sei.

Inzwischen war eine neue Gegebenheit aufgetreten, die ganz allmählich die Richtung des Problems umkehrte. Wenn auch die Position des Glaubens angesichts des Bösen nicht erschüttert wurde, so wurde doch die Schlußfolgerung, die uns hier beschäftigt, zweifelhafter. Das Abenteuer der modernen Wissenschaft schloß ein strenges Konzept der Kausalität der Phänomene ein, welches die metaphysische Kausalität brüchig werden ließ. Bei der Analyse der physischen Wirklichkeiten der Welt nahm die metaphysische Kausalität (im griechischen, dann scholastischen Denken) Zuflucht zu spirituellen Kräften. Nun hatte aber dieses Schema den Theologen dazu gedient, das biblische Symbol von der Schöpfung zu denken.

Mit Gott als der «ersten Ursache» begann sich nun die stoische Lehre – und nicht die der Schrift – von der Vorsehung zu entwickeln. Sie sah das Ganze der göttlichen Herrschaft unter der Kategorie der direkten oder indirekten Kausalität. Praktisch war der «Deismus», in den das Christentum im 4. Jahrhundert abgeglitten war, als untauglich verurteilt worden. Für die Philosophen und Wissenschaftler sehr schnell, sehr viel langsamer für das allgemeine Empfinden wurde es unmöglich, eine Einzeltatsache – sei sie nun glücklich oder unglücklich – vom Fluß des Universums zu lösen und sie auf die erste, transzendente Ursache zu beziehen. Raum und Zeit sind Koordinaten, die es dem Geist ermöglichen, eine Tatsache zu konstruieren und sie zu begreifen. Was könnte es bedeuten, wenn man sie versachlicht, indem man sie isoliert? Was immer die Bezeichnung «Wille Gottes» ist oder nicht ist, wir wissen nichts darüber, und die Frage hat keinen

Sinn für uns. Das soll nicht heißen, Gott sei nicht der Schöpfer aller Dinge wie auch der des Geheimnisses des Seins. Dies aber in einer ganz und gar geheimnisvollen Weise, die es uns nicht gestattet, eine bestimmte Intention uns gegenüber daraus zu lesen. Man kann sich vorstellen, daß hinter einer verfeinerten Vorstellung über die Vorsehung dennoch eine Art von Animismus steckt, eine infantile Haltung, die sich damit beruhigt, Dingen und Ereignissen Willensakte – beschützender oder bestrafender Art – zu unterstellen. Zweifellos verwischen wir so instinktiv unsere Angst vor dem Zufall, von dem unser Universum durchzogen ist: diese zufälligen Begegnungen, die weder Ergebnis von Determinismus noch einer beabsichtigten Entscheidung sind.

Der Körper und die Anlagen, die uns bei der genetischen Lotterie mitgegeben wurden, der Charakter, der durch affektive Beziehungen in unserer Kindheit und durch Reichhaltigkeit oder Entbehrungen unseres sozialen Milieus geformt wurde, die Ereignisse des Daseins, die zu der Situation geführt haben, die nun die unsere ist bis zur Stunde unseres Todes – wenn es auch bei ihnen genau so wie beim gesamten Universum wahr ist, daß wir alles aus der Hand Gottes mit Danksagung annehmen können, oder aber ihn in Bausch und Bogen anklagen können wegen des ungerechtfertigten Übermaßes an Bösem, so ist es nicht weniger wahr, daß wir dies alles weder auf Seinen speziellen Willen beziehen können, noch erwarten können, daß sie in jedem Fall sinnvoll sind. Zweifellos haben wir es hier mit einer Kopernikanischen Wende im religiösen Bereich zu tun, und zwar in dem Maß der gedanklichen Veränderungen, die den Beginn der Moderne begleitet haben; ohne Zweifel ist es aber auch sehr traurig, daß diese unmittelbare Beziehung zu Gott in den Naturereignissen (und hinzuzufügen ist hier: auch in denen der Geschichte) verlorengegangen ist.

