

Zeitschrift: Publikationen der Arbeitsgruppe für Kriminologie

Herausgeber: Schweizerisches Nationalkomitee für geistige Gesundheit ; Arbeitsgruppe für Kriminologie

Band: - (1986)

Artikel: Ethische Probleme des Suizids

Autor: Holderegger, Adrian

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1051029>

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: 18.02.2026

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

Ethische Probleme des Suizids

Adrian Holderegger

1. Situierung der Suizidproblematik

Seit geraumer Zeit macht sich auch in unseren Breitengraden eine mehr oder weniger offene Tendenz bemerkbar, die das „Recht auf den eigenen Tod“ gebieterisch einfordert. Hier zeichnet sich offensichtlich ein neues Freiheitsgefühl ab, das zwar in unserer Geschichte Vorbilder hat, in unserer Gesellschaft aber neuartig, wenngleich auch nicht überraschend ist. Im Zuge gesteigerter Anforderungen an die Lebensqualität und im Zuge der Steigerung medizin-technischer Möglichkeiten erscheint die individuelle Übernahme des Todesgeschickes als problematisch. Immer mehr Menschen empfinden offensichtlich die Unbestimmbarkeit des Todes als eine Zumutung. Unter Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen gilt hier nicht wenigen die rationale Bestimmung des Todeszeitpunktes als angemessen und zeitgemäß. In diesem Kontext gibt es seit einigen Jahren weltweit Organisationen (Exit-Vereinigungen), die sich zum Ziel gesetzt haben, für den Menschen das Recht einzufordern, in Würde sterben zu dürfen. Es geht ihnen um eine rechtlich verankerte Möglichkeit, unter bestimmten Umständen das eigene Leben selbst beenden zu können bzw. durch andere beenden zu lassen. *Julius Hackethal*, einer der bekanntesten Vorreiter der „Recht-auf-Sterben-Bewegung“, spricht sogar von einem selbstverständlichen Menschenrecht, wonach jeder für sich bestimmen könne, wann und wie er sterben wolle¹.

Parallel zu diesen Vereinigungen, in denen sich inzwischen mehrere Zehntausend zusammengeschlossen haben, setzen sich auch einzelne Autoren dezidiert für das Recht auf einen würdigen Tod ein. Während sich aus juristischer Sicht *Joachim Wagner* in seinem Buch „Selbstmord und Selbstmordverhütung“² von 1975 für die Anerkennung eines „Grundrechts auf Selbstmord“ einsetzt, plädierte ein Jahr danach der Schriftsteller *Jean Améry* für ein Recht, „einem Leben ohne Würde, Menschlichkeit und Freiheit“³ zu entrinnen. Aus philosophischer Sicht verteidigt *Walter Kamlah* in einer kleinen Streitschrift „die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederhergestellten Leben zu

befreien“⁴. Und schließlich haben die beiden Soziologen *Claude Guillon* und *Yves Le Bonniec* in einem umstrittenen Buch *Gebrauchsanweisungen zum Selbstmord* vorgelegt, in denen sie detailliert auf taugliche toxische Substanzen hinweisen. Die beiden Autoren verstehen den Suizid als eine Art *Widerstandsrecht* in einer Gesellschaft, die durch totalitäre Machtansprüche und durch einen ungeheuren Leistungsdruck gekennzeichnet sei, und die durch menschenverachtende Zwangsmechanismen Selbstbestimmung und Verantwortung des einzelnen auf ein Minimum reduziere. Im Grunde genommen versteht sich diese Schrift als eine Anklage gegen die Gesellschaft, die als eigentlicher Suizidverursacher anzusehen wäre. Denn: wären die Umstände anders und würden die Menschen aufhören, sich gegenseitig zu unterdrücken, müßten nicht so viele Menschen den letzten verzweifelten Weg in den Suizid suchen. Was hier aus sozial-ethischer Perspektive als Widerstandsrecht postuliert wird, machen auf der anderen Seite Exit-Bewegung, Améry und Kamlah in individual-ethischer Perspektive ein *Recht auf den selbstgewählten Tod* geltend, wann immer der einzelne an seiner Umwelt verzweifelt oder an einer tödlichen Krankheit leidet. Von den Befürwortern des Rechts auf Selbsttötung wird dieses Recht aus dem Recht auf einen menschenwürdigen Tod und eng damit zusammenhängend in Berufung auf die menschliche Freiheit begründet.

Zweifellos haben diese Auffassungen etwas Faszinierendes und etwas Hinreißendes. Sie vermitteln das Gefühl von letzter Freiheit, etwa im Sinne von Michel de Montaigne: „Der freiwillige Tod ist der schönste. Das Leben hängt vom Willen anderer ab, der Tod nur von unserem Willen.“ Doch scheint mir die Stilisierung solcher Freiheit schlecht mit den Tatsachen übereinzustimmen, die seit langem über Suizid und Suizidversuch bekannt sind. Die auf das individuelle Freiheitsrecht fokussierte Freitodproblematik läßt einige Bedenken zurück. Denn jenseits von subtilen Unterscheidungen um Krankheit und Freiheit muß man doch wohl davon ausgehen, daß Suizidgefährdete und Suizidwillige in der Regel nicht imstande sind, am Leben festzuhalten, und daß es enormer gegenläufiger Tendenzen bedarf, um die vitalen Antriebskräfte zu überwinden. Es zeigt sich wohl deutlich, daß die Mehrzahl suizidal Handlungswilliger sich in einem außergewöhnlichen Zustand befindet, der einen drängenden, mehr oder weniger zwingenden Einfluß ausübt, so sehr, daß es als höchst fraglich erscheint, ob hier überhaupt von einem Freiheitsakt die Rede sein kann. In ethischer Hinsicht ist jedenfalls die Tatsache von Bedeutung, daß die weitaus meisten Suizidenten die Willensfähigkeit verloren haben, Wertinhalte erfassen und sie in eine positive Gesamtausrichtung der Persönlichkeitsentfaltung integrieren zu können. Verstehen wir Freiheit nicht so sehr als Freiheit der Wahl, sondern als jene Fähigkeit, zu sich selbst Distanz zu gewinnen, Kräfte zu begreifen, denen man unterworfen ist, aktiven Anteil am Lebensgeschick zu gewinnen und eine Lebenskonse-

quenz auch unter veränderten Umständen durchhalten zu können, dann muß man von der Tatsache ausgehen, daß die allerwenigsten Suizidenten diese Fähigkeit noch besitzen.

