

Grundlagen einer Ethik des Lebens

In Krisenzeiten, in denen Existenz und Zukunft Israels auf dem Spiel standen, erinnerten die religiösen Führer ihr Volk immer wieder an die großen Ereignisse der Geschichte. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens weggeführt und ihm das verheißene Land gegeben hat, er wird es auch weiter führen, wenn Israel bereit ist, den ihm im Grundgesetz gewiesenen Weg zu gehen. Die politische Grenzlage Israels und die daraus erwachsenden ständigen Gefährdungen und Krisensituationen erschwerten den Weg einer eigenen direkten Existenzsicherung. Nur die Entscheidung für Jahwe, als dem tragenden Grund der Einheit, vermochte in einer Art indirekter Lebenssicherung Entstehung und Bestand des Bundesvolks zu garantieren. Ohne die Kräfte des verbindenden Glaubens hätten sich die heterogenen Stämme niemals zu einem relativ festen Stämmeverband konsolidieren können. Ohne die einende Kraft des Glaubens wäre Israel kaum in die Geschichte eingegangen.

Diese geschichtliche Erfahrung bildet den Hintergrund für den beschwörenden Aufruf, den prophetische Mahner am Ende der Königszeit dem Mose in den Mund legen: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen“ (Dtn 30, 19).

Diese Entscheidung vollzieht sich heute in neuen und weltweiten Dimensionen. Unsere Gesellschaft wird immer mehr von einer Grundstimmung der Angst geprägt. Zumindest ist schon lange nicht mehr soviel von Angst geredet und über Angst geschrieben worden, wie in den letzten Jahren. In der Wochenzeitung „Die Zeit“ war jüngst zu lesen, die zeitgenössische Literatur sei Angstliteratur. Und Kurt Reumann schrieb in der FAZ unter dem Titel „Unsere Angstgesellschaft“, die Schutzsysteme des kollektiven Muts lösten sich auf. Man denkt dabei an das Schutzsystem der Technik, das gerade in seinen höchstentwickelten Errungenschaften Angst verbreitet. Man erinnert sich an das Schutzsystem der sozialen Sicherheit, von dem viele fürchten, das teure Netz könnte unter der Last der Arbeitslosigkeit zerreißen. Oder man verweist auf die Sicherung des Friedens in Freiheit und Gerechtigkeit, die einen materiellen und psychischen Preis fordert, der eine zunehmende Zahl von Menschen erschreckt.

Angesichts einer dermaßen weit verbreiteten Krisenstimmung rufen die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken gemeinsam auf zur Initiative „Wähle das Leben“. Gegenüber der Resignation vieler, insbesondere junger Menschen, wollen die Initiatoren Mut machen, zum Leben ja

zu sagen, zum eigenen Leben und zum Leben des anderen, zum Überleben der Menschheit in ihrer Umwelt. Dieser gleiche Aufruf zum Lebensmut soll nächstes Jahr auch den thematischen Schwerpunkt des deutschen evangelischen Kirchentags in Hannover bilden. Die Kirchen stellen sich auf die Seite des Lebens. Sie fordern seinen Schutz; und sie rufen zur verantwortlichen Lebensgestaltung. Schutz und Gestaltung bedingen sich gegenseitig.

Trutz Rendtorff nennt die Ethik eine „Theorie der menschlichen Lebensführung“ (Rendtorff, 11). Zu den Grundvoraussetzungen der Lebensführung gehört das Gegebensein des Lebens. Niemand kann sich selbst das Leben geben; er muß es empfangen. Und dieses empfangene Leben ist das zur eigenen Lebensführung bestimmte Leben. Darin liegt eine elementare Verbindlichkeit. Was immer im ethischen Bewußtsein als Sollensanspruch erkannt werden mag (als Gewissen, als Schuldigsein des Daseins [Heidegger, Medard Boss], als Anspruch der Identität), erhält seine innere Verbindlichkeit aus der Appell-Struktur empfangenen Lebens. Es ist die Abhängigkeit und Freiheit eines verdankten Lebens. Das Bekenntnis zur Geschöpflichkeit ist nichts anderes als ein Bekenntnis zu dieser Abhängigkeit und Freiheit eines empfangenen Lebens.

Nun lebt keiner allein auf der Welt. Das eigene Leben bestimmt und bewirkt in seinem tätigen Vollzug immer auch Leben für andere. Niemand soll für sich selbst leben, weil keiner aus sich selbst lebt. Wir sind und gestalten für andere und mit anderen eine Welt des Lebens. Grundvoraussetzung dafür ist das Vertrauen, in dem allein Geben und Annehmen des Lebens sich vollziehen können. Vertrauen ist der innere Sinn der Sozialität. Darum ist auch die Erfahrung des Bösen keine Außenbedingung menschlicher Handlungswirklichkeit, hat sie doch ihren Grund in der Verweigerung der gegenseitigen Annahme.

Zur Gestaltung einer gemeinsamen Lebenswelt sind wir auf einen im gemeinsamen Diskurs zu erstellenden *Grundkonsens* angewiesen. Entsprechend erweist sich die Theorie der *Kommunikationsgemeinschaft* als der dem Niveau heutiger Wissenschaftskultur angemessene methodische Zugang zur Ethik. Soll aber dieser Ansatz zu inhaltlich bestimmten Maximen führen, dann müssen auch jene Voraussetzungen, die sich für das menschliche Zusammenleben als notwendig erweisen, in die Argumentation mitaufgenommen werden. Ein Hinweis darauf liegt in dem vorwissenschaftlich je schon wirksamen Bewußtsein um *lebensnotwendige sittlich relevante Einsichten*. Der Aufweis der Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen friedlichen Zusammenlebens müßte aufgrund reflektierter Erfahrung nachvollziehbar sein. So begegnet uns das Leben, die leibliche Integrität, das Eigentum, die Freiheit, aber auch die Ehe, die Freundschaft eines anderen als eine Wirklichkeit, die wir zu beachten haben. Diese Realitäten (Güter) bilden den Inhalt der personbezogenen Menschen- und Grundrechte. In der Rechtsphilosophie spricht man von den anerkannten *Rechtsgütern*. Es sind Gegebenheiten der Erfahrung, die einer vernünftigen Ordnung menschlichen Zusammenlebens

vorgegeben sind. Sie wollen beachtet werden und sind in diesem Sinn verpflichtend aufgegeben.

Daneben gibt es eine Reihe von *menschlichen Werthaltungen* (sittliche Tugenden), die für das Zusammenleben nicht minder unverzichtbar sind. Dazu zählen Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Zucht und Maß. Die Einsicht, daß eine gemeinsame Respektierung dieser Güter und dieser Werthaltungen für das Zusammenleben notwendig ist, gibt sowohl der Rechtsordnung wie auch einer materialen Ethik ein objektives Fundament. Kulturgeschichtlich werden diese Güter und Werte meist aufgelistet in apodiktische Rechtsreihen. Beim alttestamentlichen Bundesvolk waren es die Dekalogreihen. Sie bilden gewissermaßen ein ethisches Credo. Solche apodiktischen Gebote und Verbote sind keine unmittelbar praktischen Rechtsnormen, sondern Leitsätze (wie im Grundrechtskatalog, Art. 1–19, unseres Grundgesetzes). Das fünfte Gebot wäre dann beispielsweise sinnvoll zu übersetzen: „Bedenke Israel, Leben ist ein heilig Gut, es steht unter dem Schutz Jahwes, deines Gottes.“ Mit dieser Feststellung ist aber noch nicht gesagt, was dieser Lebensschutz im konkreten Alltag vom sittlichen und rechtlichen Handeln des Menschen verlangt. Allzuoft stehen sich in dieser begrenzten Welt die verschiedenen Güter und Interessen konkurrierend gegenüber.

