
Perspektiven der klinischen Sterbehilfe aus der Sicht des Sozialethikers

Dietmar Mieth

1. Die Unverfügbarkeit des Sterbens

Der Tod ist ein Lebensakt. Es gibt kein Leben ohne Tod. Der Prozess des Sterbens beginnt daher mit dem Beginn des Lebens. Der Tod kann nicht in irgendeiner menschlichen Zukunft beseitigt werden.

In einem pragmatischen medizinischen Verständnis wird jedoch das Sterben eingegrenzt. Es bildet ein Stadium („terminales Stadium“) nach der Diagnose und Prognose eines irreversiblen Verfallsprozesses in einem überschaubaren Zeitraum, ohne dass dieser Zeitraum generell festgelegt werden kann.

Das Sterben ist unverfügbar – heißt das nicht auch, dass man nicht immer gegen das Sterben verfügen darf, wenn dieses bereits (im terminalen Stadium) die Herrschaft an sich gerissen hat? Ist ein Verfügen gegen das Sterben immer ein Verfügen für das Leben, dessen Akt doch das Sterben ist? Heißt das nicht: Verzicht auf Lebensverlängerung, wenn diese nur für die „Wissenschaft“ oder für den Ruf des Arztes einen Fortschritt bedeutet, für den Sterbenden aber einen Rückschritt in unerträgliche Qual? Erscheint es nicht als Pflicht des Helfers, Schmerzen zu lindern, auch wenn die Mittel eine gewisse (welche?) Lebensverkürzung in Kauf nehmen? Die medizinische Ethik steckt voller konkreter Wertvorzugsurteile, die notgedrungen „kasuistisch“ sind und daher auch nicht

ohne weiteres von einem Fall auf den anderen übertragen werden können.

Die ethischen Fragen spitzen sich heute auf ein Zentralproblem zu: Man darf keinen Menschen gegen seinen Willen töten, aber darf man einen Menschen auf seinen Willen hin töten bzw. seinen Tod nicht verhindern? Begrenzen wir die Frage auf das pragmatisch-medizinische Verständnis des Sterbens, d. h. auf den Zeitraum des terminalen Stadiums (nach Diagnose und Prognose), dann fällt die Tötung allein aus der Motivation des Leidens dahin. Es geht dann nicht um eine Abkürzung des Leidens, sondern um eine Abkürzung des Sterbens. Dagegen sind keine absoluten, sondern nur relative Gegenargumente vorzubringen: Ist ein Leidender und Sterbender zur klaren Entscheidung fähig? Wird er seinen Entschluss nicht vielleicht bereuen, wenn die Tat bereits irreversibel ist? Ist die Prognose des Arztes gewiss im Sinne einer mathematischen Sicherheit? Wie kann man sich dann noch rechtlich gegen einen Übergang von der Tötung auf Verlangen zu einer Tötung ohne Verlangen absichern? Gerät der Todkranke nicht unter einen moralischen Druck (etwa im Hinblick auf seine Familie und die Unkosten), sein Leben zu verkürzen, wenn ihm dies schon sittlich (und rechtlich) möglich erscheint? Reißt nicht ein Tabu in der Gesellschaft und Kultur ein, dessen man bedarf, damit die Unverfügbarkeit des Sterbens nicht im Ganzen fraglich wird?

R. Kautzky bemerkt dazu: Der Tod sollte so, wie es seinem Wesen entspricht, in maximaler Freiheit adaptiert werden. Die Freiheit der Annahme wird aber nicht größer, sondern kleiner, wenn wir versuchen, den Tod doch noch ein wenig in die Hand zu bekommen. Den Tod forcieren heißt ihn verfremden. Es ist ein Scheingewinn an Freiheit über einen denaturierten Tod, keine Meisterung unseres Geschicks, sondern ein Aufbegehren mit Scheinerfolg.

Freie Annahme des Todes hingegen bricht seine Macht, er schlägt sozusagen ins Leere. Vielleicht ist dieses Freiwerden von dem lebensbegrenzenden und damit den Lebenssinn in Frage stellenden Schrecken des Todes durch seine freiwillige Annahme die einzig greifbare Hoffnung christlichen Sterbens – der letzte Lebensschritt, der aus todverfallenem begrenztem Leben endgültig ewiges Leben werden lässt.¹

Statt diese Grundpassivität anzunehmen, ist der moderne Mensch in der Versuchung, auch noch dem Tode seine Verfügungsmacht zu beweisen. Wenn er ihn schon nicht verleugnen und beseitigen kann, so will er ihm doch wenigstens sagen können, wann er einzutreten hat, wann er am „menschlichsten“ (für den Sterbenden, für die Umwelt?) ist. Diese Einstellung macht jedoch möglicherweise eine Phase des Sterbens, die nicht immer die letzte ist, gewaltsam zur letzten: den physischen Trotz, das berechnete Aufbegehren, das u. U. lebenserhaltend sein kann. Aber im Auge mit dem Tode wird dieser schließlich nicht durch die Gewalt überwunden, sondern durch eine Bereitschaft, sich zu fügen, die ihm seine Macht lässt und ihm damit keinen Angriffspunkt für seine Gewalt bietet. Die Unverfügbarkeit des Sterbens – das bedeutet freilich auch eine außerordentliche Zurückhaltung im Urteil über das Handeln derjenigen, die mit dem Sterben umzugehen haben.

Die EU-Grundrechtscharta hat, entgegen einem Vorschlag der EU-Ethikberatergruppe, der das „Recht auf Leben“ durch „Respekt für das Leben“ ersetzen wollte, um mit bioethischen und Euthanasie-Fragen „besser“ umgehen zu können, am Recht auf Leben als Grundrecht festgehalten. Der Europarat hat in seiner Recommendation 1418 vom 25.6.1999 über „Die Rechte der Todkranken und Sterbenden“, die von der parlamentarischen Versammlung mit großer Mehrheit verabschiedet worden war, zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im

Sterbeprozess auf die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 hingewiesen. Dort heißt es in Artikel 2: „no one shall be deprived of his life intentionally“.

In der Empfehlung des Europarates heißt es jetzt: „Ein Wunsch einer todkranken oder sterbenden Person zu sterben konstituiert niemals irgendeine rechtliche Rechtfertigung, von der Hand einer anderen Person zu sterben.“ Die Empfehlung favorisiert die Hospizbewegung und die Palliativmedizin und macht weit reichende Vorschläge für die Institutionalisierung der Sterbebegleitung, inklusive ihrer Etablierung in der medizinischen Ausbildung und der dazu nötigen Errichtung von Ausbildungskompetenzen und Ausbildungseinheiten.

