

Das Gut des natürlichen Sterbens

Anmerkungen zu einer moraltheologischen Argumentationsfigur

Von Stephan Goertz

Fragen der Sterbehilfe bleiben notorisch umstritten.¹ Dies liegt nicht nur an den immer wieder neuen Entscheidungssituationen, vor die uns der medizinische Fortschritt stellt, und es ist nicht nur Ausdruck der Tatsache, dass es in einer modernen Gesellschaft eine Vielzahl von Vorstellungen über das gute Sterben gibt. Strittig sind auch die in der ethischen Diskussion vorgetragenen Argumente, die Moraltheologie nicht ausgenommen.² Aus der verästelten Debatte um die Sterbehilfe möchte ich eine Argumentationsfigur herausgreifen, der zumindest in der moraltheologischen Beurteilung nicht selten ein hoher Stellenwert beigemessen wird. Die Enzyklika *Evangelium vitae* (1995) von Johannes Paul II. spricht an zwei Stellen (EV 93. 101) – anders als einschlägige frühere lehramtliche Dokumente – vom Lebensrecht eines jeden unschuldigen Menschen »von der Empfängnis bis zu seinem *natürlichen* Tod.«

Das zu untersuchende Argument ist zu platzieren in der Auseinandersetzung, ob es zwischen der Tötung eines Patienten auf dessen ausdrücklichen Wunsch hin und dem Sterbenlassen eines Patienten eine Differenz in der *Struktur der jeweiligen Handlung gibt, die stets moralisch entscheidend* ist.³ Kurz: ob ein bestimmter Einzelakt in sich solche Merkmale aufweist, dass er stets moralisch zu verurteilen ist. Eine derartige deontologische Argumentation wird vom Lehramt der katholischen Kirche traditioneller Weise im Bereich der *direkten Tötung eines unschuldigen Menschen* vorgebracht. Der normative Satz, dessen Geltungsgrund wir prüfen wollen, lautet: Jeder Mensch ist sittlich verpflichtet, »sich einer substantiellen Verformung des natürlichen Todes zu enthalten«⁴. Diese Pflicht gilt als eine, die jede/jeder gegen sich selbst hat⁵ und die durch keine andere freiwillige Form des Sterbens aufgehoben werden kann. Weil diese Form des Argumentes gegen die aktive Euthanasie sich von früheren moraltheologischen Argumenten unterscheidet und in die Sterbehilfedebatte damit zugleich ein trennscharfes Kriterium eingeführt werden soll, scheint seine Prüfung für die Klärung des moraltheologischen Standpunktes angebracht zu sein.

1. Verortung des Argumentes der Pflicht zum natürlichen Tod

In der moraltheologischen und lehramtlichen Tradition der katholischen Kirche richtet sich das Tötungsverbot gegen die *direkte Tötung eines unschuldigen Menschen*.⁶ Eine solche Handlung, so lautet die Begründung, sei *in sich schlecht*, weil sie gegen das *absolute Hoheitsrecht Gottes über das menschliche Leben* verstoße. Mit einer verbreiteten soldatischen Metapher gilt hinsichtlich der Selbsttötung: Der Mensch hat auf seinem Lebens-Posten heroisch auszuharren, bis ihn der göttliche Feldherr abberuft.⁷ Noch in der 1956 veröffentlichten Moraltheologie des früheren Erzbischofs von Freiburg, Wendelin Rauch (1948-1954), heißt es diesbezüglich: »Aus der Pflicht und der Leistung des Ausharrens im Leben selbst wird viel Kraft in das Ausharren in

schwerer Arbeit, schwerer Sorge, schwerem Leiden kommen. Dürfte man dagegen scheinbar Untragbarem durch die Beendigung des Lebens ausweichen, so wäre das Beispiel der Flucht, das Beispiel der Ergebung mit erhobenen Händen an eine feindliche Macht in die Grundlage des Lebens hineingestellt⁸. Über das menschliche Leben dürfe allein Gott verfügen. Wobei nur die direkte, d.h. die angezielte, die nicht bloß in Kauf genommene indirekte Tötung, etwa als Nebenfolge verabreichter Medikamente zur Schmerzbehandlung, unter das absolute Verbot fällt.

Im Folgenden geht es aber um einen alternativen Problemzugang. Das deontologische Tötungsverbot wird gegenwärtig von einer anderen Unterscheidung her zu begründen versucht. Nämlich ob zwischen dem Töten und dem Sterbenlassen kontextunabhängig ein entscheidender moralischer Unterschied besteht oder nicht. Es geht also zunächst um die Handlungen, nicht um die Intentionen der Akteure.

Für die These, dass zwischen Töten und Sterbenlassen eine signifikante Differenz besteht, hat sich die Bezeichnung *Signifikanzthese* eingebürgert. Gegen diese These wurde nun in der bioethischen Debatte folgender Einwand erhoben: Ob ein Patient aktiv getötet werde oder ob man ihn sterben lasse, sei ethisch unerheblich, insofern beides vorsätzlich (= in Kenntnis der Folgen) zum Tod führe und für beides die moralische Verantwortung zu übernehmen sei (*Äquivalenzthese*).