Ein sachgerechtes Handlungsurteil setzt voraus, daß die verschiedenen Güter (man kann auch von den existentiellen Zwecken des Menschen sprechen) zueinander in ein Verhältnis, in eine Rangordnung eingebracht werden. Dabei verweist man auf zwei Prinzipien: Das *Prinzip der Fundamentalität* gibt demjenigen Gut den Vorzug, das die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des anderen ist. In diesem Sinn ist das Leben das fundamentalste Rechtsgut. Nach diesem Prinzip wird man z. B. die leibliche Integrität opfern, wenn das Leben nur um diesen Preis erhalten werden kann. Davon ist verantwortliches ärztliches Handeln weitgehend bestimmt. Das *Prinzip der Dignität* ordnet hingegen Werte nach ihrer jeweiligen Sinnfülle. Der höhere Wert zeichnet sich dadurch aus, daß er dem fundamentaleren seinen eigentlichen Sinn verleiht. In diesem Sinn ist das Leben „der Güter höchstes nicht“; höher steht die Menschenwürde, die in der sittlichen Selbstbestimmung der Person ihren Ausdruck findet. Darum darf jemand gegebenenfalls auch auf einen lebenserhaltenden Eingriff verzichten, um sein Leben in bewußter Annahme des Sterbens zu vollenden.

Diese wenigen Hinweise machen deutlich, daß eine Rangordnung der Zwecke nur möglich ist im Zusammenhang mit einer umfassenden Sinnbestimmung menschlichen Daseins, d. h. auf dem Hintergrund einer bestimmten Anthropologie. Es ist für uns das in christlicher Glaubenstradition erwachsene Menschenbild, von dem wir überzeugt sind, daß es universal menschliche Züge trägt. Es ist kein theologischer Überbau; er verfremdet den Menschen nicht, sondern deckt seine tiefsten menschlichen Aspirationen auf und verweist auf deren mögliche Erfüllung.

Damit sind in gedrängter Kürze die wichtigsten Grundlagen einer Ethik des

Lebens genannt, von denen aus drei Fragen aufgegriffen werden sollen: das Recht auf Leben, das Recht auf gesunde Umwelt und das Recht auf den Tod.

I. Das Recht auf Leben

Das Recht auf Leben gehört zu den unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten. Es eignet jedem Menschen aufgrund seines Menschseins und kommt ihm für die ganze Dauer seiner individuellen Entwicklung zu. Die Überzeugung von der Würde und dem Wert eines jeden Menschen, unabhängig von seiner Geburt oder seiner Leistung in der Gesellschaft, bildet eine fundamentale Säule unserer freiheitlichen Ordnung. Im Bekenntnis zum Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit besteht wohl auch in unserer sonst so pluralistischen Gesellschaft ein weitgehender Konsens. Der Konsens bricht jedoch bereits bei der Frage nach der Bedeutung dieses Rechts für die vorgeburtliche Existenz des Menschen auseinander. Im Zusammenhang mit der Möglichkeit, Erbschäden und andere Erkrankungen des Kindes im fünften oder sechsten Schwangerschaftsmonat eindeutig zu erkennen, ist in letzter Zeit auch in Fachkreisen bereits vom „selektiven Abort“ gesprochen worden. Möglicherweise ist man sich gar nicht bewußt, welches Werturteil man damit fällt. Es ist zumindest nicht leicht einzusehen, weshalb ein Arzt, der sich ein solches Urteil unmittelbar nach der Geburt eines Kindes erlaubt, mit zweieinhalb Jahren Freiheitsentzug bestraft wird, während das sachlich gleiche Urteil über ein drei Monate jüngerer, noch nicht geborenes, aber lebensfähiges Kind Rechtsens sein soll.

Die gewaltigen und schnellen Fortschritte der Medizin zeigen uns immer deutlicher ihre Ambivalenz. Darum gilt es auf der Hut zu sein und unsere Werturteile immer wieder zu überprüfen. Es ist nicht Aufgabe des Moralthologen, Mitmenschen anzuklagen und zu verurteilen. Wohl aber hat er die für das Zusammenleben der Menschen unverzichtbaren Rechtsgüter aufzuzeigen und die für einen möglichen Konflikt geltenden Prioritäten festzulegen. Dies soll hier im Blick auf die pränatale Diagnose sowie auf die extrakorporale Befruchtung versucht werden.

1. Die vorgeburtliche Diagnose

Die pränatale Diagnose ist ein typisches Beispiel für das Doppelgesicht des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts. Einerseits sind durch zytogenetische und biochemische Untersuchungen des Fruchtwassers bereits in der Frühphase der Schwangerschaft sichere Aussagen über Mißbildungen, Stoffwechselerkrankheiten und Chromosomenanomalien möglich geworden. Darüber hinaus erlauben die enormen Fortschritte der Ultrasonographie und der Fetoskopie nicht nur diese Befunde zum Teil zu bestätigen und auch deren Schweregrad zu erfassen;

es wird mit Hilfe dieser Methoden in absehbarer Zeit möglich sein, einen Großteil der Pathologie fetalen Lebens in utero diagnostizieren zu können. Da aufgrund solch diagnostischer Möglichkeiten nach den bisherigen Erfahrungen bei mehr als 97 Prozent aller untersuchten Risikopatientinnen ein entsprechender Defekt ausgeschlossen werden konnte, bringt die pränatale Diagnose für den größten Teil der ratsuchenden Eltern eine erhebliche Entlastung. Zudem wirkt diese Möglichkeit für die Ungeborenen faktisch auch ausgesprochen lebenserhaltend; denn die Zahl der durch Amniozentese festgestellten Defekte liegt naturgemäß wesentlich unter der Zahl der aufgrund von Risikowahrscheinlichkeit unter Verdacht Stehenden. Bisher konnte man jedoch mit Hilfe familiärer und individueller Anamnesen nur mit der höheren Risikozahl rechnen. Der entlastende und lebenserhaltende Effekt steht demnach positiv zu Buch.

Andererseits bringt aber die gleiche diagnostische Methode 3 Prozent der Mütter, bei denen mit voller Gewißheit ein krankes Kind festgestellt wird, in einen schweren Gewissenskonflikt. Man kann ihrem Kind (zumindest während der Schwangerschaft) nicht helfen. Es gibt für die festgestellte Krankheit noch keine Therapie. Man hört darum immer wieder Ärzte, die dafür plädieren, man solle auf eine pränatale Diagnose verzichten, solange man keine therapeutische Möglichkeit anbieten könne. Nicht-Wissen sei hier besser als Wissen und Nicht-helfen-Können.