Bevor wir uns aus der sozialetischen Perspektive mit der Spannung zwischen diesen Vorschlägen und der praktischen Euthanasieentwicklung in Europa beschäftigen, möchte ich den Hintergrund des Tötungsverbotes in der biblisch-christlichen Tradition zu erläutern versuchen, um einerseits deutlich zu machen, welche zentrale Rolle es spielt, und um andererseits aufzuzeigen, dass von daher noch nicht die Normkonflikte, welche Extremsituationen auszeichnen, geklärt sind

2. Das Tötungsverbot

Das fünfte Gebot gehört – sowohl in der Fassung Ex 20, 13 als auch in der Fassung Dtn 5, 17 – zu den überaus knappen und apodiktischen Formulierungen, die man nicht erst (wie die Güter- und Besitzstandsregel des 9. und 10. Gebotes oder das stärker einer Ackerkultur zugeordnete Sabbatgebot) einer sesshaften Zeit zuschreibt. Hier werden Urregeln einer Gemeinschaft deutlich, die auch im Nomadenleben gelten können und müssen. Die Übersetzung muss, wie es ja auch üblich ist, vom Verbot des „Mordens“ reden und nicht vom

Verbot des „Tötens“. Denn Töten war ja im israelitischen Ethos in bestimmten Fällen erlaubt, sei es in der Todesstrafe, wenn jemand die Gegenseitigkeit des Lebensrechtes als Mörder verletzt hatte, sei es in der Notwehr, sei es im Krieg, der damals noch nicht aus der Notwehr allein abgeleitet wurde und den vor allem die Geschichtsbücher des Alten Testaments oft nicht unter moralischem Blickwinkel, sondern als Naturereignis bzw. auch als göttliches Schicksalsinstrument beschreiben.

Es ist also der Mord, gegen den sich dieses zentrale Stück der Zehn Gebote vorbehaltlos ausspricht. Damit ist zweierlei festgehalten: zum einen, dass das Leben des menschlichen Lebewesens ein fundamentales *Gut* der Sittlichkeit und des Rechtes ist; zum anderen, dass es sich beim Morden um ein Töten ohne *Rechtfertigungsgrund* handelt. Ein solches Töten bietet nämlich allen möglichen willkürlichen und als solche bereits verwerflichen Motiven, mit dem Leben des anderen anders als schonend und erhaltend umzugehen, Einlass. „Du kannst nicht zulassen“, sagt Joseph in Thomas Manns großem Roman *Joseph und seine Brüder* dem romantischen Religionsreformer auf dem Pharaothron, „dass es zugehe nach den Köpfen der Mordbrenner.“ Damit wird auch die notwendige Widerstandshaltung gegen das Morden im Interesse des Gemeinwohls und der individuellen Lebenserhaltung deutlich.

Bleiben wir bei Thomas Mann, der zu denen gehörte, die Hitlers Kampf gegen die zehn Gebote – heute würden wir sagen: gegen die Menschenrechte – widerstanden. In seiner Erzählung *Das Gesetz* von 1943 hat er das Mordverbot als Tötungsverbot behandelt und, einem Aufsatz von Sigmund Freud über den „Mann Moses“ folgend, die Entstehung dieses Tötungsverbot in die Psyche eines Menschen verlegt, die eine archetypische Struktur aufweist:

„Er [Moses] tötete früh im Auflodern, darum wusste er besser als jeder Unerfahrene, dass Töten zwar köstlich, aber getötet zu haben höchst grässlich ist und dass du nicht töten sollst.“

Thomas Mann hat hier eine andere Perspektive gewählt, als wir sie üblicherweise einnehmen. Wir denken intuitiv und spontan von außen her an die Täter und an ihre Leichen, an ihre Opfer, an Folter, Verstümmelung, Vergewaltigung, Völkermord und dergleichen. Thomas Mann steigt hier mit Freud in das Innere des Täters ein und lässt das Mordverbot aus der Gewissenserfahrung erwachsen, genauer aus der Erfahrung des negativen Gewissens, das anderen erspart werden soll.

Zwischen einer *Erklärung* (auf der einen Seite), wie vielleicht eine Einsicht in die „*Untat*“, die man sich selbst nicht zurechnen möchte und die man deshalb nicht eigentlich eine „*Tat*“ zu nennen wagt, zustande gekommen sein könnte, nämlich aus dem Entsetzen des Menschen über sich selbst und das Grauen, das er verbreiten kann, und einer *Begründung*, warum eine Handlung verboten sein sollte (auf der anderen Seite), liegt freilich jener Unterschied, der Psychologie von Moral scheidet. Nicht, *wie* ich zu einer Einsicht gelangt bin, sondern *warum* die Untat falsch ist, ist die ethische Frage. In der Bibel lautet die Antwort: Das Gut des Lebens, das Gott geschenkt hat, indem er dem Menschen gleichsam persönlich den Atem gab und indem er ihm sein Bild einprägte, ist so grundlegend für jedes zwischenmenschliche Verhalten, dass es nur dann eingeschränkt werden kann, wenn es mit sich selbst in Widerstreit gerät. So spitzt sich im Laufe der Geschichte alles auf den Ausnahmegrund „*Notwehr*“ zu, und wo z. B. der Staat in seiner Abwehr der Untat keine „*Not*“ mehr hat in seiner „*Wehr*“, da ist die Todesstrafe ethisch nicht mehr zu rechtfertigen.

Thomas Mann hat es etwas anders ausgedrückt: „Mache überhaupt nicht den dummdreisten Unterschied zwischen dir und den anderen, dass du denkst, du allein bist wirklich und auf dich kommt's an, der andere aber ist nur ein Schein. Ihr habt das Leben gemeinsam, und es ist nur ein Zufall, dass du nicht er bist. Darum liebe nicht dich allein, sondern liebe ihn gleicherweise und tue mit ihm, wie du wünschen würdest, dass er mit dir täte, wenn er du wäre“ (39).

