

Der Suizid als Herausforderung an Theologie und Seelsorge

Prof. Dr. Adrian Holderegger

Embrach 13.3.06

Zweifellos hat die Diskussion über den Freitod etwas Faszinierendes, weil sie vom letzten Möglichen unserer Freiheit spricht. Der große Aufklärungsmoralist Michel de Montaigne des 16. Jhds. bringt diese Dimension präzise auf den Punkt, wenn er sagt: "Der freiwillige Tod ist der schönste. Das Leben hängt vom Willen anderer ab, der Tod nur von unserm Willen." Doch: die Stilisierung solcher Freiheit, das Pathos eines solchen Freiheitsdiskurses stimmt schlecht mit den Tatsachen überein, die seit langem über Suizid und Suizidversuch bekannt sind. Die auf das individuelle Freiheitspathos fokussierte Freitodproblematik lässt einige Bedenken zurück. Denn jenseits von subtilen Unterscheidungen um Krankheit und Freiheit muss man davon ausgehen, dass Suizidgefährdete und Suizidwillige in der Regel nicht imstande sind, am Leben festzuhalten; es bedarf enormer gegenläufiger Tendenzen, um die üblicherweise gegebenen vitalen Antriebskräfte zu überwinden und außer „Gefecht“ zu setzen.

Es zeigt sich deutlich – und das haben wir bereits gehört, dass die Mehrzahl suizidal Handlungswilliger sich in einem außergewöhnlichen Zustand befindet; dieser übt einen drängenden, mehr oder weniger zwingenden Einfluss aus, so sehr, dass es als höchst fraglich erscheint, ob bei den Suizidwilligen in der Regel überhaupt von einem Freiheitsakt die Rede sein kann, wie ihn Montaigne beschwört.

In ethischer und theologischer Hinsicht ist jedenfalls die Tatsache von Bedeutung, dass die weitaus meisten Suizidenten die Fähigkeit verloren haben, Wertinhalte breit erfassen und sie in eine positive Gesamtausrichtung der Persönlichkeitsentfaltung integrieren zu können. Die emotionale und intellektuelle Wahrnehmungsfähigkeit erfährt eine Einengung solcher Art, dass es nicht gelingt, Kräfte, Werte und Neigungen zur positiven Stützung des Lebensentwurfes zu nutzen. Verstehen wir Freiheit nicht so sehr als Freiheit zur Wahl, sondern als jene Fähigkeit, zu sich selbst Distanz gewinnen zu können, Kräfte zu begreifen, denen man unterworfen ist, aktiven Anteil am Lebensgeschehen zu gewinnen und eine Lebenskonsequenz auch unter veränderten Umständen durchhalten zu können, dann muss man von der Tatsache ausgehen, dass die allerwenigsten Suizidenten diese Fähigkeit noch besitzen. Dies dürfte ein Konsens sein, den sich Theologen, Psychologen und Seelsorgende teilen, auch wenn sie sich vielleicht im Sprachgebrauch unterscheiden.

Aus dem Gesagten folgere ich: Diskussionen über das Verfügungsrecht des Menschen im Kontext der Suizidproblematik bleiben im "luftleeren Raum" oder sind zumindest unvollständig, solange sie nicht erweitert werden mit dem Wissen um die tragischen, auch pathologischen Dimensionen des Suizidphänomens. Ein Umgang mit der Suizidproblematik, wo die ethische Seite nur für eine Sache der richtigen Argumente gehalten wird, wo nicht auf die Entstehung

suizidaler Probleme eingegangen wird, wo die lebensgeschichtlich-tragischen Momente ausgeblendet werden, verfehlt das Eigentliche der Suizidproblematik. Die Frage nach Gebot und Verbot, die strikt ethische Frage, geht dann an der Situation der Betroffenen vorbei, wenn nicht auch die verursachenden, einengenden und lebensmindernden Momente miteinbezogen werden. Mit andern Worten: Die Antwort auf die Frage, ob man seinem Leben ein Ende setzen dürfe oder nicht, muss mit der sozialen Problematik und mit der Frage der individuellen Genese des Suizids verknüpft werden. Eine Ethik, die nicht gleichzeitig auch die Ursachen, die zu suizidalen Belastungen führen, die einengenden Momente der Suizidhandlung im Blick hat, verfehlt ihren Ansatz. Hier kann sie nur die Wissenschaften unterstützen, die soziale, medizinische und pastorale Praxis zu beraten versuchen. Die traditionelle theologische Ethik hatte leider vorwiegend nur den Suizidakt im Blick, nicht aber sozusagen das Opfer, das Subjekt in seiner Verfasstheit, das Opfer dieser Handlung wird.

