

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 zugelandet 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-

tötung von der Grenzfallproblematik emanzipiert und verbindet sich gebieterischer als früher mit der Frage, wie weit und ob es sinnvoll ist, bei begrenzter Wahrnehmung der Grundbedürfnisse beschädigtes oder verlöschendes Leben durchzuhalten.

In diesem Kontext urgieren verschiedene Vereinigungen ein «Recht auf den eigenen Tod»². Die Einforderung dieses Rechtes formuliert sich vornehmlich auf dem Hintergrund jener sozialen und gesellschaftlichen Situation, in der zwar wissenschaftlicher und technischer Fortschritt zur Steigerung der Lebensqualität beigetragen haben, aber dennoch in manchen Zeitgenossen eine resignative oder depressive Grundstimmung zurücklassen, weil sich diese Fortschritte schließlich als Sperre gegen die eigene Ich-Entfaltung kehren würden. In diesem Zusammenhang geht es nicht bloß um die Frage, ob sich ein schwer versehrter Mensch im terminalen Stadium den Tod selbst geben kann, sondern auch um die Frage, ob das Leiden an der Gesellschaft und der daraus resultierende gebrochene Lebenswille zur Lebensbeendigung berechtigt. Manche sind der Meinung, gesellschaftliche Lebenssituationen erzeugten ein «suizidales Klima», in dem sich für einzelne der Suizid als einzige Möglichkeit der Rettung der eigenen Freiheit anbiete. Der Suizid als letzter, wenn auch verzweifelter Ausweg, seine Identität über Zwänge hinaus in einem Akt der Freiheit zu retten!

Nun werden Diskussionen über das Verfügungsrecht meist abstrakt geführt. Im Kontext der Suizidproblematik angeführte Gründe und Gegen Gründe bleiben oft im «luftleeren Raum» und sind solange unvollständig, als sie nicht erweitert werden mit dem Wissen um die pathologischen und tragischen Dimensionen des Suizidphänomens. Schon allein die Tatsache, daß Suizidgefährdete die Frage nach der Selbstverfügung im allgemeinen anders einschätzen als diejenigen, welche nicht unmittelbar tödliche Gedanken tragen, mahnt zur Vorsicht, die suizidale Lebensnot nicht mit abstrakten Argumenten zu verfremden. Suizidgefährdete schlagen viel eher adaptive Lösungen vor, die ihnen das Weiterleben garantieren, während «Gesunde» viel eher bereit sind, in mißlicher Lage das Leben aufzugeben. Doch die Einsichten in die suizidale Dynamik und die Forschungsergebnisse zu den suizidogenen sozialen Faktoren können wir hier voraussetzen.

So viel sei allerdings resümiert: Das Material der empirischen Forschung zeigt deutlich, daß die Vorstellung vom Menschen, der in Freiheit und in klarer Bilanz ein ihm unerträglich oder sinnlos gewordenes Leben von sich stößt, in den allermeisten Fällen nicht zutrifft. Menschen mit suizidalem Verhalten sind mit überdurchschnittlichen äußeren und inneren Schwierigkeiten konfrontiert. Sie sind in der Regel in einer Situation, in der sie paradoxerweise am Leben festhalten möchten, aber es unter den gegebenen Umständen nicht können. Werden diese Ergebnisse auf den konkreten Einzelfall angewendet, dann ist zu berücksichtigen, daß dem handelnden Subjekt nur in dem Maße Verantwortung zukommt, als Handlungsfreiheit und Entscheidungsfähigkeit gegeben ist. Von daher hat sich im übrigen der kirchlichen Praxis die Konsequenz aufgedrängt, dem Suizidanten das Begräbnis nicht mehr zu verweigern.

Auf der anderen Seite ist aber eine gründliche und ernsthaft geführte Diskussion über das Selbstverfügungsrecht des Menschen notwendig, obwohl sie von den unmittelbaren Handlungskonditionalitäten abstrahiert und den allgemeinen Aspekt der sittlichen Qualifikation der Selbsttötungshandlung in den Vordergrund stellt. Denn sie kann das Anschauungsklima mitbestimmen und langfristig gesehen doch einen entscheidenden Einfluß auf das suizidale Verhalten ausüben. Man erinnert sich, daß Goethes Werther-Roman eine Vielzahl von Jugendlichen zur Nachahmung angehalten hat und daß heute erfolgreiche Bücher³ mit präzisen Angaben über die tödliche Dosierung von Medikamenten Menschen ermuntern, ihr Recht auf Selbsttötung zu gegebener Zeit wahrzunehmen. Wie immer man solche Imitationsanreize und Rezepte zu beurteilen hat, sie machen doch deutlich, daß sie die Einstellung zum Leben gleichsam atmosphärisch mitbedingen und das suizidale Klima beeinflussen.