Daraus folgere ich: Diskussionen über das Verfügungsrecht des Menschen im Kontext der Suizidproblematik bleiben im „luftleeren Raum“ oder sind zumindest unvollständig, solange sie nicht erweitert werden mit dem Wissen um die freiheitsmindernden Dimensionen des Suizidphänomens. Ein Umgang mit der Freitodproblematik, der die ethische Seite nur für eine Sache der richtigen Argumente hält, ohne auf die Entstehung suizidaler Probleme einzugehen, verfehlt die eigentliche Suizidproblematik. Wer würde die hohe Suizidrate in unseren Gesellschaften – mag man die einzelnen Selbsttötungsakte beurteilen wie man will – als ein Indiz von Freiheit und Würde betrachten? Ist sie nicht vielmehr ein Zeichen von Unfreiheit und Mangel an Würde, von Angst und Isolation, von Überforderung und Hang zum Unlebendigen? Die Frage nach Gebot und Verbot, die strikt ethische Frage, geht dann an der Situation der Betroffenen vorbei, wenn nicht auch die verursachenden Momente miteinbezogen werden. Mit anderen Worten: Man löst nicht schon mit der Beantwortung der Frage, ob man seinem Leben ein Ende setzen dürfe oder nicht, die suizidale Problematik und die individuelle Genese des Freitodes. Dies bringt bestenfalls eine Moralisierung bzw. Entmoralisierung des Suizidaktes, aber eine Verdeckung der pathogenen sozialen Faktoren mit sich. Eine Ethik, die nicht gleichzeitig auch die Ursachen, die zu suizidalen Belastungen führen, im Blick hat, verfehlt ihren Ansatz. Hier kann sie nur die Wissenschaften unterstützen, die soziale, medizinische und pastorale Praxis zu beraten versuchen.

Es scheint mir trotz des Gesagten doch auch sinnvoll zu sein, sich die ethische und theologische Frage zu stellen, ob die Selbsttötung nicht doch auch eine ernstzunehmende menschliche Möglichkeit darstellt. Und dies aus zwei Gründen:

Erstens: Die sachwissenschaftlichen Erörterungen geraten an ihre Grenzen, wo es um die Bestimmung des Menschen im Ganzen geht und daraus hervorgehend um die Frage, was der Mensch darf und was nicht bzw. was moralisch verantwortbar ist und was nicht. Wie notwendig zwar die empirischen Zugänge den Rahmen menschlichen Gelingens abstecken, wie hilfreich hier Blockierungen und Ursachen suizidaler Entwicklungen aufgezeigt werden, so ist aber dennoch nichts darüber entschieden, was dem Menschen verbindlich auferlegt ist. Und gerade weil es eine Auszeichnung des Menschen vor allen anderen Lebewesen ist, über sich selbst de facto radikal bestimmen zu können, stellt sich die Frage nach Sinn und Grenze des Selbstverfügungsrechtes gleichsam als Sinnfrage schlechthin. Jenseits von Handlungskonditionalitäten und jenseits von allen Pathologien stellt sich für den reflektierenden Menschen die Sinn-

frage, wie weit es ihm zusteht, auch über seine Existenz im ganzen bestimmen zu können. Wenn Camus der Meinung ist, daß es nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem gebe, nämlich den Selbstmord, dann bringt er hier zum Ausdruck, daß sich in der Freitodproblematik gleichsam nur der Ernstfall menschlicher Sinnproblematik zeige.

Zweitens ist eine gründlich und ernsthaft geführte Diskussion um das Selbstverfügungsrecht notwendig, obwohl sie von den unmittelbaren Handlungskonditionalitäten und Ursachen abstrahiert, weil sie das öffentliche Anschauungsklima mitbestimmt und langfristig gesehen doch einen entscheidenden Einfluß auf das suizidale Verhalten auszuüben vermag. Man erinnert sich daran, daß Goethes Werther-Roman eine Vielzahl von Jugendlichen zur Nachahmung angehalten hat und daß heute – allerdings etwas anders gelagert – erfolgreiche Bücher Menschen ermuntern, ihr Recht auf Selbttötung zu gegebener Zeit wahrzunehmen. Wie immer man solche Imitationsreize und Rezepte zu beurteilen hat, sie machen doch deutlich, daß sie die Einstellung zu Leben und Tod atmosphärisch mitbedingen und das suizidale Klima und Haltungsbilder erheblich beeinflussen.

2. Selbttötung als ethisches Problem

Es gibt grundsätzlich zwei Möglichkeiten an die Frage heranzugehen, ob Selbttötung legitim sei oder nicht. Die eine erfolgt rein immanentethisch, ohne die Voraussetzung eines Schöpfers und eines über den Tod hinaus lebenserhaltenden Gottes; die andere auf der Basis des Glaubens an einen leben- und sinnstiftenden Gott. Diesen beiden Möglichkeiten wollen wir im folgenden etwas gesondert nachgehen.

Nicht ohne Grund hat die Tatsache, daß der Mensch sich selbst den Tod geben kann, in der ethischen Tradition eine eigenartige Faszination, aber auch ein „existenzielles Schaudern“ (Jaspers) bei Menschen aller Zeiten hervorgerufen.

Es ist nicht verwunderlich, daß die ethische Bewertung der Selbttötung seit der Antike eine eigenartige Zwiespältigkeit aufweist. Auf der einen Seite wird die Selbttötung als Tat völliger Unfreiheit entschuldigt oder dann als Tat höchster Freiheit glorifiziert. Auf der anderen Seite versucht man, die Selbttötung moralisierend auf einen persönlichen Zustand des sittlich-geistigen Zerfalls zurückzuführen.