Dennoch, der Gott der Christen des 20. Jahrhunderts ist nicht der des Epikur, der sich nicht für menschliche Angelegenheiten interessierte, ein untätiger Gott in seinem Reich. Die Beziehung, die Gott nach der Botschaft der Propheten und Jesu Christi zu den Menschen hat, ist von einer solchen Tiefe, daß sie diese Umwälzungen überstehen kann. Sicher, in der Bibel gibt es Schilderungen der unmittelbaren Abhängigkeit der Ereignisse von Gott. Einerseits aber handelt es sich dabei nicht um eine von der Vorsehung

bestimmte Ordnung, welche das Böse erklären könnte (eher um unvorhersehbare Eingriffe eines Lebendigen), andererseits ist dies nicht ihre entscheidende Hinterlassenschaft. Das, was uns in der Bibel am eindringlichsten berichtet wird, ist, daß es keine Situation gibt, in der uns Gott nicht wieder einholen könnte und die er nicht mit uns durchleben könnte – sei sie nun durch die Zufälle der Existenz oder sogar durch unsere eigene Schuld entstanden. Mehr noch, er ruft uns und wartet auf uns, um unsere Zukunft zu sein. Er ermöglicht uns, der Zukunft Sinn zu geben durch den Glauben und die Hoffnung, die er uns eröffnet. Es ist sofort verständlich, daß wir aus unserer Beziehung zu Gott keine bedingungslose Bejahung von Sinnhaftigkeit in unserer Situation erwarten können, und daß es uns dann absolut untersagt ist, die Last einer solchen Situation abzuwerfen, wenn sie über unsere Kräfte geht, und daß man, wenn man allzu leichtthin einen solchen Ausweg suchen wollte, die Möglichkeit verfehlen könnte, hier und jetzt Gott zu finden und von ihm gefunden zu werden und so aus ihm die Kraft zu schöpfen, auch eine solche schwere Stunde in Frieden zu bestehen und ihr einen Sinn zu verleihen. Aus einem solchen Blickwinkel erkennt man auch, daß nur ein lebendiger christlicher Glaube sich einer solchen Situation gegenüber öffnen kann, und daß man, wenn es sich um nichtgläubige Freunde handelt, ihnen nur mit einem vollkommenen Respekt zuhören kann, wenn sie ihre eigenen Lebensmöglichkeiten abschätzen und ihre Sinnkriterien zu bestimmen suchen, die ihnen Orientierungsmöglichkeiten für ihre Entscheidung bieten. «Gott hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen» (Sir 15,14).

2. Der Umgang mit einer Behinderung

Angesichts schwerer Behinderungen klaffen der Instinkt und die Überlegungen des Evangeliums auseinander. Wenn man über die Ursachen nachdenkt, möchte man einerseits andere nicht dazu verurteilen, unbegrenzt eine Last zu tragen, deren Schwere man selbst nicht kennt. Die ärztliche Wissenschaft konnte die Zahl von aussichtslosen Situationen vermehren, in denen Leben gerettet wurde, die von sich aus verloren wären. Zur gleichen Zeit verringerte sie die Zahl solcher Situationen durch die Heilung schwerer Makel und furchtbarer Krankheiten bei lebensfähigen

Menschen – physische oder geistige Behinderungen sind vielleicht noch nicht einmal das schlimmste. Auf der anderen Seite gibt es die Erfahrung von außerordentlich gelungenem Leben, weil man die Kraft fand, fürchterliche Hindernisse zu überwinden, und weil einem dabei geholfen wurde. Dies um so mehr, weil der Glaube, der sicher ist, daß Gott jeder menschlichen Existenz nahe ist und daß jedes Leben Wert bei ihm hat, einen eben nicht vorschnell sagen läßt, daß ein Schicksal (das eigene oder mit größerer Berechtigung das eines anderen, den man seinem Mißgeschick überläßt) verloren ist, «weil es keinen Sinn mehr hat und keinen mehr haben wird».

