

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: Euthanasie : rabbinische Perspektiven zu einem aktuellen Problem
Autor: Kern-Ulmer, Brigitte
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960820>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Euthanasie: Rabbinische Perspektiven zu einem aktuellen Problem

von Brigitte Kern-Ulmer

Das Interesse an der Diskussion über das Problem der Euthanasie¹ ist unvermindert gross. Euthanasie stellt sich auch als theologisches Problem, wenn eine Entscheidung im medizinischen Bereich ansteht², ob lebenserhaltende Massnahmen bei komatosen Patienten über unbegrenzte Zeit aufrechterhalten werden sollen. In der vorliegenden Untersuchung soll der Begriff der Euthanasie nach den rabbinischen Quellen dargestellt werden, wobei der Begriff definiert und weiter klassifiziert wird. Mögliche moderne Antworten zur Sterbehilfe sollen erörtert werden. Zunächst folgt eine allgemeine Diskussion des Begriffes Euthanasie.

Euthanasie tritt in drei Kategorien auf: Eugenisch, aktiv und passiv. Die eugenische Euthanasie umfasst die sogenannte «Gnadenerlösung» von sozial unerwünschten Individuen, wie z.B. geistig Behinderter und psychisch Gestörter. In diesem Fall wird das Recht auf Leben anderen Werten³ oder politischen Ideologien untergeordnet. Ein extremes Beispiel dieser Ausrottungsmethode war das systematische Töten von sozial und somit politisch unerwünschten Behinderten durch die deutschen Nationalsozialisten. Eugenische Euthanasie konstituiert daher Mord und bedarf hier keiner Diskussion. Aktive medizinische Euthanasie liegt vor, wenn eine Droge oder eine andere Behandlung vorgenommen wird, wodurch das Sterben beschleunigt wird. Dieser Typ der Euthanasie kann willentlich oder unwillentlich, das heisst mit oder ohne Zustimmung des Patienten vorgenommen werden. Passive medizinische Euthanasie wird definiert als eine Situation, in der eine Therapie zurückgehalten wird, so dass der Tod durch die Nichtanwendung einer therapeutischen Massnahme eintritt⁴. Diese letztere Art der Euthanasie wird auch als Automathanasie (automatischer Tod) bezeichnet. Diese passive Form der Euthanasie kann gleichfalls willentlich oder unwillentlich sein. Die Entscheidung, eine Behandlung fortzusetzen oder abzusetzen, ist nach Rabbi Bleich⁵ jedoch keine medizinische, sondern eine moralische: «Aufgrund der Tatsache, dass ein Krankheitsbild medizinisch hoffnungslos ist, kann nicht gefolgert werden, dass die verbleibende Lebensspanne sinnentleert ist.»

Ogleich Selbstmord in den meisten westlichen Rechtssystemen nicht als kriminelle Handlung bezeichnet wird, ist die Beihilfe zum Selbstmord gewöhnlich strafbar. Wenn ein leidender Patient den behandelnden Arzt um Sterbehilfe bittet, muss in Betracht gezogen werden, ob der Wille Gottes, der Wille des Patienten oder der Wille Aussenstehender dahinter steht. Die Hauptfrage hierbei lautet: Wer soll die Entscheidung treffen und wer soll sie ausführen? Die Gegner der Euthanasie stehen auf dem Standpunkt, dass jede gewollte Euthanasie Selbstmord

* Dr. Brigitte Kern-Ulmer, P.O.B. 25, Kendall Sq., Cambridge, MA 02142 - 0025.

sei. Die rabbinische Gesetzgebung lehnt aber Selbstmord ab. Der Märtyrertod, eine Form des Selbstmords, wird jedoch unter gewissen Umständen gutgeheissen. Der Märtyrer beabsichtigt in erster Linie nicht, seinem Leben ein Ende zu setzen, sondern er verfolgt ein bestimmtes religiöses Ziel, wobei sein Tod ein unerwünschtes Ereignis ist. Märtyrertum und Selbstmord scheinen daher unvereinbar miteinander zu sein. Als Beispiel für diesen Fall kann der Märtyrertod von Rabbi Chanina ben Teradion herangezogen werden, der sich weigerte, dem Rat seiner Schüler zu folgen, die eine Beschleunigung seines Sterbens und somit eine Verkürzung seines Leidens wünschten, als die Römer ihn auf dem Scheiterhaufen langsam verbrannten. Vom brennenden Scheiterhaufen ruft Rabbi Chanina seinen Schülern zu: «Es ist besser, wenn meine Seele von dem genommen wird, der sie mir gegeben hat», womit er die Entscheidung über das Ende seiner Leiden an Gott verweist:

