



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Suizid aus philosophischer Sicht mit besonderer
Berücksichtigung der Beihilfe zur Selbsttötung in der
Schweiz“

Verfasserin

Marianne Gamsjäger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Philosophie
Betreuerin / Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG.....	1
1.1 BEGRIFFSERKLÄRUNG	3
2. DIE VERSCHIEDENEN POSITIONEN GEGENÜBER DEM SUIZID IN DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE	5
2.1 METAPHYSISCH-ETHISCHE ARGUMENTE GEGEN DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS	9
2.2 INDIVIDUALETHISCHE ARGUMENTE GEGEN DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS .	22
2.3 SOZIALETHISCHE ARGUMENTE GEGEN DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS.....	28
2.4 METAPHYSISCH-ETHISCHE ARGUMENTE FÜR DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS	31
2.5 INDIVIDUALETHISCHE ARGUMENTE FÜR DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS.....	39
2.6 SOZIALETHISCHE ARGUMENTE FÜR DIE MORALISCHE ERLAUBTHEIT DES SUIZIDS	47
2.7 EXKURS: CAMUS' PHILOSOPHIE DES ABSURDEN UND DIE SELBSTTÖTUNG.....	50
2.8 KRITISCHE BELEUCHTUNG DER VERSCHIEDENEN HISTORISCHEN STANDPUNKTE ZUM SUIZID UND BETRACHTUNG DER MORALISCHEN BEWERTUNGEN VON GEGENWÄRTIGEN ETHIKERN.....	53
3. DIE BEIHILFE ZUM SUIZID ALS STERBEHILFEMODELL	86
3.1 ERSTE BETRACHTUNG DER PROBLEMSTELLUNG UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER ENTWICKLUNG DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN.....	86
3.2 ERLÄUTERUNG DER VERSCHIEDENEN FORMEN DER STERBEHILFE UND IHRE GESETZLICHE REGELUNG IN DER SCHWEIZ.....	89
3.3 DIE ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DES ARTIKELS 115	94
3.4 STERBEHILFEORGANISATIONEN IN DER SCHWEIZ	97
3.4.1 Entwicklung, Zielsetzung und Statuten der Vereine Exit und Dignitas.....	97
3.4.2 Kriterien und Ablauf einer Freitodbegleitung	100
3.5 KRITIKPUNKTE UND AKTUELLE ENTWICKLUNGEN UM DAS THEMA BELEITETEN SUIZID ...	104
4. SUIZIDPRÄVENTION IN DER PRAXIS UND AUS ETHISCH-PHILOSOPHISCHER SICHT	113
4.1 SUIZIDPRÄVENTION UND SUIZIDPRÄVENTIONSPROJEKTE IN DER SCHWEIZ.....	113
4.2 SUIZIDPRÄVENTION AUS PHILOSOPHISCH-ETHISCHER SICHT	122
5. RESÜMEE UND EIGENE MEINUNG	130

LITERATURVERZEICHNIS	139
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	142
ZUSAMMENFASSUNG.....	143
LEBENS LAUF	144

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit wird sich intensiv mit dem Suizid in seiner philosophisch-moralischen Bedeutung, aber auch mit seiner gesellschaftlichen Wertung als Phänomen im zwischenmenschlichen Bereich auseinandersetzen. Ich habe mir diesen zum Thema gemacht, da der Mensch als reflexives Wesen nicht nur um seine eigene Endlichkeit weiß und sich damit fast zwangsläufig beschäftigen muss, sondern auch die Möglichkeit hat sich selbst das Leben zu nehmen. Der Tod an sich ist zwar, wie Wilhelm Kamlah in seinem kurzen Aufsatz *Meditatio Mortis – Kann man den Tod „verstehen“, und gibt es ein „Recht auf den eigenen Tod“?* ausführlich, sowohl für uns als auch für andere Lebewesen bloßes Widerfahrnis, welches wie etwa eine eintretende Liebe oder andere positive und negative Schicksalsereignisse ausschließlich hingenommen bzw. akzeptiert werden muss, allerdings steht es dem Menschen frei, nicht auf das natürliche Ableben zu warten, sondern autonom in diesen Prozess einzugreifen. (vgl. 1976, S. 9)

Dieses spezifisch menschliche Merkmal bildet daher nicht nur in der Tradition der Philosophie einen Diskussionspunkt, welcher später genauer analysiert werden soll, sondern es scheint seit jeher das allgemeine Interesse zu wecken, wie sich auch anhand zahlreicher literarischer Auseinandersetzungen nachweisen lässt. Schon in Homers *Ilias* ist das Schicksal des Ajax des Großen beschrieben, der sich aufgrund einer Schmach selbst tötete. Weitere Beispiele sind leicht gefunden, wie etwa *Romeo und Julia* von Shakespeare oder auch die Novelle *Leutnant Gustl* von Arthur Schnitzler. Sie alle zeigen die Vielfalt der Arten und Motive von suizidalen Gedanken bzw. Gesten oder Handlungen auf und machen damit auf die Individualität des Aktes aufmerksam.

Beschäftigt man sich mit der moralischen Bedeutung der Selbsttötung, also ob sie denn verboten oder doch rechtfertigbar sei, so muss auch die Beihilfe dazu aus diesem Standpunkt beleuchtet werden, weshalb sich meine Arbeit ebenfalls diesem Aspekt zuwendet. Klar ist, dass sich der Suizidale in einer Notlage befindet, wobei es keinen Unterschied macht wie er in diese hineingeriet, d.h. aufgrund einer akuten Lebenskrise oder einer langfristigen Lebensmüdigkeit. Der Suizid behält seine „Grausamkeit“, wie auch Jean Amery in seinem Essay *Hand an sich legen – Diskurs über den Freitod* beschreibt. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem eigenen Körper ist nach Amery zu jeder Zeit einem Spannungsverhältnis ausgesetzt, da das Ich das alleinig Innere, der Körper, der es aber auch ist, einen Teil der Außenwelt darstellt. So bilden beide sowohl eine Einheit, die allerdings auch in eine Zweierheit zerfällt. Mit

dem Freitod aber werden Ich und Körper vernichtet, und dies vom gleichen Ich und Körper. Die Schwierigkeit, die in dem Akt liegt ist, wie Amery meint, dass der Suizidär auch noch im Prozess des Lossagens vom Leben eine Liebe zu seinem eigenen Ich und Körper empfindet, und daher unter einem gewissen „Trennungsschmerz“ leidet. (vgl. 2004, S. 70) Doch nicht nur die eben aufgezeigte Problematik des Zwiespaltes macht den Suizidwilligen hilfsbedürftig. Man denke an eine Situation, in der sich ein Mensch nach reiflicher Überlegung dazu entschlossen hat seinem Leben ein Ende zu setzen, ihm aber entsprechende Kenntnisse über eine schmerzarme und sichere Methode fehlen, sodass auf jene zurückgegriffen werden muss, die nicht nur das Umfeld des Suizidenten, sondern auch diesen selbst schockieren. Es stellt sich demnach nicht ausschließlich die Frage nach der Erlaubtheit bzw. Verbotenheit des Suizids, sondern des Weiteren, ob der Betroffene Hilfestellung von Drittpersonen in Anspruch nehmen darf, und in welcher Form diese realisiert werden sollte. D.h. im weiteren Verlauf der Arbeit werden sowohl die moralische Beurteilung von Suizidprävention als auch die Beihilfe zum Suizid durch dessen Angehörige sowie öffentliche Einrichtungen zur Diskussion stehen.

An diese Thematik wird der zweite Teil der vorliegenden Auseinandersetzung anschließen, denn die Beihilfe zur Selbsttötung wird als Sterbehilfemodell vorgestellt, wie es bereits in der Schweiz realisiert wurde. Die Sterbeassistenz in ihren verschiedenen Arten – also sowohl passive, indirekte und aktive Sterbehilfe als auch Beihilfe zur Selbsttötung – stellt eine aktuelle Kontroverse unserer Zeit dar. Ausgelöst wurde diese aufgrund der rasanten Entwicklung im medizinischen Bereich und der neuen Möglichkeiten Leben zu erhalten, auch wenn das für den Betroffenen als nicht mehr lebenswert erscheinen mag. So ergibt sich eine Konfliktsituation für den Patienten, der befürchten muss, nicht mehr sterben zu „dürfen“, aber auch für den Arzt, der sich mit Wünschen nach Sterbehilfe von Patientenseite konfrontiert sieht. Es wird also im Folgenden diese Problematik beleuchtet, das Schweizer Modell beschrieben und kritisch betrachtet und des Weiteren ein Bezug zur Situation in Österreich hergestellt werden.

Meine Arbeit hat das Ziel den Suizid als Phänomen in der philosophischen Tradition darzustellen, seine verschiedenartigen moralischen Bewertungen aufzuzeigen und die Bedeutung dieser Auseinandersetzungen für unsere heutige gesellschaftliche Entwicklung klarzumachen. Denn gerade die Selbsttötung in Zusammenhang mit der Diskussion um die Sterbehilfe scheint aktueller denn je.

Abschließend soll noch kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine große Anzahl von themenverwandten bzw. mit dem Suizid zusammenhängende Aspekte wie etwa die Frage nach Gott, die Bedeutung des Todes, die Frage nach freiem Willen sowie lebenswertem Leben und dergleichen im Rahmen der Arbeit keiner ausführlichen Betrachtung unterzogen werden können, da sich hierdurch der Umfang dieser ins Uferlose verlieren würde.

1.1 Begriffserklärung

Bevor das Thema der Auseinandersetzung ausführlich diskutiert werden kann, muss zunächst eine Begriffsklärung und kritische Betrachtung der Bedeutungen der mannigfachen Ausdrücke für den Akt des Suizids vorgenommen werden. Seit Anbeginn der Geschichte setzt sich der Mensch mit seiner speziellen bzw. artspezifischen Handlungsmöglichkeit auseinander, wobei schon die dafür gewählten Begriffe eine Andeutung für die, zu der Zeit geltende gesellschaftliche Einschätzung geben. Der Ausdruck „Selbstmord“ wurde nach dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* im 17. Jahrhundert in Anlehnung an das neulateinische „suicidium“ – übersetzt als Selbsttötung – geprägt, während dieser seinerseits von lateinischen „homicidium“ – mit der ursprünglichen Bedeutung Mord – herrührt. (vgl. Ebeling 1995, S. 493) In der heutigen ethischen Auseinandersetzung mit dem Thema scheint es jedoch nicht mehr angebracht eine suizidale Handlung mit dem Ausdruck „Selbstmord“ zu versehen, da hier – wie leicht einzusehen ist – das Wort „Mord“ mitschwingt, und somit das Verhalten an sich automatisch nicht nur eine negative Bewertung erhält, sondern weiters auch eine moralische Verurteilung erfährt. Diese Einschätzung kommt allerdings nicht von ungefähr, wenn man bedenkt, dass sich die Verwendungsweise des Begriffs vor allem durch die Auseinandersetzungen Immanuel Kants gefestigt hat, der bewusst den Ausdruck „Selbstmord“ einsetzte, um eben derartigen Akten einen klaren Verbrechenscharakter zu verleihen. Auf der anderen Seite scheint auch der Begriff „Freitod“, abgeleitet vom lateinischen „mors voluntaria“ – mit der Bedeutung des „freiwilligen Todes“, welcher sich seit dem 20. Jahrhundert durchsetzt, problematisch. Er unterstreicht die Freiheit des Menschen sein Leben selbstbestimmt beenden zu können, verdrängt hierbei allerdings den oftmals zwanghaften Charakter der Handlung aufgrund psychischer Erkrankungen bzw. ihren Ursprung aus krisenhaften Lebensphasen. Als am weitgehendsten neutral eingestuften Ausdrücke für eine suizidale Handlung gelten zum derzeitigen Standpunkt der Diskussion die Begriffe „Suizid“, „Selbsttötung“ sowie „Selbstvernichtung“.

Nach dieser kurzen Einführung zeigt sich bereits, dass man in der Auseinandersetzung mit dem Thema der vorliegenden Arbeit keineswegs unkritisch mit den verschiedenen Begrifflichkeiten umgehen sollte. Daher werde ich im Folgenden den Ausdruck „Selbstmord“ nicht verwenden, da mir eine moralische Vorverurteilung fern liegt. Den Ausdruck „Freitod“ aber werde ich, trotz seiner nicht neutralen Bedeutungsfärbung, als Bezeichnung für den suizidalen Akt verwenden, da ich in diesem sehr wohl eine autonome Entscheidung eines vernünftigen Wesens erkennen kann, ohne jedoch zu vergessen, dass es auch jene Fälle gibt, in denen der Suizident aufgrund einer psychischen Erkrankung oder Belastung aus einem Affekt heraus fremdbestimmt und nicht im eigentlichen Sinn freiwillig handelt. Des Weiteren wird die Achtung vor den betroffenen Personen durch diese Bezeichnung bewahrt und nicht gemindert, wie es durch den Ausdruck „Selbstmord“ der Fall ist.

Ausschließlich mit der Begriffsklärung ist natürlich das Ziel der Arbeit – also die Beleuchtung der Beurteilung des Suizids in den philosophischen Stellungnahmen sowie der gesellschaftlichen Moral – noch nicht einmal anvisiert, wie sich auch anhand eines Zitates von dem bereits erwähnten Wilhelm Kamlah zeigen lässt:

Daher sollte heute die generelle Missbilligung der Selbsttötung als eines Falles von „Mord“ zunächst einmal dadurch eingeschränkt werden, dass man das Wort „Selbstmord“ konsequent vermeidet. Doch damit alleine ist noch wenig gewonnen. Denn in anderen Ländern, die das den Römern und dem Mittelalter noch fremde, heute jedoch der lateinischen Fachsprache des Mediziners geläufige Wort „Suizid“ (suicidium) in romanischer oder englischer Lautgestalt verwenden, ist die moralische Verurteilung der Selbsttötung nicht weniger verbreitet als bei uns. (1976, S. 15)

Dennoch darf in der Auseinandersetzung mit diesem höchst sensiblen Thema nicht wahllos mit Bezeichnungen umgegangen werden. Weiters sind es nicht nur die verschiedenartigen Begriffe und ihre beigelegten moralischen Bewertungen, die beachtet werden müssen, sondern auch die mannigfachen Charakterisierungen des Phänomens der Selbstvernichtung in den unterschiedlichen Fachbereichen. Im *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, herausgegeben von Albin Eser findet sich eine gute Bestandsaufnahme der Sichtweisen der Disziplinen (vgl. Pohlmeier, Holderegger, Kaiser 1989, S. 1126-1148): vom medizinischen Standpunkt ist suizidales Verhalten nichts anderes als eine Begleiterscheinung einer Erkrankung. Sie wird als Symptom von Sucht, Depressionen, Epilepsie oder dergleichen verstanden. Demgegenüber bringt die soziologische Einschätzung das Auftreten von Selbsttötungen mit gesellschaftlichen Krisen und Veränderungen in Zusammenhang. Mit Freud hingegen entsteht die soge-

nannte Aggressionstheorie, welche besagt, dass bei der Vernichtung seiner selbst ein Liebesobjekt mit zerstört wird, welches Erwartungen enttäuscht hatte und daher zum Hassobjekt wurde. Eine andere psychologische Theorie interpretiert derartige Verhaltensweisen wiederum als Resultat einer narzisstischen Krise sowie eines Missverhältnisses zwischen tatsächlichen und erhofften Lebensbedingungen. Und die Lerntheorie besagt, Selbsttötung sei der Abbruch eines Lernprozesses und Depression nichts Anderes als erlernte Hilflosigkeit.

Anhand dieser kompakten Darstellung kann leicht erkannt werden, wie unterschiedlich die verschiedenen Bewertungen des Suizid ausfallen. Ich möchte in dieser Arbeit zunächst von einer relativ neutralen Auffassung ausgehen, welche im *Lexikon der Ethik*, herausgegeben von Otfried Höffe, nachzulesen steht: „Selbstmord (engl./frz. suicide). Im Selbstmord, auch *Freitod* oder *Selbsttötung* genannt, wartet man nicht auf den ‘natürlichen Tod’, sondern setzt seinem Leben selbst ein Ende.“ (1986, S. 262) Es soll zunächst eine philosophische Betrachtung erfolgen, erst im zweiten Teil werden im Bezug auf Beihilfe zum Suizid und Suizidprävention auch die Einschätzungen anderer Disziplinen in den Blickpunkt genommen sowie eine Unterscheidung zwischen Suizid und Suizidversuch gezogen.

2. Die verschiedenen Positionen gegenüber dem Suizid in der Philosophiegeschichte

In der Tradition der Philosophie lässt sich eine sehr hohe Anzahl von Äußerungen über die moralische Bewertung der Selbsttötung finden. Dieses Thema scheint von jeher ein umstrittenes zu sein, und die Diskussion ist auch heute noch aktuell. Auch Dieter Birnbacher verweist in seinem Aufsatz „Suizid und Suizidprävention aus ethischer Sicht“ (2006, S. 195-222) auf diesen sich stetig fortsetzenden Konflikt, und macht gleichzeitig deutlich, dass sich bei anderen ethischen Problemen durchaus eine Annäherung in den Meinungen der Philosophen finden lässt. Als Beispiel dafür wählt er die Fremdtötung, die sich durchwegs als moralisch bedenklich darstellen lässt. Doch Fremdtötung und Selbsttötung können nicht der selben moralischen Verwerflichkeit zugeführt werden, da sich die Taten schon durch das Faktum unterscheiden, dass bei letzteren ein entscheidendes Kriterium für eine strikte Verurteilung fehlt, und zwar die Handlung gegen den Willen des „Opfers“. In jedem Fall muss eine ethische Stellungnahme zum Thema Suizid feinfühlig und kritisch durchgeführt werden, da diese, wie auch alle anderen ausgesprochenen moralischen Wertungen, einen Anspruch auf eine Allgemeinverbindlichkeit erheben, wie Birnbacher eindringlich betont. (vgl. 2006, S. 195) Eine solche Argumentation müsste also so konsequent und nachvollziehbar erfolgen, dass sie eine

universelle Zustimmung erreichen könnte. Aus diesem Grunde möchte ich in meiner Arbeit zunächst einen kurzen Abriss von ablehnenden und befürwortenden Positionen gegenüber der Selbsttötung darstellen, sodass ein Überblick über die verschiedenartigen Argumentationsweisen entsteht und Zusammenhänge erkannt werden können. Sie sollen nicht nur auf ihre Entwicklung und Wandlung im Laufe der Zeit und bei verschiedenen Philosophen sowie ihre tatsächliche Tragweite untersucht, sondern auch einer kritischen Prüfung auf ihre universale moralische Gültigkeit und ihre Potentialität bezüglich ethischer Gesetze unterzogen werden. Leider ist es mir nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit alle philosophischen Äußerungen, die jemals zum Thema Suizid getätigt wurden, zu berücksichtigen. Daher werden im Anschluss ausgewählte Autoren behandelt, die sich mit der Thematik ausführlicher beschäftigten sowie Argumente brachten, einen hohen Bekanntheitsgrad erreichten, als auch wirkungsmächtige Folgen zeigten und immer noch zeigen.

Um die inneren Verknüpfungen und Verwandtschaften der zahlreichen Darlegungen verschiedener Denker bezüglich unseres Themas klarer herauszustellen, erscheint es sinnvoll, die angeführten Argumente auf ähnliche Beweisgründe zu untersuchen und sie auf mögliche Zusammenhänge zu befragen. So muss sich der Aufbau dieser Arbeit folgend gestalten: Alle Stellungnahmen werden nicht nur in moralisch verurteilende und befürwortende Haltungen unterteilt, sondern gliedern sich weiter in metaphysisch-ethische, sozial-ethische und individual-ethische Argumente. Aufgrund dieser Einteilung kann es aber vorkommen, dass Äußerungen eines Philosophen, die sich durch eine systematische Argumentationslinie in dessen Abhandlung als zusammenhängend auszeichnen, auseinandergerissen und in verschiedene Kontexte eingeordnet werden. Die Gedankengänge der meisten hier angeführten Autoren sind vielschichtig und beschränken sich kaum auf nur eine Beweisführung, geht es doch bei allen darum, die moralische Erlaubtheit oder Verbotenheit der Selbsttötung so umfassend wie möglich auszuweisen.

Um einen anfänglichen Überblick über alle Positionen der von mir ausgewählten Philosophen zu erhalten, möchte ich daher an dieser Stelle eine kompakte Zusammenfassung aller Thesen liefern. Sie werden in den folgenden Abschnitten noch einmal wesentlich präziser ausgeführt und analysiert werden, aber wie schon angemerkt auch in ihre jeweiligen Argumentationsweisen unterteilt und dadurch in einen neuen Kontext gestellt.

Schon **Platon** (427 – 347 v. Chr.) beschäftigte sich mit dem Problem des Suizids und seiner moralischen Bedeutung. Bei seinen Überlegungen stellte er eines der wirkungsmächtigsten

metaphysischen Argumente auf, nämlich das der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens. Es besagt, dass unser Schöpfer uns auf eine Art Posten gestellt habe, den wir ohne dessen Erlaubnis nicht eigenmächtig verlassen dürfen, d.h. eine Selbsttötung stellt ein Vergehen gegen Gott dar und gilt daher als moralisch verwerflich. Der Suizident begeht aber nicht nur ein Unrecht gegenüber seinem Schöpfer, sondern auch gegenüber dem Staat, was durch ein unehrenhaftes Begräbnis vergolten werden soll. Auch Platons Schüler **Aristoteles** (384 – 322 v. Chr.) greift dessen Argument der Unverfügbarkeit des Lebens auf, verwandelt es aber in ein sozialetisches Problem. Der Suizident fällt nun nicht mehr bei seinem Schöpfer, sondern vor allem bei seinem Staat in Ungnade, da das Gesetz es nicht erlaubt, sich selbst das Leben zu nehmen. Was dieses aber nicht ausdrücklich als legitim ausweist, muss nach Aristoteles folglich verboten sein. Der Alleinanspruch des Schöpfers über das Subjekt wird hier also zu jenem der Polis. Doch auch schon früh gab es Stimmen für eine moralische Erlaubtheit des Suizids, wie sich anhand der Texten der Stoiker beweisen lässt. **Seneca** (1 – 65 n. Chr.) stellte fest, dass das Leben an sich keinen Höchstwert darstellen kann, sondern eine gute Lebensführung im Mittelpunkt stehen muss. Ist es aber durch gewisse Umstände nicht mehr möglich, eine ehrenhafte Lebensweise aufrecht zu erhalten, so ist der Suizid eine achtbare Möglichkeit, seinem Dasein und damit auch den widrigen Umständen zu entgehen. Die Selbsttötung gilt für Seneca als Privileg des Menschen, das aus dessen Freiheit entspringt. **Marc Aurel** (121 – 180 n. Chr.) vertritt eine ähnliche Meinung, wenn er darauf aufmerksam macht, dass der Mensch dazu neigt, ab einem bestimmten Lebensalter gewisse körperliche Gebrechen zu erleiden und ein geistiger Verfall einsetzt. Ereignisse, welche beide die Lebensqualität erheblich beeinträchtigen, aber gleichzeitig eine klare Entscheidung zum Suizid als Ausweg sowie die Durchführung einer solchen Handlung stark erschweren bzw. vielleicht sogar unmöglich machen. Nach den Stoa scheint es allerdings kaum mehr Denker zu geben, die eine liberale Einstellung gegenüber der Selbsttötung vertreten. Ganz im Gegenteil wird ihre moralische Verurteilung immer vehementer gefordert, wie sich deutlich in **Augustinus'** (354 – 430 n. Chr.) Schriften widerspiegelt. Bei seinen Betrachtungen greift dieser gezielt auf Platon zurück und übernimmt wie viele Gegner einer moralischen Erlaubtheit des Suizids dessen Argument der Unverfügbarkeit des Lebens. Doch wie auch Aristoteles fügt er diesem etwas Neues hinzu und verändert dadurch den Begründungsgang drastisch, denn hier soll es sich alleine auf das 5. Gebot der christlichen Lehre – welches lautet: „Du sollst nicht töten!“ – stützen. Suizid kann auch keine Möglichkeit sein um Sünden Anderer, wie z.B. einer Misshandlung, oder auch der Schuld künftiger eigener Sünden zu entgehen, da der Akt der Selbsttötung an sich schon das größte Vergehen von allen darstellt und somit auch die strengste Verurteilung mit

sich bringt. Eine derartige Tat kann nach Augustinus nur dann als gerechtfertigt angesehen werden, wenn sie von Gott befohlen wurde, eine weitere Ansicht, die sich bereits in einer etwas anderen Form bei Platon finden lässt. Obwohl fast ein Jahrtausend zwischen Augustinus und **Thomas von Aquin** (1225 – 1274 n. Chr.) liegt, übernimmt dieser dessen Ansichten fast vollständig, schätzt sie als umfassende Zurückweisung einer Erlaubtheit der Selbsttötung ein und verändert sie nur geringfügig. So wie Aristoteles ist auch Thomas von Aquin der Meinung, Suizid sei Ausdruck eines schwachen Charakters, welcher feige einen Ausweg sucht, anstatt sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen. Erst einige Zeit später gibt es wieder Stellungnahmen, die sich gegen die moralische Verurteilung des Suizids aussprechen, welche allerdings von der gesellschaftlichen Mehrheit immer noch nicht akzeptiert wurden, sodass David **Hume** (1711 – 1776 n. Chr.) seine berühmte Schrift über die Selbsttötung zunächst anonym herausgeben musste. In dieser beschäftigt er sich sehr ausführlich mit allen bisher vorgebrachten Argumenten, die sich gegen eine Erlaubtheit aussprechen, um sie letztendlich als falsch auszuweisen. Hume meint, alles sei von Gott erschaffen und vorherbestimmt. Er gab dem Menschen seinen freien Willen und somit auch die Möglichkeit zum Suizid, was diesen als legitime menschliche Verhaltensweise ausweist. Weiters schließt sich Hume den Stoikern an, da auch er Umstände wie Krankheit, Alter, Schmerzen oder seelisches Leid als Einschränkungen in der Lebensqualität betrachtet, die das weitere Dasein sinnlos erscheinen lassen können. Auch fügt der Suizident der Gesellschaft durch seine Tat keinen Schaden zu, denn das Nutzverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit kann immer nur wechselseitig bestehen. Dieser unausgesprochene Vertrag wird jedoch mit dem Tod des Einzelnen aufgelöst. Immanuel **Kant** (1724 – 1804 n. Chr.) hat sich ebenfalls ausführlich mit dem Thema Suizid auseinandergesetzt. In seiner Tugendlehre weist er die Selbsterhaltung als vollkommene Pflicht gegen uns selbst aus. Doch gegen eine Selbsttötung spricht nicht nur dieses individualethische Gebot, sondern Kant nimmt auch einen metaphysischen Persönlichkeitskern an, den alle Menschen in sich tragen, der jedoch weit über das einzelne Subjekt hinausreicht und deshalb auch nicht von einem solchen zerstört werden darf. (vgl. Birnbacher 2006, S. 199) Jene Rolle also, die zunächst Gott in den metaphysisch-ethischen Argumenten übernommen hatte, wird nun in die Person selbst verlegt. Mit dem Suizid macht sich der Mensch nach Kant zum reinen Mittel um eine annehmbare Lage herbeizuführen, missachtet dabei aber, dass er sich selbst und alle Mitmenschen immer zugleich auch als Zweck ansehen muss, und würdigt somit durch sein Verhalten die ganze Menschheit in seiner Person herab. Arthur **Schopenhauer** (1788 – 1860 n. Chr.) hingegen scheint bezüglich der moralischen Verurteilung des Suizids eher neutral zu sein. Dennoch spricht etwas gegen eine

derartige Handlungsweise, da sie es nicht vermag, den Willen zum Leben zu verneinen, welches ein Hauptmotiv der Philosophie Schopenhauers darstellt. Die Selbsttötung betrifft bloß das subjektive Dasein und löscht somit nur eine Erscheinung des Willens, nicht aber sein Wesen aus, welches als ein Ding an sich vorgestellt werden muss. Gegen Kant argumentiert Schopenhauer, dass es so etwas wie Pflichten gegen uns selbst gar nicht geben kann und dass Suizid schon durch das Menschenrecht legitimiert werden muss, welches besagt, dass die eigene Freiheit erst dort endet, wo jene des anderen beginnt. Es ist zwar wahr, dass diese anderen Ansprüche an uns stellen, doch diese können nur durch eine Voraussetzung legitim sein – nämlich jene, dass der Adressat lebt. Albert **Camus** (1913 – 1960 n. Chr.) hingegen scheint das Thema von einem etwas anderen Standpunkt aus zu untersuchen, wenn er sich fragt, ob das Leben grundsätzlich lebenswert ist oder der Suizid nicht den einzigen sinnvollen Ausweg darstellt. Der angesprochene Gedankengang, der bei den bisher aufgezählten Denkern keine Beachtung geschenkt bekam, rückt nun durch Camus' These in den Vordergrund. Er behauptet, dass der Mensch in einer Absurdität leben muss, welche durch die Diskrepanz entsteht, dass dieser den Anspruch hat, die Welt zu erkennen, welche allerdings stets fremd bleibt. Eine derartige Lage kann drei Reaktionen hervorrufen: Die Flucht in die Religion, den Suizid oder die Rebellion, wobei nur letztere als angemessene Verhaltensweise angesehen wird.

Mit der kurzen Darstellung aller im Folgenden behandelnden Argumente ist der einführende Teil des vorliegenden Abschnitts abgeschlossen und es kann nun zu einer ausführlicheren Betrachtung aller Thesen voranschreiten werden.

2.1 Metaphysisch-ethische Argumente gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids

Zu Beginn meiner Ausführungen sollen die metaphysisch-ethischen Stellungnahmen zur Selbsttötung stehen, da diese eine enorme Tragweite entwickelten und bis heute ihre Aktualität nicht verloren haben. Dies zeigt sich sehr deutlich an einigen Äußerungen von schwerst erkrankten deutschen Staatsbürgern, die sich dazu entschlossen hatten, einer Schweizer Sterbehilfeorganisation mit dem Namen Dignitas, die einen begleitenden Suizid ermöglicht, beizutreten und sich bereit erklärten, im Sternmagazin 48/2006 über ihre Gedanken und Wünsche zu sprechen. Eine der Befragten reagierte auf die Frage, warum sie sich entschlossen habe, öffentlich über ihre Entscheidung zu sprechen, nicht nur mit einer direkten Antwort,

sondern verwies auch auf ihren Zwiespalt bezüglich des fünften Gebotes, das den Suizid ausdrücklich verbietet:

Man soll ins Nachdenken kommen darüber, ob man nicht auch in Deutschland Möglichkeiten für Menschen wie mich finden kann, in Würde zu gehen. Inzwischen bin ich sicher, dass Gottes Liebe größer ist als das Gebot, das ich brechen werde; das Gebot zu brechen ist mein größter Konflikt. Vor dem Tod selbst habe ich keine Angst, sicherlich der Vorteil, wenn man an Gott glaubt. (Stern Nr. 48/2006, S. 28)

Hier lässt sich also schon erkennen, in welche Richtung dieses Argument ausschlägt. Die Theologie wird herangezogen um das Verbot des Suizids zu untermauern, was entweder über die Autorität der Offenbarung oder anhand einer religiösen Einstellung, die eher vernunft- und erfahrungsmäßig zu argumentieren versucht, erfolgen kann. Ersteres wird in dem Abschnitt über Augustinus genauer erörtert werden, letzteres kann als das Argument der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens bezeichnet werden. Dieses zeigte im Laufe der Philosophiegeschichte eine folgenreiche Wirkung sowie mannigfaltige Ausformungen. Im Grunde besagt es nichts anderes, als dass wir unsere Existenz einem allmächtigen Schöpfergott verdanken. Unser Leben muss also als Geschenk von diesem angesehen werden, über das wir aber selbst nicht verfügen dürfen. Unser Schöpfer gab uns das Leben und nur er hat daher das Recht es auch wieder zu vernichten, während wir zur Selbsterhaltung verpflichtet seien.

Eine der ersten Argumentvarianten gegen den Suizid, die sich auf die Unverfügbarkeit des Lebens beruft, lässt sich bei Platon finden. Der platonische Sokrates vertritt in dem Dialog *Phaidon* die Ansicht, dass wir Menschen von den Göttern quasi auf einen Posten gestellt wurden, den wir nicht einfach verlassen dürfen. Der Anspruch der Götter über unser Leben wird interessanterweise in einem biblisch anmutenden Bild zur Darstellung gebracht. Platon lässt Sokrates zu dessen Gesprächspartner Kebes sagen:

Also auch du würdest gewiss, wenn ein Stück aus deiner Herde sich selbst tötete, ohne dass du angedeutet hättest dass du wolltest, es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüsstest es bestrafen? – Ganz gewiss, sagte er. – Auf diese Weise nun wäre es also wohl nicht unvernünftig, dass man nicht eher sich selbst töten dürfe, als bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jetzt uns gewordene. (Phd. 62 c)

Der letzte Satz des Zitats bezieht sich übrigens auf die Selbsttötung Sokrates durch den Schierlingsbecher, wie sie am Ende des Werkes beschrieben wird und soll diese als legitim ausweisen. Natürlich muss hier hinzugefügt werden, dass Sokrates vom Staat zu dieser Tat verurteilt wurde, da er durch seine Reden angeblich eine negative Auswirkung auf die Jugend hatte sowie den traditionellen Götterkult missachtete. Doch nicht nur diese Tatsache schmälert die moralische Schuld, die Sokrates durch den Akt des Suizids anlastet, sondern die Verurteilung dazu sowie die Folgeleistung durch Sokrates wird von Platon als von den Göttern vorgesehen bewertet und erhält daher sogar noch eine hohe moralische Stellung.

Das theologisch motivierte Argument, dass eine höhere Macht über uns, unser Leben und über unseren Tod verfügt, findet hier seinen Anfang und wird eine lange Entwicklungsgeschichte sowie Ausdauer in der Philosophie zeigen.

Abgesehen von den eben beschriebenen Ausnahmen ist für Platon der Akt der Selbstentlebung – welchen der Suizid nach dessen Seelenlehre exakt darstellt – grundsätzlich nicht nur aus theologischen Gründen moralisch verwerflich, sondern muss auch Konsequenzen vom Staatswesen nach sich ziehen, wie unter dem Abschnitt „Sozialethische Argumente“ genauer ausgeführt wird.

Ein weiteres theologisches Argument gegen den Suizid lässt sich bei Augustinus finden. In seinem Werk *Gottesstaat* bezieht sich dieser ganz konkret auf das 5. Gebot der Bibel und lässt nicht nur für die Fremdtötung, sondern auch für die Selbsttötung die selbe moralische Verwerflichkeit gelten. „Du sollst nicht töten!“ bezieht sich also genauso auf Mitmenschen, wie es auch für die eigene Person gilt. Dieses Argument unterscheidet sich von jenem der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens dadurch, dass es sich zwar auch auf eine religiöse Autorität beruft, diese aber nicht versucht durch vernunfts- oder erfahrungsmäßige Schlussfolgerungen zu beweisen. Es soll also gar nicht geklärt werden, ob es ein höheres Wesen gibt, dem wir unsere Existenz verdanken und daher auch zur Erhaltung unseres Lebens verpflichtet wären. Die bloße Annahme einer solchen Macht und das 5. Gebot fungieren als Stütze, was zur Folge hat, dass jene, die nicht in dem christlichen Glauben angehören, eine derartige Beweisführung kaum zulassen können. Birnbacher meint hierzu, dass Augustinus’ Beweisgang trotzdem nicht so einfach zurückgewiesen werden kann, da wir keine greifenden Argumente dagegenhalten können, aber dennoch darf eine solche Stellungnahme kritisiert werden. Ein Fakt ist, dass Augustinus das fünfte Gebot nicht nur zitiert, sondern im Folgenden auch nach eigenen Ansichten auslegt und auf seinen Beweisgang ausrichtet. Er beginnt seine Ausführungen über den Suizid im I. Buch seines *Gottesstaates* mit den Worten:

Nicht umsonst vermag man nirgends in den heiligen kanonischen Büchern ein göttliches Gebot oder auch nur die Erlaubnis dafür finden, dass wir, sei es um die Unsterblichkeit zu erlangen oder um irgendein Übel zu vermeiden oder zu beseitigen, uns selbst das Leben nehmen dürfen. (civ. Buch I, Kap. 20, S. 47)

Zur Untermauerung der aufgestellten These zieht Augustinus die exakte Formulierung des 5. Gebotes heran und versucht diese nicht nur genau zu analysieren, sondern auch noch mit anderen Geboten zu vergleichen, um daraus ihren moralischen Stellenwert genauer ablesen zu können. Der genaue Wortlaut ist nun: „Du sollst nicht töten!“ Hier fehlt jeder Zusatz, wen genau man nicht töten darf, daher schließt Augustinus, dass man weder befugt ist einem anderen noch sich selbst das Leben zu nehmen. Denn wenn es um das Verbot der Lüge geht, lautet die Formulierung präzise: „Du sollst nicht falsches Zeugnis abgeben wider deinen Nächsten!“, die durchaus konkret auf andere Personen bezogen ist. Augustinus betont jedoch, dass es zwar auch verwerflich sei gegen sich selbst falsches Zeugnis abzulegen, nicht jedoch eine annähernd gleiche moralische Schuld wie ein Suizid bedeuten würde. Da aber nun jede Bezüglichkeit im 5. Gebot fehlt, könnte dies auch bedeuten, dass man gar nicht töten darf und dies würde auch nicht menschliche Lebewesen in allen Formen wie Tiere und Pflanzen einschließen, da auch diese belebt sind und über artspezifische Empfindungen verfügen. Aber eine solche Auslegung geht Augustinus doch zu weit und er lehnt diese entschieden mit der Begründung ab, dass nur Menschen über Vernunft verfügen und sowohl Tiere als auch Pflanzen aufgrund dieses Mangels sich als nicht schützenswert herausstellen. Abgesehen davon sind diese Gebote von Gott alleine für den Menschen als zweckmäßig und zum Gebrauch gedacht erschaffen worden. Daher steht im Gottesstaat geschrieben: „So bleibt also nur, das Gebot einzig auf den Menschen zu beziehen: ‚Du sollst nicht töten‘, weder den anderen also, noch sich selbst. Denn wer sich selbst tötet, tötet nichts anderes als den Menschen.“ (civ. Buch I, Kap. 20, S. 49)

Betrachtet man die Form der Ausführungen des Augustinus, kann diesem nahegelegt werden, dass er sich der Freiwilligkeit und Selbstbezüglichkeit im Akt der Selbstvernichtung durchaus bewusst ist und keinen Zweifel an dieser Tatsache aufkommen lässt im Gegensatz zu Platon, der in seiner Schrift *Der Staat* auf diesen Aspekt nicht eindeutig hinweist, also eine Vorgangsweise zeigt, die von uns an passender Stelle noch einmal genauer analysiert werden muss. Hier soll nur kurz gesagt sein, dass es den Anschein erweckt, als ob Platon den dem

Suizid eigentümlichen Gesichtspunkt als unwichtig und für eine moralische Differenzierung zwischen Fremd- und Selbsttötung als unerheblich einstuft.

Nun scheint Augustinus durch seinen Argumentationsgang ein absolutes Tötungsverbot gegenüber Menschen – sowohl bezüglich der eigenen Person als auch eines Mitmenschen – zu postulieren. Doch das liegt ihm fern, denn eine Tötung ist seiner Ansicht nach dann gerechtfertigt, wenn es entweder Gott oder das bestehende Gesetz befiehlt. Der Täter wird hier von jeder Schuld befreit mit den Worten: „In einem solchen Falle tötet aber nicht der selbst, der dem Befehlenden den Dienst schuldet, so wie das Schwert dem, der es führt, nur Beistand leistet.“ (civ. Buch I, Kap. 21, S. 49). Zu bedenken ist natürlich, dass die Bibel eine Vielzahl von Beispielen liefert, in denen eine Tötung nach Gottes Willen bzw. durch ein Versprechen an diesen ausgeführt wird. Man könnte sich hier etwa Abraham ins Gedächtnis rufen, der seinen Sohn aufgrund eines Gelöbnisses an Gott töten wollte. Eine solche Schuldfreiheit entsteht auch für Soldaten, die im Krieg ein Mitglied der Feinde vernichten. Gleichwohl greift Augustinus im Absatz 22 nochmals das Thema Suizid auf, denn es könnten ja einige die Meinung vertreten, dass man jemanden, der durch eigene Hand aus dem Leben scheidet, wegen seiner Seelenstärke bewundern sollte. Doch dies wird abermals stark zurückgewiesen. Zunächst muss schon die Gesundheit des Verstandes solcher Menschen angezweifelt werden und wahre Seelenstärke lässt sich nur bei jenen finden, die ihr hartes Schicksal zu tragen vermögen.

Man wird viel eher jenen Geist als schwach erkennen, der nicht imstande ist, die harte Knechtschaft seines Leibes oder die törichte Ansicht der Menge auszuhalten. Größer wird eine Seele mit Recht dann genannt werden, wenn sie ein kummervolles Leben lieber erträgt als flieht, wenn sie das menschliche Urteil, vor allem das der Menge, das meist von Irrtum verdunkelt ist, dem Lichte und der Reinheit des eigenen Gewissens nachstellt. (civ. Buch I, Kap. 22, S. 51)

Eine bewundernswerte Seelengröße könnte nach Augustinus in einem solchen Fall am ehesten noch Cleombrotus zugesprochen werden, der nach der Lektüre von Platons Seelenlehre Suizid beging, um den nutzlosen Körper loszuwerden, und dadurch ein glücklicheres Dasein erreichen wollte. Die Tat ist zwar verwerflich, jedoch nachvollziehbar, da Cleombrotus nicht einem Leid oder einer Schmach entfliehen wollte, sondern sich einen besseren Seinszustand erhoffte. Diese Nachsicht wird allerdings in einer zusammenfassenden Stellungnahme von Augustinus wieder relativiert, wie anhand eines Zitates später noch veranschaulicht wird. (vgl. S. 17 ff.)

Ein weiteres Indiz für die Verbotenheit der Selbsttötung findet Augustinus in der Tatsache, dass Jesus seinen Jüngern empfahl nach dessen Tod und im Falle der Verfolgung durch die Römer, von Stadt zu Stadt zu flüchten, nicht jedoch den Suizid als Mittel zur Flucht vor Gefangenschaft und Qualen vorschlug. Daher der eindeutige Schluss: „Dem können die Heiden, die Gott nicht kennen, Beispiele entgegensetzen, soviel sie wollen: Es liegt klar zutage, dass dies den Verehrern des einen wahren Gottes nicht erlaubt ist.“ (civ. Buch I, Kap. 22, S. 51)

Obwohl schon mit dem ersten Absatz, der sich mit dem Thema Suizid beschäftigt, klar hervorgeht, dass Augustinus diesen aufs Schwerste verurteilt und eine hohe moralische Schuld daran bindet, greift er im Folgenden das Thema immer wieder neu auf, um verschiedene Blickwinkel einzunehmen und jene Argumente zurückzuweisen, die eine solche Tat an sich rechtfertigen könnten. Er führt an, dass auch die Heiden ihre Helden hatten, die Suizid begingen. Ein Mann, der hier erwähnt wird und uns übrigens noch bei vielen anderen Denkern als Beispiel dienen wird, ist Feldherr Marcus Cato, der sich nach Caesars Triumph selbst das Leben nahm, um nicht unter dessen Herrschaft leben zu müssen. Doch diese Entscheidung wird von Augustinus – im Gegensatz zu der Auffassung weiterer Philosophen – als Schwächlichkeit interpretiert und kritisiert, denn er wollte sich zwar selbst nicht von Cäsar regieren lassen, für seinen Sohn aber wünschte er dessen Milde und bat diesen nicht um einen gemeinsamen Tod. Als besonders verächtlich wird Catos Tat deshalb empfunden, da auch in der römischen Geschichtsschreibung und nicht nur in der heiligen Schrift, Beispiele für vorbildliches Verhalten zu finden sind, wie das Schicksal des Marcus Regulus. Dieser unterwarf sich eher den Puniern als sich selbst zu vernichten. „So bewies er unter der karthagischen Gewalt seine Geduld und bewahrte sich in seiner Liebe zu den Römern seine Standhaftigkeit, indem er weder den besiegten Leib den Feinden vorenthielt noch die unbesiegte Seele seinen Mitbürgern.“ (civ. Buch I, Kap. 24, S. 53 ff.) So gibt es auch zahlreiche Beispiele für große Menschen, die nach Augustinus zwar die falschen Götter verehrten, aber dennoch die richtige Verhaltensweise gewählt hatten. Es ist also ein fataler Fehler zu glauben, man solle sich durch Suizid anderen und ihren Sünden an einem selbst entziehen. Als genauso verwerflich gilt es aber, sich im Falle des Triumphes das Leben zu nehmen, aus Angst, man könne dem Besiegten und nun Unterworfenen Unrecht antun und sich so an ihm sowie an Gott versündigen. Und dennoch sind mit diesen Ausführungen noch Zweifel offen, nämlich ob es nicht besser wäre, sich selbst den Tod zu geben als durch den Leib, der aufgrund der nicht zu leugnenden Affekte seine Begierden ohne Zurückhaltung preisgibt, zu sündigen oder sich durch das sündige Verhalten eines Mitmenschen zu unredlichen Handlungsweisen verführen zu lassen. Auch diese Bedenken weist Augustinus zurück, denn aus welchem Grunde sollte es der christlichen Leh-

re mehr entsprechen, jetzt einen sicheren Mord zu begehen als später vielleicht eine andere Sünde zu vollführen, die eventuell aber niemals stattfinden wird. Und wenn schon nur mehr die Wahl zwischen zwei Vergehen offen bleibt, so solle man doch lieber jenes wählen, das durch Buße und Sühne wieder ausgeglichen werden könne, als den Suizid, der keine Vergeltung mehr erfahren kann, da er keine Reue aufgrund des Lebensabbruches zulässt. Weiters ist nach Augustinus zu bedenken, dass ein Christ, der wahrhaft an Gott glaubt, den leiblichen Gelüsten leicht entsagen wird können. Sie gehören zwar wesentlich zum körperlichen Dasein und lassen sich nicht vollständig eliminieren, aber ihr bloßes Bestehen im Gedanken ergibt noch keine Schuld, sondern nur ihre Realisation.

Nun finden sich aber in der Bibel eine Vielzahl von Suizidhandlungen, die von der Kirche sogar gelobt werden, wie etwa Frauen, die sich durch den Tod jenen Männern entzogen, welche ihre Keuschheit bedrohten. Dies gilt auch für Mordvorsätze oder sogar Tötungen, die im heiligen Buch zu finden sind. Augustinus versucht dies nun in Absatz 26 zu analysieren und zu rechtfertigen. Er stellt fest, dass Selbsttötung nur mit dem Befehl Gottes eine lobenswerte Tat sein kann sowie auch Mord, wobei hier auch noch der Gehorsam gegenüber dem Staat eine Rolle spielen kann. Niemand wird verurteilt, weil er seinem Pflichtgefühl nachgegeben hat, sondern im Gegenteil würde eine Befehlsverweigerung als Verrat empfunden werden. Handelt jedoch jemand aus eigenem Antrieb heraus und tötet entweder sich selbst oder einen anderen, so ist dies verwerflich. Denn das bloße Faktum, dass es Vorbilder in der Bibel gibt, die ähnlich handelten, macht die Tat an sich noch nicht moralisch bewundernswert. Es ist natürlich schwierig zu beurteilen, ob nun jemand mit dem Befehl Gottes sich selbst oder jemand anderen tötete bzw. den Wunsch dazu verspürte, das betont auch Augustinus. Diese Argumentationsweise zeigt übrigens sehr starke Parallelen zu jener, die sich bei Platon finden lässt. Hier wird sowohl dessen These des Postens, auf den uns unser Schöpfer gestellt habe und der nicht eigenmächtig verlassen werden darf, aufgegriffen sowie jene, dass Suizid dann erlaubt sei, wenn es von den Göttern vorhergesehen ist, wie es etwa bei Sokrates der Fall war. Doch ganz klar bleibt für Augustinus die einzig richtige moralische Bewertung des Suizids und er wiederholt daher seine Ansicht noch einmal zusammenfassend in aller Deutlichkeit:

Das sagen wir, sagen es mit Nachdruck und möchten es mit allen Mitteln einleuchtend machen, dass niemand sich freiwillig den Tod zufügen darf, um zeitlichen Beschwerden zu entfliehen, damit er nicht den ewigen anheimfällt; auch nicht wegen fremder Sünden, damit er nicht eine um so schwerere eigene begehe, bevor ihn noch die fremde verletzt hat; nicht wegen seiner früheren Sünden, deretwegen dieses Leben sogar um so wichtiger ist, weil ja die Sünden durch Buße geheilt werden können; und auch nicht aus Sehnsucht nach dem besseren Leben, das nach dem Tode er-

hofft wird, weil die an ihrem Tode Schuldigen nach dem Tode kein besseres Leben erwartet. (civ. Buch I, Kap. 26, S. 59)

Dennoch erscheint der Gedanke durch Suizid allen Sünden, sowohl den eigenen als auch den fremden, und dieser Welt, die uns zu unreinen Taten verführt sowie Qualen bereitet, zu entgehen, recht sinnvoll und schlüssig. In diesem Sinne müsste man die Menschen dazu anhalten, gleich nach Empfangen der Taufe, also der sündenfreien Wiedergeburt, sich das Leben zu nehmen, und nicht wie es der Fall ist ihnen die Treue der Ehe, die Enthaltensamkeit usw. zu empfehlen. Denn so würden sie in jedem Fall am reinsten ihrem Herrn begegnen. Doch alleine einen Suizidwunsch auszusprechen stellt für Augustinus eine der größten Pflichtverletzungen dar, sodass die Durchführung eines solchen Gedankens noch um vieles verwerflicher sein muss. Wenn nun also schon eine solche Überlegung, die nach Augustinus die nachvollziehbarste für einen Suizid ist und auch den christlichen Geboten am ehesten entspricht, moralisch inakzeptabel ist, so kann es keinen anderen Grund geben, der eine solche Handlung aus eigenem Antrieb rechtfertigen könnte.

Thomas von Aquin schließt in der Argumentation gegen den Suizid in der 64. Untersuchung seiner *Summe der Theologie* in gewisser Weise direkt an Augustinus an. Er greift nicht nur dessen Beweisgang auf, sondern versucht ebenso vielfältige Widersprüche gegen eine Erlaubtheit der Selbsttötung zu finden wie dieser. Hierbei lassen sich drei Begründungsstränge ausmachen: Der Suizid ist verboten, da er erstens dem natürlichen Gesetz bzw. dem Selbsterhaltungstrieb oder der Liebe zu sich selbst entgegengesetzt ist; zweitens, weil ein solcher Akt eine Ungerechtigkeit gegenüber der Gesellschaft darstellt sowie drittens dem Menschen unerlaubt das göttliche Privileg zuschreibt, über den eigenen Todeszeitpunkt entscheiden zu dürfen. Und genau mit diesem letzten Argumentationspunkt möchte ich mich im vorliegenden Abschnitt, der die metaphysisch-ethischen Gesichtspunkte bezüglich der philosophischen Diskussion um die Selbsttötung im Fokus hat, genauer beschäftigen.

Thomas von Aquin geht in seinen Abhandlungen so vor, dass er zunächst Meinungen anderer Gelehrter zu einem bestimmten Thema aufgreift, und daraufhin versucht, sie durch seine eigene Auffassung zu widerlegen. Eine mögliche Auffassung gegenüber dem Suizid, die schon Augustinus thematisiert und kritisiert hat, ist, dass man sich selbst schädigen dürfe, um ein größeres Übel zu verhindern. Ein Beispiel, das Thomas von Aquin anführt, wäre etwa das Entfernen eines erkrankten Körperteils, um den Rest des Leibes gesund zu halten. Der Beweisgang lässt sich aber noch weiter ausdehnen: „Nun vermeidet aber dann und wann einer

durch die Tötung seiner selbst ein größeres Übel oder elendes Leben oder die Schande einer Sünde.“ (STH, q. 64, art. 5) Dennoch ist der Schluss, dass durch diese Einsicht eine Selbsttötung gerechtfertigt wäre, falsch, denn es kann zwar klar und deutlich gesagt werden, dass der Mensch sein eigener Herr ist und über einen freien Willen verfügt, der es ihm ermöglicht, sein Leben selbst zu gestalten, aber der Übertritt des irdischen Lebens in ein anderes, möglicherweise besseres Dasein ist alleine der göttlichen Macht unterstellt und nicht dem menschlichen Willen. Auch die Ansicht, man könne durch den Tod einem gewaltigen Übel oder Leid im Leben entgehen, stellt sich als Fehlschluss dar. Denn schon Aristoteles, der von Thomas von Aquin nur „der Philosoph“ genannt wird, stellt fest, dass der Tod an sich das Schlimmste und aller Schrecklichste ist, das einem Lebewesen zustoßen kann. Er ist somit das größte Übel von allen, was zu der Feststellung führt, dass wenn man den Freitod wählt, man immer das geringe Übel, nämlich die ungünstige Situation im Leben (wie auch immer diese aussehen mag), gegen das größte Unheil aller, also den Tod austauscht. Aus ähnlichen Gründen kann auch ein Suizid wegen bereits begangener Sünden nicht gerechtfertigt werden, da das Schlimmste an einer solchen Entscheidung ist, dass man sich dadurch die Zeit und somit auch die Möglichkeit zur Buße unwiderruflich selbst stiehlt. Diese Tatsache macht die Selbsttötung zur gefährlichsten Sünde überhaupt, neben dem Faktum, dass diese sich gegen das richtet, dem man am meisten Liebe schuldet, nämlich das eigene Selbst. Daher kann die Selbsttötung einer Frau, die sich dadurch einer Vergewaltigung entziehen will, auch nicht gerechtfertigt werden. Thomas von Aquin schreibt:

Denn es [das Weib, Anm.: M.G.] darf nicht gegen sich das größte Verbrechen begehen, das die Selbsttötung ist, um ein fremdes kleineres Verbrechen zu verhindern (denn es gibt kein Vergehen des Weibes in der Vergewaltigung, falls die Zustimmung dazu nicht da ist: denn ‚der Leib wird nur verunreinigt von der Zustimmung des Willens‘, wie Lucia gesagt hat). (STH, q. 64, art. 5)

Weder den eigenen noch den fremden Sünden darf man durch Suizid zu entgehen versuchen. Denn im neuen Testament steht geschrieben, dass nicht Böses getan werden soll, um Gutes zu erreichen, und erneut argumentiert Thomas von Aquin mit Augustinus, wenn er meint, dass eine große reale Sünde in der Gegenwart, also der Freitod, nicht einer möglichen Missetat in der Zukunft entgegengesetzt werden darf. Hinter diesem Gebot steht auch die Annahme, dass uns der wachsende Glaube an Gott und das damit verbundene Vertrauen in diesen vor künftigen Fehlritten bewahren kann.