Vom ethischen Standpunkt aus steht auf jeden Fall fest, daß die *Krankheit eines Kindes* niemals Grund sein kann für seine Tötung. Dabei muß man sich im klaren sein, daß zumindest nach dem heutigen Stand bei negativem Befund die Einleitung der Frühgeburt im sechsten Schwangerschaftsmonat erfolgt. Wir haben es zu dieser Zeit mit einem ausgebildeten Kind zu tun. Und es ist nicht einzusehen, wieso ein geschädigtes, aber durchaus lebensfähiges Kind um seiner und der Familie Zukunft willen vor der Geburt eher getötet werden darf als nach der Geburt. Wer hier in seinem sittlichen Urteil zu Ausnahmen neigt, der muß sich bewußt sein, daß er damit entweder das Urteil über den ungeborenen Menschen anders bewertet oder daß er unter gleichen Umständen die gleiche Konsequenz auch für ein schwer geschädigt geborenes Kind ziehen müßte. Die Erkrankung des Feten als solche ist bekanntlich auch rechtlich noch keine hinreichende Voraussetzung für die sogenannte eugenische oder kindliche Indikation, die dementsprechend tatsächlich keine kindliche ist. Man muß sie als spezifischen Fall der mütterlich-medizinischen Indikation sehen. Dabei ist freilich die Schwere der kindlichen Schädigung und die Frage der Behebbarkeit für das Urteil über die Zumutbarkeit von entscheidender Bedeutung. Dazu ist eine exakte intrauterine Diagnose der befürchteten Gesundheitsschädigung des Kindes unabdingbar. Hier zeigt sich deutlich, daß die humangenetische Beratung auf die modernen Methoden der pränatalen Diagnostik nicht verzichten kann.

Unsere ethischen Überlegungen gehen nun aber – im Unterschied zu der

strafrechtlichen Betrachtung – nicht von der Zumutbarkeit an die Mutter aus. Bei allem Verständnis für die Härte einzelner Konfliktfälle verlangt eine Verantwortungsethik eine Klärung der konkurrierenden Güter. Und hier wird doch wohl allgemein anerkannt, daß man ein geistig oder körperlich behindertes Kind nach der Geburt nicht sterben lassen darf, weil es für die Mutter eine unzumutbare Belastung darstellt. Man darf es sterben lassen, wenn lebenserhaltende Maßnahmen keine Aussicht auf Erfolg haben (Beispiel: Niereninsuffizienz). Es scheint mir vertretbar, daß man bei (und *nur* bei) den Fällen, bei denen man nach der Geburt erlaubterweise auf lebenserhaltende Maßnahmen verzichtet, nicht unter allen Umständen die Fortführung der Schwangerschaft bis zum normalen Termin verlangt. Der Abbruch der Schwangerschaft durch Einleitung der Geburt kann zu einem früheren Termin erwogen werden. Hiermit wird deutlich, daß für die ethische Beurteilung eines Schwangerschaftsabbruchs aufgrund einer pränatalen Diagnose primär weder einfach das Kranksein des Kindes noch die Belastung der Mutter, sondern die Überlebenschance entscheidet. Daß dabei auch die näheren Umstände erwogen werden müssen, entspricht der allgemeinen ethischen Regel.

Ein Problem besonderer Art ergibt sich für die *ärztliche Beratung von Risikopatientinnen* im Blick auf die Planung einer Schwangerschaft. *Einerseits* wird man nicht vorbehaltlos zur Schwangerschaft raten mit dem Hinweis, es gebe ja nun die Möglichkeit zur Beendigung der Schwangerschaft oder gar eine geschlechtsspezifische Ausschaltung von Erbträgern. *Andererseits* wird man Risikopatientinnen mit positivem Kinderwunsch auch nicht generell von einer Schwangerschaft abraten. Das Risiko ist eben nach den herkömmlichen Risikowahrscheinlichkeiten abzuwägen. Die Vor- und Nachteile einer pränatalen Abklärung wären so zu diskutieren, daß die Eltern zu einem persönlichen Gewissensentscheid befähigt werden.

2. Die extrakorporale Befruchtung

Die Meldungen über die Geburt extrakorporal gezeugter Kinder sind bisher in der Öffentlichkeit keineswegs mit bloßer Zustimmung aufgenommen worden. Viele Äußerungen melden erhebliche Bedenken. Die Vorbehalte sind unterschiedlicher Art. Sie reichen von der absoluten Verurteilung bis zu bedingter Bejahung. Es lassen sich *drei Grundpositionen* unterscheiden.

Die erste Position, hauptsächlich vertreten von der lehramtlichen Doktrin der katholischen Kirche (Kard. Höffner), lehnt jede extrakorporale Befruchtung als *in sich widersittlich* ab. Dies gilt unabhängig vom Zweck und den möglichen Umständen. Der Grund solch bedingungsloser Verurteilung liegt weder in den experimentellen Voraussetzungen noch in der latenten Möglichkeit zum Mißbrauch der Befruchtung *in vitro*. All diesen zusätzlichen und wichtigen Überlegungen voraus ergibt sich nach dieser Auffassung die absolute Sittenwidrigkeit bereits aus dem bloßen Tatbestand, daß der Mensch in den Gesamtzusammenhang menschlicher Zeugung eingreift und technisch trennt, was die Naturordnung

innerlich verbindet. Gattenliebe und die Ermöglichung einer Zeugung gehören nach kirchlicher Auffassung unlösbar zusammen; hier aber wird die Erzeugung eines Menschen aus der liebenden Vereinigung der beiden Partner herausgelöst und in einen technischen Vorgang verwandelt.

Unschwer läßt sich darin das Kernargument erkennen, mit dem bereits jede Art der Befruchtungsverhinderung (Antikonzeption), aber auch die künstliche Insemination und entsprechend nun noch strenger jede extrakorporale Befruchtung verboten wird. Seit der breiten innerkirchlichen Debatte um den Entscheid Papst Pauls VI. zur Frage erlaubter und unerlaubter Methoden der Konzeptionsregelung – Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968), voll bestätigt durch das Schreiben Johannes Pauls II. „*Familiaris consortio*“ (1981) – wissen wir auch, wie umstritten gerade dieses Argument ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Debatte zu wiederholen. Es muß aber doch festgestellt werden, daß es nie gelungen ist, diese Sinnverbindung von Liebe und Fruchtbarkeit als für jeden menschlichen Vollzug vorgegeben zu erweisen. Überdies müßte im voraus geklärt sein, wieweit menschlich verantwortliches Handeln an eine vorgegebene „Natur“ gebunden bleibe und diese „Natur“ verbindlich festzustellen sei. So tendiert die neuere Entwicklung in der katholischen Moraltheologie immer mehr dahin, einen Eingriff in die Natur, d. h. in unserem Fall eine Trennung von Liebesakt und Befruchtung, nicht einfach als für jeden Fall verwerflich hinzustellen, sondern solche Eingriffe nach Maßgabe der in Frage stehenden Güter zu beurteilen.