In der Frühzeit gab es die Überzeugung, der Mensch verstöße mit der Selbstentleibung gegen die Gottheit. Platon beispielsweise vergleicht denjenigen, der sich selbst den Tod gibt, mit einem Wächter, der ungebeten seinen Posten verläßt. Doch läßt er auch Umstände gelten, wie unheilbares Leiden oder schlimme Leidenschaften, die es dem Menschen erlaub-

ben sollen, in seine Schicksalsbestimmung einzugreifen. Aristoteles meint wesentlich bestimmter, nur ein Feigling, der sich aus der menschlichen Gemeinschaft stehle, könne sich selbst umbringen. In der römischen Antike dagegen, zu einer Zeit der pessimistischen Grundstimmung, forderte man das Recht auf die Selbsttötung entschiedener ein. Jedem stehe die Tür offen, das Leben zu verlassen, wenn ihn Ungemach und geistige Umnachtung ereile, so lautet die Losung der Stoiker. „Die Natur hat nur einen Eingang in das Leben geschaffen, aber viele Ausgänge, und dies ist der Vorzug des vernünftigen Menschen vor dem Tier.... Sie (die Philosophie) lehrt, den selbstgewählten Tod dem natürlichen vorzuziehen, den nur Toren einen schönen Tod nennen mögen“, so schreibt Seneca in seinen berühmten Briefen. Er bewertet den Freitod als die Tat der menschlichen Freiheit. Zwar plädiert der Stoiker Epikur für innere Unerschütterlichkeit und Gelassenheit, meint aber dennoch, die Eintrittskarte in das Leben zurückgeben zu können, wenn er, vergleichbar dem sich langweilenden Theaterbesucher, von den Freuden des Lebens nicht mehr gefesselt werde. In der Neuzeit bestreiten Kant und Hegel, daß der Mensch ein unmittelbares Recht habe, seine Existenz zu vernichten. Kant ist entschieden der Meinung, der Selbstmord sei nicht unerlaubt, weil Gott ihn verboten habe, sondern weil er verwerflich sei, denn: „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zu vernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt zu schaffen.“⁶ David Hume, ein Zeitgenosse Kants, ist entschieden anderer Meinung: Die Selbsttötung ist weder ein Verstoß gegen Gott, noch gegen die Gesellschaft, sondern ein der menschlichen Natur eingestiftetes Recht. Es gelte darum, den Christen wie den Nichtchristen wieder in seine angeborene Freiheit einzusetzen.

Diese Auseinandersetzung um Für und Wider ist bis heute nicht abgeschlossen; und immerzu scheinen die Argumente, die in der Geschichte vorgebracht wurden, erneut zur Debatte zu stehen. Als Ethiker macht man die Beobachtung, daß jedes Argument ein Gegenargument erzeugt. Ich will dies an einzelnen Argumenten verdeutlichen:

Es wird etwa gesagt: Die Würde des Menschen liegt in seiner Freiheit. Das radikale Freiheitsverständnis des Humanismus von der Antike bis zur Gegenwart umschließt auch die Freiheit zur Selbstauslöschung. Was soll eine Freiheit, wenn man sie nicht dazu verwenden kann, um sich ihrer endgültig zu begeben. So haben es die antiken Philosophen verstanden, so hat es David Hume neu in die Diskussion eingebracht und so wird es neuerdings etwa von der „Exit-House“-Bewegung verstanden. Freiheit erscheint hier als essentieller Aspekt menschlichen Daseins, als ein Privileg des „Humanen“. Man kann dann sogar fragen, ob es nicht Bedingungen gibt, aus denen ein sittliches Recht zur Selbsttötung ableitbar ist, ob nicht Selbsttötung „das letzte Stück der mir gestellten Identitätsaufgabe“

sein kann. Verfehle ich nicht meine Identität, wenn ich „die letzte und tapfere Identität des Selbstmörders verweigere und ihr ein Leben vorziehe, das nur noch die unaufhörliche Wiederholung meiner Einsamkeit und Nutzlosigkeit, meiner Angst und Traurigkeit“ ist, wie *P. Härlin* formuliert. Dagegen läßt sich einwenden, daß der Mensch in seiner Freiheitsfähigkeit überfordert ist, wenn er die Verantwortung für seinen Tod übernehmen will. Denn die Selbsttötung ist keine unbeliebige Tat, sondern trägt den Charakter des Unwiderruflichen. Und wer kann sich aus dem verdunkelten Augenblick definitiv entscheiden, daß für alle Zukunft Sinnlosigkeit und dunkles Nichts herrschen soll. Lehrt uns die Erfahrung nicht, daß im menschlichen Leben Sinnmöglichkeiten angelegt sind, die wir teils verwirklichen und die für uns teils noch in der Verborgenheit der Zukunft liegen? Ist man angesichts der Todeswahl nicht radikal überfordert, wenn man für alle Zukunft darüber entscheiden muß, daß auch in der weiten persönlichen Geschichte kein Sinn mehr vorhanden sein soll? Daß es nicht wieder erfülltere Zeiten gibt, wo menschliche Werte wie Zuneigung, Wohlwollen zur Glückserfahrung gehören werden? Daraus folgert der Philosoph W. Weischedel: „Daher darf der Skeptiker, sprich der Denkende, wenn er sich selber treu bleiben will, auf keine Weise, auch eine durch ihn selbst negierende Tat, wie sie der Selbstmord darstellt, das Nichts als definitiv behaupten, sondern er muß sich in der Schwebe zwischen Sein und Nichts, und das heißt eben: in der offenen Fraglichkeit halten“.⁷

Ferner: Sozial und personal günstige Voraussetzungen gehören zur Entfaltung der menschlichen Existenz. In der Tat mag es den psychischen Tod geben, also jene Situation, in der psychische und soziale Umstände die innere Entfaltung vermindern, blockieren oder verhindern. Und in der Tat mag es Düsternisse der Seele geben, die einem Leidenden jede Hoffnung nehmen; Umstände, die jede Lebensqualität und jeden produktiven Umgang mit dem eigenen Leben verhindern. Und dennoch, so kann man sich mit Kant fragen: gibt es nicht eine Prävalenz des Lebens, einen Grundentschluß für das Dasein, weil ich mir sonst für alle Zukunft die Grundlage meines höchsten Gutes, die Freiheit entziehe? Menschliche Freiheit ist nun einmal an das Dasein gebunden. Es bleibt mir kein anderer Weg, als daß ich sie durch das Medium des Lebens wahrnehme, verlebendige und aktualisiere. Durch den vorzeitig gewählten Tod bereite ich auch meiner Freiheit oder eventuellen späteren Freiheitsmöglichkeiten ein vorzeitiges Ende.