Gegen eine Mißachtung der irdischen Existenz, ihres Erfolgs und ihres Glücks, gegen das Bild eines widernatürlichen Gottes, der seine Kreatur demütigt und zerstört, um sie gläubig zu machen oder sie auf einem widersinnigen Umweg zu sich führt, war es Zeit daran zu erinnern, daß der Gott der Bibel Glück für die Menschen, die er erschaffen hat, will. Seine Größe wird durch unseren Erfolg nicht verletzt, sondern im Gegenteil, er findet Gefallen an ihm. Man kann wissen, daß es sich nicht um eine naive Vorstellung der menschlichen «Entwicklung» handelt; das Leben besteht genau so aus überstandenen Prüfungen wie aus leichten Siegen. Die wichtigere Perspektive sollte sein, einverstanden zu sein, das Spiel der Existenz voll und ganz mitzuspielen, anstatt sich aus einem spirituellen Motiv von ihr zu lösen. Dies heißt schließlich, das Leben mit dem Wagnis zu konfrontieren.

Dies alles ändert nichts daran: Es ist das Positive, daß man mit Gott ein Ziel hat. In der Bibel steht aber auch etwas vom Vorzug der Kleinen und Einfachen; in der Ankündigung des Reiches Gottes wird vom Trost für die Bedürftigen gesprochen, es gibt eine Reinheit und Glückseligkeit des Glaubens, eine Unmittelbarkeit der Spiritualität, ein Geheimnis der Freiheit, was nicht unvereinbar ist mit dem ärmsten und verwundeten Zustand des Menschseins – und dies gibt zu denken. Für all diese Existenzen, die sich jedem groben Zugriff entziehen, gilt eine Art seltsamer «Physik»: sie scheinen im kleinsten Raum vorkommen zu können und sowohl die Tür mit großen, offenen Türflügeln als auch das schmalste Kellerfenster – das soll heißen: die extremsten Grenzsituationen – überwinden zu können.

Noch einmal, diese zweite und fast an eine unüberschreitbare Grenze führende Überlegung

wird uns Respekt einflößen und ein Empfinden für den verborgenen Reichtum von Schicksalen unter den scheinbar Ärmsten gewinnen lassen – gegen alle Herrenmoral, der gegenüber das Christentum eine radikale Abkehr vorschreibt. Es führt dann dazu, dafür zu kämpfen, jedem Menschen die größten Möglichkeiten seines physischen, affektiven und geistigen Lebens zu ermöglichen, bei chronischen Behinderungen ebenso wie auch in den Momenten des Lebens, bei denen man in seinen Möglichkeiten eingeschränkt ist: bei Krankheit und Alter. Das Wissen um eine Möglichkeit, aber lediglich eine Möglichkeit, von der man nicht mit Sicherheit sagen kann, daß sie einem *in jedem Fall* gegeben wird – dieses Wissen kann dann von einer bestimmten Person, zu einem bestimmten Moment bezweifelt, verneint werden, wenn deren Sinnreserven zu sehr angestrengt sind. Zu sagen, daß Gott diese immer subjektiv ausreichend ausstatten *muß*, hieße die Spannung, die für uns besteht zwischen Seiner Liebe, an die wir glauben, und dem Leid, das uns an ihr zweifeln läßt, vor allem, wenn es nicht materielle Dinge berührt, sondern geistige, die ja nicht ganz von jenen abhängen, nicht ernst zu nehmen. Wenn man beteuert, daß sie für Ihn objektiv immer erfüllt sind, so weist dies nicht mehr auf einen Diskurs des Menschen für den Menschen hin, der dann ein Handeln begründet, sondern auf eine eschatologische Hoffnung, bei der man sich lediglich auf den berufen kann, an den man geglaubt hat. Unsere Überlegung gebietet wiederum, die Dinge nicht zu vereinfachen, eine mögliche Chance nicht zu vertun. Und dieses Mal hat die offene Perspektive, wenn sie hier mit christlichen Worten formuliert wurde, vielleicht eine weitere Bedeutung. Weder die Freiheit, auch in Grenzsituationen noch die Kraft zu haben, auszuhalten oder neu anzufangen, noch das spirituelle Leben sind exklusive Privilegien der Gläubigen. Wenn diese Chance anderen gegeben ist, geschieht dies vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit unserem Gott, dessen Reich das historische Christentum bei weitem übersteigt und nicht aufhört, sich in der ganzen Menschheit zu ereignen ...