Im folgenden stellen wir nur die theologischen Argumente in den Mittelpunkt unserer Überlegungen, die üblicherweise in der theologischen Ethik zur Selbsttötung vorgebracht werden.

II. Gott, der Herr über Leben und Tod

In der sogenannten vorkritischen Ethik formuliert I. Kant: «Aller Schein verliert sich doch aber, wenn man den Selbstmord in Ansehung der Religion erwägt.»⁴ Offensichtlich zielt Kant mit

dieser Bemerkung auf die Aussage, daß es gegen das Recht auf Selbstvernichtung letztlich nur ein religiöses Argument gebe, nämlich das der absoluten Schöpfermacht Gottes, die es dem Menschen verwehre, sich selbst das Leben zu nehmen. Im ähnlichen Sinne meint auch der Philosoph K. Löwith, es gebe nur ein einziges stichhaltiges Argument, ein religiöses, das «steht und fällt mit dem christlichen Glauben, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, daß er sein Leben als eine Gabe geschenkt bekam. Dann, aber auch nur dann ist der Selbstmord... eine ungehörige Anmaßung, ein Aufstand des Menschen gegen seinen Schöpfer»⁵.

In der Tat sieht die moraltheologische Tradition in der Souveränität Gottes gegen die freie Selbstverfügung des Menschen das entscheidende Argument. Die beiden andern in der Tradition vorgetragenen Argumente, die gewollte und freie direkte Selbstvernichtung verstoße gegen das Gebot der Selbstliebe und gegen die Gemeinschaft, sind dem Souveränitätsargument gegenüber von sekundärer Bedeutung. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Unzulänglichkeit der Beweiskraft dieser beiden Argumente als längst aufgedeckt gilt: Denn die Wertschätzung des Lebens (d. h. die Selbstliebe) bezieht sich nicht bloß auf die physische Existenz, sondern auch auf die sittliche Gesamtentfaltung der Person, die, exemplarisch im Martyrium, gerade die Drangabe der physischen Existenz einfordern kann. Die sicherlich vernünftigerweise gebotene Wertschätzung des eigenen Lebens bietet kein hinlängliches Kriterium, um ein heroisches Selbstopfer zugunsten anderer von einem leichtfertigen, tödlichen Hasard-Spiel zu unterscheiden. Zum andern gründen die sittlichen Ansprüche gegenüber der Gemeinschaft in den sittlichen Ansprüchen der Person selbst, d. h. in der Freiheits- und Vernunftfähigkeit der Person, die von der Gemeinschaft her nicht konstituiert wird, aber dennoch auf sie bezogen bleibt.

1. Die Souveränität Gottes – Lebensrecht des Menschen

Neben den beiden erwähnten vernunftrechtlichen Argumenten erkennen allerdings die meisten Theologen in der folgenden, spezifisch theologischen Begründung die eigentliche Beweiskraft gegen die Selbsttötung: Der Schöpfergott ist der alleinige Herr über Leben und Tod. Der Mensch ist daher nicht absoluter Herr seiner

selbst. Folglich kommt dem Menschen nur ein Nutzungsrecht, aber kein Verfügungsrecht «in substantiam» über das Leben zu. Wer sich seines Lebens bemächtigt, greift in die Herrschaftsrechte Gottes ein. Dieser, an einen Syllogismus erinnernde Beweisgang kann geradezu als klassisch bezeichnet werden. Er findet sich schon bei Thomas (vgl. STh II-II q64 a5) über bedeutende Handbücher der Moraltheologie (z. B. Mausbach-Ermecke, Lanza-Palazzini) bis hin zu Einzelabhandlungen.