Dies gilt für die antikonzeptionellen oder sterilisierenden Eingriffe genauso wie für eine homologe Insemination oder eine extrakorporale Befruchtung. Wo Ehegatten wegen einer anders nicht überwindbaren Sterilität nur auf dem Weg einer extrakorporalen Befruchtung ein eigenes Kind ermöglicht werden kann, vermag ich im bloßen Eingriff in die natürliche Einheit des Geschlechtsakts *nichts Widersittliches* zu sehen. Hier wird doch ein gesundes Geschlechtsleben und eine ganz natürliche Liebesgemeinschaft vorausgesetzt. Aus ihr erwächst ja gerade der Wunsch nach dem Kind. Denkt man hier nicht zu materialistisch, wenn man über die Forderung hinaus, daß die Keimzellen von den zwei Liebenden stammen, auch noch einen Kausalzusammenhang mit einem einzelnen Geschlechtsakt verlangt? Der Geschlechtsakt ist ohnehin für die Befruchtung „nur“ dispositiv. Und wenn es wirklich an dem läge, so könnte er es über die Spermengewinnung auch für die extrakorporale Befruchtung sein. Die Masturbation muß nicht der einzige Weg zur Spermengewinnung sein. Es scheint uns darum sehr fragwürdig, ob man eine solche Befruchtung als Hilfe zur Überwindung einer Sterilität in sich bereits verurteilen könne. Damit sind aber gewiß nicht alle Probleme gelöst.

Eine zweite Position erhebt auch *Einwände* grundsätzlicher Art, die sich aber nicht gegen die Methode, sondern gegen den Zweck (die Indikation) der extrakorporalen Befruchtung richten. Eine Begründung durch den sehnlichen Kinderwunsch einer Frau, die nur auf diese Weise ein eigenes Kind erhalten kann, wird als

„Zweckmoral“ abgetan. Sie sei „charakteristisch für das unheilvolle Bündnis zwischen Ärzten und Patienten, das die Medizin stärker korrumpiert als die Angriffe all ihrer Feinde. Auf einer solchen Mesalliance beruhen letztlich auch die Erfolge, ja der Siegeszug der naturwissenschaftlich orientierten Reparaturmedizin, die gleichermaßen den Erwartungen von Patienten und Ärzten entgegenkommt, die aber dennoch die Heilkunde allmählich unmenschlich und unbezahlbar werden ließ“ (R. Flöhl, FAZ, 8. 2. 1982). Der Aufwand, der eingesetzt werden muß, um einem einzelnen Paar seinen an sich berechtigten Wunsch zu erfüllen, erscheint diesen Kritikern außerhalb jeder Proportion. Dies – so wird betont – gelte insbesondere angesichts der Tatsache, daß genügend elternlose oder hungernde Kinder auf eine Aufnahme warten würden. Der einzig verantwortliche Weg sei Verzicht oder Adoption. Nur ist die Bestimmung der Verhältnismäßigkeit zwischen individuellen Interessen und Gemeinwohl eine schwierige Sache.

Die vorgebrachten Einwände richten sich im Prinzip gegen jede Sterilitätsbehandlung. Dagegen aber hat sich bisher noch niemand ernsthaft gewandt. So ist es wohl doch eher das „Neue“, das „Immer noch mehr“, der unbegrenzte Fortschritt, gegen den sich die Stimmen erheben und an die Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mitteln erinnern. Im Blick auf die Relation hätten – so meinen manche – die Versuche zur Befruchtung von menschlichen Eizellen außerhalb des Organismus nicht vorgenommen werden dürfen. Unabhängig von den Einwänden, die bei der dritten Position noch vorgebracht werden, ist es sicher richtig, daß bei jeder Forschungsplanung die Vorrangigkeit der Zwecke bedacht werden muß. Die bloße Machbarkeit ist kein ausreichendes Ziel; erfüllendes Ziel aller Gesundheitsplanung kann nur die Verbesserung der *Conditio humana* im umfassenden Sinn sein. R. Flöhl glaubt allerdings, daß moralische Appelle hierzu wenig beitragen, daß vielmehr „nur durch ökonomische Zwänge jene Verknappung medizinischer Leistungen zu erreichen ist, die die Medizin gesunden läßt“.

Die dritte Position verweist vor allem auf die *Voraussetzungen* und die möglichen *Nebenwirkungen* der Befruchtung *in vitro*. Bei der Entwicklung des Verfahrens sind mit Sicherheit eine große Anzahl von Embryonen erzeugt worden, die nie für den Embryo-Transfer vorgesehen waren. Diese Versuche waren ethisch nicht vertretbar. Wenn das Verfahren heute auf den Ergebnissen dieser Versuche aufgebaut ist, mag man das bedauern, man wird aber das Verfahren an sich nicht allein deswegen ablehnen. Um so eindeutiger muß man sich gegen die Produktion einer Überzahl von Embryonen wenden, die für den Embryo-Transfer im Einzelfall nicht vorgesehen wären. Unerläßliche Bedingung muß sein, daß alle mit Erfolg befruchteten Eizellen transferiert werden und daß zur Befruchtung nur Spermien des Gatten Verwendung finden.

Die latente Gefahr besteht in der Tatsache, daß mit einer Fertilisation *in vitro* das beginnende menschliche Leben manipulierbar wird. Menschliches Leben steht gewissermaßen zu Untersuchungszwecken bereit. Es kann z. B. verlockend sein

zu wissen, unter welchen Bedingungen die Zellteilung im pränidativen Stadium beeinflußt und Fehlbildungen erzeugt werden können. Dieser Versuchung unterliegt der Forscher um so leichter, als der erneuerte § 218 StGB das beginnende Leben erst vierzehn Tage nach der Konzeption grundsätzlich unter Rechtsschutz stellt. Dieser fehlende Rechtsschutz könnte zur Meinung verleiten, in dieser Phase seien Manipulation und sogar Tötung erlaubt. Dem wird man aber vom ethischen Standpunkt aus nicht beipflichten können.

Selbst wenn man davon ausgeht, daß der Keim im Frühstadium zwar *artspezifisch*, aber noch nicht *individualspezifisch* festgelegt ist (K. Hinrichsen), ist damit nicht einfach der Manipulation Tür und Tor geöffnet. Das menschliche Leben ist *kein beliebiger Experimentiergegenstand*. Es handelt sich ja nicht um einen Sachwert. Hier stoßen wir darum an ethische Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen.