Nun kann ich hier das sachliche Wissen um die Suizidalität, sozusagen die Seite des Subjektes, voraussetzen. Es scheint mir trotz des Gesagten sinnvoll zu sein, sich die ethische und theologische Frage zu stellen, ob die Selbsttötung nicht doch auch eine ernstzunehmende menschliche Möglichkeit darstellt. Und dies aus zwei Gründen:

Erstens: Die sachwissenschaftlichen, psychologischen und soziologischen Erörterungen geraten an ihre Grenzen, wo es um die Bestimmung des Menschen im Ganzen geht und wo es um die Frage geht, was der Mensch darf und was nicht bzw. was moralisch verantwortbar ist und was nicht. Wie notwendig zwar die empirischen Zugänge den Rahmen des menschlichen Gelingens abstecken, wie hilfreich in diesen Fachbereichen Blockierungen und Ursachen suizidaler Entwicklungen aufgezeigt werden, so ist doch noch nichts darüber entschieden, was dem Menschen verbindlich auferlegt ist, was das Menschsein des Menschen letztlich ausmacht. Und gerade weil es eine Auszeichnung des Menschen vor allen andern Lebewesen ist, über sich selbst de facto radikal bestimmen und verfügen zu können, stellt sich die Frage nach Sinn und Grenze des Selbstverfügungsrechtes gleichsam als Sinnfrage schlechthin. Jenseits von Handlungsumständen und jenseits von allen Pathologien stellt sich für den reflektierenden Menschen die Sinnfrage, wie weit es ihm zusteht, auch über seine Existenz im Ganzen bestimmen zu können. Wenn Albert Camus der Meinung ist, dass es nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem gebe, nämlich den Selbstmord, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass sich in der Freitodproblematik gleichsam nur der Ernstfall menschlicher Sinnproblematik zeige.

Zweitens ist eine gründlich und ernsthaft geführte Diskussion um das Selbstverfügungsrecht notwendig, obwohl sie von den unmittelbaren Handlungsbeeinträchtigungen und Ursachen abstrahiert. Sie bestimmt das öffentliche Anschauungsklima mit und vermag langfristig gesehen doch einen entscheidenden Einfluss auf das suizidale Verhalten auszuüben. Wir erinnern uns, dass Goethes Werther-Roman eine Vielzahl von Jugendlichen zur Nachahmung angehalten hat und dass heute - allerdings etwas anders gelagert - erfolgreiche Bücher 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 zu Leben und Tod atmosphärisch mitbedingen und das suizidale Klima und Haltungsbilder erheblich beeinflussen können.

2. Selbsttötung als ethisches Problem

Es gibt grundsätzlich zwei Möglichkeiten, an die ethische Frage heranzugehen, ob die Selbsttötung eine legitime menschliche Möglichkeit darstellt. Die eine erfolgt rein immanent-ethisch, „etsi Deus non daretur“ – wie Bonhoeffer sagen würde - ohne die Voraussetzung eines Schöpfers; die andere auf der Basis des Glaubens an einen leben- und sinnstiftenden Gott. Diesen beiden Möglichkeiten wollen wir im Folgenden etwas nachgehen. Ich gehe auf die erste Möglichkeit deshalb ein, weil ersichtlich wird, dass die theologische Reflexion im Laufe der Geschichte nicht unerheblich durch philosophische Positionen gerade in ihrer wesentlichen Position beeinflusst wurde und da andererseits die Philosophie auch Lehrmeisterin der Theologie sein kann.

Nicht ohne Grund hat die Tatsache, dass der Mensch sich selbst den Tod geben kann, in der ethisch-philosophischen Tradition eine eigenartige Faszination, aber auch ein "existenzielles Schaudern" (Jaspers) bei Menschen aller Zeiten hervorgerufen.

Es ist nicht verwunderlich, dass die ethische Bewertung der Selbsttötung seit der Antike eine eigenartige Zwiespältigkeit aufweist. Auf der einen Seite wird die Selbsttötung als Tat völliger Unfreiheit entschuldigt oder dann als Tat höchster Freiheit glorifiziert. Man versucht, die Selbsttötung moralisierend auf einen persönlichen, defizitären Zustand des sittlich-geistigen Seins zurückzuführen oder dann die Selbsttötung als Tat äußerster Freiheit zu verherrlichen.

In der Frühzeit gab es die Überzeugung, der Mensch verstoße mit der Selbstentleibung gegen die Gottheit. Platon beispielsweise vergleicht denjenigen, der sich selbst den Tod gibt, mit einem Wächter, der ungebeten seinen Posten verlässt. Dieses Argument hat schon sehr früh Eingang in die christl. Literatur gefunden (vgl. Diogenbrief um das Jahr 100). Plato lässt auch Umstände gelten, wie unheilbares Leiden oder schlimme Leidenschaften, die es dem Menschen erlauben sollen, in seine Schicksalsbestimmung einzugreifen. Aristoteles, der indirekte Schüler Platons, meint wesentlich bestimmter, nur ein Feigling, der sich aus der menschlichen Gemeinschaft stehle, könne sich selbst umbringen. Dieses Argument, dass wir uns der gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Verpflichtungen wegen nicht das Leben nehmen dürfen, finden wir *tel quel* in der mittelalterlichen Theologie wieder.

