

Imago Hominis

BAND V/Nr. 2 • 1998 • PREIS ATS 120

EDITORIAL 81

AUS AKTUELLEM ANLASS

B. KUMMER

Euthanasiedebatte in Österreich 83

A. LAUN

*10 Grundsätze zur Gentechnik
aus ethischer Sicht* 86

SCHWERPUNKT

Phänomen Tod

R. ALVIRA

Über den Nutzen des Todes für das Leben 89

B. SCHUMACHER

Das Phänomen Tod 95

R. KNOLL

Sterben in dieser Zeit 109

J. SEIFERT

Unsterblichkeit 115

DISKUSSIONSBEITRAG

G. ROTH

*Die künstliche Ernährung
am Ende des Lebens* 123

DOKUMENTE

JOHANNES PAUL II.

*Das menschliche Genom: Die Persönlichkeit des
Menschen und die Gesellschaft der Zukunft* 129

NACHRICHTEN 132

*Gesundheit „à la carte“ • China ändert Familienpolitik
• Großbritannien: Debatte zur steigenden Lebenserwartung
• Langzeit Gedächtnisstörungen nach Operationen • US
verhaftet chinesische Organhändler • Qualvolle Behandlung
psychiatrischer Patienten in Rumänien*

ZEITSCHRIFTENSPIEGEL 135

BUCHBESPRECHUNGEN 138

IMPRESSUM 159



DVR: 002987(017)

IMABE

QUARTALSSCHRIFT DES INSTITUTS
FÜR MEDIZINISCHE ANTHROPOLOGIE UND BIOETHIK • WIEN 1021-9803

ISSN

Das Titelbild zeigt die „Skizze zum Gesicht des Adam“ aus der Sixtinischen Kapelle von Michelangelo (seitenverkehrt).

Imago Hominis

Herausgeber

Johannes BONELLI
Enrique H. PRAT DE LA RIBA

Schriftleitung

Notburga AUNER

Wissenschaftlicher Beirat

Klaus ABBREDERIS (Innere Medizin, Dornbirn)
Robert DUDCZAK (Innere Medizin, Wien)
Titus GAUDERNAK (Unfallchirurgie, Wien)
Martin GLÖCKLER (Chirurgie, Wien)
Oswald JAHN (Arbeitsmedizin, Wien)
Reinhold KNOLL (Soziologie, Wien)
Friedrich KUMMER (Innere Medizin, Wien)
Wolfgang MARKTL (Physiologie, Wien)
Theo MAYER-MALY (Bürgerl. Recht, Salzburg)
Günther PÖLTNER (Philosophie, Wien)
Hugo RAINER (Onkologie, Wien)
Mohammed RASSEM (Soziologie, Salzburg)
Gottfried ROTH (Neurologie, Wien)
Kurt SCHMOLLER (Strafrecht, Salzburg)
Dieter SCHWEIZER (Genetik, Wien)
Franz SEITELBERGER (Neuropathologie, Wien)

Das *IMABE-Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik* hat die Aufgabe, die Medizin in Forschung und Praxis unter dem besonderen Aspekt der Würde des Menschen auf der Grundlage des christlichen Weltbildes zu betreiben bzw. zu fördern. Das *IMABE-Institut* veranstaltet Symposien, Seminare und Vorträge über Themen, die sich mit bioethischen und medizinisch-anthropologischen Fragen beschäftigen, und fördert den Dialog mit Experten aus den Bereichen Medizin, Philosophie, Psychologie, Rechtswissenschaft, Demographie, Soziologie und Theologie, um so aktuelle medizinische Probleme interdisziplinär zu durchleuchten.

IMABE

QUARTALSSCHRIFT DES
INSTITUTS FÜR MEDIZINISCHE ANTHROPOLOGIE UND BIOETHIK • WIEN 1021-9803

ISSN

Einige Leser werden vielleicht verwundert das Thema dieser Ausgabe von *Imago Hominis* gelesen haben: Phänomen Tod. Darunter darf mehrerlei verstanden werden. Zunächst ist der Tod ein rätselhaftes Phänomen, weil er für uns nicht direkt erfahrbar ist. Seine Wirklichkeit ist bedrückend und bleibt immer eine Bedrohung, weil wir nicht wissen, welche Bedeutung er letztlich für uns hat. Das gilt für den eigenen und auch für den Tod anderer. Der Tod eines Nahestehenden, das Hinwegnehmen eines geliebten Menschen führt uns die Tatsache vor Augen, daß es keine Möglichkeit gibt, dem Tod zu entrinnen. Er bewirkt Trennung und wird uns zum Feind. Er wird als das Übel schlechthin empfunden. Dennoch entbehrt er nicht der Faszination. Jederzeit und überall begleitet die Erfahrung des Sterbens die Menschen, greift in ihr Leben ein und verändert es. Der Tod gibt die Option für die Möglichkeit des ganz anderen frei. Obwohl der Tod die einzige absolute Gewißheit jedes Geborenen ist, lebt man für gewöhnlich so, als ob es keine Sterbestunde gäbe. Dieses Phänomen ist psychologisch zu verstehen und hat die Menschen aller Zeiten begleitet. Es ist ein seliges Vergessen, weil uns die Schönheiten des Augenblicks, die „Geschäfte“ des Alltags oder momentane Schwierigkeiten vereinnahmen. Dieses „Vergessen“ gleicht einem sanften Schlummern im Hintergrund, jederzeit weck- und abrufbar. Wenn dann aus gegebenem Anlaß die Tatsache des Todes in den Vordergrund gerückt wird, kann einer persönlichen Auseinandersetzung kaum aus dem Weg gegangen werden und niemandem kann dann diese Konfrontation abgenommen werden. Daß die Erinnerung an den Tod von Vorteil und gelegentlich sogar notwendig sein kann, haben aber die Menschen aller Zeiten gewußt. Kunst und Kultur spielen in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle.

Die Rufe des „Jedermann“ (H.v. HOFMANNS-THAL), die immer wiederkehrenden Darstellungen des Todes in der Kunst, die in Mark und Knochen gehenden Akkorde des MOZART'schen „Dies ille, dies irae“ sind neben dem Kunstgenuß nicht nur Mahnzeichen, sondern sie lassen auch Hoffnung aufkeimen. Der Tod ist nicht nur Vernichtung, sondern in ihm läßt sich auch der Ernst des gelebten Lebens erahnen, indem der Tote keimhaft Endgültigkeit anzeigt. Der Anblick eines Toten löst nicht nur Entsetzen aus, sondern läßt auch die Ruhe und den Frieden eines vollendeten Lebens erkennen, das sein letztes Ziel erreicht hat. Der in der Krankenpflege Tätige ist auf besondere Weise mit dem Tod konfrontiert. Die besondere Herausforderung dieses Berufes liegt in der Abwendung des drohenden Todes, wenn dies möglich ist, und in der würdewahrenden menschlichen Begegnung mit jenen, denen das Sterben unabwendbar näher rückt. Ohne sich diese Fragen auch selbst zu stellen, kann auf die Dauer ein solcher Beruf nicht ausgeübt werden. Die Erfahrung zeigt, daß es leicht zu Fehlverhalten kommt: man geht denen aus dem Weg, die es am nötigsten brauchen, weil sie sterbend sind. Man vernachlässigt sie, weil man das Leiden der anderen nicht mittragen kann und sich diesen Anblick ersparen will. Es ist paradox: die Auseinandersetzung mit dem Tod erleichtert den Umgang mit ihm, Verdrängung hingegen verunsichert.

In diesem Heft versuchen wir eine Annäherung. Es ist nur logisch, daß vornehmlich Philosophen zu Wort kommen. Ihre Denkarbeit gibt uns Anleitung und Hilfe. Wenn R. ALVIRA behauptet, der Tod wäre für den Menschen von großem Vorteil, weil er ihm den nötigen Referenzpunkt gibt, der allem anderem im Leben erst Fülle und Gewicht verleiht, dann zahlt es sich aus, seinen Argumenten nachzugehen. Sei-

ne Gedankengänge sind kühn, aber nachvollziehbar. Trotz der Unabwendbarkeit des Todes ruht in unserem Innersten doch die unbezähmbare Sehnsucht nach Unsterblichkeit. J. SEIFERT legt dazu als christlicher Philosoph seine Überlegungen dar. R. KNOLL sieht das Phänomen des Todes aus soziologischer Sicht. B. SCHUMACHER setzt sich eingehend mit der Frage auseinander, inwieweit man den Tod als natürlichen Prozeß ansehen kann, vor dem der Mensch keine Angst haben muß, oder ob er letztlich doch ein Übel darstellt, durch das der Mensch seiner personalen Verwirklichung beraubt wird. Im Diskussionsbeitrag von G. ROTH wird von medizinischer Seite ein Thema angesprochen, das

in Zukunft sicher noch einer eingehenderen Bearbeitung bedarf. Nahrung und Flüssigkeit in kritischen Situationen zu verabreichen ist ein ethischer Imperativ. Sie Sterbenden noch aufzudrängen, kann jedoch eine unnötige und auch unethische Verhaltensweise darstellen und nur zur schmerzvollen Sterbenssverlängerung beitragen. Die genaue Unterscheidung ist oft schwierig und dürfte die Ärzte in Zukunft angesichts der modernen Möglichkeiten einer künstlichen Ernährungstherapie vor eine schwierige Aufgabe stellen.

Die Herausgeber

Euthanasiedebatte in Österreich

Durchwegs ablehnende Reaktionen auf das „Wiener Selbstbestimmungsmanifest“

Bernhard KUMMER

Werden die Tötung auf Verlangen und die Beihilfe zum Suizid schon morgen Kriterien einer neuen Humanität sein? Wenn es nach dem Willen der Unterzeichner des Manifestes für Selbstbestimmung des Österreichischen Arbeitskreises „Menschenwürdig sterben“ – dem Internisten Univ.Prof.Dr. Anton NEUMAYR, dem Gynäkologen Univ.Doiz.Prim. Dr.Alfred ROCKENSCHAUB, dem Juristen Univ.Prof.Dr. Manfred WELAN, dem Journalisten Peter Michael LINGENS und dem früheren sozialdemokratischen Abgeordneten Professor Sepp WILLE und anderen geht, so muß die Frage mit Ja beantwortet werden. Der Arbeitskreis hat es sich zum Ziel gesetzt, die Legalisierung der aktiven Euthanasie durchzusetzen und will versuchen, die Österreichische Gesetzgebung an jene Deutschlands oder der Schweiz anzugleichen, wo zwar nicht die direkte Sterbehilfe, wohl aber die Beihilfe zum Selbstmord straffrei ist. Dennoch, von der ersten Stunde der Verlautbarung des Manifestes an hat sich eine breite Front der Abwehr gegen jenes gar nicht neue Gedankengut formiert. Nicht zuletzt geht es hier um den Angriff auf eines der letzten gesellschaftlichen Tabus, dessen Bruch unabsehbare gesellschaftliche Folgen haben könnte. Maßgebliche Vertreter der Katholischen Kirche, Politiker, Ärzte und Vertreter von Sterbehospizen meldeten sich gleich nach Veröffentlichung des Manifestes in klarer und unmißverständlicher Weise zu Wort, um davor zu warnen, unter dem Vorwand der Menschlichkeit die Entsolidarisierung mit den Schwachen und von Hilfeleistungen Abhängigen in der Gesell-

schaft zu betreiben. Die Österreichische Bischofskonferenz reagierte mit einer prompten Stellungnahme: In einer Erklärung wird die Euthanasie ihrem Sinn gemäß als absichtliche Tötung und als schweres Vergehen bezeichnet. In geschlossener Weise rufen die Bischöfe dazu auf, Versuchen zur gesetzlichen Ermöglichung der Tötung auf Verlangen von Anfang an entschlossenen Widerstand entgegenzusetzen. Der Feldkirchner Bischof Dr. Klaus KÜNG, der selbst Arzt ist, meinte wörtlich: „Nicht immer und in jedem Fall ist man aus ethischer Sicht verpflichtet, alle vorhandenen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung mit außerordentlichen Eingriffen und Maßnahmen auszuschöpfen. Niemals aber dürfe der Mensch über das eigene Leben oder das anderer einfach verfügen“. „Das Leben komme von Gott und Gott ist unser Ziel, wir müssen es als etwas Heiliges betrachten, das uns anvertraut ist“, erklärte der Bischof. In einer ersten Reaktion meinte der Wiener Erzbischof Kardinal Univ.Prof.Dr. Christoph SCHÖNBORN, daß die Gesellschaft sehr unmenschlich werden kann, wenn der Druck auf Behinderte, Alte und Kranke größer wird, Kosten zu reduzieren, indem sie sich aus dem Leben entfernen oder entfernen lassen. Er warnt in diesem Zusammenhang vor einem Dammbbruch mit unabsehbaren Folgen. Jene von Pro-Euthanasisten immer wieder belächelte Angst vor einem Dammbbruch bringt auch Primarius Dr.Franz ZDRAHAL vom Sterbehospiz der Caritas zum Ausdruck: „In anderen Ländern hat sich dieser Dammbbruch schon abgespielt“ erklärt er, „dann gibt es keine Gren-

zen mehr zur Tötung unwerten Lebens“. Die Statistik gibt ihm recht. In den Niederlanden, die in der Praxis der aktiven Euthanasie die Vorreiterrolle übernommen haben, sind 20.000 der rund 80.000 Todesfälle jährlich auf direkte oder indirekte aktive Sterbehilfe zurückzuführen. Bei Behinderten hat der Anteil der Todesfälle durch aktive Sterbehilfe im Vorjahr sogar 40 Prozent betragen. Beim 7. Internationalen Schmerzkongress an der Universität Klagenfurt warnte der Kärntner Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI vor dem Einbruch eines sozialen Winters. Infolge eines sich durchsetzenden Kosten-Nutzenkalküls könnten vor allem alte Menschen Opfer einer sozialen Kälte werden. Zugleich erinnerte er daran, daß ein im Christentum wurzelnder ethischer Imperativ gebietet, Patienten bei einer Schmerztherapie ihre interpersonale Bezugsfähigkeit zu erhalten. Er fordert „baldigst“ strukturelle Reformen in allen Bereichen des Medizin- und Sozialsystems und den Ausbau palliativer Versorgungssysteme, damit Zuwendung und Sterbebegleitung als Antwort auf menschliches Leid in optimaler Weise gewährleistet werden können. Der Wiener Caritas Direktor Dr. Michael LANDAU appellierte an Politiker, sich für die Forderung des Hospizgedankens einzusetzen. Aus Erfahrung wisse man, daß Menschen, die am Ende ihres Lebens schmerzfrei sind und über ihre Hoffnungen und Ängste sprechen können, keine Euthanasie wollen.

Der Katholische Akademikerverband äußerte in einer Erklärung ebenfalls ein striktes NEIN zur aktiven Euthanasie. Ziel des ärztlichen Handelns sei die Heilung bzw. die Linderung von Schmerzen, nicht aber das Töten!

Scharfe Kritik übte auch eine der Pionierinnen der Hospiz-Bewegung von der „Caritas Socialis“, Schwester Hildegard TEUSCHL. Als Vorsitzende von „Hospiz Österreich“, des Dachverbandes der Initiativen zur Sterbegleitung, sieht sie in der Forderung nach der Tötung auf Verlangen die Verhinderung einer humanen Lösung jener Probleme, die sich aus Defiziten

im Gesundheitswesen und in der Familienstruktur ergeben. Nicht Töten aus Mitleid sei angesagt, sondern eine schmerzlindernde Palliativ-Medizin und der Ausbau der ambulanten und stationären Hospizversorgung. TEUSCHL erinnert an die christliche Überzeugung, wonach das Leben nicht in der Verfügungsmacht „des Menschen stehe, sondern Leben und Tod von Gott gegeben“ sind. Sehr wohl trage der Mensch aber Verantwortung für „die Gestaltung des Lebens – erst recht für ein würdevolles Leben bis zuletzt“.

Auch die Bewegung „Jugend für das Leben“ meldet sich zu Wort. Sie warnt vor dem pragmatischen Menschenbild einer utilitaristisch geprägten Gesellschaft, die den Menschen eher als erneuerbaren Rohstoff denn als Person mit unauslöschlicher Würde sehe. Der Blick in die Niederlande zeigt, daß der Ruf nach totaler Selbstbestimmung bereits zum Schrecken vieler geworden ist. Dort ist die Angst alter Menschen, daß ihnen bei einem Spitalsaufenthalt „zum Sterben verholfen wird“ bereits so groß, daß sich viele bei einer Krankheit weigern, ein Krankenhaus aufzusuchen.