Wie bündig und plausibel zunächst das Argument auch erscheinen mag, so fragwürdig erscheint es bei näherem Zusehen im Detail⁶. Zu einem Teil besteht der Prohibitiv aus einer analytischen Erklärung, denn keine totale Verfügungsmacht über das eigene Leben zu besitzen, heißt doch bedeutungsgleich, daß man sich selbst nicht umbringen darf. Damit bleibt der Prohibitiv noch eigens zu begründen. Nun ist leicht zu erkennen, daß der wirkliche Grund des Verbotes der Selbsttötung im Herr-Sein Gottes über den Menschen liegt. Die Schwäche dieses Verweises liegt aber genau besehen darin, daß hier in univoken Ausdrücken vom Herrschaftsrecht Gottes (Grund allen Seins) und vom nicht zustehenden, menschlichen Verfügungsrecht (Akt der Selbstverfügung) die Rede ist.

Abgesehen einmal von der in dieser theologischen Sprechweise implizierten problematischen Vorstellung, die doch zwischen Gott und Mensch eher ein Verhältnis der Konkurrenz als ein Verhältnis der Freiheit aufrichtet, verbietet es die theologische Sprachlehre, von irgendwelchen Prädikaten Gottes direkt auf das Verhalten des Menschen zu schließen. Mit anderen Worten: Aussagen über Gott können nur in analoger Sprechweise auf den Menschen übertragen werden, woraus dann allerdings keine eindeutigen ethischen Imperative bzw. Prohibitiv gewonnen werden können. Wer beispielsweise von der Liebe Gottes spricht und die Aufforderung daran knüpft, ihr gleich zu tun, muß dies in Kategorien menschlicher Solidarität und menschlichen Wohlwollens übersetzen.

Dies bedeutet für unsern Zusammenhang, daß erst sittliche Kriterien gefunden werden müssen, in denen sich das mit der Souveränität Gottes Gemeinte ebenso kategorial fassen läßt wie bei den sittlichen Kriterien, die man zur Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Tötung eines andern Menschen benutzt hat. Denn die Souveränität Gottes erweist sich «nur» als ein Anspruch zur

sittlichen Verantwortung des Menschen. Diese Verantwortung konkretisiert sich aber in der Tradition bereits bei allen fundamentalen Streitfragen (außer der direkten Selbsttötung und der Tötung unschuldigen Lebens) teleologisch, d. h. im Sinne einer Begründung aus der Abwägung in Frage stehender Werte und Übel. So wurde das sittliche Urteil zur Frage der Tötung im Krieg, der Todesstrafe, der Tötung in Notwehr wie auch bei jener indirekten Selbsttötung, die den Tod nicht als intendierten Zweck, aber doch als gleich unmittelbar aus der Handlung hervorgehend zur Folge hat (z. B. das Selbstopfer aus religiös-sittlichen Motiven), teleologisch konstituiert.

Wir stehen zwar heute diesen Ausnahmen einigermaßen skeptisch gegenüber, aber sie machen doch deutlich, daß sich die These von der Unverfügbarkeit angesichts gravierender Konfliktsfälle einige Einschränkungen gefallen lassen mußte. Die katholische Moraltheologie hat jedenfalls unter den Handlungen mit Todesfolge nicht bloß das Sterbenlassen, sondern auch direkte Tötungshandlungen im ungerechten Angriff (z. B. Kombattanten im Krieg) wie auch indirekte Tötungshandlungen, welche der Tod in Verfolgung eines höheren Wertes wegen in Kauf nehmen (z. B. stellvertretender Tod im Martyrium), vom generellen Verbot ausgenommen. Wichtig ist hier nun nicht die entfaltete Kasuistik, sondern die Feststellung, daß dadurch die Überzeugung zum Tragen kommt, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist, sondern durchaus in Konkurrenz zu hohen sittlichen Werten geraten kann. Prinzipiell ist die Moraltheologie der Meinung, daß Riskieren und Aufopfern des Lebens für einen anderen Wert (z. B. Freiheit, Gerechtigkeit) in den genannten Fällen zumindest dann nicht widersittlich sind, wenn diese Werte nicht entweder ihre Grundlage verlieren oder aber nicht schwer beschädigt werden.