3. Die Kraft des Leidens

Aus Gründen der Klarheit, aber nicht ohne Schwierigkeit, habe ich bei den beiden vorherigen Überlegungen eine Frage beiseite gelassen. Es ist eine Frage, die traditionellerweise immer in

diese Thematik hereingebracht wird, nämlich die Frage des überragenden Wertes des Leidens. Durch seine enge Verbindung mit dem erlösenden Leiden Christi schien auch das menschliche Leiden aus sich heraus fähig zu sein, in jede leidvolle und aussichtslos erscheinende Lage Sinn hineinzubringen. Dies blieb wahr, selbst wenn man das Leiden nicht mehr als von Gott zur Sündenbestrafung geschickt ansah, oder wenn man sich die Aussage versagte, daß der behinderte Mensch dorthin seine Würde bezog. Die Vorstellung eines liebenden Gottes, der die Menschen durch das Leiden bestraft, oder die Vorstellung einer solch universellen Ausdehnung und eines solch tiefen Verderbens durch die Erbsünde, daß allein eine radikale Erlösung ihnen abhelfen konnten, hatten für sich etwas Erschreckendes – und die Geschichte, die Exegese, die Erfahrung, fundamentale religiöse Überlegungen mußten sie eines Tages in Zweifel ziehen. Aber man muß sich in das Zentrum der Frage begeben, um die Vorstellung einer Sündenvergebung durch Schmerz und Tod zu erkennen, die verbunden ist mit der Überzeugung, daß Christus dies Gott für das Heil der Menschen angeboten hat, und daß sich dies bei uns in seiner Nachfolge für unser eigenes Wohl und das unseres Nächsten wiederholen kann. «Gott ist geizig, und er erlaubt es keiner Kreatur, daß sie Feuer fängt, ohne daß sich darin ein wenig Verunreinigung vermischt. Die eigene Unreinheit oder die, die einen umgibt – so wie die Glut des Weihrauchfassens, die man anfacht» (Claudel: *Der Seidene Schuh*, III, Akt, Szene III).

Um es in aller Kürze zu sagen: eine solche Lehre gründet sich weder auf die Verkündigung Jesu – bei dem dem Sünder sofort, ohne Umwege und ohne Bedingungen göttliche Verzeihung gewährt wird, und dies in der Überzeugung, daß der Sünder selbst über Anlagen verfügt, um auf diesen Anruf zu antworten – noch auf die Theologie des Neuen Testaments, nach der die Auferstehung das Geheimnis des Heils *ist*, in einer solchen Art und Weise, daß in jeder Hypothese der Heilswert des Leidens und des Kreuzes nur unabhängig von seiner Beziehung zu ihr verstanden werden kann, noch auf das älteste Verständnis vom Tode Jesu (als Märtyrerprophet, der ohne irgend eine Vorstellung von Sühne mit seinem Bekenntnis bis zum Äußersten ging), das bei Lukas und Johannes beibehalten wird, obwohl ihre Christologie ihn als den Sohn Gottes bezeichnete. Es stimmt, daß andere Texte des

Neuen Testaments, die später entstanden und von hellenistischer Herkunft sind, zu einem solchen Verständnis Anhaltspunkte geben – speziell das paulinische Korpus. Aber diese Texte sind schwer zu interpretieren und in keinem Fall können sie bedeuten, daß das Leiden oder das Blut Erlösungswert aus sich heraus hätten, das ihnen nicht vom Erlöser durch das freiwillige, liebende Geschenk seiner selbst gegeben worden wäre.