Die „Aktion Leben“ wies darauf hin, daß der Arbeitskreis „Menschenwürdig sterben“ zum Teil aus denselben Personen bestehe, die sich schon für die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs logistisch und medial eingesetzt hatten. Zugleich erinnerte sie daran, daß es in Österreich bereits die Patientenverfügung des Österreichischen Dachverbandes Hospiz Österreich – „Menschenwürde bis zuletzt“ gäbe. Wer diese Willenserklärung unterschreibt, verfügt damit, daß eine Intensivtherapie oder Wiederbelebung bei aussichtsloser Prognose, bei einer nicht mehr endenden Bewußtlosigkeit oder bei wahrscheinlich schwerer Dauerschädigung des Gehirns unterlassen wird. Rund 20.000 Menschen aller Altersstufen haben diese Verfügung bereits angefordert. Schlichtweg falsch aber ist die Aussage der Verfasser des Manifestes, daß im Rahmen der Patientenverfügung auch der Wunsch nach aktiver

Euthanasie geäußert werden dürfe. Eine unterschiedene Absage an die Intentionen des Arbeitskreises kam von Wiens Gesundheitsstadtrat Dr. Sepp RIEDER und dem Wiener Patientenanwalt Prof. Dr. Viktor PICKL.

Sie treten für eine Gesundheitspolitik ein, die sich zur Sterbebegleitung bekennt und dadurch den Anliegen eines menschenwürdigen Sterbens viel mehr gerecht wird, anstatt Ärzten das Recht einzuräumen, am Selbstmord mitzuwirken oder aufgrund irgendwelcher früherer Einwilligungen urteilsunfähigen Menschen das Leben zu nehmen.

Was sich hier anbahnt wirkt bedrohlich. Der Arbeitskreis „Menschenwürdig Sterben“ kritisiert eine aggressive Apparatemedizin, die Leiden unnötig verlängert, zugleich will er als Pro-

blemlösung den um ein Vielfaches aggressiveren Akt der „Tötung auf Verlangen“ von Staats wegen aber erlauben.

Im Namen der Rettung von Menschenwürde bleibt in ihrem Konzept jeder kreative und visionäre Umgang mit dem unabänderlichen Leid im Leben von Menschen unterdrückt. Den Pro-Euthanasisten wurde zunächst eine klare Absage erteilt. Dennoch wird viel schöpferisches Denken und Handeln notwendig sein, um jenem, im Grunde zutiefst destruktiven Gedankengut auch in Zukunft genügend Widerstand leisten zu können!

Bernhard KUMMER

*IMABE-Institut, Landstraßer Hauptstraße 4/13
A-1030 Wien*

10 Grundsätze zur Gentechnik aus ethischer Sicht

Andreas LAUN

I. Voraussetzungen

Wer über Gentechnik redet und sie bewerten will, muß zwei Arten des Wissens mitbringen und zusammenbauen:

Einerseits muß er verstanden haben, was Gentechnik ist, was sie kann, und worin ihre Ziele bestehen.

Andererseits muß er wissen, was ein ethisches Argument ist und was es für die Gentechnik bedeutet. In der Sprache der Religion: Er muß den Sinn der zehn Gebote verstanden haben und auf neue Fragen anwenden können.

II. Das Leben als solches ist nicht heilig

Es gibt kein moralisches Gesetz, das den Eingriff in die Strukturen des Lebendigen grundsätzlich verbietet. Nicht einmal beim Menschen gibt es diese apodiktische Unantastbarkeit seines Leibes. Andernfalls dürfte es keine Operationen, keine Blutspende geben; ja schon Rasieren wäre sündhaft.

III. Unterschied von Mensch und Tier

Gentechnik an Pflanzen und Tieren und Gentechnik an den Menschen angewandt, sind – ethisch gesehen – ebenso verschieden wie sich Mensch und Tier voneinander unterscheiden. Heilig ist das Leben des Menschen als solches und das, was zu seiner Identität gehört. Niemals darf man einen unschuldigen Menschen direkt töten („Du sollst nicht morden“) und niemals darf man einen Menschen „umbauen“ wollen. Nur therapeutische Eingriffe sind erlaubt.

Auch dem Tier gebührt eine gewisse Ehrfurcht, die es verbietet, durch Gentechnik „Monster“ zur Belustigung zu „erschaffen“ oder ihm unnötige Schmerzen zuzufügen.

IV. Ziele, Nebenwirkungen und Mißbrauch der Gentechnik

Wie jede andere Technik, ist auch die Gentechnik als solche sittlich neutral, wirft aber drei wichtige Fragen auf: Was geschieht dabei? Wozu wird sie eingesetzt? Und worin bestehen ihre „Nebenwirkungen“, die, wie bittere Erfahrung lehrt, das beabsichtigte Gute bei weitem überwiegen können.

V. Beispiele

Erträge in der Landwirtschaft steigern, Nutzpflanzen gegen Schädlinge resistent machen, Medikamente produzieren, Diagnosen erstellen, neue Therapien entwickeln, Tiere so verändern, daß sie dem Menschen Organe spenden können, wissenschaftliche oder kriminalistische Fragen klären – all dies sind Ziele, die einwandfrei sind. Unannehmbar aber wird das gentechnische Verfahren zum Beispiel dann,

- wenn auf dem Weg dorthin menschliche Embryonen verbrauchenden Experimenten oder rassistisch motivierten Eingriffen unterworfen werden; der gentechnische Eingriff als solcher (das „was“) ist dann unmoralisch.
- wenn die pränatale Diagnose einer Behinderung oder die Feststellung des unerwünschten Geschlechts des Kindes nur das Vorspiel einer Abtreibung ist: der gentechnische Ein-

griff wird Mittel zu einem unmoralischen Ziel.

- wenn die Folgen eines gentechnischen Eingriffs unübersehbar gefährlich sind, oder das schon vorhersehbare Risiko in keinem vernünftigen Verhältnis zum Nutzen der Handlung steht: die Folgen machen den gentechnischen Eingriff unmoralisch.

VI. Gentechnik am Menschen selbst

Wenn Gentechnik therapeutisch eingesetzt werden kann, ist sie gut und unterliegt dem auch sonst gültigen ärztlichen Ethos, das den Eingriff an das Wohl des jeweiligen Patienten bindet. Ausnahmslos abzulehnen ist der Versuch, den Menschen mit besonderen Eigenschaften zu züchten oder menschliche Embryonen irgendwelchen Versuchen zu unterwerfen, die nicht ihrem eigenen Wohl dienen.

VII. Gentechnik und Risiko

Jedes technische Neuland birgt Chancen und Gefahren in sich. In der Geschichte haben die Menschen oft sowohl die guten als auch die gefährlichen Wirkungen ihrer Technik über- und unterschätzt.

Die Chancen und Risiken sind abzuwägen! Die Gefahren (der genetische „GAU“) dürfen nicht unter dem Einfluß von bestimmten Interessen (wie wirtschaftlichem Nutzen, Ehrgeiz...) zu gering geachtet werden, aber man sollte auch keine hysterischen Ängste aufkommen lassen.

Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß verschiedene Menschen mit gleichem Verantwortungsgefühl das Risiko in einem bestimmten Fall unterschiedlich einschätzen können und daher zu unterschiedlichen Folgerungen gelangen: kein Verzicht, Teilverzicht, Totalverzicht auf Gentechnik (wie manche „grüne“ Gruppierungen anstreben).

VIII. Die Notwendigkeit gesetzlicher Regelungen

Gentechniker und Manager einschlägiger Unternehmen sind Menschen mit guten und schlechten Eigenschaften wie alle anderen. Daher kennen sie die Versuchung, Grenzen zu überschreiten, und manchmal erliegen sie ihr auch. Daher braucht es auch für die Gentechnik Gesetze und Kontrollen wie in vielen anderen Bereichen des Lebens auch.

IX. Ausgleichende Förderungen

Firmen werden von sich aus nur jene Therapien und Techniken für Pflanzen und Tiere entwickeln, die Gewinn versprechen. Seltene Krankheiten und bestimmte Umweltfragen werden daher nicht berücksichtigt werden. Daher kann man die einschlägige Forschung nicht nur den Gesetzen des Marktes überlassen, die politisch Verantwortlichen müssen ergänzend tätig werden.

X. Weltanschauliche Unterschiede in der Bewertung der Gentechnik

Die größten Sorgen bereiten einer breiten Öffentlichkeit die möglicherweise fatalen Folgen der Gentechnik. Heilige oder Verbrecher, Gläubige oder Atheisten, niemand will vergiftet oder sonstwie geschädigt werden. Und es bedarf keiner besonderen Moral, um die Zerstörung der Erde nicht zu wollen. Aber aus dem jeweils vorausgesetzten Menschenbild ergeben sich weitreichende Folgen für das Handeln und darum auch für die Gentechnik:

- Wenn der Mensch „im Grunde“ nur eine besonders strukturierte Materie ist, kann man ihm zubilligen, daß er das „intelligenteste“ Tier oder die erstaunlichste Ansammlung von Molekülen ist – aber er hat letztlich keine Würde mehr, die ihn schützen würde:

Warum soll man aus guten Gründen mit einem „Stück Materie“ nicht experimentieren, wenn kein Risiko und keine bösen Folgen damit verbunden sind, warum es nicht umbauen, warum nicht wegwerfen?

- Wenn der Mensch aber, wie in besonderer Klarheit die jüdisch-christliche Tradition kennt, ein Ebenbild Gottes ist, besitzt er eine Würde, die ihn schützend umgibt und eine heilige Grenze darstellt, die der Gen-

techniker auch dann nicht überschreiten darf, wenn seine Ziele an sich gut sind und keine anderen bösen Folgen zu befürchten sind. Wünschenswert ist nur jene Gentechnik, die dem Menschen dient.

*Weihbischof Univ. Doz. Dr. Andreas LAUN OSFS
Kapitelplatz 2
A-5020 Salzburg*

SCHWERPUNKT PHÄNOMEN TOD

Über den Nutzen des Todes für das Leben

Rafael ALVIRA

ZUSAMMENFASSUNG

Wäre unsere Existenz endlos und müßte man nicht den Tod erleiden, dann hätte nichts, was mit uns geschieht, relevante Bedeutung. Das wäre eine Qual, nämlich das Bewußtsein der Nichtigkeit aller unserer Handlungen. Eine solche Existenz könnte auch keine Synthese der Zeit, also eine Unterscheidung in Vergangenheit und Zukunft hervorbringen und den Menschen in der Undendlichkeit der Existenz sein ihm eigentümlichstes Tun berauben, nämlich zu lernen. So ist der Tod zwar Zerfall, doch nicht das, was das Leben schenkt, sondern es erst ermöglicht. Wer den Tod nicht als Grenze seines Lebens begreift, kann sich nicht selbst konstituieren, oder seine eigenen Grenzen annehmen und sich dem anderen öffnen. Je radikaler er dies begreift, umso wahrhafter ist die Liebe und die Wirklichkeit seines Lebens – wer nicht liebt, existiert nicht. Für den Tod dankbar sein, ihn anzunehmen und zu begreifen, bedeutet ein erfülltes Leben in Liebe.

Schlüsselwörter: Tod, Bewußtsein, Bejahung, Erfüllung des Lebens

ABSTRACT

If our existence were eternal and if we were not forced to suffer death then nothing that happens to us would be of relevance. The consciousness of the futility of all our actions would be torment. Such an existence could not bring forth a synthesis of time, in other words there would be no differentiability between the past and the future and one would be robbed of his, in his existence unthinkable, most characteristic property or action and that is to be able to learn. Therefore, death is decomposition but not that which gives life, but does make it possible. He who can not grasp death as the boundaries of his life is also not able to constitute himself or to accept his own boundaries and be able to open himself to others. The more radically he understands this, the more true is the love and the reality of his life – he who does not love does not exist. To be thankful for death, to understand and accept it means to have lived a full life of love.

Keywords: death, consciousness, affirmation, life of fulfillment

1. Wenn unsere Existenz – wie das zur Zeit zweifelsohne der Fall ist – *vergänglich* wäre, aber nicht den Tod erleiden müßte, dann hätte nichts von dem, was uns geschieht, irgendeine relevante Bedeutung, denn in der unendlichen Fülle von zukünftigen Möglichkeiten besäße nichts wahrhaftige Wichtigkeit. Wichtigkeit heißt hier *Bezug auf das Subjekt*.

Diese Art der Existenz wäre entweder *nicht wirklich menschlich* – denn das Bewußtsein, das immer eine Art von *Zusammenfassung* darstellt, die die Gesamtheit der eigenen Existenz, wenngleich auch unvollständig erfaßt, bliebe ausgeschaltet – oder sie wäre eine *Qual* – das Bewußtsein, nie vollständig bewußt werden zu können – oder ein *konstitutiver Überdruß* – das Bewußtsein der Nichtigkeit aller unsere Handlungen.

2. Eine vergängliche und endlose Existenz könnte nicht das dem Bewußtsein Eigentümlichste zu Wege bringen, nämlich die *Synthese der Zeit*. In der Tat, wenn es kein Ende gibt, dann wäre die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft irrelevant und wir sähen keinen Anlaß, die *Zeit aufzuhalten* (das heißt, sie im Gedächtnis in *Vergangenheit* zu verwandeln), noch sie *vorzubereiten* und zu *projizieren* (das heißt, sie in Zukunft, in Streben und Abschätzen zu verwandeln).

Ohne Strukturierung der Zeit – in ihren Momenten und deren Beziehung zueinander – gibt es kein Lernen. In der endlosen Existenz würde der Mensch nicht das tun, was ihm am eigentümlichsten ist, nämlich lernen.

Folglich, wenn wir die Zeit nicht synthetisieren – das heißt, sie auffalten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und danach die drei Momente in Verbindung setzen können – sind wir auch nicht imstande, ein Bewußtsein vom *Absoluten* zu entwickeln. In dem Maße, in dem die Liebe zu einer Person mit der Tatsache identisch ist, daß sie *absolut angenommen werden muß*, könnten wir niemand wahrhaft lieben.

3. So ist aus grundsätzlicher Sicht im allgemeinen – und aus physikalischer Sicht im besonderen – , der Tod ein Zerfall. Ganz allge-

mein ist Sterben ein Zerfall – aber für das Bewußtsein ist der Tod, im Gegensatz dazu, das, was die Integration erlaubt, also das, was die Existenz des Bewußtseins als Bewußtsein ermöglicht.

Der Tod ist nicht das, was *das Leben schenkt* – wie könnte er das auch? –, aber er ist das, was es *ermöglicht*.

4. Die logische Erklärung ist einfach. Wenn es keine *Negation* gäbe – und der Tod ist eine Negation – würde alles ohne Beziehung zu ihr existieren, das heißt, es gäbe keine *andere Möglichkeit*.

In Wirklichkeit ist die Tatsache, daß es keine *andere Möglichkeit* gibt, identisch mit der, daß es *überhaupt keine Möglichkeit* gibt, was seinerseits identisch ist mit der Tatsache, daß es keine *Macht* gibt. Denn Möglichkeiten implizieren *Macht*, und es gibt keine *Macht ohne die Möglichkeit ihrer Ausübung*. Jede *Macht* bedeutet im eigentlichen Sinne eine *transzendente Handlung*, das Setzen eines Anderen oder die Stellungnahme *gegenüber einem Anderen*. Wenn es keine *andere Möglichkeit* gibt, gibt es auch keine Möglichkeit und keine Macht.

Wenn B. SPINOZA – dem HEGEL hierin folgt – leugnet, daß Gott Schöpfer sein kann und dies mit der These belegen will, daß das höchste, vollkommene Sein nichts außerhalb seiner selbst „lassen“ könne, dann raubt er Gott eine Dimension der Vollkommenheit, nämlich die *Macht*.

5. Alle Macht wird ausgeübt auf eine Negation, einen Widerstand, auf eine Grenze und nur so existiert sie. In diesem Sinne bedeutet der Tod – im Unterschied zu dem, was gemeinhin gedacht wird – die Möglichkeit, daß das menschliche Sein *Macht über sich selbst hat*. Wenn unsere Existenz unbestimmt, unbegrenzt wäre, könnten wir sie nicht bewältigen, nicht Herr über sie sein.

6. Somit haben wir bereits zwei große Vorteile des Todes für das menschliche Wesen erkannt: er erlaubt uns, ein Bewußtsein zu haben und Herr über uns selbst zu sein. Es handelt

sich um zwei Aspekte derselben Sache, aber es ist wichtig, sie in ihrer Unterschiedlichkeit zu zeigen.