Ein anderes Argument, dass Suizid durch die kirchliche Autorität erlaubt sei, besteht in der Tatsache, dass Samson, wie in der heiligen Schrift selbst beschrieben steht, den Freitod wählte, aber dennoch als einer der Heiligen verehrt wird. Auch hier wird zur Verwerfung des Arguments wieder eine These des Augustinus herangezogen. Dieser meint, dass Samson durch seine Tat einerseits nicht nur sich zerstörte, sondern auch seine Feinde mit in den Tod riss und andererseits ihn wohl eine göttliche Anweisung zu dieser Verhaltensweise trieb. Wie wir sahen, verteidigt Augustinus ja auch auf die selbe Weise jene Frauen, die sich während der Verfolgung durch den Freitod möglicher Misshandlungen entzogen und heute von der Kirche hoch geachtet werden.

Ähnliches lässt sich auch in der Bibel nachlesen, die von einem Mann namens Razias berichtet, der es vorzog, sich selbst den Tod zu geben und damit gemäß seiner Abstammung edelmütig und tapfer zu sterben, als durch andere grausam geschändet zu werden. Dies erweckt aber nur den Schein von Tapferkeit nach Thomas von Aquin und kann nicht als tatsächliche heldenhafte Tat gelobt werden. „Zu Tapferkeit gehört, dass einer nicht davor flieht, von einem anderen den Tod zu erleiden, um des Guts der Tugend willen und damit er die Sünde meidet.“ (STH, q. 64, art. 5) Man muss eine solche Entscheidung eher der Schwäche und Nachgiebigkeit des Charakters zuschreiben und nicht seiner Stärken, eine Ansicht, wie sie auch schon bei Augustinus und Aristoteles vorzufinden ist.

Ein etwas anderer Begründungsgang gegen die Erlaubtheit des Suizids, der sich nicht mehr auf eine göttliche Autorität, sondern auf die Vernunft bezieht, lässt sich bei Kant finden. Dessen Argumentation bezüglich unseres Themas ist vielschichtig und versucht aus mannigfachen Ansätzen die Verbotenheit zu begründen. In dem vorliegenden Abschnitt sollen allerdings nur jene Gedanken angeführt werden, die im weitesten Sinne als metaphysisch-ethisch bzw. vielleicht besser als transzendentalphilosophisch bezeichnen werden können. In Kants Tugendlehre findet sich ein absolutes Selbsttötungsverbot, welches eine vollkommene Pflicht gegen uns selbst darstellt. Zunächst aber soll zum besseren Verständnis der folgenden Argumentation noch der hypothetische Imperativ vom kategorischen unterschieden werden. Für die späteren Beweisführungen stellt sich eine genauere Betrachtung dieser als unerlässlich dar, da sie oft zur Untermauerung einer These herangezogen werden. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gibt Kant selbst eine Differenzierung und Charakterisierung dieser zwei zentralen Begriffe und verknüpft sie auch zugleich mit seinem geforderten Suizidverbot. Der hypothetische Imperativ kann als Anweisung zum geschickten Handeln verstanden werden. Er gibt vor, welche Mittel ergriffen werden sollen, um einen bestimmten Zweck zu errei-

chen. Somit bleibt er abhängig von den jeweiligen Bedingungen und kann erst formuliert werden, wenn die konkrete Handlungssituation gegeben ist. Der kategorische Imperativ aber ist eine Forderung, die sowohl Mittel als auch Zwecke beschränkt und darüber hinaus die Möglichkeit enthält, Vernunftzwecke zu setzen. Er ist ein allgemeines Gesetz, das bloß die Notwendigkeit enthält, dass die Maxime der Handlung den Universalisierungstest besteht. Unter Maxime ist das subjektive Handlungsprinzip zu verstehen, welches dem objektiven Gesetz entsprechen sollte. Kant schreibt: „Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS, S. 421) Von diesem allgemeinen Gesetz aus sollen nun die Pflichten aufgezeigt werden, die das Menschsein mit sich bringt. Da nun aber das, was nach universalen Gesetzen sich verhält, von uns als Natur gekennzeichnet wird, formuliert Kant den allgemeinen Imperativ der Pflicht so: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ (GMS, S. 421) Auf diese Formel folgt eine Aufzählung vielfacher Pflichten, die entweder gegen sich selbst oder Andere gelten, sowie vollkommen oder unvollkommen wirksam sein können. An der Stelle soll aber nur eine Auseinandersetzung mit einer einzigen stattfinden, nämlich mit der vollkommenen Pflicht gegenüber uns selbst: die Selbsterhaltung. Was nun aber bedeutet das Wort „vollkommen“ in diesem Zusammenhang? In einer Fußnote lässt sich folgende Erläuterung finden: „Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten [...].“ (GMS, S. 422)

Wenn nun jemand aufgrund zahlreicher Schicksalsschläge beschließt, seinem Leben ein Ende zu setzen, so besitzt er immer noch seine Vernunft und muss erst einmal seine Maxime nach ihrer Tauglichkeit als allgemeines Naturgesetz befragen. Die Maxime eines Lebensmüden aber lautet, dass er sich das Leben abkürzen darf, wenn ihn voraussichtlich in der Zukunft mehr Leid als Freude erwartet. Auch diese Einstellung ist ein Prinzip der Selbstliebe, die allerdings dem natürlichen Prinzip der Selbstliebe, welches die Erhaltung des Lebens fördert, zuwider läuft. Mit diesem Widerspruch, in den sich die Selbstliebe hier verstrickt, kann ein derartiges Verhalten nach Kant unter keinen Umständen zum allgemeinen Naturgesetz werden und kann mit dem obersten Prinzip der Pflicht niemals übereinstimmen:

Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen,

dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es solle ein solches werden. (GMS, S. 424)

Und noch ein weiterer Gedankengang soll die Selbsterhaltung als eine unausweichliche Pflicht ausweisen. Wenn es nun ein oberstes praktisches Gesetz wie den kategorischen Imperativ wirklich geben soll, d.h. ein allgemein gültiges Prinzip für unsere Handlungen, so muss dieses a priori – also unabhängig von jeder Erfahrung, aber auch Hang und Neigungen – gelten und einen absoluten Wert, also einen Zweck an sich, der für alle vernünftigen Wesen gilt, als Grund vorweisen. Relative bzw. subjektive Zwecke können ausschließlich zu hypothetischen Imperativen führen. Alles was der Neigung entspringt hat nur beschränkten Wert, denn nur sie gibt dem begehrten Gegenstand seine Bedeutung. Ohne das Bedürfnis hat auch der Gegenstand keinen Wert. Der Mensch bzw. jedes vernünftige Wesen aber existiert schon seiner Natur nach als Zweck an sich und steht daher nicht zum freien Gebrauch, also als reines Mittel für die Erreichung bestimmter Ziele, zur Verfügung. Kant schreibt daher bezüglich des kategorischen Imperativs, also dem obersten praktischen Gesetz:

Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ muss also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst. (GMS, S. 429)

Dieser Grundsatz wird nun auf die Pflicht der Selbsterhaltung angewandt, um dieselbe erneut auf ihre Gültigkeit zu überprüfen. Die Menschheit ist es, die im Mittelpunkt steht und als Zweck an sich aufgefasst werden soll. Birnbacher findet in diesem Argumentationsgang eine weitere Ausformung der metaphysisch-ethischen Auffassung, dass uns das eigene Leben nicht zur freien Verfügung steht, die hier allerdings ohne jede Bezugnahme auf eine theologische Autorität auskommt. (vgl. 2006, S. 199) Was nun den absoluten Schutz des menschlichen Lebens gebietet, ist nicht mehr durch Gott gegeben, sondern ist in das Individuum selbst verlegt, nämlich den metaphysischen Persönlichkeitskern oder auch das intelligible Subjekt. Dies reicht über das einzelne empirische Sein weit hinaus und steht daher keiner Person zur willkürlichen Manipulation frei. Im Falle der Selbsttötung gebraucht sich der Mensch nach Kant

einzig und alleine dazu, einer unerträglichen Situation zu entgehen und eine erträgliche herbeizuführen, wobei er sich selbst als bloßes Werkzeug oder Mittel benutzt. Er missachtet dadurch seine Stellung als Selbstzweck und wertet aufgrund seiner Handlung nicht bloß sich selbst, sondern die ganze Menschheit herab, da die Würde dieser, die in jedem Einzelnen liegt, durch die Selbstauslöschung zerstört bzw. negiert wird. Der Mensch darf sich also nicht anmaßen, sich selbst zu verstümmeln oder gar zu töten. Birnbacher schreibt zu Kants These: „Der Suizident bediene sich seiner Person als eines bloßen Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes, mache sich selbst zu Sache und würdige die Menschheit in seiner Person herab““. (2006, S. 202)

Ähnliche Gedankengänge gegenüber dem Suizid lassen sich auch im § 6 der *Metaphysik der Sitten* erkennen. Dennoch weisen die Argumentationsgänge weitere interessante Facetten auf, sodass eine Betrachtung dieser nicht vernachlässigt werden kann. Kant spricht hier davon, den Suizid als Selbstmord anzuklagen, um damit allein schon durch den gewählten Terminus die moralische Verwerflichkeit einer solchen Tat aufzuzeigen. Die Selbsttötung verletzt nach Kant verschiedenartige Pflichten, die mit dem Menschsein unweigerlich verbunden sind, wie zum Beispiel auch die Pflichten gegen andere, da ebenso Mitmenschen durch derartiges Verhalten geschädigt werden können. Kant nennt zur Veranschaulichung seiner These etwa die Pflicht gegenüber den eigenen Kindern, Mitbürgern und gegenüber seinen Vorgesetzten, denen man Hörigkeit schuldet sowie auch Gott, der uns – wie bekanntlich schon Platon meinte – auf einen Posten gestellt hat, der nicht ohne weiteres eigenmächtig verlassen werden darf. In diesem Abschnitt aber soll nur gezeigt werden, dass Suizid ein Verstoß gegen die Pflichten gegen sich selbst darstellt.

Schon die Stoiker vertraten die Ansicht, dass es gestattet sei das Leben zu verlassen, wenn es einem unnütz oder lästig geworden ist. Der Suizid wurde also als spezielles menschliches Privileg angesehen, denn er ermöglicht einen freiwilligen und selbstbestimmten Austritt aus dem eigenen Dasein. Doch eine solche Handlungsmöglichkeit kann niemals als erlaubt gelten, solange die Pflichten ihre Verbindlichkeit behalten, da sich der Mensch Kant zufolge sonst in Widersprüche verstrickt.

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 vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die

Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war.“ (MS, S. 269)

Dieser Satz aus den *Metaphysik der Sitten* scheint zwar bedeutungsschwer, ist aber ohne weitere Erläuterung nur wenig verständlich. Auf was sich Kant zur Rechtfertigung hier erneut bezieht, ist sein kategorischer Imperativ, der besagt, dass man die Menschheit sowohl in seiner Person als auch in der Person eines jeden anderen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck gebrauchen soll. Dieser Argumentationsgang, der eines der zentralsten Beweismotive Kants darstellt, ist bereits seit der Auseinandersetzung mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bekannt und wird dort auch ausführlich besprochen, sodass zu anderen wichtigen Punkten vorangeschritten werden kann.

Als neu stellt sich die Unterscheidung der Person in homo noumenon und phaenomenon dar, die noch kurz erklärt werden soll. Kant postuliert eine intellegible Welt, welche sich auf der Freiheit des Menschen gründet sowie eine phänomenale Welt, in der wir als völlig determiniert bestimmt sind. In der sinnlichen Welt existieren sowohl wir (homo phaenomenon) als auch die Dinge nur als Erscheinungen. Dem Ich an sich (homo noumenon) ist es zur Aufgabe gestellt, das sinnliche Ich zu erhalten, eine Anweisung, die mit dem Akt des Suizids missachtet wird. Ist das Leben zerstört, so ist auch die Grundlage der Sittlichkeit vernichtet, was zur Folge hat, dass diese nicht mehr realisiert werden kann.

Mit dieser kantischen These möchte ich nun den Abschnitt über metaphysisch-ethischen Stellungnahmen für die moralische Verbotenheit des Suizids abschließen und die individualethischen ins Zentrum der Betrachtungen rücken.

2.2 Individualethische Argumente gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids

Nicht nur die metaphysisch-ethischen Auffassungen gegen die Erlaubtheit des Suizids haben eine lange Tradition und Reichweite sowohl in der Philosophie als auch in den allgemeinen gesellschaftlichen Ansichten ausgeformt, sondern auch die individualethischen Argumentationen. Eine der wohl bekanntesten und am häufigsten benutzten individualethischen Folgerungen, die die Selbsttötung als moralisch unzulässig darstellen sollen, ist der Schluss, dass eine solche Handlung dem natürlichen Gesetz, also der Selbsterhaltung und Selbstliebe, zuwider laufe. Doch auch dies Argument muss später einer genaueren Untersuchung unterzogen wer-

den, da wie schon Birnbacher in seinem kurzen Aufsatz über Suizid feststellt, der Begriff der Natur bei verschiedenen Autoren vielfältige Bedeutungen erhält und je nachdem die Zulässigkeit oder die Unzulässigkeit der Selbsttötung untermauern soll. Das soll uns an dieser Stelle jedoch nicht aufhalten, die Betrachtung der Argumente, ihre Entwicklung und Weiterführung durch verschiedene Denker fortzuführen.

Vor allem zwei Philosophen unter anderen greifen diesen Argumentationsgang auf, nämlich Thomas von Aquin und Kant. Um nun Thomas von Aquins These verstehen zu können, müssen zunächst die Beweisgänge des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* genauer betrachtet werden, auf welche sich dieser konkret bezieht und an die er anschließt.

Der Suizident begeht aus der Sicht Aristoteles' zwar eine verwerfliche Tat, doch obwohl er als der direkt Betroffene seiner Handlung angesehen werden muss, widerfährt ihm kein Unrecht. Denn von einem solchen kann nur gesprochen werden, wenn eine weitere Person mitagiert. „Doch wenn jemand sich selbst Unrecht zufügt, so würde er zugleich dasselbe tun und erleiden.“ (EN 1138a) Um diese Ausführung noch etwas klarer darzustellen, empfiehlt es sich, den Kommentar von Ebeling im *historischen Wörterbuch der Philosophie* nachzulesen: „Gegen sich selbst jedoch begeht einer, der über sich den Tod verfügt, kein Unrecht, da er freiwillig die Folgen seiner Aktion auf sich nimmt, die sich eben gegen seine eigene und nicht gegen eine andere Person richten, niemand aber freiwillig ein Unrecht erleidet.“ (1995, S. 494) Zwei weitere Argumente werden in der Ausführung von Aristoteles noch zur Untermauerung angegeben. Wenn man sich selbst Unrecht zufügen könnte, so müsste es auch möglich sein, willentlich Unrecht zu erfahren. Dies ist nach Aristoteles aber ausgeschlossen. Weiters ist eine üble Tat stets aus unmoralischen Einzelhandlungen zusammengesetzt, die aber bei einer Selbstbezüglichkeit – die Platon, wie wir im Folgenden sehen werden, außer Acht lässt – nicht zustande kommen. Angeführte Beispiele wären hier etwa, dass man nicht mit seiner eigenen Frau Ehebruch begehen oder seine eigenen Sachen stehlen kann.

Aristoteles radikalisiert die Ansichten Platons dahingehend, dass er keine Umstände mehr anführt, die eventuell zu einer Verringerung der moralischen Schuld der Selbsttötung führen könnten. Er vertritt in der Ethik seine berühmte Mesotes-Lehre, was bedeutet, dass in einer Situation die rechte Mitte der möglichen Reaktionen und Handlungen getroffen werden sollte. Durch langes Einüben eines Verhaltensmusters entsteht schließlich eine gefestigte Haltung bzw. Charaktereigenschaft, die die Anleitung zum richtigen Handeln in der jeweiligen Lebenslage geben soll. Anzuführen dafür wäre die Tapferkeit, als rechte Mitte zwischen dem Draufgängertum und Feigheit. Diese Konstellation stellt sich jedoch als unangemessen dar, da

die erste sinnlose Zuversicht und die zweite übertriebene Angst ausdrückt. Der Suizid als Handlung kann allerdings niemals die angemessene Reaktion auf eine Situation darstellen. In der *Nikomachischen Ethik* bringt Aristoteles seine Ansichten sehr klar zum Ausdruck und scheint damit nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch Augustinus stark beeinflusst zu haben, da letzterer eine sehr ähnliche Formulierung wählte, welche schon unter dem Abschnitt „Metaphysisch-ethische Argumente gegen die moralische Erlaubtheit des Suizid“ angeführt wurde:

Doch den Tod suchen um der Armut oder einem Liebeskummer oder sonst etwas Bedrückendes zu entgehen, das ist nicht tapfer, sondern vielmehr feige. Es ist Weichlichkeit, sich den Härten des Lebens zu entziehen und nicht weil es edel ist, nimmt man den Tod auf sich, sondern nur weil man einem Übel entkommen will. (EN 1116a)

Zunächst greift Thomas von Aquin jedoch das Argument des Aristoteles auf, welches beweisen möchte, dass man sich selbst keinesfalls Unrecht antun könne. Ein Mord ist nach Thomas von Aquin nur dann verboten, wenn er der Gerechtigkeit zuwider läuft, d.h. Tötungen des Feindes in einer Kriegssituation, Hinrichtungen von verurteilten Straftätern und dergleichen sind hier auszunehmen. Der Suizid aber weist eine ganz bestimmte Eigentümlichkeit auf, da der Akt an sich immer nur selbstbezüglich sein kann. Mit dieser Selbstbezüglichkeit muss aber unweigerlich die von Aristoteles aufgestellte Behauptung der Unmöglichkeit sich selbst Unrecht anzutun einhergehen. Somit kann es kein Vergehen sein, wenn sich jemand selbst das Leben nimmt. Diese Folgerung lässt Thomas von Aquin aber nicht als korrekt gelten und bezieht Stellung, indem er schreibt:

Der Mord ist eine Sünde, nicht bloß, weil er der Gerechtigkeit widerstreitet, sondern weil er auch im Gegensatz zur Treuliebe steht, die einer zu sich selber zu haben schuldig ist. Nach dieser Seite hin ist die Selbsttötung Sünde im Vergleich zu sich selbst. Im Vergleich aber zur Gesellschaft und zu Gott hat sie das Wesen von Sünde auch durch den Gegensatz zur Gerechtigkeit. (STH, q. 64, art. 5)

Wie wir in dem vorgehenden Abschnitt über metaphysisch-ethische Argumente gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids schon sahen, setzt sich auch Kant sehr intensiv mit dieser Thematik auseinander. Nun jedoch sollen jene Stellungnahmen in den Mittelpunkt rücken, die sich auf die individualethische Annahme stützen, dass eine Selbsttötung widernatürlich und daher verboten sei. Abermals muss hier zunächst auf Kants *Metaphysik der Sitten* zurückge-

griffen werden, in der dieser eine sehr detaillierte Einteilung seiner aufgestellten Pflichten vornimmt: Einerseits gibt es die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen, zu welchen auch das Suizidverbot gezählt werden muss. Andererseits hat der Mensch aber auch Pflichten gegen sich selbst, die nur aus seinem moralischen Anteil entspringen. Diese thematisieren die Lüge, den Geiz sowie die falsche Demut, welche in Bezug auf den Gegenstand der Arbeit allerdings vernachlässigt werden können. Kant schreibt nun zu Beginn seiner Tugendlehre: „Die wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.“ (MS, S. 267) Der Pflicht der Selbsterhaltung laufen aber gewisse Verhaltensweisen des Menschen zuwider, nämlich einmal die totale Zerstörung der animalischen Natur, also der Suizid, oder wie es Kant nennt, die Selbstentleibung, sowie auch die partiale Vernichtung seiner selbst. Letztere muss allerdings im Folgenden noch in eine materiale und formale Schädigung unterteilt werden. Die materiale betrifft zwar nicht wie die Selbstentleibung den ganzen Körper, aber dennoch Teile davon, wie zum Beispiel Verstümmelung oder Entgliederung. Die formale Zerstörung des Menschen findet durch Selbstbetäubung statt, da hier durch das Ausschalten einiger physischer Möglichkeiten auch der Gebrauch der moralischen Fähigkeiten ausgeschlossen wird. Bezeichnend hierfür sind nach Kant etwa die Betrunkeneheit oder Zustände, die durch andere berauschende Substanzen zustande kommen. Auch die Völlerei wird hier angeklagt, da sie den Körper und damit auch den Geist für eine gewisse Zeit in Trägheit versetzt.

Der 6. Paragraph aus der *Metaphysik der Sitten* wurde ja bereits im vorgehenden Abschnitt ausführlich thematisiert. Doch auch § 7 beschäftigt sich nochmals mit dem Freitod und seiner moralischen Beurteilung, obwohl eigentlich die wollüstige Selbstschädigung im Zentrum der Betrachtung steht. Hier finden sich überraschend Abschwächungen gegenüber den zuvor aufgestellten Thesen Kants gegen die Erlaubtheit des Suizids. Natürlich wird dieser nicht als moralisch zulässig erklärt, aber dennoch weicht in diesem Paragraphen die absolute Verabscheuung. Unklar bleibt allerdings, inwiefern die Zugeständnisse damit zusammenhängen, dass Kant ein Problem aufgreift, das sich in dessen Augen anscheinend als noch verabscheuungswürdiger darstellt: die wollüstige Selbstschädigung. Die Liebe zum Leben dient der Erhaltung des Individuums und soll suizidale Handlungen vermeiden, die Liebe zum Geschlecht allerdings erfüllt noch eine viel wichtigere Aufgabe, da sie zur Erhaltung der ganzen Art dient. Beide nennt Kant Naturzwecke, d.h. Ursache und Wirkung sind hier so verbunden, dass der menschliche Geist annehmen muss, es sei in ihnen eine Art Zweckmäßigkeit wirksam. So wie die Selbsterhaltung soll nun auch die Keuschheit als Pflicht wider sich selbst ausgewiesen

werden, was allerdings im ersten Moment als etwas widersprüchlich angesehen werden kann, da es bei der Liebe zum Geschlecht ja um Erhaltung und nicht Zerstörung geht und keusches Verhalten einer Vermehrung entgegensteht. Es ist demnach so zu verstehen, dass Wollust und Unkeuschheit, wenn sie als Selbstzweck angesehen werden, moralisch verwerflich sind, zum Zweck der Fortpflanzung jedoch als legitim gelten. Kant schreibt wie folgt:

Unnatürlich heißt eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig in sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigeren, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener auf die der ganzen Spezies abzielt. (MS, S. 272)

Eine derartige Verhaltensweise, die sich nach Kant gegen jede Natur richtet, ist verwerflich und bricht mit einer Pflicht gegen sich selbst, die mit dem Menschsein unweigerlich verbunden ist. In welchem hohem Ausmaß die Sittlichkeit damit verletzt wird, zeigt sich schon in der Rede über die Unkeuschheit. Kant meint, schon sie würde als verächtlich und unmoralisch empfunden, während über den Akt der Selbsttötung ohne Scham gesprochen und berichtet werden könne. Es scheint also nun, als hätte er eine noch dringlichere Pflicht gegen sich selbst gefunden als die Selbsterhaltung, die er als die erste, aber dennoch nicht vornehmste Pflicht ansieht. Trotzdem kann der unnatürliche oder zweckwidrige Gebrauch der Geschlechtseigenschaften nur schwer vernunftsmäßig als falsch ausgewiesen werden. Der Grund der Zurückweisung liegt wiederum in der Behauptung, dass der Mensch sich mit einem solchen Verhalten zum reinen Mittel für die Zufriedenstellung animalischer Wünsche macht. Kant versucht auch abermals die schädliche Auswirkung auf die gesamte Menschheit zu zeigen, und relativiert im Zuge dessen überraschend – wie eben angekündigt – zuvor aufgestellte Thesen über den Suizid. Bei der Selbsttötung geht es nicht nur um die Hingabe an körperliche Lüste, sondern um einen Akt, der einen besseren Zustand herbeiführen soll, welcher Mut erfordert. Dass diese Entscheidung die Überwindung von Angst kostet, zeigt, dass durch die Person des Suizidenten die Menschheit Achtung und Würde findet. Die Unkeuschheit hingegen macht den Menschen zum bloßen Ding und raubt in seinem Verhalten sowohl dem Einzelnen als auch der gesamten Menschheit den erforderlichen Respekt.

In Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* scheinen sich die Stellungnahmen bezüglich der Selbsttötung aus § 7 der *Metaphysik der Sitten* fortzusetzen. Der Akt des Suizids wird

von einem neuen Blickpunkt betrachtet und bewertet, wobei der Mut als Kriterium nun eine gewichtige Rolle übernimmt, wie aus den eben beschriebenen Thesen schon bekannt erscheinen muss. Nach Kant kann sowohl Mut als auch Verzagen zu einer derartigen Handlung führen. Zunächst meint er, welches der zwei in der jeweiligen Situation den Ausschlag gibt, sei eine psychologische und keine moralische Frage, dennoch wird es gleich darauf zum Entscheidungskriterium, ob eine suizidale Handlung als total verwerflich angesehen werden muss oder ihr doch noch ein gewisser Respekt gezollt werden soll. „Wenn er verübt wird, bloß um seine Ehren nicht zu überleben, also aus Zorn, so scheint er Muth; ist es aber die Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langsam erschöpft, so ist es Verzagen.“ (Anthr., S. 258) Einerseits gibt es also den Suizid, der verübt wird, weil jemand sein Leben aus Ehrverlust nicht mehr lieben kann und dadurch eine gewisse Unerschrockenheit gegenüber dem Tod entwickelt, andererseits aber jenen, der aus einer Verzweiflung heraus geschieht, die durch lange Qualen entstanden ist. Ersteren identifiziert Kant mit Stärke und einem gewissen Mut, letzteren hingegen verabscheut er als Schwäche.

Als interessant stellt sich hierbei die Tatsache heraus, dass Kant jene Handlungsweisen anspricht, die heute in Kurzschlusssuizid – also ein spontaner Entschluss sich das Leben zu nehmen aufgrund plötzlich aufgetretener scheinbar unlösbarer Probleme – und Bilanzsuizid, welcher wohlüberlegt stattfindet, unterteilt werden. In der aktuellen Diskussion um dieses Thema wird der Bilanzsuizid ernster genommen und zum Teil sogar akzeptiert, während bei einem Kurzschlusssuizid gilt, dass unter allen Umständen versucht werden muss, ihn zu verhindern. Die dadurch auftretende Frage nach der Anwendung eines starken oder gemäßigten Paternalismus im Falle einer drohenden oder missglückten suizidalen Handlung beschäftigt auch Birnbacher in seinem Aufsatz über Suizid und Suizidprävention. Dabei stellt er zwei Faustregeln auf, von der eine auch darüber Aufschluss geben soll, ob der Suizidversuch aus einer akuten Notsituation, also sozusagen affektiv entstand oder aufgrund langer Reflexion ausgeübt wurde. Die Regel lautet: Viele Suizidenten, die noch vor dem Eintritt des Todes gefunden wurden, wollten dies auch und planten die Situation dementsprechend. Der Tod ist hier also nicht erwünscht, sondern wird nur in Kauf genommen. Man könnte nun daraus schließen, dass wenn jemand in einer Notlage den Suizid als Hilfeschrei gebraucht, er wahrscheinlich keine der sogenannten „harten“ Methoden wie etwa einen Pistolenschuss, einen Sturz von einem Gebäude, Strangulierung und dergleichen wählen wird, da sie kaum Hoffnung auf eine rechtzeitige Rettung versprechen.

Auch Kant versucht die zwei unterschiedlichen Einstellungen gegenüber dem Suizid anhand der Vorgangsweise im Akt selbst zu unterscheiden. Er meint, wenn jemand eine schnelle und

unausweichliche Todesart wie z.B. den Pistolenschuss wählt, so hat seine Entscheidung mit Mut zu tun und ist anzuerkennen. Werden jedoch Methoden der Selbstzerstörung gewählt, die noch eine Rettung durch andere ermöglichen wie z.B. einen Schnitt, der wieder zugenäht werden kann, zeigt sich daraus für Kant nur feige Verzweiflung an den Herausforderungen des Lebens.

2.3 Sozialethische Argumente gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids

Das sozialethische Argument gegen den Suizid besagt, dass der Suizident mit seiner Tat gegenüber der Gesellschaft oder dem Staat ein Unrecht begeht. Nun stellt sich aber die Frage, worin genau sein Verbrechen und sein unrechtes Verhalten liegen soll. Natürlich könnte man so argumentieren, dass mit dem Eintritt des Todes des Suizidenten dessen Nutzen für die Gesellschaft verloren geht. Doch Birnbacher vermutet hinter der strikten sozialethischen Verbotenheit der Selbsttötung ein ganz anderes Motiv, welches er in seinem Aufsatz nur kurz anspricht: „Was in Frage steht, sind weniger unterschiedliche Nutzen-Kosten-Kalküle als gegensätzliche Bewertungen individueller Autonomie. Das Anstößige am Suizid für den Kollektiven (wie man ihn nennen könnte) ist nicht, dass der Suizident dem Staat Nutzen, sondern dass er ihm Macht entzieht.“ (2006, S. 204) Der Staat und die Gesellschaft werden sogar durch den Suizidenten noch weiter in ihrer Autorität beschränkt, da sie nicht einmal die Chance erhalten dieses Verbrechen zu bestrafen, wie es bei anderen Straffälligen durchaus vollzogen werden kann. Im Fokus dieses Arguments steht also nach Birnbacher nicht der Nutzenkalkül, sondern das Verhältnis von Autonomie des Subjekts und dem Herrschaftsanspruch des Staates. Diese Tatsache lässt die sozialethische Zurückweisung des Suizids als exakte Übernahme jener metaphysisch-ethischen Stellungnahme erscheinen, in der nun die Rolle des Schöpfers durch den Staat oder die Gesellschaft ausgetauscht wurde. In beiden Fällen wird über die Autonomie des Individuums etwas anderes gestellt, dass angeblich sowohl mehr Autorität als auch Bedeutsamkeit besitzt und dessen Ansprüche daher einen höheren Stellenwert einnehmen.

Wie schon im vorgehenden Abschnitt angedeutet meint auch Platon, dass eine erfolgreiche Selbsttötung eine Strafe seitens des Staates nach sich ziehen müsse, wie in seinem Werk *Nomoi* ausführlich beschrieben wird. Als besonders interessant stellt sich hierbei die Tatsache

heraus, dass die Selbstbezüglichkeit und Freiwilligkeit der Handlung an sich völlig negiert wird, wenn Platon die Frage stellt: „Was soll aber dem widerfahren, welcher seinen vertrautesten, der für seinen besten Freund gilt, tötet?“ (Leg. 873 c) und hiermit den Akt der Selbsttötung anspricht. Wird diese Formulierung isoliert betrachtet, so käme man wohl nicht auf den Gedanken, dass es sich hierbei um Suizid handelt und somit Opfer und Täter die selbe Person sind. Die Tat an sich beschreibt Platon als eine „rechtswidrige Strafe“, die sich der Suizident selbst auferlegt, nur um Kränkung und Scham zu entgehen. Wer sich auf diese Weise dem Tod hingibt, hat keinen Anspruch auf ein ehrenvolles Begräbnis. Er ist alleine an einer „namenlosen Stelle, an den Grenzen der zwölf Landesteile“ (Leg. 873c) zu verscharren, ohne dass ein Grabmal oder eine Beschriftung sein Andenken wahrt.

In dieser Textstelle allerdings wird die strikte moralische Verurteilung der Selbsttötung in gewissem Sinne relativiert. Platon spricht von der Verwerflichkeit dieser Handlung, wenn weder ein staatliches Urteil – wie in Sokrates’ Fall – dazu zwingt noch eine unerträgliche Lebenssituation für den Betroffenen eingetreten ist, welche auch unerduldbares Leiden oder Demütigung miteinbeziehen kann. Wann genau nun aber der Suizid als erlaubt oder zumindest legitim gelten kann, ist aus dieser Textstelle schwer herauslesbar. Auch ob diese Umstände sich wirklich positiv auf die moralische Bewertung und auf die tatsächlichen Bestrafungen der Tat durch den Staat auswirken, bleibt unklar.

Interessant erweist sich daher in diesem Zusammenhang, die Höhe der hier vorgeschlagenen Bestrafung für einen freiwilligen Mord an einem freien Mitbürger bzw. an einem Familienmitglied und den Suizid zu vergleichen, um die moralische Verwerflichkeit, die Platon der Selbsttötung zuschreibt, einschätzen zu können. Formulierungen wie „freiwilliger Mord“ oder „freier Bürger“ müssen deshalb exakt beibehalten werden, da Platon auch einen unfreiwilligen Mord, wie etwa einen Unfall kennt, so wie es in seiner Zeit auch Sklaven gab, denen nicht der selbe Stellenwert wie einem freien Menschen zugeschrieben wurde, weshalb im Fall ihrer Tötung andere Sanktionen ausgesprochen wurden. Die eigentliche Frage ist hier also: Wird die Selbstbezüglichkeit des Suizids tatsächlich außer Acht gelassen, oder doch in gewisser Weise berücksichtigt? In der Tat ist es so, dass jemand, der einen Stammesgenossen ermordet, mit dem Tode bestraft wird und auch nicht auf vaterländischem Boden begraben werden darf, da dieser ebenso die Heimat des Ermordeten darstellt. Da Platon für das eigene Ich aber den Ausdruck „bester Freund“ wählt, liegt es nahe auch noch die drohenden Sanktionen für einen Verwandtenmord genauer zu betrachten. Platon schreibt:

[...] ward aber einer eines solchen Mordes überführt, dass er einen von diesen erschlug, dann mögen die Diener und Vorsteher des Gerichtshofes ihn hinrichten und nackt an einem außerhalb der Stadt dazu bestimmten Kreuzwege ihn hinwerfen, und jeder nehme einen Stein, werfe ihn dem Getöteten auf den Kopf und sühne so die Stadt, dann aber mögen sie ihn, nach des Gesetzes Ausspruch, über des Landes Grenze schaffen und unbegraben liegen lassen. (Leg. 873 b)

Vergleicht man nun die drohenden Bestrafungen durch den Staat für diese drei verschiedenen Handlungen, so kann gesagt werden, dass die Freiwilligkeit und Selbstbezüglichkeit des Suizids in der Tat kaum berücksichtigt werden. Der Suizident erfährt eben ein unehrenvolles Begräbnis, d.h. er wird aufgrund der isolierten Lage des Grabes durch Einsamkeit bestraft und durch das Fehlen eines Grabsteines mit Vergessenheit. Ein Mörder wird hingerichtet und erfährt durch das Begräbnis im Ausland auch eine gewisse Isolierung und Bestrafung. Diese beiden Sanktionen können also durchaus miteinander verglichen und nur leichte Abstufungen ausgemacht werden. Anders stellt sich dies beim Verwandtenmord dar. Durch den radikalen Umgang mit dem Täter, nicht nur vor dessen Tod, sondern auch danach, könnte man darauf schließen, dass für Platon diese Handlung die moralisch verwerflichste darstellt.

Aristoteles übernimmt die Einstellung zum Suizid von Platon, modifiziert sie allerdings auf seine Weise und radikalisiert sie. Das metaphysisch-ethische Argument Platons, dass die Selbstentlebung ein Verbrechen gegen die Götter darstelle, wird kurzerhand umgedeutet. Aristoteles sieht hier nämlich ein Vergehen gegen die Polis und ihre Interessen. Die Alleinherrschaft der Götter wird also durch eine Alleinherrschaft der Polis über das Individuum abgelöst. Während aber bei Platon der Suizident im Akte der Selbsttötung noch eine „rechtswidrige Strafe“ gegen sich vollzieht, beurteilt Aristoteles dies bezogen auf das Subjekt neutral. Denn ein Unrecht kann nur gegen den Willen des Betroffenen geschehen, nicht aber mit dessen Einverständnis, da es in diesem Falle kein Unrecht mehr ist. Aristoteles geht in der *Nikomachischen Ethik* von der Frage der Gerechtigkeit aus. Ein Teil der Gerechtigkeit bedeutet auch, dass zu befolgen, was die Gesetze vorschreiben. Und zur Selbsttötung schreibt er konkret:

Zum Beispiel gebietet das Gesetz nicht, sich selbst zu töten. Was es aber nicht ausdrücklich gebietet, das verbietet es. [...] Wer sich nun im Affekt aus freien Stücken umbringt, der tut dies gegen die richtige Planung. Das aber lässt das Gesetz nicht zu. Folglich handelt er unrecht. Aber gegen wen? Doch wohl gegen die Polis, nicht aber gegen sich selbst? Denn er leidet freiwillig, aber niemand erleidet freiwillig ein Unrecht. Deshalb greift auch die Polis mit Strafe ein: in gewissen Um-

fang trifft den Selbstmörder Ehrverlust, weil er gegen die Polis ein Unrecht begangen hat. (EN 1138a)

Damit wird eine uneingeschränkte und absolute Verwerflichkeit angedeutet. Auch Aristoteles spricht sich für ein unehrenhaftes Begräbnis im Falle eines geglückten Suizids aus.

Ein weiteres sehr interessantes sozialetisches Argument, das sich bei keinem anderen finden lässt, brachte Thomas von Aquin hervor. Leider wird dies nur sehr dürftig, aber dennoch klar in der *Summe der Theologie* ausgeführt. Zunächst wird festgestellt, dass Inhaber der öffentlichen Gewalt berechtigt bzw. verpflichtet sind, Verbrecher und Übeltäter zu bestrafen, d.h. wenn die Schwere des Vergehens es gebietet, sie auch zu töten. Nun kann aber festgestellt werden, dass einige Vertreter der öffentlichen Interessen selbst Sünden und Straftaten begehen. Dadurch erscheint zunächst der Suizid eines solchen gerechtfertigt, da dieser sich dadurch, dass er sich selbst den Tod gibt, bestraft. Doch keiner darf über sich selbst urteilender Richter sein. Daher ist es auch jenen, die die öffentliche Gewalt vertreten, nicht gestattet, Suizid zu begehen, denn auch sie können sich nur einem Gericht stellen und ihre Verurteilung durch andere abwarten.

2.4 Metaphysisch-ethische Argumente für die moralische Erlaubtheit des Suizids

Einer der wichtigsten Autoren gegen die moralische Verurteilung des Suizids ist David Hume, der mit seinem Essay „Über Selbstmord“ eine bedeutende Schrift bezüglich unserer Thematik herausbrachte. Zwar ist auch seine Stellungnahme zur Selbsttötung nur ein kurzer Aufsatz, dennoch ist dieser so differenziert, dass er versucht alle bisher zur Darstellung gebrachten Argumente gegen eine Erlaubtheit des Suizids aufzugreifen und kritisch zu beleuchten. Aus Humes Ansatz ergibt sich schon zwangsläufig eine sehr umfassende Betrachtungsweise, die sowohl metaphysisch-ethische, sozial-ethische und individual-ethische Aspekte enthält. An dieser Stelle möchte ich aber nur jene Gedankengänge heranziehen, die sich mit den metaphysischen Begründungsformen beschäftigen, da die anderen zwei ohnehin in den folgenden inhaltlich passenden Abschnitten einer genaueren Analyse unterzogen werden. Hume beginnt seinen Essay mit einer kurzen Abhandlung über den Aberglauben, welcher im Gegensatz zu anderen Lastern nur durch die Philosophie aufgehoben werden kann, da er auf

falscher Meinung beruht. Zorn, Ehrgeiz oder Habsucht und dergleichen finden ihren Ursprung im Temperament sowie den Affekten und können deshalb auch von diesen wieder unter Kontrolle gebracht werden, wie z.B. durch ein sanftes Gemüt. Der Aberglaube hingegen muss aufgrund kühler Überlegung bezwungen werden. Aber was hat dieser nun mit dem Suizid zu tun? Hume schließt in seiner Argumentation hier an Seneca – dessen Meinung später noch in den Mittelpunkt der Betrachtungen gestellt wird – an, wenn er meint, dass der abergläubische Mensch niemals in der Lage sein kann, ein gutes Leben zu führen. Alles ist mit einer Angst durchsetzt, sogar der Schlaf, der anderen Menschen Ruhe bringt, wird zur Gefahr, da die Traumbilder als Vorahnungen auf künftige Ereignisse gedeutet und gefürchtet werden. Dies lässt sich nun auch auf den Suizid übertragen: Der abergläubische Mensch lebt zwar durch seine ständige Unruhe in einem erbärmlichen Zustand, kann sich aber niemals selbst den Tod geben, da er glaubt, eine solche Tat würde die Bestrafung durch den Schöpfer unausweichlich mit sich bringen. Hume schreibt dazu:

Die Gabe Gottes und der Natur [gemeint ist die Möglichkeit zum Suizid, Anm.: M.G.] werden uns von diesem grausamen Feind [gemeint ist der Aberglaube, Anm.: M.G.] fortgerafft und obgleich uns ein einziger Schritt aus dem Reich des Schmerzes und der Sorge herausführen würde, ketten uns seine Drohungen an ein verhasstes Dasein, zu dem er selbst in erster Linie beiträgt, es so erbärmlich zu machen. (OS, S. 90)

Hume meint weiter, dass der Tod an sich unsere Vorstellungskraft übersteigt und uns dadurch ängstigen muss sowie er uns auch den angenehmen und freudebringenden Dingen des Lebens entreißt, was ihn uns zu einer verhassten Sache werden lässt. Es ist also nach Hume kaum verwunderlich, dass der Gedanke an eine Selbsttötung so viele Menschen erschreckt und auch jene, die einen Fehlversuch hinter sich haben, kaum mehr den Mut zu einem weiteren Entschluss in diese Richtung aufzubringen vermögen. Mischt sich all diesem aber noch der Aberglaube hinzu, so scheint der Mensch völlig hilflos in seinem Dasein gefangen, eine Tatsache, die Hume zu seiner Forderung bringt:

Wir wollen uns hier bemühen, den Mensch in seine angeborene Freiheit wieder einzusetzen, indem wir all die üblichen Argumente gegen den Selbstmord prüfen und zeigen, dass diese Handlung frei von jedem Vorwurf der Schuld oder des Tadels sein mag, wie dies auch die Auffassung aller alten Philosophen ist. (OS, S. 90)

Warum nun ist der Suizid unmöglich ein Vergehen gegenüber unserem Schöpfer, warum sind wir nicht verpflichtet unser Leben zu erhalten, welches er uns geschenkt hat? Gott hat mit der Welt zwei Kräfte erschaffen, welche diese leiten: eine davon sind die unveränderlichen Naturgesetze, die die materielle Welt bestimmen, und die anderen betreffen alle Lebewesen. Unter letzteren sind Fähigkeiten zu verstehen wie Sinne, Affekte, Gedächtnis und dergleichen mehr. Die beiden Kräfte blockieren sich zwar gegenseitig, stehen aber dennoch in einer Harmonie zueinander. Ein Beispiel dafür, das Hume in seinem Aufsatz anführt, ist der Fluss: Er versperrt dem Menschen den Weg, kann von diesem jedoch wiederum zur Energiegewinnung für Maschinen genutzt werden, die ihm das Leben erleichtern. Schon alleine dieses Zusammenspiel wird von Hume als Existenzbeweis einer höheren und weisen Macht angesehen. Jedes Ereignis muss als Werk Gottes angesehen werden, dessen Vorsehung sich zwar nicht in einzelnen Handlungen, aber in den unveränderlichen Naturgesetzen sowie in allen Fähigkeiten der Lebewesen zeigt. Es war der Schöpfer alleine, der den Lebewesen ihren artspezifischen Bereich von Handlungsmöglichkeiten und der Welt ihre unvergänglichen Abläufe zusprach. Diese Tatsache lässt den Schluss zu, dass alles, was geschieht, durch Gott geschieht. Es ist also belanglos, ob ein Haus von Menschen niedergerissen wird oder durch die Schwerkraft in sich zusammenstürzt. Für den allmächtigen Gott ist jedes Ereignis von gleicher Bedeutung, unabhängig welche Bedeutung der Mensch diesem zuordnet. Gott greift nicht in das Naturgeschehen ein, sondern hat einmalig die Naturgesetze und die Fähigkeiten der Lebewesen installiert, die nun wirken. Aber wie schon zuvor erwähnt, ergänzen sich die zwei Kräfte:

Wie auf der einen Seite die Elemente und die anderen unbelebten Teile der Schöpfung ohne Rücksicht auf das besondere Interesse und die Lage der Menschen weiterhin wirken, so sind die Menschen bei den vielfältigen Zusammenstößen auf eigenes Urteil und eigene Klugheit angewiesen und mögen jede Fähigkeit, die ihnen verliehen ist, anwenden, um für ihr Wohlergehen, Glück und ihre Erhaltung Sorge zu tragen. (OS, S. 92)

Die ursprüngliche Frage, welche Stellung der Suizid im Weltgeschehen einnehmen soll, ist hiermit aber noch ungeklärt. Der Mensch und alle anderen Lebewesen sind den Gesetzen der Materie und Bewegung unterstellt, die das gesamte Universum durchwalten. Jedoch sind wir befugt, wenn nicht sogar verpflichtet, all unsere geistigen Fähigkeiten, die uns von Gott gegeben wurden, einzusetzen, um diese Kräfte zu überwinden und weiter bestehen zu können. Wird der Weltverlauf nun aus diesem Blickwinkel betrachtet, so muss auch eine Selbsttötung erlaubt sein, denn aufgrund der angeborenen Möglichkeiten manipulieren alle Lebewesen in

einer gewissen Weise die Gesetze der Materie und der Bewegung und greifen somit in die göttliche Vorsehung ein. Würde man aber annehmen, dass der Mensch von Gott eine größere Wichtigkeit zugesprochen bekommen hat als alles andere Existierende und daher auch nur der Schöpfer alleine das Recht besitzt, über dessen Ende zu bestimmen, dann wäre auch eine Lebensverlängerung durch menschliche Hand ein Verbrechen gegen diese höhere Macht. Medikamente gegen Krankheiten wären genauso verwerflich wie z.B. das Abwehren eines Felsbrockens, welcher einem sonst auf den Kopf gefallen und tödlich gewesen wäre, denn all dies lenkt Geschehnisse in Bahnen, die von den mechanischen Gesetzen des Universums nicht vorgesehen waren.

Dieses Argument scheint zwar sehr überzeugend, kann jedoch leicht mit der metaphysisch-ethischen Annahme, dass Gott uns auf einen Posten gestellt hat, zurückgewiesen werden. Denn als Leibeigener hat man die Verpflichtung sein Leben so lange wie möglich zu erhalten, nicht aber die Erlaubnis, es eigenmächtig zu verkürzen. Hume aber beleuchtet die Problematik aus einem naturwissenschaftlichen Zusammenhang: „Es wäre kein Verbrechen den Nil oder die Donau von ihrem Lauf abzulenken, wenn ich es vermöchte. Worin besteht dann das Verbrechen, einige wenige Unzen Blut aus ihrer natürlichen Bahn abzulenken?“ (OS, S. 94) Hume geht es nicht darum, die Erschaffung des Lebens oder die Vorsehung anzuklagen, sondern er meint, man müsse dankbar sein für sein Leben mit all seinen guten Seiten, aber auch für die Möglichkeit bzw. verliehene Macht, dieses zu beenden, wenn es nur mehr Leid und Qual bedeutet. Die Freiheit, über sein eigenes Leben verfügen zu können, die von vielen negiert oder nicht gesehen wird, ist wie alle anderen menschlichen Tätigkeiten auch von der Vorsehung bestimmt. Hume kritisiert an dieser Stelle jene Glaubensvertreter, die zwar meinen jedes Unglück, das einem widerfährt, sei von der Vorsehung festgelegt, auch wenn es durch andere Menschen und deren bewussten Handlungen ausgelöst wurde, Suizid aber als ebenfalls menschliche Handlung von dieser ausschließen möchten. Es gibt eben keine Fähigkeit oder Handlungsmöglichkeit, die nicht von Gott vorgesehen bzw. von ihm verliehen wurde, womit der geplante Verlauf der Welt niemals gestört werden kann. Ob die Ursache eines Ereignisses nun den ewigen Naturgesetzen oder einer menschlichen Handlung, unvernünftigen oder vernünftigen Ursachen entspringt, ist völlig belanglos, denn welches der beiden Prinzipien vorherrscht sowie das Ergebnis sind von unserem Schöpfer vorgesehen. Und genau dies trifft auch für die Selbsttötung zu:

Wenn die Furcht vor Schmerz die Oberhand über die Liebe zum Leben gewinnt, wenn eine absichtliche Handlung die Wirkung blinder Ursachen vorwegnimmt, so geschieht dies nur in Folge

jener Mächte und Prinzipien, die er seinen Geschöpfen eingepflanzt hat. Die göttliche Vorsehung bleibt stets unverletzt und liegt weit jenseits des Bereichs menschlicher Zugriffe. (OS, S. 95)

Es ist eben der Aberglaube, der bestimmte Handlungen für gotteslästerlich hält, wie es bei den Römern als verwerflich galt Flüsse umzuleiten und somit in die Natur einzugreifen oder in Frankreich gegen die Pocken zu impfen. Nach Hume ist der moderne europäische Aberglaube, dass es verboten sei sich selbst das Leben zu nehmen, aber suizidale Handlungsweisen unterscheiden sich nicht von jenen, die Häuser entstehen lassen oder das Saatgut auf das Feld streuen. Da alle diese Tätigkeiten in den natürlichen Prozess eingreifen und ihn beeinflussen, müssen sie als gleichwertig betrachtet und daher auch gleichwertig beurteilt werden. Geht man nun davon aus, dass man von Gott auf einen Posten gestellt wurde, der nicht eigenmächtig verlassen werden darf, so weist Hume darauf hin, dass eine Geburt von vielen bewussten und gewollten menschlichen Handlungen ausgelöst wird. Behauptet man nun, dass diese so wie auch alle anderen Handlungen durch die Vorsehung geleitet wurden, dann bedeutet das, dass auch der Suizid von der Vorsehung geleitet wurde. Wenn nun also das Leid ein Weiterleben so unerträglich macht, muss dies nach Hume einen deutlichen Aufruf zum Suizid und damit zum Verlassen des Postens bedeuten. Er führt das Argument folgendermaßen fort:

Wenn ich tot sein werde, werden die Grundbestandteile, aus denen ich zusammengesetzt bin, ihre Rolle im Universum weiterspielen und in dem großartigen Bau gleichermaßen nützlich sein wie zu der Zeit, als sie dieses individuelle Geschöpf bildeten. Für das Ganze wird der Unterschied nicht größer sein als zwischen meinem Aufenthalt im Zimmer und im Freien. Für mich ist der eine Wechsel von größerer Bedeutung als der andere, aber nicht für das Weltall. (OS, S. 96)

Dieser Schluss kann aber noch weiter geführt und zu einem Ende gebracht werden, womit Hume das metaphysisch-ethische Argument der Glaubensträger aufgreift, in seiner ursprünglichen Form völlig verkehrt und es somit zu einem harten Gegenurteil werden lässt:

Es ist eine Art Gotteslästerung zu glauben, dass irgendein erschaffenes Wesen die Weltordnung stören oder in das Geschäft der Vorsehung eingreifen könnte. Das setzt voraus, dass jenes Wesen Kräfte und Fähigkeiten besitzt, die es nicht von seinem Schöpfer erhalten hat und die nicht seiner Herrschaft und Gewalt unterstellt sind. (OS, S. 96)

Es ist aber abgesehen von diesem Aberglauben unmöglich, unseren Schöpfer durch eine unserer Taten zu erzürnen, ausgenommen sie richten sich gegen die Gesellschaft oder einen be-

sonderen Mitmenschen. Diese Verärgerung lässt sich laut Hume leicht an dem schlechten Gewissen erkennen, das uns nach einem solchen Verhalten quält und von Gott selbst in uns eingepflanzt wurde. Waren wir nicht der Täter, sondern Opfer oder Beobachter, so lässt sie sich durch das Gefühl des Tadels und der Missbilligung ausmachen.