Die intensiv geführte Debatte um diese beiden Thesen kann hier nicht rekonstruiert werden. Worauf es mir ankommt: Auch in der Moralthologie mehren sich die Stimmen, die in der sittlichen Urteilsbildung nicht mehr allein von intrinsischen Faktoren der zu bewertenden Handlungen ausgehen, sondern die auch den weiteren personalen, klinischen und gesellschaftlichen Kontext des unterschiedlichen Handelns und dessen Folgen, also extrinsische Faktoren, einbeziehen wollen. Es wird dann etwa gefragt, wie sich die Arzt-Patient-Beziehung ändert, sollte das Verbot der aktiven Euthanasie seine strikte Geltung einbüßen, oder ob es zu unerwünschten Ausweitungstendenzen der Sterbehilfe kommt. Und es wird auch darauf hingewiesen, dass die Option zum Unterlassen bestimmter lebensverkürzender Handlungen für die davon betroffenen Menschen unter Umständen eine zusätzliche sehr schmerzvolle Zeit bedeuten kann.

Eine solche Position, für die die Unterscheidung zwischen dem Sterbenlassen (*letting happen*) und dem Töten (*making happen*) zwar weiterhin moralisch relevant ist, die diese aber nicht als einziges Argument gelten lässt, wird als *modifizierte Signifikanzthese* bezeichnet und ist im Bereich der theologischen Ethik vor allem von Markus Zimmermann-Acklin entfaltet worden. Für eine ethische Beurteilung reiche es nicht, ausschließlich die innere Handlungsstruktur zu beachten; was zugleich heißt: Das Argument, dass eine aktive Tötung in jedem denkbaren Falle ohne Rücksicht auf die übrigen Situationsmomente zu verurteilen ist, wird nicht mehr in Anspruch genommen. Was wiederum nicht heißt: Aktive Euthanasie wird nun theologisch-ethisch als Praxis gut geheißt! Aber die Argumente, sie zu verurteilen, haben sich geändert. Es werden *keine absoluten, sondern relative Gegenargumente* formuliert. Dagegen nun wird der Einspruch erhoben, dass sich durch die damit einhergehende Aufwertung empirischer Argumente (Missbrauchsgefahr, Vertrauensverlust etc.) das Verbot der aktiven Euthanasie nicht mehr auf belastbarer Basis begründen lasse. Der Lebensschutz werde durch die Abkehr von der Signifikanzthese geschwächt. Daher könne auf intrinsisch handlungstheoretische Argumente nicht verzichtet werden. Der theoretischen Auseinandersetzung wird damit erhebliche praktische Bedeutung beigemessen. Die Kritik an der deontologischen Begründung steht unter Verdacht, rechtlichen

Lockerungen des Lebensschutzes nicht entschieden genug entgegnetreten zu können. Im Rahmen der Rehabilitierung der Signifikanzthese steht nun das Argument der Pflicht zum natürlichen Tod. Wie sieht dieser Rehabilitierungsversuch aus?

2. Der Rehabilitierungsversuch der Signifikanzthese

Die Signifikanzthese besagt, dass es zwischen dem Töten und dem Sterbenlassen einen deskriptiven und daraus folgend auch moralisch signifikanten Unterschied gibt. Es wird damit zu Gunsten eines deontologischen Tötungsverbotes argumentiert. Franz-Josef Bormann, dessen Argumentation hier exemplarisch herangezogen wird, sortiert dabei zunächst das bisherige Argument des Hoheitsrechts Gottes als unbrauchbar aus. In einer pluralen Gesellschaft falle ein Argument, das einen theistischen Glauben voraussetzt, aus strategischen Gründen aus. Dass es auch im Rahmen einer theologischen Ethik aus systematischen Gründen nicht das leisten kann, was man von ihm erwartet, wird nicht eigens erwähnt.⁹ Der Schluss vom exklusiven Hoheitsrecht Gottes auf die Unerlaubtheit der Selbst- oder Fremdtötung erweist sich als Fehlschluss. Selbstverständlich: Wir sind nicht im gleichen Sinne Herr unseres Lebens wie Gott – aber daraus folgen noch keine fehlenden Rechte des Menschen. Diejenigen, die in der Tradition etwa den Vollzug der Todesstrafe gerechtfertigt haben, wollten dadurch nicht leugnen, dass Gott der Herr über Leben und Tod ist. An der Frage, ob es einen möglichen sittlichen Grund für eine Tötung geben kann oder nicht, führt auch moraltheologisch betrachtet kein Weg vorbei. Eine strittige normative Frage im Bereich der Lebensethik lässt sich allein durch den theologischen Hinweis auf die Einzigartigkeit des Schöpfergottes nicht beantworten.

Wie aber wird die Signifikanzthese entfaltet? Zunächst wird davon ausgegangen, dass sowohl Tun als auch Unterlassen als Handeln zu verstehen sind. D.h., ein Mensch kann aktiv getötet / passiv sterben gelassen werden durch ein Tun oder durch ein Unterlassen. »Man kann einen Menschen töten, indem man etwas tut (z.B. ein schnell wirkendes Gift injiziert), oder indem man etwas zu tun unterlässt (z.B. eine geschuldete Hilfeleistung verweigert). Ebenso kann man jemanden sterben lassen, indem man eine bestimmte Körperbewegung ausführt, also etwas tut (z.B. ein Beatmungsgerät abschaltet), oder indem man es unterlässt, irgend etwas zu tun (z.B. darauf verzichtet, Maßnahmen zur Lebensverlängerung überhaupt einzuleiten)«¹⁰.