Im wenig biblischen Kontext einer «Furchtreligion», die den Aspekt des erzürnten Gottes betonte, den man durch das Opfer versöhnen muß, wurden diese Elemente in der Zeit der Väter erweitert, und bis jetzt wurden sie lediglich mit verschiedenen anderen Zugängen zusammengefaßt, ohne jede Systematik. Erst im 12. Jahrhundert hat die Anselmsche Lehre von der Genugtuung für Jahrhunderte den Sinn des Kreuzes auf den des eigenen Leidens reduziert. Zusammen mit der Erbsündenlehre des Augustinus ergab sich das Schema, das wir kennen.

Dennoch: andere Vorstellungen wie die vom Mitleid Gottes, das in dem Mitleid des Sohnes offenbart wurde, der sein Leben für seine Freunde hingab und uns rettete, was zugleich der Beweis für seine absolute Liebe ist, die die Herzen ändern kann; oder die Vorstellung von der Auferstehung, die die Welt durch ihre heilwirkende Macht durchdringt und die Schatten des Bösen vertreibt, haben ihren Platz im lateinischen Westen niemals verloren – der Osten anerkannte weder die Erbsündenlehre noch die Satisfaktionslehre.

Wenn beide Vorstellungen, nämlich die des Gottes, der auf der einen Seite wohlwollend und zugleich heftig erzürnt ist, der gezwungen ist, seinen Sohn in den Tod zu schicken, um als Antwort auf sein Sühnopfer den Sünden Vergebung zu gewähren, und die des Leidens Christi, das aus sich selbst heraus heilswirksam ist, beide ins Schreckenskabinett der Theologie gehören, so können die Überlegungen zu unseren eigenen Schmerzen davon nicht unberührt bleiben: Es wird nicht mehr möglich sein, sie als miterlösend anzusehen, auch nicht, daß sie aus sich heraus einen Wert haben. Dennoch, wenn man begreifen kann, daß im Kreuz Gott-als-Mensch bis zum Äußersten des menschlichen Leidens hinabgestiegen ist, um uns zu retten, indem er uns die große Liebe Gottes zeigte, so kann man darin auch die Solidarität erkennen, die ihn mit der ganzen leidenden Menschheit verbindet. Man

kann sich davon überzeugen, daß es keine Situation gibt, die ihn nicht berührte und in der er uns nicht die Hand reichte. Für den Glaubenden kann das Leiden sinnvoll werden, kann das Vorzeichen verändern. Sagen wir so: in Zukunft kann man dem Leiden ins Auge blicken, diesem Leiden, von allen gehaßt, gelehnt und abgelehnt – und tatsächlich gibt es keinen Ort es zu lieben, es, das sich so ungewöhnlich vergrößert und das so oft entwürdigt und zerstört –, aber man kann sich zu ihm bekennen. Selbst im Leiden kann man Gott finden. Diese Chance, dieses kleine Fünkchen Freude und Hoffnung, das auch im Leiden erfahren werden kann, ist nicht das wertloseste Geschenk des christlichen Glaubens für diejenigen, die ihn gefunden haben. Noch einmal: wir sollten hier nicht das Dasein von Sinn behaupten, wo man ihn nicht im ersten Anlauf finden kann und wo er vielleicht nicht gefunden werden kann.

Genau so wenig sollte man vorschnell auf Sinnlosigkeit schließen, wo wir Sinn geben können. Wie in unserer ersten Etappe enden wir in einem Diskurs, der nur für Gläubige bedeutsam sein wird wegen einer unfaßbaren, aber nicht unsinnigen Verheißung, selbst wenn es ihnen möglich ist, zu denken, daß sie die Solidarität, die Gott in Christus mit allem Leiden dokumentiert hat, überfordert.