Was hier herangezogen wird, ist die so genannte goldene Regel. In ihr ist (in ganz verschiedenen Religionen und Weisheitslehren, ja auch in philosophischen Lehren vom Glücken des menschlichen Daseins) die Erfahrung gespeichert, dass ich in die Rolle des anderen geraten kann. So wird im Ersten Testament immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass Israel selbst ein Fremdling war, dass es aus dieser Erfahrung weiß, wie Fremden zuzumute ist, und deshalb den Fremden gut sein soll. Das insinuierte Gedächtnis des Rollentausches kann in der Moralphilosophie auch als Konstruktion auftreten: Ich konstruiere einen Urzustand, in welchem die Menschen eine Verfassung entwerfen, ohne von sich noch zu wissen, wer sie sein werden. Dieser „Schleier des Nichtwissens“ (John Rawls) verbündet sich mit dem Gedächtnis an die zerstörerische Ungleichheit zwischen den Menschen. Wissen und Nichtwissen, wer wir sind, geben die Begründung dafür, dass wir uns alle gleiche Rechte zugestehen. Man kann aber auch davon ausgehen, dass, wenn wir uns selbst Handlungsziele zuweisen, wir diese nur erreichen können, wenn wir auch anderen Handlungsziele zugestehen, und dass aus dieser Erfahrung ein Gebot wird, wenn wir eine Regel für kontinuierliches Handeln aufstellen wollen: „Handle so, dass du die Rechte und Pflichten aller am Handlungszusammenhang Beteiligten, sowohl deiner selbst als auch aller anderen, einbeziehst“ (Alan Gewirth).

In der goldenen Regel steckt eine Erfahrung, die zu einer „Hermeneutik der Furcht“ (Hans Jonas) führt: Ebenso könnte es unter veränderten Umständen auch mich treffen. Diese Hermeneutik der Furcht ist in der Bibel durch die „Gottesfurcht“ verstärkt worden. Nach dem 1. Johannesbrief (1 Joh 4) handeln wir jedoch nicht mehr aus der Furcht Gottes, sondern aus seiner Liebe. Schon Augustinus hat dazu gesagt: Wir fürchten uns nicht mehr *vor* Gott, sondern wir fürchten „um“ Gott, dass er uns verloren gehen könnte und dass damit auch der Sinn aller Moral verloren ginge.

Religiöse Erfahrung und ethische Begründung sind zu allen Zeiten Bündnisse eingegangen. Philosophie heißt ja „Liebe zur Weisheit“, und in diesem Sinne findet sich in der Bibel nicht nur das prophetische Drohwort, sondern auch das lockende Wort der Weisheit: Das Lebensdienliche ist zu fördern.

„Du sollst nicht morden“ – Jesus von Nazareth vollzieht als der Gesetzgeber des Neuen Bundes, als der er in den Evangelien neben Mose gestellt wird, die resolute Entfaltung dieses Gebotes zu einem Ethos der Nächstenliebe, die er mit einigen Schulen der jüdischen Gesetzesauslegung in seiner Zeit teilte. In der von Matthäus zusammengestellten Bergpredigt sind seine Worte so überliefert: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht morden; wer aber mordet, der soll dem Gerichte verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, der wird des Gerichtes schuldig sein. Wer aber zu seinem Bruder sagt: du Dummkopf, der wird dem hohen Rate verfallen sein. Wer jedoch sagt: Du (gottloser) Narr, der wird dem höllischen Feuer verfallen sein.“ (Mt 5, 22 f) Darüber hinaus schließt Jesus die Wiedervergeltung aus und propagiert die Versöhnlichkeit mit dem hassenden Gegner (Mt 5, 38–48).

Wenn Jesus also wie der neue Moses auf dem Berg und aus der Wolke göttlicher Weisheit redet, dann wird die

Menschenachtung insgesamt zum Thema. Es geht nicht isoliert um das Leben als ein fundamentales Gut, sondern darüber hinaus um die Zuerkennung von Achtung, welche sich nicht vom Verhalten des anderen blockieren oder einengen lässt. Der andere ist im Herzen bereits eingeschlossen, bevor er unter das Maß seiner Handlungen gerät. Unser Verhalten zu anderen Menschen – und er meint alle Menschen, nicht bloß die Brüder, denn solche Einschränkungen haben ja „auch die Heiden“ – ist keine Antwort auf deren Verhalten, sondern eine Antwort auf unsere eigene religiöse Identität, die den anderen von vornherein mit einschließt, so wie wir von Gott mit eingeschlossen sind: Aus dieser Erfahrung des Geliebtseins geht die Liebe hervor. Hier wird das Ethos der Gegenseitigkeit unterfangen von einem bereits vorausgehenden Ethos des Anhangens und der mich selbst erst konstituierenden Beziehung. Den anderen sehen, wie er ist, ist ein Gebot der Klugheit; dem anderen aus der Liebe entgegenzukommen, ist ein Gebot der „Einfalt“ oder, wie Jesus auch sagt, der Zielgestalt unseres vollkommenen Wesens („teleios“).

So führt das „Nicht-Morden“ weit über Tötungsdelikte hinaus in ein Menschenbild, das sich für die „großen“ christlichen Ethiken des Friedens, der neuen Gemeinschaft, der Ehrfurcht vor dem Leben, der Mitgeschöpflichkeit, des demütigen Dienstes öffnet. Die „große“ Ethik, die im Liebesgebot zusammengefasst ist, das wiederum die goldene Regel in sich begreift, erspart uns aber nicht die „kleinen“ Notwehretiken, die vom Christentum nicht desavouiert worden sind.

Als ein Beispiel dafür mag die Rede des Diakons Stephanus gelten, die dieser vor seiner Steinigung – sie lieferte den Anlass dazu – über Jesus als den neuen Moses vor dem Hohen Rat gehalten hat. Sie ist eine der großen Reden, die Lukas in der Apostelgeschichte überliefert hat, und durchaus den Petrus- oder auch den Paulusreden an die

Seite zu stellen. (Und Thomas Manns Psychologisierung der Untat-Erfahrung im Gewissen des Mörders mag eher für den jungen Saulus zutreffen, zu dessen Füßen die Menschen, die zur Steinigung antraten, ihre Kleider niederlegten: eine Statue jener, die in der Haltung passiv bleiben, aber in ihrer Passivität die Gewalt ermöglichen.)

Die „Schuld“ des Stephanus in den Augen seiner Ankläger, Juden aus Ägypten und Kleinasien, bestand darin, dass er gegen „Moses und Gott lästerte“ (Apg 6, 11). In der Tat: Stephanus parallelisiert entschlossen Moses und Jesus, sowohl im Hinblick auf ihre Vollmacht und ihre Sendung als auch im Hinblick auf ihr Schicksal der Ablehnung, welches wiederum im Prophetenschicksal mündet: Eure Väter, sagt Stephanus, „haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr geworden seid, ihr, die ihr durch Anordnung von Engeln das Gesetz empfangen, es aber nicht gehalten habt“ (7, 52 f).