Um beide Handlungsweisen in normativer Absicht unterscheiden zu können, sind präzise Bestimmungen vonnöten. Bormann kommt zu folgendem Ergebnis: »Beim Töten auf Verlangen ist das Handeln des Arztes zwar nicht der einzig kausal wirksame Faktor, wohl aber die alleinige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten, während beim Sterbenlassen das Handeln des Arztes entweder die zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung oder zumindest nicht die einzige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten ist«¹¹.

Es ist also keineswegs so, dass nur im Falle der aktiven Euthanasie der Arzt kausal wirksam beteiligt ist. Aber er ist jeweils unterschiedlich beteiligt, und der entscheidende Punkt ist die Frage, ob sein Handeln *die allein hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten* ist. Die Frage aber bleibt: Hat diese handlungstheoretisch herausgearbeitete Differenz *stets moralische* Bedeutung? Auch ganz unabhängig davon, ob ein Patient freiwillig darum bittet? Ein Deontologe wird hier mit Ja antworten. Denn diese Perspektive, ob eine Handlung freiwillig oder unfreiwillig

lig vollzogen wird, ist für eine deontologische Handlungsbeurteilung nicht maßgeblich. Ein bestimmter Akt verpflichtet den Handelnden eben unbedingt, jenseits der daran beteiligten eigenen Freiheit und jenseits der Folgen der Handlung für einen selbst und die anderen. Im Falle der Sterbehilfe gilt, dass der natürliche Tod nicht verfremdet werden darf, von niemandem und unter keinen Umständen. Was aber ist genau unter einem natürlichen Tod zu verstehen, und auf welchen Voraussetzungen basiert seine moralische Verpflichtungskraft für das Subjekt?

3. Was ist der natürliche Tod, und warum darf er nicht verformt werden?

Zunächst ist die neuerliche Rede von einem natürlichen Tod nicht als bloße Wiederbelebung einer älteren, auf Ludwig Feuerbach zurückgehenden Begriffsbildung zu verstehen.¹² Die in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts erhobene gesellschaftskritische Forderung nach einem natürlichen Tod verstand darunter einen friedlichen, sanften, nicht entfremdeten Tod des Menschen, nicht erzwungen durch Gewalt oder Krankheit, am Ende der »biologischen Uhr«. Die Kritik dieser Vorstellung eines »natürlichen Todes« durch progressive, rationale Naturbeherrschung hat gezeigt, dass die hier wirksame *Biologisierung des Todes* seiner möglichen Sinnggebung ausweicht. Die berechnete moralische Kritik an den diversen Ursachen fremdbestimmten gewaltsamen Sterbens erledigt nicht zugleich die existentielle Frage nach einem guten Sterben. Es bleibt eine kulturelle und keine strategisch-rationale Leistung, dem Tod seine Grauen erregende Unberechenbarkeit zu nehmen. »Der Mensch kann gar nicht »natürlich« sterben, er muß es immer schon kulturell vermittelt, d.h. interpretiert«¹³.

In die von Bormann präsentierte Signifikanzthese, die sich in einem anderen Horizont des Verständnisses von Natürlichkeit bewegt, fließen drei Voraussetzungen ein: (1) Die Rede von einem natürlichen Tod ist nicht naturalistisch zu verstehen. Sie bezieht sich nicht auf ein quasi kulturloses, medizinfreies Dahinscheiden des Menschen. *Natürlich* seien Sterben und Tod dann, so heißt es, »wenn sie infolge einer Erkrankung eintreten, die bereits so weit fortgeschritten ist, dass es zu einer definitiven, d.h. mit dem Einsatz verhältnismäßiger Mittel nicht mehr zu revidierenden Zerstörung jener somatischen (insbesondere cerebralen) Wirkungsabläufe gekommen ist, die die Bedingung der Möglichkeit eines wenigstens minimalen rationalen Selbstvollzugs darstellen«¹⁴. Dagegen wird von einem *nicht-natürlichen* Sterben und Tod gesprochen, wenn sich der Tod entweder *vor* oder *nach* diesem natürlichen Zeitpunkt ereignet, im letzten Falle durch den Einsatz unverhältnismäßiger intensivmedizinischer Maßnahmen. (2) Involviert in diese Bestimmung ist die Behauptung, dass der natürliche Verlauf empirisch bestimmbar ist und auch erkannt werden kann. Als »vielleicht entscheidende Prämisse«¹⁵ aber gilt (3), *dass das Erleben eines natürlichen Todes für jeden Betroffenen ein Gut darstellt, das nicht mit anderen Gütern aufgewogen werden darf*. Eine freiwillige Entscheidung gegen dieses Gut wird zudem als eine widersprüchliche Entscheidung qualifiziert. Die Entscheidung zur aktiven Sterbehilfe könne nicht als eine sittliche Entscheidung gerechtfertigt werden, weil sie – hier wird auf Kant zurückgegriffen – die Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst bedeute. Sich selbst zu töten oder einen anderen um die Tötung der eigenen Person zu bitten, zerstöre die Menschheit in der eigenen Person. Die Sittlichkeit darf nicht getilgt werden. Oder, so Bormann mit Rückgriff auf Thomas von Aquin: Die natürliche Basis der eigenen rationalen Handlungsfähigkeit zu zerstören, kann