Treibt man die Argumente immer genügend weit, eröffnet sich stets eine Unentschiedenheit, eine eigenartige Zwiespältigkeit, eine eigenartige Unentschlossenheit. Es geht hier nicht darum, Einzelschicksale zu moralisieren, sondern es geht darum, Argumente gegeneinander abzuwägen. Und da zeigt sich, sofern in der ethischen Tradition mit genügendem Ernst überlegt wurde, daß eine definitive Antwort, auf die eine oder

andere Seite hin, in einer Zweideutigkeit verbleibt. Selbsttötung, so ergab sich, wird dann zweifelhaft, wenn sie dem Wesen der aktiv oder leidend sich vollziehenden Freiheit widerspricht. Mehr und länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene, wenn Freiheit überhaupt gut ist. Dabei ist an Grundakte wie Erkennen, Schöpfertum, Liebe zu denken. Doch endet auch das erfüllteste Leben. Diese Sinnlosigkeit bleibt bestehen. Menschliches Erkennen, menschlicher Schaffensdrang und menschliche Liebe erreichen nie ihr Ziel. Darum wiederholen sich diese Akte immer wieder von neuem, in immer besseren Anläufen, trotz aller Enttäuschung, und nicht bloß in der suizidalen Situation. Diese menschliche Grundsituation ist es wohl, die das Für und Wider in der Selbstvernichtung in der Schwebe läßt.

3. Selbsttötung als moraltheologisches Problem

In der sogenannten vorkritischen Ethik formuliert I. Kant: „Aller Schein verliert sich doch aber, wenn man den Selbstmord in Ansehung der Religion erwägt“.⁸ Offensichtlich zielt Kant mit dieser Bemerkung auf die Aussage, daß es gegen das Recht auf Selbstvernichtung letztlich nur ein religiöses Argument gebe, nämlich das der absoluten Schöpfermacht Gottes, die es dem Menschen verwehre, sich selbst das Leben zu nehmen. Im ähnlichen Sinne meint auch der Philosoph K. Löwith, es gäbe nur ein einziges stichhaltiges Argument, ein religiöses, das „steht und fällt mit dem christlichen Glauben, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, daß er sein Leben als eine Gabe geschenkt bekam. Dann, aber auch nur dann ist der Selbstmord... eine ungehörige Anmaßung, ein Aufstand des Menschen gegen seinen Schöpfer“.⁹ In der Tat sieht die moraltheologische Tradition in der Souveränität Gottes gegen die freie Selbstverfügung des Menschen das entscheidene Argument. Die beiden anderen in der Tradition vorgetragenen Argumente, die gewollte und freie direkte Selbstvernichtung verstöße gegen das Gebot der Selbstliebe und gegen die Gemeinschaft, sind dem Souveränitätsargument gegenüber von sekundärer Bedeutung. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Unzulänglichkeit der Beweiskraft dieser beiden Argumente als längst aufgedeckt gilt: Denn die Wertschätzung des Lebens (d.h. die Selbstliebe) bezieht sich nicht bloß auf die physische Existenz, sondern auch auf die sittliche Gesamtentfaltung der Person, die, exemplarisch im Martyrium, gerade die Drangabe der physischen Existenz einfördern kann. Zum anderen gründen die sittlichen Ansprüche gegenüber der Gemeinschaft in den sittlichen Ansprüchen der Person selbst, d.h. in der Freiheits- und Vernunftsfähigkeit der Person, die von der Gemeinschaft her nicht konstituiert wird, aber dennoch auf sie bezogen bleibt.

a) Die Souveränität Gottes – Lebensrecht des Menschen

Neben den beiden erwähnten vernunftrechtlichen Argumenten erkennen allerdings die meisten Theologen in der folgenden, spezifisch theologischen Begründung die eigentliche Beweiskraft gegen die Selbttötung: Der Schöpfergott ist der alleinige Herr über Leben und Tod. Der Mensch ist daher nicht absoluter Herr seiner selbst. Folglich kommt dem Menschen nur ein Nutzungsrecht, aber kein Verfügungsrecht „in substantiam“ über das Leben zu. Wer sich seines Lebens bemächtigt, greift in die Herrschaftsrechte Gottes ein. Dieser, an einen Syllogismus erinnernde Beweisgang kann geradezu als klassisch bezeichnet werden. Er findet sich schon bei *Thomas* (vgl. Sth II-II q64 a5) über bedeutende Handbücher der Moraltheologie (z.B. *Mausbach-Ermecke*, *Lanza-Palazzini*) bis hin zu Einzelabhandlungen. Wie bündig und plausibel zunächst das Argument auch erscheinen mag, so fragwürdig erscheint es bei näherem Zusehen im Detail. Zu einem Teil besteht das Verbot aus einer analytischen Erklärung, denn keine totale Verfügungsmacht über das eigene Leben zu besitzen, heißt doch bedeutungsgleich, daß man sich selbst nicht umbringen darf. Damit bleibt das Verbot noch eigens zu begründen. Nun ist leicht zu erkennen, daß der wirkliche Grund des Verbotes der Selbttötung im Herr-Sein Gottes über den Menschen liegt. Die Schwäche dieses Verweises liegt aber genau besehen darin, daß hier in gleichsinnigen Ausdrücken vom Herrschaftsrecht Gottes und vom menschlichen Verfügungsrecht die Rede ist. Abgesehen einmal von der in dieser theologischen Sprechweise implizierten problematischen Vorstellung, die doch zwischen Gott und Mensch eher ein Verhältnis der Konkurrenz als ein Verhältnis der Freiheit aufrichtet, verbietet es die theologische Sprachlehre, von irgendwelchen Prädikaten Gottes direkt auf das Verhalten des Menschen zu schließen. Mit anderen Worten: Aussagen über Gott können nur in analoger Sprechweise auf den Menschen übertragen werden, woraus dann allerdings keine eindeutigen Imperative bzw. Prohibitive gewonnen werden können. Wer beispielsweise von der Liebe Gottes spricht und die Aufforderung daran knüpft, ihr gleich zu tun, muß dies in Kategorien menschlicher Solidarität und menschlichen Wohlwollens übersetzen. Dies bedeutet für unseren Zusammenhang, daß erst sittliche Kriterien gefunden werden müssen, in denen sich das mit der Souveränität Gottes Gemeinte ebenso kategorial fassen läßt wie bei den sittlichen Kriterien, die man zur Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Tötung eines anderen Menschen benutzt hat. Denn die Souveränität Gottes erweist sich „nur“ als ein Anspruch zur sittlichen Verantwortung des Menschen. Diese Verantwortung konkretisiert sich aber in der Tradition bereits bei allen fundamentalen Streitfragen (außer der direkten Selbttötung und der Tötung unschuldigen Lebens) teleologisch, d.h. im Sinne der Abwägung in Frage stehender Werte und Übel. So wurde das sittliche Urteil zur Frage der Tötung im Krieg, der Todesstrafe, der