Innerhalb der Neuerzählung der Geschichte Gottes mit Israel, die Stephanus vornimmt, angefangen bei Abraham, erhält die Mosesgeschichte (und damit die Gesetzesgeschichte) einen besonderen Rang. Nun ist Moses für die Juden (vor allem als Inbegriff ihrer Gesetze und Bräuche – und vor allem in der Fremde) der bindende Zusammenhalt, der unerschütterliche Bezugspunkt. Die Stilisierung Jesu als des neuen (von Moses selbst als seinen eigenen Nachfolger prophezeiten) Moses entspricht einer Vision, die den Stephanus dabei begleitet. Es ist in der Predigt des Stephanus bzw. in seiner Rechtfertigungsrede, die, statt zu besänftigen, herausfordernd wirkt, von Jesus gar nicht die Rede, wohl aber von der Art, wie er, Stephanus, diesen Moses als eine einzige Voraussage Jesu sieht. Die Legitimation Mose ist die gleiche Legitimation wie die Jesu und umgekehrt. Und in diesen Zusammenhang ist auch die Geschichte von dem Ägypter, dem Frondienst-Aufseher, eingliedert, den Moses tötete, als dieser einen Hebräer mit seinem Stock schlug.

„Und als er sah, wie einem von ihnen Unrecht geschah, kam er dem Unterdrückten zu Hilfe und rächte ihn, indem er den Ägypter erschlug. Er dachte, seine Brüder würden begreifen, dass Gott ihnen durch seine Hand Rettung bringen wolle; doch sie begriffen es nicht. Am folgenden Tag kam er dazu, wie sie sich stritten; er versuchte, sie auszusöhnen und Frieden zu stiften, und sagte: Männer, ihr seid doch Brüder. Warum tut ihr einander Unrecht? Der Mann aber, der seinem Nächsten unrecht getan hatte, stieß ihn weg und sagte: Wer hat dich zum Anführer und Schiedsrichter über uns bestellt? Willst du uns etwa umbringen, wie du gestern den Ägypter umgebracht hast?“ (7, 24–28).

Diese Stelle, die Ex 2, 11–14 entspricht, enthält bei Stephanus nicht das Motiv, dass Moses den Ägypter heimlich und mit Vorsatz erschlug, nachdem er sich „nach allen Seiten“ umgesehen hatte, ebenso wenig das Motiv, dass die Sache doch „ruchbar geworden“ war und dass Moses nicht geflohen wäre, hätte er die Entdeckung seiner Tat nicht fürchten müssen. Stephanus erzählt den Vorgang vielmehr ausschließlich als Notwehr- und als Befreiungstat, als ein Beispiel der – letztlich in der Vorausschau auf Jesus – miteinander parallelierten großen Befreiungstaten. Und Moses geht auch in dem Anklagepunkt voraus, der den Grund für die Verurteilung Jesu abgab: in der Lästerung des Tempels, d. h. der Leugnung einer Ortsbindung von Gottes Gegenwart (immerhin der Grund für die Anreise und die Anwesenheit der proselytischen Juden, die Stephanus anklagten: „Doch der Höchste wohnt nicht in dem, was von Menschenhand gemacht ist“ (7, 48 f).

Obwohl das Interesse dieser Rede offensichtlich nicht auf der moralischen Bewertung von Handlungen liegt, ist doch die Anklage gegen die Mitglieder des Hohen Rates als „Verräter und Mörder“ Jesu im Gegenüber zu der tötenden Befreiungstat Mose zu sehen. Daran kann man erkennen, dass auch unter dem unmittelbaren Eindruck der

Bergpredigt Jesu der Gedanke an die Unterscheidung zwischen Notwehr und Mord nicht erloschen ist. Und von daher ist immer die „große“ Liebes- und Friedensethik des Christentums von der „kleinen“ Notwehrethik zu unterscheiden. Diese freilich steht unter dem Vorbehalt einer Verpflichtung zur Auflösung der Not, die sie hervorbringt.

Wie sollen wir heute mit all diesen Fragen umgehen, die sich im Hinblick auf Leben und Tod stellen, alten und neuen, verschärften und komplexen, unstrittigen und strittigen? Eines ist klar: die Wirkungsgeschichte des Gebotes hängt (schon bisher und mehr noch in der Zukunft) davon ab, wie sich die geschichtlichen Rahmenbedingungen und die ethischen Diskurse im gesellschaftlichen Kontext verändern.

Selbsttötung als häufige Todesursache in hochzivilisierten Gesellschaften erscheint heute eher als eine Folge der mitmenschlichen Isolation und des schwierigen Umgangs mit Scheitern. Tötung auf Verlangen (aktive Euthanasie) wird als ein Problem der lebensverlängernden Medizin angesehen. Dennoch gilt auch hier der Kern des Verbotes: das hohe Gut des Lebens und die mangelnde Berechtigung, es selbst zu beenden oder sich direkt töten zu lassen, erlauben es nicht, Extremfälle zum gesetzlich erlaubten Normalfall zu machen. Sicherlich gibt es rechtliche Regulierungen, die schwer erzwingbar sind, und (wie im Schwangerschaftskonflikt) die Abwägung, ob das wachsende Leben besser durch Strafe oder durch Entlastung der Mutter gesichert sei. Wie immer man darüber denkt: Es ist Aufgabe der Gesellschaft, durch ihre Solidarität solche Konflikte zu reduzieren, und nicht, sie chirurgisch zu beenden.

3. Der Streit um die Euthanasie

Der Streit um die Euthanasie hält in den letzten dreißig Jahren mit unverminderter Intensität an. Er wird durch folgende Elemente in Gang gehalten bzw. verschärft:

- durch die technischen Möglichkeiten der Medizin zur Lebensverlängerung und zur Wiederbelebung, zum Teil unter Umständen, die für die Patienten eine hohe Belastung bedeuten;
- damit verbunden eine geringere Akzeptanz des Leidens und eine Aufhebung der Passivität gegenüber dem Leiden, die aus religiösen Motiven gespeist war;
- die Ausdehnung einer Mentalität der Verfügbarkeit auf so genannte unverfügbare Vorgänge: Sterbeprozess und Tod;
- die Schere zwischen der Verdrängung des Todes aus der Lebenswelt einerseits und der „Nekrophilie hinter antiseptischer Fassade“ (Erich Fromm / Alfons Auer) andererseits. Nekrophilie definiert Fromm als „das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist ... das ausschließliche Interesse an allem, was mechanisch ist ...“ (*Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974, 301);
- den Versuch, in der Ungewissheit und Unsicherheit des Handelns in Extremsituationen über die passive Euthanasie und über die Beihilfe zur Selbsttötung hinaus angesichts von Fällen einer „Tötung auf Verlangen“ für die Beteiligten mehr Rechtssicherheit zu erreichen, der in den Niederlanden zu der Regelung geführt hat: Aktive Euthanasie bleibt zwar illegal, aber Ärzte bleiben straflos unter drei Bedingungen: hartnäckiges, bewusstes und freies Verlangen; unerträgliches Leiden ohne Aussicht auf Änderung; Konsultation eines Kollegen;
- schließlich die neue Diskussion über Sterbebegleitung, vor allem über die Aufhebung der Isolierung von Ster-

benden, die durch die Hospizbewegung ein praktisches Vorbild gewonnen hat und durch die Kirchen unterstützt wird.