«Sie holten ihn (R. Chanina ben Teradion) und wickelten ihn in die Torahrolle. Sie umgaben ihn mit Bündeln von Weiden und zündeten sie an. Sie brachten Wollsträhnen und liessen sie sich mit Wasser vollsaugen. Diese legten sie ihm aufs Herz, damit seine Seele nicht schnell ausfahre. Seine Tochter sprach: Vater, so muss ich dich sehen! Er sprach: Wenn ich allein verbrannt würde, fiel mir dies schwer. Ich werde aber zusammen mit der Torahrolle verbrannt. So wird derjenige, der die Misshandlung der Torahrolle ahndet, auch meine Misshandlung ahnden. Seine Schüler sprachen: Meister, was siehst du? Er sprach zu ihnen: Die Pergamentrollen verbrennen im Feuer, aber die Buchstaben fliegen hinauf. Sie sprachen: Öffne deinen Mund, damit das Feuer in dich eintritt. Er sprach: Es ist besser, wenn meine Seele von dem genommen wird, der sie mir gegeben hat. Niemand tue sich selber ein Leid an.»

Diese Märtyrererzählung im Talmud beinhaltet bereits alle Momente, die in der jetzigen Diskussion der Euthanasie berücksichtigt werden: das langsame und qualvolle Dahinscheiden des Sterbenden und das Mitleiden der Angehörigen und Nahestehenden, die einen schnelleren Tod wünschen. Die Euthanasie aus höheren Motiven ist auch hier möglich, wie die Fortsetzung der talmudischen Erzählung zeigt; hier ist damit die Umkehr eines sündigen Menschen gemeint. Rabbi Chanina lässt zu, dass sein eigenes Leiden verkürzt wird und sein Sterben beschleunigt wird, um den Sünder zu retten:

«Der Exekutor sprach zu ihm: Meister, wenn ich das Feuer schüre und die Wollsträhnen von deinem Herzen wegnehme, wirst du mich dann in das Leben der kommenden Welt bringen? Dieser sprach: Ja. – Schwöre es mir! – Da schwor er es. Sofort schürte er das Feuer und nahm die Wollsträhnen von seinem Herzen, so dass seine Seele schnell ausfuhr. Dann sprang auch dieser in das Feuer. Sofort erschallte eine bat qol (göttliche Hallstimme) und sprach: Rabbi Chanina ben Teradion und der Exekutor sind für das Leben in der kommenden Welt bestimmt. Darüber weinte Rabbi (Jehudah Ha-Nassi) und sagte: Einer erwirbt seine Welt in einer Stunde, ein anderer erwirbt seine Welt in vielen Jahren.»

Es wird auch vorgebracht, dass willentliche Euthanasie Mord sei. Mord setzt jedoch gewöhnlich einen bösen Vorsatz voraus. Die Motive der Person, die Sterbehilfe leistet, daher Euthanasie begeht, sind jedoch meistens weit vom Bösen

entfernt. Die Motive sind im Gegenteil meist lobenswert. Eine ähnliche Ablehnung der Euthanasie beruft sich darauf, dass das Gebot der Schrift «Du sollst nicht töten» überschritten wird. Dieses Gebot kann als das Verbot, einen Mord zu begehen, aufgefasst und übersetzt werden⁷. Hiermit würde der Unterschied zwischen einem vorsätzlichen, gewaltsam ausgeübten Mord und einer aus Mitleid ausgeführten Euthanasie betont.

Die rabbinischen Quellen

Bevor die rabbinischen Quellen zum Problem der Euthanasie angeführt werden, ist es angebracht, den Präzedenzfall der Schrift darzulegen. Im Buch Bereschit (Gen 6,9) findet sich folgendes: «Wer Blut des Menschen vergiesst, durch den Menschen werde vergossen sein Blut.» Im zweiten Buch der Torah (Ex 20,13) wird geboten: «Morde nicht.» Im folgenden Kapitel (Ex 21,14) findet sich der Satz: «Wenn aber jemand sich vermisst gegen seinen Genossen, ihn mit Hinterlist umzubringen, von meiner Schlachtstatt hinweghole ihn, dass er sterbe.» Das Buch Wajiqra (Lev 24,17) enthält folgenden Vers: «Wenn jemand irgendein Menschenwesen erschlägt, sterben muss er, sterben.» Das Buch Bemidbar (Num 35,30) stellt fest: «Allwer ein Wesen erschlägt, nach dem Mund von Zeugen soll man den Mörder abmorden...» In Devarim (Deut 5,17) wird das sechste Gebot wiederaufgegriffen: «Morde nicht». In jedem Buch des Pentateuchs wird Mord oder Totschlag verboten und bestraft⁸. Unbeabsichtigtes Töten beinhaltet eine besondere Kategorie und bedarf daher einer besonderen Diskussion.