nicht gewollt sein. Moralisch zulässig ist allein die passive Sterbehilfe, weil sie keine Verfremdung des natürlichen Todes bedeutet, auch wenn, so gesteht Thomas Fuchs offen ein, durch die allgemeine soziale Geltung dieser Norm einzelne Menschen »eine Last tragen müssen, deren Notwendigkeit sie nicht einsehen, und die sie damit als Zumutung und moralische Grausamkeit empfinden«¹⁶. Diese Zumutung eines unter Umständen sehr schmerzhaften Sterbens darf anderen gegen deren Einsicht und erklärten Willen auferlegt werden. Die Moralität einer Person müsse u.U. gegen die Freiheit dieser Person geltend gemacht werden. Es gehört zur Argumentation der Vertreter eines natürlichen Todes, die Autonomie des Patienten, der um Tötung bittet, in Zweifel zu ziehen. So wird es leichter, Personen vor eigenen Handlungen zu schützen. Dass hier der Verdacht des Paternalismus aufkommen kann, liegt auf der Hand.

Die hier am Beispiel der Ausführungen von Bormann nachgezeichnete Argumentation findet sich bei einer Reihe von Moraltheologen. Alfons Auer spricht sich in den 1970er Jahren für das Recht auf einen natürlichen Tod aus und begründet dies vor allem mit theologisch-anthropologischen Überlegungen.¹⁷ Nur das Sterben eines natürlichen Todes werde der humanen Grundsituation einer im Sterben erfahrenen letzten Passivität gerecht. Weder eine »unnatürliche Verkürzung« noch eine »unnatürliche Verlängerung«¹⁸ des Sterbens respektieren die »göttliche Befristung«¹⁹ des Lebens. Eine selbstverfügte »vorzeitige Rückgabe des Lebens«²⁰ sei Ausdruck eines menschlichen Neins zum göttlichen Ja. Unschwer ist hier das alte theologische Argument des Ausharrens in der von Gott festgelegten Lebensspanne zu entdecken. Für Eberhard Schockenhoff verfehlt der Mensch durch aktive Euthanasie seinen eigenen Tod, indem das Sterben in ein »künstliches Ereignis«²¹ verwandelt wird. Vorgriff und Verzögerung werden als manipulative und würdelose Form des Sterbens bewertet. Nur das Sterbenlassen akzeptiere die dem Menschen von außen gesetzte Grenze seines Lebens und seiner Verantwortung.

Ich halte, um es vorweg zu nehmen, die Begründung der präsentierten deontologischen Verbotsnorm nicht für überzeugend. Meine Einwände beziehen sich auf die behauptete *Ausnahmslosigkeit* und das Verständnis von *Natürlichkeit*.

4. Ausnahmslosigkeit?

Das ausnahmslose Verbot der freiwilligen aktiven Euthanasie stützt sich u.a. auf ein Argument, welches in der Tradition gegen den Suizid geltend gemacht worden ist. Gemeint ist nicht das schon angesprochene Argument der durch Gott eingeschränkten Verfügungsmacht über unser Leben, sondern das Argument Kants in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*, wonach Selbsttötung immer zugleich Aufhebung der Sittlichkeit selbst bedeutet und von daher niemals erlaubt sein kann. Wir dürfen es als Vernunftwesen nicht wollen, kein sittliches Subjekt mehr zu sein. Negative Folgen für uns oder für andere, die sich aus der strikten Geltung des Verbotes ergeben könnten, sind in Kauf zu nehmen. Nun ist aber Kants Position hinsichtlich der moralischen Beurteilung der Selbsttötung nicht so rigoros, wie es oftmals dargestellt wird.²² Die Aufopferung des eigenen Lebens kann unter gewissen Umständen gerade der Ausweg sein, um die eigene Sittlichkeit zu retten; es gibt Pflichten, die höheren Rang haben als das Gut des eigenen Lebens. Die moraltheologische Tradition argumentiert ganz entsprechend.²³ Das Verbot der Selbsttötung gilt nicht, wenn ein sittlich höherrangiger Wert als das Leben involviert ist. In den moral-

theologischen Handbüchern werden die Rettung vor »Entehrung« – etwa bei drohender Vergewaltigung²⁴ – oder die Selbsttötung eines Geheimnisträgers im Dienst des Friedens genannt.²⁵ Die innere Beschaffenheit der Handlung reicht also offensichtlich nicht zur sittlichen Beurteilung aus.

Nicht jede Lebenshingabe wird in der Tradition als moralisch unzulässige, weil selbstherrliche und willkürliche Attacke auf das eigene Leben gedeutet. So galten die Märtyrer in ihrem Handeln als gerechtfertigt, weil sie ihr Leben auf göttliche Inspiration, auf Antrieb des Heiligen Geistes hin opferten.²⁶ Die Begründung: Das eigene Leben hinzugeben, kann eine Situation verhindern, in der das Subjekt sich als religiöses und humanes Wesen destruieren würde. Hinter der Bewahrung der eigenen sittlichen Würde kann der Schutz des eigenen Lebens zurücktreten. Wobei vorausgesetzt wird, dass das bloße biologische Leben nicht Garant eines Lebens in Würde ist, sondern Medium des freien Selbstvollzuges des Menschen. Denn wie könnte sonst begründet werden, dass der Einsatz aller möglichen medizinischen Mittel zur Lebensverlängerung nicht unter allen Umständen geboten ist? Für die Tradition ist die Tötung *im Allgemeinen* sittlich nicht erlaubt.²⁷ Nur ein ethisch angemessener Grund kann zu einer Ausnahme führen.