4. Eine sozioethische Stellungnahme

Als zentrales Argument wird sowohl von Befürwortern wie von Gegnern der aktiven Euthanasie das Prinzip „Menschenwürde“ genannt. Das Menschenwürdeargument ist aber auch kontrovers. Hans Küng und Walter Jens sehen in ihrem Buch *Menschenwürdig sterben* (München 1995) die Würde vor allem als eine Verbindung von erträglichem Zustand, weiterbestehender individueller Souveränität und Lebensqualität bzw. Sterbensqualität. Dieser Blickwinkel auf die Würde ist berechtigt. Denn man kann in vielen „Würdigkeiten“ die Würde auszudrücken und Entwürdigungen zu vermeiden versuchen. Auf der anderen Seite wird bei dem Philosophen Immanuel Kant deutlich, dass die Würde sich nicht in Bewertungen ausdrücken lässt und dass sie, als Einzahl verstanden, die Menschheit im Menschen achtet, unabhängig von den Qualitäten dieses Menschseins. Mag man auch Kants Argumente gegen die Selbsttötung für zu rigide halten, er sieht darin eine Unverfügbarkeit, die auch nicht von mir in Bezug auf mich selbst aufgehoben werden kann. Denn wäre meine Person mir verfügbar, dann müsste ich eine Position außerhalb ihrer selbst beziehen, und dies ist dem geschichtlichen und leiblichen Menschen nicht möglich. Marcus Düwell kritisiert deshalb an der Auffassung von Küng und Jens: „Die Diskussion über die Würde des Menschen wird unversehens zu einer Diskussion über den Wert des Lebens unter extremen Belastungen.“ Düwell möchte an der grundlegenden Unterscheidung „zwischen der Würde des Sterbenden und dem Wert seines Lebens“ festhalten.² In der Tat ist hier eine Verwischung der begriff-

lichen Unterscheidungen im wahrsten Sinne des Wortes „tödlich“. Zudem, um das Buch von Küng und Jens von einer anderen Seite her zu kritisieren: Wenn auch die Erfahrung im Bereich des ethischen Handelns wichtig ist – und ich wäre der Letzte, dies zu bestreiten³ – so darf man doch nicht die persönlichen Erfahrungen und die daraus erhobenen Optionen zu einem allgemeinen Urteil verlängern, sondern man muss Erfahrungen in ihrer Unterschiedlichkeit zu erfassen versuchen und erst von daher einen übergreifenden Gesichtspunkt ansteuern. Auch die Erfahrung eines Klinikchefs, der von keiner Belastung weiß, die ein aktives Tötungsverlangen als perseverante Willensäußerung hervorgerufen hat, ist hier ernst zu nehmen. Auf der Basis sehr unterschiedlicher Erfahrungen und auf dem übergreifenden Prinzip der nicht in „Würdigkeiten“ zersplitterten Menschenwürde beruhen die folgenden Thesen:

1. Die ethisch relevante Unterscheidung von aktiver und passiver, von direkter und indirekter Euthanasie sollte erhalten bleiben. Auch wenn sie in Grenzfällen unscharf wird (was von fast allen Definitionen gilt), ist sie generell hilfreich. Die Neigung, immer alles vom letzten Grenzfall her beurteilen zu wollen, halte ich für problematisch.

2. Die Perspektive, das Problem der Euthanasie vom Grenzfall her (dem Grenzfall des Verlangens nach aktiver und direkter Tötung durch den Arzt oder durch Nahestehende) zu betrachten, halte ich für falsch. Durch die Einbeziehung dieses Grenzfalles in eine Indikationenregelung, die der ethischen Legitimation oder der juristischen Entpönalisierung (Straffreiheit) dienen soll, wird dieser Grenzfall statt zur Eingrenzung zur Grenzverschiebung. Das heißt: Das menschlich verständliche Verlangen nach Beendigung des Leidensprozesses wird jedem Bewusstsein als Möglichkeit angeboten, ja aufgedrängt.

3. Die stets notwendige Abwägung zwischen Lebenserhaltung, Leidensverringerung und Freiheitssicherung (al-

les einschlägige ethische Werte) ist gerade in der Frage der Freiheitssicherung höchst gefährdet. Sozialer Druck, zumal wenn er auf subtile, unartikulierte und indirekte Weise ins Bewusstsein der Betroffenen gerät, kann kaum überprüft werden.

4. Es scheint unmöglich, jeden Einzelfall ethisch zu kodifizieren. Diese Neigung zur Perfektion wird der Endlichkeit des Menschen nicht gerecht. Der Mensch kann seine Urteile nicht im Vorhinein für jeden denkbaren Einzelfall perfektionieren. Die Illusion, dass er dies vermöge und damit zur letzten Sicherheit und Verfügbarkeit in der Rechtfertigung seines Handelns vordringen könne, ist im Fromm'schen Sinne eine nekrophile Mechanisierung des Menschlichen. Es gibt nun einmal Grenzfälle, in welchen der Handelnde in eine schuldlose Schuldhaftung oder in eine schuldhaftige Schuldlosigkeit hineingerät, die er im Bewusstsein seiner Endlichkeit auf sich nehmen muss. Juristische Aufklärung bis in alle dunklen Winkel hinein ist unmöglich. Man muss Menschen im Extremfall respektieren, wenn man die Ernsthaftigkeit ihrer moralischen Entscheidung anerkennt, auch wenn man die Entscheidung selbst für moralisch unrichtig hält. Dies gilt freilich ausschließlich für den Extremfall.

5. Das Problem der aktiven Euthanasie ist weitgehend ein sozialetisches, nicht nur ein medizinethisches Problem. Die Reduktion des Lebens und der Freiheit im Leidensprozess wird durch Isolierung und durch Mechanisierung des Umfeldes erhöht. Das erste ethische Gebot im Streit um die Euthanasie ist das Gebot der menschlichen Begleitung und Solidarität in Leidens- und Sterbeprozessen.