Der erste Fall von Euthanasie findet sich in den Büchern Samuel, in denen vom Tode Sauls berichtet wird:

«Als nun die Philister gegen Israel kämpften, flohn die Männer Jisraels vor den Philistern. Durchbohrte fielen am Berge Gilboa. Die Philister hefteten sich an Schaul und an seine Söhne, die Philister erschlugen Jonatan, Abinadab und Malkischua, die Söhne Schauls. Schwer wurde der Kampf um Schaul her, die Schützen hatten ihn herausgefunden, die Bogenmannschaft, er wurde von den Schützen sehr durchbohrt. Schaul sprach zu seinem Waffenträger: Zücke dein Schwert und erstich mich damit, sonst kommen diese Vorhätigen und erstechen mich, indem sie ihr Spiel mit mir treiben. Aber sein Waffenträger wars nicht gewillt, denn er fürchtete sich sehr. Schaul nahm das Schwert und liess sich darin fallen. Als sein Waffenträger sah, dass Schaul im Sterben war, liess auch er sich in sein Schwert fallen und starb neben ihm. So starb Schaul und seine drei Söhne und sein Waffenträger, auch alle seine Mannen, an jenem Tag miteinander.» (1 Sam 31,1-6).

Dieser Abschnitt lässt auf Selbstmord schliessen; es scheint, als ob Schaul Selbstmord begangen hat. Am Anfang des zweiten Buches Samuel – als David von Sauls Tod erfährt – wird jedoch folgendes berichtet:⁶

«Dawid sprach zum Knappen, ders ihm meldete: Weh, wie weisst du, dass Schaul tot ist und Jonatan, sein Sohn? Der Knappe, ders ihm meldete, sprach: An den Berg Gilboa war ich geraten – da: Schaul, an seine Lanze gelehnt! Da hatten nämlich das Fahrzeug und die berittenen Leute sich an ihn geheftet. Er

blickte um, nach hinten, er sah mich, er rief mich an. Ich sprach zu ihm: Hier bin ich. Er sprach zu mir: Wer bist du? Ich sprach zu ihm: Ich bin ein Amalekiter. Er sprach zu mir: Tritt doch her über mich und töte mich vollends, weil der Starrkrampf mich ergriffen hat, dieweil noch meine Seele in mir ist! Ich trat über ihn und tötete ihn vollends, weil ich wusste, nicht würde er aufleben, nachdem er einmal hingefallen war.» (2 Sam 1, 5-10).

Von vielen Kommentatoren wird dies als ein Fall von Euthanasie gedeutet. Radak⁹ betont, dass Saul nicht sofort tödlich verwundet war, nachdem er sich auf sein Schwert gestürzt hatte, sondern dass er in seinen Todesnöten den Amalekiter darum bat, seinen Tod zu beschleunigen. Ralbag¹⁰ und Rashi¹¹ unterstützen diese Ansicht, ebenso Metzudat David¹². Es lässt sich nicht ohne weiteres entscheiden, ob die Geschichte mit dem Amalekiter reine Fiktion oder eine Interpretationshilfe ist. David liess den Amalekiter mit dem Tod bestrafen, was jedoch im Staatsinteresse gelegen haben mag. So wie der Text der Schrift uns überliefert ist, liegt kein Selbstmord, sondern eine Sterbehilfe vor. Hierbei ist völlig klar, dass der sterbende Saul unrettbar verloren war.

Die Mischna legt folgendes fest: «Jemand, der im Sterben liegt (*gosses*), wird in jeder Hinsicht wie ein Lebender behandelt.» (Semachot 1,2). Diese Regel wird bei den späteren Kodifikatoren des jüdischen Gesetzes, wie z.B. Maimonides und Caro, wiederholt. Die Mischna fährt fort (Semachot 1,2-4):

«Man darf nicht seinen Kiefer binden, oder seine Öffnungen verstopfen, oder ein Metallgefäss oder einen kühlenden Gegenstand auf seinen Nabel stellen bis zu der Zeit, wenn er stirbt, wie es heisst: Da noch nicht der silberne Strang gesprengt ward.» (Eccl 12,6).

Die Mischna versteht Silberstrang des Schriftverses als Wirbelsäule.

«Man darf ihn nicht fortbewegen oder ihn auf Sand oder Salz legen, bis er stirbt. Man darf nicht die Augen eines Sterbenden verschliessen. Derjenige, der sie berührt oder bewegt, vergiesst Blut, weil Rabbi Me'ir zu sagen pflegte: Dies gleicht einer flackernden Kerze. Sobald jemand sie berührt, verlöscht sie. So auch, wenn jemand die Augen eines Sterbenden verschliesst, wird dies als das Wegnehmen der Seele angesehen.»