Alle weiteren Gedankengänge aus dem Aufsatz „Über Selbstmord“ lassen sich in den folgenden Abschnitten meiner Arbeit finden.

Ein weiterer Autor, der metaphysisch-ethische Gedanken bezüglich der Selbsttötung vorbringt, ist Arthur Schopenhauer, welche in dessen Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* zur Darstellung gebracht sind. In diesem Abschnitt soll zunächst einmal seine eigene Theorie vorgestellt werden, auch wenn diese über eine metaphysisch-ethische Diskussion weit hinausreicht und Schopenhauer selbst nicht unbedingt als überzeugter Befürworter der moralischen Erlaubtheit des Suizids bezeichnet werden darf. Die Entscheidung und Durchsetzung einer derartigen Tat scheint von ihm aus dem ethischen Standpunkt eher neutral bewertet zu werden, dennoch verweist er auch ganz deutlich darauf, dass eine Selbsttötung nicht den richtigen Weg zur Verneinung des Willens zum Leben – ein Hauptmotiv der Philosophie Schopenhauers – darstellt.

Alles Dasein ist nach dieser eine Objektivation des Willens, die jedoch je nach ihren individuellen Möglichkeiten abgestuft wird. Jede Stufe dieser Objektivation aber versucht der anderen Materie, Raum und Zeit gemäß ihrer Seinsweise durch mechanische, physische, chemische oder organische Vorgänge streitig zu machen. Der Wille zeigt sich demnach im Egoismus des einzelnen Seienden und am stärksten in seiner höchsten Form: dem Menschen. Bei diesem kann am deutlichsten erkannt werden, wie sich ein unbedeutendes Individuum zum Mittelpunkt der Welt erklärt und alles andere für sein Wohlergehen und Fortbestehen opfern würde. Schopenhauer übernimmt hier ohne Einschränkung Hobbes' Gedanken des Krieges Aller gegen Alle, führt diesen aber seiner These gemäß noch weiter aus. Es ist eben der Weltwille, der sich in den einzelnen Erscheinungen der Natur als Egoismus zeigt. Nur durch seine Vereinzelung und Individualisation kann er sich offenbaren. Allerdings muss sich dieser dadurch notgedrungen auch entzweien: Jedes Individuum will seinen egoistischen Willen als gesamten Weltwillen erkennen und der Kampf darum führt dazu, dass sich der Weltwille in seinen einzelnen Erscheinungen selbst bekämpft. Um nun eine Erlösung aus diesem Leid zu finden, muss die Individuation aufgehoben werden, indem der egoistische Wille, wie wir später erfahren, durch die Askese verneint, und somit die Einheit wieder hergestellt wird.

Warum nun aber kann der Suizid kein geeignetes Mittel zur Negierung des Willens sein? In der Selbstausslöschung zeigt sich nicht die Ablehnung des Willens zum Leben, sondern ganz im Gegenteil sogar noch eine starke Zustimmung zu diesem, denn der Suizident weist nicht das Dasein generell ab, sondern nur sein eigenes Leben, also eine einzelne Erscheinung.

Schopenhauer schreibt:

Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Dasein und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände lässt diese nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. (W I, S. 506)

Durch die unglückliche Situation aber kann sich der Wille nicht mehr frei entfalten und diese Störung beeinflusst den Menschen mit suizidalen Gedanken derart, dass er beschließt die einzelne Erscheinung, also das Leben aufzugeben. Das Wesen des Willens aber ist es, welches das „Innere des Lebens aller Dinge“ darstellt, es gehorcht weder dem Satz vom Grunde noch ist es entstanden oder kann vergehen. Daher muss der Wille zum Leben von der Vernichtung der einzelnen Erscheinung, die das persönliche Leben darstellt, völlig unbeeinträchtigt bleiben. Dem Willen geht es nur darum, die Hemmung loszuwerden, die ihn in seinem Streben aufhält. Schopenhauer zieht hier den Vergleich mit einem Regenbogen, der zur Verständnis seiner Theorie sehr hilfreich sein kann: Der Regenbogen bzw. der Wille zum Leben bleibt bestehen unabhängig von der Schnelligkeit der Regentropfen bzw. Einzelleben, die für einen gewissen Moment seine Träger sind. Der Wille zum Leben ist von der Selbstzerstörung einer Person völlig unbeeinträchtigt, wie das Ding an sich oder die Idee bei der Zerstörung eines einzelnen Dinges.

Der Akt der Selbsttötung bedeutet den größten Widerspruch, den der Wille zum Leben mit sich selbst aufweisen kann. Dieser Zwiespalt zeigt sich schon bei niederen Daseinsformen, aber am ausgeprägtesten tritt er beim Menschen auf, da hier nicht nur jene Individuen, die der selben Idee angehören, sich gegenseitig vernichten, sondern sich auch ein einziges Individuum gegen sich selbst stellen und aus der Welt schaffen kann. Es wehrt sich mit aller Kraft gegen die Hemmung des Willens, also gegen das Leid, sodass der individuelle Wille nicht einmal davor zurückschreckt, den Leib, der für ihn nichts anderes darstellt als seine Sichtbarwerdung, auszulöschen. Der Zweck einer suizidalen Handlung besteht demnach darin, dass durch einen Willensakt dem Leben und damit auch dem Leiden ein Ende gesetzt wird, bevor

dieses den Willen brechen kann. In der Selbsttötung liegt der selbe Wille zum Leben wie im Akt der Zeugung und der Selbsterhaltung, sie vermag es nicht, diesen zu negieren. „Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann.“ (W I, S. 507) Doch der Suizident wählt hier nach Schopenhauer den falschen Weg, denn das Leid soll nicht ausgemerzt werden, sondern es soll die Möglichkeit zur Willensverneinung eröffnen. Derjenige, der den Freitod vollzieht, hat die Erscheinung mit dem Wesen verwechselt, deshalb kann es nach Schopenhauer auch vorkommen, dass dieser nicht nur sich selbst, sondern zuvor auch seine Kinder tötet, da er sich in ihnen weiterleben sieht. Der Wille zum Leben aber kann durch eine solche Tat nicht vernichtet werden, da er als ein metaphysisches oder an sich Seiendes existiert, wie bereits erwähnt wurde. Keine physische Kraft könnte ihn je beeinflussen, da sie nur eine einzelne Erscheinung des Willens betreffen kann, daher folgert Schopenhauer:

Er [der Wille zum Leben, Anm.: M.G.] kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntnis. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, dass der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntnis kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen. (W I, S. 509)

Der Wille zum Leben wird nur bei einer Suizidart negiert, welche mit der eben angesprochenen Erkenntnis eng verbunden ist: der Hungertod. Wenn der Wille zum Leben erkannt worden ist, so ermöglicht das seine völlige Verneinung, was sich in einer asketischen Lebensweise ausdrücken muss. So wird sogar jenes abgewiesen, dass den Leib am Leben erhält, also die Nahrung, und der Asket stirbt, da er gänzlich aufgehört hat etwas zu wollen. Andere Todesarten als der Hungertod können nicht als Verneinung des Willens gelten, da jedes Motiv, dass mit Leidverkürzung im Zusammenhang steht, schon wieder eine gewisse Art von Bejahung des Willens darstellt.

2.5 Individualethische Argumente für die moralische Erlaubtheit des Suizids

Wie bereits von Kant und anderen Philosophen, die sich gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids äußern, bemerkt wurde, haben die Stoiker die Diskussion um dieses Thema stark mitgeprägt. Alle Vertreter, die übrigens eine sehr beachtliche Anzahl darstellen, halten eine Selbsttötung nicht nur für rechtmäßig, sondern ein derartiges Ableben auch für einen ehrenhaften Abschluss des Lebens. Bereits die älteren Stoiker sprechen die Selbsttötung als eine Entscheidungsmöglichkeit konkret an. So ist bei Diogenes Laertios über Zenons Ansichten folgender Satz nachzulesen: „Wenn gute Gründe vorliegen, könne der Weise aus dem Leben scheiden, etwa um des Vaterlandes oder der Freunde willen oder wegen allzu heftiger Schmerzen bei Verletzung bzw. unheilbarer Krankheit.“ (Diog. Laert., S. 343) Hier kann gut erkannt werden, dass das Thema der Lebens- bzw. Leidensverkürzung bei Erkrankungen und unerträglichen Schmerzen nicht nur heute durch den gewaltigen Fortschritt der Medizin aktuell ist, sondern schon damals eine Rolle spielte.

Wenn nun die stoische Beurteilung des Todes, die auch jene des Suizids beeinflusste, betrachtet werden soll, empfiehlt es sich Schriften von Epikur heranzuziehen. Bei diesem wird nämlich die Todesfurcht zum ersten Mal zur zentralen Problemstellung. Diese Tatsache erklärt Malte Hossenfelder – ein Autor, der sich ausführlich mit der stoischen Philosophie auseinandergesetzt hat – damit, dass der Individualismus zu diesem Zeitpunkt entstand und dadurch neue Aspekte in den Blick rückten. Denn je wichtiger das einzelne Subjekt wird, desto dramatischer muss auch dessen Ende erscheinen. Im stoischen Weltbild geht es darum, sich unerfüllbare Bedürfnisse klarzumachen, um diese anschließend bewusst auszuschalten. Die Furcht aber muss unweigerlich das Verlangen erzeugen, dem drohenden Unheil zu entgehen. Vor allem aber zwei Übeln sind wir nach Epikur unter allen Umständen ausgeliefert, nämlich der Strafe der Götter und dem Tod. Da die Furcht vor diesen zwei Ereignissen das unerfüllbare Bedürfnis verschont zu bleiben erzeugt, muss diese ausgelöscht werden, um ein glückliches Leben zu ermöglichen. Nach Epikur haben die Menschen aus vier Gründen Angst vor dem Tod: erstens halten sie ihn für schmerzhaft, zweitens glauben die Ungebildeten an ein Leben nach dem Tode, drittens haben sie Angst vor der dann eintretenden Empfindungslosigkeit und viertens glauben sie, er sei das Ende der Glücksmöglichkeit. Epikur entgegnet, dass man sich vor einem Leben nach dem Tode und der damit verbundenen Abrechnung der Götter mit uns nicht zu fürchten brauche, da es kein solches Weiterleben gebe. Mit unserem Ableben nimmt unser Dasein ein Ende und dadurch auch all unser Empfinden. Der Zustand des Todes kann

also nicht schmerzhaft sein, da wir nicht mehr in der Lage sind etwas zu spüren. Das Empfinden ist es aber, das für uns das Kriterium über Gut und Übel liefern muss, was bezüglich des Todes die Schlussfolgerung zulässt, dass er weder das eine noch das andere sein kann. Der Tod geht uns gar nicht an, denn solange wir unser Dasein besitzen, ist der Tod nicht, ist dieser aber, sind wir nicht mehr. Der Tod betrifft also weder die Lebenden, denn hier ist er nicht, noch die Toten, denn diese sind nicht mehr. Somit fürchten sich jene, die vor der eintretenden Empfindungslosigkeit zurückscheuen, zu Unrecht, denn ohne Empfindungen gibt es weder Übel noch Glück, und die Betroffenen haben aufgehört zu existieren. Der Tod beschneidet auch nicht die Glücksmöglichkeit, denn ein glückliches Leben hat nicht die Länge als Kriterium, sondern die Qualität. Die Lust stellt einen intensiven Wert dar. Epikur meint, dass eine unendliche Zeitspanne genauso viel Lustgewinn verspricht wie eine endliche.

Damit wären nun alle vier Ängste um den Tod und das Sterben als unbegründet zurückgewiesen. Die gezogenen Schlussfolgerungen gehen von einer bestimmten Annahme aus, die die stoische Seelenlehre betrifft. Sie besagt, dass auch die Seele etwas Gewordenes darstellt und nicht ewig ist. So wie sie entstanden ist, muss sie auch wieder vergehen, was bedeutet, dass es kein jenseitiges Leben nach dem Tode geben kann. Allerdings ist die Seele stärker als der Körper, denn sie war es, die ihn im Leben zusammenhielt. Nach dem Ableben des Körpers kann sie sich somit noch eine Weile erhalten und steigt als pneumatische Kugel Richtung Mond auf, während der physische Teil zerfallen muss. Nach der Theorie der Stoiker vermögen es starke Seelen länger zu bestehen als die schwächeren, dennoch müssen sie alle vergehen und wenn es erst durch den Weltenbrand passiert.

Um nun auf unser Thema zurückzukommen, muss gesagt werden, dass die Frage der Selbsttötung bei allen stoischen Schulen eine wichtige Rolle spielte, da sie vorrangig um praktische Problemstellungen bemüht waren und dadurch auch das Lebensende in den Blick kam. Wie oben bereits angesprochen, wurde der Machtanspruch, den die Polis an ihre Bürger stellte, in dieser Zeit stark abgewehrt, wodurch der Einzelne selbst an Bedeutung gewann und damit auch dessen Endlichkeit. Allen stoischen Richtungen ist es gemein, dass sie den Suizid als legitim erachten, da sie alle eine Freiheit zum Tode annehmen, die aus der spezifischen Freiheit des Menschen entspringt. Die verschiedenen Denker haben weitverzeigte Theorien zu dieser Problematik entwickelt und es lässt sich auch eine Weiterentwicklung und Modifizierung der Thesen von älteren Stoikern wie Hegesias bis zu Seneca finden. Sie beschäftigen sich hierbei mit Themen wie dem Umschlagen von Lebensfreude in „Lebensmüdigkeit“ genauso wie mit dem guten Leben, das erst das Kriterium für ein lebenswertes Leben liefert. Wie wir später sehen werden, empfiehlt Seneca, falls dies nicht mehr zu gewährleisten ist,

durch eine vernunftmäßige Selbstvernichtung freiwillig aus dem Leben zu scheiden. Es geht darum, mit der sich im Kosmos zeigenden Gottheit im Einklang zu leben und auch zu wissen, wann man sein Ende setzen sollte, d.h. auch Altersgebrechen zuvorzukommen, die eine selbstgewollte Lebensbeendigung unmöglich machen. Und hier wollen wir unseren Anfang machen, denn Marc Aurel spricht genau diesen auch heute noch sehr aktuellen Aspekt des Suizids in seinen *Selbstbetrachtungen* konkret an. Meine Ausführungen werden sich daher nur auf diesen und auf Seneca beziehen, um den Rahmen meiner Arbeit nicht zu sprengen und das eigentliche Ziel nicht aus den Augen zu verlieren.

Marc Aurel gibt in seinen Ausführungen zu bedenken, dass nicht nur das Leben uns mit jedem Moment ein Stückchen mehr entgleitet, sondern auch die menschliche Denkkraft. Diese Feststellung bezieht sich natürlich vor allem auf jene, die schon auf eine lange Lebenszeit zurückblicken können. Fraglich hierbei ist aber, ob sich auch die Fähigkeit erhält genaue Betrachtungen anzustellen, die sich für die Einsicht in die Natur, menschliche Angelegenheiten sowie göttliche Dinge als notwendig erweisen. Marc Aurel schreibt:

Denn wenn der Mensch einmal anfängt, geistig abgestumpft zu werden, so mag das Vermögen, zu atmen, zu verdauen, Einbildung und Triebe zu haben und alles andere derart bei ihm noch nicht aufhören; die Fähigkeit dagegen, seine Kräfte selbsttätig zu gebrauchen, die Pflicht jedes Mal erschöpfend zu berechnen, die Erscheinungen genau zu zergliedern, über die Frage ob er jetzt schon freiwillig aus dem Leben scheiden solle, und über andere dergleichen Dinge, welche einer wohl geübten Denkkraft gar sehr bedürfen, sich klar zu werden: diese Fähigkeit erlischt bei ihm vorher.
(Buch III, 1)

Es ist also nicht nur nötig, die Tatsache, dass wir sterben müssen, sondern auch, dass mit höherem Lebensalter die Denkkraft abnimmt, zu beachten. Bedacht werden muss hierbei, dass nicht nur die Einsichtsfähigkeit gegenüber der Außenwelt abnimmt, sondern auch mögliche Entscheidungen uns selbst gegenüber nicht mehr vollzogen werden können. Dazu gehört aber auch die Beantwortung der Frage, ob man mit einer solchen eben beschriebenen Einschränkung weiter leben möchte. Ist man erst einmal in diesen Zustand gefallen, wird einem diese Problematik eventuell nicht mehr bewusst und auch die Entscheidung zum Suizid kann nicht mehr klar getroffen werden.

Seneca spricht in einem der zahlreichen Briefe an Lucilius ganz offen über das Thema des Suizids. Doch er beleuchtet völlig andere Blickwinkel als Marc Aurel und alleine dies gibt

Aufschluss über die Weitgefächertheit der stoischen Philosophie. Seneca versucht seiner Meinung auch mit einigen sehr konkret beschriebenen Beispielen Nachdruck zu verleihen. Mit lebendigen Ausführungen beschreibt er seinem Freund, wie er durch dessen Anregung seine Gedanken in die eigene Jugendzeit zurückschweifen ließ und auch alle anderen Lebensstadien noch einmal durchlief. Einerseits erscheint es uns so, als ob die Taten der Jugend erst vor kurzem begangen wurden, andererseits zieht alles gleichmäßig vorbei und versinkt in der Vergangenheit. Seneca vergleicht den Fortgang des Lebens mit einer Schifffahrt, die auch zu Ländern und Orten führt und diese schließlich zurücklässt, um neue Gebiete zu erreichen. Der Tod, also das Ende, ist aber vorherbestimmt und kann niemals umgangen werden. Doch es ist keine Klippe, die wir hinabstürzen, sondern ein Hafen, den wir erreichen. Für Seneca ist es gleich, wie schnell jemand in diesen Hafen einreist, denn Manche erreichen rasant all das, was sie auch in einem langen Leben erreicht hätten, anderen ist der Weg mühsam, sodass sie müde und mürbe werden, ehe sie ankommen.

Interessant ist aber, dass gerade Seneca eine Behauptung aufstellt, die auch von seinen Widersachern, wie etwa Kant, später aufgegriffen wird. Er vertritt genauso wie dieser die Meinung, dass das Leben an sich nicht der höchste Wert sein kann und benutzt hierbei eine Formulierung, die uns auffällig bekannt erscheinen muss: „Man braucht es aber, wie Du weißt, nicht immer festzuhalten; denn nicht das Leben an sich ist schon ein Gut, sondern nur das rechte Leben.“ (Brief 70, S. 54)

Es ist vor allem ein Merkmal des Weisen, das er sein Leben immer wieder prüft. Ihm ist nicht die Quantität, sondern die Qualität der Lebenszeit wichtig. Deshalb betrachtet er seine Umgebung und Gesellschaft gründlich um beurteilen zu können, ob sich das Leben auch noch als lebenswert darstellt. Der Weise muss nicht erst in größte Bedrängnis gelangen, um einen Suizid für sich als Ausgang zu wählen, es reicht schon, wenn er durch zu viele Hindernisse in seiner vorgesehenen Lebensweise gestört wird. Er fürchtet den Tod nicht und auch nicht ein frühzeitiges Ableben, da das Ende als absolut sicher festgesetzt ist und das Leben ohnehin mit jedem Moment schwindet. „Ob man früher oder später stirbt mag nichts bedeuten, wohl aber ob man gut oder schlecht lebt. Gut sterben aber heißt der Gefahr entfliehen, schlecht zu leben.“ (Brief 70, S. 55) Seneca bringt hier zur Verdeutlichung seiner Thesen ein Beispiel, das ihm selbst erzählt wurde. Ein junger Mann wurde von einem Tyrannen auf Lebenszeit eingesperrt und einem Tier gleich gehalten. Als diesem jemand riet, doch die Nahrung zu verweigern und so seinem Schicksal zu entkommen, verneinte er den Vorschlag, indem er meinte, dass wenn noch das Leben da sei, auch die Hoffnung nicht sterbe. Seneca stimmt dieser An-

sicht zwar zu, weist aber darauf hin, dass das Leben nicht unter allen Umständen erhalten werden sollte.

Die Furcht vor dem Tod ist unangemessen. Es wäre ja auch ein Widerspruch, wenn man sich dazu entschließen würde, sich selbst das Leben zu nehmen, um dieser Angst zu entgehen.

Prinzipiell kann nun also nicht festgelegt werden, wann die Möglichkeit eines Suizids in Betracht gezogen wird und wann der vom Schicksal vorgesehene Tod erwartet werden sollte.

Sokrates z.B. wählte das Ableben durch seine Hinrichtung und beging nicht zuvor Suizid. Es war nicht die Hoffnung, die ihn noch 30 Tage ausharren ließ, sondern er wollte durch den Staat sterben, um so ein Zeichen zu setzen und außerdem seine letzten Stunden mit Freunden verbringen.

Im nächsten Absatz zeigt sich Senecas Meinung sehr deutlich, weshalb ich diesen zitieren möchte:

Will ich mich auf eine Seereise begeben, so suche ich mir ein Schiff aus, will ich eine Wohnung, dann wähle ich ein entsprechendes Haus, und genauso wähle ich meine Todesart, wenn ich aus dem Leben scheiden will. Außerdem ist ein längerer Tod auf alle Fälle das größere Übel, so wahr ein längeres Leben nicht unbedingt ein größeres Gut zu sein braucht. In keinem Bereich muss man mehr der Neigung der Seele folgen als im Bereich des Todes; sie mag entfliehen, wie sie die Lust überkommt: Mag sie nach dem Schwert, nach dem Strick oder nach dem Gift greifen, das in die Adern strömt, sie bleibe dabei und spreng die Fesseln ihrer Knechtschaft! Das Leben muss jeder auch vor seinen Nächsten rechtfertigen, den Tod nur vor sich selbst, und am besten gibt sich einer den Tod, so wie's ihm gefällt. (Brief 70, S. 56)

Als zentraler Punkt wird nur gesehen, dass man sich selbst vom Schicksal befreien kann und soll. Diejenigen, die den Suizid ablehnen und meinen, man müsse auf den Tod warten, der uns von der Natur vorherbestimmt ist, vergessen die Freiheit, die der Mensch besitzt. Seneca meint, dass das ewige Gesetz genau diese Möglichkeit für uns bereit gestellt hat. Es gibt zwar nur einen Weg ins Leben, aber viele wieder hinaus. Niemand darf sich also über sein Dasein beschweren, da es jedem zu allen Zeitpunkten freisteht, das Leben zu verlassen. Unglück gibt es demnach nach Seneca nicht, nur jenes, an dem der jeweilige Mensch selbst die Schuld trägt. „Das Skalpell öffnet den Weg zu jener großen Freiheit, und die sichere Ruhe kostet nur einen Stich.“ (Brief 70, S. 57)

Seneca bringt erneut einen anschaulichen Vergleich um seine Thesen klar darzustellen. Er vergleicht die Seele mit einem Mieter, der seinen Körper wie eine Behausung bewohnt. All jene, die das Leben nicht loslassen wollen, verhalten sich wie alte Mieter, die ihre gewohnte

Umgebung unter keinen Umständen aufgeben wollen, auch dann nicht, wenn sie unter widrigen Umständen hausen müssen. Aber dennoch ist es notwendig, dem Ende offen entgegen zu gehen und es zu erwarten. Nach der stoischen Lehre werden unerträgliche Situationen dadurch entschärft, dass man sie schon, bevor sie eintreten, in Gedanken durchspielt und sie als reale Möglichkeit immer in Betracht zieht. Seneca meint nun, in manchen Dingen übt man sich ganz überflüssig, da wir von einigen erschütternden Schicksalsschlägen eventuell verschont bleiben, wie z.B. vor der Armut, der Krankheit, dem Verlust von Angehörigen und dergleichen mehr. Was uns aber auf jeden Fall widerfahren muss, ist der eigene Tod, somit ist es unverzichtbar, sich auf ihn einzustellen und mit ihm jeder Zeit zu rechnen.

Es sind nicht nur ehrenhafte Männer wie Cato, die sich vom eigenen Leib und damit Schicksal befreien, wenn es sich gegen alles richtet, wofür man lebt. Seneca will hier anhand dreier Beispiele zeigen, dass jeder den Tod gering schätzen kann und muss. Es ist klar, dass Cato als Held gefeiert wird, weshalb er auch ein schlechtes Beispiel abgibt, da er und seine Taten als außergewöhnlich eingeschätzt werden und keiner es sich anmaßt, dasselbe vollbringen zu können. Nun soll aber gezeigt werden, dass der Suizid eine ehrenvolle Möglichkeit für alle Menschen darstellt. Seneca berichtet von einem jungen Germanen, der in der Arena Tierkämpfe absolvieren sollte. Um einen solch unfreien Tod zu umgehen, bat er die Wachen darum seine Notdurft verrichten zu dürfen, um einen Moment alleine zu sein. Als diese nun gingen, stopfte sich der Germane einen, an einem Stock befestigten Schwamm in den Hals, der zu Reinigung der Arena gedacht war, und erstickte daran. Ein Anderer täuschte in dem Wagen, der ihn in die Arena bringen hätte sollen, vor, er wäre in den Schlaf gefallen und senkte dabei seinen Kopf so weit, dass er in die Speichen des Rades kam und sich das Genick brach. Auch einer der Barbaren stieß sich während einer Seeschlacht die Lanze, die er zur Verteidigung gegen den Feind mitbekommen hatte, selbst in die Kehle. Es scheint so, als wolle dieser nicht mehr mit einer Waffe in den Händen auf den Tod warten und von anderen in die Schlacht getrieben werden. Sterben zu lernen scheint Seneca weit ehrenvoller als töten zu lernen. Nicht nur die Helden des Bürgerkrieges wie Cato sind dazu fähig, an sich selbst Hand anzulegen und das Leben loszulassen, sondern auch Menschen aus geringem Stand, die nicht einmal geeignete Mittel vorfinden und aus scheinbar harmlosen Gegenständen tödliche Werkzeuge herstellen. Seneca schreibt hierzu:

Aller Hilfsmittel beraubt, fand er doch eine Möglichkeit, sich den Tod zu geben und schuf sich dazu eine Waffe. Man sieht, am Sterben kann einen nur eins hindern, der mangelnde Wille! [...] Man mag über die Handlungsweise dieses zum äußersten entschlossenen Mannes denken wie man will,

das eine steht fest, dass selbst der schmutzigste Tod noch vor der reinlichsten Sklaverei den Vorzug verdient. [...] Nichts hindert einen fürwahr, wenn man den Willen hat auszubrechen und zu entfliehen. Die Natur hält uns in einem offenen Gefängnis! (Brief 70, S. 58)

Die Reaktion ist eben von der jeweiligen Situation abhängig. Bietet sich eine bessere Lösung als der Suizid, so muss sie ergriffen werden, zeigen sich mehrere Möglichkeiten, so soll die Beste nach reiflicher Überlegung gewählt werden. Bleibt aber nur mehr der Freitod, so sollte er durchgeführt werden, auch wenn durch Mangel an Alternativen Gegenstände dafür herangezogen werden müssen, die für gewöhnlich als ungeeignete Suizidmittel angesehen werden und die Tat daher bei anderen Grauen hervorruft.

Warum also sollte es ungebildeten Menschen möglich sein mutvoll in den Tod zu gehen, Gelehrten, die sich auf eine solche Situation einstellen, aber nicht? Schon die Vernunft sagt uns, dass es viele Todesarten gibt, aber das Resultat immer das Selbe bleibt. Auch der Zeitpunkt ist nicht von Relevanz, da es feststeht, dass er passieren wird. So schließt Seneca seinen Brief mit den Worten:

Dieselbe Vernunft gibt uns auch den Rat, wenn möglich, nach eigener Wahl zu sterben; im anderen Falle aber sollten wir ergreifen, was immer sich bietet, um uns Gewalt anzutun. Es ist nicht erlaubt, vom Raube zu leben, aber eines ‚geraubten‘ Todes zu sterben, ist groß und erhaben. Lebe wohl! (Brief 70, S. 59)

In Humes Aufsatz *Über Selbstmord* lassen sich erstaunlich ähnliche Gedankengänge finden, die von diesem allerdings nur sehr kurz ausgeführt werden. Er schreibt: „Dass Selbstmord oft mit dem Interesse und mit der Pflicht gegen uns selbst vereinbar ist, kann niemand bezweifeln, der zugibt, dass Alter, Krankheit oder Unglück das Leben zu einer Last und es sogar schlimmer als seine Vernichtung machen können.“ (OS, S. 98) Niemand gibt sein Leben leichtfertig auf, denn das verhindert alleine schon unsere natürliche Angst vor dem Tod. Entschließt sich nun also jemand, sich selbst das Leben zu nehmen, so muss er einen triftigen Grund haben, wengleich dieser nicht immer für Außenstehende erkennbar ist, da die Entscheidung auch, wie Hume meint, aufgrund einer undurchsichtigen Verirrung oder Verdüsternung des Gemüts getroffen werden kann, die das Leben zur Qual und damit nicht mehr lebenswert macht.

Wie aber schon bei Seneca spielt hier ebenso die Vernunft bei der Entscheidung zu einer suicidalen Handlung eine wichtige Rolle, denn auch Hume meint, dass die freiwillige Beendigung eines zur Last gewordenen Lebens sowohl durch Einsicht als auch durch Mut erfolgen

sollten. Eine solche Tat erscheint achtenswert und der Suizident soll als Vorbild für andere Mitglieder der Gesellschaft dienen und ihnen signalisieren, dass jeder die Freiheit besitzt, sich aus seinem Dasein zu befreien, wenn es für ihn nicht mehr erträglich ist.

Einen völlig andersartigen individualethischen Argumentationsgang für die moralische Erlaubtheit des Suizids als bei den Stoikern und Hume zeigt sich bei Schopenhauer, dessen eigene Theorie bezüglich unserer Thematik ja schon aus dem letzten Kapitel bekannt ist. Die folgenden Gedankengänge, die in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* ausgedrückt sind, haben allerdings die Eigenart, dass sie nicht nur Schlussfolgerungen gegen eine moralische Verurteilung sind, sondern, dass sie eine Kritik und Korrektur von Kants Pflichten gegen sich selbst darstellen. Wie wir uns erinnern, hatte dieser ja die Selbsterhaltung als die erste, wenn auch nicht vornehmste Pflicht gegenüber uns selbst bezeichnet.

Schopenhauer aber akzeptiert dieses Gebot nicht, da er schon die Annahme verweigert, dass es so etwas wie Pflichten, die von uns an uns gerichtet werden, überhaupt geben kann. Denn: „Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein.“ (E, S. 576) Keines der beiden kann für diese Art an Forderungen aber zutreffen. Pflichten gegen uns selbst können keine Rechtspflichten sein, da sie sich als selbstevident darstellen. Da ich nur tue bzw. mir antue, was ich will, kann ich mir selbst kein Unrecht zufügen. Diese Argumentation ist ja schon seit Aristoteles bekannt. Pflichten gegen uns selbst sind aber auch keine Liebespflichten, denn die Pflicht der Selbstliebe kann nach Schopenhauer unmöglich gebrochen werden. Dies versucht er an zwei Beispielen genauer zu erläutern, nämlich am obersten Gebot der christlichen Moral und anhand Kants Äußerungen selbst. Die christliche Forderung lautet: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ und enthält damit schon den versteckten Hinweis, dass es die Selbstliebe ist, die als Höchstmaß an Zuneigung aufgefasst wird und auch auf interaktive Beziehungen übertragen werden soll. Wäre es anders, müsste das Gebot umgekehrt werden und würde dann lauten: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten!“ Ebenso muss sich Kant selbst widerlegen, wenn er in seiner Tugendlehre schreibt, dass das, was man schon von selbst möchte, nicht unter den Begriff der Pflichten fallen darf.

So etwas wie Pflichten gegen uns selbst kann es nach Schopenhauer also nicht geben, der auch darauf hinweist, dass darunter zumeist ohnehin nur das Gebot der Selbsterhaltung gemeint ist. Doch die Argumentationsgänge, um die aufgestellten Forderungen zu beweisen, scheinen für ihn zumeist unausgereift und plump, sodass sie nichts zu begründen vermögen. Denn der Mensch ist nicht nur der Gegenwart und seinem Körper ausgesetzt wie das Tier, sondern auch dem Zeithorizont mit all seinen Erinnerungen und Erwartungen sowie den damit

verbundenen geistigen Qualen. Somit muss die Möglichkeit des Suizids als Eigenschaft des Menschen als ein Vorrecht erscheinen, als ein Privileg der Natur, aus dem Leben scheiden zu können, wann er will, und nicht erst, wenn er muss. Schopenhauer weist aber Kants Folgerungen nicht nur theoretisch zurück, sondern spricht ihnen auch alle praktische Nützlichkeit ab:

Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche Kant S. 53 (R., S. 48) und S. 67 (R., S. 57) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muss lachen, wenn man denkt, dass dergleichen Reflexion dem Kato, der Kleopatra, dem Koccejus Nerva (tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. (E, S. 577)

Nach ihm gibt es eben nur einen Grund, der eine Selbstvernichtung durch Suizid als Fehler ausweist: Ist die Selbsttötung nicht Folge der asketischen Lebensweise und somit der Verneinung des Willens zum Leben, so kann sie nicht als legitim angesehen werden, wie bereits zuvor erläutert wurde.

Es ist aber nicht nur die Selbsterhaltung, die Schopenhauer zufolge kaum in einen moralischen Kontext gehört, sondern auch alle anderen Pflichten gegen uns selbst bewertet er eher als Klugheitsregeln. Teilweise beziehen sie sich sogar auf seltenes abnormes menschliches Verhalten, sodass keine Vernunftgründe zu deren Abwehr mehr ausreichen können. An dieser Stelle jedoch scheint es mir für unsere Thematik nicht sinnvoll zu sein, weitere Betrachtungen über andere Pflichten gegenüber uns selbst anzustellen als jene der Selbsterhaltung, weshalb ich diese nun abbreche, um mich den soziaethischen Argumentationsweisen für die moralische Erlaubtheit des Suizids zuzuwenden.

2.6 Soziaethische Argumente für die moralische Erlaubtheit des Suizids

Ein sehr interessantes Argument gegen die Verurteilung des Suizids aufgrund der Beeinträchtigung Dritter bzw. der Gesellschaft lässt sich in Humes Aufsatz *Über Selbstmord* finden, dem er aber leider im Gegensatz zu den metaphysischethischen Schlussfolgerungen so wie den individualethischen nur wenig Raum widmet.

Der Suizident oder auch der auf natürliche Weise aus dem Leben Tretende kann der Gesellschaft nicht schaden, denn alles, was mit seinem Ableben geschieht, ist, dass er aufhört Gutes zu tun. Sollte dies aber schon ein Vergehen darstellen, dann sicher ein Geringeres als anderen Schaden zuzufügen. Das Nutzverhältnis, welches sich zwischen Einzelem und Gesellschaft bildet, kann immer nur auf einer Gegenseitigkeit beruhen, d.h. das Individuum erhält gewisse Güter von der Allgemeinheit – wie etwa Sicherheit, Nahrung usw. – und hat daher auch Interesse daran, dieser wieder etwas zurückzugeben. Möchte jedoch jemand komplett der Gesellschaft entfliehen, wie es bei einer Selbsttötung der Fall ist, kann diese Verpflichtung nicht mehr als bestehend angesehen werden. Die Allgemeinheit kann nicht von einem Einzelnen verlangen weiter zu leben, bis der natürliche Tod ihn ereilt, weil sie durch eine längere Lebenszeit mehr Nutzen erzielt. Denn ein geringer Gewinn für die Öffentlichkeit vermag es nicht, ein großes Leid eines Einzelnen aufzuwiegen und zu rechtfertigen. Abgesehen davon muss auch bedacht werden, dass die Gemeinschaft jemanden krankheitsbedingt von seiner Arbeit entbindet, so dass diese gar keinen Nutzen mehr von ihm trägt und dann wäre es nicht sinnvoll, den Suizid als Vergehen an ihr auszuweisen. Ganz im Gegenteil müsste eine Selbsttötung im Falle einer krankheits- oder altersbedingten Arbeitsunfähigkeit als selbstlose Wohltat an der Gesellschaft gesehen werden, da dieses Individuum für sie keinen Nutzen mehr verspricht und auch noch andere Personen – wie etwa Verwandte, die sich zur Pflege bereit erklären – für sich beansprucht, die unter anderen Umständen mehr Leistung für die Allgemeinheit erbringen könnten.

Und Hume lässt sich noch weitere Situationen einfallen, die den Suizid in den Dienst der Gesellschaft stellen würde. Ist jemand zum Beispiel an einer Verschwörung beteiligt, die dem öffentlichen Wohl gilt, wird aber von Gegner festgenommen und verhört, wäre eine Selbsttötung die vernünftigste Lösung für die Allgemeinheit, da dieser unter Folter vermutlich wichtige Daten zur Realisation des Planes sowie die Namen anderer Mitwirkender preisgeben würde und das Gelingen des Vorhabens somit in Frage stellt.

Ein weiteres mögliches Szenario wäre, wenn ein zu Recht verurteilter Verbrecher seiner Todesstrafe durch den Staat mithilfe des Suizids vorgreifen wollte, um sich die Qualen der Wartezeit bis zur Vollstreckung zu ersparen. Weder er noch die Staatsbeamten, die die Hinrichtung durchführen, greifen mit ihrer Tat in die Vorsehung ein oder verändern sie sogar. Fakt ist, dass das Ergebnis gleich bleibt: die Entfernung eines gefährlichen Mitglieds aus der Allgemeinheit.

Nach Hume lässt sich also eine moralische Verurteilung des Suizids durch die Rücksichtnahme auf den Verlust für die Gesellschaft durch den Tod eines ihrer Mitglieder nicht begründen und ist somit ohne Mühe zurückzuweisen.

Auch Schopenhauers Äußerungen in seinem Werk *Parerga und Paralipomena* lassen sich als Zurückweisung der absoluten Verbotenheit der Selbsttötung auf sozialetischer Ebene bezeichnen. Es geht hier vor allem darum, wie die monotheistischen Religionen versuchen, den Suizid als Verbrechen auszuweisen und wie einfach deren unbegründete Argumentationen durch den Rückgriff auf den Begriff des „Menschenrechts“, wie Schopenhauer ihn versteht, als leere Phrasen ausgewiesen werden können.

Weder das alte noch das neue Testament weisen die Selbsttötung als Unrecht aus, weshalb sich die Vertreter der Kirche eigene Beweisgänge für eine moralische Verurteilung zurechtlegen müssen. Deren Argumentation scheint aber zumeist ohne jedes Fundament dazustehen und daher in reine Schimpfansprachen auszuarten. Schopenhauer schreibt hierzu: „Da müssen wir denn hören, Selbstmord sei die größte Feigheit, sei nur in Wahnsinn möglich, und dergleichen Abgeschmacktheiten mehr, oder auch die ganz sinnlose Phrase, der Selbstmord sei ‚unrecht‘; während doch offenbar jeder auf nichts in der Welt ein so unbestreitbares *Recht* hat, wie auf seine eigene Person und Leben.“ (P, S. 409) Um diese Äußerung verstehen zu können, ist es nötig, genauere Betrachtungen bezüglich eines anderen Paragraphen anzustellen, der sich in dem selben Werk finden lässt wie jener, der bis jetzt im Mittelpunkt unserer Betrachtung stand.

In Kapitel neun lässt sich Schopenhauers Rechtslehre finden, welche es vermag, Aufschluss über die sozialetische Erlaubtheit des Suizids zu geben. Der Begriff des „Rechts“ lässt sich unmöglich als positiver Ausdruck definieren, da er nur durch sein Gegenwort „Unrecht“, das mit „Verletzung“ synonym gesetzt werden muss, seine Bedeutung erhält. Diese Verletzung aber kann nur drei Bereiche betreffen: die eigene Person, das Eigentum oder die Ehre. Schopenhauer schließt nun: „Hiernach sind denn die *Menschenrechte* leicht zu bestimmen: Jeder hat das Recht, alles das zu tun, wodurch er keinen verletzt.“ (P, S. 364) Ein Recht zu oder auf etwas zu haben bedeutet also einen freien Umgang mit etwas zu haben, wenn das eigene Verhalten keinen anderen Menschen beeinträchtigt. Durch diese Ableitung muss nun aber auch der Suizid als gerechtfertigt ausgewiesen werden, denn es wird zwar darauf hingewiesen, dass andere Personen gewisse Ansprüche an uns stellen, aber diese hängen an einer Bedingung, welche lautet, dass der Adressat lebt. Ist dieser nun aber aus dem Leben geschieden, trägt er keine Verpflichtungen der Gesellschaft mehr gegenüber. Schopenhauer betont weiters – wie

Hume dies bereits tat –, dass es nicht legitim sei, jemanden zum Weiterleben zu zwingen, wenn ihn nichts mehr am Dasein hält, nur um dessen Nutzen für die Allgemeinheit zu erhalten.

Dennoch ist es unbestreitbar, dass der Suizid sowohl von der Kirche als auch vom Staat verurteilt wird und es in England zu Schopenhauers Zeiten wohl auch noch üblich war, Suizidenten mit einem unehrenhaften Begräbnis und dessen Verwandte mit Enterbung zu bestrafen. Doch die Bewertung des Suizids als Verbrechen scheint im Vergleich mit anderen schändlichen Taten völlig unpassend zu sein. Schopenhauer zufolge reagiert das allgemein geläufige moralische Empfinden auf Mord, Diebstahl, Betrug und dergleichen mit dem Aufruf zur Wiedergutmachung an dem Opfer und höchster Ablehnung dem Täter gegenüber, während der Suizid eher Mitleid oder Wehmut auslöst, wobei dies des Öfteren auch mit einer gewissen Bewunderung des Mutes des Suizidenten verbunden ist. Die Benennung der Selbsttötung als Vergehen durch Kirche und Staat läuft diesem Gefühl also zuwider, wodurch die Haltung der zwei Autoritäten noch mehr an Wirkung verliert, da ja schon beide keine nachvollziehbare und stichhaltige Begründung für ihre Einschätzung anzugeben vermögen. Die Kirche kann sich nicht auf die Heilige Schrift berufen, da diese keine Verurteilung enthält und der Staat scheint auch machtlos, was Schopenhauer mit den folgenden Worten demonstriert: „denn welche Strafe kann den abschrecken, der den Tod sucht? – Bestraft man den *Versuch* zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er misslang, die man bestraft.“ (P, S. 410) Schopenhauer verweist weiters auf seine eigene Philosophie, die uns ja bereits aus einem vorhergehenden Abschnitt dieser Arbeit bekannt ist:

Den allein triftigen moralischen Grund gegen den Selbstmord habe ich dargelegt in meinem Hauptwerk Bd. 1. § 69. Er liegt darin, dass der Selbstmord der Erreichung des höheren moralischen Ziels entgegensteht, indem er der wirklichen Erlösung aus dieser Welt des Jammers eine bloße scheinbare unterschiebt. Allein von dieser Verwirrung bis zu einem Verbrechen, wozu ihn die christliche Geistlichkeit stempeln will, ist noch ein sehr weiter Weg. (P, S. 412)

2.7 Exkurs: Camus' Philosophie des Absurden und die Selbsttötung

Am Ende der Betrachtung der verschiedenen Positionen soll noch ein Denker erwähnt werden, der in fast allen philosophischen Artikeln bezüglich des Suizids angeführt wird: Albert Camus. Da seine Theorie keine wirkliche ethische Komponente aufweist, meine bisher ange-

stellten Überlegungen aber in einer solchen Weise aufgeteilt wurden, möchte ich erst gar nicht versuchen, diese in das von Birnbacher stammende und von mir übernommene Schema zu integrieren, weshalb es angemessen erscheint, die Ausführungen an dieser Stelle zu präsentieren. Schlägt man die erste Seite von Camus' Werk *Der Mythos des Sisyphos* auf, wird schnell klar, warum er das Thema des Suizids in der philosophischen Tradition stark beeinflusste, denn schon der erste Satz lautet: „Es gibt nur ein ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.“ (Camus 2002, S.11) Doch wie kommt es zu diesem Schluss? Camus bringt mit seinen Ausführungen im Gegensatz zu den bereits erwähnten Denkern einen neuen Aspekt in die Diskussion mit ein, wenn er die Frage stellt, ob das Leben überhaupt als lebenswert betrachtet werden kann. Es ist nun also die Frage nach dem Wert des Lebens – ein vieldeutiger Ausdruck, den Camus übrigens im Laufe seiner Ausführungen plötzlich durch den Sinn des Lebens ersetzt, wie Hector Wittwer bemerkt (vgl. 2003, S. 288) – zum zentralen Problem der Debatte um den Suizid geworden. Camus rechtfertigt die interessante Akzentverschiebung aber sofort, indem er schreibt, dass die Antwort auf eine derartige Frage unser gesamtes Handeln prägen müsse und daher als Dringlichste Vorrang vor allen anderen habe:

Wenn ich mich frage, wonach ich beurteile, dass diese Frage dringlicher als jene andere ist, dann antworte ich: der Handlungen wegen, die sie nach sich zieht. Ich kenne niemanden, der für den ontologischen Beweis gestorben wäre. Galilei, der im Besitz einer bedeutsamen wissenschaftlichen Wahrheit war, widerrief sie mit der größten Leichtigkeit, als sie sein Leben gefährdete. [...] Hingegen sehe ich viele Leute sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten. Andere lassen sich paradoxerweise für die Ideen oder Illusionen umbringen, die ihnen einen Grund zum Leben bedeuten (was man einen Grund zum Leben nennt, ist gleichzeitig ein ausgezeichnete Grund zum Sterben). (2002, S. 12)

Der Wunsch, seinem Leben ein Ende zu setzen, und das Absurde hängen für Camus unmittelbar zusammen, denn der Suizident scheint mit seiner Tat klar auszusagen, dass er mit seinem Leben nicht zurecht kommt bzw. es nicht verstehen kann. Das Absurde aber ist genau dieses Unverständnis. Wittwer zufolge lassen sich dafür in *Der Mythos des Sisyphos* zwei Definitionen finden: Das Gefühl des Absurden und der Begriff des Absurden.

Das Gefühl stellt einen Teil der Grundlage des Begriffs dar und hat seinen Ursprung im gleichzeitigen Vorhandensein von Mensch und Welt. Jedoch ist weder der Mensch noch die Welt an sich absurd, aber das Absurde entsteht aus der, oder besser, ist die Beziehung dieser zueinander. Der Mensch hat ein unweigerliches Bedürfnis nach Einheit und versucht daher die Welt zu erklären und zu verstehen. Diese aber ist unvernünftig, sie muss uns trotz wissen-

schaftlicher Modelle fremd bleiben, da der Mensch sie niemals verstehen kann wie sich selbst oder seine Mitmenschen. Eine Vertrautheit der zwei Teile würde also nur dann entstehen, wenn der Mensch die Welt zu sich in eine Analogie setzen könnte, d.h. er müsste ihr menschliche Eigenschaften wie Emotionen, Wünsche und dergleichen zusprechen. Doch sogar der Mitmensch kann zu einem Teil der unverständlichen Welt werden und damit gänzlich fremd:

Auch die Menschen sondern Unmenschliches ab. In gewissen hellstichtigen Stunden lässt das mechanische Aussehen ihrer Gesten, ihre sinnlose Pantomime alles um sie herum stumpfsinnig erscheinen. Ein Mensch spricht hinter einer Glaswand ins Telephon; man hört ihn nicht, man sieht nur sein sinnloses Mienenspiel: man fragt sich, warum er lebt. (Camus 2002, S. 25)

Der Begriff des Absurden leitet sich von seiner alltäglichen Bedeutung ab und kann somit mit Ausdrücken wie „unmöglich“ oder „widersprüchlich“ gleichgesetzt werden. Am leichtesten lässt sich der Sinn durch ein Beispiel erläutern, welches sich bei Camus selber findet. Er beschreibt eine Situation, in der sich jemand mit einem Messer gegen Angreifer mit Maschinengewehren verteidigen will. Eine solche Handlung erscheint den Umständen unangemessen und wird zurecht als absurd bezeichnet.

Das Bedürfnis des Menschen nach Vertrautheit und Einheit bleibt aber aufrecht und wird zu meist durch einen „Sprung“, wie Camus es bezeichnet, überwunden. Dieser Fluchtversuch kann auch religiöse Ausformungen annehmen, wie wir gleich feststellen können. Wären wir etwa ein Tier oder eine Pflanze, so würden wir dieses Problem nicht kennen, denn dann könnte uns die Welt unmöglich fremd sein, da wir ein Teil von ihr wären. Camus geht es aber darum die Spannung, die zwischen den beiden Seiten auftreten, auszuhalten und mit dieser bewusst zu leben, nicht aber die Diskrepanz zwanghaft aufzuheben versuchen.

Es gibt drei mögliche Reaktionen auf das Absurde:

1) Die Religion: Sie ist der eben beschriebene Sprung ins Mystische. Hier wird der Problematik völlig unangemessen einfach ein Glied des Missverhältnisses zwischen Mensch und Welt vernichtet. In diesem Fall kommt es zu einer dogmatischen Leugnung der Unverständlichkeit der Welt, wie dies Camus zufolge bei den Werken von Jaspers, Kierkegaard und Husserl beobachtet werden kann.

2) Der Suizid: Auch er stellt einen „Sprung“ dar, nur wird hier eben der Mensch und nicht die Welt negiert. Allerdings kann sich Camus nicht für eine Selbsttötung aussprechen, da sie die Schwierigkeit des Absurden nicht löst, sondern nur beseitigt. Wittwer aber bemerkt in seinem Buch, dass es sich bei Camus nicht um ein absolutes Suizidverbot handeln kann, da er diesen

nur als Ausweg für jene Menschen verbietet, die im Sinnlosen leben und das Absurde nicht ertragen können. Sei der Auslöser nun allerdings Krankheit, Alter, Einsamkeit oder dergleichen, kann die beschriebene Zurückweisung keine Wirkungskraft aufweisen.

3) Die einzig richtige Reaktion auf das Absurde ist, es auszuhalten und ihm zu trotzen. Die Welt muss fremd bleiben und in jedem Moment unseres Daseins in Frage gestellt werden. Eben das Absurde kann uns die Möglichkeit zur Entdeckung eines Sinns im Leben geben, denn es bzw. das Sinnlose auszuhalten und dagegen zu rebellieren soll nun den Sinn ausmachen.

Kehren wir also zur anfänglichen und zentralen Problemstellung zurück, müssen wir feststellen, dass der Mensch einen Sinn im Leben braucht, der es lebenswert macht. Dieser Sinn kann durchaus sinnlos sein, wie es etwa bei Sisyphos der Fall ist oder auch beim „absurden Menschen“, wie ihn Camus nennt. Bei dieser Schlussfolgerung allerdings scheint Camus noch weiter zu gehen und hierbei sowohl den Stoikern als auch Kant zu widersprechen. Beide waren der Ansicht, dass die Qualität des Lebens, also die moralische Komponente, wichtiger sei als die Quantität. Nun geht es darum so lange wie möglich zu leben und dadurch ein großes Maß an Erfahrung sammeln zu können. Ein Hindernis dafür muss aber klarerweise ein Ereignis wie ein vorzeitiger Tod oder eben der Suizid darstellen, weshalb er als verboten gilt.

2.8 Kritische Beleuchtung der verschiedenen historischen Standpunkte zum Suizid und Betrachtung der moralischen Bewertungen von gegenwärtigen Ethikern

Nachdem ein ausführlicher Überblick über die mannigfachen Positionen gegenüber der Selbsttötung in der Tradition der Philosophie gegeben wurde und exemplarisch anhand bestimmter Denker Grundargumente dieser langen Diskussion zur Darstellung gebracht wurden, scheint es an der Zeit, die verschiedenen Beweisführungen auf ihre tatsächliche Wirkmächtigkeit zu überprüfen sowie die aktuell vertretenen ethischen Standpunkte ins Zentrum der Betrachtungen zu rücken. Schon in der Einleitung dieses Abschnittes meiner Arbeit habe ich auf Birnbachers Aufsatz „Suizid und Suizidprävention aus ethischer Sicht“ Bezug genommen, in dem er die Auffassung vertritt, dass moralische Urteile über den Suizid genau wie alle anderen moralischen Gebote eine generelle Akzeptanz hervorrufen müssen, um Allgemeingültigkeit und damit überhaupt Anspruch auf Gültigkeit erheben zu können. Es scheint allerdings fraglich, ob diese Forderung tatsächlich erfüllt werden kann bzw. muss oder ob Begebenhei-

ten des menschlichen Zusammenlebens, d.h. auch die Selbsttötung, nicht auch ohne diese Gesetzmäßigkeit angemessen moralisch bewertet werden können. Dennoch sollen zunächst den Ausführungen Birnbachers gefolgt werden und die skizzierten Argumente kritisch betrachtet und auf ihre Tauglichkeit als allgemeingültiges moralisches Gesetz hin geprüft werden, denn sollen sie als ein solches gelten, dürfen sie sich nach diesem nicht dogmatisch auf eine religiöse oder andere Autorität berufen, sondern müssen sich auf das stützen, was allen Menschen gemeinsam ist, nämlich die Vernunft. Ergänzt werden sollen Birnbachers Ansichten anhand Hector Wittwers Stellungnahmen, welche sich in seinem ebenfalls schon aufgegriffenen Werk *Selbsttötung als philosophisches Problem – Über die Rationalität und Moralität des Suizids* finden lassen. Vorab kann gesagt werden, dass beide Autoren ähnliche Ansätze wählten und auch die Zielsetzung sowie das erarbeitete Ergebnis ihrer Abhandlungen bezüglich der Selbstvernichtung starke Parallelen aufweisen, da auch Wittwer die verschiedenartigen Argumente gegen eine moralische Erlaubtheit des Suizids auf ihre mögliche universelle Gültigkeit hin überprüft. Dennoch zeigen sich auch unterschiedliche Schwerpunkte und Aspekte in den zwei Auseinandersetzungen, die nicht vernachlässigt werden sollen.