Wir müßten nun die Umstände und Handlungssituationen genau diskutieren, in denen die Moraltheologie ein sittliches Urteil aus den in Konkurrenz stehenden Gütern und Werten gewonnen hat, wie auch die formalen Kriterien freiwillig, indirekt, schuldig, welche das rechtswidrige Verfügen über menschliches Leben erheblich einschränken. Dies ist hier nicht möglich und für unseren Zusammenhang auch nicht so wichtig. Die entscheidende Konsequenz aus der Analyse des Souveränitätsargumentes ist nun aber die, daß ein sittliches Urteil über die Selbst-

tötung doch wohl auch über den Vergleich konkurrierender Werte bzw. Übel gewonnen werden muß. Denn wie wir herausgestellt haben, ist die mit der Souveränität Gottes mitgemeinte Geschöpflichkeit und beanspruchte Freiheit des Menschen nur eine «Grammatik» für verantwortlichen und nicht beliebigen Umgang mit dem Leben. Die Geschöpflichkeit und die damit von Seiten Gottes beanspruchte Freiheit schließen in sich den Imperativ zur verantwortlichen Verwirklichung der Schöpfungsrealität. Darin erkennt sich der Mensch als ein sich selbst Aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung seiner selbst und von Wirklichkeit überhaupt aufgerufen.

Von dieser grundlegenden Einsicht her wächst die Überzeugung unter den Theologen immer mehr heran, daß es keinen anderen Weg gibt, denn die Möglichkeit der Tötung bzw. Selbsttötung als eine mit der tatsächlichen Selbstverfüugungsmacht vom Schöpfer gegebene zu konstatieren, um dann gleich festzustellen, daß der Mensch die sittliche Entscheidung darüber zu fällen hat, unter welchen Umständen sie als berechtigt zu gelten hat und unter welchen nicht. Unter diesen Voraussetzungen kann die Selbsttötung nicht im vorhinein, unabhängig von Umständen und Folgen, als eine in sich schlechte Handlung (*malum in se*) betrachtet werden; das Verantwortungs-Sein des Menschen läßt die reale Möglichkeit von Selbsttötung aus sittlicher Verantwortung zunächst einmal offen, auch wenn in concreto noch zu sehen ist, ob es den Fall der direkten Verfügung als verantwortliche Tat überhaupt geben kann.

2. Die Geschöpflichkeit des Menschen – Begrenzung der Selbstverfügung

Neuerdings erscheint von *anthropologischer* Seite her das Souveränitätsargument aus der geschöpflichen Kontingenz oder der Relationalität des Menschen⁷. Es wird gesagt, Wesen und Würde des Menschen wurzeln letztlich in der von Gott verbürgten Annahme des Menschen. Die Zielbestimmung des Menschen liege nicht in ihm selbst, sondern in dem sich ihm zuwendenden Gott. Die Unverfügbarkeit des Menschen nicht bloß in seiner sittlich-geistigen Existenz, sondern auch in seiner leiblichen Dimension sei deshalb in der Relation zu Gott begründet. Es könne deshalb nicht Sache des Menschen sein, sich aus dieser Bezogenheit herauszulösen. Auch

wenn der Mensch in mannigfacher Weise über sich selbst zu bestimmen und zu verfügen habe, so sei die Leiblichkeit der absoluten Totalverfügung dem Menschen entzogen. Die Grenze menschlicher Selbstverfügung sei da erreicht, wo die menschliche Existenz als ganze in Frage stehe, weil sich die sittliche Autonomie des Menschen nur auf die zeitlich-geschichtliche Dimension seines Daseins beziehe und nicht auch auf deren Aufhebung. Ist diese zweite Begründungsform der (direkten) Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zwingend?

Zunächst ist zu unterstreichen, daß die theologische Tradition mit Recht daran festhält, daß die Würde des Menschen in der erlösenden und befreienden Affirmation Gottes ihren Grund hat. Darin ist die Unantastbarkeit der Menschenwürde und deren Unverfügbarkeit garantiert.

Zweifellos ist das Leben das fundamentalste Gut des Menschen überhaupt und Grundlage sittlicher Verantwortung und menschlicher Würde. Allerdings ist weder mit der von Gott würdig gemachten Würde des Menschen noch mit dem daran partizipierenden Leben ein zureichender Grund für die Lösung eines jeden Wertkonfliktes (etwa zwischen eigener Lebenserhaltung und Rettung eines andern) gegeben. Andernfalls stünde man vor der normlogisch unmöglichen Aufgabe, aus einer heilstheologischen Deskription der Würde der menschlichen Person eine Präskription einer letztlichen Nicht-Verfügbarkeit des Lebens folgern zu müssen.