5. Der Ruf nach dem natürlichen Tod

Hinter der These, dass das natürliche Sterben für den Menschen ein Gut darstellt, das nicht verletzt werden darf, ist die theologische Überzeugung zu erkennen, *dass das Natürliche das von Gott bevorzugte Medium seines Wirkens darstellt* – im Unterschied zur freien Selbstbestimmung des Menschen. Das Abwarten des natürlichen Sterbens, die Einwilligung in die gesetzte Frist – beides wird als respektvolle Achtung des göttlichen Wirkens gedeutet. Allerdings ist diese Redeweise mit dem Problem behaftet, dass das menschliche Sterben immer nur *vermittelt* natürlich genannt werden kann. Auer selbst weist darauf hin: »Der Tod muß in letzter Passivität hingenommen werden. Aber auch dazu bedarf es einer sittlichen Entscheidung, für welche Freiheit nicht weniger aktuiert werden muß als für die Setzung einer positiven Tat.«²⁸ Der Naturbegriff wird äquivok, wenn es anschließend heißt, dass ein Sterben dann natürlich für den Menschen ist, wenn darin »die Würde seiner Freiheit optimal entfaltet wird.«²⁹ Ein Sterben gemäß seiner Natur bedeutet für den Menschen eben ein Sterben gemäß seiner Fähigkeit zur Sinngebung. Worin vermittelt sich also der Wille Gottes? Eine Antwort kann nur die menschlich autonome sittliche Reflexion finden. Sich zum natürlichen Sterben immer entscheiden zu müssen, überstrapaziert die Bewertung dieses Sterbens als ein Gut für den Menschen. Diese evaluative Auffassung kann keine Ausnahmslosigkeit der Norm begründen. Das Argument stößt hier an seine Grenze.

Was folgt nun aus der vorgetragenen Kritik an der Argumentationsfigur »natürlicher Tod«? Zunächst, dass der Blick auf die deskriptiv erhobene innere Handlungsstruktur für die ethische Bewertung nicht ausreichend ist. Die Zentrierung auf den einzelnen Akt führt zu keiner konsistenten Begründung, weil sie sich Güterabwägungen verschließt und die Verantwortung begrenzt – oder abschiebt, früher: auf die souveräne Entscheidung Gottes. Sich für das Gut eines natürlichen Todes zu entscheiden, ist viel eher als Element einer zu respektierenden religiösen oder ethischen Haltung zu verstehen denn als eine strenge moralische Pflicht, die keine Ausnahmen

kennt. So gesehen kann der Ruf nach dem natürlichen Sterben heute durchaus auf Resonanz stoßen. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen sagen uns, dass damit ein Gegenmodell zum medizinischen Aktivismus intendiert ist.³⁰ Die hier benutzten Formulierungen für ein gutes Sterben: »loslassen können«, »die eigene Endlichkeit akzeptieren« sind Ausdruck bestimmter Deutungen von Wirklichkeit. Selbstbestimmung zeigt sich dabei als ein primär *verneinender Akt*, als Distanzierung davon, alle Möglichkeiten des medizinischen Systems stets auszuschöpfen. Der Rekurs auf die Kategorie der Natur kann als Behauptung von Freiheit gegenüber Zwängen interpretiert werden, denen man sich nicht ausliefern will, ist also Zeichen eines Willens zur Selbstbehauptung. In diesem Willen zum natürlichen Sterben kämpft das Individuum um seine Würde. Würdevolles Sterben schöpft seine Dignität dann freilich nicht aus dem Prozess als solchem, sondern aus dem Sich-Verhalten-Können des Individuums zum Sterben und auch aus den konkreten Umständen dieses Sterbens. Wie die Begleitung Sterbender den humanen Bedürfnissen in ihrer Vielfalt gerecht werden kann, ist uns durch die Hospizbewegung und die Palliativmedizin vor Augen geführt worden.³¹

6. Moralthologie angesichts der Sterbehilfedebatte

Ethische Begründungsfragen zu bearbeiten, liegt im vitalen Interesse einer Religion, die sich selbst dem Maßstab der Humanität verpflichtet hat. Wenn für das Christentum gilt, dass Glaube und Handeln »eine einzige Realität« bilden, wie Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika *Deus caritas est* (DC 14) formuliert hat, dann ist damit ja nicht gemeint, dass die Religion das Moralische zu ihrem exklusiven Besitz erklärt. Sondern dass die Religion sich selbst reflexiv zu kontrollieren gewillt ist im Medium der Moral.