Die römische Antike forderte im Vergleich zur griechischen das Recht auf die Selbsttötung entschiedener ein. Jedem stehe die Türe offen, das Leben zu verlassen, wenn ihn Ungemach und geistige Umnachtung ereile, so lautet die Losung der Stoiker. "Die Natur hat nur einen

Eingang in das Leben geschaffen, aber viele Ausgänge, und dies ist der Vorzug des vernünftigen Menschen vor dem Tier... Sie (die Philosophie) lehrt, den selbstgewählten Tod dem natürlichen vorzuziehen, den nur Toren einen schönen Tod nennen mögen", so schreibt Seneca in seinen berühmten Briefen. Er bewertet den Freitod als die Tat der menschlichen Freiheit. Zwar plädiert der Stoiker Epikur für innere Unerschütterlichkeit und Gelassenheit, meint aber dennoch, die Eintrittskarte in das Leben zurückgeben zu können, wenn er, vergleichbar dem sich langweilenden Theaterbesucher, von den Freuden des Lebens nicht mehr gefesselt werde. Die Stoa des 2. u. 3. Jahrhunderts bietet bis heute eine der geschlossensten und ausführlichsten Lehren zum Recht auf Selbsttötung. Dies ist im Übrigen auch einer der entscheidenden Gründe, warum sich in der kirchlichen Theologie um diese Zeit eine eben so geschlossene Gegenposition herausbildet – wie wir noch sehen werden.

In der Neuzeit bestreiten erstaunlicherweise Kant und Hegel – die großen Exponenten der Aufklärungsphilosophie –, dass der Mensch ein unmittelbares Recht habe, seine Existenz zu vernichten. Kant ist entschieden der Meinung, der Selbstmord sei nicht gestattet, weil Gott ihn verboten habe, sondern weil er in sich verwerflich sei, denn: "Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt zu schaffen." Die Selbsttötung ist die Zerstörung der Sittlichkeit, d.h. die Vernichtung der Freiheit, dem alle andern Güter nachgeordnet sind. David Hume, ein Zeitgenosse Kants, ist entschieden anderer Meinung: Die Selbsttötung ist weder ein Verstoß gegen Gott noch gegen die Gesellschaft, sondern ein der menschlichen Natur eingestiftetes Recht. Es gelte darum, den Christen wie den Nichtchristen wieder in seine angeborene Freiheit einzusetzen.

Die philosophische Auseinandersetzung um Für und Wider ist bis heute nicht abgeschlossen; und immerzu scheinen die Argumente, die in der Geschichte vorgebracht wurden, erneut zur Debatte zu stehen. Als Ethiker macht man die Beobachtung, dass jedes Argument ein Gegenargument erzeugt. Ich will dies an einzelnen Argumenten verdeutlichen:

Es wird etwa gesagt: Die Würde des Menschen liegt in seiner Freiheit. Das radikale Freiheitsverständnis des Humanismus von der Antike bis zur Gegenwart umschließt auch die Freiheit der Selbstauslöschung. Was soll eine Freiheit, wenn man sie nicht dazu verwenden kann, um sich ihrer endgültig zu begeben? So haben es die antiken Philosophen verstanden, so hat es David Hume neu in die Diskussion eingebracht, und so wird es neuerdings etwa von der "Exit"-Bewegung verstanden. Freiheit erscheint hier als essentieller Aspekt menschlichen Daseins, als ein Privileg des "Humanen". Man kann dann in Fortführung dieses Gedankens fragen, ob es nicht Bedingungen gibt, aus denen ein sittliches Recht zur Selbsttötung ableitbar ist, ob nicht Selbsttötung "das letzte Stück der mir gestellten Identitätsaufgabe" sein kann. Verfehle ich nicht meine Identität, wenn ich "die letzte und tapfere Identität des Selbstmörders verweigere und ein Leben vorziehe, das nur noch die unaufhörliche Wiederholung meiner Einsamkeit und Nutzlosigkeit, meiner Angst und Traurigkeit" ist, wie P. Härlin formuliert.