6. Passive Euthanasie ist das Gewährenlassen von Sterbeprozessen als Prozessen des Lebens. Dabei ist es im Unterschied zu weithin üblicher ärztlicher Praxis notwendig, mehr Mut zur Wahrheit, zum Dialog mit begleitender Kon-

taktaufnahme zu entwickeln. Es darf nicht sein, dass ein Arzt sich über den Kopf einer Patientin hinweg für Maßnahmen der Lebensverlängerung entscheidet, welche die Sterbensqualität dramatisch und vielleicht bis zur Absurdität verschlechtern.

7. Auf der anderen Seite darf es auch nicht zu einem Dambruch durch ein Gesetz kommen, das zunächst Straffreiheit und dann eine Legalisierung des Tötens ermöglicht. Diese sozialpsychologische Wertung eines Gesetzes ist inzwischen aus den Schwangerschaftskonflikten bekannt. Wer nicht nur von den Prinzipien, sondern auch von den Folgen her urteilen will, muss zur Kenntnis nehmen, dass Rechtsveränderungen auch Veränderungen des moralischen Bewusstseins erzeugen, die sie so nicht vorausgesetzt haben. Oft geschahen ja solche Veränderungen auf der Basis der Annahme, dass die Optionen der Menschen nur ernst genommen, aber nicht verändert würden. Das ist ein Trugschluss. Jede Rechtsveränderung steht vor der Aufgabe, als Folge der Veränderung die Voraussetzungen zu erhalten, unter denen die Veränderung stattgefunden hat.

5. Töten – Fremd- oder Selbstbestimmung?

Michel Foucault hat geschrieben: „Die individualistische Einstellung [ist] gekennzeichnet durch den absoluten Wert, den man dem Individuum in seiner Einzigkeit beilegt, und durch den Grad der Unabhängigkeit, der ihm gegenüber der Gruppe, der es angehört, oder den Institutionen, denen es untersteht, zugestanden wird ... [durch] die Hochschätzung des Privatlebens ... endlich [durch] die Intensität der Selbstbeziehungen ...“⁴

Paradoxerweise gibt es ja individuelle Entscheidungen, nicht autonom sein zu wollen. Wenn z. B. eine brasilianische Frau ihrer Familie die Kompetenz in Entscheidungs-

fragen überlässt, stehen wir dem skeptisch gegenüber. Ist man noch selbstbestimmt, wenn man seine Selbstbestimmung nicht so wichtig nimmt? Besteht etwa ein gesellschaftlicher Zwang darin, sich selbst im Sinne einer bereits bestimmten Selbstbestimmung zu bestimmen? Dann wäre paradoxerweise der Selbstbestimmung gerade der Teil der Bestimmung genommen. In ähnlicher Weise beobachten wir, dass die Suche nach Authentizität im Leben immer wieder Mustern solcher Authentizität mit der Zugkraft der Werbung oder der normativen Kraft des Faktischen (oder gültiger Fiktionen) unterstellt wird, so dass wir, je authentischer wir zu sein wünschen, doch um so mehr einem Trend folgen, dem wir im Namen einer Heteronomie niemals zu folgen bereit gewesen wären. Es scheint aber so, als drohe die scheinbar autarke Selbstbestimmung gerade *in extremis*, d. h. je reiner sie in komplexen Lagen beansprucht wird, in Fremdbestimmung umzuschlagen. Selbstbestimmung und Instrumentalisierung (so haben z. B. die gegen die reproduktive „Selbstbestimmung“ optierenden Frauen erkannt) liegen nahe (und oft bis zur Verwechslung nahe) nebeneinander.

Selbstbestimmung und Unverfügbarkeit widersprechen sich so lange nicht, als Selbstbestimmung nicht im Namen eines Unwerturteils über das Leben reklamiert wird. Dabei stellt sich gerade in der „Tötung auf Verlangen“ das zusätzliche Problem, dass die Selbstbestimmung des aktiv Tötenden hier instrumentell antizipiert wird. Die Bereitschaft des selbstbestimmten Arztes zu töten ist ja ebenfalls eine Selbstbestimmung, die freilich den Akt der Bestimmung des anderen aufgrund von dessen unterstellter Selbstbestimmung einschließt. Die Bäume der Selbstbestimmung verdecken hier den Wald. Ethisch gesehen, etwa im Sinne Kants, ist Selbstbestimmung oder Autonomie zugleich Selbstverpflichtung: auf jene *Maxime*, die zur allgemeinen Norm gemacht werden kann. Eine Selbstbestim-

mung als Selbstverpflichtung vermeidet daher das Paradox der als „Autarkie“ (Selbstherrschaft) missverstandenen Selbstbestimmung, die zur Instrumentalisierung entweder der eigenen oder einer fremden Person führt und Würde auf Wert reduziert.

Manche Paradoxien der Selbstbestimmung in interaktiven Zusammenhängen kann man an Peter Singers Thesen verdeutlichen:

Die Frage der *Frühheuthanasie* hatte Peter Singer für eine Fernsehsendung⁵ auf den Punkt gebracht: Seine Thesen lauteten:

Erstens: Entscheidungen über Leben und Tod sind in der modernen Medizin unvermeidlich.

Zweitens: Bei einer Entscheidung über Leben und Tod für ein schwerstbehindertes neugeborenes Kind sollen die Eltern und ihre Ärzte die Hauptrolle spielen.

Drittens: Wenn die Eltern und ihre Ärzte die Entscheidung getroffen haben, ein neugeborenes Kind sterben zu lassen, ist es moralisch besser, dem Kind aktive Sterbehilfe zu geben (also es zu töten), damit es nicht unnötig leiden muss.

Der Sturm der Entrüstung über diese Thesen ist bekannt. Im Wesentlichen wurde er durch die Behauptung entfacht, das Lebensrecht eines Kindes beginne erst ab einem bestimmten Alter. Existentiell schwierige und als unlösbar nachvollziehbare Situationen werden von ihm zudem zur Schwellenerniedrigung für das Tötungsverbot eingesetzt. Singer hat m. E. nicht nur in der Frage des lebenswerten Lebens und der Lebensrechte Unrecht, sondern auch insofern, als er mitleiderregende Einzelfälle, die bis zum übergesetzlichen Notstand führen können, als „Brechstange“ für Mitleids- und Verlangenstötungen benutzen möchte.