III. Zusammenfassung

Das legitime Zögern des christlichen Gewissens vor der Formel «das Leben hat für mich keinen Sinn mehr», – wenn dieser Satz Gefahr läuft, die Chance zu verfehlen, in Würde zu leben, die Hoffnung und die Nähe Gottes in Situationen, die nur noch Verlust und Absurdität zu versprechen schienen, zu vertun – scheint mir nicht den Schluß zu erlauben, daß ein Gläubiger und mit größerer Berechtigung ein Nichtgläubiger niemals an den Punkt gelangen könnten, an dem ihre Schmerzen oder die ihrer Umgebung unerträglich werden und das Positive ihrer Existenz gleich Null. Sicher, Gläubige oder Ungläubige müssen sich, bevor sie dieses letzte Urteil sprechen, darüber befragen, ob ihre eigene Vorstellung vom Leben genügend berücksichtigt oder zumindest der geistige Reichtum einbezogen ist, der bleibt, auch wenn andere Quellen versiegt sind. Sicher muß der Gläubige vor und mit seinem Gott dieses Stellungbeziehen durchleben,

mehr noch als vor sich selbst, aber er sollte sich auch daran erinnern, daß «die Liebe das Gesetz erfüllt» (Röm 13,10). Ausgehend von den Diskussionsbeiträgen, die in diesem Artikel unter-

sucht wurden, kann man, wie mir scheint, nicht mehr weiter gehen.

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

JEAN-PIERRE JOSSUA

1930 in Paris geboren. Studium der Medizin. 1953 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. Doktorat in Straßburg. Bis 1974 Professor und Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir. Seitdem Direktor des «Centre de formation théologique». Seit 1970 versucht er, in zahlreichen Aufsätzen

und Büchern Glaubenserfahrung, Denken und Qualität des literarischen Ausdrucks zu verbinden. Veröffentlichungen u.a.: *L'écoute et l'attente*. Journal théologique II (1978); *Un homme cherche Dieu* (1979; deutsche Übersetzung: *Ein Mensch sucht Gott*, Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983); *Lettres sur la foi* (1980); *Prière* (1983). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Adrian Holderegger

Ein Recht auf den freigewählten Tod?

Theologische Überlegungen

I. Situierung des Problems

Seit dem Beginn der Neuzeit wird das menschliche Leben zunehmend als zur eigenen verantwortlichen Gestaltung aufgegeben erfahren. In dem Maße, als Welt- und Selbstgestaltung als Aufgabe erkannt und aus dem Kosmos tradierter religiöser Weltanschauung herausgelöst werden, in dem Maße rückt auch die Frage nach der eigenen Todesverantwortung in den Horizont menschlicher Freiheitsverantwortung. Am deutlichsten erklären Vertreter der Aufklärung die Selbsttötungsproblematik zum Prüfstein autonomer Freiheit, weil es zum Signum menschlicher Freiheit gehöre, möglicherweise «frei zum Tode» sterben zu können¹. Die Selbsttötungsproblematik gewinnt allerdings erst mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt im

Umkreis der Sozial- und Humanwissenschaften über diese doch eher theoretische Fragestellung hinaus eine ausgeweitete Aktualität, insofern sich in praktischer Hinsicht die Möglichkeiten der Manipulationen und Eingriffe am menschlichen Leben vergrößert haben. Unter dem Eindruck dieser Möglichkeiten erscheint menschliches Leben als prinzipiell verfügbar, denn längst haben etwa Experimentalmedizin und Humanmedizin die Tabugrenzen verschoben. Wie nie zuvor scheint der Mensch aus verfügbarem Geschick herausgehoben und sich in einer Radikalität selbst zugelastet zu sein, wo er über seine Fortexistenz, seine leibliche und psychische Integrität wohl oder übel entscheiden muß.

Diese Grunderfahrung, die doch wohl in das allgemeine Bewußtsein eingegangen ist, evoziert eine doppelte Sensibilität: für Lebensqualität und für Grenzen des Lebens. Die eine zielt auf Lebensförderlichkeit auf allen Gebieten: im Bereich der Gesundheit, der Umwelt, der zwischenmenschlichen Beziehungen und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die andere Sensibilität – gleichsam als der einen Kehrseite – zielt auf die Frage, ob sich der Mensch beim Verlust der Lebensvitalität, bei aufgezwungener und unausweichlicher Not und Bedrängnis seiner selbst entheben dürfe. In diesem Sinne hat sich die alte ethische Frage nach der Berechtigung der Selbst-