Dagegen lässt sich einwenden, dass der Mensch in seiner Freiheitsfähigkeit überfordert ist, wenn er die Verantwortung für seinen Tod übernehmen will. Denn die Selbsttötung ist keine x-beliebige und wiederholbare Tat, sondern trägt als Einziges im menschlichen Leben diesen radikalen Charakter des Unwiderrufflichen. Und wer kann sich aus dem verdunkelten Augenblick definitiv entscheiden, dass für alle Zukunft Sinnlosigkeit und dunkles Nichts herrschen sollen? Lehrt uns die Erfahrung nicht, dass im menschlichen Leben Sinnmöglichkeiten angelegt sind, die wir teils verwirklichen und die für uns teils noch in der Verborgenheit der Zukunft liegen? Ist man angesichts der Todeswahl nicht radikal überfordert, wenn man für alle Zukunft darüber entscheiden muss, dass auch in der weiteren persönlichen Geschichte kein Sinn mehr vorhanden sein soll? Dass es nicht wieder erfülltere Zeiten geben wird, wo menschliche Werte wie Zuneigung, Wohlwollen zur Glückserfahrung gehören werden? Daraus folgert der Philosoph W. Weischedel: "Daher darf der Skeptiker, sprich der Denkende, wenn er sich selber treu bleiben will, auf keine Weise, auch eine durch ihn selbst negierende Tat, wie sie der Selbstmord darstellt, das Nichts als definitiv behaupten, sondern er muss sich in der Schwebe zwischen Sein und Nichts, und das heißt eben: in der offenen Fraglichkeit, halten."

Treibt man die Argumente immer genügend weit, eröffnet sich stets eine Unentschiedenheit, eine eigenartige Zwiespältigkeit, eine eigenartige Unentschlossenheit wenn es darum geht, Argumente gegeneinander abzuwägen. Und da zeigt sich, sofern in der ethischen Tradition mit genügendem Ernst überlegt wurde, dass eine definitive Antwort, auf die eine oder andere Seite hin, in einer Zweideutigkeit verbleibt. Selbsttötung, so ergab sich, wird dann zweifelhaft, wenn sie das Wesen der aktiv sich vollziehenden Freiheit selbst aufhebt. Mehr und länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene. Dabei ist an Grundakte wie Erkennen, Kreativität, Liebe zu denken. Und doch endet auch das erfülltteste Leben. Diese Sinnlosigkeit bleibt bestehen. Menschliches Erkennen, menschlicher Schaffensdrang und menschliche Liebe erreichen nie ihre Erfüllung. Darum wiederholen sich diese Akte immer wieder von neuem, in immer besseren Anläufen, trotz aller Enttäuschung. Diese menschliche Grundsituation ist wohl entscheidend, die das Für und Wider in der Selbstvernichtung in der Schwebe lässt.

3. Selbsttötung als moraltheologisches Problem

In der so genannten vorkritischen Ethik formuliert I. Kant: "Aller Schein verliert sich doch aber, wenn man den Selbstmord in Ansehung der Religion erwägt." 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 gäbe 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". 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 Person, die, exemplarisch im Martyrium, gerade die Drangabe der physischen Existenz einfordern kann. Zum andern gibt es zwar Ansprüche und Verpflichtungen gegenüber anderen, welche die Selbsttötung gleichsam als Aufkündigung derselben erscheinen lassen; solche Verpflichtungen sind aber nicht immer gegeben. Daher ist von diesem aristotelischen Argument kein grundsätzliches Verbot abzuleiten.

a) Die Zeit der Ambivalenz

Ich darf als bekannt voraussetzen, dass alle christlichen Kirchen schon in früher Zeit - nach einer gewissen Zeit der Ambivalenz - den Suizid verurteilt haben. Das harte Verdikt ist um so erstaunlicher, als die Bibel weder im Alten noch im Neuen Testament eine Verurteilung des Suizids kennt. Vielmehr nennt sie recht unbefangen eine Anzahl von Selbsttötungen Sie übertrifft dabei die späteren christlichen Theologen insofern an Einsicht, als sie die erwähnten Fälle in den übergreifenden Zusammenhang einer Lebenstragik zu stellen weiß, den Suizid also nie als isolierten Akt einer Lebensgeschichte darstellt. So zieht König Saul mit seinem Tod (1 Sam 31) lediglich das Fazit aus der Tatsache, dass sein Königtum gescheitert ist und die Feinde, nicht ohne die Fügung Gottes, eine Niederlage bereitet haben. Von einer Schuld infolge Selbsttötung ist hier nicht die Rede, und soweit dennoch das Schuldmotiv auftaucht, ist sie in seinem Schicksal so tief angelegt, dass die Selbsttötung nur noch als die Bestätigung eines schwer zu entrinnenden Verhängnisses erscheint. Dasselbe gilt, um ein anderes Beispiel zu erwähnen, für den Tod des Judas Ischarioth (Mt 27,5). Schuldig macht sich Judas nicht durch den Tod, sondern durch all das, was dieser Tat als Verrat und als Aufkündigung der Freundschaft vorausging. Sein Entschluss, sich zu erhängen, hat im Mt-Evangelium sogar etwas Versöhnliches: Der Tod erscheint quasi als Reue, die Judas für seinen Verrat empfunden hat, erfolgt also in gewisser Weise, um durch die Hingabe des Lebens sein Leben vor Gott und den Menschen wieder in Ordnung zu bringen. Die Selbsttötung erscheint wie bei Saul als Abschluss einer fatalen Lebensgeschichte, die tief verstrickt ist mit persönlicher Schuld, Verhängnis und Unvermögen.