Auf der einen Seite besagen die heilsökonomischen und salutarischen Aussagen der Theologie, daß der Wert des Menschen nicht auf einer ihm anhaftenden, empirischen Qualität beruht, sondern in der sich durchhaltenden Treue-Beziehung Gottes zum Menschen. Weil diese Würde «extra hominem» begründet ist, gibt es kein lebensunwertes Leben; weder soziale Nützlichkeit, noch Kommunikationsfähigkeit machen die Würde des Menschen aus, sondern – streng theologisch gesehen – das Ja Gottes zum Menschen.

Auf der anderen Seite aber müssen diese Aussagen nochmals kategorial gefaßt werden, um in Lebenskonfliktfällen Auskunft darüber zu erhalten, was sittlich verantwortet werden kann und was nicht. Dies ist aber nicht anders möglich, als daß man in Frage stehende Güter und Werte, die zwar nochmals theologisch gedeutet werden, einem sittlichen Vorzugsurteil unterstellt. Insofern aus heilstheologischen Aussagen nicht un-

mittelbar Normsätze gewonnen werden können und insofern nach der Überzeugung der theologischen Tradition das menschlich-leibliche Leben zwar ein fundamentales Gut darstellt, aber dennoch in einer Wertpräferenzordnung steht, heißt nach der «eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen...», nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen»⁸.

III. Verantwortung und Selbstverfügung

Aufgrund der vorausgehenden theologischen und ethischen Überlegungen müssen wir wohl davon ausgehen, daß der Freiheit des Menschen, die sich zwar theologisch nur als sich selbst bestimmende und von Gott in Anspruch genommene fassen läßt, die ethische Zumutung überbunden ist, das Problem der Selbsttötung auf dem Weg einer verantwortlichen Güterabwägung zu entscheiden. Dieses Verfahren erfordert jedoch eine umsichtige Hermeneutik in Frage stehender Güter und Werte und ein bedacht-sames Abwägen, das nicht umhin kommt, die verschiedenen Gestalten der Selbsttötung auf ihre Legitimität bzw. Illegitimität hin zu befragen. Wir wollen dies am Beispiel der Selbsttötung aus Mangelsituationen wenigstens ansatzweise versuchen.

1. Selbsttötung aus Mangelsituationen

Die Frage der Selbsttötung aus Mangelsituationen, die sich mit der Frage der aktiven Euthanasie berührt, ist umstritten. Theologen argumentieren, eine Selbsttötung als letzte paradoxe Sinnstiftung inmitten der Sinnlosigkeit aller Alternativen wäre allenfalls denkbar, wenn der Mensch sich «zum Letzten» (A. Auer) wird bzw. wenn nicht an den Lebenssinn «Gott» geglaubt wird. In der Tat erscheint eine solche Selbsttötung aus Bedrängnis und Not als radikalstes Mittel, sich selbst einen Sinn zu verschaffen, und wäre es nur den, einem Leben zu entkommen, dem man sich nicht mehr gewachsen fühlt. Demgegenüber verbürgt der christliche Schöpfungs- und Erlösungsglaube für jeden Menschen einen Sinn und Wert, so daß er sich in seiner Sinnhaftigkeit und Würdigkeit letztlich nicht selbst zu rechtfertigen braucht: Auch dort, wo das Leben nicht mehr lebenswert erscheint, ist es von der göttlichen Affirmation noch getragen und sinn-

voll gemacht. Aber dennoch stellt sich die Frage, ob aus dem sinnstiftenden Ja Gottes zum Menschen ein Verbot der Selbstausslöschung abgeleitet werden kann. Die Glaubenstatsache des Sinnzuspruches trägt den Charakter einer transzendental-theologischen Wahrheit, die sich zum konkret-menschlichen Verhalten in bezug auf das von ihm Gesollte analog verhält. Selbst wenn in theologischer Perspektive das Sein des Menschen von der in der Heilstat Christi endgültig besiegelten, sinnstiftenden Affirmation getragen ist, so bleibt dem Menschen dennoch die Aufgabe überbunden, das Richtige und damit Sinnvolle zu ermitteln, zumal man ja nicht weiß, ob sich der geglaubte Sinn, «Affirmation» Gottes, einbahng in der Lebenserhaltung realisiert. Zwar wird man im Anschluß an diese theologischen Überlegungen sagen können, daß die Selbsttötung in dem Maße zu einem schuldhaften Vergehen wird, als sie willentliche Auflehnung und willkürliche Verneinung des Sinngrundes menschlicher Freiheit wird, aber dennoch bleibt die Frage, ob es nicht eine Überantwortung des Lebens an den Schöpfer in extremen Notsituationen geben kann.