Gegen ihre vorschnelle Verdächtigung bleibt die *Autonomie* unhintergebares, wenn auch nicht einziges Prinzip im Bereich der Sterbehilfe. Hier ist nicht der Ort, dieses Prinzip eingehend theologisch und ethisch zu verteidigen und zu profilieren. Keineswegs fordert uns dieses Prinzip auf, von den konkreten Situationen leidender, versehrter Menschen zu abstrahieren und einer Illusion hinsichtlich ihrer Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit hinterher zu jagen. Zur Probe, ob wir es ernst nehmen mit der moralischen Forderung, die Würde aller bis zuletzt zu achten, wird zum einen die Frage, ob wir bereit sind zu sehen, dass die Ressourcen für ein selbstbestimmtes Leben sehr ungleich verteilt sind, und zum anderen die Frage, ob wir bereit sind, die Kosten für autonome Entscheidungen tatsächlich zu tragen. *Solidarität* mit den Sterbenden darf nicht darauf reduziert werden, die individuelle Eigenverantwortung zum allein maßgeblichen Orientierungspunkt sozialpolitischer Entscheidungen im Bereich bioethischer Problemstellungen zu machen.³² Das könnte bedeuten, die Lasten von Entscheidungen alleine den Kranken aufzubürden.³³ In seinem Buch »Keiner stirbt für sich allein« (München 2006) hat Oliver Tolmein sehr eindrücklich vor Augen geführt, vor welchen Herausforderungen eine Gesellschaft steht, die es mit der Forderung nach einem humanen Sterben ernst nimmt. Denn dann stehen Fragen an wie die nach der Versorgung mit Palliativstationen, nach der palliativmedizinischen Ausbildung, der Finanzierung von Hospizen, nach dem Alltag in Pflegeheimen.³⁴ Eine moralthologische Diskussion über das menschenwürdige Sterben, die dafür nicht aufmerksam wäre, dürfte kaum für sich beanspruchen, einen Beitrag zu einer glaubwürdigen christlichen Praxis liefern zu können.

Ich möchte abschließend die Aufgabe der moraltheologischen Auseinandersetzung mit der Euthanasiefrage über den Begründungsdiskurs hinaus erweitern. Denn eine Morallehre, die den Menschen gerecht werden will, muss sich auch um das – sagen wir mit *Gaudium et spes* 4: *Erfassen und Verstehen* seiner Welt bemühen. Die Deontologie könnte dazu neigen, dieses Verstehen abzuwürgen. Denn wer sich immer schon sicher zeigt, welche konkreten Einzelakte sittlich falsch sind, der muss sich nicht wirklich ernsthaft die Frage stellen, welcher mögliche Sinn sich dahinter verbirgt, welche Erfahrungen sich darin Ausdruck verleihen wollen. Der typische Gestus der Deontologie ist denn auch häufig die kulturpessimistische Anklage der modernen Gesellschaft und ihrer Individuen. Im Falle der Sterbehilfe übernimmt der oft stereotype Hinweis auf die vermeintlich moderne Verdrängung des Todes diese Funktion.

Nun aber – sehr gerafft – meine hermeneutischen Hinweise:

(1) Das *Natürliche* wird als Gegenpol zur Welt menschlich kreativer Selbstbestimmung begriffen. Damit passt sich der Ruf nach dem natürlichen Tod in eine nicht unbedeutende theologische Strömung ein, die im neuzeitlichen Autonomieanspruch nicht zuerst dessen sittliche Qualität erkennt, sondern diesen als menschliche Selbstermächtigung zur grenzenlosen Manipulation von Welt begreift. Moralische Selbstbestimmung wird hier mit kreativer Selbstverwirklichung vermischt. Natürlichkeit soll die Selbstbestimmung quasi in Schach halten und ihr Grenzen setzen. Wie uns aber z.B. die Genderforschung gezeigt hat, ist der Wunsch, gemäß der Natur zu handeln, das Resultat einer bestimmten *kulturellen* Übereinkunft. Inmitten der Reflexivität der Lebensführung werden *Inseln des Selbstverständlichen* gesucht.

(2) Der Ruf nach dem natürlichen Tod arbeitet mit der Entscheidung, das Sterben zu beobachten nach dem Schema natürlich/nicht-natürlich. Es könnte aber auch ein anderes Schema benutzt werden. Der Unterschied zwischen Natur und Künstlichkeit bricht dabei ein, und darin ist eine paradoxe Aufforderung enthalten: »Entscheidet euch für die Aufrechterhaltung des Reservates der Unverfügbarkeit; entscheidet euch für die Aufrechterhaltung eines Raums, der eurer Entscheidung entzogen bleibt«³⁵. Aber damit ist die Verfügbarkeit zugleich anerkannt.

(3) Ein weiterer Punkt, der von dem belgischen Moraltheologen Jean-Pierre Wils in der Euthanasiediskussion stark gemacht worden ist, betrifft den *Schmerz* – den als abgründig erlebten Schmerz, den Schmerz als »*anthropologische Katastrophe*«³⁶. Zur allen Menschen geschuldeten Anerkennung ihrer Würde gehört für Wils ganz zu Recht der Respekt, »den wir der subjektiven Schmerzerfahrung und Leidensgeschichte eines je individuellen Menschen«³⁷ schulden. Diese radikale Subjektivität des Sterbens konnte von einer Theologie des gottgewollten Ausharrens nicht anerkannt werden. In der »privaten Sphäre des Sterbens und Leidens«, so schreibt Josef Römelt, dürfen aber »kaum mehr überpersönliche Ziele dem Sterbenden oder Leidenden aufgezwungen werden«³⁸.

Ein kurzes Fazit: Das von uns präsentierte und diskutierte Argument mit der Figur natürliches Sterben will im Bereich der Sterbehilfediskussion erneut eine deontologische Position absichern. Nachdem der Begründungsweg über das nicht zu tangierende Hoheitsrecht Gottes sich als nicht mehr zielführend erwiesen hat, plädiert man für einen Richtungswechsel und schwenkt um auf das Gut des natürlichen Sterbens. Diese Argumentation ist Teil einer erneuten Hinwendung zum natürlichen Sittengesetz, das als »das einzige Bollwerk gegen die Willkür der Macht«³⁹ wiederzuentdecken sei.