Die Gründe, welche die Kirche dazu geführt haben, die religiösen und existenziellen Akzente gegenüber der Bibel derart zu verengen, sind komplex. Griechische Vorbilder sind im Spiel – wir hörten es schon -, dann auch bestimmte Erfahrungen der alten Kirche, nämlich mit der übertriebenen Sehnsucht nach dem Martyrium. Mit andern Worten: das Problem der Selbsttötung stellt sich dem frühen Christentum nicht generell und grundsätzlich: es artikulierte sich theologisch um das Problem der übertriebenen Bereitwilligkeit zum Martyrium. Es stellt sich aber auch als Frage, ob die Selbsttötung ein legitimes Mittel sei, um der Schändung zu entgehen. Weder Krankheit noch Lebensüberdruß werden als Gründe diskutiert. Das Martyrium – auch in der selbstgesuchten Form – war für die Selbstdefinition der immer größer werdenden religiösen Gruppe zentral. Zudem hatte eine Religion, deren Stifter sich selbst willig dem Tod fügte, weil dies dem göttlichen Willen entsprach, Schwierigkeiten mit der radikalen Ablehnung der Selbsttötung. Von daher gesehen sind auch die unterschiedlichen, ablehnenden wie gutheißenen Stellungnahmen erklärlich.

Die rational einsichtige Begründung einer Ablehnung fand die Kirche schließlich in der Überzeugung, dass das Leben eine Gabe Gottes sei, die zu verwerfen auch im äußersten Fall nicht erlaubt sei: *Nostri non sumus, sed Domini*. Wie in vielen anderen Fragen auch, entscheidet hier Augustinus grundsätzlich und dogmatisch. Derjenige, der sich selbst umbringt, überschreitet eine gesetzte Grenze, die einem jeden Menschen vorgegeben ist; durch sein Handeln greift er sozusagen Gott selbst an, der ihn nach dem Schöpfungsbericht zu seinem Bild geschaffen hat (Gen 1,27). Und eine antike, mehr noch archaische Vorstellung lässt es nicht zu, dass das Abbild eines verehrten Wesens zerstört wird. Das ist Frevel. Hierin ist auch einer der wichtigsten Gründe zu suchen, warum die kirchliche Sprache und Praxis gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Selbsttötung kriminalisiert und dem Suizidtoten das Begräbnis verweigert. Augustinus gibt dem Verbot in seiner programmatischen Schrift „*De civitate Dei*“ eine grundsätzliche, aber auch wirksame Gestalt. Du sollst nicht töten, weder einen anderen noch dich, *nec alterum, nec te*. Denn wir gehören uns nicht (*De civ. Dei* 1,17ff). Im Übrigen greift das Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche vom Jahr 2005 diese augustininische Tradition wieder auf, indem das Verbot der Selbsttötung mit dem 5. Gebot begründet wird (Art. 470). Allerdings wird auch dazugefügt: „Die Verantwortung dafür kann aufgrund eines Ärgernisses verstärkt oder wegen besonderer psychischer Störungen oder schwerer Furcht vermindert werden“.

Also: Das Verdikt ist schließlich das Ergebnis einer dogmatischen Abstraktion. Suizidale Lebensgeschichten, subjektive Leiden, Motive und Gründe treten zurück. Ich werde zum Schluss meiner Überlegungen darauf zurückkommen, wie wir diese Dimension theologisch und praktisch wieder zurückgewinnen können.