Der Fortschritt der Naturwissenschaften beruht auf einem notwendigen Prozeß der *Isolierung*. Diesem Prinzip folgt auch der naturwissenschaftlich fundierte Umgang mit dem Menschen. Die exakten Wissenschaften heben aus der Fülle des Wirklichen das streng Identifizierbare heraus. Sie vollziehen einen notwendigen Prozeß der Isolierung, und nur aufgrund solcher Isolierung ist überhaupt eine moderne Medizin, die die Krankheit vom Kranken theoretisch isoliert und gezielt behandelt, möglich geworden. Das Identifizierbare ist aber für die Naturwissenschaft auch zugleich das Kalkulierbare. Damit können immer mehr zukünftige Tatsachen vorausgesetzt und planmäßig herbeigeführt werden. Der technischen Lenkung und Umgestaltung eröffnen sich damit nie geahnte Möglichkeiten, aber auch Gefahren. Die Notwendigkeit vielfältiger und konsequent durchgehaltener Isolierungen ist ein unaufgebbares Prinzip. Mit der Notwendigkeit solcher Isolierungen ist freilich die Gefahr einer Verfehlung der Wirklichkeit gegeben. „Abstrahieren und Isolieren heißt *Ausblenden*. Ausblenden aber ist nur um Haaresbreite von der *Verblendung* getrennt. Die Wirklichkeit läßt sich nicht wirklich in isolierte Stücke zerlegen. Sie ist ein Geflecht von vielfältigen und nicht wirklich voneinander lösbaren Bezügen. Das moderne isolierende und in isolierten Modellen konstruierende Bewußtsein steht immer in Gefahr, das zu übersehen und notwendige Ausblendung zur Verblendung werden zu lassen“ (von Oppen, 241).

Darin liegt der Kern des ethischen Problems, der mit der Anthropotechnik im weiten Sinn des Wortes verbunden ist. Die manipulative Technik muß sich nicht nur über sich selbst und ihre Konsequenzen Rechenschaft geben, sie muß sich auch fragen, ob sie völlig frei ihrem immanenten Zug folgen dürfe. Gerade weil der wissenschaftliche Fortschritt einer radikalen Versachlichung des Gegenstands zu verdanken ist, erhebt sich die Frage, in welchem Maß diese Versachlichung möglich und richtig ist, so daß darüber das eigentliche Ziel, die Besserung der *Conditio humana*, im umfassenden Sinn nicht verlorenght. So birgt die für das Experiment am Menschen erforderliche Reduktion des Gegenstands auf bestimmte

Daten die große Gefahr in sich, über dieser methodisch bedingten Einschränkung (eindimensionale Schau) den letzten Zweck des Experiments aus dem Auge zu verlieren und *Wissen und Herrschaft* nicht um des konkreten Menschen, sondern um ihrer selbst willen anzustreben und auszuüben.

II. Das Recht auf gesunde Umwelt

Seit die Naturwissenschaft die Naturteleologie in Frage gestellt hat, ist der *Naturbegriff* der neuzeitlichen Philosophie zum Problem geworden. Natur wird nun entweder verstanden als *Bedürfnisstruktur*, die um so klarer hervortritt, je mehr sie den kulturellen Überbau abstreift. So gewinnt Natur, wie einst bei den Sophisten, emanzipatorischen Charakter. Entsprechend gilt es, die Natur zu befreien und alles Handeln konsequent als natürlich zu begreifen. Oder – in Alternative zu diesem Verständnis als *Bedürfnisstruktur* – betrachtet man die Natur als bloßen hypothetischen *Anfangszustand* des Menschen, der unserer Geschichte vorausliegt. Das Heraustreten aus der Natur wird zum Befreiungsvorgang, und die Geschichte selbst wird zum Ort der Befreiung. Der Mensch ist von Natur aus auf das Überschreiten der Natur angelegt. Er ist selbst ein Stück Natur und überschreitet sie gleichzeitig in seinem Bewußtsein. Er weiß, daß er unabhängig vom Denkapparat nicht denken kann, und er kann eben gerade diese seine Abhängigkeit denkend reflektieren.

Wenn die Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, dann umfaßt das, was notwendig zu seiner Natur als Grundlage des Handelns zu rechnen ist, auch das Unumgänglich-Verpflichtende geschichtlich gewordener Bestimmungen. Andererseits aber sind menschliche Handlungen auch kein bloßes Naturgeschehen; sie lassen sich darum auch nur als Handlungen und nicht als Naturgeschehen rechtfertigen.

Damit erhebt sich aber auch die Frage, wie das naturüberschreitende Handeln zu bestimmen sei und welche Bedeutung dabei der Natur zukomme. Ist die Natur nur Ausgangspunkt, oder gewinnt sie auch Einfluß auf die Ausrichtung des Handelns selbst? Robert Spaemann vertritt dazu die überzeugende These: „Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. In der Weise naturwüchsig fortschreitender Naturbeherrschung aber kann die menschliche Gattung ihr eigenes Leben nicht gewährleisten. Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt“ (Spaemann, 964). Aus dieser Sicht lassen sich einige konkrete Hinweise zu einer *Umweltethik* formulieren.

1. Die *Eingebundenheit* des Menschen in den komplexen Lebenszusammenhang der Natur und seine *Abhängigkeit* von diesem Zusammenhang muß in der

ethischen Grundhaltung und im konkreten Verhalten nachvollzogen werden. Der bisher noch vorherrschende „Anthropozentrismus“, der Natur und Umwelt zu einseitig als beliebig zu gebrauchendes Objekt betrachtet, muß abgebaut werden. Eine naturwüchsig expandierende Naturbeherrschung ist zumindest in Gefahr, den Unterschied von Mensch und Natur zu nivellieren und den Menschen nur noch als Natur oder Struktur zu nehmen. Vollendeter Technizismus ist nur eine andere Form des Naturalismus. Echte Kultur will befreien und bleibt gerade darum der Natur in Freiheit erinnernd verpflichtet.

2. Eine solche Beziehung des Menschen zur Natur setzt die *Kenntnis der Natur* voraus. Nun hat keine Zeit die Gesetzmäßigkeiten der Natur besser gekannt als die unsere. Doch läßt sich fragen, ob die bisherige Erforschung nicht doch überwältigend auf die Ausnützung der Natur angelegt war. Es wird geltend gemacht, daß über ökologische Zusammenhänge noch ein großes *Forschungsdefizit* bestehe. Hier sei eine Korrektur der Forschungspolitik notwendig. Dazu kommt, daß die Folgen menschlicher Eingriffe in die Natur aufgrund der Vielzahl der zusammenwirkenden Faktoren und der damit verbundenen methodischen Probleme schwer zu bestimmen sind. Dies gilt insbesondere für die Ermittlung der sogenannten Belastungswerte, aber auch für Gesundheitsgefährdungen, die erst mit jahrzehntelanger Verzögerung oder durch langjährige Kumulation von Schadstoffen entstehen. Entsprechendes gilt für die Ermittlung *umweltverträglicher Handlungsalternativen*:

Einerseits ist wohl unbestritten, daß das überaus rasche Wachstum seit 1950 uns die Umweltbelastungen erst richtig zum Bewußtsein gebracht hat. Es besteht tendenziell die Gefahr, daß die Wachstumskosten der Zukunft angelastet werden, die Gewinne dagegen in der Gegenwart genutzt werden. Auch der Gesundheitsbegriff wird weiter zurückgenommen, wenn zugunsten erhöhter wirtschaftlicher Gegenwartsansprüche „zumutbare“ Belastungen definiert werden.

Andererseits erbringt der bloße Verzicht auf Wirtschaftswachstum als solcher keine Verringerung der Umweltbelastung, sondern bestenfalls eine Stabilisierung der Zuwachsrates. Eine Verbesserung der Umweltqualität würde eine teilweise Verlagerung von der Güterproduktion auf Umwelttechniken und damit vermutlich eine Verringerung, jedenfalls eine Umstrukturierung des Lebensstandards voraussetzen.

