

Joachim Scharfenberg, Die Freiheit zum Sterben (1966)¹

Die Überlegungen zu einer seelsorgerlichen Hilfe zum Sterben müssen grundsätzlich von zwei anscheinend diametral entgegengesetzten Situationen ausgehen: einmal von der Situation des hoffnungslos kranken Menschen, der eine seelsorgerliche Hilfe zum Sterben in Anspruch nehmen will, und zum anderen von der Situation des lebensmüden Menschen, der seiner körperlichen Konstitution nach eigentlich nicht zu sterben brauchte, der sich aber durch seelische Kraftlosigkeit sterben läßt oder gar Hand an sich selbst legt. Das christliche Wort zum Tode wird zur Heuchelei oder zur Phrase, wenn es nicht grundsätzlich für beide Fälle zutreffend ist. Von daher wird die Unmöglichkeit der Vertröstung auf ein „besseres Jenseits“ oder aber einer Schönfärberei des „Diesseits“ deutlich. Unsere Überlegung wird deshalb beim Begriff der Freiheit einzusetzen haben.

Unser Zeitalter hat mit dem Ruf und der Forderung nach Freiheit begonnen – und niemand wird bestreiten können, daß dieser Raum der Freiheit tatsächlich immer größer geworden ist und sich weiterhin im Anwachsen befindet. Die Frage, die uns dabei bewegt, ist die, ob denn der Mensch sich dieser größeren Freiheit uneingeschränkt erfreuen kann. Es gibt unter uns Stimmen, die meinen, wir haben so viel Freiheit, daß wir sie gar nicht bewältigen können, ja, daß wir an unserer Freiheit zugrunde zu gehen drohen. Dies mag an einigen Beispielen angedeutet werden:

- Der Mensch hat die Freiheit, seinen Beruf selbst zu wählen, aber diese Wahl bereitet ihm immer wieder große Schwierigkeiten und führt allzuoft zu Fehlentscheidungen.
- Der Mensch hat die Freiheit, seinen Lebenspartner selbst zu wählen, aber wer lange in der Eheberatung tätig gewesen ist, der fragt sich beklommen: ist dies wirklich eine sehr gute Erfindung der Menschheit gewesen?
- Der Mensch hat die Freiheit, die Zahl seiner Kinder selbst zu bestimmen, aber droht nicht hinter der veränderten Haltung, mit der ein Kind nicht mehr „bekommen“ wird, sondern mit der man sich ein Kind „anschafft“, eine verhängnisvolle Konsumentenhaltung auch gerade dem Kinde gegenüber?
- Der Mensch hat die Freiheit zu größerer politischer Mitverantwortung, aber sehen wir nicht immer wieder mit großer Sorge, wie schnell er versucht, diese Verantwortung loszuwerden?
- Der Mensch hat die Freiheit, zu glauben, was er will, aber mißbraucht er sie nicht zu äußerst infantilen Formen der Religiosität?
- Der Mensch hat die Freiheit, sich gegen Krankheit und Schicksalsschläge zu sichern, aber zeigt nicht das Unbehagen in der Heilkunde, das heute vielfach diskutiert wird, daß damit der Mensch vielfach um den Sinn seiner Krankheit betrogen wird, wenn die Medizin sich nur als Reparaturinstanz zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit versteht?

Von daher wird nun die letzte Frage zu stellen sein: Hat der Mensch eigentlich auch eine größere Freiheit zum Sterben? *Friedrich Nietzsche* hat bekanntlich diese Frage eindeutig bejaht. Im *Zarathustra* heißt es: „Viele sterben zu spät, und einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: stirb zur rechten Zeit! Also lehrt Zarathustra: Meinen Tod lobe ich Euch, den freien Tod, der ja nur kommt, weil ich will.“²

¹ In: Monatsschrift für Pastoraltheologie, 55. Jahrgang, Heft 9, Sept. 1966, S. 366 ff.

² F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra: Vom freien Tode (Ausg. Kröner), Leipzig 1930, S. 76.