b) Die Souveränität Gottes - Lebensrecht des Menschen

Es lohnt sich, dem Souveränitäts-Argument noch etwas nachzugehen. Die theologische Tradition und damit die meisten Theologen erblicken in ihm die eigentliche Beweiskraft gegen die Selbsttötung. Hierzu gehören nicht bloß Theologen wie Thomas v. Aquin, sondern auch evangelische Theologen wie: D. Bonhoeffer, K. Barth. Das Argument lautet in der Kurzform: Der Schöpfergott ist der alleinige Herr über Leben und Tod. Der Mensch ist daher nicht absoluter Herr seiner selbst. Folglich kommt dem Menschen 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 Abhandlungen bei K. Barth in der KD 3,IV. Wie bündig und plausibel zunächst das Argument auch erscheinen mag, so fragwürdig erscheint es bei näherem Zusehen im Detail. Zu einem Teil besteht das Verbot 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 das Verbot 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 Problematik dieses Verweises liegt aber genau besehen darin, dass hier in gleichsinnigen Ausdrücken vom Herrschaftsrecht Gottes und vom menschlichen Verfügungsverbot die Rede ist. Abgesehen einmal von der hier assoziierten problematischen Vorstellung, die zwischen Gott und Mensch durch das Herrsein Gottes eher ein Verhältnis der Konkurrenz als ein Verhältnis der Freiheit aufrichtet, verbietet es die theologische Sprachlehre, von irgendwelchen Prädikaten Gottes direkt auf Verhaltensweisen des Menschen im Sinne von Vorschriften zu schließen. Mit andern Worten: Aussagen von und über Gott können nur in analoger, d.h. uneigentlicher Sprechweise auf den Menschen übertragen werden. Aus solchen Aussagen können dann allerdings keine eindeutigen ethischen Imperative bzw. Verbote abgeleitet werden. 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 übersetzen lässt bezüglich der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Tötung menschlichen Lebens. Die Souveränität Gottes erweist sich – wenn wir der theologischen Sprachlehre folgen – grundsätzlich als ein Anspruch zur sittlichen Verantwortung des Menschen vor dem „Angesicht Gottes“. Diese Verantwortung konkretisiert sich aber in der theologischen Tradition bei fast allen fundamentalen Streitfragen um das Leben (außer der Selbsttötung) teleologisch, d.h. aufgrund 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, aufgrund einer Güterabwägung formuliert. Das heißt: die Akte der Lebensvernichtung oder Hingabe waren dann sittlich gerechtfertigt, wenn höhere Güter oder das Leben anderer in Gefahr waren.

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 theologische Ethik hat jedenfalls unter den Handlungen mit Todesfolge nicht bloß das Sterbenlassen, sondern auch direkte Tötungshandlungen, welche den Tod in Verfolgung eines höheren Wertes wegen in Kauf nehmen vom generellen Verbot ausgenommen (z.B. Lebensriskierung eines Arztes bei Seuchengefahr, Notwehr etc.). Wichtig ist hier nun nicht die entfaltete Kasuistik, sondern die Feststellung, dass hier 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 theologische Ethik der Meinung, dass Riskierung und Aufopferung des Lebens für einen andern Wert (z.B. Freiheit, Gerechtigkeit) zumindest dann nicht widersittlich sind, wenn diese Werte nicht selbst ihre Existenz verlieren.

Die entscheidende Konsequenz aus der Analyse des Souveränitätsargumentes ist nun die, dass ein sittliches Urteil über die Selbsttötung doch wohl auch über den Vergleich konkurrierender Werte bzw. Übel gewonnen werden muss. Denn wie wir gesehen haben, ist die Souveränität Gottes 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 sittlichen Existenz.

Von dieser grundlegenden Einsicht her wächst die Überzeugung unter den Theologen immer mehr heran, dass es keinen andern Weg gibt, denn die Möglichkeit der Tötung bzw. Selbsttötung als eine 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.

Auf der andern Seite bewahren Glaube und Theologie in der Formel, Gott ist der Herr über Leben und Tod, ein Wissen, das sich als grundsätzlicher Vorbehalt artikulieren lässt. Das will heissen, wir verdanken unser Leben einem Ursprung, der wir nicht selber sind, und gerade deshalb vermag alles Mangement, Widersprüchlichkeit, Absurdität und Begrenzung letztendlich nicht aufzulösen; insbesondere das verlöschende Ende menschliche Leben bleibt für den Menschen nicht einholbar, weil es über ihn hinausweist. Die Theologie bringt von daher den Vorbehalt an, dass das Bestehen des Lebens sich nicht in der selbstbestimmten Logik des Verfügens erschöpfen kann. Die theologische Rede von Gott als dem Herrn alles Lebens darf nicht in einem ausschliesslich moralischen Sinn gelesen werden, wie es die Tradition leider über weite Strecken hin getan hat.