7. So wie der Tod – wie bereits erwähnt – ein Zeichen dafür ist, daß nicht alles *vorübergeht*, so ist er auch ein Beweis dafür, daß das menschliche Wesen – im Gegensatz zu dem, was immer behauptet wird – nicht reine *Endlichkeit* ist, sondern eher ein Wesen, das die Endlichkeit transzendiert.

8. Im Zusammenhang mit dem bisher Gesagten ist es wichtig, den Unterschied zwischen dem menschlichen Wesen und anderen Lebewesen auf dieser Welt darzulegen. Von letzteren kann man sagen, daß sie ebenso ein gewisses Bewußtsein haben – ein sinnliches Gewissen, wie die früher am meisten benutzte Bezeichnung lautete – und eine gewisse Selbstbeherrschung, eine gewisse Freiheit.

Um wahrhaft Herr über etwas zu sein, muß man es *kennen und lieben*. Ohne die Verwirklichung dieser beiden Beziehungen gibt es keine *Aneignung* im eigentlichen Sinne. Etwas nicht Bekanntes und nicht Geliebtes ist nicht *mein* im wahren Sinne des Wortes. Und gerade das ist der Unterschied, der das menschliche Wesen kennzeichnet.

9. Je mehr wir kennen und lieben, desto mehr machen wir uns die Wirklichkeit zu eigen. Aber wie ARISTOTELES in einer klassischen Formulierung behauptet: im Unendlichen, im *Unbestimmten*, gibt es keine mögliche Kenntnis. Eine Wirklichkeit ohne Grenzen ist nicht erkennbar, denn das, was der Geist tut, ist *begreifen*, festhalten und das ist nicht möglich, wenn es keinen *Endpunkt*, keine Grenze gibt. Man müßte hinzufügen: was keine Grenze hat, ist nicht *liebenswürdig*. Wir können das Unbestimmte nicht lieben.

Wie die philosophische Tradition unterstreicht, begreifen die nicht menschlichen Lebewesen dieser Erde die Grenze, aber nicht reduktiv als Grenze, oder anders ausgedrückt, sie können sie nicht in ihrer absoluten Eigentümlichkeit wahrnehmen. Deshalb können sie

sie auch nicht in absoluter Weise besitzen, sich etwas zu eigen machen.

So geschieht es, daß sie den Tod nicht *als Tod* begreifen, noch *ihren Tod als ihren Tod*, was gleichbedeutend ist damit, daß sie auch nicht die Grenze ihres Lebens als solche erkennen und sich deshalb ihr Leben auch nicht vollständig zu eigen machen können.

10. Je absoluter der Tod ist, umso mehr Negation ist die Negation. Eine reine Negation ist aber ein „reines Nichts“, womit EPIKUR also Recht hatte, als er forderte, daß der Tod uns nicht bekümmern sollte, denn das Nichts sei eben nichts.

Und doch ist es so, daß *der Tod als solcher* das menschliche Wesen zwar nicht im geringsten bekümmert, indessen *entsetzt* ihn mehr als alle anderen Lebewesen die Möglichkeit *nicht zu leben* – er denkt stetig daran und hält sie sich vor Augen –, mit dem Ergebnis, daß die Medizin des EPIKUR uns doch nichts nützt. Und sie nützt nichts, weil sie uns nichts Neues lehrt, denn wir wissen alle, daß der Tod als Grenze ein reines Nichts ist. Aber EPIKUR unterläßt es obendrein uns zu zeigen, was wir eigentlich wissen wollten, nämlich was der Tod ist und wozu er uns nützt – das heißt, welchen Sinn er hat. Hätte er uns das gezeigt, würde er uns zu Herren über den Tod gemacht haben.

11. Der Tod, wie jede Grenze, ist eine Wirklichkeit – denn die Negation ist wirklich – die uns gestattet, eine *Unterscheidung* zu erstellen, und daher auch die *Selbstkonstitution* der Wesen *im Unterschied zu anderen*.

Für jedwedes nicht menschliche Lebewesen bedeutet geboren werden – also anfangen zu leben – in der reinen Einheit mit der Materialität der Welt zu sterben. Leben ist die Annahme eines unterscheidenden Akts der Vereinheitlichung, die am Ende mit dem Zerfall, mit der Auflösung bezahlt wird, die der Tod ist. Das ist die *kosmische Gerechtigkeit*, von der ANAXIMANDER sprach.

Das menschliche Wesen besitzt jedoch mehr Kraft, mehr Fähigkeiten zu begreifen und daher

auch sich selbst zu konstituieren. Es kann sich *seine Unterschiedlichkeit zu eigen machen*. Und es ist dazu imstande – wie bereits angedeutet –, indem es *erkennt*, daß der Tod zum eigenen Leben dient, und indem es den eigenen Tod *liebt*. Nur wer für den Tod selbst *dankbar ist* – wie SENECA meisterhaft andeutet – besiegt ihn. *Indem ich mir mein Nichts zu eigen mache* (mit anderen Worten, meinen Tod), füge ich meinem Sein zwar *keinen Inhalt* hinzu; das was ich jedoch hinzufügen ist die *Erkenntnis* – das heißt, das *Bewußtsein*, das heißt wiederum meine Selbstkonstitution als ein unterschiedenes *Ich* – daß ich nur dann Ich sein kann und wie dieses verschiedene Ich *leben* kann, wenn ich wahrnehme, daß ich zu meiner Unterscheidung akzeptieren muß, daß ich nicht *alles* bin, das heißt, daß es einen *anderen* gibt.

Die bewußte Annahme meines Nichts, meiner Grenze, ist identisch mit der radikalen Öffnung zum anderen. Wenn die Grenze nichts zum Inhalt hat, dann bewirkt sie die Öffnung. Sie begrenzt mich, weil sie mich außerhalb eines undifferenzierten Alles konstituiert, aber als Grenze ist ihr Inhalt nichts und daher öffnet sie mich radikal. Darum muß man, um zu lieben, sich selbst sterben... und nur dann lebt man. Bemerkt doch HEGEL, lieben bedeutet sich selbst finden – selbst sein – im anderen.

Wie bereits erwähnt: je eindringlicher also der Tod besessen wird, desto wahrhafter ist die Liebe und desto wirklicher ist das eigene Leben. Wer nicht liebt, existiert nicht, führt ein rein phänomenisches und abstraktes Leben als Folge seiner Angst davor, den eigenen Tod zu erkennen und zu lieben. Es handelt sich um eine *selbstbewirkte Schwäche*, einen Mangel an Kraft.

12. So versteht man, warum PLATO sagt, daß der Philosoph im Grunde nichts anderes tut, als sich mit dem Tod zu beschäftigen. Er sagt das gerade deshalb, weil er entdeckt hat, daß dies die einzige Weise ist, sich das Wahre und das Gute, anders ausgedrückt, das Leben, *zu eigen zu machen*, festzuhalten.

NIETZSCHE hat nicht begriffen, daß die Unsterblichkeit, von der PLATO redet, schlicht den permanenten Sieg über den Tod voraussetzt. Darum vertritt der Autor des Zarathustra die Idee, daß es nur ein sterbliches, bloß phänomenisches Leben gibt. Das menschliche Wesen kann jedoch – NIETZSCHE weiß das und daher rührt auch seine innere Tragik – nicht bloß phänomenisch sein, sondern es kann mehr. Es braucht nicht die eigene Endlichkeit hinzunehmen und eine tragische Existenz zu leben, weil die Betrachtung dieser Möglichkeit der radikalen Endlichkeit nur zusammen mit der Erfahrung ihrer Unendlichkeit möglich ist. Das menschliche Wesen ist das Wesen, das den Tod besiegen kann, denn es wird sich bewußt, daß es *seinetwegen* als Mensch lebt – das heißt als unsterbliches Bewußtsein.

13. An dieser Stelle müssen wir auf KIERKEGAARD zu sprechen kommen, der zusammen mit NIETZSCHE vielleicht der Denker unserer Zeit ist, der diese Problematik am ernsthaftesten reflektiert hat.

Wie NIETZSCHE ist er an dem Kernproblem interessiert: an der Existenz, am Leben. Und wie NIETZSCHE, kann er gerade deswegen der zentralen Bedeutung des Themas des Todes nicht ausweichen.

KIERKEGAARD stellt seine Überlegungen im Zusammenhang mit dem Christentum an, so wie es übrigens auch NIETZSCHE tut. Keinem von beiden entgeht die Tiefe, mit der das Christentum diese Thematik aufwirft.

14. Für KIERKEGAARD ist der Beginn der Erklärungen bei der in der Genesis erzählten Geschichte des Falls von Adam und Eva anzusetzen.

Der Interpretation des dänischen Denkers zufolge *unterscheidet* sich Adam von Gott – das heißt, er konstituiert sich selbst durch die Sünde, denn die Sünde ist die Negation Gottes und folglich kann sie als der „Tod“ gegenüber der Gottheit interpretiert werden. Die Sünde, wenn man das so ausdrücken kann, *erzeugt* nicht den Tod, sondern sie ist der Tod. So müs-

se Adam, um *bewußt* Adam zu sein – und nicht mehr eine Art Traumwandler, sondern ein wahrhaftiger Mensch – den Tod annehmen, er müsse sündigen.

Sich von Gott *unterscheiden*; das kann nur ein Gott. Wenn Adam unsterblich, das heißt, ein transzendentes Bewußtsein haben wollen, wenn er also habe sein wollen *wie Gott*, habe er keine andere Wahl gehabt, als zu sündigen. Es war Sünde, aber es sei für ihn unmöglich gewesen, sie nicht zu begehen, denn er sei *dazu berufen gewesen*, Gott zu sein.

15. Meines Erachtens gibt es eine überzeugendere Erklärung als diese brillante und tiefe Betrachtung KIERKEGAARDS.

Die Erklärung stützt sich auf das bekannte Gebot Gottes an Adam, das eigentlich ein Verbot ist. Bis zum Augenblick der Prüfung, der Versuchung, stellte das Verbot für ihn keinerlei Problem dar. Das soll heißen, daß er nicht darüber nachgedacht hatte, daß er sich nicht wirklich *bewußt* war, was es bedeutete. Die Versuchung weckte sein Bewußtsein des Verbots, insofern er nun betroffen war.

Das was der Teufel ihm gesagt hatte, stand wahrhaftig in Beziehung zum Guten und Bösen. Nur ein Gott kennt das Gute und das Böse („ihr werdet sein wie die Götter, wenn ihr das Gute und das Böse kennt“). Aber er betrog ihn gerade in der Beziehung, in der das Verbot mit ihm (mit Adam) als Subjekt stand. Das, was er ihm sagte, ist etwa dies: Gott läßt dich nicht Gott sein und daher, damit du das wirst, wozu du berufen bist, das heißt Gott, mußt du dich distanzieren, die Annahme des Gebots verweigern, Gott mißtrauen, (und KIERKEGAARD scheint zu glauben, daß der Teufel auch darin die Wahrheit sagte, das heißt, daß dies die wirkliche und einzige Alternative für Adam war.)

Der Teufel erscheint folglich als intelligent und arglistig und weckt die Arglist in Adam. Das menschliche Wesen ist ein Gott, wenn es intelligent ist, und der Teufel stellt die Intelligenz als mißtrauische Arglist dar. Die Arglist geht mit der Gründung des eigenen Ich einher,

das sich im Mißtrauen gegenüber dem anderen schafft.

Das Ergebnis ist, daß das *Ich*, indem es sich als mißtrauendes *Ich* artikuliert, auch sich selbst mißtraut. Das berühmte *egoistische, partikuläre Ich* hat auch Angst vor sich selbst und es analysiert sich, um sich vor sich selbst zu rechtfertigen.

Was wäre geschehen, wenn Adam reflexiv und *bewußt* das Verbot, das negative Gebot, befolgt hätte (also wenn er den Schritt getan hätte, den KIERKEGAARD für unmöglich hielt?) Die Antwort dürfte nicht so schwierig sein: Er hätte den Tod seines partikulären Willens *als partikulären* akzeptiert, er hätte also die *Verabsolutierung* seines partikulären Willens zurückgewiesen, indem er seine reflexive Reduplikation verhindert hätte.

Indem er den eigenen Tod *bewußt gewollt hätte* zu Gunsten des Lebens des anderen (denn das Leben des anderen ist der Wille des anderen, in diesem Falle der Wille Gottes), hätte er seinen eigenen Tod überwunden, er wäre Herr seiner selbst geworden, er hätte sich also selbst konstituiert, nicht gegen Gott, sondern gerade in der Annahme Gottes. Das Gottvertrauen hätte ihn als ein auch in sich selbst vertrauendes Ich konstituiert. In der Liebe gibt es keine Furcht. Wenn er das Gebot *reflexiv* befolgt hätte, hätte er praktisch das Wissen um das Gute erworben und dementsprechend, notwendig und konnotativ, das Wissen um das Böse, das er hätte tun können. Im Gegensatz dazu hat er jedoch durch die Sünde praktisch das Wissen um das Böse erworben und konnotativ das Wissen um das Gute, das er hätte tun können. Daher rührt auch seine *Scham*, weil er das Gute unterlassen hatte. Er wurde sich bewußt, daß das, was er als partikuläres Wesen – getrennt von Gott – besaß, *nichts* war: er war nackt.

Wenn ein mißtrauendes und partikuläres Wesen – wie Adam nach dem Sündenfall – eine endlose Existenz besäße, wäre er zu der ungeheuerlichsten Folter verurteilt, nämlich zu der, niemals er selbst sein zu können. Vielleicht

sagt die Bibel deswegen, daß er, Adam, nachdem er von der Frucht des Baumes des Guten und des Bösen genossen hatte – das heißt nachdem er einmal zur Ebene des Bewußtseins, zur göttlichen Ebene, emporgestiegen war – sie aber frevelhaft genossen hatte, aus dem Paradies vertrieben werden mußte, damit er nicht auch vom Baum des Lebens äße und unsterblich würde. Was damit gesagt werden soll, ist einfach folgendes: Gott möchte dem Menschen eine ewige Folter ersparen.

Und er verhindert sie dadurch, daß er ihn viel mehr als sonst in die Pflicht nimmt. Wenn es anfangs für Adam, um Gott zu sein, genügt hätte – eine relativ einfache Sache – reflexiv das göttliche Gebot anzunehmen, so „zwingt“ ihn Gott jetzt, Gott zu werden, indem er ihn vor eine noch klarere Negation stellt, nämlich vor die Unvermeidbarkeit des Todes. Den Tod also als ein neuerliches Geschenk, eine neuerliche Lektion der Gottheit zu betrachten, damit wir zu Göttern werden, ist die geeignetste Methode, um ihn zu verstehen..

16. Für den Tod dankbar sein, ihn annehmen und begreifen bedeutet ihn zu besiegen, das heißt, ihn in das eigene Sein zu integrieren. Eine Negation, die jemand aktiv in sein Sein integriert, kann ihn nicht desintegrieren. Das was

sie bewirkt, ist seine Reifung, um seine Vervollkommnung voranzutreiben.

Wenn es folglich jemanden gibt, der imstande ist, dies vollständig zu verwirklichen, dann wird er der repräsentative menschliche Held *par excellence* sein, derjenige, dem es gelungen ist, den Menschen zu dem Wesen zu machen, das zum Sein berufen ist. Er wird derjenige sein, der beweist, in welchem Maße das Leben Liebe ist und Liebe erfülltes Leben, und daß das erfüllte Leben nur in der Negation seiner selbst als bloß partikuläres Wesen besteht, um sich so der Annahme des anderen zu öffnen. Das Leben überwindet nicht irgendwann den Tod, sondern im liebenden Willen und im wahrhaften Wissen ist es ein *permanenter Sieg über den Tod*.

NIETZSCHE begriff nicht, daß beim Herausstellen der Beziehung zwischen Liebe und Tod sowohl PLATO als auch das Christentum von nichts anderem redeten als vom Leben.

17. Darum ist von einer Analyse der Bedeutung des Todes für den Menschen her die Behauptung, daß Jesus Christus am Kreuz die Liebe, das heißt das erfüllte Leben in diese Welt gebracht hat, vollkommen kohärent. Man sagt, das Kreuz sei das Absurde und Unbegreifliche. Es müßte eher als die reine Logik betrachtet werden.

SCHWERPUNKT PHÄNOMEN TOD

Das Phänomen Tod

Bernard SCHUMACHER

ZUSAMMENFASSUNG

Das Bewußtsein des zeitgenössischen Menschen ist nicht nur von einem Zurückweisen und Verschwinden des Todes geprägt, sondern auch von einem Ideal des Todes, den man als „natürlichen Tod“ bezeichnen könnte. Seine Definition ist ausschließlich auf biologischer Ebene angesiedelt und schließt metaphysische thanatologische Fragen gänzlich aus. Demnach wäre der natürliche Tod ein Gut, der Unfalltod oder Zufallstod im Gegesatz dazu ein Übel. Der Tod ist hingegen in jedem Fall grundsätzlich ein Übel, weil er die Privation des Seins einer Existenz ist.