Im folgenden zitiert die Mischna weitere Gesetze, die einen Sterbenden betreffen, wie die Anfertigung eines Sargs, Erbschaft, Eheschliessung und ähnliches. Im babylonischen Talmud (Schabat 151b) wird folgendes erwähnt: «Derjenige, der einem Sterbenden die Augen schliesst, wenn die Seele aus dem Körper tritt, vergiesst Blut.» der Ausdruck «Blut vergiessen» bezeichnet einen Mörder. Der Talmud fährt fort: «Dies kann einer Lampe verglichen werden, die verlöscht. Wenn jemand den Finger darauflegt, wird sie sofort verlöscht.» Rashi erklärt dies, dass der geringe Aufwand des Augenverschliessens leicht den Tod beschleunigen kann. Der Kodex des Maimonides¹³ (Hilkhot Avel. 4,5) behandelt unser Thema folgendermassen:

«Jemand, der im Sterben liegt, wird in jeder Hinsicht als lebende Person angesehen. Es ist nicht erlaubt, seinen Kiefer zu binden, die Organe der unteren Extremitäten zu verstopfen, oder metallene oder kühlende Gefässe auf seinen Nabel zu setzen, um das Anschwellen zu verhindern. Er wird weder abgerieben noch gewaschen, noch wird Sand oder Salz auf ihn gestreut, bis er hinweggetre-

ten ist. Derjenige, der ihn berührt, ist des Blutvergiessens schuldig. Womit kann dies verglichen werden? Mit einer flackernden Kerze, die ausgelöscht wird, sobald man sie berührt. Wer die Augen des Sterbenden schliesst, während die Seele ausfährt, vergiesst Blut. Man sollte eine Weile warten, vielleicht ist es nur eine Ohnmacht...»

Wieder findet sich das Verbot, irgendetwas zu tun, das den Tod beschleunigen könnte. Maimonides verbietet nicht spezifisch, solch einen Patienten zu bewegen, wie die Mischna festlegt, dies scheint jedoch im Text impliziert. Maimonides verbietet weiter das Abreiben und das Waschen eines Sterbenden, das in der Mischna nicht erwähnt ist. Gegen Ende stellt sich bei Maimonides das Problem, den Eintritt des Todes festzustellen. Dieses Problem wird immer schwieriger angesichts der Vielzahl der lebenserhaltenden Massnahmen der heutigen Medizin, die Methoden beherrscht, die die Atmung und die Herzfunktion unterstützen. Die Einstellung des Maimonides zur Euthanasie ist jedoch unzweideutig, wie sich aus einer anderen Stelle ergibt (Hilkhot Rotzeach 2,7). «Jemand, der einen Gesunden oder einen Sterbenden tötet, ist des Mordes schuldig.»

Im Schulchan Arukh, dem Kodex des Joseph Caro aus dem 16. Jahrhundert¹⁴, findet sich ein ganzes Kapitel (Joreh De'ah, 339), das den Vorschriften bezüglich eines Sterbenden gewidmet ist. Das Individuum, dessen Tod bevorstand, wurde als *gosses* (ein Liegender) bezeichnet; dies bezieht sich auf einen Kranken, der seinen Speichel nicht mehr schlucken konnte (Even Ha-Eser 121,7). Es wurde allgemein angenommen, dass dieser Zustand nicht länger als drei Tage anhalten würde (Joreh De'ah 339,2). Rabbi Josef Caro beginnt wie die Mischna und Maimonides mit folgendem Satz: «Ein *gosses* wird in jeder Hinsicht als ein Lebender betrachtet», anschliessend zählt Caro die verschiedenen Handlungen auf, die verboten sind. Alle Kommentatoren erklären diese ebenfalls als verboten, «wenn sie den Tod beschleunigen.» Eine dieser verbotenen Handlungen, die weder von der Mischna noch Maimonides erwähnt wurde, ist das Fortziehen des Kissens unter dem Kopf des Patienten. Diese Handlung ist jedoch schon zwei Jahrhunderte zuvor von Tur¹⁵ verboten worden. Caros Text ist fast identisch mit dem des Tur, in Tur findet sich jedoch folgende zusätzliche Erklärung: «Die Regel in dieser Angelegenheit ist aber, dass jegliche Handlung, die sich auf den Tod bezieht, nicht ausgeführt werden soll, bevor die Seele ausgetreten ist.» Es sind nicht nur Handlungen am Patienten verboten, sondern auch andere Handlungen, die mit dem Tod eines Menschen verbunden sind, wie das Bereitstellen des Sargs, die Anlage eines Grabes, oder Bestattungsvorbereitungen, damit der Patient nichts davon bemerkt und so sein Tod beschleunigt wird.