Tötung in Notwehr, teleologisch konstituiert. Das heißt: solche Akte waren dann sittlich gerechtfertigt, wenn höhere Güter oder das Leben anderer in Gefahr waren.

Wir stehen zwar heute diesen Ausnahmen einigermaßen skeptisch gegenüber, aber sie machen doch deutlich, daß sich die These von der Unverfügbarkeit angesichts gravierender Konfliktsfälle einige Einschränkungen gefallen lassen mußte. Die katholische Moraltheologie hat jedenfalls unter den Handlungen mit Todesfolge nicht bloß das Sterbenlassen, sondern auch direkte Tötungshandlungen im ungerechten Angriff (z.B. Kombattanten im Krieg) wie auch indirekte Tötungshandlungen, welche den Tod in Verfolgung eines höheren Wertes wegen in Kauf nehmen (z.B. stellvertretender Tod im Martyrium), vom generellen Verbot ausgenommen. Wichtig ist hier nun nicht die entfaltete Kasuistik, sondern die Feststellung, daß dadurch die Überzeugung zum Tragen kommt, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist, sondern durchaus in Konkurrenz zu hohen sittlichen Werten geraten kann. Prinzipiell ist die Moraltheologie der Meinung, daß Riskierung und Aufopferung des Lebens für einen anderen Wert (z.B. Freiheit, Gerechtigkeit) in den genannten Fällen zumindest dann nicht widersätzlich sind, wenn diese Werte nicht entweder ihre Grundlage verlieren oder aber nicht schwer beschädigt werden. Wir müßten nun die Umstände und Handlungssituationen genau diskutieren, in denen die Moraltheologie ein sittliches Urteil aus den in Konkurrenz stehenden Gütern und Werten gewonnen hat, welche das rechtswidrige Verfügen über menschliches Leben erheblich einschränken. Dies ist hier nicht möglich und für unseren Zusammenhang auch nicht so wichtig. Die entscheidende Konsequenz aus der Analyse des Souveränitätsargumentes ist nun aber die, daß ein sittliches Urteil über die Selbsttötung doch wohl auch über den Vergleich konkurrierender Werte bzw. Übel gewonnen werden muß. Denn wie wir herausgestellt haben, ist die mit der Souveränität Gottes mitgemeinte Geschöpflichkeit und beanspruchte Freiheit des Menschen nur eine „Grammatik“ für verantwortlichen und nicht beliebigen Umgang mit dem Leben. Die Geschöpflichkeit und die damit von Seiten Gottes beanspruchte Freiheit schließen in sich den Imperativ zur verantwortlichen Verwirklichung der Schöpfungsrealität. Darin erkennt sich der Mensch als ein sich selbst aufgegebener und zur humanen Sinngestaltung seiner selbst und von Wirklichkeit überhaupt aufgerufen. Von dieser grundlegenden Einsicht her wächst die Überzeugung unter den Theologen immer mehr heran, daß es keinen anderen Weg gibt, denn die Möglichkeit der Tötung bzw. Selbsttötung als eine mit der tatsächlichen Selbstverfügungsmacht vom Schöpfer gegebene zu konstatieren, um dann gleich festzustellen, daß der Mensch die sittliche Entscheidung darüber zu fällen hat, unter welchen Umständen sie als berechtigt zu gelten hat und unter welchen nicht. Unter diesen Voraussetzungen kann die Selbsttötung

nicht im vorhinein, unabhängig von Umständen und Folgen, als eine in sich schlechte Handlung (*malum in se*) betrachtet werden; das Verantwortungs-Sein des Menschen läßt die reale Möglichkeit von Selbsttötung aus sittlicher Verantwortung zunächst einmal offen, auch wenn in *concreto* noch zu sehen ist, ob es den Fall der direkten Verfügung als verantwortliche Tat überhaupt geben kann.

b) Die Geschöpflichkeit des Menschen – Begrenzung der Selbstverfügung

Neuerdings erscheint von anthropologischer Seite her das Souveränitätsargument aus der geschöpflichen Kontingenz oder der Relationalität des Menschen (*K. Barth, D. Bonhoeffer, U. Eibach, A. Auer*).¹⁰ Es wird gesagt, Wesen und Würde des Menschen wurzeln letztlich in der von Gott verbürgten Annahme des Menschen. Die Zielbestimmung des Menschen liege nicht in ihm selbst, sondern in dem sich ihm zuwendenden Gott. Die Unverfügbarkeit des Menschen, seine sittlich-geistige Existenz, seine leibliche Dimension seien deshalb in der Relation zu Gott begründet. Es könne deshalb nicht Sache des Menschen sein, sich aus dieser Bezogenheit herauszulösen. Auch wenn der Mensch in mannigfacher Weise über sich selbst zu bestimmen und zu verfügen habe, so sei die Leiblichkeit der absoluten Totalverfügung dem Menschen entzogen. Die Grenze menschlicher Selbstverfügung sei da erreicht, wo die menschliche Existenz als ganze in Frage stehe, weil sich die sittliche Autonomie des Menschen nur auf die zeitlich-geschichtliche Dimension seines Daseins beziehe und nicht auch auf deren Aufhebung. Ist diese zweite Begründungsform der (direkten) Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zwingend?