Schlüsselwörter: Natürlicher Tod, Unfalltod, Recht

ABSTRACT

The consciousness of contemporary man is not only coined by repulsion and the vanishing of death, but also by an ideal of death which one could call „the natural death“. This definition is solely on a biological level and excludes the metaphysical thanatological completely. Therefore, „natural death“ would be a good and an untimely or accidental death an evil. In any case death is fundamentally an evil because it deprives one of the existence of being.

Keywords: „natural death“, accidental death, rights

Der zeitgenössische westliche Mensch ist von einer zwiespältigen Haltung gegenüber dem Phänomen Tod geprägt. Obgleich der Tod vielfach auf medizinisch-ethischer, soziologisch-historischer, philosophischer und dichterischer Ebene diskutiert wird, ist er doch mit einem Tabu belegt, das man mit dem bildhaften Ausdruck „Pornographie des Sterbens“¹ bezeichnet. Das Tabu Sex wurde vom Tabu Tod abgelöst, der öffentlich nicht mehr in Erscheinung tritt. Im privaten Kreis spricht man nur in Andeutungen von ihm; beim Gesprächspartner löst dieses Thema ein Frösteln, eine Verkrampfung, ein Unbehagen aus, gemischt mit der Angst vor dem eigenen Tod oder mit Erinnerungen an geliebte Verstorbene oder aber, um ein Bildnis von MONTAIGNE zu übernehmen, „macht man ein Kreuzzeichen, wie beim Anhören des Namens des Teufels“². Das Sterben im Alltag erlebt man auf der Ebene des „man“ KIERKEGAARDS oder HEIDEGGERS. Die *cogitatio mortis* wird gemieden wie die Pest, und man zieht es vor, sich mit weniger düsteren und weniger anstößigen Dingen zu beschäftigen. Die westliche, zeitgenössische Gesellschaft geht dahin, alles zu beseitigen, was sie an den Tod erinnert. Man beraubt den Menschen des eigenen Todes.³ Der Tod hat seinen hervorragenden Platz verloren, den er Jahrtausende lang in der Kultur der Menschen innehatte.

Das Bewußtsein des zeitgenössischen Menschen ist jedoch nicht nur von diesem „Verschwinden oder Zurückweisen“ des Todes geprägt, sondern auch von einem Ideal desselben, den man als *natürlichen Tod* bezeichnen könnte. Diese zeitgenössische „kritische Theorie des Todes“⁴, die sich im Schnittpunkt von Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften, Ethik, Biomedizin und Rechtswissenschaften befindet, betrachtet den Tod als den Endpunkt des Lebensprozesses eines Organismus. Seine Definition ist ausschließlich auf der biologischen Ebene angesiedelt und schließt metaphysische Fragen, die sich auf den Tod beziehen gänzlich

aus. Diese Theorie gehört demnach der Strömung der „thanatologischen Inversion“⁵ an, die in gewisser Weise die zeitgenössische philosophische Reflexion über den Tod prägt.

Ich werde (1) die Theorie des natürlichen Todes, die FUCHS propagiert, erörtern und mich von ihr distanzieren, da sie auf einem a priori-Reduktionismus auf biologischer Ebene beruht. Ich werde eine Anthropologie des sogenannten persönlichen Todes verteidigen, die die kulturelle Dimension einschließt, sowie auch die Dimensionen der Intention, des Seinsollens und des Geistes, den ich, wie SCHELER, als ein Element der substantiellen Unterscheidung zum Tier betrachte. Anschließend werde ich das von FUCHS und MARCUSE vorgebrachte Postulat behandeln (2), das vom Grundrecht des Menschen auf einen natürlichen Tod handelt, durch den der gewaltsame Tod und der Zufalls- und Unfalltod und zugleich auch die Angst vor dem Tod verschwinden sollen. Diese Diskussion wird uns zur Frage nach dem Wert des natürlichen Todes führen (3): ist er – weil natürlich – ein Gut, wie FEUERBACH meint, so wie der Unfalltod ein Übel ist?⁶ Oder aber ist nicht jeder Tod ein Übel, insofern er eine Privation bedeutet?

1. Der natürliche Tod

Das Phänomen Tod wird, je nach Auffassung des Naturbegriffs, vom Menschen auf verschiedene Weisen verstanden.⁷ Die Väter der westlichen Tradition verstehen die Natur als eine vorgegebene Ordnung, die die von den Göttern, oder aber von Gott oder Mutter Natur vorgegebenen Gesetze betrifft, auf die das Individuum aber keinen Einfluß hat und die es nicht direkt beherrschen kann. Um rechtschaffen zu leben, muß das Geschöpf im Einklang mit der Natur leben, muß es sich ihren Gesetzen nach Maßgabe des Möglichen unterwerfen. Innerhalb dieser Auffassung von Natur ist der Tod als ein Prozeß zu verstehen, der aus einer willkürlichen, von außen kommenden „Ent-

scheidung“ kommt und jedes Lebewesen erfaßt. Der Tod ist nicht nur für das Einzelschicksal bedeutsam, sondern er ist auch ein unumgänglich notwendiges Rädchen in der dynamischen Dialektik und im „wirtschaftlichen“ Ablauf des Lebens. Das Individuum versucht nicht, diese Fatalität, die jeden betrifft, zu beherrschen, sich dagegen aufzulehnen; es akzeptiert sie vielmehr in aller Einfachheit, indem es sich der Vorsehung, dem Schicksal oder dem Zufall überläßt, mit dem es gilt, so harmonisch wie möglich auszukommen. Der Tod ist mit einer stoischen oder religiösen Passivität zu akzeptieren, mit einer Art Resignation, die ihn als vertraut und gewissermassen gezähmt erscheinen läßt. Er ist einfach dadurch gerechtfertigt, daß er für das menschliche Wesen natürlich ist, und – dahinter verborgen – durch die ungefragte Akzeptierung der Ordnung der Natur.

Die wissenschaftliche Revolution zu Beginn der Moderne trägt nicht nur zu einer Auffassungsänderung des Konzepts Natur und des Stellenwertes des Menschen innerhalb dieser Ordnung bei, sondern auch zu einer Veränderung des Begriffes des Todes selbst. Die Natur diktiert dem Menschen nicht länger ihre Gesetze, sondern sie ist jenen Gesetzen unterworfen, die der Mensch ihr diktiert. Das Ziel der wissenschaftlichen Tätigkeit ist es, Besitzer und Beherrscher der Natur und ihrer Gesetze zu werden, die dem Gutdünken der meßbaren Vernunft unterworfen sind. Die Medizin beschäftigt sich nicht mehr lediglich mit der Vorbeugung und der Heilung von Krankheiten, ihr Ziel besteht jetzt vielmehr darin, die Natur zu beherrschen und – wie BACON sie auffordert – das Leben zu verlängern. Der Tod wird von nun an nicht mehr als ein in erster Linie „natürliches“, notwendiges und deshalb auch gerechtfertigtes Ereignis aufgefaßt und gefürchtet, in das man passiv involviert ist und das man demütig und unterwürfig zu akzeptieren hat, er hat sich vielmehr zu einem Phänomen entwickelt, das den Charakter des „Unfalls“, des

Zufalls, eines brutalen Ereignisses ohne Sinn und voll der Grausamkeit und der Zerstörung trägt. Er verkörpert eine allgegenwärtige Gefahr für die Würde und den Sinn der Existenz, eine Entfremdung der autonomen Vernunft und Freiheit. Auch wenn der individuelle Tod vom Sterbenden selbst, von seiner Familie oder dem Arzt als eine Wohltat empfunden wird, betrachtet die Biomedizin den Tod an sich als den größten aller Feinde, als ein Übel an sich und nicht bloß je nach den Umständen und erklärt ihm deshalb den Krieg. Die Möglichkeit, den Tod eines Tages zu überwinden, ist derzeit noch in den Bereich der Hoffnung und der Utopie verwiesen. Mehrere Strategien eröffnen sich der wissenschaftlichen Projektion: a) die substantielle Verlängerung der Lebenserwartung durch die Beseitigung des Unfalltodes und die Verankerung eines neuen Menschenrechts, des Rechtes auf einen natürlichen Tod; b) die Beherrschung des Alterungsprozesses; c) ein wesentliches Überschreiten der natürlichen Altersgrenze; und schließlich d) die Beseitigung des Todes, d.h. ein Leben ohne Ende⁸.

Die kritische Theorie des Todes nimmt die alte griechische Unterscheidung zwischen *ker* (der gewaltsame Tod, der zerstörerische 'Unfalltod', der zufällig eintritt) und *thanatos* (der natürliche Tod, der am Ende des Lebens eintritt) wieder auf und fordert die Zähmung des Todes. Die Abschaffung des sogenannten Unfalltodes wird zum Ziel, weil er nicht aufgrund eines Naturgesetzes besteht, wie dies für den natürlichen Tod – als sanft und heiter aufgefaßt – gilt. Ein neues Menschenrecht entsteht also: das Recht, auf natürliche Weise zu sterben.

Mit dieser These vom natürlichen Tod beabsichtigt man, das Skandalum des Todes zu entdramatisieren, in dem Maße als man die Angst davor zu nehmen versucht. Dabei wird nicht jenes Argument vorgebracht, wonach Leben und Tod sich gegenseitig ausschließen, das Argument von der 'Nicht-Existenz' des Todes nach EPIKUR, oder aber des persönlichen oder

gemeinschaftlichen Weiterlebens oder auch HEIDEGGERS Haltung der *Gelassenheit*, sondern es wird vielmehr mit einer Naturalisierung, einer Biologisierung des Todes argumentiert. Diese Theorie verleiht dem Tod, der am Ende des Lebenslaufes steht, einen positiven Wert und beschreibt ihn als ein sanftes Verschwinden ohne Schmerzen und Gewalt, nach einem erfüllten Leben. Die einzige Form des Todes, die es zu fürchten gilt, ist der gewaltsame Tod. Dieser 'Unfall' in seiner reinsten Form tritt im Verlauf des Lebens völlig unerwartet ein und beraubt das Subjekt seines fundamentalsten Rechtes, des Rechtes auf natürliche Weise, d.h. sanft und in Frieden, zu sterben. Die Zähmung des Todes wird mittels einer gleichsam physischen Konfrontation mit dem Tod, der bezwungen werden soll, erreicht.

Die kritische zeitgenössische Todestheorie gibt vor, eine vollständige Erklärung des Phänomens Tod zu besitzen. Dabei hebt sie nicht bloß die metaphysischen Fragen des Warum und des Sinnes des Todes auf, die Frage, ob er als ein Übel oder ein Gut zu betrachten ist, oder die Frage nach einem Leben ohne Ende und einem Weiterleben - in Verbindung mit dem heiklen Problem der persönlichen Identität -, sondern sie geht noch viel weiter und behauptet gemeinsam mit FUCHS⁹, daß diese Fragen ins Reich der Magie, des Archaischen, des Primitiven und der Religion, kurz des Irrationalen gehören. Diese Fragen sind, nach FUCHS, definitiv überholt.¹⁰ Der post-metaphysische Thanatologe kann den Tod nur vom Standpunkt der Biologie auffassen. Jede andere Thanatologie ist irrational. Der Tod stellt nunmehr bloß das Ende eines vitalen biologischen Prozesses dar, zugänglich für Wissenschaften vom Typ der messbaren Erkenntnisse. Das Ideal des sogenannten natürlichen Todes¹¹, das von seiner Verwissenschaftlichung und Vertechnisierung des Todes gekennzeichnet ist, verfolgt eine globalisierende Erklärung des Todes, der bloß als das Ende eines biologischen Prozesses eines Lebewesens aufgefaßt wird, also lediglich

als ein beobachtbares, von jeglichen Werten losgelöstes Faktum. Die wissenschaftliche Vernunft fordert, daß der Tod nicht mehr sei als ein biologisches, mechanisch verstandenes Phänomen, das in der Raum-Zeit-Dimension auftaucht, dessen Ursachen man eines Tages ergründen können wird und das die wissenschaftliche Vernunft erfassen, messen, quantifizieren und - bis zu einem gewissen Grad - auch kontrollieren kann. Die These vom natürlichen Tod versteht sich nach FUCHS als „Gegenmittel“ gegen die magischen Konzepte vom Tod, und SCHOPENHAUER beschreibt sie als „das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes“¹², und - könnte man hinzufügen - gegen die Angst vor dem Tod. Der natürliche Tod ist somit, nach FUCHS, ein „profaner“ und „säkularisierter“¹³ des ursprünglich magischen und religiösen Todes. Der Tod ist nicht mehr ein von Gott legitimiertes *telos*, sondern bloß ein natürliches Ereignis, das sich in die physiologische Konstitution des Lebewesens einfügt und von der wissenschaftlichen Vernunft gemessen und beherrscht werden kann.

Diese thanatologische Dekonstruktion, in der der Tod als natürlich und 'profan' aufgefaßt wird, findet sich auch bei den zeitgenössischen Philosophen, die ihn wieder *ins* Leben hineinbringen. Indem er sich strikt der Auffassung WEISMANNs vom Tode widersetzt, der ihn als ein dem Lebewesen nicht innewohnendes, äußerliches Ereignis betrachtet, verteidigt SCHELLER - später werden dies auch SIMMEL und JONAS tun - die Theorie des natürlichen Todes, der auf eine „langsame Erschöpfung einer (...) Lebenskraft“¹⁴, als eine „innere Erschöpfung der auf die Art leitenden Lebensagenten zurückgeht“¹⁵. Die Konstitution eines organischen Lebewesens schließt den Tod mit ein. Dieser ist 'eingeschrieben' in die Intimität der Zellen des Lebewesens. Sie sind einander unzertrennliche Begleiter. Der natürliche Tod besteht im Aufgehen des Alterungsprozesses, in der inneren or-

ganischen Abnützung, d. h. er tritt ein, wenn das Leben nicht mehr imstande ist, die für ihr Fortbestehen notwendige Energie zu produzieren. Die zeitgenössische Idee von der Einbindung des Todes *in* das Leben, impliziert jedoch nicht notwendig eine Ablehnung der Idee des Weiterlebens, wie auch FUCHS annimmt¹⁶. Ebenso wie den natürlichen Tod verteidigen SCHELER und SIMMEL die Idee vom Weiterleben des Menschen.

Die These vom „natürlichen Tod“, wie sie z.B. von FUCHS vertreten wird, versteht sich als ein ganzheitlicher Erklärungsversuch. FUCHS lehnt mit ihr das Kriterium der Rationalität in der Diskussion, die nicht auf der Ebene der Naturwissenschaften geführt wird, ab, d.h. er leugnet das Prinzip des Unterschieds zwischen dem was APEL die verschiedenen „Arten der Vernunft“¹⁷ und der Methoden genannt hat, also zwischen verschiedenen Gesichtspunkten, von denen aus man die Wirklichkeit betrachten kann. Die sogenannte exakte Wissenschaft und ihr Weltverständnis nach dem Muster einer Maschine wird zum ontologischen Modell der Wirklichkeit. In dem Maße als man fähig ist, den Mechanismus des Todes zu erklären, ist man auch fähig, den Tod vollkommen zu begreifen. Eine Reflexion über den persönlichen Tod, den essentiellen destabilisierenden Elementen des Todes, sowie seiner symbolischen Bedeutung, die die menschliche Kultur durchgehend geprägt hat, wird nicht als rational anerkannt; Überlegungen dazu gelten als unechte Probleme. Wenn es der Zugang durch die Biologie auch ermöglicht, einige Teilprozesse des Todes zu erklären und herauszustreichen (die ganz ohne Zweifel einen hohen Grad der Sicherheit erreichen), so ist sie doch nicht fähig, auf Fragen zu antworten und sie zu klären, die den menschlichen Geist unablässig bewegten: welchen Sinn hat der Tod des Menschen, der Tod eines geliebten Menschen? Ist der Tod etwas Schlechtes oder etwas Gutes? Warum hat man Angst vor dem Tod und nicht vor der Geburt? Ist es besser alt oder jung zu sterben, usw. ? Das

Ideal des natürlichen Todes stellt meiner Meinung nach – wenn es allumfassend sein soll – eine verkleidete Flucht vor dem Tod dar, eine Zurückweisung des menschlichen Todes, den es entmenslicht¹⁸.