Im Talmud findet sich andererseits, dass ein Sterbender nicht vom Sterben abgehalten werden darf. Dieser Hinweis auf eine unnütze Verlängerung des Leidens, das Aufhalten des Ablebens, findet sich in einer Erzählung:

«Am Tage als Rabbi (Jehudah Ha-Nassi) starb, ordneten die Rabbinen ein öffentliches Fasten an und beteten um himmlisches Erbarmen. Sie sprachen: Derjenige, der sagt, dass Rabbi Jehudah verschieden sei, wird mit dem Schwert durchbohrt. Rabbi Jehudahs Handmagd stieg in das Obergeschoss und betete: Die Unsterblichen verlangen nach Rabbi Jehudah und die Sterblichen verlangen nach ihm. Möge es Gottes Wille sein, dass die Sterblichen die Un-

sterblichen überstimmen. Als sie jedoch sah, dass er häufig den Abort aufsuchte und voller Schmerzen seine Gebetsriemen ab- und anlegte, betete sie: Möge es Dein Wille sein, dass die Unsterblichen die Sterblichen überstimmen! Da die Rabbinen unablässig weiter um himmlische Gnade beteten, nahm sie einen Tonkrug und warf ihn vom Obergeschoss hinab. Sie unterbrachen ihr Beten, und die Seele Rabbi Jehudahs kehrte zur ewigen Ruhe ein.» (Ketubot 104a).

Hier liegt der Fall eines leidenden Sterbenden vor, die Gebete verhindern den Austritt seiner Seele, wie der babylonische Talmud feststellt. Es bedarf des aktiven Eingreifens der Handmagd, um das Beten zu unterbrechen und Rabbi Jehudah Ha-Nassi in Ruhe sterben zu lassen; hier liegt somit ein Fall von Sterbehilfe vor. Rabbi Jehudah der Fromme¹⁶ erwähnt (Sefer Chassidim 723, S. 173):

«Wenn jemand im Sterben liegt, und jemand in der Nähe des Hauses Holz hackt, so dass die Seele nicht austreten kann, soll man ihn (den Holzhacker) entfernen...»

Rema¹⁷ stellt mit Bezug auf Sefer Chassidim fest (Schulchan Arukh, Joreh De'ah, 339,1):

«Wenn es irgendetwas gibt, das verhindert, dass die Seele austritt, wie das Vorhandensein eines klopfenden Geräuschs in der Nähe des Hauses des Kranken, wie z.B. Holzhacken, oder wenn Salz auf der Zunge des Kranken ist, und diese das Ausfahren der Seele verhindern, dann ist es erlaubt, diese von dort zu entfernen, weil dies keine Handlung darstellt, sondern nur das Entfernen eines Hindernisses.»

Rabbi Schlomoh Eger¹⁸ in seinem Kommentar zu Caros Kodex (Joreh De'ah, 339,1) zitiert eine weitere rabbinische Autorität¹⁹ (Bet Ja'aqov 59), der schreibt: «Es ist verboten, das Austreten der Seele durch die Anwendung von Medizin zu behindern.»²⁰ Einige Autoritäten widersprechen jedoch dieser Ansicht (Shevut Ja'aqov 3,13)²¹. Schilte Ha-Giborim²² (Mo'ed Qatan, Kap. 3, Ende) befürwortet die Abschaffung der Sitte derjenigen, die das Kissen unter dem Kopf des Sterbenden wegnahmen und damit dem verbreiteten Glauben folgten, dass die Federn im Kissen das Austreten der Seele verhinderten. Er schreibt weiter, dass Rabbi Nathan von Igra speziell diese Handlung gestattete. Schilte Ha-Giborim fährt fort:

«Nach vielen Jahren habe ich im Sefer Chassidim (723) eine Stütze für meine Annahme gefunden, da dort geschrieben steht, dass wenn jemand im Sterben liegt und nicht sterben kann, bis er an einen anderen Ort gebracht wird, man ihn fortbewegen soll.»

Dies ist kein Widerspruch zu dem früheren Satz des Sefer Chassidim, wie sowohl Schilte Ha-Giborim als auch Rema (zu Tur, Joreh De'ah 339) erklären: Eine Handlung, die einen leichten Tod behindert, wie das Hacken von Holz, ist verboten; im Gegenteil müssen solche Behinderungen des Todes entfernt werden. Sefer Chassidim (723), worauf diese Vorschrift beruht, verbietet jede Handlung, die die Qualen des Kranken verlängern, indem sie seinen schnellen Tod verhindern. Auch ist es untersagt, laut zu weinen, weil der Lärm die Seele des gerade Verstorbenen zurückrufen kann (Sefer Chassidim 234). Andererseits ist nach Rema jegliche Handlung untersagt, die das Sterben beschleunigt, wie das Fortbewegen des Sterbenden von einem Ort zu einem anderen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in der rabbinischen Diskussion der Euthanasie eine Tendenz besteht, jegliche Form der aktiven Euthanasie zu verbieten, da sie Mord darstellt. Die Quellen beziehen sich jedoch auf einen bevorstehenden Tod – eine Spanne von drei Tagen nach den rabbinischen Quellen. Die Halakhah gestattet das Entfernen jedes Faktors, der künstlich ein Ableben in der Endphase aufhält. Allerdings scheint die passive Euthanasie für einen Schwerkranken, der vielleicht noch Wochen oder Monate zu leben hat, nicht ohne weiteres darin eingeschlossen zu sein. Auch ist es zweifelhaft, ob der Fall des Hindernisses beim Austreten der Seele analog zum Entzug einer medizinischen Behandlung gesehen werden kann. Der Tod als Erlösung von Leiden konnte nur durch Gebete herbeigewünscht werden (Ran, Nedarim 40a)²³, obgleich es Pflicht ist, für einen Kranken zu beten. Solche Gebete finden sich bereits im Talmud²⁴. Die Tosafot (Gitin 57b) erwähnen immerhin, dass Selbstzerstörung gewählt werden kann, um der Sünde durch Nichtjuden zu entkommen.