Zunächst ist zu unterstreichen, daß die theologische Tradition mit Recht daran festhält, daß die Würde des Menschen in Gott verbürgt ist. Darin ist die Unantastbarkeit der Menschenwürde und deren Unverfügbarkeit garantiert.

Zweifellos ist das Leben das fundamentalste Gut des Menschen überhaupt und Grundlage sittlicher Verantwortung und menschlicher Würde. Allerdings ist mit der von Gott gemachten Würde des Menschen kein zureichender Grund für die Lösung eines jeden Wertkonflikts (etwa zwischen eigener Lebenserhaltung und Rettung eines anderen) gegeben. Andernfalls stünde man vor der unmöglichen Aufgabe, aus einer theologischen Beschreibung der Würde der menschlichen Person ein Verbot einer letzten Nicht-Verfügbarkeit des Lebens folgern zu müssen. Damit meine ich folgendes: Auf der einen Seite besagen die theologischen Aussagen, daß der Wert nicht auf einer ihm anhaftenden, empirischen Qualität beruht, sondern in der sich durchhaltenden Treue-Beziehung Gottes zum Menschen. Weil diese Würde „extra hominem“ begründet ist, gibt es kein lebensunwertes Leben; weder soziale Nützlichkeit noch Kommunikationsfähigkeit machen die Würde des Menschen aus, sondern – streng

theologisch gesehen – das Ja Gottes zum Menschen. Auf der anderen Seite aber müssen diese Aussagen nochmals kategorial gefaßt werden, um in Lebenskonflikten Auskunft darüber zu erhalten, was sittlich verantwortet werden kann und was nicht. Dies ist aber nicht anders möglich, als daß man in Frage stehende Güter und Werte einem sittlichen Vorzugsurteil unterstellt. Insofern aus heilstheologischen Aussagen nicht unmittelbar Normsätze gewonnen werden können und insofern nach der Überzeugung der theologischen Tradition das menschlich-leibliche Leben zwar ein fundamentales Gut darstellt, aber dennoch mit anderen in Konkurrenz geraten kann, heißt nach der „eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen..., nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen“.¹¹

4. Verantwortung und Selbstverfügung

Aufgrund der vorausgehenden ethischen und theologischen Überlegungen müssen wir davon ausgehen, daß der Freiheit des Menschen, die sich zwar theologisch nur als sich selbst bestimmende und von Gott in Anspruch genommene fassen läßt, die ethische Zumutung überbunden ist, das Problem der Selbsttötung auf dem Weg einer verantwortlichen Güterabwägung zu entscheiden. Dieses Verfahren erfordert jedoch eine umsichtige Interpretation in Frage stehender Güter und Werte und ein bedachtsames Abwägen, das nicht umhin kommt, die verschiedenen Gestalten der Selbsttötung auf ihre Legitimität bzw. Illegitimität hin zu befragen. Ich will dies am Beispiel der Selbsttötung aus Mangelsituationen wenigstens ansatzweise versuchen.

a) Selbsttötung aus Mangelsituation

Die Frage der Selbsttötung aus Mangelsituationen, die sich mit der Frage der aktiven Euthanasie berührt, ist umstritten. Theologen argumentieren, eine Selbsttötung als letzte paradoxale Sinnstiftung inmitten der Sinnlosigkeit aller Alternativen wäre allenfalls denkbar, wenn der Mensch sich „zum Letzten“ (A. Auer) wird bzw. wenn nicht an den Lebenssinn „Gott“ geglaubt wird. In der Tat erscheint eine solche Selbsttötung aus Bedrängnis und Not als radikalstes Mittel, sich selbst einen Sinn zu verschaffen, und wäre es nur den, einem Leben zu entkommen, dem man sich nicht mehr gewachsen fühlt. Demgegenüber meint der christliche Schöpfungs- und Erlösungsglaube für jeden Menschen einen Sinn und Wert verbürgen zu dürfen, so daß er sich in seiner Sinnhaftigkeit und Würdigkeit letztlich nicht selbst zu rechtfertigen braucht: Auch dort, wo das Leben nicht mehr lebenswert erscheint, ist es von der göttlichen Affirmation noch getragen und sinnvoll gemacht. Aber dennoch stellt sich die Frage, ob aus dem sinn-

stiftenden Ja Gottes zum Menschen ein Verbot der Selbstauslöschung abgeleitet werden kann. Offensichtlich bleibt dem Menschen dennoch die Aufgabe überbunden, das Richtige und damit Sinnvolle zu ermitteln, zuman man ja nicht weiß, ob sich der geglaubte Sinn einbahnig in der Lebenserhaltung realisiert. Zwar wird man im Anschluß an diese theologischen Überlegungen sagen können, daß die Selbsttötung in dem Maße zu einem schuldhaften Vergehen wird, als sie willentliche Auflehnung und willkürliche Verneinung des Sinngrundes menschlicher Freiheit wird; aber dennoch bleibt die Frage, ob es nicht eine Überantwortung des Lebens an den Schöpfer in extremen Notsituationen geben kann.

So bleibt auch unter dem Aspekt der göttlichen Sinnstiftung kein anderer Weg, als das Problem der Selbsttötung aus Mangelsituationen über eine verantwortliche Güterabwägung zu lösen. Jene theologischen Ethiker, welche sich auch hier für ein Vorzugsurteil entscheiden, können keinen wirklichen Grund finden, der eine direkte Tötung infolge psychischen und physischen Schmerzes oder infolge Krankheit und Ehrverletzung rechtfertigen würde. Denn die Person in ihrer Auszeichnung von Vernunft und Freiheit ist ein sittlicher Wert, der den Beeinträchtigungen gegenüber wie Leid, Krankheit als nicht-sittlichen Übeln immer den Vorrang behält. Sich selbst das Leben nehmen, „um anderen Übeln dieses Lebens aus dem Weg zu gehen, bedeutet demnach, zur Vermeidung eines geringeren Übels, sich ein größeres Übel zufügen“ (Sth II-II q64 ad 3). In der Tat: Gegen das Argument, daß nichtsittlichen Übeln gegenüber dem sittlichen Wert der Freiheit, die sich ja immer in der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vollzieht, kein Vorzug zu geben sei, ist nichts einzuwenden. Wie abstrakt richtig solche Abwägungen auch sind, so wenig hilfreich mögen sie in existenzieller Hinsicht sein. Doch das eine Notwendige ist der Aufweis eines sittlich richtigen Urteils, das andere Notwendige ist die notvolle Aufgabe, sich der Tragik der Krankheit und des Schmerzes, der Verhülltheit des Todes so anzunähern, daß daraus auch Bewältigungshilfen entstehen können. Hier geht es um die schwierige Aufgabe zu zeigen, daß die sinnstiftende Affirmation Gottes, die den Menschen bedrängenden Übel nicht in der absoluten Sinnlosigkeit aufgehen läßt, sondern sie nochmals, dem Begreifen unzugänglich, umgreift.

b) Gemeinsamkeit der Anschauung?