Ogleich der menschliche Tod zu Recht als ein natürliches Ereignis dargestellt wird, das der biologischen Struktur des Menschen entspricht, zerstört er doch gleichzeitig die biographische Dimension eines Subjektes, das der freien Realisierung von Möglichkeiten offen steht. Der Tod des Menschen hat auch persönliche, kulturelle, geistige und existentielle Dimensionen. Der Mensch gehört substantiell zwei verschiedenen Welten an (bio und geistig), was in jenem für die menschliche Natur essentiellen Paradoxon der Natürlichkeit und zugleich Widernatürlichkeit des menschlichen Todes zum Ausdruck kommt. Der Mensch weist zwar eine natürliche und biologische Dimension auf, d.h. es ist unbestreitbar, daß er nur in natürlichen, biologischen Strukturen überleben kann, aber die *conditio humana*, die handelt und geschichtliches und kulturelles Leben gestaltet, d.h. frei ist, wird durch Selbstüberschreitung definiert und zwar ohne Verneinung und ohne Unterwerfung der natürlichen Strukturen, der wesentlichen physischen Formen seiner ‘materiellen’ Konstitution. „Die menschliche Sterblichkeit, bemerkt ARENDT, kommt daher, daß sich das individuelle Leben, das von der Geburt bis zum Tod eine erkennbare Geschichte hat, vom biologischen Leben löst. Sie unterscheidet sich von jener aller übrigen Wesen dadurch, daß sie die zirkulare Bewegung des biologischen Lebens sozusagen in gerader Linie durchtrennt.“¹⁹

Der Mensch unterscheidet sich nicht bloß durch seine immanenten Handlungen, wie etwa die Manifestationen seines psychischen Lebens, sondern auch durch seine transzendenten, wie etwa die Intentionalität, kraft der er in der Lage ist, sich das Reale vorzustellen, ohne daß die intentionalisierte Realität substantiell werden muß. Die Alten sprachen von *intentio*

secunda. In einer Gegenreaktion auf Naturalismus und Evolutionismus führt SCHELER in seinem Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* einen Unterschied der Wesenheiten und nicht des Grades zwischen Mensch und Tier ein, der sich auf ein neues Prinzip zurückführen läßt: auf das des *Geistes*²⁰. Er ermöglicht dem Menschen sich aus der Umwelt zu lösen, in der seine Animalität eingeschlossen ist, und sich der Welt, einem Universum zu öffnen. Zwar hat er eine enge Verbindung zur Natur, aber er ist zugleich unabhängig von ihr. Der Geist ermöglicht ihm die Grenzen seiner *Umwelt* zu sprengen, um sie in eine *Welt* zu verwandeln und sich so Zugang zur Sphäre der persönlichen Existenz zu schaffen. Der freie Mensch distanziert und befreit sich in gewisser Weise von seiner biologischen Determinierung und läßt eine neue Welt der Kultur und des Wortes entstehen. Der Geist verändert die rein biologische Natur wesentlich und bleibt doch gleichzeitig in ihr verborgen, zugegen.

Der Mensch wird aber nicht nur durch seine Öffnung zum Universalen charakterisiert, sondern auch durch sein moralisches Bewußtsein, d.h. durch seine Fähigkeit, moralische Urteile abzugeben. Während die biologische Dimension sich mit den konstitutiven Regeln der Natur begnügt, fügt die 'menschliche' Dimension eine Dimension des 'Sein-Sollens' hinzu, die von jener der Freiheit begleitet ist, und die sich nicht auf die bloße Handlungsfreiheit beschränken läßt, sondern deren Wurzeln in der Freiheit liegen.

Den Tod auf eine rein biologische Dimension zu reduzieren, womit Objektivität und absolute Sicherheit erreicht würden, aber auch ein Ausschluß der philosophischen Reflexion metaphysischer Fragen, wie dies SCHULZ vorschlägt²¹, ist gleichbedeutend mit einer reduktionistischen Auffassung des menschlichen Todes und mit einer Leugnung einer wichtigen und wesentlichen Dimension der menschlichen Person, die dadurch definiert ist, daß sie ein moralisches und kulturelles Bewußtsein

hat, und ein *res cogitans*, ein denkendes Wesen ist und Intentionalität und Freiheit besitzt²². Wenn der Mensch die 'Biosphäre' transzendiert, d.h. also die *Umwelt*, dann kann er hiermit nicht mehr, wie GADAMER anmerkt, durch die Naturwissenschaften allein erfaßt werden²³, d.h. mittels ihrer begrifflichen Konzepte, sondern auch – und dies sogar in besonderem Maße – durch die Geisteswissenschaften, die ebenfalls auf dem Fundament des rationalen Diskurses aufbauen.

2. Das Grundrecht des Bürgers auf einen natürlichen Tod

Wie wir bereits gesehen haben, unterscheidet die kritische Theorie des Todes, unter Bezugnahme auf ARISTOTELES und BICHAT²⁴ zwischen dem natürlichen Tod, der sich am Endpunkt des biologischen Prozesses eines Lebewesens „erfüllt“ und aus verschiedenen, dem Organismus inhärenten Gründen erfolgt, in dem Sinne als der Tod ein Ergebnis der natürlichen Erschöpfung der dem Organismus innewohnenden Kräfte darstellt, und dem 'anti-natürlichen' oder dem 'zufälligen' Tod, d.h. jenem Tod, der auftritt, noch bevor die Lebensuhr des Individuums abgelaufen ist.²⁵ Dieser zweite Tod kann der biologischen Konstitution eines Subjekts durch ein äußeres (Unfall auf der Strasse) oder durch ein inneres Ereignis (Krankheit) zugefügt werden und so den Fortgang des Metabolismus zerstören, der unfähig ist, die durch einen Unfall oder eine Krankheit hervorgerufenen Schäden zu reparieren.

Der 'Unfalltod' wird als „soziales Skandalum“²⁶ betrachtet, verursacht durch persönliche oder gemeinschaftliche Nachlässigkeit, als ein „Mißerfolg, ein *business lost*. (...) Wenn der Tod eintritt, wird er als Unfall betrachtet, als ein Zeichen der Schwäche oder der Ungeschicklichkeit, als etwas, das man vergessen muß“²⁷. Die Tatsache, daß man noch immer hauptsächlich aufgrund eines Unfall- oder Krankheits Todes stirbt, wird der Trägheit zuge-

schoben, oder aber der Unterlassung von seiten eines Teils einer bestimmten Gesellschaftsgruppe, wie zum Beispiel von Ärzten, oder des Individuums selbst. Die Verantwortung für den sogenannten Unfalltod wird der Gesellschaft angelastet, die die Verantwortung und die Pflicht hat, alles daran zu setzen, den „nicht-natürlichen“ Tod zu beseitigen und so jedem Staatsbürger zu ermöglichen, am natürlichen Tod zu sterben, der gleichgesetzt wird mit einem ruhigen und sanften Tod, ohne Gewalt und ohne Angst. Wenn es gelänge, den Unfalltod zu beseitigen, dann würde man nach FUCHS auch die Angst vor dem Tod verbannen können, die seiner Meinung nach nur im Falle des Unfalldodes oder des gewaltsamen und unerwarteten Todes auftritt. Der vorzeitige Tod wird wie eine Krankheit dargestellt, von der man genesen kann, wie ein Übel, das es so rasch wie möglich von der Bildfläche der Erde zu beseitigen gilt.²⁸ Das Phänomen Tod wird im Rahmen eines „neuen Gesellschaftsvertrags“²⁹ einbezogen, begleitet von einer bestimmten Vorstellung der sozialen Gerechtigkeit und proletarischen Egalitarismus, und in dem jedes Individuum ein Grundrecht auf sein Leben und seinen natürlichen Tod hat.

Obgleich die Unterscheidung zwischen Unfalltod und natürlichem Tod auf den ersten Blick vernünftig scheint, kann man einwenden, daß der Unfalltod eigentlich vom biologischen Standpunkt aus auch ein natürlicher Tod ist, insofern er sich notwendigerweise aus einem bestimmten Tatbestand (Unfall oder Krankheit) ableiten läßt, der das Individuum in einen Zustand versetzt, in dem es nicht mehr imstande ist, mit eigenen Kräften seinen eigenen Stoffwechsel wieder in Gang zu setzen, was allein das Weiterleben des Individuums gewährleisten würde. Die kritische Theorie vom Tod verwendet den Ausdruck 'natürlich' in einem ganz präzisen Sinn: der Tod tritt nach einem langen natürlichen Lebensprozeß ein, ohne von einer Krankheit oder von einem Unfall verursacht worden zu sein. Dies scheint aller-

dings für den Moment utopisch zu sein, denn es ist statistisch erwiesen, daß der sogenannte natürliche Tod auf eine verschwindende Minderheit zutrifft. Tatsächlich kann fast jeder Tod auf einen Unfall zurückgeführt werden, oder aber auf eine bestimmte Krankheit, die eine nicht mehr behandelbare Dysfunktion des lebendigen organischen Systems herbeiführt. Das Grundrecht eines jeden Menschen auf einen natürlichen Tod bedeutet allerdings de facto einen künstlichen Tod, der die Frucht einer Manipulation der menschlichen Natur und seiner Umwelt ist.³⁰ Deshalb wird in der These vom natürlichen Tod das natürliche Verschwinden eines Menschen als eine technische und pragmatische Verfügbarkeit aufgefaßt, als eine Beherrschung des Todes und als Verlängerung des Lebens, die jede Frage nach dem Sinn, nach der Bedeutung und dem Verstehen des Todes, wie bereits erwähnt, ausschließt.

Die Beseitigung des Unfalldodes und das fundamentale Recht jedes Menschen, sanft zu sterben, haben zum Ziel, nicht nur die existentielle Erschütterung durch den Tod zu eliminieren – was ich bezweifle, denn jeder Tod, auch der natürliche, hat die Kraft, die Welt der Lebenden zu destabilisieren. Das wird besonders deutlich im Fall des Todes eines geliebten Wesens, ob jung oder alt –, d.h. dem Tod die JASPER'sche Besonderheit einer 'Grenz-Situation' zu verweigern, sondern auch ganz besonders die Angst vor dem Tod zu beseitigen. Die kritische Theorie vom Tod will die Angst vor ihm durch Lernen überwinden helfen: der natürliche Tod muß in der Haltung der stoischen Gelassenheit und ohne Schmerz gemeistert werden. Die Argumentation verlagert sich vom Ausschluß der Zustände des Lebens und des Todes, wie sie EPIKUR und WITTGENSTEIN sahen, auf die Ebene der Natürlichkeit. Tatsächlich ist das, was natürlich ist, ein Gut und schon deshalb kann man nicht davor Angst haben. Abgesehen von der Gleichsetzung der Konzepte „natürlich“ und „gut“, meine ich, daß die Angst vor dem Tod nicht notwendigerweise in der

Angst vor dem Sterben besteht (bei einem Unfalltod oder einem natürlichen Tod) oder aber das Nichts zu 'erleben' oder vor dem sogenannten Unfalltod, der uns zu früh, noch bevor die Lebensuhr abgelaufen ist, widerfährt, sondern diese Angst besteht vielmehr darin, daß wir uns bewußt werden, daß der Tod, ob nun natürlich oder durch einen Unfall herbeigeführt, mein persönliches Verschwinden, den Verlust meiner Güter, meiner Möglichkeiten, (meiner Wünsche, die Beraubung künftiger Freuden, die irreversible Unterbrechung des Bewußtseins) bedeutet. Der Tod ist von diesem Standpunkt aus durch eine gewisse Gewaltätigkeit gekennzeichnet.

3. Die Gleichstellung von natürlichem Tod und Gut

Die kritische Todestheorie unterscheidet zwischen dem Unfalltod, dem sie das Eigenschaftswort 'schlecht' beifügt, und dem natürlichen Tod, den sie als 'gut' qualifiziert. Der Wert des Todes hängt also von seiner Naturgemäßheit ab, d.h. daß das Natürliche und Unvermeidliche auch notwendigerweise ein Gut sein muß. Man entdeckt hier einen gewissen Parallelismus, wonach 'gut' oder 'schlecht' im Zusammenhang mit dem Tod von den jeweiligen Umständen abhängt. Bei NOZICK geht es um die Fähigkeit des Subjekts, seine Aufgabe zu vollenden oder um den Erfüllungsgrad all dessen, was dieses Subjekt für wichtig hält, also seines Lebensplanes. Andere Denker stellen eine quantitative und qualitative Arithmetik von Gütern und Übeln in ein Verhältnis zur Hypothese des Nicht-Todes eines Subjektes (Utilitarismus, der von Hedonismus begleitet werden kann).³¹ Die Problematik, auf die man hier stößt, ist zu wissen, ob es einen substantiellen Wertunterschied gibt zwischen dem 'Unfalltod' oder 'Zufalltod' und dem natürlichen Tod. Ist es gerechtfertigt, den Tod eines Greises als gut zu bezeichnen, während man den Unfalltod desselben alten Menschen als schlecht

qualifiziert? Ist nicht vielmehr jeder Tod, ob er nun in der Blüte der Jugend hereinbricht oder am Ende eines natürlichen Lebensverlaufs, an sich und unabhängig von den Umständen und der utilitaristischen und / oder hedonistischen Berechnungen immer ein Übel?

Die Provokation der These vom 'Nichts des Todes', die im Lehrsatz EPIKURS und LUCRECIUS liegt, läßt die Frage nach dem Übel des Todes aufkommen. Der griechische Philosoph behauptet, daß der Zustand des Todes (den er als den Zustand eines Nicht-mehr-Seins, als die vollkommene Zerstörung des Subjekts und des Bewußtseins definiert) sich jeglicher Erfahrung, sowohl des noch Lebenden als auch des Toten entzieht, wobei er sich nicht auf das Ableben, auf den Zustand des Sterbens bezieht, der in den Lebensprozeß einbricht und der sehr wohl Gegenstand von Empfindungen und Erfahrungen sein kann. Tatsächlich befindet sich das Subjekt, solange es lebt, niemals im Zustand des Todes, noch im Zustand des Lebens, sobald es einmal gestorben ist. Der Zustand des Todes und der des Lebens schließen einander aus: *aut – aut*. Es gibt keinen Mittelweg, keine Koexistenz. „Der Tod“, so sagt WITTGENSTEIN, „ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“³² Wenn es aber kein individuelles Substrat gibt, das im Zustand des Todes zu Empfindungen fähig wäre, wie kann dann dieser Zustand des Todes ein Übel sein, etwas, das man fürchten muß? EPIKUR gibt zu, daß der Tod für den Lebenden ein Übel sein kann, aber auch eine Erleichterung, eine Erlösung; jedoch als Zustand verstanden, kann der Tod für das Subjekt kein Übel sein, da es nicht mehr existiert. Er bedeutet also nichts für uns; er ist deshalb auch nicht zu fürchten.³³

Das Herzstück der These EPIKURS besteht in einer inneren Verbindung, die er zwischen dem Zustand des Todes und dem Konzept der Erfahrung herstellt und die mit den Werten von Gut und Schlecht verbunden ist: der Zustand des Todes ist gut oder schlecht für das Subjekt in dem Maße, als jenes im Augenblick Z¹ (Zeit)

und O^1 (Ort) des Zustands des Todseins existiert und fähig ist, davon eine Erfahrung zu machen. Wenn aber das Subjekt nicht existiert, dann kann es das Übel nicht empfinden, das ihm zustößt. EPIKUR faßt die Zeit innerhalb der Grenzen der Gegenwart auf. Man kann sich darüber hinaus fragen, ob die hedonistische These, die er vertritt, auch vertretbar ist: das Seiende wird an der sensitiven Erfahrung gemessen, d.h. nichts ist für das Subjekt gut oder schlecht, wenn es ihm nicht Lust oder Schmerz bereitet. Sind also das Gute und das Schlechte notwendigerweise raum-zeitliche Zustände, die von einem Bewußtsein des Individuums begleitet sein müssen? Kann man nicht diesen bestimmten raum-zeitlichen Parameter, in dem das Subjekt Erfahrungen sammelt, in einen Erfassungszeitraum des Subjekts in seiner Geschichtlichkeit und seiner Möglichkeiten verlagern, wie NAGEL dies vorschlägt?