Merkwürdigerweise hat dieses konsequente Zuende-Denken des Freiheitsgedankens im gesellschaftlichen Bewußtsein keine Schule gemacht. Es gibt keine Stimme, die das sprunghafte Anwachsen der Selbstmordziffern (von 1820 bis 1870 in Deutschland um das Vierfache; von 1946 bis 1951 um das Doppelte) so interpretiert, daß dies als eine gute und positive Erweiterung des Freiheitsraums zu verstehen wäre. Im Gegenteil: die Menschheit reagiert auf eine solche Ausweitung der Freiheit mit Beunruhigung, und als um die Jahrhundertwende der Psychiater *Reinhardt Gaupp* kurzerhand 95% aller Selbstmörder zu Geisteskranken erklärte, wurde dies mit großer Befriedigung und Erleichterung zur Kenntnis genommen.³

Wenn man auch die Frage nach der Freiheit zum Sterben in der öffentlichen Diskussion vermied, so zeigen doch bestimmte Entwicklungen, daß das Problem unterschwellig lebendig geblieben ist. Es hat etwa *Albert Camus* dazu bewegt, noch vor wenigen Jahren den Selbstmord als das einzig wirkliche philosophische Problem zu bezeichnen.⁴ Drei Faktoren waren es in besonderer Weise, die zu einer veränderten Haltung dem Sterben gegenüber beitrugen:

- *Sigmund Freud* vollzog die „narzißtische Kränkung“, den Menschen seiner beherrschenden Stellung im Kosmos zu berauben und ihn zum Glied der Tierreihe, zum Naturobjekt zu machen, das außerdem noch in beschämend geringem Maße „Herr im eigenen Hause“ ist.⁵
- Die Gesellschaft wandelte sich zu einer ausgesprochenen Leistungsgesellschaft, in der Anerkennung nur dem leistungsfähigen Menschen zuteil wird.
- Und schließlich wurde das Altwerden zu einem Massenschicksal; und in eben dem Maße, in dem die Lebenserwartung des Menschen steigt, verringert sich die Achtung und die Ehrfurcht vor dem Alter als einem Wert in sich selbst.

Trotzdem empfindet man es als Zynismus, wenn die Frage gestellt wird, ob der Mensch in einer Welt, in der sein Wert von seiner Leistung her bestimmt wird, nicht auch von seiner Freiheit Gebrauch machen und „abtreten“ sollte, wenn er keiner Leistung mehr fähig ist und seinen Mitmenschen nur zur Last fällt. Wenn auch die Frage so offen nicht ausgesprochen wird, so ist doch das Verhalten, das einem alten Menschen gegenüber an den Tag gelegt wird, diesem Satz oft fatal ähnlich. Auf der anderen Seite wird in der Medizin mit Hartnäckigkeit am Prinzip der Lebensverlängerung um jeden Preis festgehalten, so daß der Tod nur noch als ein medizinischer Unfall gewertet wird; die Ärzte suchen sich darin einander zu übertreffen, das Leben von todgeweihten Menschen zu verlängern, obwohl sie damit nur das unbewußte Dahindämmern oder auch ein qualvolles Sterben verlängern. Es wird von ihnen außerdem verlangt, das schließliche Erlöschen des Lebens so unbewußt wie möglich zu gestalten und es in jedem Fall der Gesellschaft zu ersparen, dem Tod bewußt ins Auge schauen zu müssen. Auch der Tod wird heute in hygienisch einwandfreier Weise fern vom Bewußtsein der Gesellschaft „fabriziert“. Der „eigene Tod“, der noch für *Rilke* so wesentlich war, wird in die Anonymität verbannt. Wir stehen vor der paradoxen Tatsache, daß sich auf der einen Seite der Raum der Freiheit des Menschen unaufhörlich erweitert, auf der anderen Seite der Tod jedoch zu so etwas wie einem neuen Tabu geworden ist, das man nicht anrühren und hinter das man nicht zurückfragen darf.

³ R. Gaupp, Art. Selbstmord, in: RGG, ¹Tübingen 1913, Bd. 5, S. 582 ff.

⁴ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos* (Rowohlts dt. Enz.), Hamburg 1959, S. 8.

⁵ S. Freud, vgl. etwa: *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke, Bd. 14, S. 451.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß das Problem des freien Todes zu bestimmten Zeiten mit besonderer Lebhaftigkeit diskutiert worden ist. Höhepunkte dieser Diskussion haben ihren literarischen Niederschlag in der Spätantike und in der ausgehenden Neuzeit gefunden. Einer der Höhepunkte der Diskussion um den freien Tod war verbunden mit der Ausformung dessen, was als griechische Metaphysik bestimmend für unser Abendland geworden ist.