Wir müssen uns allerdings bewußt sein, daß wir auf ein weiteres Wachstum nicht verzichten können, wenn wir nicht verzichten wollen auf die Hoffnung der sozialen Randgruppen in unserem Land, daß sich auch ihre soziale und wirtschaftliche Lage in absehbarer Zeit bessert, auf die Möglichkeit, allen einen sicheren und produktiven Arbeitsplatz zu verschaffen, auf die Chance, unsere Jugend noch sorgfältiger auszubilden, auf den sozialen Frieden, der darauf beruht, daß die Umverteilungsansprüche nicht aus der Substanz, sondern aus dem jährlichen Zuwachs erfolgen, auf einen breitgefächerten technischen Fortschritt, ohne den

unsere Wirtschaft ihre Wettbewerbsposition nicht halten kann, und auf unsere Verpflichtung gegenüber der Dritten und Vierten Welt.

3. Die Einbeziehung der Umweltqualität in gesellschaftspolitische Konzepte und individuelle Verhaltensstandards führt notwendigerweise zu einem Zielkonflikt zwischen Umweltqualität und Wirtschaftswachstum. Dieser Zielkonflikt ist bereits theoretisch schwer zu bewältigen. Die Bewältigung ist kaum additiv zu leisten. Sie setzt eine *Neuorientierung des Wachstums* voraus. Das bisherige, vornehmlich von der Gewinnerwartung gesteuerte Wachstum muß abgelöst werden von einem Wirtschaftswachstum, das die Produktionsziele nach ökologischen Rahmenbedingungen ausrichtet. Verbrauchs- und schadstoffintensive Güter sind aus der Gesamtproduktion auszuschneiden. Dabei ergibt sich als wesentliches Ziel für Wissenschaft und Technik, aus Schadstoffen und Abfällen möglichst viele verwertbare Rohstoffe zurückzugewinnen, um Schadstoffausstoß und zugleich Rohstoffverbrauch zu minimieren.

4. Voraussetzung eines solchen ökologisch qualifizierten Wachstums ist ein *Umdenken in der Gesellschaft*, die sich gegen Verlockungen kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung für das Lebensganze entscheiden muß. Davon sind wir gegenwärtig noch weit entfernt. Das Engagement in der Bevölkerung für einzelne Umweltaspekte ist sehr unterschiedlich. Es hängt vom subjektiven Betroffenheitsgefühl ab, das keineswegs immer mit der objektiven Bedrohung übereinstimmt. Die theoretische Frage, wie der Zielkonflikt zwischen Umweltqualität und Wirtschaftswachstum zu lösen sei, wird überlagert durch gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Diese sind nicht nur von rationalen Überlegungen, sondern nicht minder durch irrationale Ängste gesteuert. Das macht die Findung angepaßter Kompromisse außerordentlich schwierig.

III. Das Recht auf den Tod

Vielen Zeitgenossen erscheint die freiwillige Selbsttötung sowie die Liberalisierung der Tötung auf Verlangen als Ultima ratio in einer Situation faktischer Inhumanität. Doch dieses postulierte Recht ist problematisch. Mehr denn als ein Recht erscheint der Tod dem Menschen als eine bittere Notwendigkeit. Ungefragt sind wir geboren, ungefragt müssen wir alle wieder sterben. Nirgends erfährt der Mensch unmittelbarer die Grenzen seiner Selbstverfügung als im Blick auf Geburt und Tod. So läßt sich nur mit Vorbehalt von einem Recht auf den Tod reden.

1. Selbsttötung

Dies gilt auch im Blick auf das neuerdings von Jean Améry und anderen leidenschaftlich geforderte Recht auf den *Freitod*. Gewiß verfügt der Mensch über die Möglichkeit, sich selbst den Tod zu geben. Es gehört zum Geheimnis seiner

Existenz, daß er in Freiheit zu sich selbst ja sagen, sich annehmen, sich aber auch bis zur Selbstvernichtung dem Leben verweigern kann. Das Recht auf Selbstverwirklichung schließt immer auch die Möglichkeit des Widerspruchs, der Weigerung, der Sünde ein. So garantiert das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur die freie Entscheidung zum Glauben, sondern auch zum Unglauben. Insofern ist es völlig konsequent, daß man aufgrund der Gewissensfreiheit in den meisten Rechtsstaaten von einer rechtlichen Mißbilligung der Selbsttötung absieht.

Damit ist aber noch kein Recht auf Selbsttötung ausgesprochen. Das Leben jedes einzelnen Mitbürgers ist für die Rechtsordnung kein reines Individualrechtsgut. Sie muß das Leben jedes Menschen schützen. Sie muß den einzelnen unter Umständen auch für sein Leben und seine Gesundheit im Interesse aller in Pflicht nehmen. Die Suizidforschung sagt uns übereinstimmend, daß der Selbsttötung in den allermeisten Fällen eine abnorme seelische Belastung vorausgeht, die zur destruktiven Aggression gegen die eigene Person führt. Die Ursachen sind vielfältig, persönliche Anlage und soziales Milieu bedingen sich gegenseitig. So schreibt Erwin Ringel, einer der besten Kenner des Problems: „Der Selbstmord ist die Tragödie eines einzelnen Menschen, Ausdruck jener persönlichen psychischen Verfassung, in der er ihn begeht, und er weist doch zugleich auch über das bloß Individuelle hinaus, in seiner Verursachung ebenso wie in seiner Therapie, und ist aus der Gemeinschaft, der Sozietät, nicht auszuklammern“ (Ringel, 219).

Solche Erkenntnisse verbieten uns, einfachhin von einem Recht auf Selbsttötung zu sprechen. Wir würden damit unserer sozialen Mitverantwortung für das gefährdete Leben vieler unserer Mitmenschen nicht gerecht.

Diese Verantwortung wollen die Verfechter der Berechtigung des Freitods wohl gar nicht leugnen. Ihr Anspruch geht – wie auch die Wortwahl „Freitod“ andeutet – von einer völlig frei verantworteten Selbsttötung aus. So schreibt W. Kamlah in seiner „Meditatio mortis“: „Der moralischen Grundnorm gemäß hat jedermann das Recht zu leben, also für die Befriedigung seiner wahren Bedürfnisse zu sorgen, und somit gegebenenfalls auch das Recht zu sterben, d. h. die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederherstellbaren Leben zu befreien, sofern diesen Rechten nicht Forderungen, die gleichfalls aus der moralischen Grundnorm hervorgehen, in zumutbarer Weise entgegenstehen“ (Kamlah, 24). Die Bewertung eines solch frei gewählten Weges in den Tod hat zu allen Zeiten die Geister geschieden.