„Daß das Subjekt fast jeden Glücks oder Unglücks eine Person ist, die nicht durch den kategorischen Zustand, in dem sie sich im betreffenden Augenblick befindet, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und all das, was ihr in diesem Leben *möglich* ist, identifiziert wird - so daß sich zwar das Subjekt räumlich und zeitlich exakt lokalisieren ließe, nicht aber unbedingt auch alles Gute und Schlechte, das ihm widerfahren kann.“³⁴

Das Charakteristikum des Schlechten ist nicht mehr notwendigerweise an die raum-zeitlichen Dimensionen gebunden, sondern kann auch verstanden werden als etwas, das an ein außer-temporäres, nicht-räumliches Subjekt gebunden ist oder indem man zwei Zustände vergleicht: jener Zustand einer Existenz, den das Individuum einerseits, im Augenblick des Todes Z^1 und andererseits, im Augenblick einer Existenz, den es besitzen hätte können, wenn es weitergelebt hätte Z^{+n} . Das Übel besteht in der Privation von Gütern und Möglichkeiten, die das Individuum realisieren hätte können. Um dies zu beweisen, nimmt NAGEL einige nicht-aktuelle Erfahrungen zu Hilfe, die sich

der Aufmerksamkeit des Individuums entziehen. Nehmen wir das Beispiel Johannes, der von seiner Umgebung oder seinen Freunden hinter seinem Rücken verraten, lächerlich gemacht und verachtet wird, die ihn aber trotzdem noch freundlich grüßen. Trotz der Tatsache, daß Johannes sich dieser Verachtung und dieses Verrates nicht bewußt ist (da er die Erfahrung nicht macht), stellen sie dennoch ein Übel für ihn dar. Gleiches gilt für Michael, der einen schweren Autounfall hat und dabei seine höheren geistigen Fähigkeiten einbüßt und sich an nichts mehr erinnern kann. Die Ärzte stellen fest, daß er in den geistigen Zustand eines Kindes zurückgefallen ist. Man kann sich Michael nach dem Unfall völlig glücklich vorstellen, seine Wünsche sind erfüllt: mit dem Verlust seiner höheren geistigen Fähigkeiten, hat er kein Bewußtsein des Übels, das ihm widerfahren ist. Der Gegenstand des gegenwärtigen Übels ist nicht das Kind Michael, das einmal war, und das in der Zeit und im Raum Z^1 und am Ort O^1 existierte, sondern der erwachsene Michael, der in der Zeit und am Ort Z^{+n} und O^{+n} existiert. Obwohl es kein Subjekt gibt, das sich des Übels bewußt wäre, das ihm widerfahren ist oder aber es empfände, so ist man doch allgemein der Ansicht, daß Michael nach seinem Unfall ein großes Übel widerfahren ist. Gleiches gilt für Stephanie, die im Koma liegt: obgleich sie sich dessen nicht bewußt und jeglicher Empfindung bar ist, betrachtet man ihren Zustand doch als ein Übel. Im gleichen Sinne spricht man auch von Übel, das einem Verstorbenen widerfährt, wenn z.B. sein letzter Wille nicht respektiert wird oder aber sein Leben in schlechter Absicht entstellt dargestellt wird.³⁵

Die Theorie der Privation, die NAGEL vertritt, scheint das Problem des Zustands des Subjekts *post mortem* zu umgehen, der *ex hypothesi* als ein Zustand ohne Bewußtsein, als nicht mehr seiend *ad eternitatem* definiert wurde. Das Übel des Todes ist nicht notwendigerweise mit der gegenwärtigen oder vergangenen Lebensbedingung des Individuums verbunden,

aber es kann mit seiner möglichen Zukunft in Verbindung gebracht werden: die Privation, der definitive Verlust einer Quantität X von naheliegenden zukünftigen oder (an sich) transzendenten Gütern, wie etwa das Leben, die die *conditio sine qua non* zur Aktualisierung von Möglichkeiten ist. Das Übel, das nach der Meinung der Alten durch einen Mangel an gebührendem Guten definiert ist, wird in den Rahmen der geschichtlichen Möglichkeiten des bewußten Subjektes eingefügt. Das Unrecht oder das Übel kann ein Subjekt treffen ohne, daß es sich dessen bewußt wird und ohne daß es diese Erfahrung machte. Gleiches gilt für den Zustand des Todes. Es gibt darüber hinaus auch Ereignisse, die sich außerhalb der zeitlichen Grenzen des Körpers und des menschlichen Geistes befinden.

„Für einen Menschen kann etwas nicht nur schlecht (oder gut) sein, weil er fähig ist zu leiden (oder sich zu erfreuen), sondern weil er auch Hoffnungen hat, die in Erfüllung oder nicht in Erfüllung gehen *könnten*, und Anlagen, die er entfalten oder nicht entfalten könnte. Ist der Tod ein Übel, werden wir uns an diesen Aspekt zu halten haben, und es sollte uns dann erst gar nicht stören, daß man das Übel nicht länger innerhalb des betreffenden Lebens zu lokalisieren vermag. (...) Er [der Mensch] hat sein Leben verloren, und wäre er nicht gestorben, würde er dieses Leben heute noch immer führen und im Besitz all dessen sein, was es an Gutem ermöglicht.“³⁶

NAGEL argumentiert nicht nur vom Standpunkt des Todes aus als Privation eines besseren Lebens, einer Aktualisierung von Möglichkeiten, zukünftigen Werten, einer Auslöschung „auf abrupte Weise all des möglichen Guten, das andernfalls in unbestimmtem Umfange hätte eintreten *können*. Daß unser Tod normal ist, hat damit offenbar nicht das Mindeste zu tun, denn aus der Tatsache, daß ein jeder von uns unausweichlich nach ein paar Dutzend Jahren sterben wird, folgt ja keineswegs, daß es nicht gut wäre, weiterzuleben.“³⁷ Das Übel des

Todes liegt darin, daß es uns daran hindert, länger zu leben, nicht vom Standpunkt des Natürlichen aus betrachtet, sondern an sich. So gesehen, muß nicht nur der sogenannte Zufalltod oder Unfalltod als ein Übel betrachtet werden, sondern auch der natürliche Tod.

NAGEL geht in seiner Analyse noch ein wenig weiter. Er weist dem Leben einen wesentlichen positiven Wert zu, der zur Aktualisierung von Gütern und Möglichkeiten notwendig ist. Wenn der Tod ein wesentliches Übel ist, dann deshalb, weil er den Verlust des Lebens einschließt, das an sich „lebenswert [ist], selbst wenn sich die üblen Erlebnisse häufen und die guten so dürftig sind, daß sie allein keinen Ausgleich schaffen können“³⁸. Der Tod ist ein Übel, auch wenn das Leben nicht mehr wert ist, gelebt zu werden, wenn es mit negativen Erfahrungen belastet oder auch, wenn das Subjekt nichts mehr vom Leben zu erwarten hat. NAGEL stellt hier ein sehr starkes a priori in den Raum, das er nicht diskutiert und dessen Gültigkeit er nicht beweist. Der Tod ist ein Übel, denn er ist die Beraubung eines an sich absoluten Gutes, nämlich des Lebens. Er ist der definitive Verlust des Lebens.

„Das Leben kann wunderbar sein, und auch dann, wenn es nicht gut ist, ist der Tod normalerweise weitaus schlechter. Raubt er seinem Opfer sogar jede Möglichkeit, in der Zukunft mehr Gutes als Schlechtes zu erleben, dann ist er mit Sicherheit ein Verlust, gleichgültig wie lange das Opfer bei seinem Eintreten bereits gelebt hat. In Wahrheit ist der Tod, wie Richard WOLLHEIM bemerkt, selbst dann ein Verlust, wenn das Leben nicht mehr lebenswert ist.“³⁹ „Soll die Auffassung überhaupt einen guten Sinn ergeben, daß es schlecht ist zu sterben, so deshalb, weil das Leben etwas Gutes ist und der Tod der entsprechende Verlust oder Mangel. Zu sterben ist nicht etwa schlecht aufgrund positiv damit einhergehender Qualitäten, sondern aufgrund des negativen Sachverhaltes, daß da vormalig etwas Wünschenswertes war, das uns der Tod genommen hat.“⁴⁰

NAGEL tritt für eine Metaphysik des Seins ein, in der zu sein besser ist als nicht-mehr-zu-sein. Der Mensch kann seinem Wesen nach als ein *Zukünftiges* definiert werden, das geöffnet ist auf die Verwirklichung von unendlichen Möglichkeiten, von „möglichen und unendlich vermehrbaren Gütern“⁴¹. Der Status eines Übels ist dem Tod insofern zugewiesen, als er dem Menschen definitiv jenen grundsätzlichen Wert nimmt, der die anderen Werte erst ermöglicht: nämlich die Fortsetzung des Seins, das die Aktualisierung von zukünftigen Gütern, von Möglichkeiten erst ermöglicht. Der Tod ist nicht nur die Privation einer Existenz, die sinnvoll zum Zwecke der Maximierung von Gütern oder zur Realisierung von Möglichkeiten fortgesetzt werden sollte, wie dies einige Texte NAGELS vermuten lassen, sondern er ist auch die Privation des Seins selbst, der Existenz.

Der Tod wird als Übel betrachtet, denn er entzieht dem Subjekt etwas, das es zutiefst ersehnt: zu sein, d.h. als Person zu leben. Man findet hier den Ausdruck des *kategorischen Wunsches*, den WILLIAMS eingeführt hat⁴² und den er vom konditionalen Wunsch unterscheidet. Die Befriedigung des Wunsches ist etwas an sich Gutes. Der Mensch richtet sich ständig auf die Zukunft hin aus und wünscht sich, das Objekt seines zukünftigen Wunsches zu besitzen. Der Tod ist das Hindernis, das den Besitz des Objektes des konditionalen Gutes vereitelt, das seinerseits mit der Voraussetzung verbunden ist, daß das Subjekt in jenem Augenblick lebt, in dem sich der Wunsch erfüllt. Der konditionale Wunsch gibt keinen Grund für ein Weiterexistieren, sondern er begehrt verschiedene Dinge (Nahrung, Arbeit, Familie) unter der Bedingung des Weiterlebens. Eine solche Person kann es jedoch vorziehen, nicht weiterzuleben. Der kategorische Wunsch ist der Motor der menschlichen Existenz, die weiterexistieren will, um ihre Pläne zu vervollständigen und zu verwirklichen. Es ist tatsächlich vernünftig, jener Zukunft den Vorzug zu geben, in der Pläne und Wünsche erfüllt werden, als ei-

ner Zukunft, in der dies nicht der Fall ist. Der Tod ist also ein Übel, denn er unterbricht die Vollendung von kategorischen Plänen, Wünschen und Hoffnungen. Er nimmt dem Wunsch sein 'Morgen'. Er zerstört die Möglichkeit selbst der Möglichkeiten.⁴³ Das Übel des Todes und der Verlust, den das Subjekt bei dessen Aktualisierung erleidet, ist nicht vornehmlich der Kategorie Quantität oder Qualität von Gütern zuzuordnen, sondern besteht vielmehr im absoluten nicht-Sein des Individuums oder der Spezies, wie dies auch Vertreter des Existentialismus deutlich gemacht haben.

Referenzen

- 1 Siehe G. GORER „The Pornographie of Death“, *Encounter*, October 1955 wiedergegeben in *Idem, Death, Grief and Mourning*, New York, Doubleday, 1963. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, S. 279 ff. Ph. ARIÈS faßt diese Dichotomie treffend zusammen wenn er sagt: „Wenn auch die Literatur ihr Gespräch zum Thema Tod fortgesetzt hat (...), so sind die Durchschnittsmenschen jedenfalls verstummt; sie benehmen sich, als ob es den Tod nicht mehr gäbe. Der Abstand zwischen dem geschwätzigen Romantod und dem realen, verschämten und schweigenden Tod ist im übrigen einer der befremdendsten aber zugleich signifikantesten Charakteristika unserer Epoche.“ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1977, S. 178.
- 2 MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, Kapitel XX, S. 130.
- 3 Der Tod veranlaßt nicht mehr zum Nachdenken über den Sinn der Existenz des Individuums oder der näheren Gemeinschaft, sondern er wird in einer Art Angstreaktion darauf, als banaler Zufall oder Unfall aufgefaßt. Es liegt so etwas wie eine Sprechbarriere vor, und aus dem Alltagsgespräch verschwindet das Thema mehr und mehr. Gleichzeitig kann man ein Zurückdrängen der Trauer in die Privatsphäre feststellen, das auf die Veränderungen der familiären Strukturen und auf die klare Trennung von öffentlichem und privatem Bereich zurückgeht. Darüber hinaus stirbt man nicht mehr zu Hause, sondern im Spital: die Sterbenden sind von der Gemeinschaft der Lebenden ausgeschlossen. Es kommt selten vor, daß man jemanden sterben sieht. Die Beerdigung wird so 'verkleidet', daß sie nicht zu offen an den Sieg des Todes, der jedem bevorsteht, erinnert. Siehe betreffend die zeitgenössische Krise des Todes und die Veränderung der thanatologischen Perspektive in der Moderne, Ph. ARIÈS, *L'homme devant la*

- mort, Paris, Seuil, 1985, Band II, S. 269 ff. *Idem*, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, S. 67 ff. W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969. I. Illich „The Political Uses of Natural Death“, P. STEINFELS – R. VEATCH (Hrsg.), *Death Inside Out*, New York, Harper & Row, 1975, S. 25-42. *Idem*, *Die Nemesis der Medizin: von den Grenzen des Gesundheitswesens*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1987. E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1976, S. 299 ff. J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.
- 4 J. SCHWARTLÄNDER, „Der Tod und die Würde des Menschen“ *Idem* (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 25. Der Autor bezieht sich hier auf eine Theorie, die von W. FUCHS entwickelt wurde.
 - 5 H. EBELING (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt am Main, Hain, 1992, S. 12. „Vor HEIDEGGER hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit HEIDEGGER ist sie preisgegeben. Und seit HEIDEGGER ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren.“ *Ibidem*, S. 11. Obgleich diese Aussage auf die moderne Thanatologie zum Teil zutrifft, ist es doch historisch falsch, ihr einen absoluten Wert zuzuschreiben, der die Gesamtheit der zeitgenössischen Reflexion über den Tod charakterisiert, wie dies EBELING oder SCHULZ behaupten („Zum Problem des Todes“, A. SCHWAN (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm WEISCHDEL zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 S. 313 ff. und *Idem*, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen, Neske, 1992, S. 125 ff.). Tatsächlich war die Frage nach der Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode Gegenstand eines Reflexionsversuchs ausgehend von den Begriffen des Inter-Personalen und der Liebe im Rahmen der existentialistischen Diskussion (MARCEL); aber man findet sie auch in der Diskussion der analytischen angelsächsischen Tradition zur Frage der persönlichen Identität und den verschiedenen Arten des Weiterlebens (persönliche Unsterblichkeit, Reinkarnation, u.s.w.). Siehe zum Beispiel, J. DONNELLY (Hrsg.), *Language, Metaphysics, and Death*, New York, Fordham University Press, 1994. F. FELDMAN, *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford, Oxford University Press, 1992. J.M. FISCHER (Hrsg.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, Stanford University Press, 1993. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. FLEW, A., *The Logic of Mortality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. H. LEWIS, *The Self and Immortality*, London, MacMillan, 1985. R.W.K. PATERSON, *Philosophy and the Belief in a Life after Death*, London, MacMillan, 1995. R.W. PERRETT, *Death and Immortality*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987. J.F. ROSENBERG, *Thinking clearly about Death*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1983.
 - 6 FEUERBACH identifiziert den natürlichen Tod mit einem guten Tod. „Der naturgemäße, gesunde Tod“ ist der Tod, der „erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Ervätern und anderen gottgesegneten Männern heißt“. „Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod“. L. FEUERBACH, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, W. BOLIN – F. JODL (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, Bd. I, Stuttgart, 1906, S. 236 f.
 - 7 Bezüglich der verschiedenen Typen der westlichen Todesvorstellungen siehe J. CARSE, *Death and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, New York, John Wiley & Sons, A Wiley-Interscience Series, 1980. J. CHORON, *Death and Western Thought*, New York, Collier Books, 1963 und *Modern Man and Mortality*, New York, The Macmillan Company, 1964. G. CONDRAU, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi conditio*, Zürich, Kreuz Verlag, 1991. G. GRUMAN, *A History of Ideas about the Prolongation of Life. The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, In *The American Philosophical Society*, December 1966. R. HERTZ, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“, *L'année sociologique*, 1905/06 (10), pp. 48-137. A. HÜGLI, „Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie“, *Studia Philosophica*, 1973 (32), pp. 1-28. G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 1988.
 - 8 Ich lasse hier die spekulative und sehr interessante Frage nach dem Status eines Lebens ohne Ende außer acht, d.h. eines Zustandes in dem der Tod durch die Wissenschaft besiegt ist: ist eine derartige Existenz langweilig oder einfach ein „unpassender Luxus“ (A. WEISMANN, *Über Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung*, Jena, Gustav Fischer, 1884, S. 3)? Und ist der Tod schlußendlich eine Gnade? Sieh dazu B. WILLIAMS, „Die Sache MAKROPULOS: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, *Idem*, *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, übersetzt von J. SCHULTE, Stuttgart, Reclam, 1978. H. JONAS, „Le fardeau et la grâce d'être mortel“, G. HOTTOIS (Hrsg.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. JONAS et H. T. ENGELHARDT en perspective*, Paris, Vrin, 1993, S. 39-52. Siehe auch betreffend des aktuellen Zustandes der bio-medizinischen Forschung über die Beherrschung des Alters und des Todes, L. HAYFLICK, *How and why we Age*, New York, Balantine Books, 1994. M. FOSSEL, *Das Unsterblichkeitsenzym. Die Umkehrung des Alterungsprozesses ist möglich*, München, Piper, 1996.
 - 9 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 50 ff.
 - 10 „Im späteren 19. Jahrhundert setzt sich die Wissenschaft, und zwar die exakte Wissenschaft, durch. Von ihrem Erkenntnisideal her bestimmt sich die Dimensi-