Der theologische Vorbehalt ist zunächst nichts anderes als die kräftige Insistenz auf der Endlichkeit, Begrenztheit. Das Verständnis für menschliches Leid beginnt damit, dass man die Endlichkeit und Begrenztheit – mit all den verstellenden und entstellten Gesichtern – als grundlegende Voraussetzung für Selbstbestimmung nimmt. Und dies auch, ja gerade in der äussersten Bewährung des nahen Todes. In der theologischen Betrachtungsweise hat die Einwilligung in die Endlichkeit – die mitunter auch von Behinderungen und schweren gesundheitlichen Einbussen belastet sein kann – eine unaufgebbare Dimension. Wer möchte bestreiten, dass wir angesichts des Kultes der gesundheitlichen Perfektion nicht eine eigene Kultur der Endlichkeit und Sterblichkeit bedürfen. Eine Kultur über Sinn und Sinnwidrigkeit des Daseins kann letztlich nur hilfreich wachsen, wenn die menschliche Begrenztheit – von seiten der Pflegenden/Seelsorgenden wie auch von seiten des Patienten angenommen wird. In der Rede von Gott als dem Herrn über Leben und Tod ist das Wissen aufgehoben: Weil sich menschliches Leben letztlich verdankt, ist der Umgang mit Leid und Beeinträchtigung nicht allein vom Paradigma der Aktio bestimmt, sondern vor allen Dingen vom Paradigma des Einverständnisses in die Endlichkeit, vom Sich-Fügen in die Grenzen des Lebens, von der Annahme der zerbrechlichen Realität menschlichen Daseins. Leben ist bis zuletzt zu unterstützen, an Leid ist zu arbeiten, in Unbeseitigbares bleibt – und das ist vielleicht das Schwierigste – die Einwilligung.

c) Die Geschöpflichkeit des Menschen - Begrenzung der Selbstverfügung

Das Souveränitätsargument wird von einigen Theologen auch im Sinne der Beziehung ausgelegt (so ebenfalls von K. Barth, D. Bonhoeffer, U. Eibach). 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 Gott, der sich ihm zuwendet. Die Unverfügbarkeit des Menschen, seine sittlich-geistige Existenz, seine leibliche Dimension seien deshalb in der Beziehung 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 habe, so sei gerade deshalb auch der Leib 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 Unverfügbarkeit menschlichen Lebens stichhaltig und nachvollziehbar?

Zunächst ist zu unterstreichen, dass die theologische Tradition mit Recht daran festhält, dass die Würde des Menschen in Gott verbürgt ist. 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 mit der von Gott verbürgten Würde des Menschen noch kein zureichender Grund für die Lösung eines jeden Wertkonfliktes gegeben, etwa zwischen dem der eigenen Lebenserhaltung und der Rettung eines andern. Andernfalls stünde man vor der schwierigen Aufgabe, aus einer theologischen Beschreibung der Würde der menschlichen Person ein konkretes, eindeutiges Verbot folgern zu müssen.

Damit meine ich folgendes: Die theologischen Aussagen meinen einerseits, 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 - da Ja Gottes zum Menschen. Andererseits aber müssen diese Aussagen nochmals kategorial, konkret gefasst werden, um in Lebenskonflikten Auskunft darüber zu geben, was sittlich verantwortet werden kann und was nicht. Dies ist aber nicht anders möglich, als dass man in Frage stehende Güter und Werte einem sittlichen Vorzugsurteil unterstellt. Aus heilstheologischen Aussagen können nicht unmittelbar Gebote und Verbote gewonnen werden, und nach der Überzeugung der theologischen Tradition ist das menschlich-leibliche Leben zwar ein fundamentales Gut, aber dennoch kann es mit andern in Konkurrenz geraten kann. Dies heißt demnach nach der "eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen..., nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen".

4. Verantwortung und Selbstverfügung

Aufgrund der vorausgehenden ethischen und theologischen Überlegungen müssen wir 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 Interpretation in Frage stehender Güter und Werte und ein bedachtsames Abwägen, das nicht umhin kommt, die verschiedenen Gestalten der Selbsttötung auf ihre Legitimität bzw. Illegitimität hin zu befragen. Ich will dies am Beispiel der Selbsttötung aus Mangelsituationen wenigstens ansatzweise versuchen.

a) 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. 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 meint der christliche Schöpfungs- und Erlösungsglaube für jeden Menschen einen Sinn und Wert verbürgen zu dürfen, so dass er sich in seiner Sinnhaftigkeit und Würde letztlich nicht selbst zu rechtfertigen braucht: Auch dort, wo das Leben nicht mehr lebenswert erscheint, ist es von der göttlichen Affirmation noch getragen und sinnvoll gemacht. Aber dennoch stellt sich die Frage, ob aus dem sinnstiftenden Ja Gottes zum Menschen ein Verbot der Selbstauslöschung abgeleitet werden kann. Offensichtlich bleibt dem Menschen die Aufgabe übertragen, das Richtige und damit Sinnvolle zu ermitteln, zumal man ja nicht weiß, ob sich der geglaubte Sinn einbahnig in der Lebenserhaltung realisiert.

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 den Beeinträchtigungen wie Leid, Krankheit und Gebrechen – als nicht-sittlichen Gütern - gegenüber 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 zufügen" (Sth II-II q64 a 3). In der Tat: Gegen das Argument, dass nicht-sittlichen 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. 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 schwierige Aufgabe zu zeigen, dass die sinnstiftende Affirmation Gottes, den bedrängten und geschundenen Menschen nicht in der absoluten Sinnlosigkeit aufgehen lässt, sondern sie nochmals, dem Begreifen unzugänglich, umfängt.