Unbeschadet des von uns gewürdigten Sinns der Rede vom natürlichen Sterben handelt diese sich doch erhebliche Probleme ein, sobald sie sich zum entscheidenden Maßstab normativer Überlegungen entwickelt. Natürlichkeitserwägungen können nur auf vermittelte Weise zur Beantwortung normativer Fragen beitragen, indem ihre Bedeutung für würdevolles menschliches Leben jeweils plausibel gemacht wird.⁴⁰

Die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen bleibt relevant, aber vor allem der weitere Kontext des unterschiedlichen Handelns ist in die Urteilsbildung mit einzubeziehen. Scharfe und starre moralische Grenzziehungen sind in Fragen der Sterbehilfe kaum möglich, was nicht heißt, dass es keine brauchbaren Kriterien gibt.⁴¹ Christliche Ethik sollte von einem realistischen Verständnis menschlicher Autonomie ausgehen und deshalb unermüdlich die Perspektive der solidarischen Mitverantwortung in den biopolitischen Debatten stärken. Die Gesellschaft trägt hinsichtlich ihres immer wieder proklamierten Wunsches, ein Sterben in Würde zu ermöglichen, die Verantwortung, so noch einmal Josef Römelt⁴², die Einzelnen vor zwei Dingen zu schützen: vor der eigenen Verzweigung und vor dem Zwang fremder Interessen.

*Prof. Dr. Stephan Goertz
Institut für Katholische Theologie
Lehrstuhl für Sozialethik/Praktische Theologie
Campus A 4.2
Postfach 15 11 50
D-66041 Saarbrücken*

Abstract

Anyone approaching the ethical issue of Euthanasia from the perspective of moral theology will contribute a central role for its evaluation to the concept of ›dying naturally‹. This principle of dying naturally, so it is argued from a normative point of view, shall never be substantially questioned or bent. In the present essay, this argumentation will be subjected to a thorough critique. Any arguments against Euthanasia never should fail to recognize the interactive context. Human dying in dignity normatively is linked clearly to the solidarity of all members of society.

Anmerkungen

1. Einen konzentrierten Eindruck von der zu berücksichtigenden Vielzahl der gesellschaftlichen, ethischen, rechtlichen und kulturellen Aspekte vermittelt jetzt: *Nationaler Ethikrat, Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende*. Stellungnahme, Berlin 2006.
2. Wenn im Text der Terminus ›Moraltheologie‹/›moraltheologisch‹ benutzt wird, ist damit stets die *katholisch*-theologische Ethik gemeint. Hier nur eine Auswahl wichtiger moraltheologischer Monographien aus den letzten Jahren: *J.-P. Wils, Sterben. Zur Ethik der Euthanasie*, Paderborn 1999; *M. Zimmermann-Acklin, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung* (= SThE 79), 2. erweit. und überarb. Aufl., Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2002; *R. Scholz, Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung* (= StdM 26), Münster 2002.
3. Vgl. dazu *D. Birnbacher, Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995; *B. Gesang, Aktive und passive Sterbehilfe. Zur Rehabilitation einer stark kritisierten deskriptiven Unterscheidung*, in: *EthikMed* 13 (2001), 161-175; *Th. Fuchs, Töten oder sterben lassen?*, in: *Wider die Natur, mit Beiträgen von C. R. Bartram u.a.*, Heidelberg 2003, 47-62; *F. Thiele* (Hg.), *Aktive und passive Sterbehilfe. Medizinische, rechtswissenschaftliche und philosophische Aspekte*,