- on der Realität; die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens – nicht mehr und nicht weniger. (...) Die biologische Deutung des Menschen erscheint als wissenschaftlich gesicherte Grundlage, und von ihr her muß der Tod eben als rein natürlicher Vorgang betrachtet werden. (...) Die Metaphysik mit ihren Vorstellungen vom Fortleben und von persönlicher Unsterblichkeit liegt hinter uns. Für uns ist die biologisch orientierte Vorstellung vom natürlichen Tod grundlegend.“ W. SCHULZ, „Wandlungen der Einstellung zum Tode“, S. 99 und 104. „(...) daß der biologische Ansatz der These vom natürlichen Tod für uns die Grundlage eines angemessenen Redens über den Tod darstellt. Von diesem Ansatz her erweist sich die Lehre von der Unsterblichkeit sowohl in der Form eines Glaubens an ein persönliches Fortleben wie in der Form einer Überzeugung von der Ewigkeit des Geistes als nicht haltbar. (...) In der Gegenwart wird, bis auf wenige Ausnahmen, die Vorstellung vom Tod als dem biologischen Ende eines Lebewesens aber kaum bezweifelt. In diesem Sinn hat sich die wissenschaftliche Weltanschauung gegen die Metaphysik durchgesetzt.“ *Idem*, „Zum Problem des Todes“, S. 324. Siehe auch S. 313.
- 11 „Der biologischen Definition vom Tod“, so hält BAUDRILLARD fest, „und dem Willen zur Logik in der Vernunft entspricht eine Ideal- und zugleich Standardform des Todes, die des natürlichen Todes“. (...) Der natürliche Tod ist jener, über den die Wissenschaft Gewalt hat und den sie besiegen muß. Das heißt im Klartext: der Tod ist un menschlich, irrational, unvernünftig wie die Natur, wenn sie ungezähmt ist (die westliche Vorstellung von 'Natur' ist immer diejenige einer unterworfenen und gebändigten Natur). Nur der Tod ist gut, der besiegt und dem Gesetz unterworfen ist: das ist das Ideal des natürlichen Todes.“ J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, S. 248
 - 12 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. von LÖHNEYSSEN, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, Band II, *Ergänzung zum vierten Buch, Über den Tod*, Kapitel 41, S. 591.
 - 13 W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 56. „So erweist sich, daß der Begriff des natürlichen Todes in dieser Perspektive eine säkularisierte Form der alten Vorstellung ist, jedem sei eine bestimmte und feststehende Lebenszeit durch Schicksal, Gott oder die Ahnen zugewiesen. Die Natur ist es jetzt, die zugewiesen hat. Indem aber die Natur verantwortlich wird für die Lebensdauer und den Todeseintritt, erscheinen beide wie alle anderen Konstellationen natürlicher Wirkkräfte als beobachtbar, erklärbar und damit der Möglichkeit nach lenkbar.“ *Idem*, S. 67. Siehe S. 52, 76, 82.
 - 14 M. SCHELER, *Tod und Fortleben in Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, Bern, Francke, 1957, S. 34.
 - 15 *Ibidem*, S. 35. Siehe S. 22, 26, 31 ff. Siehe auch H. JONAS, „Le fardeau et la grâce d'être mortel“, S. 39 ff. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Leipzig, 1918, S. 99 ff. R. EHRENBURG, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorgangs*, Berlin, Springer, 1923, S. 6 ff.
 - 16 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 64 f.
 - 17 Siehe K.-O. APEL, „Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, H. SCHNÄDELBACH, (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, S. 15-31. Siehe auch E. AGAZZI, „Reductionism as Negation of the Scientific Spirit“, *Idem* (Hrsg.), *The Problem of Reductionism in Science*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publisher, 1991, S. 1-29. *Idem*, *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft. Die ethische Dimension der wissenschaftlich-technologischen Unternehmung*, übersetzt von H. STÜCKER, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 29 ff.
 - 18 Voir au sujet de la thèse du refoulement de la mort, A. NASSEHI et G. WEBER, *Tod, Modernität und Gesellschaft*, S. 274 ff. W. FUCHS, „Die These von der Verdrängung des Todes“, *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik*, 1971 (26), S. 177-184 und *Idem*, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*.
 - 19 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, S. 27-28. Siehe G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, S. 21 ff.
 - 20 SCHELER erklärt, daß der Geist „wohl den Begriff 'Vernunft' mitumfaßt, aber neben dem 'Ideendenken' auch eine bestimmte Art der 'Anschauung', die von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse *volitiver* und *emotionaler Akte* wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfaßt -: das Wort 'Geist'.“ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *Idem*, *Späte Schriften*, (Hrsg.) von M. S. FRINGS, Bern, München, Francke Verlag, 1976, S. 32. Siehe auch E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Wien, München, Tyrolia, 1973. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck, 1961. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, New York, 1975. E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1964.
 - 21 Siehe W. SCHULZ, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, S. 143.
 - 22 Die Charakterisierung als 'bio-kulturelles', 'bio-geistiges' Wesen zeigt sich auch in seiner Haltung gegenüber dem Tod und dem Leichnam. Letzterer wird nicht wie ein gewöhnliches Ding behandelt, sondern die Menschheit erweist ihm bei seiner Beerdigung tiefe Ehrerbietung.
 - 23 Siehe H.-G. GADAMER, „Schlußbericht“, *Idem* und P. VOGLER (Hrsg.), *Neue Anthropologie. Philosophische*

- Anthropologie, Zweiter Teil*, Stuttgart, Georg Thieme Verlag Stuttgart, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, S. 377.
- 24 Siehe ARISTOTELES, *Parva naturalia*, 478 b 25-28. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie)*, Paris, Flammarion, 1994, Artikel 10, S. 200 ff.
- 25 Siehe betreffend dieser Lebensuhr, L. HAYFLICK, *How and why we Age*, M. FOSSEL, *Das Unsterblichkeitsenzym*.
- 26 J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, S. 248.
- 27 Ph. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Bd. II, S. 297.
- 28 Siehe W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, S. 67, 72, 76, 82, 181 ff.
- 29 J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, S. 248. Siehe I. ILLICH, „The Political Uses of Natural Death“, S. 36. Idem, *Die Nemesis der Medizin*. H. MARCUSE („Die Ideologie des Todes“, H. EBERLING (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne* (110) meint, „die allmählich zunehmende Lebensdauer könnte Substanz und Charakter nicht nur des Lebens, sondern auch des Todes verändern. Der Tod würde keine ontologischen und moralischen Sanktionen mehr mit sich führen. Der Mensch würde den Tod primär als eine technische Grenze seiner Freiheit erfahren und deren Überwindung würde anerkanntes Ziel individueller wie gesellschaftlicher Anstrengungen.“
- 30 Siehe J. SCHWARTLÄNDER, „Der Tod und die Würde des Menschen“, S. 23.
- 31 Siehe R. NOZICK, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, aus dem Amerikanischen übersetzt von M. PFEIFFER, München, Carl Hanser Verlag, 1991, S. 20 ff. Idem, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981, S. 580 ff. J. McMAHAN, „Death and the Value of Life“, *Ethics*, 1988 (99), S. 58. L.M. FISCHER – A. BRUECKNER, „Why is Death Bad?“, *Philosophical Studies*, 1986 (50), S. 213. F. FELDMANN, *Confrontations with the Reaper*, S. 139 f., 144, 150 f., 226.
- 32 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Idem, *Schriften*, Bd. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, Nr. 6.4311, S. 81.
- 33 Siehe EPIKUR, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*, griechisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von H.-W. KRAUTZ, Stuttgart, Reclam, 1982, S. 42-45. Man findet denselben Argumentationstypus im apokryphen Dialog von PLATON, *Axiochos*, 369-370.
- 34 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, Erweiterte Neuauflage, Hrsg. von M. GEBAUER, Bodenheim b. Mainz, Philo Verlagsgesellschaft, 1996, S. 22.
- 35 Diese Art von Argumentation, die von FEINBERG (*Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984, S. 86-87) und R. NOZICK („On the Randian Argument“, J. PAUL (Hrsg.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, S.221) übernommen wird, ist nicht neu in der Philosophie: man findet sie schon mit einigen Nuancen im ersten Kapitel der *Nikomachischen Ethik*. SOLON fragt sich, ob man von einem Menschen noch vor dessen Tod sagen kann, daß er glücklich ist. Er antwortet, daß er nur im Augenblick des Todes glücklich genannt werden kann, da er sich erst dann außerhalb des Zugriffs des Bösen befindet. ARISTOTELES hält diese Argumentation für zweifelhaft. „Denn es scheint auch noch für den Verstorbenen, so gut wie für den Lebenden, der nichts davon erfährt, Übel und Güter zu geben, z.B. Ehrungen und Diffamationen, Glück und Unglück der Kinder und der Nachkommen überhaupt.“ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Auf der Grundlage der Übersetzung von E. ROLFES herausgegeben von G. BIEN, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, Erstes Buch, Elftes Kapitel, 1100 a 14-20, S. 18.
- 36 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, S. 23-24.
- 37 Ibidem, S. 27-28.
- 38 Ibidem, S. 14.
- 39 Idem, *Der Blick von nirgendwo*, übersetzt von M. GEBAUER, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 388. Siehe Idem, *Letzte Fragen*, S. 19, R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, S. 267 ff.
- 40 Th. NAGEL, *Letzte Fragen*, S. 20.
- 41 Ibidem, S. 27-28.
- 42 Siehe B. WILLIAMS, „Die Sache MAKROPULOS: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, S. 139 ff.
- 43 M.C. NUSSBAUM („Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1989 (50), Nr. 2, S. 320) sagt, daß „die Unterbrechung eines Projekts, das wenn auch vage und implizit hinter all dem liegt, das Vorhaben ein vollkommen menschliches Leben zu leben (...) Die meisten Todesfälle unterbrechen diese komplexe Aktivität und sind aus diesem Grunde schlecht, wenn auch aus keinem anderen“. Siehe auch D. FURLEY, „Nothing to Us?“ M. SCHOFIELD – G. STRIKER (Hrsg.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, S. 89 ff. F.M. KAMM, *Mortality, Mortality, Bd. I: Death and Whom to save from it*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1993, S. 19.

SCHWERPUNKT PHÄNOMEN TOD

Sterben in dieser Zeit

Reinhold KNOLL

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zeit der Aufklärung erlebte eine kulturelle Verdrängung des Todes und war zugleich der Beginn einer neuen Mythologie der Unsterblichkeiten. Leben und Sterben, ursprünglich eng verflochten, werden in der modernen Zivilisation getrennt. Menschen in ihren letzten Stunden werden in Sterbezimmer abgeschoben. Die moderne Medizin stellt die Menschen hochzivilisierter Länder vor ein neues Problem: noch nie zuvor konnte die Lebensqualität bei tödlichen Erkrankungen in so hohem Maße verbessert und das Leben verlängert werden. „Langzeit“-Sterbende erleben eine neue Vergesellschaftung. Der Glaubensverlust führt zur Paradoxie: man will, daß es nur Leben gibt, er bewirkt, daß aber nur der Tod real existiert.

Schlüsselwörter: Verdrängung des Todes, Unsterblichkeit, Leben

ABSTRACT

The era of rationalism brought a cultural repression of death and at the same time the beginning of a new mythology of immortality. Life and death originally closely entwined, were separated in the modern society. In their last hours, dying people were banned to special „dying chambers“. Modern medicine presents a new problem for the people in the highly civilized countries: as never before could the quality of life of the deadly ill be so dramatically improved and their life prolonged. „Long term“ dying has become socially acceptable. The loss of faith leads to a paradox: one wishes that there is only life but in reality only death really exists.

Keywords: repression of death, immortality, life

Der Tod hat seine eigene Geschichte. Die vielfachen Reflexionen bezeugen, daß nicht nur von jedem einzelnen der denkbare Endpunkt des Lebens eine Antwort auf den Sinn der Existenz abverlangt, sondern die Zivilisation selbst ist vor ein Problem gestellt worden, wie gegen den Tod die historisch-politischen Kontinuitäten zu formulieren sind. Und spätestens in der Aufklärung war man dazu übergegangen, einerseits den christlichen Glaubenssätzen eine Mythologie von Erlösung und Auferstehung zu unterstellen, andererseits die Peinlichkeit des Sterbens und des Todes als zynische Bestimmung hinzunehmen. Liest man jene Autoren, die für das 18. Jahrhundert Pate standen, so war ihnen das abzusehende Lebensende Paradoxie und irrationaler Widerspruch gegen das, was eigentlich zählte: das Leben. Und in gewaltigen Anstrengungen vertrieb man die sichtbaren Zeichen des Todes aus den Städten, entkleidete die Kirchen ihrer Friedhöfe, die eine eindrucksvolle Korrespondenz zwischen den Lebenden und Verstorbenen symbolisierten. Man hatte von Hygiene und Gesundheit gesprochen, und im gleichen Zug war in Wirklichkeit ein Verdrängungsprozeß eingeleitet worden, der die Sterblichkeit des Menschen innerhalb der Stadtmauern nicht mehr duldete. Da die Geschichte des Zivilisationsprozesses nicht nur Erfolge und Fortschritte enthält, waren die retardierenden Momente besonders dort deutlich geworden, wo der Mensch sich vor eine unumgehbare Wirklichkeit gestellt sieht und meint, deren Lösung nicht mehr innerhalb seines bisherigen „Kulturmusters“ finden zu können. Die barocken Totenkulte und teuren Rituale waren zweifelhaft geworden und deren Zweck denunzierte man als Kinderglauben an ein „ewiges“ Leben, das aber im Grunde nur auf dieser Welt und diesseitig erlebt werden kann.

Wie auch immer nun diese psychische Verarbeitung des Todes ausgesehen haben mag, die Hilflosigkeit am Sterbebett, die den Tod als eine Dramaturgie der letzten Akte qualifizierte, so war die kulturelle Verdrängung zugleich der

Beginn einer neuen Mythologie der Unsterblichkeiten, die allerdings die individuelle Sterblichkeit überbieten mußte. Vor allem HEGEL war darin besonders erfinderisch, denn jenseits der Sterblichkeit des Menschen entwickelte er die nahezu göttlich anmutende Ewigkeit von Volks- und Zeitgeist, von Staat und Nation. Dem Christentum war zwar die Kompetenz abgesprochen worden, ein Zeugnis der Auferstehung zu sein, hingegen erhielt das neue Geisterreich dieser Welt alle Weißen politischer Dauerhaftigkeit und somit wurden Staat und Volk unsterblich, hatten eigene Seelen und Metaphysiken. Es war ein Motiv der Romantik geworden, sowohl philologisch als auch national die christliche Auferstehung zu säkularisieren. Und es waren dafür die säkularistischen Kirchen errichtet, oder wie in Paris kurzerhand enteignet worden, um im Pantheon oder Invalidendom das als unsterblich zu bezeichnen, was als Geist erhalten blieb, auch wenn man die Heroen dort bestattet hatte. Auf der einen Seite stand NAPOLEON für die Unsterblichkeit des modernen Idols, auf der anderen Seite bezeugten die Ehrengräber der Genies und Gelehrten, daß sie in Wahrheit nicht wirklich gestorben waren. Der unsterbliche Geist des Menschen war erfunden worden, während HEGEL erstmals in seiner „Phänomenologie“ den Tod Gottes verkündet hatte.