Schon Augustinus' Versuch mit Hilfe des 5. Gebots die Selbsttötung als verboten auszuweisen, entspricht den eben gestellten Forderungen nach Allgemeingültigkeit nicht. In seiner Bewertung bezieht er sich nicht nur auf eine Offenbarungswahrheit, die nur für Anhänger der jeweiligen Glaubensrichtung gelten kann, sondern fasst das Gebot: „Du sollst nicht töten!“ auch noch so weit, dass es sowohl den Umgang der Menschen miteinander regeln soll als auch die Behandlung der eigenen Person. Das Tötungsverbot gilt für Augustinus also nicht nur für Mitmenschen, sondern verbietet auch den Suizid, was er mit der Auslegung, dass wer sich selbst tötet, auch einen Menschen tötet, begründen will. Nach Birnbacher kann dieser Ansatz alleine mit der praktischen Vernunft zwar nicht zurückgewiesen, aber dennoch in Frage gestellt werden. Es ergeben sich hier nämlich zwei Hauptkritikpunkte, die nicht geleugnet werden können: 1) In der Bibel finden sich Schilderungen über Suizide, denen allerdings eine moralische Verurteilung eindeutig fehlt. Auch sonst lässt sich kein angedeutetes Verbot finden, was die Heilige Schrift als Autorität für eine Verurteilung der Selbsttötung, abgesehen von den oben angeführten Punkten, disqualifiziert. 2) Augustinus war kein Verfechter eines allgemeinen Tötungsverbotes, wie bereits ausführlich in einem früheren Abschnitt zur Darstellung gebracht wurde. Es erscheint demnach unklar, warum das 5. Gebot zwar den Suizid, nicht aber die Todesstrafe als moralisch verwerflich ausweisen soll.

Bei den metaphysisch-ethischen Stellungnahmen gegen eine Erlaubtheit des Suizids lautet das Hauptargument: Wir verdanken unser Dasein nicht natürlichen Vorgängen, sondern einem allmächtigen Schöpfergott. Diese Auffassung – die sich nicht auf Offenbarung, sondern auf eine vernunftmäßige Interpretation der Religion stützt – ist als Argument der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens durch die vorangegangenen Ausführungen wohl bekannt. Es lässt sich bei vielen Denkern in verschiedenen Varianten finden und muss daher hier einer gründlichen Betrachtung unterzogen werden. Auch Thomas von Aquin ist einer seiner Vertreter, wenn er behauptet, dass unser Leben als Geschenk angesehen werden muss, und aufgrund dieser Tatsache seine Dauer nicht von uns bestimmt werden darf. Der menschliche Wille ist zwar frei, Anfang und Ende des Lebens liegen jedoch nicht in unserem Kompetenzbereich. Birnbacher findet gegen Thomas' Begründungsgang drei Gegenargumente: 1) Ein Geschenk geht beim Akt der Schenkung in den Besitz des Beschenkten über und steht ab diesem Zeitpunkt zu dessen freien Verfügung, wie es sich auch bei anderen Eigentumsgütern verhält. Dies ist bei allen Geschenken gleich, ob der Wohltäter nun ein Mensch oder Gott ist, ist völlig unerheblich. 2) Es gibt keine Verpflichtung ein Geschenk annehmen zu müssen. Wir konnten es uns jedoch nicht aussuchen, ob wir geboren werden wollten oder nicht. Birnbacher schreibt hierzu weiter: „Es kann aber nicht moralisch kritikwürdig sein, ein ungewolltes Geschenk zurückzugeben, wenn es sich als beschwerlich erweist.“ (2006, S. 197) Gerade wenn man von der Annahme ausgeht, dass das Leben eine Gabe Gottes ist, so könnte dieser weder als gütig noch als wohlwollend gelten, wenn er uns ein Geschenk einfach aufzwingt. 3) Warum sollte nur das Leben als eine Gabe Gottes angesehen werden, und warum werden zum Beispiel dem Menschen gegebene Handlungsoptionen nicht ein ähnlicher Status zugesprochen? Auch die Freiheit aus eigenem Willen aus dem Leben scheiden zu können, müsste als Geschenk bzw. Gabe aufgefasst werden. Nur das gegebene Leben als solches zu definieren, erweist sich beim genaueren Blick als willkürlich.

Eine andere Variante des Arguments lässt sich nach Birnbacher in Kants *Vorlesung über Ethik* finden, wenn dieser behauptet, es sei sträflich gegen den Willen Gottes zu handeln. Doch eine stichhaltige Widerlegung gegen Kants Ausführungen bringt bereits Hume hervor. Dieser stellt nämlich treffend fest, dass wenn eine Lebensverkürzung verboten ist, da sie der Vorsehung Gottes nicht entspreche, auch jede Lebensverlängerung unrechtmäßig sein müsse, da auch sie dem Plan Gottes widerspreche. Viele Möglichkeiten der Medizin müssten somit als unzulässig angesehen und unterlassen werden.

Einer der ersten Vertreter des Unverfügbarkeitsarguments ist Platon, dessen Ausführungsvariante jedoch noch einen anderen Aspekt aufweist. Hier ist der Mensch als ein von den Göttern

Geschaffener auch gleichzeitig deren „Leibeigener“. Eine derartige Auslegung lässt sich durch Humes Kritik, dass auch lebensverlängernde Maßnahmen nicht zulässig wären, nicht zurückweisen, denn der Mensch wird als Eigentum bzw. Sklave gesehen, der gegenüber seinem Herrn nicht nur die Pflicht hat sich selbst zu erhalten, sondern auch seine potentiellen Möglichkeiten voll auszuschöpfen sowie seine Lebensdauer auf ein Maximum auszudehnen. Wittwer verweist in seiner Abhandlung in diesem Zusammenhang auf eine wichtige Tatsache, welche nach genauerer Betrachtung eindeutig zugestimmt werden kann: Das Argument der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens tritt in einer Vielzahl von Varianten auf, die wenn sie gemeinsam gültig sein sollen, Widersprüche ergeben. Die Problematik liegt vor allem in dem Zusammenwirken der beiden Thesen des Lebens als Gabe Gottes und dem Menschen als Leibeigenen bzw. Eigentum Gottes. Nimmt man demnach an, dass das Dasein das Geschenk eines allmächtigen Schöpfergottes darstellt, so müssen auch die oben vorgetragenen Schlussfolgerungen gemäß Birnbacher als gültig angesehen werden: Das Leben geht als Geschenk in den Besitz des Beschenkten über und steht diesem mit dem Akt der Schenkung zur freien Verfügung. Das widerspricht jedoch der Annahme, dass der Mensch gleichzeitig Eigentum oder Sklave Gottes sein könne bzw. sogar sein müsse. Ein weiterer Aspekt scheint die Eigentums- und die Geschenks-Variante als voneinander verschiedene und unabhängige Schlussfolgerungen bezüglich der moralischen Bewertung des Suizids auszuweisen: Wird das Leben als Geschenk Gottes angesehen, so schädigt der Suizident – als „Inhaber“ seiner selbst – mit seiner Tat ausschließlich sich selbst, wird er jedoch als Eigentum seines Schöpfers aufgefasst, so schädigt er eine andere Person, nämlich den Besitzer. Derartige Verknüpfungen der unterschiedlichen Fassungen des metaphysisch-ethischen Arguments und damit selbstwidersprüchliche Überbestimmungen der Gültigkeit der Unverfügbarkeit des eigenen Lebens lassen sich sowohl bei Thomas von Aquin in seiner *Summe der Theologie* sowie in Kants *Vorkritischen Vorlesungen* finden. Wittwer schreibt abschließend:

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass bis auf die Geschenk-Variante [Zurückweisung siehe Birnbacher, Anm.: M.G.] jede der Fassungen des religiösen Dispositions-Arguments in sich schlüssig ist. Immanente Schwierigkeiten ergeben sich, sobald zugleich mehrer von ihnen angeführt werden. Grundsätzlich wird die Geltung des religiösen Suizidverbots dadurch eingeschränkt, dass es nur Gläubige überzeugen kann. (2003, S. 319)

Damit lässt sich nun auch die universelle Gültigkeit von Platons Fassung des Eigentums-Arguments zurückweisen. Zwar ist es wahr, dass hier Humes Einwand der unerlaubten Le-

bensverlängerung nicht greift, dennoch bleibt der religiöse Hintergrund bestehen und damit das aufgestellte Gebot nur für Gläubige nachvollziehbar. Wittwer verweist weiters darauf, dass die Annahme, dass der Mensch Eigentum Gottes ist, diesen automatisch als ein personelles Wesen setzt. Besitzer oder Eigentümer einer Sache kann nur etwas sein, das zugleich ein Jemand, eine Person ist, und nicht als unbegreifbares Absolutes oder dergleichen angesehen wird. In unserer heutigen säkularisierten Philosophie bedeutet dies für den theologisch fundierten metaphysisch-ethischen Versuch, die Selbsttötung als moralisch verboten auszuweisen, dass zunächst die Existenz eines personellen Schöpfergottes bewiesen werden müsste. Eine weitere jedoch nicht religiöse Abwandlung des Unverfügbarkeitsarguments lässt sich bei Kant finden. Hier geht dieser nicht theologisch vor, sondern verlagert den Grund der Unverfügbarkeit des Lebens in den Menschen selbst, indem ein metaphysischer Persönlichkeitskern, ein intelligibles Subjekt, postuliert wird. Das intelligible Subjekt übersteigt den einzelnen Menschen, muss somit als etwas Schützenswertes und Heiliges angesehen werden und darf diesem nicht zur freien Verfügung stehen. Ein metaphysischer Persönlichkeitskern lässt sich nach Birnbacher in der empirischen Welt aber nicht nachweisen, sondern nur annehmen, und selbst wenn man Kants Postulat akzeptiert, müsste immer noch begründet werden, warum die Heiligkeit des Persönlichkeitskerns einen höheren Stellenwert als alle möglichen Leiden eines Subjektes einnehmen soll. Mit dieser kurzen Ausführung soll Kants Beweisführung zunächst zurückgewiesen sein, jedoch erscheint diese in mannigfaltigen Fassungen und wird somit zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal in den Mittelpunkt der Abhandlungen gezogen werden. Abschließend stellen Birnbacher wie auch Wittwer fest, dass keiner der metaphysisch-ethischen Begründungsversuche des Suizidverbots einen zwingenden Charakter für sich beanspruchen kann. Es ist nach Birnbacher auch gleichgültig, wie plausibel das Argument erscheinen mag, denn es reichen schon immanente Kritikpunkte, um es zurückweisen zu können.

Die individual-ethischen Stellungnahmen gegen die moralische Erlaubtheit der Selbsttötung weisen eine klare Gemeinsamkeit auf: sie alle berufen sich auf die Annahme, dass Suizid der Natur widerspreche und deshalb verboten sei. Diese Beweisführung lässt sich sowohl bei Thomas von Aquin als auch bei Kant im entsprechenden Abschnitt dieser Arbeit nachlesen. Birnbacher nimmt in seinem Aufsatz Bezug auf John Stuart Mill um derartige Folgerungen als unzulässig auszuweisen. Die Schwachstelle dieses Argumentes liegt ganz klar in der Schwammigkeit des Begriffes der „Natur“ bzw. der Ausdrücke „natürlich“ und „unnatürlich“. Wird etwas als „unnatürlich“ bezeichnet, so kann darunter das verstanden werden, was in der Natur nicht vorkommt oder aber auch als etwas, das den Naturgesetzen entgegenwirkt. Zieht

man nun die erste Auslegung heran, so wird schnell klar, dass der Suizid folglich gar nicht möglich sein dürfte und damit auch keinen Anlass zur Diskussion liefern würde. Birnbacher betont an dieser Stelle aber, dass die Ausdrücke auch in einen normativ-moralischen Kontext gestellt werden können, doch betreffen sie dann nicht mehr die gesamte Natur, sondern ausschließlich den Menschen als einen Teil dieser. Aber gerade der Suizid im Zusammenhang mit dem Begriff „unnatürlich“ stellt uns vor einige Interpretationsfragen, da der Umfang des Zusammenhangs dieser zwei Ausdrücke schwer eingeschätzt werden kann. Bezeichnet man die Selbsttötung als widernatürlich, weil nur der Mensch aber kein anderes Lebewesen dazu fähig ist, so müssten auch alle anderen speziell menschlichen Fähigkeiten als unnatürlich und damit auch als unmoralisch angesehen werden. Bezieht man die Definition von „natürlich“ und „unnatürlich“ aber nur mehr auf den Bereich von menschlichen Eigenschaften, verschiebt sich die ganze Problematik, jedoch ohne eine Auflösung zu erfahren. Es kann kaum eine fundierte Begründung dafür geben, warum der Suizid als spezielle menschliche Eigenschaft als unnatürlich und damit verbunden als unmoralisch gelten soll, andere aber als wertfrei oder sogar als Gabe eingestuft werden. Diese von Birnbacher gezeigte Begründungslinie kann mit jener von Hume verglichen werden, der allerdings in seiner Stellungnahme die von Gott gegebenen Fähigkeiten behandelt und somit eine metaphysisch-ethische Variante präsentiert. Jedoch stellt auch er klar heraus, dass uns alle Handlungsmöglichkeiten von Gott gegeben wurden und es willkürlich erscheint, manche als moralisch gut und andere als verwerflich anzusehen.

Ausdrücke wie „natürlich“ und „unnatürlich“ sind zunächst reine Begriffshülsen, die von den jeweiligen Autoren nach Belieben und Zweck mit Bedeutungen aufgefüllt werden, um den Suizid entweder als moralisch rechtfertigbar oder verboten auszuweisen. In jedem Fall muss zunächst herausgefunden werden, was unter „Natur“ verstanden wird, denn sie kann auch als Synonym für „Realität“ verwendet werden, was aber die Konsequenz haben würde, dass auch Fremdtötung als etwas Natürliches angesehen werden muss, denn sie findet ebenso zweifellos statt.

Auch Wittwer setzt sich in seiner Stellungnahme zur Moralität des Suizids mit diesem Thema auseinander. Wie schon bei der Auseinandersetzung mit den metaphysisch-ethischen Argumenten werden die Betrachtungen hier von ihm auf sehr differenzierte Weise durchgeführt. Zunächst werden die verschiedenen Argumente wiederum ihren Ansatzpunkten nach unterschieden, um sie dann zurückzuweisen. Ich möchte an dieser Stelle einige von ihnen heranziehen und so einen noch umfassenderen Überblick über die Gegenargumente bezüglich der individual-ethischen Stellungnahmen geben, bevor die Thesen eines bestimmten Autors –

nämlich Kant – abermals einer genaueren Analyse unterzogen werden sollen. Wittwer stellt sich klar gegen die Auffassung, die Selbsterhaltung sei als ein Trieb aufzufassen, da der sogenannte „Selbsterhaltungstrieb“ weder eine Organgebundenheit noch einen regelmäßigen Wechsel von Bedürfnis und Erfüllung aufweist. Weiters darf die Selbsterhaltung auch nicht als ein deskriptives Naturgesetz aufgefasst werden, da „aus der Wirklichkeit die Möglichkeit folgt und weil Gesetzesaussagen falsifiziert sind, sobald ein Gegenbeispiel bekannt ist.“ (Wittwer 2003, S. 361) Der Suizid ist demnach als Gegenbeispiel die Falsifikation der Auffassung der Selbsterhaltung als Naturgesetz. Die Behauptung, die Selbsterhaltung sei das Wesen des Menschen ist zwar nach Wittwer nicht direkt zurückweisbar, jedoch auch nicht ohne weiteres haltbar. Man könnte in diesem Falle genauso gut postulieren, das Wesen des Menschen liege darin die Wahl zu haben, am Leben festzuhalten oder aber es selbst zu beenden. Nach dieser knappen Zusammenfassung der Schwierigkeiten bzw. Einwände gegen die individual-ethische Stellungnahme, der Suizid sei wider die Natur, da er den natürlichen Selbsterhaltungstrieb widerspreche, sollen – wie angekündigt – im Folgenden die Beweisführungen eines bestimmten Philosophen in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken: jene von Kant. Kants Verwendungsweise des Begriffes „Natur“ stellt den Suizid als etwas Widernatürliches dar. Sein bereits an anderer Stelle genauer ausgeführtes individual-ethisches Argument lautet: Die Selbstliebe ist der natürliche Antrieb zum Weiterleben, also widerspricht es der Natur sich aus Selbstliebe das Leben zu nehmen. Birnbacher entgegnet Kants Ansicht in seinen Ausführungen dadurch, dass er zwar zustimmt, dass die Selbstliebe das Leben befördere, nicht jedoch im Falle des Suizidenten. Zur Fundierung seiner Kritik zieht er eine Textstelle von Schopenhauer heran, die auch in dieser Arbeit bereits aufgegriffen wurde. Schopenhauer schreibt dort, dass großes Leid den Selbsterhaltungswillen derart brechen kann, dass ein Suizid als sehr verständlich erscheinen muss. Birnbacher urteilt: „Wenn hier ein Widerspruch vorliegt, dann in dem fiktiven Naturbegriff, von dem Kant bei seiner Überlegung ausgeht.“ (2006, S. 201)

Eine weitere Argumentation, die sich bei Kant finden lässt, ist die Behauptung, dass der Wille zum Suizid selbstwidersprüchlich wäre, da er im Akt der Selbstausslöschung das Individuum und damit seine eigene Grundlage zerstöre. Anders gesagt: Die Selbsterhaltung stellt die oberste Pflicht gegen uns selbst dar, denn die Freiheit darf nicht dazu dienen, sich selbst aufzuheben. Birnbacher hierzu: „Aber an dem Gedanken zu wollen, dass man später nicht mehr wollen kann, ist ebenso wenig Widersprüchliches wie an dem Gedanken, seine Freiheit dazu zu gebrauchen, diese Freiheit aufzuheben. Wenn der Suizid oder die Selbstaufhebung der

Freiheit unzulässig sind, dann nicht aus logischen, sondern aus moralischen Gründen.“ (2006, S. 202)

Doch Kants Beweisführungen sind vielfältig und so zieht er auch eine Form des kategorischen Imperatives heran, um die moralische Verbotenheit des Suizids zu untermauern. Der Imperativ besagt, dass man sowohl andere Personen als auch die eigene Person immer zugleich als Zweck und niemals als reines Mittel betrachten soll. Die Übertragung des Arguments auf den Suizid ist von vorhergehenden Ausführungen vertraut: Im Akt der Selbstzerstörung gebraucht sich der Suizident als bloßes Mittel um einem unerträglichen Zustand zu entgehen und würdigt somit in seiner Person die ganze Menschheit herab. In einem Ausbeutungsverhältnis müssen „Opfer“ und „Täter“ vorhanden sein, beim Suizid sind diese beiden Positionen aber in einer Person vereint.

Dieser Versuch Kants, den Begriff eines interpersonalen Ausbeutungsverhältnisses auf ein intrapersonales Verhältnis zu übertragen, ist jedoch nicht leicht nachzuvollziehen. Jemanden zu einem bloßen Mittel zu erniedrigen bzw. sich dazu erniedrigen zu lassen, ist zunächst für solche Fälle definiert, in denen Ausbeuter und Ausgebeuteter verschieden sind: Der Ausbeutete ist bloßes Mittel für die Zwecke des Ausbeuters. (Birnbacher 2006, S. 202)

Ausbeuter und Ausgebeuteter sind die selbe Person und somit Mittel und Zweck identisch, was die Schlussfolgerung als falsch ausweist. Damit scheint für Birnbacher Kants Argument hinreichend zurückgewiesen. Anders jedoch behandelt Wittwer die vorliegende Problemstellung. Zur genaueren Analyse zieht er ein Zitat aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heran, dass auch ich hier mit den entsprechenden Hervorhebungen anführen möchte:

Wer den Suizid in Erwägung zieht, solle sich fragen,

ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als *Zwecks an sich selbst* zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich **einer Person** bloß als *eines Mittels* zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. **Der Mensch** aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über **den Menschen in meiner Person** nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (GMS, AA IV, S. 429; fett v. mir [Wittwer, Anm.: M.G.]) (Wittwer 2003, S. 322)

Wie schon an den besonders hervorgehobenen Stellen zu erkennen, unterscheidet Wittwer drei Aussagen von Kant: Als reines Mittel zur Erfüllung bestimmter Zielsetzungen gebraucht

sich der Suizident zunächst selbst, aber auch gleichzeitig eine Person sowie den Menschen bzw. die Menschheit in seiner Person. Gebraucht sich jemand jedoch selbst, so ist schon seit Birnbachers Ausführungen bekannt, dass Opfer und Täter ein und dasselbe Individuum darstellen und somit Mittel und Zweck identisch sein müssen. Sind nun aber der Suizident als Sinnenwesen und seine (vernünftige) Personalität identisch? Wittwer versucht zunächst anhand der Verwendungsweise des Begriffs „Person“ in Kants Schriften *Kritik der reinen Vernunft* sowie *Metaphysik der Sitten* eine genauere Definition des Ausdrucks zu erreichen. Hiernach ist mit der Person ein selbstbewusstes Wesen angesprochen, welches sich als eine Identität in verschiedenen Zeiten erkennt und für seine Handlungen als verantwortlich zeigt. Nach dieser Auffassung kann also auch ein Suizident als Person bezeichnet werden. Nachdem nun Kant die Selbstvernichtung als einen Verstoß gegen die Pflichten gegen uns selbst und ausschließlich als solche bezeichnet, kann davon ausgegangen werden, dass der Suizident nur sich selbst und keinen anderen Menschen als reines Werkzeug gebraucht und somit mit der im Zitat angesprochenen Person, die Person des Suizidenten als solches gemeint ist. Nach dieser Ausführung wird klar, dass auch hier Subjekt und Objekt der Handlung ein Individuum sind, sodass es zu keinem klassischen Ausbeutungsverhältnis kommen kann. Die dritte Hervorhebung Wittwers bezieht sich auf den Menschen bzw. die Menschheit in einer Person, die durch den Akt des Selbsttötungsversuches zum reinen Gebrauchsgegenstand herabgewürdigt wird. Nach den bereits zahlreichen Ausführungen zu Kants Philosophie kann der Menschheit in der Person ohne Zweifel die Bedeutung des intelligiblen Subjekts zugeordnet werden. Es stellt sich daher die Frage, ob mit der Unterscheidung des Daseins in Sinnen- und Verstandeswelt bzw. des Ichs in homo noumenon (intelligibles Subjekt) und homo phaenomenon (empirisches Subjekt) auch in der Tat zwei verschiedene Individuen gemeint sind. Wittwer greift erneut auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zurück und kann anhand ausgewählter Textstellen klar herausstellen, dass Kant unter diesen nicht etwa zwei unterschiedliche Menschen verstand, sondern zwei Weisen des Selbstbezugs. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist Bürger zweier Welten, jedoch nicht zwei Wesen, die jeweils einer anderen Welt angehören. Anhand der etwas ausführlicheren Beschäftigung mit Kants Aussagen scheinen nun auch für Wittwer diese endgültig als falsch ausgewiesen. Er versteht das moralische Verbot Kants, sich selbst das Leben zu nehmen, aus einer anderen Perspektive. Der Mensch soll sich hiernach als moralisches Wesen erhalten, da die Moral als solche einen Selbstzweck darstellt. Differenziert werden muss also die Achtung vor dem Menschen und dem Sittengesetz. Da die „Menschheit“ in der Person eines jeden einzelnen nun einmal die Grundlage der Sittlichkeit ist, muss sie um jeden Preis erhalten werden. Wittwer schreibt:

Kant zufolge hat nur die Sittlichkeit als Anlage (bzw. als Gesetz) einen unbedingten Wert, und deshalb darf sie nicht angetastet werden; durch den „Selbstmord“ wird aber die Bedingung der Pflichterfüllung aufgehoben, und darum ist er verboten. Das Suizidverbot erweist sich als ein Gebot *zweiter Stufe*, das die Selbsterhaltung als Bedingung der Erfüllung der Pflichten erster Stufe vorschreibt. Aus diesem Grund ist der Suizid auch dann verboten, wenn er gegen keine der Pflichten erster Stufe verstößt (wie ich nachzuweisen versucht habe). Sittlichkeit ist *Selbstzweck*, so dass man nicht mehr sinnvoll fragen kann, warum es sittliche Wesen geben soll. (2003, S. 330)

Nach Wittwer stellt sich generell die Frage, wie die Moralität als solche von jedem Einzelnen bewertet wird, d.h. ob man ihr einen bedingten oder unbedingten Wert zuschreibt. Es gilt sich zwischen den beiden Optionen der Moral als Selbstzweck oder aber als Regeln des Zusammenlebens zu entscheiden, da von dieser Wahl auch die Beurteilung des Suizids abhängig ist. Um die Auseinandersetzung mit Kants individual-ethischen Argumenten gegen eine moralische Erlaubtheit der Selbsttötung abzuschließen, soll noch dessen Annahme, dass die Selbsttötung der Pflicht gegen uns selbst widerspricht, thematisiert werden. Auch sie kann leicht zurückgewiesen werden bzw. ist dies bereits durch die Erläuterung von Schopenhauers Thesen an anderer Stelle erfolgt. Der weist nämlich schon die Pflichten gegenüber uns selbst als unbegründet aus, weshalb auch der Suizid nicht gegen diese verstoßen kann. Eine Pflicht muss immer entweder als Rechts- oder als Liebespflicht bestehen. Ein Suizidverbot könnte aber niemals eine Rechtspflicht darstellen, da es – wie von Aristoteles bereits bekannt ist – nicht möglich ist sich selbst Unrecht zuzufügen, aber auch keine Liebespflicht, da der Mensch offenkundig ohnehin an seinem Leben hängt und es nicht leichtfertig aufgibt.

Nach all den eben angestellten Betrachtungen scheint klar, dass auch die individual-ethischen Begründungsversuche für die moralische Verwerflichkeit des Suizids den zuvor von Birnbacher sowie Wittwer gestellten Forderungen der Universalisierbarkeit nicht gerecht werden, und daher die sozial-ethischen näher ins Blickfeld rücken müssen.

Die sozial-ethischen Argumente gegen eine Erlaubtheit des Suizids bauen zumeist auf der Annahme auf, dass jeder Mensch sowohl dem Staat, der Gesellschaft und seiner Familie gegenüber bestimmte Pflichten zu erfüllen hat, die der Suizident mit seiner Tat allerdings auf größte Weise verletzt. Diese Ansicht ist nicht nur weit verbreitet, sondern schon in der Antike durch so berühmte Denker wie Platon oder Aristoteles vertreten worden und behält auch heute noch ihre Wirkmächtigkeit. Beide fordern im Falle eines geglückten Selbsttötungsversuches ein unehrenvolles Begräbnis, um den Verblichenen und seine Angehörigen damit einer

Strafe zuzuführen. Birnbacher betont ganz deutlich, dass sich diese Betrachtungsweise über eine immense Zeitspanne halten konnte und erst von den Aufklärungsphilosophen in Frage gestellt wurde. Einer von ihnen – nämlich Hume – wurde bereits zitiert und seine Thesen gegen die sozial-ethische Verurteilung des Suizids wurden ausführlich erläutert. Er vertrat die Meinung, dass das Nutzverhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Staat bzw. der Gesellschaft immer wechselseitig bestehen muss und der Suizident mit der Realisierung seines Vorhabens diese unausgesprochene Abmachung als aufgelöst erklärt. Doch Humes Schlussfolgerungen gehen noch weiter und Birnbacher schreibt dazu treffend: „Hume folgert ironisch, dass, wenn das sozialetische Argument gültig wäre, jeder Suizid, der der Gesellschaft Belastung erspart (wie es nach seiner Meinung nicht selten der Fall ist), nicht nur als schuldlos, sondern sogar als löblich gelten müsse.“ (2006, S. 204)

Birnbacher zufolge trifft keines der Gegenargumente, die im Laufe der Philosophiegeschichte gegen derartige Beweisführungen hervorgebracht wurden, wirklich die Grundgedanken der Problematik – eine Ansicht, die bereits an entsprechender Stelle ausgeführt wurde, aber dennoch hier noch einmal zum Tragen kommen soll. Birnbacher meint, dass das sozialetische Argument nicht eigentlich ein Schaden-Nutzen-Kalkül darstellt, sondern einen Machtanspruch, den der Staat gegenüber dem Einzelnen erhebt. Im Suizid entzieht das Individuum dem Staat alle Herrschaft über sich, denn hier nimmt es diesem eine Möglichkeit der Machtausübung, die bei allen anderen Straftaten sehr wohl gegeben ist, nämlich die gerichtlich angeordnete Sanktion. Das sozialetische Argument gegen die moralische Erlaubtheit der Selbsttötung kann Birnbacher zufolge demnach als nicht-theologisches Pendant zum metaphysisch-ethischen Argument der Unverfügbarkeit des Lebens enttarnt werden, in dem nun nicht mehr der Schöpfer, sondern der Herrscher seinen Anspruch über die einzelnen Individuen klar herausstellen will.

Birnbacher weist jedoch darauf hin, dass die Philosophen der Aufklärung sich dieser kollektivistischen Tendenz der sozialetischen Argumente durchaus bewusst waren und ihnen auch mit individualistischen Stellungnahmen zu entgegnen versuchten. So zieht er Argumente von Montesquieu und d’Holbach als Beispiele für eine energische Zurückweisung derartiger Machtansprüche des Staates heran. Doch Diderot lässt das Recht auf Suizid dennoch nicht uneingeschränkt gelten und greift mit seiner These die Ansichten der jüngeren Stoa auf. Denn sie vertraten die Meinung, dass es zwar nicht unrecht sei sich selbst den Tod zu geben, werden durch die suizidale Handlung allerdings Familienangehörige und Freunde beträchtlichem seelischem oder auch finanziellem Schaden ausgesetzt, so muss die Pflicht diesen gegenüber schwerer wiegen als der Wunsch des Suizidalen. Birnbacher übernimmt die vorgetragene

stoische Schlussfolgerung, denn auch er schränkt die Erlaubnis zur Selbsttötung ein, wenn Angehörige dadurch zum Beispiel entweder erhebliche psychische oder materielle Belastungen bzw. öffentliche Stigmatisierung ertragen müssten. Ob dem Leid des Suizidenten oder der Belastung seiner Angehörigen mehr Gewicht zugesprochen wird, kann nur in den jeweiligen Einzelfällen geklärt werden.

Allgemein wird man nur so viel sagen können, dass, je schwerwiegender die Gründe sind, die den Suizidenten zum Suizid bestimmen, und je weniger er auf eine Besserung seiner inneren Situation hoffen kann, die Betroffenheit anderer um so schwerer wiegen muss, um den Suizid als moralisch bedenklich erscheinen zu lassen. Die praktische Relevanz solcher moralischen Bedenken ist allerdings dadurch eingeschränkt, dass die Belastung Nahestehender vom Suizidenten oft geradezu bezweckt ist und moralische Vorhaltungen angesichts der emotionalen Intensität suizidaler Rache- und Bestrafungsmotive in der Regel wenig ausrichten. (Birnbacher 2006, S. 207)

Birnbacher kommt daher abschließend zu dem Resultat, dass eine Selbsttötung aus ethischen Gesichtspunkten nicht beurteilt werden darf, wenn sie keine allzu große Belastung für das Umfeld des Suizidenten darstellt. Ähnliche Ansichten werden seiner Meinung nach heute von einer Vielzahl von Ethikern vertreten, auch wenn diese in der Öffentlichkeit nur sehr zaghaft zum Ausdruck kommen. Ein Umstand, den Birnbacher vor allem der christlichen Ethik zuschreibt, die sich strikt gegen eine moralische Erlaubtheit des Suizids ausspricht und immer noch tief in unserer Kultur verankert ist.

Birnbachers Einschätzung bezüglich der Auffassung der heutigen Ethiker lässt sich anhand der Stellungnahme des in dieser Arbeit schon öfter angesprochenen Autors Hector Wittwer bestätigen. Beide vertreten sehr ähnliche Ansichten, auch in Bezug auf das sozialetische Argument für die moralische Verurteilung der Selbsttötung. Wittwer vernachlässigt allerdings den Aspekt des Machtverlustes des Staates bzw. der Gesellschaft gegenüber dem Suizidenten, den Birnbacher für den zentralen Ansatzpunkt der Kritik hält. Zunächst differenziert Wittwer zwischen der Selbsttötung als Unrecht gegenüber der Allgemeinheit – also Staat oder der Gesellschaft – und konkreten Personen und teilt das Argument selbst in fünf unterschiedliche Fassungen ein. Ich werde hier jene aufgreifen, die sich sowohl als Gegenargumente für die von mir vorgetragenen Stellungnahmen der ausgewählten Philosophen auszeichnen und des Weiteren bei Birnbacher keiner ausführlichen Betrachtung unterzogen wurden. Die legalistische Variante lässt sich bei Aristoteles finden, der – wie aus vorangegangenen Ausführungen bekannt – behauptet, der Suizident begehe ein Unrecht gegen die Polis, aber niemals gegen sich selbst, da es nicht möglich sei, sich selbst Unrecht zuzufügen. Erwähnenswert ist an die-

ser Stelle, dass diese Auffassung genau jener von Kant widerspricht, wenn er meint, der Freitod laufe den Pflichten zuwider, welche wir gegenüber uns selbst zu beachten hätten. Um nun aber den ursprünglichen Gedankengang wieder aufzunehmen: In einer schon zuvor zitierten Textstelle aus Aristoteles *Nikomachischer Ethik* heißt es, dass das, was das Gesetz nicht ausdrücklich erlaube, verboten sei. Nach Wittwer greift dieses Argument schon aus dem Grund nicht mehr, da die Auslegung des Gesetzes im Laufe der Geschichte einer fundamentalen Wandlung ausgesetzt war. Offenbar hat das Gesetz bei Aristoteles auch eine moralische Bedeutung inne, während dies heute einzig eine juristische Bedeutung erhält. Abgesehen davon schreibt das Gesetz vor, dass nur jene Handlungen einer Strafe unterzogen werden dürfen, die auch eindeutig gesetzlich als strafbares Verhalten ausgezeichnet sind. Eine Auffassung, die Aristoteles seinen Ausführungen zufolge nicht teilt.

Die utilitaristische Fassung des sozialetischen Arguments behauptet, der Suizident entziehe der Gesellschaft Nutzen. Abgesehen von Birnbachers Einwänden lässt sich noch feststellen, dass derartige Stellungnahmen nicht nur durch die wechselseitige Beziehung zwischen Staat und Einzelnem zurückgewiesen werden können, sondern dass diese auch noch inkonsequent vorgehen, denn in dem Falle müssten auch Auswanderer moralisch verurteilt werden, da auch sie der ursprünglichen Gemeinschaft Güter und Arbeitskraft entziehen.

Mit diesen Gegenargumenten ist nach Wittwer zwar noch nicht bewiesen, dass die sozialetischen Stellungnahmen gegen eine moralische Erlaubtheit der Selbsttötung nicht ihre Daseinsberechtigung hätten, dennoch scheinen einige ihrer Varianten unserem heutigen ethischen Grundverständnis entgegenzustehen. Problematisch wird es vor allem, wenn das Recht auf Selbstbestimmung dem Prinzip einer Nutzenmaximierung untergeordnet wird. Gegen diesen Standpunkt kann gesagt werden, dass wenn es einen unausgesprochenen Vertrag zwischen Gesellschaft bzw. Staat und dem Einzelnen gibt, das Verhältnis aber doch nicht frei gewählt wurde. Das Individuum sieht sich bestimmten Beziehungen sozusagen unfreiwillig ausgesetzt, denn Eltern, Mitbürger und dergleichen sind für dieses nicht mitbestimmbar. Andere Verhältnisse jedoch – wie etwa mit dem Ehepartner, Kinder, Freunde usw. – werden aus freien Stücken eingegangen und ziehen nach Wittwer somit auch ein gewisses Maß an Verantwortung bzw. Verpflichtung mit sich. Wie aber schon Birnbacher zu bedenken gibt, scheint eine Güterabwägung schwierig: Was wiegt mehr – die Ansprüche des persönlichen Umfeldes oder des Suizidalen? Würde man jedoch davon ausgehen, dass der Suizid immer dann als moralisch verboten gelten würde, wenn er mindestens einer dritten Person Schaden zufügt, so müsste jede Selbsttötung verurteilt werden. Denn klar ist, dass auch im Falle des Fehlens aller Bezugspersonen, der Suizident mit seiner Tat – ob nun intendiert oder nicht – auf das Befin-

den von Jemandem negativen Einfluss nimmt, und wenn das nur bedeutet, bei einer anderen Person Unbehaglichkeit aufgrund der Entdeckung eines Leichnams auszulösen. Andererseits muss nach Wittwer natürlich auch bedacht werden, dass jeder von uns einmal ein Leichnam sein und von jemand anderen gefunden werden wird. Weiters ist eine Güterabwägung zwischen den eigenen und fremden Ansprüchen schon zu Lebzeiten einer Person notwendig. Auch im Alltag handeln wir weder ausschließlich unseren eigenen Interessen gemäß noch richten wir uns strikt nach den Ansprüchen Anderer. Der Konflikt, welcher in Bezug auf die Forderungen des Suizidenten und seiner Umwelt besteht, bildet keine spezielle Ausnahmesituation, sondern besteht bereits in anderen Lebenslagen und Problematiken. Die Rücksicht auf andere muss eben zeitweise und situationsbedingt Grenzen erfahren. Wie Birnbacher kommt also auch Wittwer zu dem Schluss, dass bestimmte Varianten des sozialetischen Arguments gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids ihre Berechtigung erhalten, dass jedoch auch sie keine Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen können.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass für Birnbacher der Suizid an sich als moralisch indifferent gilt, dennoch meint er, die einzelnen Suizidhandlungen können sehr wohl einer ethischen Bewertung zugeführt werden. Die Tat lässt sich zum Beispiel in Bezug auf die Interessen des Suizidenten bewerten, d.h. ob sie wirklich die beste Lösung für dessen Situation darstellt oder ob er durch gewissen Umstände verblendet und zu falschen Schlüssen verleitet wurde. Weiters muss die Differenz zwischen einer suizidalen Handlung und ihrem Motiv klar herausgestellt werden. Auch wenn der Akt an sich aus dem ethischen Standpunkt nicht beurteilt werden darf, so können doch Stellungnahmen zu den einzelnen Motiven erfolgen. Die Trennung von Handlung und Motiv findet sich bereits früh in der philosophischen Tradition und zeigt schon hier ein interessantes Ergebnis: Die moralische Einschätzung der Selbsttötung ist zwar sehr umstritten, bezüglich der Qualität der Motive scheinen die Denker jedoch weitgehend einig. Birnbacher fasst zusammen:

1. Ein Suizid aufgrund altruistischer Überzeugungen wird als ehrenwert eingestuft, der Akt an sich sogar oft heroisiert. Diese Art der Selbsttötung gilt als moralisch vorbildlich, kann aber dennoch von niemandem eingefordert werden.
2. Es herrscht unter jenen Denkern, die den Suizid als moralisch erlaubt ausweisen wollen, ein Konsens darüber, dass einem Bilanzsuizid mit vorgehender ausführlicher Reflexion gegenüber einem Kurzschlusssuizid mehr Anerkennung entgegenzubringen sei. Der Freitod als Resultat eines langen Abwägungsprozesses entspricht eher unserer Vorstellung von einem autonomen und vernünftigen Wesen. Das Bewertungskriterium für die moralische Zulässigkeit

einer suizidalen Handlung sind nun also die Beweggründe des Suizidenten. Auch Schopenhauer, der die Selbsttötung durchaus entschuldigt oder zumindest als moralisch neutral bewertet, urteilt über die Motive sehr streng. Wie bereits festgestellt, verurteilt er fast alle Suizidenten, die nicht die Askese und damit den Hungertod wählten, da sie mit ihrer Handlung nicht dem ganzen Dasein entsagten, sondern nur ihrem individuellen Leben. Der Wille zum Leben wird im Akt der Selbstvernichtung nicht mitzerstört, sondern er zeigt sich in diesem noch stärker als davor, weshalb eine derartige Verhaltensweise niemals Schopenhauers Ideal der Entsagung des Willens entsprechen kann.

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Birnbacher gelangt auch Wittwer. Sowohl ein striktes Suizidverbot als auch eine uneingeschränkte Suiziderlaubnis lassen sich nicht eindeutig nachweisen bzw. rechtfertigen. Prinzipiell kann jedoch gesagt werden, dass das Selbstbestimmungsrecht und die Freiheit eines jeden Menschen in der gegenwärtigen Ethik als selbst-evident und Fundament des Umgangs miteinander und somit als unumstritten gilt. Selbstbestimmung und Freiheit stellen anerkannte Prinzipien dar, die solange ihre Gültigkeit behalten, solange keine dritte Person dadurch ihrerseits in der Selbstbestimmung bzw. Freiheit eingeschränkt wird oder zu Schaden kommt. Das Recht, über sich selbst und sein Leben verfügen zu dürfen, scheint für Wittwer also nicht begründungsbedürftig, im Gegenteil bedarf eine Einschränkung dieses einer überzeugenden Rechtfertigung. Aus dieser Auffassung kann geschlossen werden, dass eine Selbsttötung eine legitime Handlungsweise darstellt und somit als moralisch unbedenklich gesehen werden muss, wenn von den Folgen für Andere abgesehen wird. Ergeht ein Suizid bzw. Suizidversuch jedoch aus dem Motiv der Rache, einem Erpressungsversuch oder dergleichen anderer Beweggründe, so ist dies als verwerflich einzustufen, da die suizidale Person mit ihrer Handlung mehr in Anspruch nimmt als nur das Recht auf Selbstbestimmung. Zu erkennen ist hier also wie bei Birnbacher eine Einschränkung der moralisch indifferenten Bewertung des Suizids, welche auch in diesem Fall mit den zu erwartenden Konsequenzen für Andere sowie den vorliegenden Beweggründen einer Selbsttötung verbunden wird. Ausschlaggebend ist ebenfalls die Art und Weise der Selbsttötung: Wird z.B. der Sturz vor einen heranrollenden Zug als Methode gewählt, so muss dies aufgrund des möglichen Traumas für den Lokführer als moralisch verwerflich angesehen werden. Aber auch zuvor eingegangene Verpflichtungen spielen eine Rolle: Eltern z.B. haben für ihre minderjährigen Kinder zu sorgen und die Verantwortung zu tragen. Sozialethische Argumente reichen demgemäß zwar nicht aus, um ein striktes Selbsttötungsverbot zu begründen, dennoch weisen sie darauf hin, dass nicht alle suizidalen Akte moralisch rechtfertigbar sind.

Ein universelles Verbot, sich selbst das Leben zu nehmen, ließe sich nach Wittwer nur dann begründen, wenn die Moralität als solche im Sinne von Kant als Selbstzweck aufgefasst werden würde. Der Mensch als sittliches Subjekt ist hiernach Träger der Sittlichkeit und darf daher auch nicht mutmaßlich zerstört werden, „denn mit dem Akt der Selbstvernichtung wird die phänomenale Basis sittlichen Handelns ausgelöscht und damit alle Verbindlichkeit negiert.“ (Eberling 1995, S. 495) Es scheint jedoch nicht leicht einzusehen, warum der Mensch für die Moral da sein sollte und nicht umgekehrt, wie sich auch an der weitläufigen Meinung der heutigen Ethiker zeigt.

Eine etwas andere Auseinandersetzung mit dem Suizid lässt sich in Wilhelm Kamlahs *Meditatio Mortis – Kann man den Tod „verstehen“, und gibt es ein „Recht auf den eigenen Tod?“* finden. Er untersucht nicht nur die generell herrschende Einstellung zur Selbsttötung, sondern bezieht diese zu dem auf die aktuelle Entwicklung in der Medizin sowie deren veränderten Stellenwert für das vorliegende Thema – ein Aspekt, der vor allem im zweiten Teil der Arbeit einen wichtigen Diskussionspunkt bilden wird.

Kamlah geht von der Annahme aus, dass der Suizid bisweilen zwar juristisch, aber keineswegs auch moralisch akzeptiert wird. Diese Sichtweise wird zunächst in dem Satz „Niemand hat das Recht auf Selbsttötung“ ausgedrückt. (1976, S. 16) Nun könnte aber auch das Gegenargument, nämlich, dass alle ein Recht auf Selbstbestimmung bezüglich des eigenen Ablebens haben – selbst wenn dies eigenmächtig herbeigeführt wird –, vertreten werden. Eine derartig extreme Position scheint in der aktuellen ethischen Auseinandersetzung kaum Zuspruch zu finden. Kamlah findet die heute vertretenen Thesen gegenüber der Selbsttötung – welche sich im übrigen auch bei Birnbacher und Wittwer nach verfolgen lassen – in den „*oppositio contradictoria*“ der traditionellen Logik, welche die Gegenargumente der beiden radikalen Annahmen darstellen und besagen, dass es Situationen gibt, die eine Selbsttötung als moralisch erlaubt gelten lassen bzw. im Falle der uneingeschränkten Erlaubtheit des Suizids mit dem Satz: „Es gibt Fälle, in denen die Selbsttötung moralisch unerlaubt ist.“, ausgedrückt wird. (1976, S. 16) Die beiden relativierenden Annahmen aber können nebeneinander bestehen und widersprechen sich nicht. Dennoch macht es einen Unterschied, ob man von einem prinzipiellen moralischen Recht auf den eigenen Tod unter Berücksichtigung einiger Ausnahmefälle ausgeht, oder die Selbsttötung generell als moralisch verboten und nur unter bestimmten Umständen als zulässig erklärt. Nach Kamlah stellt sich nun also die Frage welche der Thesen den Ausgangspunkt der Betrachtungen bilden soll.

Klar scheint, dass die Versuche in der philosophischen Tradition, den Suizid als verbotene Handlung auszuweisen für eine generell verbindliche Norm nicht ausreichen. Zurückgewiesen werden in Kamlahs Aufsatz namentlich die Beweisführungen von Augustinus und eine Variante des Arguments der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens, welche ich an dieser Stelle nicht mehr einer ausführlichen Betrachtung zuführen möchte, da eine Vielfalt an Gegenargumenten bereits anhand anderer Autoren zur Genüge zur Darstellung gebracht wurde. Es sprechen jedoch nicht nur die durch große Denker hervorgebrachten Stellungnahmen gegen die moralische Erlaubtheit des Suizids, sondern auch alltägliche Eindrücke lassen eine Zulässigkeit derartiger Verhaltensweisen kaum zu: Eine Selbsttötung wird von jenen, die eine hohe oder zumindest annehmbare Lebensqualität empfinden, kaum in Betracht gezogen bzw. auch nur thematisiert. Weiters muss bedacht werden, dass der Suizid häufig aus einem Affekt bzw. unter Einfluss einer psychischen Erkrankung oder Leidensdruck heraus begangen wird, und daher der Betroffene nicht im eigentlichen Sinne nach dem Prinzip seines Eigeninteresses handelt. Betrachtet man aber den sogenannten „Bilanzsuizid“, muss doch festgehalten werden, dass dieser meist aufgrund konkreter Bedenken bezüglich bestimmter Pflichten gegenüber anderen Personen, vom Sterbewilligen häufig nicht realisiert wird. Kamlah zieht hieraus den Schluss:

Dies alles zusammen ergibt dann den Anschein, als gebe es doch nicht und niemals das Recht auf den eigenen Tod. Den Anschein, denn - so kann nun mit größerem Nachdruck als zu Anfang gesagt werden: *in dubio pro libertate*. Gerade nämlich, wenn man annimmt, dass die Zahl der Fälle moralisch erlaubter Selbsttötung verschwindend klein ist, kommt alles darauf an, sie nicht zu übersehen. Was da *facto* sehr selten vorkommt, kann doch *de principio* moralisch zulässig und für unser bedrängtes Leben sehr bedeutsam sein. (1976, S. 20)

Wenn man dem Suizid, wie in diesem Zitat, einen großen Stellenwert für das menschliche Dasein zuschreibt, so ist es unerlässlich, eine moralische und rechtliche Norm in Bezug auf diesen aufzustellen. Dies kann nur ausgehend von einer Grundnorm geschehen, welche allgemein und ohne jede Ausnahmefälle gelten muss. Kamlah wählt jene Regel: „Beachte in jeder Situation, dass der andere Mensch bedürftig ist ebenso wie du selbst, und handle demgemäß!“ (1976, S. 21) Doch der vorangegangene Satz bedarf weiterer Erläuterungen, denn andernfalls könnten Missverständnisse entstehen. Jeder Mensch ist zwar bedürftig, aber es muss zwischen einem wahren Bedürfnis und dem Bedürfnis im Sinne von bloßen Wünschen oder Begehren unterschieden werden. Klar ist, dass es fast zwangsläufig zu einem Widerstreit der Interessen kommen muss, d.h. wahre Bedürfnisse und Wünsche eines einzelnen Mensch

können sich zuwiderlaufen, sowie diese zeitweise auch wahren Bedürfnissen bzw. bloßen Begehren Anderer widersprechen werden. An dieser Stelle wird erneut das Problem der Güterabwägung zur Diskussion gestellt, welches auch schon bei Birnbacher sowie Wittwer seine zentrale Bedeutung erhielt. Nach Kamlah kann gesagt werden, dass ein (wahres) Bedürfnis einer Person im Zweifelsfall generell mehr wiegt als das Bedürfnis einer anderen Person. Es stellt sich hier die Frage nach der Zumutbarkeit und Abwägungen der einzelnen Interessen. Wählt z.B. ein Mensch mit unheilbarer Erkrankung für sich den Suizid als letzte Möglichkeit, so entspricht dieser Wunsch seinem wahren Bedürfnis, welcher auch dann als moralisch zulässig gilt, wenn er dem Interesse oder besser Begehren anderer Personen entgegen steht. Aus der oben zitierten Regel lässt sich somit einerseits ein allgemeines Fremdtötungsverbot ableiten, da man annehmen muss, dass das Weiterbestehen ein wahres Bedürfnis für einen anderen darstellt, aber auch das Recht auf den eigenen Tod, wenn das Leben als solches abgelehnt wird.

Das Resultat der Abhandlungen der heutigen Ethiker scheint sich zum momentanen Stand der Auseinandersetzung sehr zu gleichen. Kamlah differenziert jedoch bei der moralischen Bewertung der Selbsttötung nicht nur zwischen dem wahren Bedürfnis und einem Begehren oder Wunsch, um die Schwierigkeit des Interessenskonflikts zu klären, sondern trifft auch eine Unterscheidung bezüglich dem rein biologischen Leben und einem menschenwürdigen Leben. Anhand dieser neuen Betrachtungsweise widmet sich Kamlah der aktuellen, oben schon angesprochenen Problematik, welche sich mit der modernen Medizin entfaltet:

Den unzeitig frühen Tod kann sie [die Medizin, Anm.: M.G.] oft verhindern, aber sie verhindert auch den gutzeitigen Tod, verlängert menschliches Leben a tout prix, so dass sich die Frage erhebt: Müssen wir uns das gefallen lassen, dass wir zum Weiterleben auch dann gezwungen werden, wenn wir ein erfülltes, lebenswertes Leben nicht mehr führen können? (Kamlah 1976, S. 14)

Nachdem die Reflexionen über das Recht auf den eigenen Tod fortgeschritten sind, zieht Kamlah die Ärzteschaft direkt zur Verantwortung, und verbindet so die allgemein-ethische Fragestellung nach dem Suizid mit dem spezifischen Berufsethos:

Die ärztliche Berufsethik fordert bisher nichts anderes als „Erhaltung menschlichen Lebens“ ohne Rücksicht darauf, ob es sich um bloß biologisches Leben oder um lebenswertes und damit menschenwürdiges menschliches Leben handelt. Wir gehen aber einer Zeit entgegen, in der es dem

Arzt nicht mehr gelingen wird, sich unter Berufung auf den Hippokratischen Eid dieser fundamentalen Unterscheidung zu entziehen. (1976, S. 22)

Es soll hier jedoch nicht der Eindruck entstehen, der Arzt sei jene Instanz, welche über lebenswertes und lebensunwertes Leben entscheidet. Auch keine andere von außen kommende Sichtweise kann dies übernehmen. Jeder muss für sich entscheiden, wann sein Dasein noch Sinn ergibt bzw. zu welchem Zeitpunkt es sinnlos geworden ist. Es geht Kamlah einzig darum, dass der Arzt nicht reine „Reparaturarbeiten“ vornimmt, sondern sich auch der moralischen Verpflichtung stellt, Bedürfnisse von Patienten ernst zu nehmen und diesen gegebenenfalls auch bei einer Selbsttötung Hilfestellung zu leisten oder zumindest mit fachlichem Rat zur Seite zu stehen. Natürlich ist einer derartigen Forderung nicht leicht nachzukommen, wenn man bedenkt, dass sich der Arzt damit in eine rechtliche Grauzone begibt. Andererseits muss auch die Situation des betroffenen Suizidwilligen betrachtet werden, der, wenn er seinen Entschluss gefasst hat, mit seinen Gedanken, vielleicht Zweifeln sowie Unwissenheit bezüglich einer schmerzlosen und sicheren Realisation seines Vorhabens alleine gelassen wird. Für die Tatsache, dass sich das medizinische Personal vor allem mit jenen Suizidenten konfrontiert sieht, welche ihre Tat keineswegs wohlüberlegt aus einer Bilanzierung des Lebens heraus begehen, findet Kamlah übrigens eine interessante Erklärung. Es ist zwar einerseits nachgewiesen, dass suizidale Handlungen meist affektbedingt ablaufen und aus Lebenskrisen resultieren, aber es wurde von der Gesellschaft des Weiteren eine große Barriere errichtet. So scheint es nicht abwegig, dass diese vor allem von psychisch Erkrankten und verzweifelten Personen durchbrochen wird, nicht aber von jenen, die ihrem Leben ein Ende setzen wollen, weil es ihnen zur Last und sinnlos geworden ist. Und dies wirkt sich auch auf den Berufsalltag der Mediziner aus, der aufgefordert wird, nicht nur menschenwürdiges Leben zu erhalten, sondern auch menschenwürdiges Sterben zu ermöglichen:

Solange es an einem rechtlichen und moralisch legalen Verfahren für den „Tod des Philosophen“ fehlt, dessen Würde der vorchristlichen Antike vertraut war, solange wird der Arzt es weiterhin schwer haben, diesen gerechtfertigten Freitod von den weit häufigeren Fällen ungerechtfertigter Selbsttötung zu unterscheiden. (Kamlah 1976, S. 24)

Wie oben bereits angedeutet, wird die Diskussion um die Rolle der Medizin bzw. des Mediziners selbst in Zusammenhang mit dem Suizid eine zentrale Bedeutung in der Auseinandersetzung im zweiten Teil – welche die Beihilfe zur Selbsttötung und ihre praktischen Problemstellungen zum Thema hat – der vorliegenden Arbeit erhalten. Doch im Folgenden sollen

noch weitere aktuelle Sichtweisen bezüglich der moralischen Bewertung zur Darstellung gebracht werden.