Inzwischen ist ja bekannt, dass die gesetzlichen Lockerungen der Tötung auf Verlangen in den Niederlanden (die

ja nicht mehr zusichern als Straffreiheit in Extremfällen) zum Türöffner für „graue“ Anwendungen der Tötung auf Verlangen geworden sind, deren Anzahl höher ist als die der wirklich gesetzlichen. „Grau“ nenne ich jene Fälle, in denen nicht nach dem Geist und oft auch nicht nach Buchstaben des Gesetzes (z. B. nach der Meldepflicht) verfahren worden ist. Man sieht daran, wie leicht Gesetze eine schiefe Bahn ermöglichen, wenn sie sich auf die Regelung extremer Einzelfälle einlassen wollen.

Die bereits mehrfach angesprochene sozialetische Regel lautet: keine unangemessene Verlängerung des Lebens, keine Verkürzung des Lebens durch aktive und direkte Tötung. Gewiss ist die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv, zwischen direkt und indirekt im Einzelfall nur ein schmaler Grat. Aber an dieser Gratwanderung kommen wir nicht vorbei, und wir können uns hier in unserer moralischen Verantwortung nicht vom Recht entlasten lassen. Denn das Recht kann nur die allgemeine Grammatik zur Anwendung des Tötungsverbotes liefern, nicht aber jeden Winkel der menschlichen Not erreichen. Hier müssen Menschen in Extremfällen zusammenwirken, um die angemessene Abstimmung zwischen den Zielen der Leidensverminderung, der Lebenserhaltung und der Ermöglichung von Selbstbestimmung zu finden.

Die Selbstbestimmung am *Ende* des Lebens ist *einerseits* in der Praxis der Medizin noch zu wenig beachtet. Wenn z. B. eine krebskranke Frau, deren Sterbeprozess zeitlich absehbar ist, lieber auf einen lebensverlängernden Eingriff verzichten würde, um früher, aber sanfter sterben zu können, so muss die ärztliche Hilfe dies in Rechnung stellen und beachten. Wo dies routinemäßig um der Lebenserhaltung willen nicht geschieht, ist Umstellung und Änderung am Platz. Dies würde auch den geltenden Gesetzen entsprechen.

Andererseits gibt es, wie wir gezeigt haben, moralische Grenzen der Selbstbestimmung, die in der Selbstverpflich-

tung liegen. Nur philosophische Positionen, welche die Verfügungsfreiheit des Menschen über seine Würde stellen, sehen dies anders.⁶ Gewiss hat die Würde des Menschen etwas mit seiner Freiheit zu tun, aber nachdem sich die Würde als Unverrechenbarkeit und Unverfügbarkeit etabliert hat, kann die Freiheit nicht mehr über sie verfügen. Freiheit kann Würde begründen, aber nicht ersetzen! Habe ich einmal erkannt und anerkannt, dass jedes menschliche Leben aufgrund der Menschheit, die in ihm lebt, über alle qualifizierten Werte hinaus bindet, dann steht meine Freiheit nicht über, sondern *unter* diesem Gesetz. So hat Immanuel Kant formuliert:

„Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen, noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde ... Gleich wie er sich selbst um keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht zur Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. h. er ist verbunden, die Würde der Menschheit in jedem anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeugende Achtung bezieht“ (Metaphysik der Sitten [1797]).

Kant hat dies nicht weit entfernt von einem Zeitpunkt formuliert, an welchem der Biologe Lamarck den modernen Lebensbegriff der Biologie, der auf der Zelle als biologischem Material beruht, einführte. So schneiden sich um 1800 die Linien – einerseits der Aufbruch in die Laboratorien des biologischen Materials und andererseits die humanen, moralischen Bedingungen, die dafür zu stellen sind. Das Bündnis zwischen der Verfügbarkeit des Lebens und der individuellen Selbstbestimmung hat zu vielen moralischen Problemen am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens

geführt. Der moralische Preis dafür muss eine angemessene *relecture* des menschlichen Lebens auf der Basis einer Moral der Menschenwürde und der Menschenrechte sein.

Wir stehen heute in der großen Gefahr, die Interessen, die ein nicht mehr zu leugnender Machbarkeitsdruck und das von ihm ausgehende Angebot erzeugt, zu der größten Macht des begonnenen Jahrhunderts zu machen. Dieses Bündnis zwischen einem Angebot und einer von daher erzeugten und verstärkten Nachfrage wird das Interesse jener Menschen, die sich individuell stark artikulieren können, so öffentlichkeitswirksam machen und so wertvoll erscheinen lassen, dass es gegen dieses Interesse schließlich überhaupt kein Argument mehr gibt – außer der Wahrung von Pietäten. Der Mensch ist aber nicht nur ein Mensch, der ein Recht auf seine Interessen hat und sie auf Kosten seiner eigenen Würde und des Lebensrechts anderer durchzusetzen versucht, er ist auch ein Mensch, wenn er lacht und weint, fühlt oder spielt. Was der Mensch alles *sein* kann, ist er nicht erst, wenn er *tatsächlich* alles kann. Das wird ohnehin nie der Fall sein. Was der Mensch als Person ist, verliert er auch nicht, wenn seine Ausdrucksfähigkeit und seine Selbstbestimmung reduziert sind. Ein geradezu prophetisches Wort dazu findet sich bei Hans Jonas am Schluss seines viel beachteten Buches *Das Prinzip Verantwortung*⁷:

„Das Paradoxe unserer Lage besteht darin, dass wir die verlorene Ehrfurcht vom Schaudern, das Positive vom vorgestellten Negativen zurückgewinnen müssen: die Ehrfurcht für das, was der Mensch war und ist, aus dem Zurückschauern vor dem, was er werden könnte und uns als diese Möglichkeit aus der vorgedachten Zukunft anstarrt.“

6. Die Idee der „unbedingten Annahme“ (Hille Haker)

Religiös gesprochen, steht hinter der Menschheitsachtung, auf die auch Hans Jonas aufmerksam macht, die Annahme des Menschen durch Gott, die nicht an Zustände und Vorbehalte gebunden ist. Dieser Annahme Ausdruck zu verleihen, ist immer auch als eine religiös-praktische Pflicht verstanden worden. Damit ist nicht gesagt, dass die Verpflichtung zur unbedingten Annahme des anderen Menschen nicht unter sog. weltanschaulich neutralen Voraussetzungen (insoweit es das gibt) eingesehen werden könnte. Religiöse Praxis lässt sich stets in philosophische Ethik übersetzen, da für die Praxis die allgemeine Verpflichtung auf einsehbare ethische Standards ihrerseits ein selbstbestimmtes Kriterium ist. So lässt sich zeigen, dass die Gottesidee sich in ihrer biblischen Gestaltwerdung aus der Sehnsucht des Menschen nach unbedingter Annahme (die, z. B. in elterlicher Fürsorge, partiell erfahrbar ist) verstehen lässt. Wer sagt: „Gott ist Liebe“, hat immer schon eine Idee von Liebe, die er auch unabhängig von Gott formulieren kann – sonst wäre ja diese Aussage nicht mehr prüfbar.