Auf der Insel Keos war es üblich, daß sich Greise selbst den Tod gaben. Der Schierlingstrank wurde vom Magistrat auf Antrag und nach triftiger Begründung ausgegeben. *Epikur* bezeichnet den Menschen als Theaterbesucher, dem man es nicht zumuten könne, ein Stück, das ihm nicht gefalle, bis zu Ende anzusehen; er dürfe darum von der Freiheit Gebrauch machen, das Theater dann zu verlassen, wann es ihm beliebt. *Plato* erlaubt den Selbstmord bei schwerem Leiden, lasterhaften Neigungen, großer Armut und hohem Alter. Der Selbstmord war so lange kein Problem, wie die griechische Metaphysik ungebrochen herrschte. Das heißt: man gelangte – wie es etwa *Platos Höhlengleichnis* zeigt – zu der Überzeugung, daß die wirkliche Welt hinter der Erscheinung, in der Idee liegt. Die Idee ist das wirkliche und zeitlos Seiende, die Erscheinungsform demgegenüber das vergehende Zufällige. Ins Anthropologische gewendet, heißt dies: das Eigentliche des Menschen ist nicht sein sichtbarer Körper, sondern seine unsichtbare Seele, der Unsterblichkeit zukommt. Damit ist das Problem des Selbstmords inaktuell, und es taucht auch in der öffentlichen Diskussion des Abendlands erst dann wieder auf, als die Unsterblichkeit der Seele in Frage gestellt wird. Dies ist etwa bei *David Hume* der Fall. Hinfort wird das Problem von Leben und Tod mit der Sinnfrage verknüpft. Als Gegenbild zum Leiden Christi wird das Leiden des jungen Werther empfunden, und dem Opfertod auf Golgatha entspricht der Selbstmord des tragischen Menschen.

So kommt es dazu, daß das Problem in der modernen Philosophie an zentraler Stelle steht. Es wird von *Karl Jaspers* als eine Grenzsituation empfunden, die damit umschrieben ist, daß der Tod in die Sphäre der Freiheit rückt.⁶ *Albert Camus* schreibt: „Eine Welt, die sich – wenn auch mit schlechten Gründen – deuten und rechtfertigen läßt, ist immer noch eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd.“⁷

Daß die Frage nach der Freiheit zum Sterben nicht diskutiert werden kann, ohne die soziale Situation des Menschen mit ins Auge zu fassen, zeigt sehr eindrucksvoll eine Studie von *Norman L. Farberow* und *Edwin S. Shneidman*. Aus der sorgfältigen Untersuchung von vielen tausend Selbstmordfällen kommen die Autoren zu dem Ergebnis, „daß die Suicidphänomene ... die seelische Gesundheit des Individuums als Ganzes widerspiegeln, so wie es im Zusammenhang mit der seelischen Gesundheit der übrigen Mitglieder der Gemeinschaft lebt (und stirbt)“.⁸ Das Ergebnis heißt, daß die Selbstmordhandlungen „weder völlig dem Seelischen noch der Gesellschaftsordnung zuzuschreiben sind, sondern daß sie am besten im Sinne einer Mischung beider verstanden werden – als sozio-psychologische Phänomene“.⁹ Hierbei muß eins in aller Deutlichkeit festgehalten werden: der Selbstmord ist nicht die Reaktion auf eine äußere oder materielle Notsituation, sondern im Gegenteil: in kollektiven Notzeiten pflegt die Selbstmordziffer wesentlich zurückzugehen. Dagegen stehen Selbstmordziffern und Lebensstandard in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Die

⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, Berlin 1932, S. 220 ff.

⁷ A. Camus, ebd.

⁸ E. S. Shneidman/N. L. Farberow, *Eine sozio-psychologische Untersuchung des Suicids*, in: *Perspektiven der Persönlichkeitsforschung*, Bern/Stuttgart 1961, S. 200 f.

⁹ a.a.O., S. 215.

Gründe für den Selbstmord, soweit sie sich soziologisch ermitteln lassen, sind also viel spezifischer „menschlich“, als es sich von nur materiellen Bedingungen her erklären läßt.