Um nun einen umfassenden Blick auf den momentanen Diskussionstand um das Thema Suizid zu gewährleisten und den ersten Teil der Arbeit abzuschließen, müssen noch die zur Zeit vertretenen Gegenpositionen angeführt werden.

Generell kann gesagt werden, dass jene, die den Suizid aktuell als sittlich verwerflich betrachten, ihre Beurteilung an einem Hauptargument festmachen: der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens bzw. dem unveräußerlichen Wert der Person. Die Beweisführungen sind häufig durch religiöse Hintergründe gestützt, weshalb ich die weiteren Betrachtungen mit dem *Evangelium vitae*, 1995 von Ioannes Paulus PP. II verfasst, beginnen möchte. Dieses Schriftstück, welches den Untertitel „An die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“ trägt, hat zwar keineswegs den Suizid zum Hauptthema, zeigt jedoch die zentralen Motive der Suizidgegner exemplarisch auf. Es versteht sich, dass hier die Argumentationslinie direkt auf Gott als den Schöpfer und Sinn des Lebens zurückgreift, was bei den weiteren Texten, die noch angeführt werden sollen, etwas zurückhaltender formuliert oder auch ganz bei Seite geschoben wird. Dennoch lassen sich starke Ähnlichkeiten in den Begründungsweisen aufzeigen, welche nun erörtert werden sollen. Zudem darf nicht vernachlässigt werden, dass die jüdisch-christliche Tradition bis heute einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die sittliche Einstellung unserer westlichen Gesellschaft ausübt.

Wie bereits kurz erwähnt, ist Ioannes Paulus PP. II *Evangelium vitae* nicht eine umfangreiche Auseinandersetzung mit der Selbsttötung aus römisch-katholischer Sicht, sondern vorrangig ein genereller Aufruf zur Änderung des Umgangs mit unserem Leben sowie den Mitmenschen. Daher werden in dieser Arbeit nur jene Punkte zusammengefasst, die zu unserem Thema Aufschluss geben sollen. Das *Evangelium des Lebens* beginnt mit der Aufzählung der neuen Gefahren, die das menschliche Leben in der modernen Gesellschaft bedrohen. Unter anderem werden Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie, aber auch der Suizid als solcher thematisiert. Zwar ist der Mensch schon von Anbeginn seines irdischen Daseins – nach dem Verlassen des Paradieses – mit diesen Bedrohungen konfrontiert, nun aber scheinen sie einen neuartigen Charakter zu entwickeln, unter welchem sich die Gefährdung des Lebens noch weiter zuspitzt. Ioannes Paulus PP. II sieht sich der Tatsache gegenübergestellt, dass jene Verbrechen heutzutage von einem Teil der Gesellschaft unter dem Vorwand der individuellen Freiheit als legitim und somit als persönliche Rechte angesehen werden. Die Forderungen

gehen sogar soweit, dass ein Teil der Bevölkerung vom Gesetzgeber verlangt, diese Taten straffrei zu stellen und das Gesundheitswesen dabei zur Mitwirkung an bestimmten Handlungen zu verpflichten. Der beschriebene Wandel wird als bedenklich gesehen, da er die Betrachtungsweise auf das Leben und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf allen Ebenen nachhaltig – und nach seiner Meinung sehr negativ – verändert, wie das folgende Zitat konkret veranschaulicht:

Wenn man die Dinge von diesem Gesichtspunkt her betrachtet, kann man in gewisser Hinsicht von einem *Krieg der Mächtigen gegen die Schwachen* sprechen: das Leben, das mehr Annahme, Liebe und Fürsorge verlangen würde, wird für nutzlos gehalten oder als eine unerträgliche Last betrachtet und daher auf vielerlei Weise abgelehnt. Wer durch seine Krankheit, durch seine Behinderung oder, noch viel einfacher, durch sein bloßes Dasein den Wohlstand oder die Lebensgewohnheiten derer in Frage stellt, die günstiger dastehen, wird zunehmend als Feind angesehen, gegen den man sich verteidigen bzw. den man ausschalten muß. Auf diese Weise wird eine Art »*Verschwörung gegen das Leben*« entfesselt. Sie involviert nicht nur die einzelnen Personen in ihren individuellen, familiären oder Gruppenbeziehungen, sondern geht darüber hinaus, um schließlich auf Weltebene den Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten zu schaden und sie durcheinanderzubringen. (Ioannes Paulus PP. II, 1995)

Wie kommt es nun aber zu dieser Entwicklung, dass die Würde Einzelner negiert und ihr Leben als wertlos betrachtet wird? Es scheint sich dafür eine Vielzahl von Gründen anführen zu lassen. Es ist nicht nur die eben beschriebene Grundstimmung, die die Menschen „Entscheidungen gegen das Leben“ treffen lässt, sondern es sind auch die erschwerten Lebensbedingungen, mit denen sie sich konfrontiert fühlen: Umstände wie Zukunftsängste, fehlende wirtschaftliche Perspektiven, Einsamkeit und dergleichen.

Nach Ioannes Paulus PP. II wandeln sich die Menschenrechtserklärungen, die tatsächlich die Würde und das Leben eines jeden Menschen verteidigen, heute auch deshalb in falsche Forderungen und kehren sich damit in ihr Gegenteil, da sich die moralische und kulturelle Betrachtung der Person und ihrer kennzeichnenden Merkmalen verengt hat. Der neue Subjektivitätsbegriff versteht demnach nur mehr jene als Inhaber von Rechten, die als autonom bezeichnet werden können oder zumindest nicht der völligen Abhängigkeit von anderen ausgeliefert scheinen. Die Personenwürde wird zumeist an der ausdrücklichen und konkreten verbalen Kommunikation festgemacht, ebenso wie sich der Freiheitsbegriff dahingehend wandelt, dass er das Individuum zum Absoluten bzw. Maßstab aller Dinge erhebt und so die Solidarität gegenüber anderen in den Hintergrund drängt.

Doch die beunruhigendste Entwicklung ist nach dem *Evangelium vitae* „die Verfinsterung des Sinnes für Gott und den Menschen, wie sie für das vom Säkularismus beherrschte soziale und kulturelle Umfeld typisch ist.“ (Ioannes Paulus PP. II, 1995) Diese Verfinsterung oder besser das Vergessen Gottes hat die schwerwiegende Folge, dass der Mensch sich ohne die Erkenntnis seiner Herkunft vom Schöpfer nicht seines transzendenten Charakters bewusst wird, und sich somit nur mehr als Ding unter anderen Dingen auf dieser Welt wahrnimmt. Auch der Sinn des irdischen Daseins verschließt sich dann, sodass der Mensch einem „praktischen Materialismus“ verfällt, in dem Sein zu Haben wird. Lebensqualität wird hier als das Anhäufen von materiellem Besitz gesehen, wobei tiefer reichende Aspekte des Lebens, wie zum Beispiel zwischenmenschliche Beziehungen oder Religion, nicht wahrgenommen werden. Ioannes Paulus PP. II schreibt weiter: „Die Verfinsterung des Sinnes für Gott und für den Menschen mit allen ihren mannigfachen, verhängnisvollen Auswirkungen auf das Leben vollzieht sich *im Innern des sittlichen Gewissens*.“ Damit spricht er aber nicht nur das Gewissen eines jeden Einzelnen an, das durch diese Entwicklung nur mehr schwer zwischen Gut und Böse unterscheiden kann, sondern auch das Gewissen der Gesellschaft, die gegen das Leben gerichtete Handlungen nicht nur toleriert, sondern sogar institutionalisiert und damit zu festen Strukturen werden lässt.

Dennoch gibt es Gegenbewegungen, in Form von Einzelpersonen oder aber auch Organisationen, die sich für das Recht der Familie, der Natur, der sozial Schwachen einsetzen und hier lobend hervorgehoben werden. Wie ernst sich die Lage jedoch nach der Meinung des damaligen Papstes schon zugespitzt hat, soll folgendes Zitat verdeutlichen:

Dieser Horizont von Licht und Schatten muß uns allen voll bewußt machen, daß wir einer ungeheuren und dramatischen Auseinandersetzung zwischen Bösem und Gutem, Tod und Leben, der »Kultur des Todes« und der »Kultur des Lebens« gegenüberstehen. Wir stehen diesem Konflikt nicht nur »gegenüber«, sondern befinden uns notgedrungen »mitten drin«: wir sind alle durch die unausweichliche Verantwortlichkeit *in die bedingungslose Entscheidung für das Leben* involviert und daran beteiligt. (Ioannes Paulus PP. II, 1995)

Wie soll sich nun aber die „Kultur des Lebens“ durchsetzen? Nur die erneute Zuwendung zu Gott kann die gefährliche Entwicklung, die sich in der modernen Gesellschaft zeigt, stoppen. Sie ist die Erkenntnis des unveräußerlichen Wertes des menschlichen Lebens und der Würde aller Menschen. Im *Evangelium vitae* lässt sich hierbei ein Argument finden, das auf Augustinus zurückgeht und im religiösen Kontext bis heute seine Gültigkeit beibehalten konnte: Gott

als Schöpfer alles Daseins hat dem Menschen das Leben geschenkt und nur er hat daher das Recht, dies auch wieder zu nehmen. Daher folgert Ioannes Paulus PP. II :

Aus der Heiligkeit des Lebens erwächst seine *Unantastbarkeit, die von Anfang an dem Herzen des Menschen, seinem Gewissen, eingeschrieben ist*. Die Frage »Was hast du getan?« (Gen 4, 10), mit der sich Gott an Kain wendet, nachdem dieser seinen Bruder Abel getötet hat, gibt die Erfahrung jedes Menschen wieder: in der Tiefe seines Gewissens wird er immer an die Unantastbarkeit des Lebens — seines Lebens und jenes der anderen — erinnert, als Realität, die nicht ihm gehört, weil sie Eigentum und Geschenk Gottes, des Schöpfers und Vaters, ist. (1995)

Durch die Herkunft des Lebens aus Gott scheint seine Unantastbarkeit aus römisch-katholischer Sicht eindeutig bewiesen. Doch auch die Würde des Menschen lässt sich nur durch sein Verhältnis zu Gott erklären, da er jenen nach seinem Ebenbild erschuf. Daher muss er als Offenbarung Gottes in der Welt gesehen werden, der in jedem Augenblick die Gegenwart und Wirklichkeit des Herrn verdeutlicht. Der Mensch erhält also seine unverletzliche Würde aus der innigen Verbindung zu Gott.

Aber nicht nur der Ursprung aus Gott verleiht dem menschlichen Leben seine Unantastbarkeit und Würde, sondern auch das Ziel des irdischen Daseins. Dieses erhält nämlich nur vollen Wert und Sinn, wenn der Mensch sein Leben auf Gott ausrichtet, sozusagen eine Gemeinschaft mit ihm eingeht und nach dessen Geboten lebt. Aufgrund dieser Lebensweise wird das irdische menschliche Leben aus seiner Endlichkeit befreit, da es am unendlichen Dasein Gottes teil hat.

Nach diesen Ausführungen wird klar, dass es weder erlaubt sein kann, einem anderen noch sich selbst das Leben zu nehmen. Die Selbsttötung ist nicht nur eine radikale Ablehnung der vollkommenen Bestimmung Gottes über Leben und Tod, sondern auch ein Verbrechen gegen sich selbst und die Gemeinschaft, wie Ioannes Paulus PP. II eindringlich einmahnt und somit eine Verbindung zwischen der metaphysisch-, individual- sowie sozialetischen Argumentationslinie zieht:

Obwohl bestimmte psychologische, kulturelle und soziale Gegebenheiten einen Menschen dazu bringen können, eine Tat zu begehen, die der natürlichen Neigung eines jeden zum Leben so radikal widerspricht, und dadurch die subjektive Verantwortlichkeit vermindert oder aufgehoben sein mag, ist der *Selbstmord* aus objektiver Sicht eine schwer unsittliche Tat, weil er verbunden ist mit der Absage an die Eigenliebe und mit der Ausschlagung der Verpflichtungen zu Gerechtigkeit und

Liebe gegenüber dem Nächsten, gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften, denen der Betreffende angehört, und gegenüber der Gesellschaft als ganzer. (1995)

Umso mehr machen sich jene, die bei einem freiwilligen Suizid Hilfe leisten, einer schwerwiegenden Sünde strafbar. Es kann daher aus römisch-katholischer Sicht niemals erlaubt sein, sich selbst zu töten oder einem anderen bei einer derartigen Tat beizustehen, auch wenn es von der Mehrheit der Gesellschaft oder dem Staat toleriert wird. Das sittliche Gesetz, welches von der Kirche gefordert wird, steht nach dem *Evangelium vitae* über allen staatlichen Vorschriften, d.h. diese können von niemandem verlangen, gegen das eigene Gewissen zu handeln.

Ganz ähnliche Beweisführungen lassen sich in Anselm Winfried Müllers *Tötung auf Verlangen – Wohltat oder Untat?* finden, auch wenn hier der Bezug zum religiösen Hintergrund eher an den Rand der Betrachtungen gerückt wird. Müller selbst sagt dezidiert, dass er versucht, aus einer säkularisierten Perspektive heraus zu argumentieren. Wie schon der Titel verrät, beschäftigen sich auch seine Argumentationen nicht konkret mit dem Thema der Selbsttötung, dennoch wird dieser am Ende des Buches ein eigenes Kapitel gewidmet.

Müller geht von der Annahme aus, dass jedem menschlichen Leben ein unveräußerlicher Wert zugesprochen werden muss und wendet sich somit gegen die Auffassung, dass das Lebensrecht aus bestimmten menschlichen Merkmalen resultiere, wie sie sich etwa bei Peter Singer finden lässt. Dieser meint, volles Recht auf Leben käme nur Menschen mit Personenstatus zu, welcher mit Eigenschaften wie Bewusstseinsbildung, Zukunftsorientiertheit oder der Möglichkeit bestimmte Interessen zu entwickeln verbunden ist. Müller hingegen fasst das Personsein als fundamentales Kennzeichen des Menschen auf, das unter keinen Umständen verloren gehen kann, wie es etwa bei Eigenschaften der Fall sein mag. Er weist aber schon zu Beginn seiner Ausführungen darauf hin, dass dieser unveräußerliche Wert nicht beweisbar ist, sondern dass er sich durch zwischenmenschlichen Umgang mit dem Leben zeigt. Er wird als Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens und in der Beziehung der Menschen miteinander eindeutig sichtbar. Dem daraus resultierenden unumstößlichen Lebensrecht aller Menschen kommt eine weitaus höhere Bedeutung zu als dem Recht auf Selbstbestimmung, eine Feststellung, die schon hier alle Arten von Euthanasie oder Selbsttötung zurückweisen muss.

Generell kann gesagt werden, dass sich die Beweisführung des Tötungsverbot und damit auch die Absage an Euthanasie und assistierten Suizid für viele ethische Richtungen als prob-

lematisch herausstellt. Die Beendigung des Lebens stellt für den betroffenen Menschen einen völlig andersartigen Schaden dar als andere Handlungen, die negative Auswirkungen zeigen. Die weiter oben schon kurz angesprochenen Ethikmodelle, wie sie sich entweder bei Singer, Hoerster oder Harris finden lassen, die den Menschen den Status der Person und damit das Lebensrecht nur dann zuschreiben, wenn diese zukunftsgerichtet sind oder ein Ichbewusstsein aufweisen, müssen in der thematisierten Frage an ihre Grenzen stoßen, denn auch wenn Wünsche oder Präferenzen eines Menschen durch seine Tötung negiert werden, erhält dieser doch keinen erlebbaren Schaden. Mit dem Tod wird nicht nur das Leben ausgelöscht, sondern es finden auch alle Schmerz- und Leidenszustände ihr Ende. Wen also betrifft dieses Schadenskalkül?

Wenn wir sagen: „Vor allem natürlich für ihn [den Getöteten, Anm.: M.G.] selbst!“, so müssen wir uns klarmachen, dass wir jetzt von einem Schaden sprechen, der von allem anderen, was ihm schadet, grundverschieden ist. Jeder andere Schaden ist dazu angetan, ihn auf die eine oder andere Weise zu berühren: den Ausfall von Funktionen, die Begrenzung von Handlungsmöglichkeiten und Perspektiven, die Erfahrung von Leid usw. mit sich bringen. Auf keine solche Weise berührt der Tod den Toten. (Müller 1997, S. 193)

Demnach kann der Sinn eines Tötungsverbotes nicht in den Folgen für den Betroffenen liegen, weshalb oft auf die negativen Auswirkungen für die Mitmenschen oder das Universum in Bezug auf die Glücksmaximierung, wie es in manchen utilitaristischen Ansätzen entsprechend Niederschlag findet, ausgewichen wird. Diese Begründungsproblematik lässt sich auch bei Birnbacher finden, denn er verweist ganz klar darauf, dass sich ein mögliches Suizidverbot unter bestimmten Umständen nur an sozialetischen Argumentationen festmachen lässt. Nach Müller kann das Tötungsverbot jedoch nur durch die „innere Bedeutung“ von Handlungen sinnvoll begründet werden. Es geht eben nicht um die schadhafte Wirkung der Beendigung eines Lebens für den Getöteten oder dessen Angehörige, sondern darum, den unbedingten Wert des Lebens zu respektieren und diese Anerkennung auch im Umgang mit anderen Menschen zu realisieren. Die Absage an die Bitte eines Freundes, ihm Euthanasie oder Beihilfe zum Suizid zu leisten, begründet sich also darin, dass die Beendigung des Lebens generell als Übel angesehen wird, welches unter allen Umständen vermieden werden muss. Das Tötungsverbot ist Müller zufolge mit diesen Ausführungen hinreichend bewiesen, aber dennoch bleibt die Frage nach der Einstellung des Suizid- bzw. Euthanasiewilligen offen. Warum nun also sollte dieser von seinem Vorhaben abrücken, sich selbst zu töten oder jemand anderen darum zu bitten? Um das Problem weiter zu erläutern, wird speziell die Selbst-

tötung herangezogen, denn mit dem Verbot sich selbst zu töten, muss das Verbot jemand anderen das Leben nehmen zu dürfen, unweigerlich einhergehen.

Wie bereits angedeutet, müssen beide aus dem selben Grund verwerflich sein: dem unveräußerlichem Wert jedes menschlichen Lebens. Der Suizid aber weist eine Eigenart auf, die sich bei der Fremdtötung nicht finden lässt:

Zur eigentlichen Selbsttötung gehört ganz offensichtlich, dass es jenes »als« nicht gibt: dass man sich *nicht als Exemplar* einer Sorte Mensch sieht, gegen die es vorzugehen gilt und zu der auch andere gehören könnten, die man nach Möglichkeit ebenfalls töten sollte. Man hat zwar, so scheint es, *bestimmte Gründe*, sich umzubringen; doch auf jeden Fall beabsichtigt man den *eigenen* Tod als solchen: man hätte keine entsprechenden Gründe, *auch einen anderen* umzubringen. Man hat es nicht auf ein *Objekt* abgesehen, das zufällig mit einem selbst identisch ist, sondern auf *sich selbst* als *Subjekt* all seines Erfahrens und Handelns. (Müller 1997, S. 196)

Der Suizid verstößt trotz seines speziellen Merkmals aber nicht nur gegen den unbedingten Wert des menschlichen Lebens, sondern soll weiters anhand von Thesen berühmter Philosophen zurückgewiesen werden. Hierbei dienen vor allem eine Aussage Ludwig Wittgensteins sowie Argumentationen von Immanuel Kant. Wittgenstein stellt in einen seiner zahlreichen Tagebucheinträgen fest, dass wenn Suizid erlaubt wäre, alles erlaubt sei. Um diese Ausführungen besser zu verstehen, greift Müller auf Kants *Vorlesung über Ethik* zurück, in welcher eine These vertreten wird, die auch in dieser Arbeit schon zitiert wurde: Kant meint, die Selbsttötung sei deshalb nicht zulässig, da sie der obersten Pflicht gegenüber uns selbst zuwider sei, denn der freie Gebrauch der Willkür muss dort enden, wo diese das Subjekt, also ihre eigene Voraussetzung bzw. Grundlage vernichten würde. Jedoch geht Kant in der Vorlesung in seinen Schlüssen noch weiter, wenn er schreibt, dass derjenige, der sich schon über sein eigenes Leben stellt, auch beansprucht, Herr über alles andere Leben zu sein, da er sich nach einer schändlichen Tat jederzeit aus dem Leben stehlen und sich somit der Verantwortung und Rechenschaft entziehen könne.

Nimmt man diese Folgerung an, so muss der Annahme: „Wenn die Selbsttötung erlaubt ist, dann ist alles erlaubt!“ eine gewisse Richtigkeit und Berechtigung zugesprochen werden.

Doch dies klärt noch nicht, ob man sich wirklich nicht so verhalten darf. Das Argument, auf welches Wittgenstein und Kant verweisen, ist nicht nur eine einfache Feststellung, sondern zeigt gleichzeitig die gravierenden Auswirkungen, die dieses Verhalten auf die unbedingten moralischen Forderungen hat, unter denen sich der Mensch nach Müller in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu jeder Zeit befindet: „*Wenn es erlaubt ist, sich umzubringen,*

dann ist es mir erlaubt, mich jeder moralischen Forderung und jeder Verantwortlichkeit zu entziehen; dann verlieren diese ihren *unverfügbaren* und *absoluten* Charakter, die *Unabhängigkeit von meiner Zustimmung*.“ (1997, S. 198)

An dieser Stelle zeigt sich interessanterweise eine Ähnlichkeit zu Argumenten des Ioannes Paulus PP. II, die er im *Evangelium vitae* verfasste. Weiter oben wurde seine Kritik an jenem Subjektivitätsbegriff bereits beschrieben, der das Individuum als das Absolute setzt. Durch die Zentrierung auf das Subjekt entsteht nach Ioannes Paulus PP. II nämlich die Gefahr, dass der Mensch den Bezug zu seiner sozialen Umgebung verliert und sich aus der Solidarität zurückzieht. Aufgrund der beschriebenen Entwicklung wird jedoch die Erkenntnis von Gut und Böse unmöglich gemacht, denn dies kann nur erfasst werden, wenn gemeinsame Werte durch den Kontakt mit der Gesellschaft festgelegt werden, die nicht alleine einem subjektiven Empfinden oder sprunghaften Launen eines Einzelnen entspringen. Wäre dies der Fall, so würde sich das Recht unweigerlich in der Recht des Stärkeren verwandeln.

Müller allerdings beurteilt die Situation im Weiteren aus einer etwas anderen Perspektive. Er stellt fest, dass die Moral in jedem Fall ihren absoluten Anspruch behält, da sie sozusagen zur Verfassung des Menschen gehört und er aus diesem Grunde auch zu jedem Zeitpunkt ihren unbedingten Forderungen unterstellt ist. Es mag zwar besondere Ereignisse geben, die eine sittlich schlechte Handlung zulässig machen, dennoch können die moralischen Grundsätze nicht nach Belieben verändert oder gar in ihr Gegenteil verkehrt werden. Nun kann aber der Suizid – wie wir sahen – sogar elementarste moralische Ansprüche aufheben und keine Forderung kann hierbei ihre uneingeschränkte Gültigkeit behalten, denn an die Stelle des Gebots „Unterlass dies!“ tritt die relativierende Formulierung „Unterlass dies – sofern du es nicht vorziehst, dich aus dem Leben zu verabschieden!“. (Müller 1997, S. 198) Gegen die vorgetragene Folgerung lässt sich jedoch der Einspruch erheben, dass man sich zwar nicht aus dem Leben stehlen dürfe, um der moralischen Verantwortung für seine Handlungen zu entgehen, aber das spricht nicht gegen einen Suizid mit dem Motiv der Leidensverkürzung oder des Vermeidens von Schmerz. Schon einige Kapitel zuvor hatte Müller versucht, der Diskussion um das Suizid- bzw. Tötungsverbot einen neuen Aspekt beizufügen, indem er die Frage nach dem Sinn aufwarf, welche ich hier aufgreifen möchte. Es gilt nun also zu betrachten, ob sich für jemanden, der sich in einem akuten Leidenszustand befindet, eine erlebbare Sinnhaftigkeit im ausdrücklichen Suizid- bzw. Euthanasieverbot finden lässt. Müller stellt die Frage: „Was werden mir ›zwingende Gründe‹ gegen Euthanasie bedeuten, wenn am Ende meines Lebens die Alternativen wirklich heißen sollen: *langsames, qualvolles Sterben* oder *Befreiung von*

Leid unter Absage an Maßstäbe, aus deren Geltungsbereich ich ohnehin ausscheide?“ (1997, S. 191) Die Antwort erfolgt erst acht Seiten später:

Immerhin verschließt er [der Suizident, Anm.: M.G.] sich durch die Selbsttötung den moralischen Forderungen, die das weitere Leben an ihn stellen würde. Und wer will zu irgendeinem Zeitpunkt von sich sagen, er stehe jetzt unter keiner weiteren moralischen Verantwortlichkeit, noch nicht einmal unter der Forderung sich zu bessern? Insofern gilt für jeden, *gleich, welchen Grund* er haben mag, sich zu töten: Wer hierzu bereit ist, verleugnet die Unbedingtheit moralischer Forderungen. (1997, S. 199)

An diesem Zitat kann schon erkannt werden, dass Müller den Suizid unabhängig von seinem Motiv als moralisch verwerflich beurteilt. Allerdings gibt er die Schwäche seines Gegenarguments im Folgenden eindeutig zu, denn es baut auf dem Anspruch auf, dass jeder Mensch sich um seine eigene moralische Vollkommenheit bemühen sollte und die Priorität der Moral vor allen anderen Interessen auch jederzeit, d.h. auch in der schlimmsten Notlage, anzuerkennen hat.

Diese Unerbittlichkeit, die den moralischen Forderungen bzw. Tugenden zugesprochen werden, scheint daraus zu entspringen, dass sie in der Praxis eine unersetzbare Funktion für die Gesellschaft bzw. das menschliche Zusammenleben erfüllen. Damit diese Funktion aber ihre Funktion erhält, darf sich die Realisation der Moral jedoch eben nicht an ihrer Rolle für die Gemeinschaft orientieren. Anders gesagt: Moralische Forderungen müssen um ihrer selbst willen in die Tat umgesetzt werden, sie können sozusagen nur als Selbstzwecke ihre Aufgabe erfüllen. Müller stellt drei Grundmerkmale für die richtige Verwirklichung der moralischen Ansprüche auf: Zunächst muss die Forderung unabhängig von Situation und Person ihre Gültigkeit behalten, d.h. der Einzelne darf nicht darüber entscheiden, ob ein bestimmtes Gebot auch zu diesem Zeitpunkt und in dieser Lage das Beste für alle Beteiligten darstellt. Andernfalls, so meint Müller, würden Versprechen und Verträge ihre uneingeschränkte Wirksamkeit verlieren. Auch kann es nicht darum gehen, dass eine Handlung nur aufgrund ihrer absehbaren guten Folgen beurteilt wird, denn es ist die Handlung selbst, die als gut angesehen werden muss. Das dritte und wichtigste Merkmal kennzeichnet sich darin, dass moralische Forderungen von der handelnden Person nicht als Einschränkung empfunden werden sollen, da sie kein fremdes Regelsystem sind, das von außen auf diese einwirkt, sondern sie sollen vom Handelnden als innere Einstellung bzw. eigene Überzeugung erkannt werden.

Dieser letzte Aspekt, der garantieren soll, dass die Realisation der ethischen Vorstellungen dem Wohl der Gesellschaft dient, geht über in die Richtung des Wohls des handelnden Men-

schen: Er ist es, der die moralischen Ansprüche mit seinen eigenen in Einklang bringt, sodass sie nicht als mehr aufgezwungene Verhaltensregeln gesehen werden, sondern sich als fundamentale Ziele im selbst gewählten Lebensplan darstellen und dadurch einen neuen Stellenwert erhalten. Müller beschreibt diese „Metamorphose“ wie folgt:

Projiziert man die drei hier formulierten Bedingungen in eine zeitliche Folge, so entsteht das Bild einer Eigendynamik der Moral von ihrer Funktionalität hin zum Selbstzweck: 1. Die Verlässlichkeit ihrer Funktion verlangt, dass sie sich von der Bindung an diese Funktion im Einzelfall löst. 2. Dies erfordert beim Handelnden moralische Motivation. 3. Moral und Klugheit verlangen schließlich, dass er selbst um seiner Integrität und seines Wohlergehens willen ein Leben anstrebt, dessen moralische Qualität das Zentrum seiner Ziele ausmacht. (1997, S. 200)

Die hier beschriebene moralische Haltung zeichnet sich dadurch aus, dass sich eine gewisse Eigendynamik entwickelt, sie sich quasi verselbstständigt. Die daraus resultierende von Müller so genannte „Ethische Einstellung“, macht das Leben zur Aufgabe, da der Mensch, der sie besitzt, sich selbst zur stetigen Optimierung seiner moralischen Qualitäten animiert. Da jedoch der Anspruch kein fremder, von außen zugeführter Impuls ist, sondern als elementarer Bestandteil des eigenen Daseins gesehen wird, wird das Leben nicht nur zur Aufgabe, sondern erhält gleichzeitig einen erlebbaren Sinn. Für die Bewertung des Suizids bedeutet dies:

Der Verzicht auf Selbsttötung bzw. Euthanasie ist dann nicht Erfüllung einer Forderung, die den eigenen Daseinsentwurf durchkreuzt, sondern Folge und insofern Teil des Entwurfs. Die Ethische Einstellung kann einen Menschen dazu führen, noch in großem Leid seinen Tod geduldig abzuwarten, weil dieses Warten aus einer Konzeption vom guten Leben, von der er durchdrungen ist, seinen Sinn erhält. (Müller 1997, S. 201)

Natürlich handelt es sich bei dem eben vorgestellten Lebensmodell um ein Ideal, wie auch Müller bestätigt. Es stellen sich hier nun also die Fragen nach den Grenzen, auf die ein derartiges Gedankengebäude in der Realität stoßen muss. Doch der Einwand wird aufgrund des Arguments zurückgewiesen, dass niemand jemanden verweigern kann, nach einem solchen Ideal zu streben oder zu leben, auch wenn sich seine Verwirklichung als schwierig oder beinahe unmöglich herausstellt. Ein anderes Problem sieht Müller jedoch darin, dass seine Ausführungen auch noch andere argumentativen Einwände zulassen. Sie aber werden im Folgenden von diesem nicht mehr ausgeführt, da für ihn feststeht, dass eine einverlebte grundlegende Überzeugung schon aus begrifflichen Gründen durch Widerlegungsversuche kaum für ih-

ren Rationalitätsanspruch bzw. das Fehlen davon angegriffen werden kann. D.h. auch wesentlich vernünftiger scheinende Theorien können die Überzeugung, dass sich der Mensch im Leben um seine moralische Erweiterung bemühen soll, weder außer Kraft setzen noch als hinfällig ausweisen.

Durch die gegebene Stellungnahme muss sich aber notgedrungen die Frage stellen, ob die Vernunft es vermag, ein Leben nach der beschriebenen Ethischen Einstellung zu rechtfertigen, oder ob diese doch eher aus einem religiösen Hintergrund heraus resultiert. Die Überlegung scheint schon daher legitim, da sich das Leben hier als eine nicht selbst gewählte Aufgabe mit konkreten Zielen darstellt. Ist es also eine höhere Instanz, die Anforderungen an den Menschen stellt und ihre Erfüllung vielleicht sogar belohnt? Müller weist diesen Gedankengang zurück, indem er auf Aristoteles verweist, der die moralische Entwicklung als zentralen Baustein für ein glückliches Leben sah, und dabei die Vernunft und nicht Gott zum Ursprung dieser Forderung machte. Müller schreibt weiter: „Im Übrigen beanspruche ich für die Überlegungen von Abschnitt 8.3, auch wenn sie nicht die *Gewissheit* von *Gründen* aufweisen, durchaus die Qualität des *Arguments*.“ (1997, S. 202)

Ein Suizidwunsch kann zwar zweifelsohne aufgrund einer geistigen bzw. seelischen Misslage entstehen, jedoch scheint weit häufiger das Fehlen der Ethischen Einstellung zu diesem Anliegen zu führen, da jenen Menschen der Sinn des Lebens – also die moralische Verbesserung seiner selbst und das Leben mit all seinen Umständen als Aufgabe anzuerkennen – verschlossen bleibt. Doch ist es nicht so, dass akute Notlagen wie Schmerzzustände, Schicksalsschläge oder dergleichen mehr, für jeden eine gewisse Überforderung darstellen müssen, also auch für jenen, die sehr wohl eine vorbildhafte moralische Verhaltensweise anstreben? Müllers Antwort lautet wie folgt: „Für einen Menschen, der die Anliegen der Moral als eigenes Lebensziel bejaht, liegt grundsätzlich – wenn auch vielleicht nicht immer erlebbar – ein Sinn darin, den Erfordernissen der ›Aufgabe Leben‹ zu entsprechen.“ (1997, S. 203) Bezweifelt jemand also die Sinnhaftigkeit, einen körperlich oder psychisch schmerzhaften Prozess durchzustehen, wie er auch am Lebensende auftreten kann, so konnte er den Entwurf des guten Lebens nicht erfassen und muss daher auch notgedrungen in seinen Zweifeln stecken bleiben. Natürlich darf die Verzweiflung und die daraus entstehende Überforderung nicht außer Acht gelassen werden, die sich in derartigen Situationen zeigt. Sie stellt zwar keinen Faktor für die Handlungsumstände, welche für die moralische Beurteilung einer Verhaltensweise ausschlaggebend ist, dar, dennoch ist sie nicht vernachlässigbar. Selbsttötung oder der Wunsch nach Euthanasie werden unter keinen Umständen moralisch zulässig oder gar erlaubt sein, aber

gewisse Situationen der Überforderung können diese, wie auch anderes ethisches Fehlverhalten, als verzeihlich oder sogar schuldfrei ausweisen.

Müller fordert zum Abschluss seiner Ausführungen, dass die Gesellschaft nicht nur den unbedingten Wert eines jeden menschlichen Lebens respektiert, sondern auch, dass sich der Umgang der Menschen untereinander verändert und so humanere Bedingungen geschaffen werden, die jedem Mitglied die Zuwendung und Anerkennung entgegenbringt, die es verdient. Das ehrliche Engagement für jene, die sozial schwächer gestellt sind, wie Behinderte, Alte, Kranke, Neugeborene usw. soll ein Klima schaffen, in dem Thematiken wie Selbsttötung, Abtreibung oder auch Euthanasie eine untergeordnete Rolle spielen oder ganz verschwinden. Eine Ähnlichkeit zu Müllers Appell lässt sich im Übrigen in der Schrift von Ioannes Paulus PP. II finden. Auch er schließt sein *Evangelium vitae* mit der Forderung, dessen Inhalt nicht nur anzunehmen und zu verbreiten, sondern auch nach seinen Grundsätzen zu agieren und damit klare Zeichen für seine Mitmenschen zu setzen. Wenn es darum geht, die Welt zu verändern bzw. den menschlichen Umgang miteinander zu verbessern, ist nicht nur die entsprechende Einstellung anzunehmen, sie muss auch in Taten sichtbar werden.

Um einen noch umfassenderen Überblick bezüglich der moralische Verurteilung des Suizids der gegenwärtigen Ethiker zu geben, soll an dieser Stelle noch Robert Spaemanns Artikel „Es gibt kein gutes Töten“ (1997) herangezogen werden.

Auch er geht, wie schon die beiden anderen vorgestellten Autoren, davon aus, dass das menschliche Leben an sich nicht bewertet werden kann, wobei hier der Ausdruck „inkommensurabel“ verwendet wird. Es ist schon deshalb nicht zulässig, den Wert des Lebens eines Menschen bestimmen zu wollen, da dieses Vorhaben davon ausgeht, man könne den Wert eines konkreten Lebensabschnittes in Beziehung zum gesamten Leben beurteilen. Dieser Versuch muss aber fehlschlagen, da sich der Wert eines Lebens nicht aus den Werten der einzelnen Lebensabschnitte zusammensetzt. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass in jedem Augenblick und Stadium des Lebens, das ganze Leben eines Menschen gegenwärtig ist. Wie Müller lehnt auch Spaemann derartige Beurteilungskriterien ab, die sich an dem vermutbaren Schaden für den Getöteten orientieren. Daher setzt die Stellungnahme mit folgenden Worten fort:

Wenn es nur auf bestimmte qualitative Zustände ankäme und diese Zustände nicht des Menschen wegen, sondern der Mensch dieser Zustände wegen existierte, würde in der Tat jenes Inkommen-

surable verschwinden, das wir meinen, wenn wir wie Kant sagen, der Mensch habe keinen Wert, also auch keinen Preis, sondern „Würde“. (Spaemann 1997, S. 17)

Was hier angesprochen wird, ist die herrschende Einstellung der westlichen Gesellschaft zu sich selbst: Spaemann nimmt an, dass die Menschen ihr Wohlempfinden als das höchste Gut ansehen und deshalb das Sein als solches nicht mehr die zentrale Stellung inne hat, sondern Erlebnisse und Zustände. Der wichtigste ethische Grundsatz scheint nun die Maximierung der positiven Gefühle in der Welt zu sein. In diesem Sinne ist der Mensch nur mehr Träger von Emotionen und Erfahrungen, und sein Leben wird aufgrund der Qualität seiner Zustände bestimmt. Leid muss vermieden werden, auch wenn das heißt, dass mit dem Leid auch der Leidende vernichtet wird.

Doch auch der Ausdruck der Würde ist nicht nur die Begründung für die Unbestimmbarkeit des Wertes jedes menschlichen Lebens, sondern birgt ebenso eine Gefahr, da gerade er von jenen verwendet wird, die legale Tötung unter bestimmten Umständen fordern. Das zeigt sich besonders deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass diese häufige Forderung mit der Aussage „menschenwürdiges Sterben“ verbunden wird. Es ist nun aber so, dass aus dem Recht, sich selbst töten zu dürfen, nicht automatisch auch das Recht entspringt sich töten zu lassen.

Der Suizid ist aus rechtlicher Sicht zwar straffrei, die sittliche Bewertung muss jedoch davon abgekoppelt werden. Denn auch wenn der Staat die Selbsttötung nicht strafrechtlich verfolgt, bedeutet dies nicht, dass er vom Gesetz her erlaubt sei, sondern nur, dass er aus dem rechtlichen Rahmen herausfällt bzw. sich diesem entzieht. Die suizidale Handlung ist eben die Absage an sein eigenes Leben und damit auch an das „Beziehungsnetz“, das zwischen allen Lebewesen, besonders aber zwischen Menschen besteht und eine starke Verbindung unter den einzelnen Individuen herstellt. Dieses System funktioniert nach ganz bestimmten Geboten, die zwar den Suizid nicht umfassen, da er wie schon erwähnt offenbar den Ausstieg aus der Verbindung zum Ziel hat, aber alle Handlungen von anderen Personen, die den Suizidenten in seinem Vorhaben fördern oder hemmen, einschließen. Spaemanns Schluss lautet also:

„Selbstmord ist nicht ein ‘Recht’, sondern eine Handlung, die sich der Rechtssphäre entzieht.“ (1997, S. 18)

Trotz der Unmöglichkeit die Selbsttötung rechtlich als verboten auszuweisen, entgeht sie nicht der sittlichen Beurteilung durch die Gesellschaft, die eine lange Tradition aufweist und zum Teil auch auf die moralische Verbotenheit einer derartigen Handlung hinweist. Die sittliche Verurteilung entstammt jedoch, so Spaemann, nicht nur der christlich-jüdischen Sichtwei-

se, wie häufig vermutet wird, sondern zeigt auch einen langen Entwicklungsgang in der Philosophie. Die Auseinandersetzung beginnt – wie wir bereits sahen – schon beim platonischen Sokrates, der das irdische Dasein als nicht selbst gewählte Aufgabe beurteilte und daher den Schluss zieht, dass der Mensch sein Ende nicht eigenmächtig setzen darf. Weder das Leben noch sein Sinn ist vom Menschen gesetzt, was bedeutet, dass letzterer sich in keinem Moment des Daseins dem Individuum gänzlich enthüllt.

Wie Müller greift auch Spaemann im Weiteren auf Wittgensteins These zurück, die besagt, dass wenn der Suizid erlaubt wäre, alles erlaubt sei. Beide suchen die Gründe für diese bei Kant: Mit der Selbsttötung vernichtet sich das Subjekt der Sittlichkeit selbst und negiert damit seine Autonomie und Freiheit. Die Verwerflichkeit der Handlung wird jedoch hier mithilfe einer anderen Argumentation Kants festgemacht, da die Zweck-Mittel-Beziehung des Menschen zu sich selbst in den Mittelpunkt der Betrachtung gezogen wird. Der Suizident sieht sich selbst nur mehr als bloßes Werkzeug zur Erreichung eines besseren Zustandes bzw. der Befreiung vom Leben. Es stellt sich hier jedoch die Frage, wer denn eigentlich das Subjekt dieser Befreiung darstellt, da ein derartiger instrumenteller Umgang des Individuums mit sich selbst zur eigenen Auflösung führt.

Spaemann äußert jedoch in Folge nicht die selben Bedenken wie Müller, wenn dieser meint, die Erlaubtheit des Suizids führe zu einer Verfremdung der Moral, indem derartige Handlungsweisen ethische Forderungen von ihrem unbedingten Charakter ablösen, sondern weist auf den Druck hin, der für die Schwächsten der Gesellschaft entstehen würde. Wenn die Selbsttötung sittlich akzeptiert wäre, ergebe sich unweigerlich eine beträchtliche Notsituation für all jene, die auf Pflege und Zuwendung angewiesen sind, da sie den Aufwand der Mitmenschen für sie zu rechtfertigen hätten. Aber auch die Sicht der Angehörigen, Pfleger und anderen Teilen der Gesellschaft wäre einer Wandlung unterworfen, denn unter diesen Umständen wäre es nicht mehr selbstverständlich, dass Pflegebedürftige aus Solidarität und Mitleid Zuwendung erhalten, sondern diese würden als selbstsüchtig gelten, wenn sie sich nicht aus dem Leben schaffen und somit keine weitere Belastung für andere mehr darstellen. „Aus dem Recht zum Selbstmord wird unvermeidlich eine Pflicht.“ (Spaemann 1997, S. 20) Aus diesem Grund bedeutet für Spaemann die sittliche Befürwortung des Suizids und die damit mögliche verbundene Forderung, sich auch von einem anderen töten lassen zu dürfen, eine gravierende Bedrohung für das menschliche Miteinander. Auffällig ist hierbei, dass nicht nur Teile von Müllers Thesen durchaus denen von Ioannes Paulus PP. II im *Evangelium vitae* gleichen, sondern sich auch bei Spaemann Ähnlichkeiten – wie zum Beispiel der wichtige

Aspekt der Entsolidarisierung in Folge von Veränderungen der gesellschaftlichen Sicht auf bestimmte Themen – finden lassen:

Wenn etwas geeignet ist, dem Leidenden sein Leben als lebensunwert erscheinen zu lassen, dann ist es die Entsolidarisierung der Gesellschaft durch moralische Rehabilitierung des Selbstmordes und durch Legalisierung der Tötung auf Verlangen, also durch den stillen Hinweis: „Bitte, da ist der Ausgang.“ (Spaemann 1997, S. 20)

Abschließend kann nun also festgehalten werden, dass sich sowohl das christliche Verbot als auch die säkularisierten moralischen Verurteilungen gegenüber dem Suizid auf den unveräußerlichen Wert des menschlichen Lebens und die Würde des Menschen stützen. Alle drei besprochenen Stellungnahmen schätzen auch die folgeschwerste Entwicklung einer möglichen sittlichen und gesellschaftlichen Akzeptanz der Selbsttötung gleich ein: Sowohl Ioannes Paulus PP. II, als auch Anselm Winfried Müller und Robert Spaemann sehen in einer Meinungsänderung des öffentlichen Gewissens gegenüber der Selbst- und im Weiteren dann der Fremdtötung auf Verlangen die Gefahr der Entsolidarisierung, die dazu führt, dass die Schwächsten der Gesellschaft alleine gelassen werden und Hilfsangebote langsam verebben. Die Argumente gegen eine sittliche Erlaubnis des Freitods weisen also auf die starke Wechselwirkung hin, die die moralische Einstellung einer Gemeinschaft mit ihrem Solidaritätsgefühl aufzeigt. Alle drei sprechen hiermit jenes Risiko an, welches auch zahlreich von anderen Ethikern sowie in der öffentlichen Meinung thematisiert wird, nämlich, dass sich mit der ethischen Grundlage auch die Verhaltensweisen der Menschen unweigerlich verändern müssen und im Falle der Akzeptanz des Suizids eine Verrohung der Gesellschaft eintreten würde.

3. Die Beihilfe zum Suizid als Sterbehilfemodell

3.1 Erste Betrachtung der Problemstellung unter Berücksichtigung der Entwicklung der medizinischen Wissenschaften

Die moralische Bewertung der Selbsttötung aus philosophischer Sicht sollte nach den vorangegangenen Ausführungen nun ausreichend erläutert worden sein. Zur Darstellung kamen dabei nicht nur die verschiedenartigen und kontroversen Stellungnahmen ausgewählter Denker aus der philosophischen Tradition, sondern auch deren Wirkung und Fortbestand in der

aktuellen Diskussion. Festgehalten werden kann hierbei, dass sich eine Vielzahl der Argumente auch heute bei jenen Ethikern finden lassen, die sich mit der Thematik „Suizid“ auseinandersetzen. Es versteht sich, dass diese einen engen Bezug zur momentanen Situation und Entwicklung unserer Gesellschaft herstellen und damit den ursprünglichen Begründungsversuchen für oder gegen die moralische Erlaubtheit der Selbsttötung neue Aspekte hinzufügen. Dennoch zeigt sich, dass eine große Anzahl der berühmten philosophischen Stellungnahmen ihre Wirksamkeit keineswegs verloren haben und in ihrer Kernaussage bis zum heutigen Tage bestehen blieben. Wie steht nun aber der Suizid in Verbindung mit der Sterbehilfe? Diese Frage soll im zweiten Teil meiner Arbeit genauer analysiert werden.

Seit einiger Zeit ist in fast allen europäischen Nationen, aber auch in den USA eine heftige Debatte um das Thema Sterbehilfe entbrannt. Das Problem zeigt sich so akut, da die Entwicklung der Medizin und ihrer therapeutischen Möglichkeiten rasant voranschreiten und sowohl der Arzt als auch der Patient sich einer neuartigen Situation gegenüber gestellt sehen. Spaemann bringt diese in seinem Aufsatz „Es gibt kein gutes Töten“ in einer sehr drastischen Weise zum Ausdruck:

Da ist zunächst die enorme Steigerung der Möglichkeit, Leben durch Apparate zu verlängern. Die alte berufsethische Regel, der Arzt müsse jederzeit alles tun, was er kann, um den Tod eines Menschen zu verhindern – und das kann ja nur heißen: hinauszuschieben – wird problematisch, wenn dieses Können ein bestimmtes Maß überschreitet. Prothesen können inzwischen Lebensfunktionen eines Organismus substituieren und moribunde Menschen künstlich am Leben halten, mit oder ohne Einverständnis. (Spaemann 1997, S. 15)

Der Konflikt entsteht also auf beiden Seiten. Der Patient muss befürchten, dass er über seinen natürlichen Tod hinaus am Leben erhalten wird und – möglicherweise unter Schmerzen und Leid – seine letzte Lebensphase an lebenserhaltenden Maschinen verbringen muss. Der Arzt hingegen steht vor der schwierigen Situation, entscheiden zu müssen, ob eine Maßnahme noch sinnvoll erscheint oder der Tod des Patienten akzeptiert werden muss. Er hat hierbei allerdings nicht nur seinem eigenem Gewissen Folge zu leisten, sondern wird zwangsläufig auch noch mit Rechtsunsicherheiten konfrontiert, die auch strafrechtliche Folgen für sein Handeln bedeuten können.

Eine ähnliche Beschreibung der Rahmenbedingungen, wenn auch aus einem völlig anderen Blickwinkel, lässt sich in dem Bericht der Arbeitsgruppe „Sterbehilfe“ an das eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement der Schweiz im Jahre 1999 finden (vgl. www.bag.adim.ch):

Die Medizin erschließt zunehmend neue Methoden zur Heilung von akuten Erkrankungen und Verletzungen sowie zur Erhaltung des Lebens bei chronischer Krankheit. Dadurch hat der Tod jedenfalls in unserem Teil der Welt einiges von seinem schicksalhaften Charakter verloren: In gewissen engen Grenzen ist es möglich, den Zeitpunkt des Todes zu beeinflussen. Da ein großer Teil der Schwerkranken und Schwerverletzten in Spitälern und Pflegeheimen stirbt, hat sich die Bevölkerung immer mehr mit dieser neuen, partiellen „Freiheit“ gegenüber dem Tod auseinandersetzen. (Bericht 1999, S. 7)

Trotz der verschiedenartigen Betrachtungsweise beschreiben beide angeführte Textstellen den rasanten Wandel der Medizin und die daraus resultierenden Problemstellungen. Es stellt sich nun die Frage, wie auf diese Entwicklung reagiert werden soll, vor allem auch in Hinblick auf eine ausdrückliche gesetzliche Regelung, die einen klaren Handlungsrahmen bzw. -spielraum für den Alltag in Spitälern und Pflegeheimen angeben soll. Da sich diese Arbeit vor allem mit dem Suizid bzw. der Beihilfe zum Suizid beschäftigt, werden im Anschluss die Diskussionen und die momentane rechtliche Lage zu den verschiedenen Sterbehilfeformen in der Schweiz das zentrale Thema bilden. Denn die Schweizer Regierung zeigt sich nicht nur sehr engagiert in der Auseinandersetzung mit der gesetzlichen Regelung der aktiven, der indirekt aktiven und passiven Sterbehilfe, sondern stellt, wenn auch nicht explizit formuliert, die Beihilfe zum Suizid straffrei – wenn keine niederen Beweggründe vorliegen – weshalb die rechtliche Situation in der Schweiz den Kern des zweiten Teils dieser Arbeit bilden wird.

Zunächst sollen hierbei nur die Definitionen der Formen von Sterbehilfe erläutert und der Bezug zur Schweizer Rechtsordnung hergestellt werden. Nach der kurzen Darstellung der momentanen Regelung werden des Weiteren sowohl der Umgang der Sterbehilfevereine mit dem Thema Leben und Tod sowie die Suizidprävention in der Schweiz im Zentrum der Betrachtungen stehen. Die Kritikpunkte und die öffentliche Auseinandersetzung mit der Problematik der Sterbehilfeformen und der Beihilfe zum Suizid sollen zum Abschluss dieses Abschnittes einen aktuellen Bezug zur heutigen Diskussion bieten.