So bleibt auch unter dem Aspekt der göttlichen Sinnstiftung kein anderer Weg, als das Problem der Selbsttötung aus Mangelsituationen über eine verantwortliche Güterabwägung zu lösen. Jene theologischen Ethiker, welche sich auch hier für ein Vorzugsurteil entscheiden, können keinen wirklichen Grund finden, der eine direkte Tötung infolge psychischen und physischen Schmerzes oder infolge Krankheit und Ehrverletzung rechtfertigen würde. Denn die Person in ihrer Auszeichnung von Vernunft und Freiheit ist ein sittlicher Wert, der gegenüber den Beeinträchtigungen wie Leid, Krankheit als nicht-sittlichen Übeln immer den Vorrang behält. Sich selbst das Leben nehmen, «um andern Übeln dieses Lebens aus dem Weg zu gehen, bedeutet demnach, zur Vermeidung eines geringeren Übels, sich ein größeres Übel zuzufügen» (STh II-II q64 ad 3). In der Tat: Gegen das Argument, daß nichtsittlichen Übeln gegenüber dem sittlichen Wert der Freiheit, die sich ja immer in der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vollzieht, kein Vorzug zu geben sei, ist nichts einzuwenden. Wie abstrakt richtig solche Abwägungen auch sind, so wenig hilfreich mögen sie in existenzieller Hinsicht sein. Doch das eine Notwendige ist der Aufweis eines sittlich richtigen Urteils, das andere Notwendige ist die notvolle

Aufgabe, sich der Tragik der Krankheit und des Schmerzes, der Verhülltheit des Todes so anzunähern, daß daraus auch Bewältigungshilfen entstehen können. Hier geht es um die Hermeneutik der christlichen Überzeugung, daß die sinnstiftende Affirmation Gottes die den Menschen bedrängenden Übel nicht in der absoluten Sinnlosigkeit aufgehen läßt, sondern sie nochmals, dem Begreifen unzugänglich, umgreift. Hier liegt denn auch das eigentliche Proprium einer christlichen Ethik.

2. Praktische Hermeneutik – Hermeneutik der Praxis

Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich das glaubensethische Proprium nicht so sehr auf der Ebene des «Sollens» als vielmehr auf der Ebene des «Sinnes» formulieren läßt. Was hat es mit den Begrenzungen des Lebens auf sich? Was ist Freiheit, die immer nur in der Dialektik von Selbstbestimmung und Verfügtheit gegeben ist? Was bedeutet die Absconditheit des Todes? Hier geht es darum, dem Sinn gegen Unsinn zum Durchbruch zu verhelfen. Die sinnstiftende Affirmation Gottes ist deshalb nicht zuletzt ein Anspruch an die praktische Hermeneutik, welche die christliche «Erlösungs- und Leidensgeschichte» als Lebensbewältigungshilfe auslegt. Das letzte und entscheidende ist wohl dies: Die Hoffnung, daß Gott den Tod in seine Grenzen weist, engagiert den Glauben sozial gegen den Tod. Das Wesen des Todes ist die notwendige Begrenzung des Lebens. Diese tödliche Begrenzung grenzt man allemal dadurch am besten ein, daß man Verhältnisse schafft, so daß der möglicherweise frei zu wählende Tod gar nicht erst seine Schatten vorauswerfen muß. Der eigentliche Anspruch an den Christen besteht darin, solche Verhältnisse zu schaffen, in denen verifiziert wird, daß sich der Mensch im frühzeitig gewählten Tod nicht den Sinn selbst verschaffen muß. Lebend kann man gegen den Tod gar nicht genug tun, damit er das bleibt, was er ist.

¹ Vgl. J. Donne, *Biothanatos* (London 1646), hg. v. J. W. Hebel, *Facsimile Text Society* (New York 1930); Ch. Montesquieu, *Lettres persanes* (Köln 1721), aufgenommen in: *Edition crit.*, hg. v. A. Adam (Genf 1954).

² Z.B. händigen der schottische und der englische Zweig der Gesellschaft «Exit» seit 1980 bzw. 81 eine entsprechende Broschüre an Mitglieder von mindestens 25 Jahren aus.

³ Vgl. Cl. Guillon, Y. le Bonniec, *Suicide Mode d'Emploi*. Histoire, technique, actualité (Paris 1982).

⁴ I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (hg. v. P. Menzer, Berlin 1925) 192.