- München 2005; und aus dem Bereich der Moralthologie *H. J. Münk*, Die aktiv/passiv-Unterscheidung in der arzt-ethischen Sterbehilfediskussion, in: ThG 36 (1993), 106-118; *W. Wolbert*, Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll?, in: *A. Holderegger* (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben (= SThE 80), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1998, 56-75; *E. Schockenhoff*, Töten oder Sterbenlassen: worauf es in der Euthanasiediskussion ankommt, in: *B. Gordijn/H. ten Have* (Hg.), Medizinethik und Kultur: Grenzen medizinischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 459-476; und zuletzt *H. Schlögel/M. Hoffmann*, Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme, in: StdZ 225 (2007), 89-99. Eine eingehende Diskussion der Frage auch bei *Zimmermann-Acklin*, 22002, 223-276.
4. *F.-J. Bormann*, Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion, in: ThPh 76 (2001), 63-99, 98. Vgl. auch *ders.*, Ein natürlicher Tod – was ist das? Ethische Überlegungen zur aktiven Sterbehilfe, in: ZME 48 (2002), 29-38; Wiederabdruck in: *E. Schockenhoff u.a.* (Hg.): Medizinische Ethik im Wandel. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, Ostfildern 2005, 300-310 – im Folgenden werde ich nach dem Erstdruck zitieren.
 5. Vgl. dazu *S. Goertz*, Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips, in: ZEE 48 (2004), 166-178.
 6. Vgl. Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen, hg. vom *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (= Gemeinsame Texte 17), Hannover/Bonn 2003; die lehramtliche Position wird auch dokumentiert von *Chr. Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (= StdM 15), Münster 2000.
 7. Als unerlaubte Flucht des Menschen aus göttlicher Obhut erscheint die Selbsttötung schon bei *Platon*, Phaidon 61e-62e. Zum Thema siehe auch *H. Busche*, Darf man sich selbst töten? Die klassischen Argumente bei Thomas von Aquin und David Hume, in: PhJ 111 (2004), 62-89.
 8. *W. Rauch*, Abhandlungen aus Ethik und Moralthologie, hg. von Robert Schlund, Freiburg i. Br. 1956, 100.
 9. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf³ 1987, 238-251.
 10. *Bormann*, 2001, 71.
 11. Ebd. 80.
 12. Dazu und zum Folgenden *A. Nassehi/G. Weber*, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 207-231.
 13. Ebd. 221.
 14. *Bormann*, 2001, 85.
 15. Ebd. 86.
 16. *Fuchs*, 2003, 60.
 17. *A. Auer*, Das Recht des Menschen auf einen »natürlichen Tod«, in: *J. Schwartländer* (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, 82-93.
 18. Ebd. 86.
 19. Ebd. 87.
 20. Ebd. 89.
 21. *E. Schockenhoff*, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem »eigenen Tod«, Regensburg 1991, 105.
 22. Dies zeigt *V. Durán Casas*, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants »Metaphysik der Sitten«, Frankfurt a. M. 1996, 216-252.
 23. So auch *Johannes Paul II.* in der Enzyklika *Evangelium vitae* (1995), wo es heißt, dass »für den Gläubigen das physische Leben in seinem irdischen Zustand kein Absolutum (ist), so daß von ihm gefordert werden kann, es um eines höheren Gutes willen aufzugeben« (EV 47). Freilich gilt, dass »kein Mensch [...] willkürlich über Leben oder Tod entscheiden« (ebd.) darf.
 24. Siehe etwa *J.-P. Gury*, Moralthologie, Regensburg 1869, 184.
 25. Dazu *F. Scholz*, Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen, München 1976, 19.
 26. Vgl. *H. Busembaum* [1600-1668], *Medulla Theologiae Moralis*, Ausgabe Rom 1746, 129; *A. Koch*, Lehrbuch der Moralthologie, Freiburg 1907, 259.
 27. Zu dieser Bestimmung der Verbindlichkeit von Normen vgl. *F. Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977, 307f. Und zuvor *B. Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970), 1-23.
 28. *Auer*, 1976, 85.
 29. Ebd. 86.
 30. Vgl. *K. Feldmann*, *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen 1997.
 31. Nähere Hinweise bei *M. Zimmermann-Acklin*, Menschenwürdig sterben? Theologisch-ethische Überlegungen zur Sterbehilfediskussion, in: *Leben trotz Tod* (= Jahrbuch für Biblische Theologie 19), Neukirchen 2005, 365-389; *F. S. Oduncu*, Freiheit zum Tod oder Unfreiheit zum Leben?, in: StdZ 224 (2006), 597-610; *G. D. Borasio/M. Volkenandt*, Palliativmedizin – weit mehr als nur Schmerztherapie, in: ZME 52 (2006), 215-223.

32. Siehe dazu auch S. Goertz, Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung, in: *Ethica* 13 (2005), 339-356.
33. Vgl. J. Römel, Autonomie und Sterben. Reicht eine Ethik der Selbstbestimmung zur Humanisierung des Todes?, in: *ZME* 48 (2002), 3-14, 11.
34. Dass die Notwendigkeit einer Verbesserung der palliativmedizinischen Versorgung besteht, ist inzwischen im politischen Raum anerkannt worden, vgl. den Zwischenbericht »Verbesserung der Versorgung Schwerstkranker und Sterbender in Deutschland durch Palliativmedizin und Hospizarbeit« der *Enquete-Kommission »Ethik und Recht der modernen Medizin«* vom Sommer 2005 (Bundesdrucksache 15/5858). Im *Koalitionsvertrag* der Großen Koalition von CDU, CSU und SPD wird die Absicht erklärt, Hospizarbeit und Palliativmedizin zu stärken, »um Menschen ein Sterben in Würde zu ermöglichen« (Abschnitt VI, 7.2). Vgl. die Hinweise von J. Reiter, Der Konsens zerfällt. Zum aktuellen Stand von Bioethik und Biopolitik, in: *HerKorr* 60 (2006), 388-394, 392f.
35. A. Nassehi, Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2003, 242.
36. J.-P. Wils, Zur Kulturanthropologie der Sterbehilfe, in: A. Holderegger u.a. (Hg.), *Theologie und biomedizinische Ethik* (= SThE 97), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2002, 326-336, 335.
37. Ebd. 336.
38. Römel, 2002, 9.
39. *Benedikt XVI.*, Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das Natürliche Sittengesetz (12. Februar 2007); http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html (abgerufen am 26. Juni 2007).
40. Vor allem durch neue biomedizinische Handlungsmöglichkeiten und Visionen ist die Frage nach dem moralischen Status der menschlichen Natur erneut ins Blickfeld der Ethik geraten, vgl. die beiden folgenden Sammelbände: K. Bayertz (Hg.), *Die menschliche Natur. Welchen und wie viel Wert hat sie?*, Paderborn 2005; H. W. Baillie/T. K. Casey (Hg.), *Is Human Nature obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, Cambridge, Mass. 2005.
41. So auch K.-W. Merks, Perspektiven der klinischen Sterbehilfe aus der Sicht des katholischen Moraltheologen, in: V. Schumpelick (Hg.), *Klinische Sterbehilfe und Menschenwürde. Ein deutsch-niederländischer Dialog*, Freiburg i. Br. 2003, 327-353.
42. Römel, 2002, 9.