3.2 Erläuterung der verschiedenen Formen der Sterbehilfe und ihre gesetzliche Regelung in der Schweiz

Vorerst wird auf den Bericht der Schweizer Arbeitsgruppe „Sterbehilfe“¹ vom Jahr 1999 Bezug genommen, da er einen detaillierten Überblick über die Auseinandersetzung mit dem Thema Sterbehilfe sowie Beihilfe zum Suizid liefert und die Zusammenhänge wie Problematiken mit der gesetzlichen Lage klar herausstellt. Schon zu Beginn verweist dieser auf das Recht auf Leben, welches ein Grundrecht darstellt. Es bildet einen der tragenden Grundsätze unserer Gesellschaft und ist somit auch in den staatlichen Verfassungen festgehalten. Des Weiteren findet es sich auch in anderen Formulierungen, zum Beispiel in den Menschenrechtserklärungen, unter dem Ausdruck „der Unantastbarkeit eines jeden menschlichen Lebens“. Schon aus diesem Grund muss das Strafrecht jede Tötung sowie jede willentliche „Verkürzung des Lebens eines anderen Menschen“ verfolgen und entsprechend sanktionieren. (Bericht 1999, S. 12) Hierbei ist es unerheblich, ob das jeweilige Dasein von der Umgebung als „lebenswert“ eingestuft wird oder nicht, und ebenso kann die Bewertung des eigenen Lebens keinen Einfluss auf die Rechtslage nehmen. Die Beendigung des Lebens einer anderen Person ist und bleibt unabhängig von dem Fremd- oder Eigenurteil dieser bezüglich der Lebensqualität ein Strafdelikt. Die Betrachtung der Rechtslage lässt also den Schluss zu, dass der unbedingte Schutz jedes menschlichen Lebens einen absoluten Anspruch bildet, der – abgesehen von dem Tatbestand der Notwehr – unter keinen Umständen eine Abschwächung oder gar eine Außerkraftsetzung erfahren darf. Daher kann auch die Tötung auf Verlangen, d.h. die Beendigung des Daseins eines Menschen auf dessen ausdrücklichen Wunsch durch eine andere Person, nicht straffrei gestellt werden.

Es ist das Fremdtötungsverbot, das den Grundsatz des Rechtes auf Leben schützen soll. Nun scheint aber die Diskussion um die Sterbehilfe – vor allem jene um die direkt aktive Sterbehilfe – genau dieses anzugreifen oder zumindest aufzuweichen. Ein Umstand, der sich auch an der auffälligen Zurückhaltung der einzelnen Gesetzgeber gegenüber einer konkreten Formulierung einer rechtlichen Regelung von indirekt aktiver sowie passiver Sterbehilfe – die bereits praktiziert werden – erkennen lässt, wie im Bericht der Arbeitsgruppe nachzulesen ist. (vgl. 1999, S. 15) Betrachtet man den Vorgang der direkt aktiven Sterbehilfe, wird klar, dass

¹ Der Bericht ist als Antwort auf die Motion Ruffly zu verstehen, die bereits 1994 eine Lockerung der Strafbestimmungen in Bezug auf den Art. 115 StGB, welcher die Beihilfe zum Suizid zum Gegenstand hat, forderte. Es sollte der Arzt unter bestimmten Voraussetzungen aktive Sterbehilfe auf Verlangen eines unheilbar kranken Patienten durchführen dürfen, ohne strafrechtliche Konsequenzen befürchten zu müssen.

sich die Problematik hier noch einmal um ein Vielfaches verschärfen muss. Um nun aber genauer zu analysieren, welche Schwierigkeiten im Einzelnen auftreten, ist es sinnvoll, zunächst die verschiedenen Formen der Sterbehilfe zu definieren und hierbei gleichzeitig den Bezug zur momentan geltenden Schweizer Rechtslage – dem späteren Hauptthema dieses Abschnittes – herzustellen.

- *Direkt aktive Sterbehilfe* liegt dann vor, wenn ein Mensch einen anderen mit der Absicht der Leidensverkürzung bzw. –beendigung willentlich tötet.

In der schweizerischen Rechtsordnung verstößt der beschriebene Tatbestand gegen drei Vorschriften, die sich im zweiten Buch des StGB „Besondere Bestimmungen“ unter dem Titel „Strafbare Handlungen gegen Leib und Leben“, finden lassen:

Artikel 111: Vorsätzliche Tötung

Wer vorsätzlich einen Menschen tötet, ohne dass eine der besonderen Voraussetzungen der nachfolgenden Artikel zutrifft, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren bestraft.

Artikel 113: Totschlag

Handelt der Täter in einer nach den Umständen entschuldbaren heftigen Gemütsbewegung oder unter großer seelischer Belastung, so ist die Strafe Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu zehn Jahren.

Artikel 114: Tötung auf Verlangen

Wer aus achtenswerten Beweggründen, namentlich aus Mitleid, einen Menschen auf dessen ernsthaftes und eindringliches Verlangen tötet, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft.

Doch das im Artikel 114 angesprochene Motiv des Mitleids kann nach Ansicht der Arbeitsgruppe keine Straffreiheit begründen. Es muss, wie oben schon angesprochen, vom Leben als höchstes Gut ausgegangen werden, welches unter allen Umständen geschützt werden muss. Daher lassen sich nur schwer bzw. gar keine anderen Gründe und Interessen finden, die mehr wiegen könnten als dieser Schutz. Auch die aktuelle Rechtsprechung sowie Rechtslehre deu-

ten eine derartige Auslegung an, da weder das Mitgefühl noch die Gewissensnot als Schuld-befreiung angesehen werden.

- *Indirekt aktive Sterbehilfe* nennt man den Tatbestand einer möglichen Lebensverkürzung aufgrund von Nebenwirkungen einer palliativen Maßnahme. D.h. bei einigen Medikamenten, die zur Leideslinderung eingesetzt werden, muss mit einer negativen Auswirkung auf die Lebensdauer gerechnet werden.

Diese Form der Sterbehilfe wird zwar im Schweizer Strafgesetz nicht ausdrücklich erwähnt, gilt aber als nicht strafbare Handlungsweise. Wie im Bericht der Arbeitsgruppe nachzulesen ist, ist ihre Akzeptanz aus dem Berufsethos des Arztes abzuleiten, denn er hat nicht nur einen Heilauftrag, sondern muss seine Aufgabe auch in der Verminderung von Schmerzen sehen. (vgl. 1999, S. 13) Ein zentraler Aspekt der indirekt aktiven Sterbehilfe liegt darin, dass der Zweck hier nicht die Beendigung eines Lebens ist, sondern die Absicht nur in der Vermeidung bzw. Linderung von Leidenszuständen gesehen wird. Der Tod des Patienten ist nicht das gewünschte Resultat, er wird ausschließlich im Rahmen einer palliativen Behandlung als mögliche Folge anerkannt.

- Von *passiver Sterbehilfe* spricht man dann, wenn lebenserhaltende Behandlungen entweder erst gar nicht eingeleitet oder wieder abgebrochen werden.

Auch sie ist wie die indirekt aktive Form der Sterbehilfe nicht in einem expliziten Gesetzesartikel formuliert, wird aber ebenso als grundsätzlich erlaubt angesehen. Der Unterschied zwischen diesen beiden ergibt sich nach der Arbeitsgruppe „Sterbehilfe“ durch die Art der Aktion: während indirekt aktive Sterbehilfe ein Tun voraussetzt, ist es bei der passiven Form ein Unterlassen, welches sie kennzeichnet. Es muss an dieser Stelle jedoch erwähnt werden, dass eine derartige Differenzierung als umstritten gilt, da sich „aktives“ Tun und „passives“ Unterlassen nicht ohne weiteres unterscheiden lassen, und auch keinen eindeutigen moralischen Bewertung inne tragen. In beiden Fällen findet eine Handlung statt. Klar ist, dass eine Strafbarkeit des Arztes vor allem in jenen Fällen ausgeschlossen, in denen der Verzicht auf eine lebenserhaltende Maßnahme vom Patienten selbst gefordert wurde. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass dieser Wille entweder ausdrücklich artikuliert sein oder aber auch mutmaßlich angenommen werden kann. Keine ärztliche Behandlung darf ohne Zustimmung des Patienten erfolgen, auch dann nicht, wenn es sich dabei um lebensnotwendige bzw. lebenserhaltende Eingriffe handeln mag.

Ein spezielles Problem der passiven Sterbehilfe stellen nicht äuerungsfähige Personen dar, wie etwa Neugeborene oder Komatöse. In derartigen Situationen beurteilt die schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften (SAMW) in ihren eigens für den Umgang mit Patienten am Lebensende aufgestellten Richtlinien es für legitim, dass ein Abbruch der Behandlung auch einseitig entschieden werden darf. Es ist die Unzumutbarkeit einer medizinischen Maßnahme für den Patient, wenn diese keine Erfolge bezüglich einer Verbesserung des Gesundheitszustandes oder Linderung von Leiden verspricht, die den Arzt zum Abbruch oder Verzicht einer Behandlung berechtigen. (vgl. SAMW 2004, S. 4)

Bevor nun das zentrale Thema dieser Arbeit – der Suizid und die Beihilfe dazu – angesprochen wird, muss hier, wie auch im Bericht der Arbeitsgruppe noch erwähnt werden, dass sich die Formen der Sterbehilfe in der Praxis nicht eindeutig voneinander abgrenzen lassen und somit des Öfteren Grauzonen entstehen müssen.

- So wie der Suizid bildet auch die *Beihilfe zur Selbsttötung* in der Schweiz keinen strafrechtlichen Tatbestand. Dies unterscheidet die Schweizer Regelungen, im Gegensatz zu anderen strittigen Punkten wie die Ausformulierung von indirekt aktiver und passiver Sterbehilfe im Gesetzestext, wesentlich von anderen Rechtsordnungen. Denn die Praxis der indirekt aktiven sowie passiven Sterbehilfe und die Straffreiheit des Suizids selbst sind zwar durchaus weitgehend gesetzlich akzeptiert, die Beihilfe zur Selbsttötung ist aber zumeist generell verboten und mit Strafe verbunden. Der betreffende Paragraph des Schweizer StGB hingegen lautet wie folgt:

Artikel 115: Verleitung und Beihilfe zum Selbstmord

Wer aus selbstsüchtigen Beweggründen jemanden zum Selbstmorde verleitet oder ihm dazu Hilfe leistet, wird, wenn der Selbstmord ausgeführt oder versucht wurde, mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder Geldstrafe bestraft.

D.h. die Hilfeleistung zum Suizid, etwa die Beschaffung einer todbringenden Substanz, wird nur dann strafrechtlich verfolgt, wenn die Tat ein eigennütziges Motiv erkennen lässt. Auch die SAMW nimmt zu diesem Artikel explizit Stellung und bringt ihn mit dem medizinischen Alltag in Zusammenhang. 1995 lehnte sie in ihren ethisch-medizinischen Richtlinien es ab, Beihilfe zum Suizid als ärztliche Tätigkeit anzuerkennen. 2004 erschien eine überarbeitete

Version der Richtlinien, welche zum Teil die aufgestellten Grundsätze revidierten. (vgl. SAMW 1995, S. 5 und SAMW 2004, S. 6) Zwar wird die Beihilfe zum Suizid auch in der aktuellen Fassung nicht als ärztliche Handlungsweise gesehen, dennoch wird auf einen möglichen Gewissenskonflikt des Arztes hingewiesen, wenn ein dem Tode nahe stehender Patient um derartige Hilfestellung bittet. Klar ist, dass die Aufgabe des Arztes darin liegt, den Patienten zu betreuen und negative Auswirkungen seiner Erkrankung wie Leid und Schmerz zu lindern. „Es ist nicht seine Aufgabe, von sich aus Suizidbeihilfe anzubieten, sondern er ist im Gegenteil dazu verpflichtet, allfälligen Suizidwünschen zugrundeliegende Leiden nach Möglichkeit zu lindern.“ (SAMW 2004, S. 6) Dennoch kann es zu Situationen kommen, in denen sich der Arzt in einer Zwangslage befindet. Denn bleibt der Suizidwunsch des Patienten dauerhaft bestehen, so widerspricht die Beihilfe dazu zwar dem ärztlichen Ethos, dem Patienten nicht zu schaden, andererseits ist der Arzt aber auch dazu angehalten, den Patientenwillen zu respektieren, da die Anerkennung dieses die Basis für jedes vertrauensvolle Arzt-Patienten-Verhältnis darstellt. Die Entscheidung des Arztes in einem derartigen Fall überlässt die SAMW dessen eigenem Gewissen. Fest steht, dass der Patient weder das Recht auf eine Beihilfe hat noch der Arzt eine Verpflichtung, der Bitte nachzukommen.

Der oben zitierte § 115 bezieht sich – schon seiner Formulierung nach – nicht auf das ärztliche Betätigungsfeld, sondern hat Allgemeingültigkeit. Wie bereits mehrmals erwähnt, wird die Beihilfe zur Selbsttötung nicht als Teil des medizinischen Berufsbildes gesehen, dennoch können Einzelfälle auftreten, die derartige Anfragen auch in Spitälern oder Pflegeheimen aufkommen lassen. Entscheidet sich ein Arzt oder eine Pflegekraft Hilfestellung in solcher Weise zu leisten, hat die SAMW besondere Richtlinien erstellt, die erfüllt werden müssen. Dies kann, wie Philipp Weiss in seinem Beitrag „Ärztliche Beihilfe zum Suizid“ im *Schweiz Med Forum* 2005 erklärt, als eine Verschärfung des Artikels 115 ausgelegt werden, da Ärzten und Pflegekräften strengere Grundsätze bei der Beihilfe zu befolgen haben als Laien. Die von der SAMW aufgestellten Anforderungen lauten:

- Die Erkrankung des Patienten rechtfertigt die Annahme, dass das Lebensende nahe ist.
- Alternative Möglichkeiten der Hilfestellung wurden erörtert und soweit gewünscht auch eingesetzt.
- Der Patient ist urteilsfähig, sein Wunsch ist wohlwogen, ohne äußeren Druck entstanden und dauerhaft. Dies wurde von einer unabhängigen Drittperson überprüft, wobei diese nicht zwingend ein Arzt sein muss. (SAMW 2004, S. 6)

Wie bei allen anderen, die Beihilfe zum Suizid leisten, gilt auch für das medizinische Personal, dass der letzte Akt der suizidalen Handlung vom Suizidenten selbst ausgeführt werden muss.

3.3 Die Entstehung und Entwicklung des Artikels 115

Die Entstehung und Veränderung des Paragraphen 115 beschreibt Manfred Kuhn, der ehemalige Vizevorstand der Sterbehilfeorganisation Exit, in seinem Aufsatz „Wie es zu Art. 115 kam“ genauer. Die Vereine in der Schweiz, die Suizidbeihilfe anbieten – wie zum Beispiel Exit – werden später einer ausführlichen Betrachtung zugeführt, im Moment aber soll der Gesetzestext noch im Mittelpunkt der Ausführungen bleiben.

1945 wurden nach jahrelanger Beratung einer Expertenrunde die einzelnen Paragraphen des schweizerischen Gesetzbuches verabschiedet, und haben, abgesehen von kleinen Änderungen bis zum heutigen Tag ihre Gültigkeit. Die ersten Vorbereitungen für ein überregional geltendes Gesetzesbuch begannen bereits 1918, in welchen der Suizid selbst und die Beihilfe dazu durchaus schon thematisiert wurden. Der Bundesrat bezeichnete diese in seinem Bericht an die eidgenössischen Räte als Freundestat und keineswegs als eine rechtswidrige Handlungsweise. Die meisten Kantone hatten den Tatbestand des Suizids in ihren regionalen Gesetzen nicht aufgenommen. Es scheint also, dass die Rechtsprechung der Kantone – bis auf wenige Ausnahmen wie Bern, Freiburg, Tessin, Neuenburg sowie Schaffhausen – nicht einmal in Erwägung zogen, derartige Verhaltensweisen überhaupt als strafbare Handlungen zu qualifizieren. Kuhn erkennt hier die Schwierigkeit, die sich beim Thema Suizid und der Beihilfe dazu für das Strafrecht ergibt:

Dogmatisch stellte sich natürlich das Problem, wie eine Tat, die selber straflos ist, im Falle einer Anstiftung oder Beihilfe strafbar sein kann. Verlegen spricht denn auch der Vorentwurf bereits zum damaligen Art. 102 (heute Art. 115 StGB) von „Bestimmen“ und „Hülfe“, von Begriffen sui generis. (www.exit.ch, 29.10.2007)

In einer späteren Überarbeitung des ursprünglichen Gesetzesentwurfs wurde die heutige Fassung des Artikels 115 fixiert. Allerdings war diese keineswegs unumstritten, denn ein Mitglied der damals neu einberufenen Expertenkommission, namentlich Philipp Thormann, legte

Einspruch gegen die Formulierung „aus selbstsüchtigen Beweggründen“ ein, und wollte diese aus dem Text gänzlich entfernen. Sein Antrag wurde jedoch von der Mehrheit abgelehnt. Kuhn gibt an der Stelle zu bedenken, dass zu dieser Zeit noch andere Sitten und Ansichtsweisen in der gesellschaftlichen Meinung verankert waren, die heute fremd erscheinen mögen. Der Paragraph, der die Selbsttötung sowie dessen Beihilfe legitimieren sollte, war vor allem aus dem Blickwinkel des Suizids aus dem Motiv des Ehrverlustes verfasst worden. Man dachte hierbei an das unverheiratete schwangere Mädchen, den bankrotten Bankdirektor und ähnliche Schicksale, wie sie auch bei Arthur Schnitzler, Stefan Zweig oder Joseph Roth geschildert werden. Der Verlust der Ehre als Beweggrund zu einer Selbsttötung galt zu diesem Zeitpunkt als Hauptmotiv von derartigen Taten und, wie Kuhn treffend schreibt: „Der Freund, der einem solchen Menschen half, handelte selber ehrenvoll und um der Ehre willen, oft um der Ehre der Familie willen. [...] Kein Wort von Krankheit!“ (www.exit.ch, 29.10.2007) Ursprünglich hatte die Beihilfe zum Suizid – und damit auch das erlassene Gesetz – mit dem Aspekt der Leidensverkürzung demnach wenig zu tun. Einzig der spätere Paragraph 114, der die Tötung auf Verlangen behandelt, thematisierte schon damals Beweggründe wie Mitleid oder Leidesverkürzung durch Lebensbeendigung aufgrund der ausdrücklichen Bitte des betroffenen Menschen. Unter der angesprochenen Strafklausel der „eigennützigen Beweggründe“ des Artikels 115 verstand bereits die erste Expertenkommission 1918 jene Tatbestände, die auch zur heutigen Zeit noch aktuell scheinen, wie die Hilfe oder Verleitung zum Suizid aufgrund der Hoffnung auf einen Anteil des Erbes oder der Befreiung von aufwendigen Pflegemaßnahmen, die durch Erkrankungen oder Alterserscheinungen auftreten.

Wie Kuhn zu bedenken gibt, müssen die andersartigen Verhältnisse im Vergleich zur heutigen Situation berücksichtigt werden. Der enorme Fortschritt der Medizin bedeutet nicht nur einen Wandel für unseren Alltag und unser Leben, sondern verändert auch den Inhalt des Artikel 115, dessen Schwerpunkt sich von einem Aspekt der Selbsttötung – dem Ehrverlust – zu einem anderen – Motiv der Leidensverkürzung – verlagert hat. Intensivmedizin oder auch höchst wirksame Medikamente wie zum Beispiel Antibiotika gab es noch nicht, sodass die Lebenserwartung wesentlich geringer ausfiel als heute und der natürliche Tod zumeist rascher erfolgte.

Kuhn gibt weiters zu bedenken, dass auch heute noch Suizide aus einem Ehrverlust heraus begangen werden. Er verweist hierbei zum Beispiel auf einen jungen Menschen, der sich aufgrund schulischen Scheiterns das Leben nimmt. Derartige Zwangslagen sind demnach nur zu erklären, wenn man annimmt, dass der übermächtige Ehrbegriff auch heute noch gewisse Auswirkungen zeigt. Dennoch scheint er die gesellschaftliche Lage nicht mehr so zu beein-

flussen, denn Suizide mit dem Motiv, dem Schamgefühl aufgrund persönlichen Versagens entgehen zu wollen, mögen zwar nicht ganz ausgemerzt sein, aber es wird kaum jemand in einem derartigen Fall Beihilfe zur Selbsttötung anbieten bzw. einer Bitte zur Beihilfe nachkommen. Kuhn schreibt zum Suizid aus Ehrverlust:

Es sind einsame, hilflose, erbarmungswürdige Menschen, mitnichten nur psychisch Kranke. Das Kalkül, die Szene lieber zu verlassen als der Schadenfreude ausgeliefert zu sein, ist ein Akt berechnender Vernunft - damals im 19. Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit, heute eher ein Skandal, vor dem wir schweigen. (www.exit.ch, 29.10. 2007)

Allerdings ist es fraglich, ob man Kuhns Auslegung wirklich folgen sollte oder ob eine Selbsttötung aufgrund bestimmter Versagens- bzw. Überforderungssituationen nicht eher auf den Druck der heutigen leistungsorientierten Gesellschaft zurückgeführt werden kann. Es ist nicht anzunehmen, dass das alleinstehende schwangere Mädchen oder der gescheiterte Maturant aufgrund eines Ehrverlustes suizidale Gedanken entwickelt und aus Vernunftgründen heraus diese in die Tat umsetzt, sondern dass die Ereignisse eine krisenhafte Phase auslösen, welche zu einer affektiven Selbsttötung bzw. einem Selbsttötungsversuch führen.

Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die gesellschaftliche Situation drastische Änderungen erfahren hat, und damit auch das Anwendungsgebiet der Artikels 115 verschoben wurde. Das Hauptaugenmerk liegt nun auf jenen Menschen, die ihr Leben aufgrund von schweren Erkrankungen und deren Folgesymptomen wie Schmerz oder Leid beenden wollen. Damit wird der hier thematisierte Paragraph vor allem für jene Organisationen in der Schweiz zentral, die sich nicht nur auf die Betreuung und Beratung todkranker Menschen beschränken, sondern auch Beihilfe zum Suizid anbieten. Wie sich diese Sterbehilfeorganisationen in der Schweiz entwickelten, welche Ziele sie anstreben und wie sich der Ablauf einer Freitodbegleitung gestaltet, wird im nächsten Kapitel ausführlicher erläutert werden. Als ehemaliger Vizevorstand von Exit argumentiert Kuhn gegen die Auffassung, dass ein fehlgeschlagener Suizidversuch zumeist die Chance auf ein neues Leben bietet, da sie im Falle der Freitodbegleitung durch Exit nicht greift. Es handelt sich nach diesem um schwerstkranken Menschen, die unter unerträglichen Schmerzen oder Behinderungen leiden und sich nicht wünschen, einen Suizidversuch zu überleben, denn auch die folgende Lebenszeit würde von Leiden gekennzeichnet sein.

3.4 Sterbehilfeorganisationen in der Schweiz

Wie in den vorangegangenen Kapiteln schon mehrmals erwähnt, wurden in der Schweiz aufgrund der liberalen Regelung bezüglich der Beihilfe zum Suizid Vereine gegründet, die Menschen unter bestimmten Umständen legal bei einer Selbsttötung begleiten. Ich möchte daher im folgenden Abschnitt zwei dieser Organisationen – Exit und Dignitas – vorstellen, ihre Entwicklung, ihre Ziele und den Ablauf einer Freitodbegleitung genauer erläutern. Dabei sollen sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten in der Vorgangsweise und jeweiligen Einstellung klar herausgestellt werden.

3.4.1 Entwicklung, Zielsetzung und Statuten der Vereine Exit und Dignitas

1982 gründeten Hedwig Zürcher und Walter Baechi den Verein Exit, der heute etwa 50 000 Mitglieder zählt, während „Dignitas – Menschenwürdig leben – Menschenwürdig sterben“ erst 1998 durch die Initiative von Ludwig A. Minelli ins Leben gerufen wurde und momentan ungefähr aus 6 000 Mitgliedern besteht. Beide Organisationen sind rechtlich anerkannte Vereine im Sinne von Art. 60 ff ZGB, die sich als politisch und konfessionell neutral bezeichnen und nach dem „Non-Profit-Prinzip“ funktionieren. D.h. die Organisationen verfolgen keine kommerziellen Interessen, da keine Gewinnerorientierung vorliegt und es um ein „gemeinnütziges Anliegen“ geht. Des Weiteren scheinen sich auch die Zielsetzungen zu überschneiden: Den Mitgliedern soll ein menschenwürdiges Leben und Sterben ermöglicht werden. Die zentralen Begriffe lauten hier: Selbstbestimmung, Autonomie und Menschenwürde, welche als Grundrechte eines jeden Menschen angesehen werden. Im Vordergrund steht natürlich vor allem die Auseinandersetzung mit dem medizinischen Fortschritt und ihre Folgen für den Patienten. Angesichts der Möglichkeiten der modernen Medizin sieht sich dieser immer häufiger der Gefahr ausgesetzt, im Falle einer irreversiblen Schädigung oder unheilbaren tödlichen Erkrankung aufgrund hoch entwickelter Medikamente bzw. technisierter Hilfsmittel gegen seinen Willen am Leben erhalten zu werden. Daher lautet das erste und primäre Anliegen bei der Vereine, seine Mitglieder in ihrem Selbstbestimmungsrecht zu stärken und gegebenenfalls auch eine Patientenverfügung gegenüber Ärzten und Kliniken geltend zu machen. Die Mitglieder sollen also auch in der Sterbevorbereitung durch gezielte Sterbebegleitung unterstützt werden, wobei die Beihilfe zum Freitod als der letzte Schritt in einem langen Prozess der Betreuung gesehen werden soll. So ist im Leitbild von Exit zu lesen:

- EXIT engagiert sich für die Selbstbestimmung des Menschen im Leben und im Sterben.
- Selbstbestimmung als Ausdruck der Menschenwürde ist ein Grundrecht des Menschen.
- EXIT setzt sich auf allen Ebenen für die Anerkennung dieses Rechts und auch für eine humane Sterbekultur ein.
- EXIT unterstützt ihre Mitglieder bei der Formulierung und Durchsetzung der Patientenverfügung.
- EXIT hilft den Mitgliedern, einen ihrer persönlichen Situation angemessenen Weg zu finden. Kann EXIT nicht helfen, wird auf Wunsch ein Kontakt mit qualifizierten Organisationen oder Personen vermittelt.
- Freitodbegleitung ist der letzte Dienst, den EXIT einem Mitmenschen erweisen kann. EXIT begleitet Mitglieder auf deren ausdrücklichen Wunsch, die wegen schwerer körperlicher Krankheit, Behinderung oder vielfältigen Altersbeschwerden so sehr leiden, dass sie in ihrer Existenz keinen Sinn mehr sehen. Im Falle eines autonom gefällten Entscheides, aus dem Leben scheiden zu wollen, hilft EXIT, diesen Willen menschenwürdig und mit Rücksicht auf das persönliche Umfeld umzusetzen.
- Über die Hospiz-Stiftung fördert EXIT die palliative Betreuung und Pflege. (www.exit.ch, 3.12.2007)

Das primäre Anliegen der beiden Vereine scheint sich relativ ähnlich zu gestalten. Dementsprechend gleichen sich auch ihre Statuten, die nicht nur Zweck und Handlungsweise regeln, sondern auch die Organisation des Vereins, die Verteilung der zur Verfügung stehenden Mittel und Aufnahmekriterien enthalten. Dennoch lassen sich in den Mitgliedschaftsbestimmungen eine Differenzen ausmachen.

Zunächst unterscheiden sich schon die zu bezahlenden Mitgliedsbeiträge: Während sich die Kosten bei Exit entweder auf CHF 35 jährlich oder ein Beitritt auf Lebenszeit auf CHF 600 belaufen, ist bei Dignitas eine einmalige Eintrittsgebühr von CHF 200 und jährlich ein Beitrag von mindestens CHF 50 zu leisten. Wünscht das Mitglied jedoch nicht nur Beratung und Begleitung, sondern auch Beihilfe zum Suizid, ist bei Exit nach dreijähriger Mitgliedschaft keine weitere Gebühr nötig. Fällt die Mitgliedschaftsdauer aber unter diesen Zeitraum, so werden mindestens die Kosten eines Beitritts auf Lebenszeit in Rechnung gestellt. Dignitas hingegen verlangt in jedem Fall für eine Freitodbegleitung eine zusätzliche Zahlung von CHF 3 000 für den erhöhten administrativen Aufwand, sowie weitere CHF 1 500, wenn auch die Bestattung und Auseinandersetzung mit Zivilstandsämtern von Dignitas übernommen werden soll. Allerdings haben finanziell besonders schlechtgestellte Mitglieder die Möglichkeit, beim Generalsekretär um Erlass des Mitgliedsbeitrags sowie der Kosten für eine Freitodbegleitung anzusuchen.

Doch auch in den Aufnahmekriterien lassen sich gravierende Unterschiede – wenn nicht sogar die größte Differenz zwischen beiden Organisationen – feststellen. Exit nimmt urteilsfähige Personen auf, die das 18. Lebensjahr überschritten haben und entweder eine Schweizer Staatsbürgerschaft haben oder aber auch Ausländer, die einen Wohnsitz in der Schweiz aufweisen können. Über die Annahme oder Ablehnung des schriftlich zu verfassenden Gesuchs entscheidet der Vorstand des Vereins. Die Ablehnung einer Beratung und Begleitung durch Exit von Menschen, die nicht die schweizerische Staatsbürgerschaft bzw. einen Wohnsitz in der Schweiz haben, basiert auf mehreren Gründen: Zunächst entschließt sich Exit erst nach ausführlicher Prüfung aller Fakten zu einer Aufnahme und Begleitung durch den Verein. Eine große Distanz zwischen Organisation und Mitglied würde aber sowohl eine angemessene Abklärung der Situation des Anwerbers sowie eine spätere Beratung und Betreuung erschweren bzw. gänzlich unmöglich machen. Außerdem könnte eine Erweiterung der Tätigkeiten des Vereins von der nationalen Ebene auf eine internationale, diesen unter Verdacht bringen, er verfolge nicht nur wohltätige, sondern gleichzeitig finanzielle Interessen, abgesehen davon, dass ein expandiertes Zuständigkeitsgebiet eine organisatorische und infrastrukturelle Überforderung mit sich bringen würde. Der vierte und für das Thema dieser Arbeit wohl spannendste Aspekt gegen eine Lockerung der Aufnahmekriterien lautet: „Eine Öffnung für Ausländer würde die Rechtsordnung anderer Staaten tangieren und gleichzeitig den Druck auf eine Liberalisierung der Gesetze in diesen Ländern reduzieren. Das liegt nicht im Interesse der Anliegen, die wir vertreten.“ (www.exit.ch, 3.12.2007) Es werden also nicht ausschließlich organisatorische Begründungen vorgebracht, sondern auch die Problematik auf politischer Ebene wird berücksichtigt. Der Verein Exit versucht durch diese Vorgangsweise nicht nur eine kompetente Betreuung seiner Mitglieder zu realisieren, sondern auch die öffentliche Auseinandersetzung und Thematisierung der Sterbehilfe in Gang zu setzen. Durch die Aufnahme von Menschen aus anderen Nationen würde der Dialog um mögliche nötige Gesetzesänderungen und die Diskussion um Sterbehilfe in diesen allerdings eventuell verebben, da sich die Dringlichkeit von Lösungsansätzen für den jeweiligen Gesetzgeber entschärfen würde.

Für ein Aufnahmegesuch bei Dignitas ist es nötig volljährig zu sein, die Angehörigkeit zur schweizer Staatsbürgerschaft ist jedoch unerheblich. Diese Organisation bietet ihre Hilfestellung also auch Menschen aus dem Ausland an. Dennoch bedeutet dies nicht, dass Dignitas in politischen Belangen andere Zielsetzungen verfolgt als Exit. Auch dieser Verein versucht die öffentliche Diskussion um das Thema Sterbehilfe und begleiteten Suizid anzuregen. Zu diesem Zweck wurde am 26. September 2005 eine Zweigstelle in Hannover gegründet:

Er bezweckt, auf dem Weg der Rechtsfortentwicklung in Deutschland die Möglichkeit zu schaffen, dass Menschen, die ihr Leben aus zureichenden Gründen beenden möchten, dies in ihrer eigenen Wohnung gefahrlos und begleitet tun können. Es soll in Deutschland die moderne schweizerische Form der Sterbehilfe bald einmal ermöglicht werden. (www.dignitas.ch, 12.2.2008)

Dementsprechend lässt sich in der Satzung „Dignitate Deutschland“ folgendes finden:

¹ Zweck des Vereins ist die Erforschung, Entwicklung und Verwirklichung der verfassungsrechtlich gewährleisteten Selbstbestimmung des Menschen im Rahmen der durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, das Bundesverfassungsgericht und durch den Bundesgerichtshof entwickelten Rechtsgrundsätze.

² Ferner ist Zweck des Vereins die Unterstützung von Menschen, die ihre durch die vorstehend dargelegten Rechtsgrundsätze entwickelten Rechtspositionen wahrnehmen möchten.

³ Der Satzungszweck wird insbesondere erreicht durch die Veranstaltung wissenschaftlicher Seminare, Durchführung wissenschaftlicher Veranstaltungen und Forschungsvorhaben, Vergabe von Forschungsaufträgen, Publikationen und sonstige auf Rechtsentwicklung und Rechtsfortführung gerichtete Maßnahmen, sowie durch Hilfen und Vorsorgemaßnahmen für hilfsbedürftige, kranke und alte Menschen zur Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechtes auf der Basis der gesetzlichen Regelungen und höchstrichterlichen Entscheidungen. (www.dignitas.ch, 12.2.2008)

Ein assistierter Freitod darf aus rechtlichen Gründen allerdings auch für Ausländer nur in der Schweiz in Anspruch genommen werden. Diese Tatsache hat dem Verein unter anderem regional viel Kritik eingebracht, auf die es zu einem späteren Zeitpunkt noch einzugehen gilt. Über eine Aufnahme entscheidet ähnlich wie bei Exit die Führung der Organisation, in diesem Fall der Generalsekretär. „Er kann die Aufnahme ohne Angabe von Gründen ablehnen.“ (www.dignitas.ch, 3.12.2007)

3.4.2 Kriterien und Ablauf einer Freitodbegleitung

Abgesehen von den anfallenden Kosten für eine Beihilfe zum Suizid sind sich die Voraussetzungen sowie der vorgeschriebene Ablauf einer Freitodbegleitung bei beiden Vereinen sehr ähnlich. Aus diesem Grund werde ich diese im Folgenden nur einmal konkret ausführen, auch wenn es sich von selbst versteht, dass sich die Formulierungen und Schwerpunktsetzungen der beiden Vereine etwas voneinander unterscheiden.

Kriterien für die Beihilfe zum Suizid durch Exit bzw. Dignitas:

1. Die wohl wichtigste Voraussetzung für einen begleiteten Suizid stellt die Urteilsfähigkeit der Person, die den Antrag auf assistierten Freitod stellt, dar. Es muss also in einem persönlichen Gespräch von einem Mitarbeiter der jeweiligen Organisation abgeklärt werden, ob diese ihre Entscheidung aus freiem Willen getroffen hat und nicht unter Umständen auf den Wunsch von Drittpersonen handelt. Exit definiert das Kriterium wie folgt: „Urteilsfähig ist, wer zur autonomen Willensentscheidung fähig ist und sich über die Konsequenzen seines Handelns Rechenschaft zu geben vermag. Autonom handeln kann nur, wer urteilsfähig ist.“ (www.exit.ch, 4.12.2007)

Eine gravierende Problemstellung, die sich hieraus ergibt, ist die Frage ob auch Menschen, die an einer psychischer Erkrankung leiden, begleitet werden dürfen, da ihr Suizidwunsch oft einen kausalen Zusammenhang mit eben dieser aufweisen. Es wäre einerseits unangebracht, alle Betroffenen als urteilsunfähig einzustufen, andererseits aber auch, ihren Entschlüssen unter jedem Umstand autonome Willensentscheidungen vorauszusetzen. Ein ähnlicher Konflikt ergibt sich des Weiteren auch bei dem Antrag von Alzheimerpatienten auf assistierten Freitod. Aufgrund des dramatischen Verlaufs dieser Krankheit ist es problematisch, in fortgeschrittenem Stadium im Falle einer Freitodbegleitung noch von einer selbstbestimmten Handlungsweise zu sprechen. Der Verein Exit beschloss daher, Alzheimererkrankten assistierten Suizid nur in der anfänglichen Phase ihrer Leiden zu ermöglichen. Ein Umstand, der allerdings bedeutet, dass sich die Person noch zu einem Zeitpunkt von eventuell hoher Lebensqualität für einen selbstgewählten Tod entschließen müsste. Exit schlägt in diesem Falle daher die Patientenverfügung als Lösung vor, denn mit Hilfe dieser können auch in der fortgeschrittenen Phase der Erkrankung lebensverlängernde Maßnahmen – gegebenenfalls auch eine künstliche Ernährung – abgelehnt werden. Die Schwierigkeit bezüglich der Feststellung der Urteilsfähigkeit bei psychischer Erkrankung sowie Alzheimer wird später an gegebener Stelle noch einmal aufgegriffen werden.

2. Das zweite Kriterium bildet die Dauerhaftigkeit des Suizidwunsches, denn es wenden sich nicht nur Menschen an die Sterbehilfevereine, deren Entschluss zum Suizid das Resultat einer langen Reflexion darstellt. Exit schreibt: „Die Bedingung der Dauerhaftigkeit des Todeswunsches soll sicherstellen, dass dieser Wunsch das Resultat einer längeren Auseinandersetzung

mit dem Problem ist und nicht ‚nur‘ einer momentanen depressiven Stimmung entspringt.“ (www.exit.ch, 4.12.2007)

3. Die letzte Voraussetzung lautet: „Hoffnungslose Prognose, unerträgliche Beschwerden oder unzumutbare Behinderung“. Interessanterweise unterscheiden sich die Formulierungen dieser Bedingungen der Vereine für die Annahme eines Antrags auf begleiteten Suizid so voneinander, dass es wert ist, beide genauer zu betrachten. Bei Dignitas steht zu lesen: „Im Fall von ärztlich diagnostizierten hoffnungslosen oder unheilbaren Krankheiten, unerträglichen Schmerzen oder unzumutbaren Behinderungen bietet Dignitas seinen Mitgliedern einen begleiteten Freitod an.“ (www.dignitas.ch, 4.12.2007) Hier wird also ein Arzt zu Rate gezogen, um zu prüfen, ob das entsprechende Kriterium erfüllt scheint. Exit hingegen schreibt in seiner Stellungnahme, dass derartige Bedingungen – wie eine unheilbare Erkrankung, unerträgliche Schmerzzustände oder unzumutbare Behinderung – nicht vom Gesetzgeber installiert wurden, sondern durch die vereinseigenen Statuten festgelegt sind. Der Verein betont in seiner Ausführung ganz klar, dass nur der Betroffene selbst darüber entscheiden kann, ob seine Situation unerträglich geworden ist oder nicht. Andererseits muss aber auch bedacht werden, dass auch in diesem Fall ein Arzt das Rezept für das todbringende Medikament ausstellen muss. Von einer völlig eigenmächtigen Entscheidung und Realisation zu einer assistierten Selbsttötung kann also auch hier nicht die Rede sein.

Exit weist weiters darauf hin, in letzter Zeit nicht nur schwer erkrankte bzw. behinderte Menschen, sondern auch alte Personen ohne tödliche Krankheit zu begleiten, denen die Gesamtheit ihrer Gebrechen so zusetzen, dass sie ihr Leben nicht mehr weiterführen wollen. Daher zieht der Verein die Konsequenz: „EXIT hat mit dieser Praxis-Änderung einen klaren Schritt weg von der Sterbehilfe hin zur Freitodhilfe getan.“ (www.exit.ch, 4.12.2007)

Ablauf eines assistierten Suizids durch Exit bzw. Dignitas:

Entschließt sich nun ein Mitglied der beiden Vereine, nicht nur Begleitung und Beratung in medizinischen Belangen in Anspruch zu nehmen, sondern seinem Leben durch einen assistierten Freitod ein Ende zu setzen, so kontaktiert es je nach Zugehörigkeit entweder die Geschäftsstelle von Exit oder einen Mitarbeiter von Dignitas. Diese prüfen zunächst in einem Gespräch – welches im Falle von Exit immer persönlich durchgeführt werden muss, bei Dignitas aber auch telephonisch oder per Briefwechsel stattfinden kann –, ob die Person die eben beschrieben vorausgesetzten Kriterien erfüllt. Kann dies eindeutig bejaht werden, so

wird durch Exit bzw. Dignitas die Ausstellung des erforderlichen Rezepts veranlasst. Das Rezept für das letale Medikament kann entweder vom Hausarzt des Betroffenen selbst oder aber, im Falle einer Weigerung dieses, durch einen Vertrauensarzt der jeweiligen Organisation ausgestellt werden. Ist dies geschehen und das Medikament – ein Barbiturat, das nach wenigen Augenblicken einen komatösen Tiefschlaf auslöst und letztendlich zum Tod führt – vorhanden, so kann das sterbewillige Mitglied einen von ihm frei gewählten Termin für die Freitodbegleitung festlegen. Zum ausgemachten Zeitpunkt überbringt der Freitodbegleiter das Barbiturat an den vereinbarten Ort. In jedem Fall müssen bei einem assistierten Suizid zwei weitere Personen – wie zum Beispiel Angehörige oder eine andere Drittperson – anwesend sein, die den Vorgang später bezeugen können. Natürlich wird des Öfteren der Wunsch nach Anwesenheit von Verwandten und nahestehenden Personen des Betroffenen geäußert, welchen sowohl Exit als auch Dignitas versucht zu erfüllen. Für den Vorgang des assistierten Suizids an sich gilt: „Bedingung für jede Freitodbegleitung ist, dass der sterbewillige Mensch den letzten Schritt – das Trinken des in Wasser aufgelösten Barbiturats oder das Drehen des Infusionshahns – selber macht.“ (www.exit.ch, 4.12.2007) Allerdings stellt jeder begleitete Freitod, also auch jener durch eine Sterbehilfeorganisation, nach dem Strafrecht einen „außergewöhnlichen Todesfall“ dar, sodass nach dem Ableben des Suizidenten die Polizei verständigt werden muss. Diese überprüft in der so genannten Legalitätskontrolle, zumeist mit der Unterstützung eines Amtsarztes sowie Bezirksanwalts, ob die rechtlichen Voraussetzungen nicht überschritten wurden.

Abschließend sollte noch darauf hingewiesen werden, dass es keineswegs der Fall ist, dass die Mehrheit der Mitglieder des jeweiligen Vereins dieses letzte Hilfsangebot auch tatsächlich annimmt. Häufig scheint schon die Möglichkeit nach einem assistierten Suizid und das Wissen jederzeit selbstbestimmt aus dem Leben treten zu können, wenn die gesundheitliche und seelische Situation die Lebensqualität auf drastische Weise einschränkt, eine gewisse Sicherheit für den Betroffenen zu ergeben. So lässt sich auch in der Stellungnahme von Dignitas folgendes nachlesen:

Die Erfahrung zeigt, dass nur die wenigsten Personen, welche als Mitglied beitreten, die Dienste für eine Freitodhilfe jemals in Anspruch nehmen. Mit der Patientenverfügung sind sie in der Regel ausreichend gesichert. Wird diese beachtet, führt die lebensbedrohende Situation – weil keine lebensverlängernden Massnahmen eingeleitet werden – zum natürlichen Sterben. Das Dabeisein bei Dignitas vermittelt aber den Mitgliedern die Sicherheit, im Falle eines aussichtslosen langen Leidens selber sagen zu können: «Jetzt habe ich genug. Ich will jetzt sterben können.» Dieses Gefühl

der Sicherheit ist etwas ausserordentlich Wichtiges für mündige Menschen. (www.dignitas.ch, 4.12.2007)

3.5 Kritikpunkte und aktuelle Entwicklungen um das Thema begleiteten Suizid

Nach dieser nüchternen Betrachtung sowohl der Gesetzeslage als auch deren praktischer Auswirkungen – in Form von sogenannten Sterbehilfeorganisationen – in der Schweiz, darf jedoch nicht vergessen werden, dass die assistierte Selbsttötung keineswegs ein unumstrittenes Thema darstellt und daher auch gesellschaftlich einen höchst brisanten Diskussionspunkt bildet. Die intensive Auseinandersetzung mit der Sterbeassistenz, unter welche sowohl der begleitete Suizid als auch die aktive Sterbehilfe verstanden wird, findet natürlich nicht nur in der Schweizer Bevölkerung und Politik statt, sondern ist längst auch Thema in anderen europäischen Ländern. Da wie dort scheint sich jedoch ein klarer Trend in der öffentlich herrschenden Meinung ausmachen zu lassen: Im Oktober 2007 gab EXIT bei Dr. Hans Weiss von „infosuisse“ sowie bei dem Institut IHA-GfA eine Untersuchung in Auftrag, welche viele den Verein betreffende Fragestellungen erläutern sollten. Die Ergebnisse wurden im Online-Magazin EXIT-Info 1/2007 veröffentlicht. In einem persönlichen Interview befragte man 668 Personen, davon 318 Mitglieder des Vereins und 350 Nicht-Mitglieder aus unterschiedlichen Bevölkerungsschichten, im Alter zwischen 15 und 74 Jahren. Hierbei ergab sich, dass das Prinzip der Selbstbestimmung in Bezug auf das eigene Sterben von fast allen Befragten – 98% der Mitglieder und 93% der Nicht-Mitglieder – als unumstritten gilt. Ähnliche Ergebnisse lassen sich auch für den Zuspruch zur Sterbeassistenz in der Stellungnahme mit dem Titel „Beihilfe zum Suizid – kein Teil der ärztlichen Tätigkeit?“ von Dr. Georg Bosshard finden, Facharzt für Medizin und Mitarbeiter des Rechtsinstituts an der Universität Zürich sowie Klinischer Ethiker am Universitätsspital Zürich:

Wissenschaftliche Untersuchungen und Meinungsumfragen zeigen für westeuropäische Staaten wie Frankreich, Großbritannien, die Benelux-Staaten, Skandinavien wie auch für die Schweiz eine Befürwortung von Suizidbeihilfe oder aktiver Sterbehilfe auf Verlangen von zwischen 55% und 85% der Bevölkerung. [...] Ein zweiter mehrfach bestätigter Befund besteht darin, dass die Befürwortung von Sterbeassistenz in Westeuropa zugenommen hat. Kürzlich konnte beispielsweise eine ausgedehnte Analyse basierend auf Daten der sogenannten European Values Study eine solche Zunahme zwischen 1981 und 2000 nicht nur für Frankreich, Grossbritannien, Holland, Belgien und skandinavische Staaten, sondern unter anderem auch für Italien und Spanien nachweisen.

Westdeutschland war der einzige untersuchte europäische Staat, wo die Befürwortung von Sterbehilfe konstant geblieben war. (www.stadt-zuerich.ch, 22.4.2008)

Trotz der hohen Akzeptanz der europäischen Bevölkerung stehen Sterbehilfeorganisationen wie EXIT oder Dignitas häufig unter Kritik. Gefordert wird vor allem eine gesetzliche Regelung und Qualitätskontrolle für derartige Vereine und ihren Tätigkeitsbereich. Es sollen nicht nur Missbräuche vermieden und die Suizidbegleitungsvoraussetzungen überprüft, sondern auch ein Mindeststandard für die Ausbildung von Sterbehelfern sowie Transparenz in Organisation und Finanzierung der Vereine geschaffen werden. Der 2007 zurückgetretene Pressesprecher und ehemaliges Vorstandsmitglied von EXIT, Andreas Blum, erklärt in einem am 21.11.2007 gegebenen Interview die Problematik:

Sterbe- und Suizidhilfe-Organisationen arbeiten in einem hoch sensiblen Bereich. Es geht immerhin um das höchste Rechtsgut überhaupt, das menschliche Leben. Mit Blick auf die sehr liberale rechtliche Regelung bei uns heißt das: Weil der Freiraum des rechtlich tolerierten Handelns groß ist, muss die Verantwortung entsprechend ernst genommen werden. [...] Persönlich war und bin ich deshalb der Meinung, dass es eine gesetzliche Regelung auf Bundesebene braucht, um Missbräuche zu verhindern. Es kann doch nicht sein, dass jede öffentliche Tätigkeit eine staatliche Lizenz, Genehmigung oder ein Diplom braucht. Aber es ausgerechnet hier nicht einmal minimale Anforderungen gibt. (www.blick.ch, 22.4.2008)

Der Staat soll also auch in diesem Gebiet seine Verantwortlichkeit übernehmen. Blum unterstreicht in seinen Aussagen jedoch, dass es hierbei nicht darum geht, das „Töten“ an sich zu legalisieren – ein Vorwurf, der von Seiten des schweizerischen Justizministers Christoph Blocher kam – sondern um das Aufstellen klarer Richtlinien für den assistierten Suizid, der schon seiner wörtlichen Bedeutung nach von dem Akt des Tötens unterschieden werden muss.

Abgesehen von der Forderung nach staatlicher Kontrolle, die jeden Suizidhilfeverein in der Schweiz betrifft, müssen sich die verschiedenen Organisationen auch individueller Kritik stellen. Generell kann zwar angemerkt werden, dass alle das selbe Anliegen haben und ähnliche Zielsetzungen verfolgen, namentlich die Selbstbestimmung des Menschen im Leben und Sterben, aber dennoch unterschiedliche Wege bestreiten. Zum momentanen Standpunkt scheint EXIT trotz einiger Vorwürfe – wie etwa das Missachten interner Richtlinien, Überforderung einiger Sterbehelfer durch eine hohe Betreuungsfrequenz, die bedenkliche Forderung mancher EXIT-Mitarbeiter nach rezeptfreier Abgabe des eingesetzten Medikaments Nat-

rium-Pentobarbital sowie die alleinige Entscheidungsgewalt des Freitodbegleitungsteams in kontroversen Fällen – ein eher positives Image in der Öffentlichkeit zu haben und einen hohen Qualitätsstandard sowohl von der Bevölkerung als auch von Seiten der Politik zugesprochen zu bekommen. Anders verhält sich dies bei dem umstrittenen Verein Dignitas. Das liegt zunächst daran, dass dem 1998 aus einer Abspaltung von EXIT entstandenen Verein beträchtliche Mängel in Bezug auf die Geschäftsleitung vorgeworfen werden. Sowohl der eben zitierte Andreas Blum als auch der Züricher Oberstaatsanwalt Andreas Brunner, der sich im Zuge seiner Tätigkeit intensiv mit den Vorgängen in den verschiedenen Sterbehilfeorganisationen auseinandersetzt, kritisieren die Vereinsstrukturen scharf. Während die Vorstandsmitglieder von EXIT den Statuten gemäß von der Generalversammlung bestimmt und eingesetzt werden, untersteht Dignitas vor allem der Leitung von Ludwig A. Minelli. Blum spricht hierbei in seinem Interview sogar von einer Identität zwischen dessen Person und der Organisation selbst.

Doch dies stellt nicht die einzige diskutierte Kontroverse bezüglich Dignitas dar. Dem Verein wird aufgrund der bereits zuvor beschriebenen Tatsache, dass er auch Ausländer betreut und unter Umständen bei der Selbsttötung assistiert, vorgeworfen, er betreibe einen sogenannten „Sterbehilfetourismus“. Die Kritik scheint nicht unbegründet, denn die Anzahl der von Dignitas begleiteten Ausländer ist einem Online-Bericht von Marcus Born zufolge nicht nur beträchtlich, sondern nimmt stetig zu. Minelli selbst gibt in einer Rede zu Beginn dieses Jahres an, dass seit der Gründung der Organisation von dieser 475 Personen aus der deutschen Bundesrepublik und 355 aus anderen Ländern bei der Selbsttötung assistiert wurde. Demnach ist vor allem der Prozentsatz der deutschen Bürger bei den aus dem Ausland stammenden begleiteten Personen hoch, sie machen in etwa 57% der Fälle aus. An dieser Stelle muss jedoch erwähnt werden, dass Dignitas nicht der einzige Sterbehilfeverein ist, welcher Nicht-Schweizer Staatsbürgern einen assistierten Suizid ermöglicht. Die 1996 gegründete Organisation Ex International umfasst in etwa 700 Mitglieder, auch hier vor allem Deutsche, die von der Teamleiterin Margit Weibel und vier ehrenamtlichen Mitarbeitern betreut werden. Es ist nicht nur der „Sterbetourismus“, der Dignitas zum Vorwurf gemacht wird, sondern eine Geschäftemacherei mit dem Tod. Während Ex International auf ehrenamtlicher Basis arbeitet und auch größere Spenden ablehnt, erhebt Dignitas nicht nur eine Eintritts- sowie jährliche Mitgliedsgebühr, sondern verlangt des Weiteren zusätzliche Zahlungen im Falle einer Freitodbegleitung, ebenso wie Spenden und Erbschaften von Suizidwilligen bzw. Suizidenten entgegengenommen werden. Auch unterscheiden sich die Vereine in ihrer Größe und damit in der Quantität der Begleitungen: Dignitas begleitete 2006 196 Menschen, 120 davon waren aus Deutsch-

land. Ex International half im selben Zeitraum laut einem Artikel, erschienen in dem Magazin *Die Zeit*, nur einem Duzend Menschen beim Suizid, und somit im Verhältnis zu Dignitas nur einem kleinen Prozentsatz. Ein weiterer Umstand, der erklärt, aus welchem Grund einer der Vereine von der Öffentlichkeit fast unbemerkt agiert, der andere hingegen oft in die Schlagzeilen gerät.

Kritik erfährt die Organisation Dignitas aber vor allem durch die ehemalige Mitarbeiterin Soraya Wernli, welche zum Ende ihrer Tätigkeit hin das Amt der Geschäftsführerin inne hatte. Sie wirft dem Verein nicht nur unzureichende Transparenz bezüglich der Finanzen vor, sondern auch eine unzureichende Prüfung der einzelnen Fälle, wodurch das statutengemäße Verfahren nicht eingehalten werde, und es so zu einer „Expressabfertigung“ in der Suizidbegleitung komme. Außerdem spricht sie in zahlreichen Zeitungsberichten davon, dass Dignitas zum Teil mit dubiosen Ärzten zusammen arbeite und weist auf die Problematik der Standortfrage, der für die Assistenz verwendeten Wohnung, hin. Da im Gegensatz zu EXIT, welcher nur Schweizer Staatsbürger aufnimmt und somit diese im Falle einer Freitodbegleitung in ihrem eigenem Heim betreut, musste Dignitas für diesen Zweck einen Ort für die angereisten ausländischen Suizidwilligen finden. Bis September 2007 war hierfür eine Wohnung in der Züricher Gudrunstraße angemietet, welche aufgrund einer Vielzahl von Anrainerbeschwerden jedoch gekündigt wurde. Die Suche nach einem geeigneten Objekt blieb bisher allerdings – vor allem durch heftige Abwehr der jeweiligen Nachbarschaft – erfolglos, was dazu führte, dass die Sterbeassistenz zur Zeit in Hotelzimmern oder auch im Auto des Suizidenten durchgeführt wird.