Die moderne rabbinische Diskussion der Euthanasie

Wie in allen religionsgesetzlichen Fragen und deren praktischer Ausführung, ist auch die Stellungnahme der modernen Rabbiner vorgeprägt von deren Zugehörigkeit zu einer der grossen jüdischen Bewegungen der Neuzeit. Jakobovits²⁵ betont den auf diese Welt bezogenen Charakter des Judentums, worin er den Grund für die Kürze der Regulierungen für den Übergang vom Leben zum Tode vermutet. Eine deutlich orthodoxe Position vertritt Goldman²⁶: Die Hindernisse, die in der Halakhah erwähnt werden – Holzhacken und Salz auf der Zunge – sind nicht Teil der therapeutischen, medizinischen Behandlung des Kranken; dies sei der eigentliche Grund, weswegen sie entfernt werden durften. Er fährt fort:

«Das Absetzen von Geräten und Maschinen, die speziell für die Behandlung unheilbar Kranker eingesetzt werden, ist jedoch möglicherweise nur erlaubt, wenn man sicher sein kann, dass man hierbei nur den Vorgang des Sterbens abkürzt und nicht das Leben unterbricht.»

Goldman weist daraufhin, dass diese feine Unterscheidung äusserst schwierig zu fällen ist. Dies scheint besonders der Fall zu sein, wenn die traditionelle Feststellung des Todes angewandt wird, die darauf beruht, das Aufhören der Atmung und der Herzfunktion festzustellen. Jakobovits²⁷ bekräftigt, dass jede Form der aktiven Euthanasie verboten ist; jemand, der einen Sterbenden tötet, begeht Mord. Das Abschalten von medizinischen Apparaturen, die in der Behandlung von unheilbar Kranken angewendet werden, kann daher nur erlaubt sein, wenn der Sterbende verkürzt wird. Rabbi Waldenberg geht einen Schritt weiter, wenn er festlegt, dass schmerzlindernde Massnahmen soweit gehen dürfen, dass selbst ein Risiko für die Atmung besteht, was zum Tod führen kann²⁸. Rabbi Auerbach²⁹ besteht darauf, dass ein unheilbar Kranker selbst gegen seinen Willen ernährt und mit Sauerstoff versorgt werden muss. Diese Entscheidung wird etwas gemildert durch Rabbi Avraham³⁰, der keine schmerzhaften und toxischen Behandlungen, wie z.B. Chemotherapie, hierin einschliessen mag. Dage-

gen soll nach Rabbi Bleich³¹ nichts unternommen werden, um das Leben eines *gosses* zu verlängern. Nach diesen Ansichten widerspricht die Sterbehilfe überwiegend den Lehren des Judentums.

Diese Entscheidungen verweisen die Macht über Leben und Tod in den Bereich Gottes. Die Auffassung, dass Gott allein Herr über Leben und Tod ist, findet sich schon in der Schrift (Deut 32,29): «Ich selbst töte und belebe» und (Ez 18,4) «Wohlan, alle Seelen, mein sind sie.» Die Befürworter der Sterbehilfe verleugnen in keiner Weise, dass die Lebensspanne eines Menschen von Gott festgelegt ist. Die Schwierigkeit bei dieser Denkweise liegt jedoch darin, dass zunächst definiert werden muss, ob diese Art der passiven Euthanasie eine Verkürzung des Lebens oder des Sterbens beinhaltet. In einer religiösen Argumentation wird Leiden als ein Teil des göttlichen Plans angesehen, wobei der Mensch kein Recht hat, diesen zu beeinflussen. Diese Glaubensauffassung und ihre Manifestation bleibt jedoch ein Mysterium und findet ihren stärksten Ausdruck im Buch Hiob.