Die *klassische Antike* zeigt eine zwiespältige Haltung. In der Frühzeit lebt das Bewußtsein, mit der Selbstentleibung gegen die Gottheit zu freveln. Platon vergleicht den Selbstmörder mit einem Menschen, der seinen nächsten und besten Freund hinmordet und sich einen gewaltsamen Eingriff in die Schicksalsbestimmung erlaubt. Freilich läßt er auch Umstände gelten, die eine Selbsttötung entschuldigen oder rechtfertigen: unheilbare Leiden oder schlimme Neigungen,

die den Menschen beherrschen, aber auch Armut und völliger Mangel an Lebensunterhalt werden genannt. Aristoteles zeigt sich solchen Ausnahmegründen gegenüber abweisend. Er ist der Ansicht, nur ein Feigling könne den freiwilligen Tod wählen, um den Übeln und Beschwerden des Lebens zu entfliehen.

In der *Spätantike* fördert eine pessimistische Grundstimmung die Bejahung der Selbsttötung. Zwar ist das praktische Ziel bei Epikur die Bildung einer inneren Unerschütterlichkeit, die jede Furcht vor den Göttern und vor dem Tod überwindet. Gerade solche Haltung erlaubt aber, das Spiel dieses Lebens in freier Entscheidung zu verlassen, wenn es den Betroffenen durch seine Freuden nicht mehr zu fesseln vermag. Der Ausgang aus dem Leben ist dann ein letztes Zeugnis der Freiheit.

Die *Schöpfungslehre* und die damit gegebene Verankerung des Menschen, seines Lebens und seiner Freiheit in Gott haben der biblischen Religion und den von ihr bestimmten Kulturen keinen Raum gegeben zur positiven Bewertung selbsterhellender Selbsttötung. Diskussionen um eine Selbsthingabe in äußersten Grenzsituationen bestätigen nur die Regel.

In der *Neuzeit* bricht mit der radikalen Wende zum Menschen die Frage erneut auf. Bedeutet der freiwillige Tod für den ganz auf sich gestellten Menschen einen letzten Gewinn oder den endgültigen Verlust der Freiheit? Für David Hume ist der Suizid die Verwirklichung angeborener Freiheit. Kant vertritt demgegenüber entschieden die Meinung, der Selbstmord sei zwar nicht unerlaubt, weil Gott ihn verboten habe; Gott verbiete ihn vielmehr, weil er verwerflich sei: „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“ (Kant VII, 555).

Die Auseinandersetzung ist bis heute nicht abgeschlossen. Sie wird immerfort weitergehen. Die Antwort wird stets abhängig sein von dem Sinn, den man dem Leben im Blick auf das unausweichliche Todesschicksal jedes Menschen zuzugestehen bereit ist. Wilhelm Kamlah vermag im Tod keinen Sinn zu erkennen. Der Tod als Ende, als Nicht-mehr-Sein hat keinen verstehbaren Sinn. Sinn geben kann man nur dem Sterben. Im Verständnis des Sterbens als frei angenommener Vollendung des Lebens muß auch die gerechtfertigte Selbsttötung als eine menschliche Handlung verstehbar sein. „Sie ist es als Befreiung von einem überschwer gewordenen Leben. Wer sich so befreit, tritt damit der Blindheit einer Natur entgegen, die sich nicht darum kümmert und nicht darum kümmern kann, ob ein Mensch noch ein lebenswertes Leben führt oder nur noch am Leben ist“ (Kamlah, 25). Weit darüber hinaus sieht Albert Camus im Tod nicht nur keinen Sinn; vielmehr offenbart der Tod das ganze Leben als absurd. Da man sich aber – nun einmal zu Sisyphos verdammt – nur in diesem Leben mit dem Absurden auseinandersetzen kann, ist nach seiner Meinung die Auseinandersetzung mit der Absurdität des Augenblicks richtiger als eine selbstmörderische Flucht.

Solche Radikalität der Gedanken und der ihnen anhaftenden Konsequenzen zeigt überdeutlich, um was es bei der Auseinandersetzung mit dem Tod geht: Scheiternder Totalsinn stellt rückwirkend jeden Teilsinn in Frage. Das aber erlaubt auch den Umkehrschluß: Ein auch den Tod umgreifender Totalsinn gibt jedem Teil des Lebens einen positiven Sinn. Und wo immer unser Leben sinnvoll erlebt wird, verweist es insgeheim auf diesen umfassenden Sinn. In der Frage nach der Berechtigung der freiwilligen Selbsttötung spiegelt sich die Unsicherheit in der Sinnfrage des Lebens. Sie ist ein Spiegelbild der Zeit. Doch hinter dem theoretischen Streit um einen moralisch und rechtlich unverstellten Zugang zur „Möglichkeit eines menschenwürdigen Freitodes“ verbirgt sich auch ein rechtspolitisches Postulat: die Freigabe der Tötung auf Verlangen.

2. Tötung auf Verlangen

Die Tötung eines Menschen, auch wenn sie auf dessen klaren und eindeutigen Wunsch erfolgt, steht bis anhin in den meisten Staaten unter Strafe. Nicht wenige unserer Mitbürger möchten diesen Tatbestand ändern. Jedermann soll berechtigt sein, auf ausdrücklichen Wunsch von einem dazu freiwillig bereiten Arzt den Gnadentod zu erhalten. Sogenannte Euthanasiegesellschaften werden gegründet. Sie legen Entwürfe vor für eine gesetzliche Regelung der freiwilligen aktiven Euthanasie. Dabei ist vorgesehen, daß der Euthanasiewillige bei einem Notar eine beglaubigte Euthanasieerklärung hinterlegt. In dieser Erklärung kann er auch die näheren Bedingungen festlegen, unter denen er den Gnadentod erhalten möchte.

Drei Varianten sind vorgesehen: Die *engste* sieht die Einschläferung nur vor bei physischer Krankheit, die als unheilbar und zum Tod führend angesehen wird. Unheilbarkeit und Wahrscheinlichkeit des Todes sind hier die Kriterien. Wesentlich weiter geht die *zweite* Möglichkeit. Sie verlangt die Tötung schon bei einem schweren körperlichen Gebrechen, das den Menschen erheblich beeinträchtigt und ihm wahrscheinlich große Schmerzen bereiten wird. Als Musterbeispiel wird auf eine Querschnittsläsion hingewiesen, d. h. auf eine durch Schädigung des Rückenmarkquerschnitts hervorgerufene Lähmung. Solche Verletzungen verlaufen nicht notwendig tödlich. Sofern sie allerdings den obersten Teil des Rückenmarks betreffen, führen sie häufig zu Atemlähmung und machen eine künstliche Beatmung notwendig.