Minelli selbst weist die hier angeführten Vorwürfe scharf zurück und entgegnet, dass sowohl die Geldflüsse entsprechend verbucht würden als auch jeder assistierte Suizid einen intensiven Kontakt mit der betroffenen Person voraussetze, auch wenn dieser zum Teil nur telefonisch oder schriftlich bestehe. Was die Standortfrage betrifft, so gibt er die Schwierigkeiten zu, unterstützt aber die Entscheidung des Sterbewilligen, wenn dieser nicht in einem anonymen Hotelzimmer, sondern in seinem Auto auf dem Parkplatz sterben möchte.

Die öffentlichen Anschuldigungen gegen Dignitas führten dazu, dass auch die Staatsanwaltschaft Ermittlungen aufnahm. Bislang konnte dem Verein keinerlei Unterschlagung von Geldern nachgewiesen werden. Was die Zusammenarbeit des Vereins mit unseriösen Ärzten betrifft, wurde diese zumindest in einem Fall vom Schweizer Verwaltungsgericht bestätigt, welches einem 77-jährigen Arzt im Dezember 2007 die Seniorenpraxisbewilligung entzog, nachdem dieser nicht nur Beratungen für Dignitas übernommen hatte, sondern ohne Bewilligung Rezepte für das Natrium-Pentobarbital ausstellte, und damit die sogenannte „Expressabferti-

gung“ in manchen Suizidbegleitungsfällen ermöglichte. Dieses Urteil hatte allerdings nicht nur für den betroffenen Arzt Konsequenzen, sondern ermöglichte dem Kanton Zürich auch einen Vorstoß auf gesetzlicher Ebene: Nach langer öffentlichen Diskussion um das Thema „Sterbetourismus“ und „Expressverfahren“ bei der Freitodbegleitung wurde eine Bestimmung erlassen, die dem Suizidwilligen aus dem Ausland zumindest drei Arzttermine und eine Aufenthaltsdauer in der Schweiz von wenigstens einer Woche vorschreibt, bevor das todbringende Medikament eingenommen werden darf, wie Marco Lüssi in seinem Artikel „Die letzte Reise wird deutlich teurer“ berichtet. Der Entschluss den Prozess der Sterbebegleitung zu verlängern stellt eine klare Verschärfung der Bestimmungen der Suizidbeihilfe in der Schweiz dar, und zeigt, dass Forderungen, die von Seiten der Sterbehilfeorganisationskritiker geäußert werden, durchaus ernst genommen werden. Diese Kritiker, wie etwa Blum oder Wernli, sind jedoch nicht als Gegner der Suizidbeihilfe an sich zu sehen – bekleideten doch beide vor ihrem Austritt hohe Ämter in den jeweiligen Organisationen –, sondern setzen sich für eine staatliche Kontrolle der Vereine ein, wie auch in einem Artikel von Marcus Born mit dem Titel „In Würde sterben“ nachgelesen werden kann: „Frau Wernli ist keinesfalls gegen die Sterbehilfe, sie fordert nur eine Vernetzung der beteiligten Organisation mit Palliativmedizinern, Hospizen, Psychologen und anderen, um den sterbewilligen Menschen andere Optionen anzubieten und die Einbettung der unterstützenden Organisation in kontrollierende Mechanismen.“ (www.heise.de, 28.4.2008)

Die Debatte um Dignitas nimmt jedoch nicht nur in der Schweiz einen großen Raum in der öffentlichen Diskussion um das Thema Sterbehilfe ein. Seit der Einrichtung des Ablegers des Vereins mit dem Namen Dignitate in Hannover, löst dieser auch in Deutschland starke Kontroversen aus. Viele sehen darin eine Vermittlungsstelle zur Schweizer Organisation, welche dann eine Freitodbegleitung ermöglicht. Ganz abzuweisen ist dieser Vorwurf nicht, denn in der deutschen Niederlassung werden die etwa 2 000 Mitglieder nicht nur in Selbstbestimmungsfragen bezüglich Patientenverfügung und medizinischer Versorgung beraten, sondern im Falle einer gewünschten Suizidassistenz auch im Vorbereitungsverfahren und in der Kontaktaufnahme zur Schweizer Organisation unterstützt. Wie *Die Welt online* berichtet, wurden bereits 2005 mit der Errichtung von Dignitate von Seite der Kirche, Verbänden und auch in der Politik die Stimmen gegen diese Stelle laut. Vor allem die niedersächsische Justizministerin Elisabeth Heister-Neumann (CDU) war bemüht, über den Bundesrat eine Änderung des Strafgesetzbuches in Richtung eines Verbots von gewerbsmäßiger Vermittlung von assistiertem Suizid zu bewirken. Allerdings wurde sie in ihrem Anliegen durch Kollegen aus der FDP,

SPD und der Grünen nicht unterstützt. Beinahe einhellig war die Meinung, es wäre nicht angebracht, Vereine wie Dignitas durch die Schaffung neuer Straftatbestände zu verbieten, sondern es müsse zunächst eine Diskussion um den Ausbau von palliativen Maßnahmen, verbesserter Sterbebegleitung sowie psychosozialen Hilfsangeboten für suizidgefährdete Menschen geführt werden. In der Debatte wurden auch jene Patienten thematisiert, die unter unerträglichen Schmerzzuständen leiden und Therapien nicht mehr anschlagen. Hier sollte eine ethisch vertretbare Lösung gefunden werden. Auch weitere Versuche von Seiten der Union in der jüngsten Vergangenheit, Dignitate zu verbieten, scheiterten. So ein Zitat von Joachim Stünker, rechtspolitischer Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion: „Ich sehe nicht, wie es rechtlich sauber möglich wäre, die grundsätzlich straflose Beihilfe zur Selbsttötung doch unter Strafe zu stellen, sobald sie geschäftsmäßig erfolgt.“ (www.rp-online.de, 29.4.2008) Auch über den Bundesrat scheint es keine Möglichkeit mehr zu geben, die Vermittlung einer Suizidbegleitung zu verbieten, denn der von Hessen, Thüringen und dem Saarland eingebrachte entsprechende Gesetzesentwurf wurde im Rechtsausschuss abgelehnt.

Der nicht nur der Schweizer Organisation, sondern auch dem deutschen Ableger Dignitate vorstehende Ludwig A. Minelli und der Vize-Vorstand Uwe Christian Arnold bemühen sich inzwischen nicht ausschließlich um die Aufklärung der Patienten in Sachen Selbstbestimmung und die Diskussion der Sterbehilfe, sondern wollen einen Präzedenzfall für den begleiteten Suizid in Deutschland schaffen, wie der *Stern* im November 2007 berichtet. Im Kapitel 2.4.1 schon kurz angesprochen, liegt die Zielsetzung des Vereins darin die Begleitung bei der Selbsttötung auch in anderen europäischen Staaten einzuführen, Ausgangspunkt bildet hierbei die deutsche Bundesrepublik, wie Minelli in seiner Rede zu Beginn 2008 in Jena, welche auf der Dignitas-Homepage in geschriebener Form vorliegt, noch einmal bekräftigt. Zur Zeit wird nach wird nach einem Arzt gesucht, der sich zu einer Assistenz bereit erklärt, sowie einem Suizidwilligem mit passender Krankheitsgeschichte. Arnold kündigte gegenüber dem *Stern* an, es solle schon in Kürze zu diesem begleiteten Freitod kommen.

Der Verein bewegt sich mit dem geplanten Vorhaben rechtlich in einer Grauzone, denn in Deutschland ist der Suizid zwar nicht verboten, und damit auch die Beihilfe dazu straffrei, sobald jedoch der Suizident das Bewusstsein verliert, ist eine dabei anwesende Drittperson dazu verpflichtet einzugreifen. Wird der Sterbevorgang nicht zu verhindern versucht, so droht dieser aufgrund unterlassener Hilfeleistung gemäß § 323c StGB, oder im Falle einer Garantenstellung sogar wegen Tötung durch Unterlassen nach § 212 und § 13 StGB, belangt zu werden. Dignitate überlegt daher, ob der begleitende Arzt bei der Verabreichung des letalen Medikaments anwesend sein, sich später dann aber vom Patienten entfernen sollte. Doch selbst

dieses Szenario birgt ein rechtliches Problem, denn das in der Schweiz verwendete Natrium-Penotbarbital fällt in Deutschland unter das sogenannte Betäubungsmittelgesetz und ist somit verboten, weshalb der Verein überlegt, ein anderes Mittel zu verwenden.

Neueste Ereignisse kommen dem Bestreben von Dignitate allerdings zuvor. Der ehemalige CDU-Politiker und Hamburgs Ex-Justizminister Roger Kusch hatte am 28. 6. 2008 einer 79-jährigen Frau in Würzburg Sterbehilfe in Form eines begleiteten Suizids geleistet, wie unter anderem die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* am 2. 7. 2008 online berichtet. Er vermittelte der Sterbewilligen, die zwar an keiner unheilbaren Erkrankung litt, sich aber vor der Einsamkeit im Altersheim fürchtete, den Arzt, welcher sich dazu bereit erklärte, das todbringende Medikament bereitzustellen. Strafrechtliche Konsequenzen hat Kusch allerdings nicht zu erwarten, da er den ganzen Vorgang mit einer Kamera aufzeichnete, welche beweisen soll, dass er der Dame das Präparat überreichte, jedoch zum Zeitpunkt der Einnahme das Zimmer verlassen hatte, um sich nicht der unterlassenen Hilfeleistung schuldig zu machen. „Der Würzburger Leitende Oberstaatsanwalt Lückemann sagte am Dienstag nach der Obduktion der 79 Jahre alten Frau: ‚Es handelt sich um einen normalen Suizid ohne rechtlich relevante Fremdbeteiligung‘.“ (www.faz.net, 26. 8. 2008)

Dennoch wird dieser von der öffentlichen Meinung und der Politik scharf kritisierte Fall Auswirkungen auf das Rechtssystem in Deutschland zeigen. Mehrere Bundesländer kündigen an, organisierte Sterbehilfe unter Strafe stellen zu wollen. Der entsprechende Gesetzesentwurf wurde bereits im Bundesrat vorgetragen und sieht künftig eine Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren für derartige Handlungsweisen vor, wie in einem Artikel auf *focus* online vom 1. 7. 2008 nachgelesen werden kann.

Auch wenn diese Entwicklung Kuschs Absichten – welcher für Suizidbegleitungen sogar einen sehr umstrittenen Injektionsapparat entwickelt hat, der aber in dem genannten Fall nicht zum Einsatz kam – nicht ganz entsprechen dürfte, so hat er damit wohl dennoch eines seiner Ziele erreicht. Geht es ihm doch „auch darum, eine Klärung darüber herbeizuführen, wie es sich in Deutschland mit der Sterbehilfe rechtlich verhält - und nicht nur mit der Sterbehilfe, sondern auch mit der Frage, ob ein Mensch nicht nur sein Leben, sondern auch sein Sterben bestimmt.“ (www.faz.net, 26. 8. 2008)

Eine weitere aktuelle Kontroverse um das Thema Suizidassistenten, welche durch die vorhergehenden Ausführungen schon etwas angeklungen ist, besteht in der Frage nach der Rolle des Arztes. Wie bereits bemerkt wurde, wird der Zuspruch der europäischen Bevölkerung in Bezug auf ein selbstbestimmtes Sterben immer eindeutiger. Allerdings ergibt sich hier eine kon-

fliktbeladene Situation, die bereits im ersten Teil dieser Arbeit durch die Auseinandersetzung mit den Ausführungen von Wilhelm Kamlah angeklungen ist und des Weiteren in dem Aufsatz von Bosshard, welcher auch im Exit *info* 1/2007 veröffentlicht wurde, beschrieben wird. Diesem zufolge wird in der gegenwärtigen Diskussion stillschweigend vorausgesetzt, dass es in den Aufgabenbereich der Ärzteschaft fällt, Hilfe beim Sterben zu leisten. Dementsprechend findet die Idee der Sterbeassistenz, also sowohl das Durchführen von aktiver Sterbehilfe als auch die Beihilfe bei der Selbsttötung, keine so große Akzeptanz beim medizinischen Personal wie in der Allgemeinbevölkerung. Zum Vergleich führt Bosshard eine Studie aus Holland an, welche ergab, dass zwar 85% der Bevölkerung für die aktive Sterbehilfe seien, aber nur 64% der Ärzte. Noch gravierender zeigt sich der Unterschied bei jenen Fällen, in denen keine tödliche Erkrankung vorliegt: 37% der Bevölkerung waren der Meinung, dass auch hier dem Wunsch des Patienten nachgekommen werden sollte, nur 11% der Ärzteschaft teilte diese Sichtweise.

Es widerspricht eben so Bosshard nicht nur dem ärztlichem Ethos ein Leben zu beenden, anstatt zu versuchen es zu erhalten, sondern das Leisten einer Sterbeassistenz, in welcher Form auch immer, bedeutet für den ausführenden Arzt zu jedem Zeitpunkt eine große psychische und seelische Belastung. Diese Tatsache führt Bosshard anhand einer weiteren Studie aus, in der sich zeigte, dass die verschiedenen Arten der Sterbehilfe von den Medizinern als unterschiedlich problematisch eingestuft werden – so geht die Staffelung von indirekter Sterbehilfe über assistierten Suizid hin zur aktiven Sterbehilfe – und sich auch Differenzen zwischen den einzelnen Fachärzten ergeben. Je eher der betroffene Mediziner mit todkranken und sterbenden Patienten konfrontiert ist, desto weniger findet die Sterbeassistenz Zuspruch. Vor allem Onkologen und Ärzte, die in der Palliativmedizin tätig sind lehnen diese ab, da vermutet werden kann, dass sie am wahrscheinlichsten durch eine Anfrage eines Patienten betroffen werden würden.

Es ist nun also die Frage, wie sich der Konflikt zwischen der Forderung der Bevölkerung und der Angst der Ärzteschaft, man ziehe sie hier für die Sterbeassistenz in alleinige Verantwortung, lösen lässt. Bosshard beschreibt hier zwei bereits praktizierte Lösungsansätze. Den ersten nennt er den „Deutschen Weg“, welcher durch die Ärztekammer den Medizinern generell verbietet, Suizidbeihilfe und aktive Sterbehilfe zu leisten. Letzterer ist ohnedies auch aufgrund der deutschen Rechtslage verboten, die Beihilfe zur Selbsttötung jedoch nicht explizit. Wie kann man also einer bestimmten Berufsgruppe eine Handlungsweise verbieten, die doch generell nicht als illegal gilt? Der zweite Weg lässt sich anhand der holländischen Regelung darstellen: Hier gelten beide Formen der Sterbehilfe zwar als strafbar, in besonderen Fällen

aber ist ein Arzt dazu berechtigt, derartig zu agieren und muss keine strafrechtliche Verfolgung befürchten. Somit erweist sich dieser Umgang als Gegenmodell zur Situation in Deutschland, denn das Leisten der Sterbeassistenz ist in den Niederlanden ausschließlich den Mediziner*innen erlaubt.

Es stellt sich nun zur Diskussion, ob es nicht noch eine andere Möglichkeit gibt, mit der gegebenen Problemstellung umzugehen, und zwar in einer Weise, die weder die Ärzteschaft in die Alleinverantwortung zieht, noch vollkommen davon ausschließt. Bosshard sieht die Lösung in dem Schweizer Modell, auch wenn er dessen Realisation durch Vereine wie EXIT oder Dignitas noch nicht optimiert sieht. Dennoch schließt der, in der vorliegenden Arbeit bereits oft erwähnte §115 keine Berufsgruppe aus oder stellt sie als bevorzugt dar. Und auch die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften scheint dies eingesehen zu haben. Wie schon im Kapitel 2.2 kurz angemerkt wurde, sieht die SAMW Suizidassistenz nicht als Teil des ärztlichen Tätigkeitsbereiches an, akzeptiert aber den persönlichen Gewissensentscheid eines Mediziners, sollte er der entsprechenden Bitte eines Patienten nachkommen. Dies wurde in den überarbeiteten Richtlinien der Akademie fixiert und mit zusätzlichen Kriterien versehen, welche Bosshard in medizinische und nichtmedizinische einteilt. Die medizinischen Faktoren besagen lediglich, dass zunächst eine fachgerechte Diagnose gestellt werden sowie auf palliative Maßnahmen hingewiesen werden muss. Alle anderen Kriterien wie die Sicherstellung der Ernsthaftigkeit und Langfristigkeit des Todeswunsches des Patienten sowie die Überprüfung der Autonomie der Entscheidung betreffen den medizinischen Bereich nur peripher und sind daher nicht zwangsläufig von einem Arzt zu überprüfen. Bosshard meint, dass aber gerade letztere in schwer zu beurteilenden Einzelfällen Kontroversen auslösen, und schreibt abschließend treffend:

Mit dieser Aufteilung weist die SAMW darauf hin, dass es sich hier um je nach Blickwinkel eher persönliche oder soziale, sicher aber nicht ausschließlich medizinische Fragen handelt. Ohne sich einer ärztlichen Mitarbeit in diesem Bereich generell zu verweigern, stellt sich die SAMW damit der Erwartung entgegen, dass eine Frage, die weit über die Medizin hinaus in grundsätzliche Fragen unserer Gesellschaft hineingeht, durch die Ärzteschaft alleine gelöst werden könne.

(www.stadt-zuerich.ch, 30.4.2008)

4. Suizidprävention in der Praxis und aus ethisch-philosophischer Sicht

4.1 Suizidprävention und Suizidpräventionsprojekte in der Schweiz

Beschäftigt man sich mit dem Suizid und der Beihilfe dazu, so muss auch die Prävention ein zentrales Thema sein. Die moralische Beurteilung der Suizidverhütung wurde in der philosophischen Tradition bis heute eher wenig diskutiert, dennoch beschäftigen sich aktuell einige Ethiker konkret mit dieser Aufgabenstellung. Ihre Auffassung soll zu einem späteren Zeitpunkt noch in den Blickwinkel der Betrachtungen rücken. Auch die Politik hat in den letzten Jahren die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit Suizidpräventionsprogrammen erkannt, auf welche hier zunächst Bezug genommen werden soll. Als passend für den Schwerpunkt dieser Arbeit zeichnet sich ein Bericht des Schweizer Bundesamtes für Gesundheit mit dem Titel „Suizid und Suizidprävention in der Schweiz“ von 2005, aus, da dieser nicht nur die momentane Situation und Handlungsmöglichkeiten für die Schweiz aufzeigt, sondern zugleich internationale Studien berücksichtigt, und somit einen generellen Überblick über mögliche Ansatzpunkte zur Suizidverhütung liefert. (vgl. www.bag.admin.ch) Außerdem soll die liberale Regelung der Beihilfe zum Suizid in der Schweiz nicht den Eindruck erwecken, Projekte zur Suizidprävention würden vernachlässigt oder erst gar nicht aufgegriffen. Mit einer jährlichen Suizidrate von ca. 1 300 bis 1 400 Menschen ist die Schweiz einer Untersuchung zufolge im internationalen Vergleich mit anderen Ländern im oberen Drittel anzusiedeln. Bereits 2002 forderte Nationalrat Hans Widmer in seinem Postulat „Suizidprävention“ das Parlament auf, eine detaillierte Auflistung der Einrichtungen zur Suizidprävention des Bundes, der Kantone sowie privaten Einrichtungen mit dem selben Anliegen zu erstellen. 2005 erfolgte die Antwort von Seiten des Bundesamtes für Gesundheit, kurz BAG, in Form des eben erwähnten Berichtes, der sich ausführlich mit dem Thema auseinandersetzt.

Zunächst wurde eine Epidemiologie der Suizide und Suizidversuche in der Schweiz erstellt. Im Jahre 2000 legte die Weltgesundheitsorganisation WHO die suizidbedingten Todesfälle weltweit auf 815 000 Menschen fest, was einer Suizidrate von 14,5 pro 100 000 Menschen entspricht. In der Schweiz hingegen wurden in diesem Zeitabschnitt 1 378 Todesfälle als Suizide verbucht und somit eine Suizidrate von 19,1 pro 100 000 Einwohner ermittelt. Daraus resultiert, dass die Suizidrate in der Schweiz den internationalen Durchschnitt weit übertrifft, eine Tatsache, welche die Schweizer Regierung zu weiteren Untersuchungen veranlasste. Generell muss zwischen suizidbedingten Todesfällen und Selbsttötungsversuchen unterschieden

werden, da diese sowohl in den Handlungsmotiven als auch in den situationsbeeinflussenden Risikofaktoren starke Differenzen aufweisen. Natürlich kann zwischen den beiden suizidalen Akten nur schwer eine klare Trennlinie gezogen werden, dennoch darf der Unterschied nicht gänzlich vernachlässigt werden und muss auch in den statistischen Auswertungen seine Bedeutung erhalten. Auch im *Lexikon Medizin, Ethik, Recht* lässt sich nachlesen, dass die heutige Forschung suizidale Handlungen in Suizide und Suizidversuche unterteilt. Während man früher beiden Verhaltensweisen gleiche Motive sowie psychische Voraussetzungen nachsagte, zeigte sich in der aktuellen Auseinandersetzung, dass den sogenannten „harten“ und mit hoher Wahrscheinlichkeit todbringenden Methoden andere Hintergründe unterstellt werden müssen als „weichen“ Methoden, die eine Rettung noch ermöglichen. Der Bericht der Schweizer Arbeitsgruppe verweist darauf, dass Suizide bzw. Suizidversuche nur in den seltensten Fällen das Resultat langer Reflexion sind. Bilanzsuizide, d.h. eine autonome Entscheidung zur Beendigung des eigenen Lebens aus Vernunftgründen, sind selten und stellen eher eine Ausnahme dar. Es gibt jedoch Faktoren, die das suizidale Verhalten nachweislich beeinflussen können, welche im Folgenden einer genaueren Analyse zugeführt werden sollen.

Nachweislich haben soziodemographische Merkmale auf das Suizidrisiko erhebliche Auswirkungen. Betrachtet man die statistisch festgehaltenen Todesfälle durch Suizid aus einem geschlechtsspezifischen Aspekt kann gesagt werden, dass Selbsttötungen bei Männern öfters auftreten als bei Frauen, sie weisen eine dreimal höhere Gefährdung auf. Aber auch das Alter ist für die Bestimmung des Risikofaktors ausschlaggebend: Bei Frauen steigt die Suizidrate mit den Lebensjahren, während bei Männern dieser kontinuierliche Anstieg eine Auffälligkeit, in Form einer gravierenden Steigerung in den Lebensjahren zwischen 15 und 24 Jahren und auch ab dem vollendeten 75. Lebensjahr, zeigt. Als zentral für geplante Präventionsprojekte stellt sich jedoch die Tatsache dar, dass durch die demographische Alterung der Gesellschaft mit einer erhöhten Suizidrate ab dem 65. Lebensjahr in der Zukunft gerechnet werden muss. Doch nicht nur Geschlecht und Alter spiegeln sich in den Statistiken eindeutig wider, sondern auch der jeweilige Zivilstand scheint ein wichtiger Faktor zu sein, so weisen allein lebende, geschiedene oder verwitwete Menschen ein 1,5 bis 2 mal höhere Gefährdung auf als andere. Die Auswirkungen zeigen sich hierbei besonders deutlich bei der männlichen Bevölkerung, während bei Frauen der Einfluss des Zivilstandes nicht so ausschlaggebend zu sein scheint. Eine merklich geringere Auswirkung auf das Suizidrisiko stellen Faktoren wie Bildung, Beruf und Einkommen dar. Hier konnte nur eine leicht erhöhte Gefährdung von Perso-

nen mit handwerklichen Berufen und jenen, denen eine Berufsausbildung fehlt, festgestellt werden.

Anders als die statistische Festhaltung von Suiziden muss sich jene von Suizidversuchen gestalten. Prinzipiell weist der Bericht des BAG darauf hin, dass sich eine Erfassung von verwertbaren Taten bezüglich Selbsttötungsversuchen kaum realisieren lässt, da diese je nach Art der Forschungsmethode starken Schwankungen unterliegen. So differieren zum Beispiel Ergebnisse, die durch Befragungen zur Selbsteinschätzung entstanden und Untersuchungen von dokumentierten, also medizinisch behandelten Suizidversuchen. Letztere gelten allerdings hierbei für am aussagekräftigsten. Der Bericht stützt sich hauptsächlich auf Informationen, die in einer Multizenterstudie der WHO ermittelt wurden. An dieser Stelle lässt sich des Weiteren eine Definition des Suizidversuchs finden:

Eine Handlung mit nicht tödlichem Ausgang, bei der ein Individuum ein nicht habituelles Verhalten beginnt, das ohne Intervention von dritter Seite eine Selbstschädigung bewirken würde, oder bei der es absichtlich eine Substanz in einer Dosis einnimmt, die über die verschriebene oder im Allgemeinen als therapeutisch angesehene Dosis hinausgeht, und die zum Ziel hat, durch die aktuellen oder erwarteten Folgen Veränderung zu bewirken. (WHO, 1986)

Die WHO/EURO-Multizenterstudie beobachtete die Suizidversuchsrate in der Schweiz im Zeitraum zwischen 1989 und 1995 für Bern und dem Kanton Basel-Stadt. Die ermittelten Taten wurden in Folge auf die gesamte Schweiz hochgerechnet, woraus sich eine Gesamtsumme von ca. 9 000 Suizidversuchen pro Jahr ergab. Allerdings muss noch bedacht werden, dass Personen, die mehrfach versuchten ihrem Leben ein Ende zu setzen, nicht miteinbezogen wurden und somit die Zahl auf etwa 10 000 Suizidversuchen zu erhöhen ist. Der Bericht hält jedoch auch diese Schätzung für zu gering, da nicht alle Suizidversuche auch medizinisch behandelt und damit statistisch erfasst werden. Die Dunkelziffer wird dementsprechend auf 20 000 bis 25 000 Selbsttötungsversuche im Jahr angesetzt. Wie bei den statistisch festgehaltenen suizidbedingten Todesfällen gibt es bei den Versuchen Faktoren, die das Risiko, derartige Handlungen zu setzen, erhöhen. Bezüglich der soziodemografischen Merkmale kann gesagt werden, dass weltweit mehr Frauen als Männer einen Suizidversuch unternehmen, es ergibt sich hier in etwa ein Verhältnis von 1,5:1. Doch nicht nur die Geschlechterdifferenz zeigt Auswirkungen auf die Suizidversuchsgefährdung, sondern des Weiteren der Zivilstand. So besteht eine zweifach erhöhte Gefährdung für Alleinlebende sowie Alleinerziehende. Wie

bei der Suizidrate gibt es auch bei jener für Suizidversuche noch weitere Risikofaktoren: „Gegenüber dem Durchschnitt erhöht ist die Suizidversuchsrate in der Gruppe der Personen mit Grundschulabschluss, bei den Erwerbslosen sowie bei der ausländischen Wohnbevölkerung.“ (Bericht 2005, S. 15)

Es sind aber nicht nur demographische Merkmale wie Alter und Geschlecht, die einen Einfluss auf die Suizid- bzw. Suizidversuchsgefährdung Auswirkungen zeigen. Zentral für das Risiko suizidalen Gedanken nachzugeben, gilt des Weiteren die Biographie der jeweiligen Person. Sowohl biologische als auch soziale Einflüsse, denen diese ausgesetzt ist sowie deren individuelle psychische Befindlichkeit nehmen eine wichtige Stellung ein: Ereignisse wie etwa Verlustsituationen, Erkrankungen, Suizide im näheren Umfeld und dergleichen sowie spezifische Persönlichkeitsmerkmale – etwa der Grad der Ausgeprägtheit des Selbstvertrauens, Beziehungsfähigkeit und die psychische Verletzlichkeit, die so genannte Vulnerabilität – können ausschlaggebend sein.

Auch bei den eben angesprochenen individuellen Risikofaktoren ergibt sich bei der statistischen Erfassung eine Differenz zwischen geglücktem Suizid und Suizidversuch. Beim Suizid nehmen psychische Erkrankungen und Suchtverhalten einen zentralen Stellenwert ein. Bei 90% aller Suizidenten wurde zu Lebzeiten eine psychische Erkrankung diagnostiziert und bei 40-50% der durch Selbsttötung Verstorbenen konnte anhand einer psychiatrischen Autopsie ein depressiver Zustand festgestellt werden. Eine Suchterkrankung liegt in etwa bei 40% aller Suizidenten vor. Im Falle eines Suizidversuchs wird hingegen nur selten eine tatsächliche psychische Störung oder Suchterkrankung medizinisch nachgewiesen, zumeist scheint die Handlung aus einer Lebenskrise bzw. überfordernden Situation zu resultieren: „Auslöser für Suizidversuche sind meist Ereignisse, in denen ein Mensch in seiner Identität erschüttert wird, sich derart wertlos fühlt, dass er sich selber ablehnt oder sogar hasst und diesem – momentanen – unerträglichen Seelenzustand (und nicht unbedingt dem Leben) ein Ende setzen will.“ (Bericht 2005, S. 18) Die in dem Zitat angesprochene Erschütterung der Identität einer Person wird, statistisch gesehen, häufig auch durch schwere körperliche Erkrankungen hervorgerufen. 25-50% aller Suizidversuche haben das Motiv der Leidensverkürzung, d.h. der Betroffene leidet unter unerträglichen Schmerzzuständen oder aber einer gravierenden Behinderung in Folge seines Krankheitsverlaufes und muss daher nicht nur Einschränkungen in seiner Lebensqualität, sondern auch in seiner Selbstständigkeit hinnehmen.

Neben den individuellen Faktoren haben überdies umgebungsbedingte Aspekte schwerwiegende Auswirkungen auf die Entwicklung von suizidalen Gedanken und Handlungen. Schon Goethe löste mit seinem Roman „Die Leiden des jungen Werther“ eine wahre Suizidwelle aus, weshalb das Phänomen der Nachahmung von literarischen Figuren, welche derartige Verhaltensweisen zeigen, als „Werther-Effekt“ bezeichnet wird. Heute bezieht sich dieser allerdings nicht nur auf belletristische Veröffentlichungen, sondern hat sich auf die moderne Berichterstattung sowie Verfilmungen ausgeweitet. Es scheint, dass die Massenmedien eine große Bedeutung für suizidale Handlungen spielen und die dargestellten Methoden zur Selbsttötung in dem Zeitraum nach der Veröffentlichung zunehmend kopiert werden, sodass ein Anstieg der Suizide bzw. Suizidversuche verbucht werden muss, wie auch im Bericht der Arbeitsgruppe nachzulesen ist: „So führte die Fernsehserie ‘Tod eines Schülers’ zu Beginn der 80er Jahre sowohl bei der Erstausstrahlung wie auch bei der Wiederholung zu einer Zunahme der Eisenbahnsuizide Jugendlicher um 150%.“ (Bericht 2005, S. 19) Ein weiterer neuer Einfluss stellt auch das Internet dar, in dem Suizidwillige über Foren nicht nur ihre Gedanken und Phantasien austauschen können, sondern unter anderem Partner für eine gemeinsame Selbsttötung suchen. Allerdings weist dieses Phänomen ambivalente Züge auf, denn in der Tat scheint es zwar einen negativen Einfluss auszuüben, andererseits aber muss hierin auch eine Enttabuisierung des Suizids gesehen werden, die durchaus erwünscht ist. Die Einschätzung dieser Foren und Seiten fällt demgemäss sehr kontrovers aus. Klar scheint hingegen, dass die Enttabuisierung des Suizids und psychischer Erkrankungen bzw. Notstände eine zentrale Stellung einnehmen muss. Auch heute noch sind diese mit einem Stigma belegt, welches eine hohe Hemmschwelle erzeugt und betroffene Menschen davon abhält, ihren Zustand klar anzusprechen und professionelle Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Wie eben ausführlich erläutert, gibt es verschiedene Faktoren, die einen Suizid bzw. Suizidversuch auslösen können. Diese sind allerdings so komplex und ineinander verstrickt, dass im Einzelfall nur schwer geklärt werden kann, worin genau der Anstoß für eine suizidale Handlung besteht. Andererseits bieten die zumeist mannigfachen und miteinander verbundenen Beweggründe die Chance erfolgreich auf präventiver Ebene zu agieren, da hier auf vielfache Weise vorbeugende Programme und Hilfsangebote erstellt werden können.

Nach der Klärung der einzelnen Faktoren sollen nun die möglichen Ansatzpunkte für eine effektive Prävention analysiert werden. Im Bericht lässt sich folgende Definition und Zielsetzung für die Schweiz finden:

Suizidprävention im engeren Sinne meint die individuelle Verhütung von Suizidversuchen und Suiziden. Suizidprävention im weiteren Sinne umfasst auch Maßnahmen der Gesundheitsförderung und der Primär- und Sekundärprävention.

Folgende Ziele stehen im Vordergrund:

- Verbesserung der psychischen Gesundheit durch gesundheitsfördernde Maßnahmen
- Beeinflussung bekannter Risikofaktoren wie Alkohol- und Drogenmissbrauch
- Adäquate Behandlung psychischer Störungen und Krankheiten sowie Krisenintervention
- Verhinderung der Umsetzung von Suizidideen in Handlungen
- Zeitgewinn für ein nochmaliges Überdenken des Suizidentschlusses
- Verhütung des Wiederauftretens suizidaler Krisen (Bericht 2005, S.21)

Bei der Suizidprävention lassen sich generell drei Hauptaktivitäten unterscheiden. Zunächst beginnt sie schon bei den sogenannten Public-Health-Maßnahmen, welche sich aufgrund der Bemühungen, sowohl Lebens- als auch Umweltbedingungen im allgemeinen zu optimieren, auf die Gesamtbevölkerung beziehen. Hierzu gehören Maßnahmen, die das Selbstverantwortungsgefühl des Einzelnen für sein Leben und seine Gesundheit sowie die persönliche Weiterentwicklung unterstützen sollen. Der Zweck liegt darin, dem Einzelnen einen verbesserten Umgang mit Problemen, Belastungen und Krisen zu vermitteln, ebenso wie eine Sensibilisierung gegenüber psychischen Notständen erreicht werden soll. Es geht nicht nur darum, persönliche Ressourcen zur besseren Verarbeitung von Krisensituationen zu fördern, sondern auch ein Gefühl dafür zu vermitteln, dass nicht alle Probleme alleine gelöst werden können und zur rechten Zeit auch Hilfe angenommen werden sollte. Die Enttabuisierung psychischer Krisen bzw. Erkrankungen soll sich nicht nur auf die betroffene Person beziehen, sondern muss durch gezielte Projekte eine Sensibilisierung der gesamten Gesellschaft bewirken. Denn auch heute noch haftet an diesen eine öffentliche Stigmatisierung, die eine große Hemmschwelle für den Betroffenen zur Hilfesuche darstellen und der Suizidprävention entgegenwirken, da bedacht werden muss, dass suizidales Verhalten häufig mit Depressionen, Angstzuständen, Suchtverhalten und dergleichen verbunden ist. Ein wichtiger Ansatzpunkt zur Prävention stellte daher die Schaffung und Förderung niederschwelliger Anlaufstellen dar. Das Ziel dieser Anlaufstellen – wie zum Beispiel anonymen Hotlines – ist nicht nur das Anbieten einer Gesprächsbasis, sondern sie sollen vor allem Kurzschlusshandlungen verhindern. Auch das Erschweren des Zugangs zu tödlichen Medikamenten ist in den Maßnahmen umzusetzen. Die vorbeugende Wirkung von strafferen Waffengesetzen, Sicherung von Orten, die von Sui-

zidwilligen häufig gewählt wurden und Verkleinerung der Packungsgrößen von letal wirkenden Medikamenten, konnte bereits in einigen Studien nachgewiesen werden. Man stellte fest, dass kaum alternative Methoden zum Einsatz kamen und eine Eindämmung der Suizide sowie Suizidversuche stattfand. Des Weiteren konnte in Untersuchungen der sorgfältigen Medienberichterstattung eine präventive Funktion zugeschrieben werden. Zur Vermeidung des zuvor schon angesprochenen „Werther-Effekts“ ist es von zentraler Bedeutung, Berichte über Suizide ohne Glorifizierung oder Romantisierung der Tat zu gestalten sowie genaue Angaben zur Methode zu unterlassen. „In der Berichterstattung muss alles vermieden werden, was zur Identifikation mit den Suizidenten führt. Auf der anderen Seite kann eine sachliche Berichterstattung, die auf die Hintergründe der Suizidgefährdung eingeht und auf regionale Hilfsangebote aufmerksam macht, eine präventive Wirkung entfalten.“ (Bericht 2005, S.23)

Public-Health-Maßnahmen sind für die präventiven Bemühungen bezüglich suizidalem Verhaltens unverzichtbar, dennoch müssen sie mit sogenannten Health-Care-Maßnahmen ergänzt werden. Diese bemühen sich um eine optimierte medizinische Betreuung speziell für Risikogruppen wie Personen mit psychischer Erkrankung, Menschen nach einem Suizidversuch oder in einer Lebenskrise. Als zentral stellt sich hierbei die Verbesserung der generellen Gesundheitsversorgung und der diagnostischen Möglichkeiten sowie die Sensibilisierung und Aufklärung des medizinischen Fachpersonals für psychische Gebrechen dar. Es geht jedoch nicht ausschließlich um eine frühzeitige Erkennung von Depressionen und dergleichen, sondern um ein Aufmerksammachen der Ärzte in Bezug auf ihr Verschreibungsverhalten, da tödliche Überdosen zumeist mit rezeptpflichtigen Medikamenten durchgeführt werden. Health-Care-Maßnahmen umfassen weiters Angebote für Angehörige bzw. das nähere Umfeld des Suizidenten, da hier häufig nach dem Verlust eines Mitmenschen ein erhöhtes Suizidrisiko besteht. Die Betroffenen sehen sich in Folge eines solchen Ereignisses nicht selten mit unverarbeiteten Schuldgefühlen und chronifizierter Trauer konfrontiert, die zu schwerwiegenden gesundheitlichen und sozialen Problemen führen können. Eine ähnliche Situation ergibt sich für Berufsgruppen, die oft mit Selbsttötungen konfrontiert werden, wie etwa Bahnführer, Polizisten und Rettungspersonal.

Der dritte wichtige Aspekt in der Suizidprävention ist Monitoring, Forschung und Evaluation. Durch Monitoring und einer statistischen Erfassung von Todesfällen ist es möglich, frühzeitig Trends im suizidalem Verhalten zu erkennen sowie eine Bestimmung von Risikogruppen durchzuführen. Anhand interdisziplinärer Untersuchungen soll eine zielgruppenspezifische

Suizidprävention erstellt werden, welche durch Evaluation auf ihre Wirksamkeit, Kosten und Verbesserungsmöglichkeiten überprüft werden soll.

Die Forderung nach Erstellung eines effektiven und umfassenden Suizidpräventionsprogramms wurde nicht nur bereits von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) und der Vereinten Nationen (UN) gestellt, sondern auch das Schweizerische Bundesamt für Gesundheit verfolgt mit der Antwort auf das Postulat Widmer ein ähnliches Ziel. Grundlage der Konzeption bildet hierbei die vorangegangene Analyse der psychologischen Faktoren bezüglich des Suizid- und Suizidversuchsrisikos sowie die aktuelle Einschätzung der Hochrisikogruppen. Sowohl die Bemühungen der WHO, der UN als auch des Schweizerischen Bundesamts für Gesundheit versuchen sich an einem interdisziplinären Ansatz zu orientieren, da Suizidprävention nicht alleine ein medizinisches Problem darstellt und daher nur die Zusammenarbeit von vielen mannigfaltigen Bereichen einen Erfolg verspricht. Das Grundanliegen der Präventivprojekte der verschiedenen Organisationen und Länder ist zwar dasselbe, dennoch müssen sie unterschiedlich realisiert werden, da kulturelle und gesellschaftliche Unterschiede sowie Differenzen in der medizinischen Grundversorgung vorliegen, welche nicht vernachlässigt werden dürfen. Dass sich aus den andersartigen Voraussetzungen unterschiedliche Ausgangspunkte bilden, zeigt sich an den teilweise schon installierten Programmen zur Suizidprävention der einzelnen Länder: Einige Nationen können bereits Projekte und Anlaufstellen vorweisen, die durch vom Bund beauftragte Ministerien und Verwaltungsinstitutionen eingerichtet wurden, sodass die Vorbeugung von suizidalem Verhalten hier durchaus schon als in die Anliegen und Aufgaben des Staates bzw. des Gesundheitswesens integriert angesehen werden können. Andere Länder erkennen erst jetzt einen Handlungsbedarf, wie es etwa in der Schweiz der Fall ist, denn vor dem Bericht des Bundes zur Erfüllung des Postulates Widmer wurde Hilfe ausschließlich durch private Vereine und Organisationen angeboten. Ein weiterer Unterschied der Länder in Bezug auf den Umgang mit dem Thema Suizid lässt sich in dem von diesem gewählten Fokus finden. Während USA, Norwegen und Schweden Programme erstellten, die sich auf die gesamte Bevölkerung beziehen, konzentrieren sich jene von Australien und Neuseeland vor allem auf eine spezifische Risikogruppe, nämlich die der Jugendlichen.

Im Falle der Schweiz mussten im Bericht 2005 aber nicht nur die Voraussetzungen abgeklärt werden, sondern auch die Kompetenz des Bundes in Hinsicht auf eine Implementierung eines

staatlich eingerichteten Suizidprogramms geprüft werden. Aus diesem Grund veranlasste das Bundesamt für Gesundheit eine Untersuchung der Verfassungs- und Gesetzesgrundlagen, welche neben vielen anderen Problemstellungen unter anderem auch einen grundsätzlichen Konflikt in den Aufgabenbereichen des Bundes aufzeigte: Nach dem Verfassungsrecht ist der Staat im Bezug auf Suizidprävention bei nichturteilsfähigen Personen mit erkennbaren suizidalen Gedanken dazu angehalten diesen vor sich selbst zu schützen – ein Eingreifen, das unter die sogenannte Schutzpflicht fällt. Auf der anderen Seite ist es dem Staat nicht erlaubt, suizidale Handlungen zu verhindern, wenn diese Ausdruck eines freien Willens darstellt. Doch nicht nur dieses Spannungsfeld erweist sich in den Handlungsmöglichkeiten des Bundes als problematisch, auch dessen Kompetenz bezüglich der Erstellung eines Suizidpräventionsprogramms erscheint sehr eingeschränkt. Nach Artikel 5 BV des Schweizer Gesetzbuches – dem sogenannten Legalitätsprinzip – bedarf jede staatliche Maßnahme einer ausreichenden gesetzlichen Grundlage. Diese ist in Bezug auf Suizid und Suizidprävention jedoch kaum vorhanden, da sie nicht unter den Krankheitsbegriff nach Artikel 118 Absatz 2 b BV subsumierbar sind. Der Staat hat somit nur die Möglichkeit, vorbeugende Maßnahmen mittels anderer Regelungen, die Faktoren betreffen, welche sich als risikobeeinflussend erwiesen haben, durchzusetzen. So sollen Projekte zum Heil- und Betäubungsmittelgesetz nicht nur die Suchtproblematik entschärfen, sondern des Weiteren damit verbundene Suizide und Suizidversuche verhindern. Monitoring und Evaluationen, d.h. statistische Datenerhebung zur Feststellung von Risikogruppen sowie Effizienz von Präventionsprogrammen können durch den Bund aufgenommen werden, da diese Aktivitäten in den Bereich der Forschungsförderung fallen, welche konkret gesetzlich geregelt sind. Anders muss die Situation in Hinblick auf nationale und auf die Gesamtbevölkerung ausgerichtete Aufklärungs-, Informations- und Sensibilisierungsprojekte bewertet werden. Hier hat der Bund nur die Möglichkeit eine unterstützende Funktion wahrzunehmen, während die Kompetenz zur Initiierung derartiger Programme alleine bei den Kantonen liegt.

Abschließend kann für die Schweiz also festgehalten werden, dass der Bund für sich keinen Handlungsbedarf sieht, dennoch werden private Initiativen mit suizidpräventiver Funktion durchaus als wertvoll erachtet und zu unterstützen versucht. So beauftragte der Bundesrat im Anschluss an den Bericht der Arbeitsgruppe das Bundesamt für Gesundheit gemeinsam mit der „Initiative zur Prävention von Suizid in der Schweiz“, kurz IPSILON, – welche sich durch das Engagement Schweizer Ärzte 2003 zu einem interdisziplinären Hilfsprojekt zusammenschloss – die einzelnen installierten Programme der Kantone sowohl zu vernetzen als auch zu betreuen. Denn nur eine enge Kooperation und kontinuierlicher Austausch zwischen den agie-

renden Stellen kann ein gut vernetztes und umfassendes Hilfsangebot für suizidal gefährdete Personen sowie deren Umfeld realisieren.

4.2 Suizidprävention aus philosophisch-ethischer Sicht

Betrachtet man den ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit, so bestätigt er den Umstand, dass der Suizid in der philosophischen Tradition stark thematisiert wurde und seine moralische Bewertung vielen Denkern Anlass zur Diskussion gab. Der Suizidverhütung hingegen wurde bisher aber kaum Beachtung geschenkt, eine Tatsache auf die auch Dieter Birnbacher in seinem Aufsatz „Suizid und Suizidprävention aus ethischer Sicht“ aufmerksam macht. In den Auseinandersetzungen bezüglich der Selbsttötung sind keine Hinweise zu finden, ob der Suizident in seinem Verhalten gehemmt oder befördert werden sollte. Die Frage nach dem Verhalten Dritter im Falle einer suizidalen Handlung wurde in philosophischen Abhandlungen also bis heute eher vernachlässigt, obgleich sie doch einen zentralen Stellenwert einnehmen sollte, da gerade hier Philosophie und Praxis einen engen Bezug zueinander aufweisen. Diesen scheinen nun auch einige Ethiker bemerkt zu haben und ziehen die moralische Beurteilung der Suizidprävention in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen, wie etwa der schon zuvor erwähnte Dieter Birnbacher oder auch Hector Wittwer. Birnbacher stellt schon zu Beginn fest, dass sich Stellungnahmen über die Selbsttötung nicht direkt auf jene über die Suizidverhütung übertragen lassen, handelt es sich hier doch zumeist um Einzelfallabwägungen, während die moralische Bewertung des Suizids eher generelle Richtlinien beinhaltet. Auch Wittwer beurteilt dies in seinem Buch *Selbsttötung als philosophisches Problem – Über die Rationalität und Moralität des Suizids* ähnlich, geht jedoch in seinen Ausführungen durchaus von jenen Schlussfolgerungen aus, die er bezüglich des Suizids an sich angestellt hat. Sein Standpunkt soll nun erläutert und dargestellt werden, da er zwar Birnbachers Ansichten zu diesem Thema teilt, aber dennoch völlig neue und interessante Aspekte in die Diskussion mit einbringt.

Wittwer geht nach einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Suizid an sich von folgenden Ansatzpunkten aus: „(1) Jedem Menschen kommt das Recht auf Selbstbestimmung zu. (2) Jegliche Einschränkung dieses Rechts bedarf einer moralischen Rechtfertigung. (3) Die Beschränkung der Selbstbestimmung kann unter bestimmten Umständen gerechtfertigt werden.“ (2003, S.381) Sowohl er als auch Birnbacher nehmen schon anfänglich eine Unter-

scheidung zwischen gewaltsamen und gewaltlosen Maßnahmen in der Suizidverhütung vor. Ein gewaltloses Eingreifen in eine suizidale Geste – wie etwa gutes Zureden oder Verweise auf Hilfsangebote – wird als moralisch unbedenklich bzw. gewünscht dargestellt. Wittwer verweist darauf, dass in diesem Fall nicht wirklich von einem Zwang auf eine andere Person gesprochen werden kann, da derartige Maßnahmen nur dem „Zwang des besseren Arguments“ unterliegen, nicht aber gewaltsam in das Leben Anderer eingreifen. Anders muss sich die Situation verständlicherweise dann darstellen, wenn jemand mit Gewalt an einem Suizid bzw. einem Suizidversuch gehindert wird. Eine derartige Vorgangsweise kann unter bestimmten Umständen zu rechtfertigen sein, jedoch darf sie nur eine kurze Zeitspanne verfolgt werden. Warum sich dies so verhält, wird später noch einer genaueren Analyse unterzogen, zunächst aber soll geklärt werden, welche Umstände ein gewaltsames Eingreifen in Handlungsweisen Anderer moralisch erlauben bzw. sogar fordern.

Es gilt „in dubio pro vita“, d.h. kennt die intervenierende Person weder die genauen Umstände einer suizidalen Geste noch die seelische Verfassung des Lebensmüden, so ist die Vereitelung der Tat moralisch geboten. Dafür sprechen mehrere Gründe: Es kann angenommen werden, dass der Suizident möglicherweise gegen sein langfristiges Eigeninteresse handelt, denn – wie aus Studien bekannt ist – resultieren Selbsttötungsversuche zumeist nicht aus wohl-durchdachter Bilanzierung des Lebens, sondern entspringen einem Affekt. Krisenhafte Lebensphasen verzerren Zukunftsaussichten häufig in eine sehr negative Richtung, sodass keine realistische Einschätzung bezüglich des folgenden Lebens für den Suizidwilligen vorhanden ist. Humes Annahme, dass bisher noch niemand sein Leben wegwarf, solange es noch als lebenswert erschien, muss also als falsch ausgewiesen werden. Ein weiterer Grund für den gewaltsamen Abbruch einer suizidalen Handlung durch einen Intervenierenden liegt in der Ambivalenz des Anliegens des Suizidwilligen. Oft schwanken diese zwischen dem Wunsch zu leben und zu sterben, ohne dass eine klare Neigung auszumachen wäre.

Eine ganz ähnliche Argumentation lässt sich übrigens bei Birnbacher finden, der zwei Faustregeln für den Umgang Dritter mit einer suizidalen Person aufstellt. Die erste lautet, dass der Betroffene unter allen Umständen außer Lebensgefahr zu bringen ist, da es sich bei der suizidalen Handlung häufig um eine Kurzschlussreaktion handelt – also um einen Hilfeschrei – und Studien belegen, dass die Mehrzahl der geretteten Suizidalen froh sind, noch am Leben zu sein.

Des Weiteren kann nach Wittwer gesagt werden, dass wenn der Tod tatsächlich in der Absicht der suizidalen Geste lag und diese keinem akuten Impuls entsprang, dennoch ein Eingreifen moralisch gerechtfertigt ist:

In diesem Fall können die Intervenierenden ihr Verhalten durch die Irreversibilität der Folgen des Suizids und durch ihre unzureichende Kenntnis der Situation rechtfertigen. Sie standen vor der Wahl, entweder eine Person, die nicht wirklich sterben wollte, zu retten, oder eine Person, die nach gründlicher Überlegung mit ihrem Leben abgeschlossen hatte, gegen ihren Willen am Leben zu erhalten. Der Verhinderung des schlechtmöglichsten Falles kommt hier aufgrund der Unsicherheit der Vorrang vor dem Gewährenlassen im günstigeren Falle zu, weil einerseits der Tod nicht rückgängig gemacht werden kann, aber andererseits der wirklich Lebensmüde einen weiteren Suizidversuch unternehmen kann. (2003, S. 384)

Der zweite – oben schon kurz angesprochene – Aspekt, der Zwangsmaßnahmen moralisch gebietet, findet sich in der Annahme, dass der Suizidwillige zeitweilig als nicht zurechnungsfähig angesehen wird und seine Situation nicht mehr realitätsgemäß wahrnimmt, d.h. es werden von dem Betroffenen für die verbleibende Lebenszeit nur mehr negative Ereignisse erwartet und somit seine Wünsche bzw. Ansprüche von vornherein negiert. Auch in diesem Fall liegt die moralische Begründung des Eingreifens wie schon zuvor in der Unumkehrbarkeit der suizidalen Handlung. Dennoch verweist Wittwer hier auf ein Problem, welches in Birnbachers Aufsatz keine Beachtung geschenkt wird, nämlich die Verbindung der Selbsttötung mit dem Kriterium einer Rationalitätstheorie. Es stellt sich die Frage, auf welcher Basis außenstehende Personen ein Urteil über die Lebensqualität anderer fällen sollen, wie festgehalten werden kann, ob jemand seine eigenen Fähigkeiten, tatsächlichen Handlungsoptionen und die Wahrscheinlichkeit ausgedachter, zukünftiger Szenarien realistisch einschätzt. Die sich hier ergebende Schwierigkeit muss an Begriffen wie „realistisch“ oder „die Wirklichkeit“ festgemacht werden. Fakt ist, dass es keinen objektiven Maßstab gibt, der vorschreibt, wann getroffene negative Zukunftsaussichten einer Person der Realität entsprechen oder aus einer überzogenen Fehleinschätzung aufgrund einer krisenhaften Situation entstehen. Versuchen wir uns eine Meinung in Bezug auf die korrekte Einschätzung der Lage eines Suizidenten zu machen, so haben wir kein „göttliches Wissen“ zur Verfügung, sondern sind auf die eigene Urteilskraft und Erfahrung angewiesen. Die Basis, auf der dieses Urteil gefällt wird, ist und bleibt subjektiv, die Bewertung eines Lebens kann nur aus der Perspektive der ersten Person getroffen werden. Der Außenstehende entscheidet lediglich ob ein fremdes Schicksal für ihn selbst erträglich bzw. lebenswert wäre oder nicht, nicht aber ob, es für den Betroffenen selbst Sinn macht am Leben festzuhalten oder aber es aufzugeben. Wittwer verweist jedoch auf durchaus klare Fälle, in denen dem Suizidwilligen eine zu negative Ansicht seiner Aussichten unter-

stellt werden kann. Ein Indiz dafür muss darin gesehen werden, wenn viele bzw. alle Beobachter die Situation einer suizidalen Person gleich einschätzen.