Wir wollen nichts vereinfachen, wo alles sehr schwierig ist. Wenn leibliches oder seelisches Leiden Formen annimmt, die es dem Menschen nach unserer Einsicht nicht mehr möglich machen, sich selbst in irgendeiner Weise zu verwirklichen, dann befinden wir uns in der Tat in einer "Grauzone", in der unsere ethischen Kategorien offensichtlich nicht mehr recht greifen. Wir wissen, dass die Ehrfurcht vor dem Menschenleben unmittelbar ist und dass eine weiche

Stelle in dieser Grundhaltung genügt, um an sich vernünftige Übereinkünfte zu verunsichern. Und auch dieses Wissen kann uns nicht dazu bewegen, über jede direkte Beendigung menschlichen Lebens unbesehen ein Verdikt zu sprechen. Jeder Mensch hat ein Recht darauf, seine Gewissensentscheidung von anderen respektiert zu sehen. Der ethischen Reflexion steht es nicht zu, persönliche sittliche Entscheidungen zu bewerten. Ihr obliegt die Aufgabe, in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens Verbindlichkeiten sichtbar zu machen und auf kommunikable Formeln zu bringen.

4. Einige Folgerungen

(1) Das christliche Freiheitsverständnis begreift den Tod als inneres Moment der Freiheit. Der Tod begrenzt die Freiheit in ihrem inneren Wesens. Wenn der Tod das sein soll, was er ist, nämlich die natürliche Begrenzung der Freiheit, dann kann er nur angenommen werden, wenn er tatsächlich einem entgegentritt. Die Annahme scheint aber paradoxerweise nicht größer, sondern kleiner zu werden, wenn wir versuchen, den Tod in die Hand zu bekommen. Den Tod forcieren heißt, ihn verfremden. In dieser Sicht scheint es ein Scheingewinn an Freiheit über einen vernichtenden Tod zu sein, den man vorausnimmt. Die freie Annahme bricht seine Macht. Dürfen wir vielleicht das letzte Paradox mit den Mystikern formulieren? In der Hinnahme wird er souverän besiegt?

(2) Der christliche Glaube hat sich allemal gegen den Tod und seine Grenzen engagiert. Denn der Tod bringt Verhältnislosigkeit. Und Verhältnislosigkeit schafft den Tod. Suizidale Lebenskrisen führen in die Verhältnislosigkeit. Dadurch werden sie zu Todesbedrohungen. Noch bevor sich die Theologie Überlegungen zur sittlichen Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Selbsttötung machte, war sie der Überzeugung, dass die tödliche Begrenzung allemal dadurch am besten eingrenzt, dass man Verhältnisse solcherart schafft, dass der möglicherweise frei zu wählende Tod seine Schatten gar nicht vorauswerfen muss. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass wir in den ersten Jahrhunderten keine eindeutigen Aussagen zur Selbsttötung finden, aber eine engagierte Praxis.

(3) Vorgängig zur ethisch-normativen Frage sucht die christliche Ethik heute Haltungsbilder, die als Leitlinien einer verantwortlichen Selbstbestimmung dienen können. In der gesellschaftlichen Diskussion ist ja weniger der abstrakte Wert des Lebens umstritten, als vielmehr die Art und Weise des verantwortlichen Umgangs mit ihm. Die christliche Ethik erkennt: wenn man heute mit der Suizidproblematik und den steigenden Suizidraten umgehen will, dann muss man ein Ethos der Lebensförderlichkeit mit konkreten Prioritäten schaffen. Damit verbinden sich konkrete Vorstellungen: Lebensförderlichkeit heißt, dass beschädigtes Leben mitten unter uns angenommen werden muss, mitten unter uns leben darf, also nicht "klinisch" aufgeräumt wird, sondern in mitmenschliche Kommunikation überführt werden muss. Wer den Suizid nur als Problem der individuellen Freiheit sieht, leistet den gesellschaftlichen Trennungs- und

Aufräumungsarbeiten zwischen Glück und Leid Vorschub. Nicht die Rettung eines letzten individuellen Freiheitsraumes kann das Ziel einer Ethik sein, sondern die Förderung jenes Haltungsbildes, das zeigt, wie Leben glücken kann, trotz aller Beschädigung, trotz allen Leids. Der Leidende, der nicht isoliert wird, kann vielleicht zu seinem Leiden stehen. Der Behinderte, dem – beschönigend - der Freitod nicht nahe gelegt wird, kann vielleicht erfahren, dass sein Schicksal geteilt wird.

Das Wesen des Todes, auch des gewaltsamen Todes, ist - wie gesagt - Verhältnislosigkeit. Diese Verhältnislosigkeit beginnt beim Suizidgefährdeten in den alltäglichen Bezügen. Dagegen gilt es alles entgegensetzen.