Allerdings hat in der letzten Zeit die bisherige Gemeinsamkeit des Denkens auch im Umkreis der theologischen Ethiker einige Einbußen erfahren. Der evangelische Ethiker *J. Fletcher* hat sich als erster entschieden gegen die ethische Disqualifizierung der Selbsttötung ausgesprochen.¹² Unter den katholischen Theologen hat *P. Sporken* die Frage gestellt, ob die Grundnorm der Ehrfurcht vor dem Leben »so absolut sei, daß eine andere Entscheidung überhaupt nicht in Betracht kommen dürfte¹³.« Er will eine

“kategorische und für alle Fälle geltende Verurteilung“ nicht gelten lassen. Wenn ein Sterbewilliger trotz allem medizinischen und menschlichen Beistand dem Leben nicht mehr gewachsen ist, hält *P. Sporken* es für vertretbar, das Leben durch ein aktives Eingreifen drastisch zu verkürzen. Doch geht es dem Autor nicht eigentlich um die Statuierung einer objektiven ethischen Norm, sondern um die Bewertung einer konkreten Einzelentscheidung; er beabsichtigt keineswegs, eine exzeptionelle ethische Einzelentscheidung zu einer allgemeingültigen Norm zu erheben.

Trotz dieser berechtigten Anfragen bestätigen die vorausgehenden Überlegungen im ganzen die herkömmliche Position – wenn nicht in der Begründung, so doch in der Sache: Es gibt keinen objektivierbaren Grund, menschliches Leben direkt vorzeitig zu beenden, selbst wenn man sich im Einzelfall angesichts der subjektiv empfundenen Ausweglosigkeit und der subjektiv als unzumutbar eingeschätzten Notlage eines moralischen Urteils enthält. Diejenigen, die sich auf das “Recht auf den Tod“ berufen, rekurrieren auf die “Qualität des Lebens“. Doch muß mit Nachdruck betont werden, daß es ohne eine grundsätzliche Besinnung über die Bedeutung von Schmerz, Leid und Tod im menschlichen Leben keinen adäquaten Zugang zu Suizidalität und Sterbewilligkeit gibt. Die auf Juvenalisierung und auf Perfektion gestimmte gesellschaftliche Grundhaltung übersieht leicht, daß die freie Hinnahme lebensgeschichtlicher Zumutungen mit der Qualität des Lebens nicht nur nicht unvereinbar, sondern Teil derselben ist. In einer Zeit, in der gesellschaftliche Haltungsbilder darauf abzielen, das Glück als Abwesenheit von allen Defizienzen und allen Leiden zu definieren, sollten wir uns – gleichsam kontrafaktisch – daran erinnern, daß zum Lebenswert die durch nichts ersetzbare Grunderfahrung der Grenze und der Beeinträchtigung gehört. Wo nämlich die Illusion geweckt wird, als könnten die problematischen Umwelten immer ausgeklammert werden, führt dies nicht bloß zur trivialen Eindimensionalisierung des Lebens, sondern letztlich zur unerträglichen Überforderung der Betroffenen selbst. Die alten Lebensmeister weisen wohl mit Recht darauf hin, daß im menschlichen Leben nichts Wesentliches ohne Beeinträchtigung geschieht und daß Beeinträchtigung, sofern ein produktiver Umgang noch möglich ist, von Belanglosigkeiten zur Substanz des Humanen hinführt. Im redlichen Ja zur Begrenzung stellt sich der Mensch dem Gefälle, durch das er dem Tod entgegen getrieben wird. Die ganzheitliche Betrachtung des Menschlichen verweigert sich einer Halbierung des Glücks, weil der einzelne ansonsten unter einen Problemlösungsdruck gerät, der paradoxe Weise Übel nicht beseitigt, sondern gerade hervorbringt.

Wir wollen keineswegs vereinfachen, wo alles sehr schwierig ist. Wenn leibliches oder seelisches Leiden Formen annimmt, die den Menschen an die Grenze des Unerträglichen stoßen und es ihm offensichtlich unmö-

lich machen, in irgend einer Weise sich selbst sein zu können, befinden wir uns in der Tat in einer “Grauzone“, in der unsere ethischen Kategorien nicht mehr recht greifen. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, daß die Ehrfurcht vor dem Menschen eben unmittelbar ist und daß ein Einbruch in dieser Grundhaltung genügt, um an sich vernünftige gesellschaftliche Übereinkünfte zu verunsichern. Doch auch dieses Wissen kann den Ethiker nicht dazu bewegen, über jede direkte Beendigung menschlichen Lebens unbesehen ein Verdikt zu sprechen. Nach wie vor und nicht zuletzt auch hier gilt der Grundsatz, daß jeder Mensch ein Recht darauf hat, seine Gewissensentscheidung, sofern sie nicht Rechte Dritter tangiert, respektiert zu sehen. Es ist nicht Sache der Ethik, einen einzelnen (vollzogenen) Akt oder die Person, die eine Handlung ausführt, zu beurteilen, sondern prospektiv Richtlinien zur Entscheidungsfindung zu erarbeiten. Ihr obliegt die Aufgabe, in den verschiedenen menschlichen Bereichen ethische Dringlichkeiten zu benennen und auf kommunikable Formeln zu bringen.