Nach den angestellten Überlegungen kann an dieser Stelle ein Zwischenergebnis festgehalten werden: eine kurzfristige Beschränkung der Selbstbestimmung – d.h. ein gewaltsames Eingreifen in eine suizidale Handlung durch einen Dritten – kann moralisch als gerechtfertigt gelten, da eine Irreversibilität der Handlung vorliegt. Dürfen Zwangsmaßnahmen nun aber auch längerfristigen Charakter aufweisen, wenn eine suizidale Person an ihrem Vorhaben festhält? Wittwer lehnt derartige Vorgangsweisen entschieden ab.

Zunächst muss auf einen Aspekt aufmerksam gemacht werden, den auch Birnbacher in ähnlicher Weise thematisiert: Eine gewaltsame langfristige Beschränkung der Selbstbestimmung kommt einer Entmündigung des betroffenen Menschen gleich. Der Zweck einer Zwangsmaßnahme liegt allerdings zu jeder Zeit darin, für diesen eine akzeptable Situation herzustellen und damit sein Dasein wieder lebenswert zu machen. Es kann nun aber unschwer erkannt werden, dass eine Entmündigung kaum diesem Ziel angemessen erscheint, da sie die Lage des Betroffenen – aufgrund des Entzugs der Selbstbestimmung und damit unter Umständen auch der Selbstachtung – verschlechtert und unter Umständen daher seinen Todeswunsch noch verstärken kann. Birnbacher verweist zudem auch noch darauf, dass jede Form der Freiheits Einschränkung negative Auswirkungen auf das Vertrauensverhältnis mit sich bringt, welches gerade die Basis für eine funktionierende Arzt-Patienten-Beziehung darstellt und damit auch für einen möglichen Therapieerfolg zentrale Bedeutung aufweist.

Auch die zweite Begründung gegen langfristige Intervenierungsversuche ist bereits durch vorangegangene Ausführungen durch Wittwer bekannt. Was genau als ein „gutes“ Leben bezeichnet werden kann, ist nicht allgemeingültig festzulegen. Als einzig wichtiges Kriterium stellen sich hier die eigenen Ansprüche an das Dasein dar, und diese müssen – auch wenn sie im allgemeinen Verständnis als überzogen gelten mögen – von außenkommenden Ansichten unabhängig bleiben. Wittwer bringt das Beispiel von Ernest Hemingway, der sich das Leben nahm, nachdem er die schöpferische Fähigkeit zum Schreiben verloren hatte. Manche meinen, er hätte auch ohne seine kreative Arbeit noch andere Aufgaben und damit Sinn in seinem Leben finden können, doch ob ein Leben noch lebenswert erscheint, muss jede Person für sich selbst entscheiden. Wittwer schreibt eindringlich:

Wir müssen die Tatsache akzeptieren, dass die Ansprüche, welche die einzelnen an ein akzeptables Leben stellen, stark voneinander abweichen. Deshalb halte ich es nicht für gerechtfertigt, eine Person langfristig an der Selbsttötung zu hindern, nur weil andere meinen, dass sie ein erfülltes Leben

führen könnte. Solange uns keine überzeugende philosophische Theorie einen allgemeingültigen Maßstab eines gelingenden Lebens an die Hand gibt, müssen wir bei der Beurteilung der Lebensaussichten von den Maßstäben des Betroffenen selbst ausgehen. (2003, S. 388)

Ein weiterer Einspruch gegen eine dauerhafte Zwangsmaßnahme stellt die Frage dar, wem diese eigentlich nützen soll. Stellt sich der suizidale Wunsch einer Person als nicht temporäre Einstellung dar, sondern als dessen innere Überzeugung, so muss jeder Versuch und Therapieansatz mit Ziel der Verhinderung der Umsetzung dieses in die Realität als sinnlos anerkannt werden. Denn greifen zwanglose Hilfsangebote nicht, so können auch langfristige Eingriffe in das Leben eines Suizidwilligen keinen Erfolg versprechen, da derartige Maßnahmen weder in dessen Nutzen noch im Nutzen anderer Personen stehen können. Wittwer stellt fest, dass damit keinem ein Nutzen zugeführt wird – also weder dessen Angehörigen oder Staat bzw. Gesellschaft – aber zumindest einem Schaden zugefügt wird, nämlich dem Suizidenten. Der letzte angeführte Grund, der gegen eine moralische Erlaubtheit einer langfristigen Abwendung des Wunsches eines Suizidalen spricht, findet sich im Konsistenzgebot der weit verbreiteten ethischen Ansichten:

Eine wichtige Aufgabe besteht darin, unsere geläufigen moralischen Überzeugungen auf ihre Konsistenz zu prüfen. Dies kann durch ein Hin- und Hergehen zwischen Grundsätzen und Urteilen über Einzelfälle geschehen. Man geht von einem Fall aus, dessen Beurteilung unkontrovers ist, und fragt dann, welches moralische Prinzip diesem Urteil zugrunde liegt. Schließlich wird das auf diese Weise ermittelte Prinzip auf die Streitfälle angewandt. (Wittwer 2006, S. 388)

Wird dieses Konzept nun auf die Selbsttötung angewandt, so muss sich herausstellen, dass eine gewaltsame langfristige Prävention kaum rechtfertigbar ist. Der Selbstbestimmung kommt in jedem Fall eine größeren Bedeutung zu als dem Schutz vor sich selbst, ein Grundsatz, welcher sich anhand unseres zwischenmenschlichen Umgangs leicht veranschaulichen lässt: Jeder Mensch handelt nicht immer nur gemäß seines Wohles, sondern zeigt zeitweise auch selbstschädigendes Verhalten. Handlungsweisen gegen das eigene Interesse bedeuten nicht, dass deshalb die persönliche Freiheit durch andere eingeschränkt werden darf. Dieser Grundsatz, der in unserem gesellschaftlichen Zusammenleben durchaus akzeptiert erscheint, muss aber auch für die Selbsttötung gelten, andernfalls müsste es moralisch als erlaubt, wenn nicht sogar als geboten gelten, Drogenabhängige, Raucher, Extremsportler wie etwa Formel-Eins-Fahrer und dergleichen mit Gewalt von ihrem riskanten bzw. selbstschädigenden Verhalten abzubringen.

Wie Wittwer lehnt Birnbacher eine langfristige Einschränkung der persönlichen Freiheit ab, jedoch schlägt er in seiner zweiten Faustregel für den Umgang mit Suizidalen, die sich auf den Behandlungszeitraum nach dem vereitelten Selbsttötungsversuch bezieht, eine Höchstdauer von vier Wochen für eine Zwangsmaßnahme vor. Der vorgegebene Zeitabschnitt soll eine Entspannung der Situation für den Betroffenen im Falle eines Kurzschluss-suizids bewirken, andererseits das Erkennen eines dauerhaften Suizidwunsches im Falle eines Bilanzsuizids ermöglichen und damit eine angemessene Reaktion gewährleisten:

Das gesuchte Prinzip könnte also zusammenfassend so lauten: Wir sollten jemanden, der einen Suizid begehen will, immer dann mit allen Mitteln, notfalls auch mit Gewalt, von seinem Vorhaben abhalten bzw. jemanden, der einen Suizidversuch unternommen hat, mit allen Mitteln dem Leben wiederzugeben versuchen, wenn dieser nicht ersichtlich wohlerwogen ist und wenn zu erwarten ist, dass der Betroffene die Vereitelung seiner Tat (bzw. der Erfolgs seiner Tat) später billigen wird. Die Zeitdauer der Zwanganwendung sollte dabei in einem angemessenen Verhältnis zu der nach bestem Wissen beurteilten Chancen des Suizidenten stehen, später ein für ihn befriedigendes Leben führen zu können. In allen anderen Fällen sollten wir dem Suizidenten oder Suizidgefährdeten freie Hand lassen. (Birnbacher 2006, S. 216 ff.)

Wittwer weist in seinen Ausführungen hingegen den von Birnbacher festgelegten Behandlungszeitraum dezidiert zurück, indem er diesen und dessen Konzept in seiner Stellungnahme konkret anspricht, vertritt jedoch ähnliche Ansichten. Zusammenfassend schreibt er:

Als Resultat dieses Abschnitts kann festgehalten werden, dass die kurzfristige Verhinderung der Selbsttötung in einer Reihe von Fällen moralisch gerechtfertigt werden kann, insbesondere dann, wenn über die Vorgeschichte der Tat nichts bekannt ist oder wenn die suizidale Person unfähig ist, ihre Zukunftsaussichten realistisch einzuschätzen. Gegen die langfristige Beschränkung des Rechts auf Selbstbestimmung sprechen jedoch starke Bedenken. (2006, S. 390)

Beiden Autoren zufolge sind kurzfristige Einschränkungen der Autonomie anderer also unter bestimmten Umständen moralisch zu rechtfertigen. Doch die ethische Auseinandersetzung mit der Suizidprävention kann noch nicht als abgeschlossen gelten, da sie auch noch andere Aspekte enthält als die Beschäftigung mit Einzelschicksalen. Gerade staatlich installierte Projekte verfolgen ein anderes Ziel: Im Fokus steht nicht nur die optimierte medizinische Betreuung von Risikogruppen, sondern bestimmte Maßnahmen sollen Auswirkungen auf die Gesamtbevölkerung zeigen. Bekannt ist diese Tatsache schon aufgrund des Berichts der Schweizer Arbeitsgruppe, der Public-Health-Maßnahmen als zentrales Element der Suizidverhütung

beurteilt. Diesem Thema wendet sich Wittwer in seinem Werk zu, versucht Probleme des Konzepts aufzuzeigen und zu analysieren.

Staatlich eingerichtete Suizidpräventionsmodelle stehen zumeist unter dem Motto „die Ausgänge aus dem Leben zu verschließen“, Wittwer verweist in einer Fußnote auf ein Buch von C. Clarke und D. Lester mit dem vielsagenden Titel *Closing the Exits*. Dieses enthält eine Studie über die Auswirkungen der Verkleinerung der Packungsgröße bestimmter Medikamente und dergleichen. Ein Ansatz, der auch in dem Modell zur Suizidverhütung in der Schweiz eine Rolle spielt.

Nun aber sind die Folgen derartiger Maßnahmen zu bedenken: Beschließt jemand nach reiflicher Überlegung seinem Leben ein Ende setzen zu wollen, so verbleiben nur mehr die so genannten „harten“ Methoden, wie Erhängen, Stürzen usw., die nicht nur dem Suizidenten unter Umständen einen schmerzhaften Tod bereiten können, sondern auch für dessen Umgebung eine schockierende Wirkung zeigen. Aus diesem Grund erscheinen neuerdings einige Ratgeber bzw. Gebrauchsanweisungen zum Suizid, welche zum Beispiel bei der Gesellschaft für humanes Sterben für Todkranke nach einjähriger Mitgliedschaft erworben werden können. Ziel dieser Schriften ist es, einen qualvollen Tod bzw. die Rettung eines Suizidenten aufgrund fehlender Fachkenntnis zu verhindern:

Wer über den Zeitpunkt und die Art und Weise seines Todes eine *wohlüberlegte* Entscheidung treffen will, der benötigt als Grundlage für seinen Entschluss bestimmte Kenntnisse über geeignete Methoden der Selbsttötung. Wenn er über dieses Wissen nicht verfügt, besteht die Gefahr, dass sein Suizidversuch fehlschlägt und er gesundheitliche Schäden davonträgt. (Wittwer 2006, S. 392)

Es wurde bereits abgeklärt, unter welchen Umständen die Verhinderung der Realisation einer suizidalen Geste als moralisch geboten angesehen werden kann, nun aber stellt sich die Frage ob es auch Situationen gibt, die eine Beihilfe zur Selbsttötung, d.h. eine Hilfestellung bezüglich Vorbereitung und Ausführung derartiger Taten moralisch rechtfertigen. Wittwer bejaht diese Frage für den Fall, dass der Suizidale seine Entscheidung nicht nur nach reiflicher Überlegung getroffen hat, sondern des Weiteren angenommen werden kann, dass er seine Zukunftsaussichten realistisch einschätzt und ergänzt: „Der Lebensmüde ist *hilfsbedürftig*, und seine Bedürftigkeit stellt einen moralischen Grund für die Berechtigung der Beihilfe zum Suizid dar.“ (2006, S. 392) Wie jedoch schon bei der Suizidverhütung, kann auch hier eine philosophische prinzipientheoretische Begründung bzw. Prüfung keine klaren Richtlinien für oder wider einer Beihilfe liefern. Ob jemand sich dazu entschließt einem Suizidalen auf diese Art

und Weise Unterstützung zu leisten oder nicht, liegt in dessen eigenem Ermessen, d.h. die Entscheidung muss anhand der eigenen Urteilskraft und nach Gewissen getroffen werden.

Nach dieser differenzierten Darlegung der moralischen Beurteilung der Suizidprävention sowohl im Einzelfall als auch in weitgreifenden staatlich installierten Modellen, spricht sich Wittwer für den Beginn einer öffentlichen Diskussion um institutionell eingerichtete Hilfsangebote für suizidale Menschen aus. Es geht hier nicht nur darum, diesen in krisenhaften Situationen Beistand zu leisten, sondern auch jenen, die nach reiflicher Überlegung langfristig an ihren Entschluss festhalten, aus dem Leben treten zu wollen, geeignete Medikamente zur Verfügung zu stellen. Spezielle Kliniken sollen diese Aufgabe nach Beratung und Aufsicht der betroffenen Personen und einer vorgegeben Frist erfüllen. Die Voraussetzungen bilden hierbei ähnliche Auflagen, wie jene, die bereits von den Sterbehilfeorganisationen in der Schweiz bekannt sind: Zunächst muss ein psychiatrisches Gutachten über die Zurechnungsfähigkeit des Suizidalen Auskunft geben. Nur wenn dieser im Vollbesitz seiner geistigen Fähigkeiten ist, hat er Anspruch auf derartige Beihilfe. Kein Arzt darf gezwungen werden, in einer solchen Klinik zu arbeiten. Weiters müssen während der Beratungszeit Hilfsangebote für den Suizidalen bereitgestellt werden, die mögliche Alternativen zu seiner Entscheidung aufzeigen sollen. Natürlich muss gerade in Hinblick auf derartige Forderungen auch auf die Missbrauchsgefahr hingewiesen werden, wobei Wittwer die Aufgabe zum Schutz vor dieser und die rechtliche Regelung grundsätzlich als eine Angelegenheit des Staates sieht, vor der aber auch Ethiker nicht zurückschrecken sollten. Denn eine liberalere Einstellung zu Suizid wäre nach Wittwer in jedem Fall wünschenswert:

Aus moralphilosophischer Sicht ist jedoch eine nüchternere Haltung zur Erleichterung des Suizids als die heutige vorherrschende zu befürworten. Eine institutionelle Regelung wäre übrigens nicht nur im Interesse der Lebensmüden, sondern würde auch anderen Betroffenen zugute kommen. Wie oben dargestellt, sehen sich Suizidale oft gezwungen, andere Personen als Mittel für ihre indirekte Selbsttötung zu gebrauchen, indem sie sich z.B. vor einen Zug werfen. Das Leid, das sie auf diese Weise anderen zu fügen, könnte durch die vorgeschlagene Regelung gemindert oder gar vermieden werden. (2006, S. 394)

Es gibt hiernach nur zwei Aspekte, die gegen solch institutionell eingerichtete Kliniken sprechen würden. Zunächst ist es der Hippokratische Eid, der die Erhaltung, nicht die Vernichtung des Lebens fordert. Andererseits ist der Arzt durch diesen verpflichtet, niemals gegen das Wohl und den Nutzen des Patienten zu handeln, wobei auch der Lebensabbruch unter be-

stimmten Umständen als solches angesehen werden könnte. Allerdings verweist Wittwer in einer Fußnote auf die genaue Formulierung des Eids, der in der Tat die Beihilfe zum Suizid verbietet, da der Arzt hiermit schwört, jemand anderen niemals ein tödliches Medikament zu verabreichen, noch diesem eine Empfehlung in eine derartige Richtung auszusprechen. Es erscheint also demnach unklar, wie sich dieser Grundsatz auf einen Fall anwenden lässt, in dem es dem Willen und dem Wohl des Patienten entspricht aus dem Leben treten zu dürfen. Ein zweiter Einwand besteht in dem Widerspruch zwischen der moralischen Gebotenheit der Vermeidung und der Erleichterung des Suizids. Wittwer weist diesen allerdings direkt zurück, da er meint, dass institutionelle Hilfe nur dann in Anspruch genommen werden kann, wenn der Suizidale seine künftigen Lebensaussichten realistisch einschätzt und an seinem Todeswunsch dauerhaft festhält. Demnach kann gesagt werden, dass die eingeschränkte Verhinderung und eingeschränkte Erleichterung des Suizids keinen Widerspruch ergeben und in die Praxis umgesetzt werden können.

5. Resümee und eigene Meinung

Nach dieser ausführlichen Betrachtung der Selbsttötung in Verbindung mit ihrer vielfältigen moralischen Einschätzungen – sowohl in der langen philosophischen Tradition als auch aus heutigem Standpunkt – sowie damit verbundenen Aspekten wie Prävention und gesellschaftlicher Bedeutung, sollen einige Diskussionsansätze zusammenfassend noch einmal aufgegriffen und analysiert werden.

Anhand der Ausführungen im ersten Teil der vorliegenden Arbeit kann der Schluss gezogen werden, dass sich weder ein allgemein verbindliches Suizidverbot noch eine generelle Suizid-erlaubnis begründen lässt. Gerade bei diesem hoch sensiblen Thema scheint es angemessen, sich zwar durchaus seine eigene Meinung zu bilden, andere Ansichten jedoch ernst zu nehmen und zu akzeptieren. Das gilt nicht nur für die Selbsttötung an sich, sondern auch für die Beihilfe dazu, denn ist der Suizid moralisch nicht eindeutig wertbar, so kann auch letztere keiner strikten bzw. pauschalisierten Beurteilung zugeführt werden. Allerdings schließe ich mich Birnbachers Aussagen an, wenn er meint, dass wir die Motive von suizidalen Handlungen im allgemeinen nicht als moralisch indifferent empfinden. So wird dem tödlich erkrankten Suizidalen gegenüber Verständnis aufgebracht, dem Widerstandskämpfer, der für die Freiheit eines Volkes eintritt und unter Folter die Mission gefährden könnte und demnach

eher den Freitod vorzieht, Bewunderung zuteil. Andererseits verurteilen wir zumeist jene, die sich aus Geldnot oder Mangel an anderen materiellen Gütern das Leben nehmen, so wie sich der Jugendliche mit Liebeskummer als unbedingt hilfs- und rettungsbedürftig darstellt. Diese Differenzierungen scheinen notwendig und unerlässlich zu sein, denn die intensive Befassung mit dem Suizid hat gezeigt, dass der Entschluss, seinem Leben selbstbestimmt ein Ende zu setzen, keineswegs eindeutig aufzufassen ist. Wie auch Jean Amery in seinem Essay beschreibt, schwanken suizidale Personen häufig zwischen dem Wunsch ihr Dasein weiterzuführen und dem Gedanken, sich davon für immer abzuwenden. Des Weiteren ist der Gedanke an die Selbsttötung immer mit der Problematik der Freiwilligkeit verbunden. Nicht ohne Grund betonen Sterbehilfeorganisationen wie EXIT oder Dignitas in ihren Voraussetzungen für eine Freitodbegleitung ausdrücklich, dass der Wunsch des Betroffenen nicht nur langfristig bestehen muss, sondern auch aus freien Stücken und im Bewusstsein der ganzen Tragweite getroffen werden muss. Die Erfahrung im Umgang mit suizidalen Personen zeigte, dass eine Vielzahl von diesen an einer psychischen Erkrankung leiden und daher die Todessehnsucht als Symptom dieser aufzufassen ist. Aber dennoch muss der Schluss mit Vorsicht gezogen werden, denn dies bedeutet keineswegs, dass es keine Fälle gibt, in denen der Entschluss selbstbestimmt und nach reiflicher Überlegung getroffen wurde. Auch stellt sich die Frage, warum gerade in Bezug auf den Suizid die Willensfreiheit so konsequent in Zweifel gezogen wird, betrifft diese doch alle anderen im Leben getroffene Entscheidungen gleichermaßen. Als besonders willkürlich erscheint es, wenn manche Mediziner heutzutage zwar den Behandlungsabbruch mit tödlichen Folgen als autonomen Akt darstellen, beim assistierten Suizid aber von Fremdbestimmung ausgehen.

Auch der sogenannte „Kurzschlussuizid“ und der „Bilanzuizid“ werden in der modernen Gesellschaft unterschiedlich bewertet. Schreibt Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* der Selbsttötung etwa aus dem Motiv des Ehrverlustes – also einer akut auftretenden Notlage – noch das Prädikat eines mutigen und respektablen Aktes zu, während er die Beendigung des Lebens aufgrund langen Leidens als Schwachheit empfindet, scheint es heute eher umgekehrt. Schon im Kapitel über die individualethischen Stellungnahmen gegen die moralische Erlaubtheit wurde diese Tatsache kurz ausgeführt. Heute findet der wohl erwogene Entschluss zur Selbsttötung aufgrund einer negativen Lebens- und Zukunftsbilanz eher Akzeptanz als der Suizid aufgrund einer plötzlich auftretenden Lebenskrise. Dies zeigt sich schon anhand der Richtlinien der Schweizer Sterbehilfevereine, denn keiner von ihnen würde sich dazu bereit erklären, den so oft in Beispielen herangezogenen bankrotten Geschäftsmann oder gescheiterten Maturanten Beihilfe zum Freitod zu leisten. Es ist zwar für den praktischen

Umgang mit der Selbsttötung richtig und wichtig zu differenzieren und die individuellen Lebenssituationen zu berücksichtigen, dennoch scheint die Einschätzung im Allgemeinen als nicht ganz unproblematisch. Zu bedenken ist, dass diese unweigerlich dazu führt, jenen weniger Respekt und Glaubwürdigkeit zuzuschreiben, die unter akutem psychischem Druck leiden und affektiv handeln, als jenen, welche sich aufgrund einer langen Leidensgeschichte das Lebensende herbeiwünschen. Auch wenn sich Situationen und Auslöser von suizidalen Gedanken unterschiedlich gestalten, sollten alle Motive in ihrer Einzigartigkeit ernst genommen und die betroffenen Personen als gleich „hilfsbedürftig“ angesehen werden.

Auf den gesellschaftlich und von der Suizidforschung festgelegten Rang von Kurzschluss- und Bilanzsuizid macht auch Jean Amery aufmerksam. (vgl. 2004, S. 18) Um die Bedeutung und Auswirkung der Beurteilungen herauszustellen, zieht er eine Vielzahl von Beispielen heran, zwei von diesen möchte auch ich hier anführen: Ein Hausmädchen, welches in eine unglückliche Liebe mit einem Schlagersänger gefallen war, stürzte sich aus dem Fenster, nachdem ihr klar wurde, dass ihre Zuneigung niemals erwidert werden und der berühmte Verehrte für sie immer unerreichbar bleiben würde. Sigmund Freud erkrankte im hohen Alter an Gaumenkrebs. Als dieser das finale Stadium erreichte und die Leiden für den Psychoanalytiker zu unerträglich wurden, bat er seinen Arzt um eine tödliche Injektion, eine Bitte, die nicht abgeschlagen wurde. Es scheint nicht schwer zu verstehen, dass sich die beiden Exempel eindeutig voneinander unterscheiden, dennoch haben sie auch etwas gemeinsam, nämlich die Tatsache, dass in beiden Fällen ein Mensch durch die eigene Hand starb. Amery betont, dass die „Situation kurz vor dem Absprung“ – wie er es nennt – also die letzte Entscheidungsphase, und der endgültige Akt alle Suizidenten gleich macht und die von außen kommende rangbesetzte Bewertung der Motive negiert:

Differenzen [in der Beurteilung der Auslöser, Anm.: M.G.] sind allemal Sache der Angehörigen oder auch der Wissenschaft. Diese spricht, wenn es beispielsweise um den Fall unserer Hausgehilfin geht, von „unbeträchtlichen Anlässen“. Was weiß sie? Alles, was man von außen wissen kann, dass heißt: nichts. Ich kannte einen Mann, der wegen einer ehelichen Szene eine ausreichende Anzahl von Schlaftabletten einnahm, durch puren Zufall „gerettet“ wurde, vierundzwanzig Stunden im Koma lag und heute noch lebt. Man schleppte ihn zu einem befreundeten Neurologen, der weiße sagte: Denken Sie doch daran, dass derlei Dinge, Ehekrachs, Tränen, Versöhnungen, ins Gebiet des Vaudeville gehören. Dem Mediziner war eine Bagatelle entgangen: Was Vaudeville sein soll, und was Tragödie, entscheidet der Autor. Die Situation vor dem Absprung, die manchmal nur einen Augenblick währt, ein andermal aber auch zu qualvollen Stunden sich hinzieht, löscht mit allen anderen Unterschieden auch den des Ranges aus: dann macht die Hausgehilfin die gleiche heroische oder jammervolle Figur wie ein großer Dichter, ein berühmter Psychologe. (2004, S. 20)

Die Beurteilung anderer bezüglich derartiger Verhaltensweisen scheint also unangemessen, da die Umstände der Tat nicht ohne weiteres nachvollzogen werden können und doch schreiben wir nicht nur Suiziden bzw. suizidalen Handlungen unterschiedliche Stellenwerte zu, sondern auch ihren Akteuren. Amery betont aber, dass derjenige, der nach vereitem Selbsttötungsversuch und erfolgreicher Therapie sein Leben wieder zu schätzen gelernt hat, nicht eine bessere Person wäre, als jener, welcher an dem Gedanken, sich selbst aus dem Dasein zu schaffen, festhält. Die dargestellte Einteilung muss sich ebenso als willkürlich ausweisen wie die verschiedenartige moralische Einschätzung der Motive. Der ehemalige Suizidale, der die Herausforderungen des Lebens erneut versucht anzunehmen, hat sich nicht als „würdiger“ herausgestellt als der Suizident, er ist, wie eben schon gesagt, keine bessere Person geworden, sondern nur eine andere.

Um an dieser Stelle keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, soll noch einmal gesagt werden, dass es in unserem zwischenmenschlichen Umgang und für die Praxis der Sterbehilfvereine in der Schweiz natürlich bedeutsam ist, Differenzierungen zwischen den individuellen Situationen der Betroffenen vorzunehmen und dementsprechend Hilfestellung zu leisten. Entspringt ein Todeswunsch einem Impuls, ausgelöst durch eine akute Lebenskrise, wird man versuchen, die betreffende Person von ihrer negativen Lebenseinschätzung abzubringen und sofort intervenieren, sollte es zu einer Realisation des Vorhabens kommen. Anders gestaltet sich dies im Falle eines terminal Kranken oder schon lange am Leben verzweifelnden Menschen, da hier oft auch von Seiten des Umfelds nachvollzogen werden kann, warum der Lebenswille aufgegeben wurde bzw. eine Lebensmüdigkeit besteht. Dennoch sei vor einer zu verallgemeinernden Sichtweise gewarnt und darauf aufmerksam gemacht, dass alle Suizidale sich in einer Zwangslage befinden und in ihren Nöten gleichermaßen ernst genommen werden müssen.

Es scheint generell so zu sein, dass sich das Spannungsverhältnis zwischen Einzelem und der Gesellschaft in Falle des Suizidärs noch einmal verschärft. Die ohnehin schon bestehenden wechselseitigen Ansprüche werden mit dem Wunsch des Individuums, aus dem Leben und der Gemeinschaft auszutreten, verändert und mit weiteren Forderungen bzw. Erwartungen aufgeladen. So schreibt auch Amery provokant:

Nur schlecht bereift, wer immer da den Gedanken des Freitods, und sei es auch nur stundenweise, sei es sogar kokett-spielerisch, zu fassen sich anschickt, die zudringliche Besorgtheit der Gesell-

schaft um sein Endgeschick. Sie hat, diese Gesellschaft, sich wenig gekümmert um sein Dasein und Sosein. Krieg wird angezettelt: man wird ihn einziehen und ihm aufgeben, dass er sich wohlbehähre inmitten von Blut und Eisen. Sie hat ihm die Arbeit genommen, nachdem sie ihn zu ihr erzog: jetzt ist er arbeitslos, man fertigt ihn ab mit Almosen, die er verbraucht und sich mit ihnen. Er fällt in Krankheit: nur leider sind zu wenig Spitalsbetten verfügbar, die kostbaren Linderungen sind rar, ihrer aller kostbarste, das Einzelzimmer, wird ihm nicht zugänglich gemacht. Erst jetzt, wo er der Todesneigung nachzugeben wünscht, wo er dem Ekel vor dem Sein nichts mehr entgegenzustellen gewillt ist, wo Dignität und Humanität ihm gebietet, die Sache sauber abzutun und zu vollbringen, was er ohnehin eines Tages wird müssen: zu verschwinden – nur jetzt gebärdet die Sozietät sich, als sei er ihr teuerstes Stück, umstellt ihn mit scheußlichen Apparaturen und führt ihm den höchst abstoßenden Berufsheiz der Ärzte vor, die dann seine „Rettung“ auf ihr professionelles Habenkonto schreiben, gleich Jägern, wenn sie die Strecke des abgeschlachteten Wildes abschreiten. Sie haben ihn, so meinen sie, dem Tode abgejagt und gebärden sich wie Sportler, denen eine außerordentliche Leistung gelang. (Amery 2004, S. 99)

Der Mensch als soziales Wesen, welches in einer Gemeinschaft lebt und nur dadurch bestehen kann, muss das Wechsel- und Spannungsverhältnis zwischen sich als Individuum und Teil der Gesellschaft akzeptieren und auch mit den Anforderungen, die das Umfeld an ihn stellt, unweigerlich umzugehen lernen. Ich schließe mich allerdings der häufig vertretenen Meinung der Ethiker heute an, dass jeder Mensch ausschließlich sich selbst gehört und das Recht auf Selbstbestimmung Fundament unseres Zusammenlebens darstellen sollte. Die Autonomie des Einzelnen muss auch dann gewahrt bleiben, wenn es um die Frage nach dem eigenen Tod geht und darf nicht mit dem Einsetzen des Sterbeprozesses außer Kraft gesetzt werden. D.h. es scheint mir legitim zu sein, medizinische Behandlungen zu verweigern, wenn diese keinen nennenswerten Erfolg mehr versprechen, genauso aber seinem mühsam gewordenen Leben nach reiflicher Überlegung ein Ende zu setzen, auch wenn keine tödliche Erkrankung vorliegt. Die Selbstbestimmung findet erst dort ihr Ende, wo die des jeweilig anderen anfängt. Dass der Suizid anderen Schaden oder besser Leiden zufügt, mag hier nicht bestritten werden, aber dennoch lässt sich daraus kein generelles Verbot ableiten.

Es ist zwar wichtig, dass sich das Individuum als in ein soziales Gefüge Eingebundener begreift, und auch die gesellschaftlichen Bemühungen um Suizidforschung und –prävention sollen nicht ungeachtet bleiben, aber darüber hinaus sollte die jeweilige Einzigartigkeit von Lebensphasen und –krisen nicht vergessen werden. Die mehr oder weniger theoretische und praktische Auseinandersetzung mit der Selbsttötung auf unterschiedlicher Ebene – sei es in Form von Suizidverhütung durch den Staat und private Organisationen, die medizinische Forschung und Hilfsangebote durch die psychologischen und neurologischen Wissenschaften

oder aber auch die Beschäftigung mit dem Phänomen auf soziologischer Basis sowie der Philosophie aus dem ethischen Standpunkt heraus – ist ohne Zweifel schon aus dem Aspekt einer erfolgreichen Prävention sinnvoll und unerlässlich.

Dennoch scheinen all diese Bemühungen Amery zufolge eher für die Gesellschaft, denn für die Betroffenen zu sein. Wie schon Schopenhauer feststellt, besitzt keine philosophische Theorie die Kraft einem Suizidenten das Messer aus der Hand zu nehmen, so wenig wie auch die niedergeschriebenen Fakten der Suizidforschung einem Menschen mit Lebensmüdigkeit beeindruckend und von seinem Vorhaben abbringen werden. Der Suizid, die Selbsttötung bzw. der Freitod, wie auch immer man es bezeichnen mag, ist und bleibt ein Phänomen, welches nach einem sensiblen und reflektierten Umgang verlangt.

Eine weitere Kontroverse, die sich im Zusammenhang mit dem Suizid und der Beihilfe dazu ergibt, findet sich in der veränderten Stellung der Medizin. Wie bereits des Öfteren angesprochen, haben sich die Technologien zur Lebenserhaltung um ein Vielfaches ausgeweitet und damit neue Schwierigkeiten aufgeworfen. Aktuell stellt sich nun nicht mehr nur die Frage, wie lange ein Patient therapiert werden sollte, sondern auch, ob und wann von einem Behandlungsabbruch hin zu einem aktiven Eingreifen in den Sterbeprozess übergegangen wird. Sterbeassistenz in all ihren Formen ist schon längst kein Tabuthema mehr und nimmt in einer großen Anzahl von verschiedenen Ländern bereits einen beträchtlichen Raum in der öffentlichen Diskussion ein. Klar ist – wie auch Bosshard in seinen Ausführungen betont – dass in der Kontroverse um begleiteten Suizid und aktive Sterbehilfe die Verantwortung nicht alleine auf die Ärzteschaft angewälzt werden darf, da es sich nicht ausschließlich um eine medizinische, sondern vielmehr um eine individuelle wie gesellschaftliche Problematik handelt. Ein Lösungsansatz, der in Holland realisiert wurde, ist die aktive Sterbehilfe in Ausnahmefällen straffrei zu stellen. Allerdings scheint dies aus mehreren Gründen Schwierigkeiten aufzuwerfen. Zunächst muss an den Aufgabenbereich des Arztes gedacht werden, denn seinem Berufsstand alleine kommt es zu, diese zu leisten. Er muss seinem Gewissen entsprechend entscheiden, ob er derartig handeln möchte und ob seine Auffassung des ärztlichen Berufsethos damit übereinstimmt. Schon aus diesem Grund kann der holländische Weg nicht als optimal angesehen werden.

Der begleitete Suizid stellt hierfür meiner Meinung nach eine bessere Alternative dar, er entspricht viel eher der Autonomie des Patienten, ohne jedoch die Alleinverantwortung an die Ärzteschaft weiterzugeben. Das medizinische Personal wird in ihrer Aufgabenstellung nicht zweigeteilt, sozusagen als „Lebensretter“ und „Lebensbeender“. Weiters gibt es die zwar

nicht unumstrittene, aber doch erwähnenswerte Annahme, dass sich das Modell der aktiven Sterbehilfe auf das Arzt-Patienten-Verhältnis auswirkt und es bereits im Vorfeld belastet: jene, die den Gedanken an Sterbeassistenz ablehnen, würden Misstrauen gegenüber dem medizinischen Berufsstand aufbauen, da nicht von Anfang an klar sein kann, ob der jeweilig behandelnde Arzt sich persönlich dafür oder dagegen ausspricht. Auch umgeht der assistierte Suizid eine weitere schwerwiegende Problemstellung: Mit seiner rechtlichen Regelung verletzt er weder das Fremdtötungsverbot, noch schränkt er es in seiner Tragweite ein. Das ist bedeutsam, wenn man bedenkt, dass Regierungen der verschiedensten Länder die Diskussion um Sterbeassistenz häufig meiden, da sie eine Aufweichung dieses Verbots befürchten. Sowohl der assistierte Suizid als auch die aktive Sterbehilfe werfen in ihrer Realisation beträchtliche Schwierigkeiten auf. So werden durch das Modell der Freitodbegleitung etwa jene Personen benachteiligt, die aufgrund ihrer Symptomatik nicht mehr äußerungs- sowie handlungsfähig sind, man denke hierbei etwa an Menschen mit dem sogenannten Locked-In-Syndrom und Wachkomapatienten. Die Beihilfe zur Selbsttötung setzt in jedem Fall eine gewisse physische Mindesthandlungsfähigkeit voraus, da die finale Handlung, also etwa das orale Einnehmen oder die Injektion des tödlichen Präparats, vom Betroffenen selbst durchgeführt werden muss. Eine mittels Patientenverfügung gewünschte Lebensbeendung in Form eines aktiven Eingreifens durch einen Dritten wäre hier hingegen noch möglich. Andererseits ist fraglich, ob derartiges Agieren notwendig ist, da durch die Patientenverfügung auch andere lebenserhaltende Maßnahmen, wie zum Beispiel das künstliche Zuführen von Nahrung und Flüssigkeit, im Falle bestimmter Behinderungen mit der Begleiterscheinung des Verlustes der Kommunikationsfähigkeit abgelehnt werden können. Klar ist, dass mit dem weiteren Fortschritt der medizinischen Wissenschaften in Zukunft, und unabhängig davon, ob einer der beiden beschriebenen Lösungsansätze in den verschiedenen Staaten realisiert wird oder nicht, die Patientenverfügung eine noch größere Bedeutung erhalten wird. Daher scheint es unerlässlich, die Bürger über diese aufzuklären, sodass sie unter keinen Umständen in Gefahr geraten, dass gegen ihren Willen lebenserhaltende Maßnahmen eingeleitet werden.

Abschließend stellt sich noch die Frage wie sich die derzeitige Situation in Österreich weiter entwickelt, und ob diese eine Neuregelung in Bezug auf Sterbeassistenz verlangt. Wie auch in den meisten anderen europäischen Staaten ist die direkt aktive Sterbehilfe verboten, die indirekt aktive und passive hingegen wird im medizinischen Alltag bereits straffrei praktiziert, ohne aber eine konkrete Regelung im Gesetzestext als Grundlage zu haben. Der Suizid an sich ist wie auch in der Schweiz oder Deutschland nicht als belangbarer Tatbestand fixiert,

jedoch eine Beteiligung daran, also sowohl die Verleitung als auch Hilfestellung, nach § 78 öStGB mit einem Freiheitsentzug von sechs Monaten bis fünf Jahren bedroht. Eine noch schwerwiegendere Rechtsproblematik ergibt sich im Falle einer Nichtintervention im Verbindung mit der sogenannten „Garantenstellung“, d.h. hat die Drittperson gegenüber dem Suizidenten aufgrund einer Lebensgemeinschaft oder einer Behandlungspflicht besondere Verantwortlichkeit, so muss er spätestens dann in das Geschehen eingreifen, wenn der Sterbewillige das Bewusstsein und somit die Kontrolle über den von ihm eingeleiteten Vorgang verloren hat. Andernfalls greift der Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung nach § 75ff öStGB und wird dementsprechend geahndet. Dies gilt auch dann, wenn die suizidale Person nachweislich freiwillig und selbstverantwortlich gehandelt hat.

Nach dieser kurzen Erläuterung ist leicht zu erkennen, dass sowohl das Einführen einer Erlaubtheit der direkt aktiven Sterbehilfe als auch der Suizidbeihilfe beträchtliche strafrechtliche Konsequenzen oder besser Schwierigkeiten mit sich ziehen würde. Da meiner persönlichen Meinung nach allerdings der assistierte Freitod aus den oben bereits ausgeführten Gründen die bessere Alternative zwischen den beiden Optionen darstellt, werde ich im Folgenden nur mehr auf diese eingehen.

Es scheint in der heutigen Zeit und der modernen westlichen Gesellschaft in Anbetracht des Umstandes, dass Menschen eine immer höhere Lebenserwartung aufweisen sowie die Medizin durch weitere Forschung noch mehr Möglichkeiten zur Lebenserhaltung entwickeln wird, eine Diskussion um Sterbeassistenz – auch auf politischer Ebene – unerlässlich zu sein. Österreich kann hierbei keine Ausnahme bilden. Das Schweizer Modell zeigt eine Variante mit dem Umgang bezüglich dieses Themas auf. Es kann zwar keineswegs davon gesprochen werden, dass sich die Realisation der Freitodbegleitung auf organisatorischer Ebene hier schon zur Vollendung gebracht zeigt, stellt aber dennoch – meiner Meinung nach – einen Lösungsansatz dar. Die oben angeführten Kritikpunkte sollen hierbei natürlich aber nicht außer Acht gelassen und in ihrer schwerwiegenden Bedeutung erst genommen werden. Es kann keine institutionelle Suizidassistenz ohne staatliche Kontrolle auskommen. Nicht nur die Qualität der Begleitung, sondern auch der Schutz vor Missbrauchsgefahr muss gewährleistet werden. Natürlich bleibt unsicher, ob eine gesetzliche Regelung tatsächlich verhindern kann, dass Fälle auftreten, in denen die Richtlinien nicht eingehalten werden oder ob diese Gefahr bei Nichtfixierung des Tatbestandes gleich hoch ist. Des Weiteren ist zu bedenken, dass eine zu strikte Schematisierung sowohl der bereits praktizierten Formen der Sterbehilfe sowie einer Lockerung bezüglich der Hilfeleistung zum Suizid den individuellen Krankheitsbildern bzw. Notlagen der betroffenen Personen niemals gerecht werden kann.

Trotz dieser Kontroversen sollte die Diskussion um Sterbehilfe und Suizidassistenz nicht abreißen und die Politik ihre Verantwortlichkeit auch auf diesem Gebiet übernehmen. Es ist zu überlegen, ob diese nicht nur straffrei gestellt werden, sondern auch, ob sie einen institutionellen Rahmen erhalten sollte, der jedoch Risiken wie eine „Geschäftemacherei mit dem Tod“ und „Sterbehilfetourismus“ möglichst ausschließt.

Literaturverzeichnis:

- Amery, Jean: *Hand an sich legen – Diskurs über den Freitod*. 12. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 2004.
- Arbeitsgruppe Sterbehilfe: *Sterbehilfe*. Bericht der Arbeitsgruppe an das Eidg. Justiz- und Polizeidepartement, EJPD, Bern 1999. <http://www.bag.admin.ch> (26. 8. 2008).
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Olof Gigon. 2. Aufl. München: Dt. Taschenbuchverlag 1975 [Abkürzung EN].
- Arnsperger, Malte: „Dignitate experimentiert mit dem Tod“, <http://www.stern.de> (5. 5. 2008).
- Augustinus, Aurelius: *Der Gottesstaat*. Hrsg. von Carl j. Perl. Paderborn: Schöningh 1979 [Abkürzung civ.].
- Birnbacher, Dieter: „Suizid und Suizidprävention aus ethischer Sicht.“ In: Ders.: *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Mit einer Einleitung von Andreas Kuhlmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S 195-222.
- Born, Marcus: „Mit Würde sterben“, <http://www.heise.de> (5. 5. 2008).
- Bosshard, Georg: „Beihilfe zum Suizid – kein Teil der ärztlichen Tätigkeit?“, <http://www.stadt-zürich.ch> (5. 5. 2008).
- Bundesamt für Gesundheit Schweiz: Suizid und Suizidprävention in der Schweiz. Bericht in Erfüllung des Postulates Widmer, 2005. <http://www.bag.admin.ch> (26. 8. 2008).
- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002.
- Diering, Frank: „Kein Gesetz gegen das Geschäft mit dem Tod“, <http://www.welt.de> (5. 5. 2008).
- Dignitas-Schweiz: <http://www.dignitas.ch>
- Diogenes Laertius: *Leben und Lehre der Philosophen*. Übers. und hrsg. von Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam 1998 [Abkürzung Diog.Laert.].
- Eser, Albin: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*. Hrsg. von Albin Eser, Markus von Lutterotti, Paul Sporken. Freiburg im Breisgau: Herder 1989.
- Exit-Schweiz: <http://www.exit.ch>
- Fittkau, Ludger: „Das Reisebüro für Lebensmüde“, <http://www.faz.net> (5. 5. 2008).
- Focus online: „Empörung über Sterbehelfer Kusch“, <http://www.focus.de> (26. 8. 2008).
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. Band 2: Neuzeit und Gegenwart. 11. Aufl. Freiburg: Herder 1980.
- Höffe, Otfried: *Lexikon der Ethik*. Hrsg. von Otfried Höffe in Zusammenarbeit mit Maximilian Forscher, Alfred Schöpf, Wilhelm Vossenkuhl. 5. Aufl. München: Beck 1986.

Hossenfelder, Malte: *Antike Glückslehren: Kynismus, Kyreanismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis*. Stuttgart: Kröner 1996.

Hume, David: „Über Suizid“. In: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Hrsg. von Lothar Kreimendahl. Hamburg: Meiner 1984, S. 89-99 [Abkürzung OS].

Ioannes Paulus PP. II: „Evangelium vitae“, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_ge.html (22. 10. 2007).

Jähn, Christine: „Der Freundestod“, <http://www.zeit.de> (5. 5. 2008).

Kamlah, Wilhelm: *Meditatio Mortis. Kann man den Tod "verstehen", und gibt es ein "Recht auf den eigenen Tod"?* Stuttgart: Ernst Klett 1976.

Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie-Ausgabe, Bd. 9. Berlin: Walter de Gruyter 1968 [Abkürzung Anthr.].

Ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner 1965 [Abkürzung GMS].

Ders.: *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner 1966 [Abkürzung MS].

Kuhn, Manfred: „Wie es zu Art. 115 StGB kam“, <http://www.exit.ch> (6. 11. 2007).

Link, Oliver: „Lasst uns sterben“, Stern Nr. 48/2006, S. 28 – 40.

Lüssi, Marco: „Die letzte Reise wird deutlich teurer“, <http://www.20min.ch> (18. 8. 2008).

Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Wiesbaden: Marix 2004.

Müller, Anselm Winfried (Hg.): *Tötung auf Verlangen – Wohltat oder Untat?* Stuttgart: Kohlhammer 1997.

Neue Züricher Zeitung: „Es gibt ein Leben vor dem Tod“, <http://www.nzz.ch> (5. 5. 2008).

Pergande, Frank und Schmiege, Wulf: „Roger Kusch – auch strafrechtlich kaum zu fassen“, <http://www.faz.net> (26. 8. 2008).

Platon: *Nomoi*. Sämtliche Werke. Bd. 4. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, S. 143-575 [Abkürzung Leg.].

Ders.: *Phaidon*. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Stuttgart: Reclam 2001 [Abkürzung Phd.].

Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band: 9. Neubearbeitete Ausgabe von Rudolf Eiseler. Basel: Schwabe & Co. AG 1995.

SAMW: „Medizinisch-ethische Richtlinien für die ärztliche Betreuung sterbender und zerebral schwerst geschädigter Patienten“, 1995. <http://www.samw.ch> (18. 8. 2008).

SAMW: „Betreuung von Patientinnen und Patienten am Lebensende. Medizinisch-ethische Richtlinien der SAMW“, Überarbeitete Fassung 2004. <http://www.samw.ch> (18. 8. 2008).

Scharenberg, Michael: „Sterbehilfe: Wie soll das gehen?“, Interview mit Andreas Blum vom 21. 11. 2007. <http://www.blick.ch> (5. 5. 2008).

Schopenhauer, Arthur: „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ In: *Arthur Schopenhauer Werke in zwei Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Werner Brede. München: Carl Hanser 1977, S. 7-522 [Abkürzung W].

Ders.: „Preisschrift über die Grundlage der Moral.“ In: *Arthur Schopenhauer Werke in zwei Bänden*. Bd. 1, hrsg. von Werner Brede. München: Hanser 1977, S. 523-760 [Abkürzung E].

Ders.: „Parerga und Paralipomena.“ In: *Arthur Schopenhauer Werke in zwei Bänden*. Bd. 2, hrsg. von Werner Brede. München: Carl Hanser 1977, S. 63 – 744 [Abkürzung P].

Seneca, Lucius Annaeus: *Moralische Briefe. Von der Vorsehung*. München: Goldmann 1978 [Abkürzung Brief]

Spaemann, Robert: „Es gibt kein gutes Töten.“ In Ders. und Thomas Fuchs: *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*. Freiburg: Herder 1997, S. 12-28.

Thomas von Aquin: *Die Summe der Theologie*. 3. Aufl. Bd. 3. Stuttgart: Kröner 1954 [Abkürzung STH].

Vonarburg, Verena: „Ich wusste, dass Exit zehn Reservedosen hatte“, Interview mit Andreas Brunner vom 17.11. 2007. <http://www.tagesanzeiger.ch> (5. 5. 2008).

Weiss, Philipp: „Ärztliche Beihilfe zum Suizid“, *Schweiz Med Forum* 5/2005. <http://www.medicalforum.ch> (6. 11. 2007).

Wittwer, Hector: *Selbsttötung als philosophisches Problem: über die Rationalität und Moralität des Suizids*. Paderborn: Mentis 2003.

Abkürzungsverzeichnis

Anthr.	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Kant)
Brief	Moralische Briefe. Von der Vorsehung (Seneca)
civ.	Der Gottesstaat (Augustinus)
Diog.Laert.	Leben und Lehre der Philosophen (Diogenes Laertius)
E	Preisschrift über die Grundlage der Moral (Schopenhauer)
EN	Nikomachische Ethik (Aristoteles)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kant)
MS	Metaphysik der Sitten (Kant)
Leg.	Nomoi (Platon)
OS	Über Suizid (Hume)
P	Parerga und Paralipomena (Schopenhauer)
Phd.	Phaidon (Platon)
STH	Die Summe der Theologie (Thomas von Aquin)
W	Die Welt als Wille und Vorstellung (Schopenhauer)

Zusammenfassung:

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich nach einer einführenden Begriffsklärung des Wortes „Suizid“ mit den vielfältigen Positionen bezüglich des Themas in der philosophischen Tradition. Diese werden im ersten Teil der Abhandlung anhand ausgewählter Autoren – namentlich Platon, Aristoteles, Seneca, Marc Aurel, Augustinus, Thomas von Aquin, David Hume, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer sowie Albert Camus – zur Darstellung gebracht. Dabei sollen die Argumente nicht nur nach ihrer moralisch befürwortenden und verurteilenden Haltung strukturiert werden, sondern auch je nach Begründungsgang in metaphysisch-ethische, sozial-ethische und individual-ethische Stellungnahmen unterteilt werden. Aufgrund der gewählten Vorgangsweise ist es möglich, die Entfaltung, die Wirkungsmächtigkeit sowie die Verbindung der einzelnen Argumentationen innerhalb der Geschichte der Philosophie klar herauszustellen. Nach dem umfassenden Überblick werden alle Thesen noch einmal kritisch beleuchtet und auf ihre tatsächliche moralische Gültigkeit überprüft sowie mit den Ansichten ausgewählter aktueller Ethiker verglichen.

Der zweite Abschnitt thematisiert im Folgenden das Sterbehilfemodell des begleiteten Suizid in der Schweiz und dokumentiert hierbei sowohl die Entwicklung der rechtlichen Lage als auch den Verlauf der Diskussion um das Thema Sterbeassistenz. Vor allem die zwei Organisationen „Exit“ und „Dignitas“ kommen in den Mittelpunkt der Betrachtungen, um die Praxis und Umsetzung des Modells zu veranschaulichen.

Abschließend bildet die Suizidprävention das letzte zentrale Thema der Arbeit. Ihre Möglichkeiten werden anhand der umfassenden Projekte zur Verhinderung von Selbsttötungen in der Schweiz zur Darstellung gebracht. Auch die philosophisch-ethische Sicht wird hierbei nicht vergessen und der Unterschied zwischen „Kurzschluss-“ und „Bilanzsuizid“ aufgearbeitet sowie die moralische Gebotenheit von intervenierenden Handlungsweisen dritter außenstehender Personen diskutiert.

Lebenslauf:

Marianne Gamsjäger

Geboren am: 14. August 1982

Geburtsort: St. Aegydt am Neuwalde

Akademische Laufbahn

2001 – 2008	Studium der Philosophie an der Universität Wien
2008	Abschluss des zweiten Studienabschnittes sowie Diplomprüfung, Studienrichtung Philosophie
03/2006 – 07/2006	Tutorium zu VO „Sterbebegleitung – Sterbehilfe“ im Auftrag von Ass.-Prof. Mag. Dr. Anja Weiberg
2004	Abschluss des ersten Studienabschnittes, Studienrichtung Philosophie

Schulische Laufbahn

1996 – 2001	Höhere Technische Lehranstalt, Wien 4, Argentinierstraße 11 Übersiedelt im Jahre 2000 nach Wien 3, Rennweg 89b
1992 – 1996	Bundesrealgymnasium und Bundesoberstufenrealgymnasium, Wien 15, Henriettenplatz 6

1989 – 1992

Öffentliche Volksschule, Wien 7,
Zieglergasse 21

1988 – 1989

Volksschule Lilienfeld, Schulgasse 6,
3180 Lilienfeld