In der Sterbebegleitung kommt die unbedingte Annahme des Menschen durch den Menschen besonders zum Ausdruck. Diese Annahme korrespondiert mit dem Prinzip Würde in besonderer Weise, weil sie dieser Würde dient, ohne zu verfügen. Die Frage, ob neben der Inkaufnahme einer Lebensverkürzung um anderer Ziele willen auch die direkte, unmittelbare und sofort wirksame Tötung ein Ausdruck dieser unbedingten Annahme sein kann, ist vielleicht nicht für jeden denkbaren Fall mit einem kategorischen Nein zu beantworten. Aber dieses Nicht-Nein ist kein verallgemeinerungsfähiges Ja. Dies gilt auch unter den in den Niederlanden verfügbaren einschränkenden Bedingungen, die sich einige Fragen gefallen lassen müssen:

- Hebt die objektive Prüfung nicht den irreduzibel subjektiven und situativen Charakter wieder auf?
- Ist der Missbrauch beherrschbar, erstens angesichts des möglichen sozialen Drucks, zweitens in Ermangelung von Klägern, gegebenenfalls in Ermangelung von Richtern?
- Wirkt eine Entpönalisierung sozialpsychologisch nicht als Legalisierung?
- Ist die Verschiebung der Grenze von der Indirektheit zur Direktheit nicht ein Dambruch hinsichtlich der Unteilbarkeit des Lebensrechtes?
- Sterbehilfe, sagt J. P. Wils⁸, darf Tod im Leben nicht durch Verräumen „zum Verschwinden“, sondern muss ihn „zum Erscheinen“ bringen. Deshalb sei hier die von ihm zitierte Warnung vor der möglichen Entsorgungsfunktion der Euthanasie mit den Worten von Paul Virilio wiedergegeben: „Man gewinnt den Eindruck, dass die postmoderne Ära jetzt Verfahren des gezielten Verschwindenlassens entwickelt ... wobei die transpolitische Macht bestrebt ist, sich vollkommen mit der medizinischen Macht zu identifizieren ... Es ist deshalb ganz logisch, dass *der Tote* verschwindet, vor allem aber auch, dass *der Tod* nicht mehr existiert.“⁹

Nun gibt es keinen Grund, den Vätern und Müttern der Gesetzgebung in den Niederlanden und in Belgien Absichten zu unterstellen, die als problematische Signatur der Zeit charakterisiert werden können. Aber in unserer Endlichkeit, die der perfekten Machbarkeit, zumal *in extremis*, entgegensteht, bedeutet Annahme auch die Annahme der Unlösbarkeit von Problemen. Denn im Übrigen gilt die Problemlösungsregel: Man soll Probleme nicht so lösen, dass die Probleme, die durch die Problemlösung entstehen, größer sind als die Probleme, die gelöst werden.

Sind wir bescheiden genug, um zu erkennen, dass wir die Probleme der Sterbehilfe weder medizintechnisch noch so-

zialtechnisch auflösen können? Verlangt unsere Endlichkeit nicht von uns, Dilemmata auch einmal auszuhalten, statt sie durch einen zweideutigen Schnitt nur scheinbar zu beenden? Können wir auch etwas lassen statt etwas zu tun?

Das Handeln umfasst das Unterlassen. Unterlassen ist kein Nicht-Handeln, sondern ein Handeln mit der Charakteristik, ein Eingreifen zu beenden oder nicht einzugreifen. Diese Charakteristik, welche in einer Aktivität den großen Anteil an Passivität betont, nimmt den Menschen gegenüber dem anderen Menschen zurück. Und gerade darin liegt die Achtung vor der Würde als Unverfügbarkeit und die Annahme des anderen in seiner Einzigkeit.

Literatur

- Andreas Trewer-Clemens Eickhoff (Hrsg.), „*Euthanasie*“ und die aktuelle Sterbehilfe-Debatte. Die historischen Hintergründe medizinischer Ethik. Frankfurt a. M./New York 2000.
- Bert Gordijn/Henk ten Have (Hrsg.), *Medizinethik und Kultur. Grenzen medizinischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden* (= Medizin und Philosophie 5). Stuttgart-Bad Cannstadt 2000.
- Hille Haker, *Ethik der genetischen Frühdiagnostik*. Paderborn 2002.
- Adrian Holderegger (Hrsg.), *Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht*. Freiburg i. Br./Freiburg (Schw.) 1999.
- Rita Kielstein/Hans Martin Saas, *Die persönliche Patientenverfügung. Ein Arbeitsbuch zur Vorbereitung mit Bausteinen und Modellen*. Münster 2001.
- Thomas Mann, *Das Gesetz, Dichtung und Wirklichkeit* (Mit einem Essay von Käthe Hamburger). Frankfurt a. M./Berlin 1964. (Das Buch enthält biblische, jüdische und islamische Erzählungen zu Moses und dem Mordverbot.).
- Günter Virt, *Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes*. Innsbruck / Wien 1998.
- Jean-Pierre Wils, *Sterben. Zur Ethik der Euthanasie*. Paderborn/München 1999.

Markus Zimmermann-Acklin, *Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung*. Freiburg i. Br. / Freiburg (Schw.) 1997.

Anmerkungen

1 Vgl. *Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin*, in: *Concilium* 5 (1969), 371–378.

2 *Universitas* 51 (1996), 620.

3 Vgl. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. 2 Bde. Freiburg i. Br./Freiburg (Schw.) 1998/99.

4 *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit, Bd. 3)*, Frankfurt a. M. 1986, 59.

5 Die Diskussionssendung mit Peter Singer, an der außer Peter Singer und mir Helmut Holzhey und Susanne Schriber teilnahmen, wurde im DRS am 1. und 2. September 1991 ausgestrahlt. Man beachte an der Formulierung der Thesen insbesondere, dass von den Eltern und „ihren“ Ärzten die Rede ist. Wo sind die Ärzte des Kindes?

6 Vgl. dazu Anne Langlois, *Dignité humaine*, in: G. Hottois/J.-N. Missa, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brüssel 2001, 281–283.

7 Frankfurt a. M. 1978.

8 1999, 245 f.

9 Aus: P. Virilio, *Der negative Horizont*, München/Wien 1989, 237 f.