Am weitesten geht die *dritte* Variante. Der Euthanasiewillige verlangt eine tödliche Spritze bei einer Gehirnverletzung oder Gehirnerkrankung, wodurch die normalen geistigen Funktionen schwerwiegend und irreparabel geschädigt werden. Während unter der ersten und unter der zweiten Bedingung der Patient möglicherweise noch in den Ausführungsbeschluß einbezogen werden kann, bleibt dies bei der dritten Bedingung von der Natur der Sache her ausgeschlossen. Wo die normalen geistigen Funktionen schwerwiegend und irreparabel geschädigt sind, ist kein verbindlicher Widerruf mehr möglich. Das Verfahren sieht vor, daß

in jedem Fall zwei unabhängige Ärzte abklären müssen, ob die Bedingungen, welche der Patient gestellt hat, nach objektiver Prüfung der Sachlage erfüllt seien. Dann dürfte ein Arzt in Erfüllung der beim Notar hinterlegten Euthanasieerklärung den Patienten schmerzlos einschläfern. Die Befürworter nehmen mit Empörung Distanz von der Zwangseuthanasie im Dritten Reich. Das Umbringen eines Menschen ohne seine Einwilligung sei und bleibe ein Verbrechen. Die freiwillige Euthanasie aber liege durch den freien Wunsch des Patienten auf einer völlig anderen Ebene. Jeder müsse in einem liberalen Rechtsstaat das Recht haben, über sich selbst zu verfügen. Dieses Recht dürfe nicht aufgrund traditioneller weltanschaulicher Überzeugungen strafrechtlich eingeengt werden. Dabei wird den Kirchen der Vorwurf gemacht, sie benützten ihre Stellung im Staat, um weltanschauliche Minderheiten zu unterdrücken. So würden sie in höchst intoleranter Weise versuchen, ein Euthanasiegesetz zu verunmöglichen.

Demgegenüber ist jedoch zu fragen, ob nicht gerade der Schutz des individuellen Freiheitsrechts der Patienten letztlich auch eine Tötung auf Verlangen verbiete. Der Ruf nach dem Gnadentod kommt in aller Regel nicht von Kranken und Sterbenden, er wird vielmehr von Gesunden und nicht selten von jungen Menschen erhoben. Er ist in seiner letzten Bedeutung gar kein Todeswunsch, kein Thanatos-Verlangen, sondern Eros, Verlangen nach Leben. Es ist der Wunsch, daß es einem nie so ergehen möge, wie man dies vielleicht bei einem Mitmenschen erlebt, meist auch nur davon gehört hat. Ein solcher Wunsch kann – selbst wenn er schriftlich abgegeben würde – niemals typisch sein für die Situation, in der er eingefordert werden müßte. Er müßte also in der hoffnungslosen Situation des Kranken selbst ausdrücklich wiederholt werden. Dies ist nach aller ärztlichen Erfahrung bis heute äußerst selten. Ja sie ist in den meisten von den genannten Gesetzesentwürfen vorgesehenen Fällen überhaupt nicht möglich. Es ist einfach unververtretbar, einen Menschen unter der völlig veränderten Situation einer schweren Gehirnverletzung oder bei einer altersbedingten Gehirnerkrankung einzuschläfern, weil er als gesunder Mensch den Wunsch gehabt hat, nie in eine solch hoffnungslose Situation zu kommen. Gerade im wohlverstandenen Interesse der Freiheit der Person kann der Rechtsstaat die Tötung auf Verlangen nicht zulassen.

Das Christentum stellt Sterben und Tod in die Mitte seiner Botschaft. Es spricht von einem Menschen, der den Tod in einer Weise erlitten hat, wie er radikaler nicht erfahren werden kann. Jesus ruft sterbend Gott an. Doch auch er scheint ihn zu verlassen, da Gott den Tod nicht kennt. Seither kann man unter Christen vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu redet; und man kann von Unsterblichkeit nur sprechen, indem man von Gott spricht, „der allein Unsterblichkeit besitzt“ (1 Tim 6, 16). Der Gegensatz von Tod und Weiterleben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit ist nur von Gott aus aufzuheben. Gott hat den gekreuzigten, den in tiefer Verlassenheit nach ihm schreienden Menschensohn in Wahrheit nicht verlassen. Im Gegenteil, mitten durch alle Gottverlassenheit

hindurch war er am Werk. Der Tod Jesu war, ist und bleibt darin einzigartig, daß er Gott in den Tod dieses Menschen hineingezogen hat. Gott – das heißt ewiges Leben. Von diesem ewigen Leben, das Gott selbst ist, bekennt der christliche Glaube, daß es am Kreuz Jesu dem Tod ins Auge gesehen hat. Dem Tod ins Auge gesehen, nicht um sich dann abzuwenden, sondern um den Tod zu ertragen und in ihm sich zu erhalten.

So kann man als Christ tatsächlich vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu spricht; und man kann über Unsterblichkeit nur handeln, indem man den unsterblichen Gott bezeugt. Wer Gott als tot erklärt, erklärt in ein und demselben Akt den Unsterblichkeitsgedanken für undenkbar. Gott aber als Grund und Ziel unserer Suche nach Wahrheit, Freiheit und Liebe ist nicht tot. Aber dieser Gott ist nur für den erfahrbare, der nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht des menschlichen Denkens erfahren hat. Solange man Gott als bestimmtes und begreifbares Seiendes zu fassen sucht, wird nur die Macht des Denkens erprobt, die sich des bestimmten göttlich Seienden zu bemächtigen sucht. „Nur wer die Macht des Denkens über dies Seiende bis zu Ende denkt, wird in den Stand gesetzt, auch die Ohnmacht des Denkens zu erfahren, die Ohnmacht, die darin besteht, daß das Denken selbst nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre. Wer diesen letzten Schritt wagt, der findet den Gott der Philosophen, der nicht mehr ins Denken auflösbar ist“ (W. Schulz, 55).

Die tägliche Begegnung mit Sterben und Tod mahnt uns an unser eigenes Schicksal. Wir können die Frage nach dem eigenen Tod und was danach sein wird unterdrücken; aber wir können nicht vermeiden, was unaufhaltsam auf uns zukommt. Haben wir den Mut, die Frage auszuhalten, dann entbirgt sich uns mehr und mehr auch die Antwort, die im Grund der Frage schon verborgen liegt. Wir hoffen, daß unsere Liebe, unser Suchen nach Geborgenheit einmal Erfüllung finden möge, und beachten zu wenig, daß alle Liebe, jedes Gefühl von Glück und Geborgenheit, das wir verschenken oder empfangen, bereits ein Herübertreten der Ewigkeit, der Unsterblichkeit in unsere Zeit darstellt, daß Ewigkeit in uns selbst anbricht. Unsterblichkeit ist nicht zuerst Gegenstand unseres Wissens, sondern das Ausmaß und der Gehalt unserer Liebe. Je mehr die Liebe in uns wächst, desto mehr bricht Himmel, Ewigkeit in uns selbst an. Nur an der Oberfläche unseres Bewußtseins scheuen wir den Tod; jedoch der Grund unseres Daseins begehrt nach dem Ende des Unvollendeten, damit Vollendung sei.

Literatur: F. Böckle, Menschenwürdig sterben (Köln 1979); W. Kamlah, *Meditatio mortis* (Stuttgart 1976); I. Kant, *Metaphysik d. Sitten* (Ed. Weischedel, Bd. 7); D. v. Oppen, Ethische Fragen um das moderne Arzneimittel, in: *Zschr. f. Ev. Ethik* 9 (1965) 239–247; T. Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie u. Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. 1 (Stuttgart 1980); E. Ringel, Selbstmordverhütung, in: *Wege zum Menschen* 26 (1974); W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1974); R. Spaemann, *Art. Natur*, in: *Hdb. Phil. Grundbegr.*, Bd. 4.