Als weitere Einschränkung der passiven Euthanasie wird von ihren Gegnern hervorgebracht, dass Ärzte Menschen sind und aufgrund dessen nicht frei von Irrtümern sein können³². Es gibt keine Unfehlbarkeit in ärztlichen Diagnosen, selbst wenn ein Patient unheilbar krank zu sein scheint. Die Notwendigkeit für passive Euthanasie wird heute von vielen als minimal angesehen, da es Mittel und Wege gibt, die Schmerzen und Leiden eines Todkranken an der Toleranzschwelle zu halten. Ärzte sind aber aufgrund des Eides des Hippokrates in einem Dilemma, der ihnen gleichzeitig auferlegt, einem Patienten das Leiden zu erleichtern und das Leben zu bewahren. Ein wichtiger Punkt in dieser Debatte ist auch, dass bei einer Legalisierung der Euthanasie von unheilbar Kranken, leidenden Patienten, die Anwendung dieser Euthanasie unter Umständen auf senile, psychotische oder behinderte Kranke ausgeweitet werden könnte. Die Ernsthaftigkeit einer Entscheidung von Seiten eines leidenden Patienten und seiner Familie müsste ebenfalls infrage gestellt werden. Oft möchte die Familie ihr eigenes Leid erleichtern³³; Feinde oder Erben eines Kranken könnten aufgrund besonderer Motive beabsichtigen, den Tod des Patienten zu beschleunigen³⁴.

Hier stellt sich auch die Frage nach dem Zweck des Lebens. Nach Rabbi Bleich ist der Endpunkt der menschlichen Existenz das Aufhören der Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote³⁵. Bleich zitiert Me'iri (Joma 85a), der in dieser Erklärung der menschlichen Existenz den Grund für die Erhaltung des Lebens selbst in den hoffnungslosesten Fällen sieht, da ein Kranker die letzten Momente seines Lebens noch zur Umkehr nützen könnte. Aufgrund dieser Argumentation könne der Mensch nicht entscheiden, ob sein Leben lebenswert sei – diese Frage bleibt allein im Bereich Gottes.

Eine Lösung des Problems aufgrund der Tradition bietet sich in den Reformresponsen³⁷:

«Anders formuliert hat ein Mensch nach dem Wesen der jüdischen Tradition zu gegebener Zeit ebenso ein Recht zu sterben wie er ein Recht zu leben hat. Daher obliegt ein Arzt nicht der Pflicht, einen Kranken im Endstadium dazu zu zwingen, ein wenig länger zu leben.»

Dieses Responsum beruft sich auf die bereits erwähnte Talmudstelle (Ketubot 104a) und Ran (Nedarim 40a; Sefer Chassidim 315-318). Nach Isserles

(Schulchan Arukh, Joreh De'ah 339) sind solche Dinge erlaubt, die keine Handlung beinhalten, sondern nur fortnehmen, was den Tod behindert. Das Fortwischen des Salzes auf der Zunge (Rema) ist dem vorsichtigen Entfernen einer medizinischen Apparatur oder des Nichtnachfüllens einer Nährlösung durchaus vergleichbar, wenn der Patient hoffnungslos verloren ist. Der Arzt, der dies ausführt, handelt im Gesetzesrahmen, da er nur das aufhält, was den Tod verhindert.

Diese Position der amerikanischen Reformbewegung beinhaltet eine Ablehnung der aktiven Euthanasie, aber sie anerkennt das Recht zu sterben. Horowitz³⁸ führt dieses Argument noch etwas weiter, wenn er angesichts einer richterlichen Entscheidung in Californien bemerkt: «Wenn der Patient das Recht hat zu sterben, folgt daraus, dass der Arzt nicht das Recht hat, den Patienten gegen seinen Willen zum Leben zu zwingen oder das Leiden zu verlängern.» Siegel³⁹ bekräftigt diesen Standpunkt und formuliert: «Wenn man dem Tod erlaubt, einzutreten, wenn er bevorsteht, handelt man nicht gegen die Vorsehung, sondern gestattet, Gottes Gericht seinen Lauf zu nehmen.» In völliger Erkenntnis neuer Gegebenheiten stellt Rabbi Siegel das Schicksal des leidenden Patienten in die Hand Gottes statt unter die Macht von Maschinen. Rabbi Tendler, der sich auf die bereits erwähnte Talmudstelle (Avodah Zarah 18a) beruft, ist der Ansicht, dass man dem Willen des Kranken folgen soll, der das Aufhören einer Behandlung fordert, weil er seine schmerzvolle Existenz nicht mehr ertragen kann; schränkt jedoch ein, dass dies nicht auf komatose Patienten zutreffen könne. Rabbi Cohn vertritt den Standpunkt, dass bei offensichtlicher Unfähigkeit, irgendwelche Mitzwot zu erfüllen, externe Faktoren beseitigt werden können, die den bevorstehenden Tod aufhalten. Er weitet dies aus auf die Fähigkeit zu zwischenmenschlicher Interaktion, die bei passiver Euthanasie dieser Art auch in Betracht zu ziehen sei.