Zwei Grundbedürfnisse scheinen immer wieder hervorzutreten: Auf der einen Seite das Verlangen, einen Sinn zu finden; auf der anderen Seite der Wunsch, irgendwo hinzugehören. Beide Bedürfnisse sind über lange Zeit durch Sitte, Tradition und Ordnung befriedigt worden. Das Problem wird jedoch in dem Augenblick akut, in dem der Mensch sich nicht mehr in einen harmonischen Kosmos eingeordnet weiß, sondern selbst diesen Kosmos darstellt und so zum Maß aller Dinge wird. Am Phänomen des Selbstmords ist wahrscheinlich mit größter Deutlichkeit abzulesen, daß die Vorstellung vom „innengeleiteten“ Menschen, das heißt von dem Menschen, der das Leben aus seiner eigenen Individualität zu bewältigen vermag, sich immer mehr als eine Fehlkonstruktion erweist, die aus einem tiefgreifenden Mißverständnis grundlegender anthropologischer Tatbestände erwachsen ist. Von den bisher wissenschaftlich untersuchten Selbstmordfällen hat es noch keinen einzigen gegeben, hinter dem nicht eine gestörte soziale Beziehung gestanden hätte. Die gestörte Beziehung ist es, die die eigenen Triebkräfte kein Objekt finden läßt, so daß sich auf der einen Seite ein narzißtisches In-sich-selbst-verkrümmt-Sein entwickelt und auf der anderen Seite die Aggressionen gegen die eigene Person gerichtet werden.

Das Problem der Freiheit zum Sterben ist also nur von der Frage nach einer Beziehung her lösbar, die dem Individuum dennoch seinen eigenen Freiheitsraum zubilligt – ja, die überhaupt erst in der Lage ist, diesen Freiheitsraum zu eröffnen. Das grundsätzliche Ja zu dieser Beziehung in Freiheit ist keine Erfindung der neuen Zeit, sondern sie ist implizit in der Verkündigung des christlichen Glaubens enthalten. Sie läßt sich typosartig bereits an der Haltung des Paulus zu unserem Problem ablesen: „Mein Lebensinhalt ist Christus, so daß mir das Sterben nur recht sein kann. Wenn aber das irdische Leben noch Frucht schafft, dann weiß ich nicht, was ich wählen soll: ich bin im Konflikt zwischen diesen beiden: von mir aus möchte ich aufbrechen und mit Christus sein, denn das ist bei weitem das beste. Aber um euretwillen ist es wichtiger, daß ich in diesem irdischen Leben ausharre.“¹⁰ Hier ist der Tod keineswegs das nicht zu hinterfragende Tabu, sondern hier wird von den beiden Grundbeziehungen her, in denen Paulus steht – der Beziehung zu Christus selbst und der Beziehung zu seiner Gemeinde – der Raum der Freiheit auch dem Sterben gegenüber begründet. Die christliche Kirche lebt in ihrer Verkündigung davon, daß diese beiden Beziehungsmöglichkeiten keine Gegensätze mehr sind, sondern daß die Gemeinde der Leib Christi ist und daß in ihr sich das vollziehen muß, was *Ernst Fuchs* einmal als eine „Einübung der Auferstehung“ bezeichnet hat.¹¹ Dies bedeutet ein grundsätzliches Ja auch zur Freiheit zum Sterben – aber nun in einer völlig anderen Akzentuierung, als Nietzsche dieses Ja aussprechen konnte.

Wir alle kommen von einer „gesetzlichen“ Lösung des Problems in der kirchlichen Praxis her. Der Selbstmord wurde als Sünde verdammt, dem Selbstmörder wurde kein „ehrliches Begräbnis“ zugestanden. Diese Praxis hat sich im Katholizismus sicherlich als wirkungsvoller erwiesen als im Protestantismus. Es zeigt sich aber sehr deutlich, daß die gesetzliche Handhabung des Problems sich nicht mehr aufrechterhalten läßt. So stehen wir auch in der theologischen Ethik inmitten einer Neuorientierung¹², die nicht zuletzt *Dietrich Bonhoeffer* zu verdanken ist: „Der am Rande

¹⁰ Phil, 1,21-25.

¹¹ E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, ²Tübingen 1965, S. 255 f.