5. Einige Folgerungen

(1) Das christliche Freiheitsverständnis – und darin trifft sich die ganze Tradition – begreift den Tod als inneres Moment der Freiheit. Der Tod begrenzt die Freiheit in ihrem inneren Wesensmoment. Die Freiheit ist dadurch nicht aufgehoben, wenn der Mensch den Tod uhrzeitlich vorverlagert in einem Akt des selbstgewählten Todes; denn auch da muß man sich der Verfügungsmacht des Todes letztlich nochmals unterwerfen. Wenn der Tod das sein soll, was er ist, nämlich die Begrenzung der Freiheit, dann kann er nur angenommen werden, wenn er tatsächlich einem entgegentritt. Die Annahme scheint aber nicht größer, sondern kleiner zu werden, wenn wir versuchen, den Tod noch ein wenig in die Hand zu bekommen. Den Tod forcieren heißt, ihn verfremden. Es ist ein Scheingewinn an Freiheit über einen vernichtenden Tod, den man vorausnimmt. Die freie Annahme bricht seine Macht. Vielleicht ist dieses Freiwerden vor dem Schrecken des Todes, der den Lebenssinn zu stehlen scheint, eine greifbare Hoffnung, die endgültiges Leben werden läßt.

(2) Der christliche Glaube hat sich allemal gegen den Tod und seine Grenzen engagiert. Denn der Tod bringt Verhältnislosigkeit. Und Verhältnislosigkeit schafft den Tod. Suizidale Lebenskrisen führen in die Verhältnislosigkeit. Dadurch werden sie zu Todesbedrohungen. Noch bevor sich die Theologie Überlegungen zur sittlichen Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Selbsttötung machte, war sie der Überzeugung, daß man die tödliche Begrenzung allemal dadurch am besten eingrenzt, daß man solcherart Verhältnisse schafft, daß der möglicherweise frei zu wählende Tod seine

Schatten gar nicht erst vorauswerfen muß. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß wir in den ersten Jahrhunderten keine eindeutigen Aussagen zur Selbsttötung finden, aber eine engagierte Praxis.

(3) Vorgängig zur ethisch-normativen Frage sucht die christliche Ethik heute Haltungsbilder, die als Leitlinien einer verantwortlichen Selbstbestimmung dienen können. In der gesellschaftlichen Diskussion ist ja weniger der abstrakte Wert des Lebens umstritten, als vielmehr die Art und Weise des verantwortlichen Umgangs mit ihm. Die christliche Ethik erkennt: Wenn man heute mit der Freitodproblematik und den steigenden Suizidraten umgehen will, dann muß man ein Ethos der Lebensförderlichkeit mit konkreten Prioritäten schaffen. Damit verbinden sich konkrete Vorstellungen: Lebensförderlichkeit heißt, daß beschädigtes Leben mitten unter uns angenommen werden muß, mitten unter uns leben darf, also nicht »klinisch« aufgeräumt wird, sondern in mitmenschliche Kommunikation überführt werden muß. Wer den Suizid nur als Problem der individuellen Freiheit sieht, leistet den gesellschaftlichen Trennungs- und Aufräumungsarbeiten zwischen Glück und Leid Vorschub. Nicht die Rettung eines letzten individuellen Freiheitsraumes kann das Ziel einer Ehtik sein, sondern die Förderung jenes Haltungsbildes, das zeigt, wie Leben glücken kann, trotz aller Beschädigung, trotz allen Leids. Der Leidende, der nicht isoliert wird, kann vielleicht zu seinem Leiden stehen. Der Behinderte, dem der Freitod nicht nahegelegt wird, kann vielleicht erfahren, daß sein Schicksal geteilt wird.

Das Wesen des Todes, auch des gewaltsamen Todes, ist – wie gesagt – Verhältnislosigkeit. Diese Verhältnislosigkeit beginnt beim Suizidgefährdeten in den alltäglichen Bezügen. Dagegen gilt es das entgegenzusetzen, was Max Frisch in einem seiner literarischen Stenogramme verzeichnet hat. Verzeihen Sie meinen literarischen Schluß: »Auf der Welt sein: Im Licht sein. Irgendwo Esel treiben, unser Beruf. – Aber vor allem standhalten dem Licht, der Freude im Wissen, daß ich erlöscche im Licht über Ginstern, Asphalt und Meer, Standhalten der Zeit, der Ewigkeit im Augenblick¹⁴.«

Adrian Holderegger
Prof. Dr. theol.
Rte de l'Aurore 16
1700 Fribourg

Fußnoten

- 1) J. Hackethal, *Sterbehilfeprobleme. Plädoyer für die Legalisierung einer »Kontrollierten Ärztlichen Erlösungshilfe auf Wunsch des Patienten«*, Exit-Publikation 1985.
- 2) J. Wagner, *Selbstmord und Selbstmordverhütung*, Karlsruhe 1975.
- 3) J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976, 154.
- 4) W. Kamlah, *Meditatio mortis – Kann man den Tod »verstehen« und gibt es ein »Recht auf den eigenen Tod«?*, Stuttgart 1976, 24.
- 5) C. Guillon, Y. Le Bonniec, *Gebrauchsanleitung zum Selbstmord. Eine Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod*, Frankfurt 1982.
- 6) *Metaphysik der Sitten*, Weischedel-Ausgabe, Bd. IV, 555.
- 7) W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M. 1976, 184.
- 8) *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. v. P. Menzer, Berlin 1952², 192.
- 9) K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966, 279.
- 10) Vgl. A. Auer, *Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod*, in: *Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe*, hrsg. v. A. Auer, H. Menzel, A. Eser, Köln, Berlin, Bonn, München 1977.
- 11) B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: *Theol. u. Phil.* 45 (1970) 15.
- 12) Vgl. J. Fletcher, *In Verteidigung des Suizids*, in: *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem*, hrsg. v. A. Eser, Stuttgart 1976, 233–244.
- 13) Vgl. P. Sporken, *Menschlich sterben*, Düsseldorf 1972, 82ff. Zu dieser Problematik ausführlicher: A. Holderegger, *Recht auf den eigenen Tod*, in: *Reformatio* 35 (1986) 55–63.
- 14) M. Frisch, *Homo faber. Ein Bericht*, Zürich 1979, 246.