⁵ K. Löwith, *Die Freiheit zum Tode*, in: *Vorträge und Abhandlungen* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966) 278.

⁶ Vgl. hierzu: B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie* (Düsseldorf 1980) 238ff.

⁷ Vgl. A. Auer, *Das Recht des Menschen auf einen «natürlichen» Tod: Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe*, hg. v. A. Auer, A. Eser u.a. (Köln 1977) 19ff; U. Eibach, *Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung* (Göttingen 1983) 28ff.

⁸ B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theol. u. Phil.* 45 (1970) 12.

1945 in Appenzell (Schweiz) geboren. Mitglied des Kapuzinerordens. Studium der Theologie, Philosophie und der klinischen Psychologie. 1977 Promotion in Theologie, 1979 Habilitation (Freiburg i. Ue.); 1979–80 Lehrstuhlvertretung in Tübingen; seit 1981 Professor für theologische Ethik an der Universität Freiburg. Veröffentlichungen zur gleichnamigen Thematik: *Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und anthropologische Grundlagen* (Freiburg i.Br./Freiburg i.Ue. 1979); *Il suicidio. Risultati delle scienze umane e problematica etica* (Assisi 1979); *Die Sehnsucht nach dem eigenen Tod* (Freiburg i.Ue. 1981). Zahlreiche Aufsätze zur Lebensethik. Anschrift: Av. du Moléson 30, CH-1700 Fribourg, Schweiz.

Harry Kuitert

Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten?

Vom Selbstmord zur Selbsttötung

Die klassische Antwort der christlichen Tradition – ob römisch-katholisch oder reformatorisch – auf die Frage nach dem Recht zum Suizid ist immer ein unbedingtes Nein gewesen. Das ist eine Tatsache, die zu denken gibt. Es ist dies eine eindeutige Stellungnahme, das muß man zugeben, aber gerade hier liegt der Grund für unseren Argwohn. Monokausale Erklärungen sind sich in der Regel ihrer Sache zu sicher und übersehen so den komplizierten Charakter der Wirklichkeit. Dies ist sicher der Fall in bezug auf das klassische Nein zum Suizid, ein Urteil, welches Selbsttötung zu einer eigenen Klasse von Freveltaten gemacht hat. *Selbstmord* hieß es denn auch, eine Benennung, die in Analogie zum allgemeinen Begriff Mord zugleich eine Verurteilung enthält.

So einfach aber kann der Tatbestand der Selbsttötung nicht abgetan werden. Das wird langsam wohl überall eingesehen. Vor allem unter römisch-katholischen Autoren ist – zumindest aus dem Blickwinkel reformatorischer Be-

obachter – eine Neigung zu erkennen, Suizid als eine Art von Krankheit zu erklären¹. Das ist ein wirklicher Schritt vorwärts im Vergleich zu all den Jahrhunderten, in denen der Suizid einfach als Sünde und dazu noch als unvergebbare Sünde betrachtet wurde. Die Person des Suizidanten wird nun zumindest vor dem kirchlichen und göttlichen Gericht bewahrt.

Aber dies ist noch nicht genug, oder besser: Der Preis für diese Bewahrung ist zu hoch. Dadurch, daß man ihn für krank und damit für unfrei erklärt, mag ein Suizidant dann nicht mehr unter das Urteil fallen, aber wir entmenschlichen ihn damit wieder, indem wir ihn für unzurechnungsfähig erklären. Gewiß gibt es Suizidanten und potentielle Suizidanten, die geisteskrank sind und daher nicht imstande sind, zu bedenken, was sie tun, und noch weniger, auch Verantwortung dafür zu tragen. Demjenigen aber, der nicht zu dieser Gruppe gehört, wird man die Ehre lassen müssen, mindestens teilweise – gedacht ist hier an eine gleitende Skala von eins bis hundert – als Mensch gehandelt zu haben, und das will sagen: in einer gewissen Entscheidungsfreiheit. Auch wenn ein Mensch mit seinem Leben nicht zurecht gekommen ist, behält er kleine Restbestände dieser Freiheit. Es ist sogar die Frage, ob wir alle jemals über mehr als solche Restbestände von Freiheit verfügen. Aber davon abgesehen: Es geht einfach zu weit, wenn man aus der bloßen Tatsache eines Suizids oder eines Suizidversuchs die Folgerung zieht, daß der Betreffende *deswegen also* krank sei.