In den Meinungen dieser Rabbiner scheint sich eine Lösung des Problems der Euthanasie anzubahnen, indem eine auf der jüdischen Tradition beruhende, humane Einstellung angenommen wird. Die Entscheidung über Leben und Tod wird nicht Maschinen überlassen, sondern an Gott zurückgegeben. Dies geschieht zu dem Zeitpunkt, wenn der Mensch nicht mehr in der Lage ist, Gottes Schöpfungsplan zu erfüllen, was schliesslich die Erfüllung der Mitzwot («Gebote») meint.

ANMERKUNGEN

1. Das Wort Euthanasie leitet sich aus dem Griechischen *eu* – gut, angenehm und *thantos* – Tod ab; allgemein wird darunter das schmerzlose Herbeiführen des Todes oder der Erlösung von Schmerzen verstanden.
2. Larue, Gerald A. (ed.), *Euthanasia and Religion. A Survey of the Attitudes of World Religions to the Right-to-die*. Los Angeles 1985 (Nd. 1986).
3. Bleich, David, «Karen Ann Quinlan: A Torah Perspective,» *Jewish Life*, Winter 5736 (1976).

4. Definiert bei Horowitz, Elliot, «The California natural death act and us.» Sh'ma – a journal of Jewish responsibility 7/132 (1977).
5. Bleich, David in Jewish Life (op. cit.), S. 18.
6. Babylonischer Talmud, Avodah Zarah 18a.
7. Die Übersetzung folgt Martin Buber und Franz Rosenzweig, Die Schrift, Heidelberg 1978.
8. Das NT enthält ebenfalls das Verbot «Du sollst nicht töten» (Matth. 5,21; ibid. 19,18; Mark. 10,19; Lukas 18,20; Röm. 13,9): Die Tendenz der meisten christlichen Lehren scheint jedoch davon auszugehen, dass Gott der Herr über Leben und Tod ist, und kein menschliches Wesen in diesen Bereich Gottes eingreifen darf, auch wird der Begriff des menschlichen Leidens als Zweckbestimmung des Menschen angeführt.
9. David Kimchi, 1060?-1235?.
10. Gersonides = Lewi ben Gerschom, 1248-1344.
11. Schlomoh ben Jitzchaq v. Troyes, 1040-1105.
12. Dawid Altschul, 17. Jh.
13. Moscheh ben Maimon, 1135-1204.
14. Josef Caro, 1488-1575.
15. Arba'ah Turim des Ja'aqov ben Ascher, ca. 1270-1340.
16. Jehudah He-Chassid (ca. 1150-1217).
17. Glossen zu Schulchan Arukh von Moscheh Isserles, 16. Jh.).
18. Schlomoh Eger, 1786-1852.
19. Kommentar von Ja'aqov Lorbeerbaum von Lissa, ca. 1760-1832.
20. Jakobovits, I., Jewish Medical Ethics. New York 1959, S. 123 verweist auf das Verhalten eines anonymen jüdischen Arztes des 13. Jh., der die Dosierung einer Arznei geheim hielt, um jene, die schwach im Glauben waren, davon abzuhalten, sie für einen Selbstmord bei Leiden anzuwenden.
21. Ja'aqov Reischer von Metz, gest. 1733.
22. Kommentar von Joschu'a Bo'az zu Alfasi.
23. Nissim Gerondi 1310?-1375?.
24. Babylonischer Talmud, Bava Metzi'a 84a; Ta'anit 23a.
25. Jakobovits, I., Jewish... (op. cit.), S. 119.
26. Goldman, Alex J., Judaism confronts contemporary issues. New York 1978, S. 178.
27. Jakobovits, I., Jewish... (op. cit.).
28. Waldenberg, Eliezer Y., Responsa Tzitz Eli'ezer, vol. 13, No. 87.
29. Auerbach, S. Zalman, Halacha Urefuah 2 (1981) 185-90.
30. Abraham, A. Sofer, Halacha Urefinah 2 (1981) 185-90.
31. Bleich, David in Jewish Life (op. cit.).
32. Rosner, Fred u. David Bleich, Jewish Bioethics. Brooklyn 1985 (1. Aufl. 1979).
33. Cohn, Hillel, «Natural death-humane, just & jewish.» Sh'ma (op. cit.).
34. Rosner, Fred, Modern Medicine and Jewish ethics. New York 1986.
35. Bleich, David in Jewish... (op. cit.) S. 18.
36. Menachem ben Schlomoh Me'iri 1249-1316.
37. Jacob, Walter (ed.), American Reform Responsa. Collected Responsa of the CCAR 1889-1983. New York 1983, S. 259.
38. Horowitz, E. in Sh'ma (op. cit.).
39. Siegel, Seymour, «Jewish law permits natural death.» In Sh'ma (op. cit.).
40. Tendler, Moshe D., «Torah ethics prohibit natural death.» In Sh'ma (op. cit.).
41. Cohn, Hillel in Sh'ma (op. cit.).