¹² Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon/Zürich 1951, S. 461 f.

des Selbstmords Stehende hört kein Verbot oder Gebot mehr, er hört nur noch den gnädigen Ruf Gottes zum Glauben, zur Errettung, zur Umkehr. Die Verzweifelten rettet kein Gesetz, das an die eigene Kraft appelliert. Es treibt ihn nur noch hoffnungsloser in Verzweiflung; dem am Leben Verzweifelten hilft nur die rettende Tat eines anderen, das Angebot eines neuen Lebens, das nicht aus eigener Kraft, sondern aus Gottes Gnade gelebt wird.¹³

Ein christliches Ja zur Freiheit zum Sterben würde also bedeuten, daß dem Arzt die Pflicht auferlegt wird, dem Menschen ein menschenwürdiges Sterben zu verschaffen. Das heißt aber, daß der Tod nicht aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt wird, sondern daß es dem Menschen bewußt werden muß, wie sein eigener Tod die für ihn wichtigste Begebenheit seines Lebens ist.¹⁴ Dem Menschen müßte also ein bewußtes Sterben ermöglicht werden, bei dem auch einmal auf die letzten medizinischen Mittel zur Verlängerung des Lebens um jeden Preis verzichtet wird. Der Arzt ist nicht „dem Leben“ als einer abstrakten Größe verantwortlich, sondern dem Menschen, dessen humanitas er zu dienen hat.

Wenn jedoch dem grundsätzlichen Ja zur Freiheit zum Sterben auf der anderen Seite ein Nein zum Selbstmord entsprechen soll, so kann dieses Nein nur vom Evangelium selbst herkommen. Der Mensch braucht nicht Hand an sich selbst zu legen, um sein Leben zu rechtfertigen. Er braucht einem sinnlos gewordenen Leben nicht durch den Selbstmord einen letzten menschlichen Sinn zu verleihen.¹⁵ Daraus ergibt sich die eine praktische Konsequenz: Wo Hilfe in Selbstmordnot gegeben werden soll, da muß sie in einer Verleiblichung der Annahme des entfremdeten Menschen bestehen, wie sie nur in einer personalen Zuwendung möglich ist und wie sie mit der Gestalt Christi gegeben ist, der das „Neue Sein unter den Bedingungen der Entfremdung“ repräsentiert.¹⁶ Die christliche Freiheit ist getragen und begrenzt durch die Beziehung. Dies heißt nicht Entmündigung und Verurteilung, dies heißt auch nicht Entzug der Verantwortung, aber es heißt: die Freiheit zu einem dialogischen Verhältnis. Sie muß in der gegenwärtigen christlichen Gemeinde dadurch eingeübt werden, daß die Annahme nicht nur proklamiert, sondern auch gelebt wird.

Das Wort „alles ist euer“ (1. Kor. 3,21 f.) ist auch dem Tod gegenüber in einer bisher ungeahnten Weise wahr geworden. Die christliche Gemeinde hat sich zu fragen, wie sie den zweiten Teil dieses Satzes¹⁷ – „ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ – in ihren Lebensäußerungen verwirklichen kann. Für die praktische Situation des Arztes und des Seelsorgers am Sterbebett bedeutet dies eine enorme Erweiterung jenes Bereichs, der vom Gewissen her gestaltet werden muß. Es gibt heute keine Rückzugsmöglichkeit mehr auf den Tod als Tabu. Es gibt auch keine Rückzugsmöglichkeit auf die ärztliche Technik, auf Standesorganisationen oder auf Gesetze und Gebote. Die Forderung nach christlicher Lebensgestaltung schließt deshalb die Notwendigkeit ein, einen Raum zu finden, in dem die Gewissen eingeübt, aber auch getröstet werden können. Sie fordert so etwas wie ein „ethos relationis“, das heißt Möglichkeiten zu ethischen Entscheidungen, wie sie etwa in einem brüderlichen Dialog zwischen Arzt und Seelsorger gefunden werden könnten.

¹³ D. Bonhoeffer, Ethik, München 1949, S. 113 f.

¹⁴ Vgl. darüber bes. Chr. v. Ferber, Soziologische Aspekte des Todes, in: ZEE 7/1963, S. 338 ff., bes. 354 ff.

¹⁵ So D. Bonhoeffer, a.a.O., S. 112.

¹⁶ P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart 1960, S. 178.

¹⁷ 1. Kor. 3, 22b f.