Alle diese Umstände waren Verdrängungen der Hinfälligkeit des Menschen und waren dort besonders auffällig wie paradox, wo weiterhin die Säuglingssterblichkeit, das Kindbettfieber, Wundbrand, Tuberkulose und „Neubildungen“ den Lebenserwartungen eine nur relativ kurze Perspektive erlaubten, innerhalb derer das Leben gestaltet werden konnte. Alle diese neuen säkularen Mythologien konnten die Menschen nicht darüber hinwegtäuschen, mit dem Sterben leben zu müssen, wie es etwa die Biographie MOZARTS aussagt. Bis ins 19. Jahrhundert war das Sterben ein wesentlicher Teil der Lebenserfahrung, denn man war nicht nur daheim gestorben, was nicht immer so idyl-

lisch war, wie es heute manchmal beschrieben wird, sondern das „Dahinsterben“ junger Menschen konfrontierte vor allem mit der Tragik des Lebens bei verminderter religiöser Hoffnung.

Mit aufklärerischem Fortschritt und der Wissenschaft war schließlich in kurzer Zeit eine völlig neue Situation eingetreten. Sagten die alten Sterbefafeln und Aufzeichnungen in den Kirchenbüchern aus, daß Leben und Sterben so eng verflochten waren wie Kette und Schuß beim Weben von Textilien, so erfolgte durch die moderne Organisation der Gesellschaft eine Trennung, die von der Zuständigkeit diverser Institutionen erzeugt worden war. Letztlich war durch die Teilung des Lebens in Lebensalter, die Teilung der Arbeit in allen Bereichen der Gesellschaft, die Institutionalisierung und Organisation komplexer Gemeinwesen bei gleichzeitigem Auseinanderfallen der „mechanischen“ Angewiesenheit der Gesellschaftsmitglieder aufeinander – siehe die Geschichte der bürgerlichen Familie – zwar alles das entstanden, was als Merkmal moderner Gesellschaft gilt, aber gleichzeitig waren wir von einer Lebensbesessenheit bis zum Töten und Morden infiziert worden, die unser „größtes Gut und den höchsten Wert“ offenbar relativierten. Mit der Erfindung der Leistungsgesellschaft, wie sie schon bei Emile DURKHEIM angedeutet worden war, galt die funktionale Eingliederung in den Gesellschaftsprozess gleichsam als „Gottesdienst“ am Modernen, und alles was dem nicht entsprach, wurde als „mechanisches“ Gebrechen des Sozialen diskreditiert. Es war die Zeit der Altersheime, der Pflegeanstalten und Betreuungen, und so wichtig und human sie auch sein mögen, trösteten sie nur unvollkommen darüber hinweg, daß mit dem Erwerb hohen Lebensalters eine Defunktionalisierung der Menschen im Sinne des verbreiteten Verständnisses von Gesellschaft eintrat. Deutlich wurde das in Spitälern sichtbar, wo die letzten Stunden in den Sterbekammern zugebracht werden mußten, denn der

Anblick des Todes war beiden peinlich und unangenehm: den Angehörigen und dem Spital. Sehr oft war von dem Vokabel zu lesen, Sterbende „abschieben“ zu wollen, die so offensichtlich dem Sinn des „Lebens“ widersprachen. Diese Entwicklung hatte aber eine groteske Voraussetzung.

Wenn in diesem Jahrhundert durch die erfolgreiche Intervention der Medizin wirklich etwas entstehen konnte, was heute „Lebensqualität“ heißt und keineswegs in der Bedeutung geschmälert werden darf, so soll nicht vergessen werden, daß darin auch perverse Gegensätze sichtbar wurden, deren Folgen bis heute erhalten blieben. In der Literatur ist es bereits zur Zeit des Ersten Weltkriegs beschrieben worden: Arthur SCHNITZLER zeigte in seinem Stück „Professor Bernhadi“, daß der Patient sein Sterben nicht realisieren muß, daß es gnädiger sei, ihn im unklaren zu belassen als ihn mit der Krankenölung zu belästigen. Damals waren alle fortschrittlichen und liberalen Geister auf seiner Seite und hatten dem bewußten Sterben jeden Sinngehalt abgesprochen. Auf der anderen Seite dokumentierte Karl KRAUS, daß gerade zum Nutzen der „Vitalität“ von überpersönlichen Gemeinschaften, in diesem Fall zugunsten der sterbenden Donaumonarchie, das Leben der Menschen zu opfern ist, so der „Übermensch“ Staat oder Gesellschaft bedroht erscheint. Ausgerechnet in der Dissonanz der Weltkriege griffen Prinzipien der Biopolitik um sich, vom „Lebensraum“, der gefährdet erschien, bis zur „rassischen“ Reinigung und Erhaltung von Volk, die glaubten, zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterscheiden zu können. Leben, das einmal ein unverzichtbarer Bestandteil der religiösen Reflexion war, bewegte sich in seiner biologistischen Verabsolutierung in eine Todesspirale des Wahnsinns hinein, zum grauenhaftesten Widerspruch, der in Auschwitz und im Gulag seine Verortung erhielt. Um leben zu können, war der Mord zulässig, und in der Individualisierung dieses biopolitischen Prinzips begeg-

nen wir in Euthanasie und Abtreibung dieser Disposition weiterhin.

So erkennen wir in der Gegenwart, daß sehr unterschiedliche Linien und Geschichten das Problem des „Sterbens im Abendland“ bestimmen. Und es gäbe nicht die Bezeichnung der „Postmodernen“, würde nicht in der Hypertrophie jedes einzelne Prinzip gleichzeitig zur Wirksamkeit kommen. So gibt es teils noch das „alte“ Sterben der Industriegesellschaft, in Einsamkeit und hygienischer Isolation, teils das „neue“, nämlich über den Zeitpunkt des Todes disponieren zu wollen. Und es hängt nun von der jeweils technischen und ökonomischen Ausstattung ab, innerhalb welcher Begleitumstände gestorben werden darf. Im Schock nach Auschwitz war die Lebenserhaltung um jeden Preis gefordert worden, was eine „Apparate-Medizin“ ermöglichte und nun als Gegenargument verwendet wird, ohne „Lebensqualität“ sollte nicht gelebt werden. Freilich stellte die Medizin die Menschen hochzivilisierter Länder vor ein völlig neues Problem: Noch nie konnte bei tödlichen Erkrankungen die Lebensqualität in so hohem Maße verlängert werden. Noch nie vermochten Menschen über einige Jahre bewußt ihr Sterben zu „erleben“, was ja die Einrichtung von verschiedenen Formen von Sterbehilfe beweist. Die Krebs- und Tumorkranken, die Aids-Kranken und chronisch Leidenden leben erstmals wieder unter uns, wie es vor Jahrhunderten „unbewußt“ der Fall war, müssen sich ihrem nahenden Tod stellen, gleichzeitig aber entbehren sie der Tradition der Sinnstiftung, die in den Weltreligionen repräsentiert ist. Die „Langzeit“-Sterbenden müssen sich ihren eigenen Reim auf ihre Situation machen und tun es gemäß unserer „Vergesellschaftung“ in der Organisation diverser Betroffenenheiten. So wenig angesichts der Lebensumstände Ironie angebracht ist, so seltsam ist diese Institutionalisierung lebendiger Sterbender oder sterbenden Lebens. Es ist jener Grad von Zivilisation erreicht, in der ökonomisch-technisch die Lebensverwaltung dominant sein

will und selbstreferentiell behauptet, daß es nur ein Leben vor dem Tod gibt.

So wenig hier das gesamte Bild des Sterbens und des Todes skizziert werden kann und daher bewußt das Mysterium der Menschwerdung im Sterben ausspart, so kann dennoch festgehalten werden, daß unser Jahrhundert mehr als die anderen die Paradoxie enthält, daß man zwar wollte, daß es nur Leben gibt, aber bewirkte, daß nur der Tod real existiert. Jeder mittelmäßige Video-Clip belehrt, daß inmitten dieser Kultmusik das Spiel mit dem Tod beschworen wird, weil er jene einzige Realität unwidersprochen enthält, mit der jeder Mensch konfrontiert ist. Trotz der oft mangelhaften Qualität beweisen die massenhaften Produktionen in den Medien, zuletzt der Tod FALCOS höchstpersönlich, daß das Lebensprinzip der Aufklärung verbraucht ist und nur mehr das radikal Negative seine Gültigkeit fordert. Es mag erlaubt sein, was seit fast dreihundert Jahren motivisch zu verfolgen ist, daß gerade in den vielfältigen Erscheinungsformen vom Sterben eine säkularisierte Christus-Identifikation zum Muster wurde, ohne aber die geforderte Transformation des Lebens und Sterbens leisten zu wollen. Wir sterben und weigern uns, in Wahrheit zu sterben. Hat der Totalitarismus sich bewußt die Todesrevolte zu eigen gemacht, da er millionenfach Menschen hinopferte, so erscheint unser medizinisch verlängertes Leben nur der Entfaltung des Todestriebes und der Destruktion zu dienen, der dem Sterben den Geburtsakt der Ent-Bindung in die Seligkeit vorenthält. Es ist das Problem unserer Kultur schlechthin. In der „Stimme des Volkes“ hatte es HÖLDERLIN bereits vorhergesagt, in welchem Dilemma wir „leben“ werden, was im Grunde ein lange sich dahinziehendes Sterben ist: „Das wunderbare Sehnen dem Abgrunde zu;/ Das Ungebundene reizt und Völker auch/ Ergreift die Todeslust“. Respektlos – wie eben Fernsehkameras für „objektiv“ gelten – fragen wir neugierig Sterbende, wie sie sich fühlen, wie sie ihre Situation bewältigen, als würden wir Präparate

im Mikroskop beobachten. Da wir so oft im Zusammenhang mit dem Sterben von Menschenwürde reden, ist wohl der Umkehrschluß erlaubt, diese schon längst nicht mehr zu kennen. Wie wir eben unsere Kinder gerade noch taufen, aber nicht wissen, was die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche bedeutet, so segnen wir dann unsere Toten ein und verstehen

nicht den Sinn der Sterbegebete. Sehr konkret sprechen wir nach langem Leiden von Erlösung, meinen aber nicht jene, von der in den Evangelien die Rede ist, also ist auch die Erfahrung des Sterbens zum Tode hin eher als Prozeß der Auslöschung verstanden und nicht als das erlittene Wunder eines Wandels unserer Leib-Geist-Seele-Konstellation!

SCHWERPUNKT PHÄNOMEN TOD

Unsterblichkeit

Josef SEIFERT

ZUSAMMENFASSUNG

Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit beseelt jede Person, sie ist die Urfrage des Menschen. Seit der Antike bemüht sich die Philosophie den Nachweis für die Unsterblichkeit zu erbringen. Neben ontologischen werden auch anthropologische und moralische Argumente eingebracht. Die Struktur der philosophischen Unsterblichkeitsbeweise ist aber in mehrfacher Hinsicht ganz vom gläubigen Annehmen des ewigen Lebens des Christen verschieden. Die Ewigkeitsgerichtetheit des menschlichen Lebens zielt auf ein positives Ziel der Glückseligkeit und des höchsten Gutes ab, sie kann aber auch den furchtbarsten Charakter der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit annehmen. Daher kann die Philosophie bei aller Größe der Erkenntnis jedoch niemals die Osterbotschaft ersetzen.

Schlüsselwörter: Unsterblichkeit, philosophische Argumente, Glaube Ewigkeitsgerichtetheit

ABSTRACT

The desire or longing for immortality inspires every person, it is the most important question of all human beings. Since ancient times philosophy has been trying to bring about a proof for immortality. Anthropological and moral as well as ontological arguments have been forth coming. The structure of the philosophical proofs for immortality is in many ways completely different from the Christian view of immortality which is based on faith. The eternal goal of human life is aimed at a positive goal of happiness and the highest good but it can also take on the terrible character of despair and hopelessness. Therefore, philosophy with all its cognitions can never replace the message of Easter.

Keywords: immortality, philosophical arguments, faith, eternal aims

*Anschrift des Autors: Rektor Univ. Prof. Dr. Josef SEIFERT, Internationale Akademie für Philosophie,
Obergass 75, FL-9494 Schaan*

1. Unsterblichkeit – eine Grundfrage des Menschen?

Ob es nach dem Tode ein unsterbliches Leben gibt, ist – wenn wir von der Frage nach Gott absehen – die Urfrage des Menschen. 'Sein oder Nichtsein? Das ist die Frage.' So läßt SHAKESPEARE Hamlet, als dieser die Flucht vor der mit jedem menschlichen Leben verbundenen „See von Plagen“ durch Selbstmord erwägt, angesichts des Todes sprechen.¹ Der große französische Philosoph PASCAL sagt, die Alternative von Unsterblichkeit oder Nichtsein nach dem Tod betreffe „unser Alles oder Nichts“ und geißelt scharf das Desinteresse, mit dem die meisten Menschen durch Zerstreuungen und Jagd nach Reichtum oder Ehre diese Urfrage vergessen.

Diese Urfrage nach dem Tode stellt sich aber dem Menschen nicht im Raume einer paradiesischen Harmonie, sondern auf dem Hintergrund einer Disharmonie, die einerseits durch den unausweichlich auf uns zukommenden Tod und andererseits durch Schuld und Verzweiflung hervorgerufen wird.² Angesichts des Sterbens werden wir selber uns „zur großen Frage“.³

Vielleicht würde das Bewußtsein des Todes keinen so großen Eindruck auf uns machen, wenn nicht das menschliche Bewußtsein so unendlich-eng an den Leib gebunden wäre und wenn das Ende unserer leiblichen Existenz nicht so klar vor uns stünde. Zeigen nicht Bewußtlosigkeit und Geistesstörungen, daß unser Bewußtsein an die Vorgänge im Gehirn notwendig geknüpft ist?

Die Ratlosigkeit im Anblick des Todes steigert sich, sobald wir an den „gelebten Leib“ denken. Die elementarsten und tiefsten Erlebnisse des Menschen: Liebe, Sprechen, das Lächeln eines Kindes – sie alle sind anscheinend untrennbar mit dem erfahrenen Leib und dem leiblichen Ausdruck verknüpft. Wie soll es die enge Leib-Seele-Einheit auch nur denkbar erscheinen lassen, daß es ein Leben nach dem

Zerfall dieses Leibes, des Ortes allen menschlichen Weltbezugs, gibt?

Diese bittere Konsequenz des Zweifels an der Unsterblichkeit wird noch verschärft, wenn wir an den „organischen Lebensrhythmus“ denken, der uns prägt:⁴ Wir erwachen, wir ermüden, wir spannen uns an und ermatten, wir wachsen an Kraft und Energie und nehmen ab; unser ganzes Leben erscheint so als ein Zyklus von der Geburt über die Fülle der Kraft bis zum Altern. In diesem Rhythmus hat der Tod seine natürliche Stelle. Von jedem Bruchteil einer Sekunde zum nächsten wird uns das Leben stets aufs neue entrissen, so daß wir als zeitliche Wesen in einem fort sterben und vom Nichts bedroht zu sein scheinen, nicht erst am Ende unseres Lebens.⁵ Wenn das Sterben als radikaler Seins- und Lebensverlust schon in unsere zeitliche Existenz eingeschrieben und mitten im Leben angesiedelt ist, kann uns der Tod dann als etwas tragisch von außen ins Leben Einbrechendes erscheinen? Ist es nicht sogar metaphysisch notwendig, daß der Mensch wieder in der Zeit vergehen wird, wie er in ihr begann?

2. Gegenstand der Hoffnung oder der Verzweiflung?

Noch ein Wort zur Verzweiflung. Auch wenn wir an unserer Unsterblichkeit nicht zweifeln, kann sie Gegenstand einer unbestimmten Angst oder sogar Verzweiflung werden.

Jemand kann auf Grund seiner Schuld daran verzweifeln, je des Glücks würdig zu sein. Oder denken wir an Othellos Worte nach der Ermordung Desdemonas:

„Wenn wir am Thron erscheinen,
Wird dies dein Bild mich fort vom Himmel schleudern,
Wo Furien mich ergreifen. ... Peitscht mich,
ihr Teufel,
Weg von dem Anblick dieser Himmels-schönheit!
... Röstet mich in Schwefel!

Wascht mich in tiefen Schlünden flüss'ger
Glut!"⁶

Ein sinnvolles und hoffnungswürdiges Leben nach dem Tode muß ein glückliches, wertvolles Leben sein. Ja noch mehr: Es wäre eine bloße Fortsetzung des irdischen Lebens, wie es sich viele Formen der Reinkarnationslehre und des Spiritismus vorstellen, keineswegs die Erfüllung des urmenschlichen Strebens nach Unsterblichkeit, da dieses erhoffte unsterbliche Leben eine transzendente Qualität, eine Erfüllung des Erkenntnisstrebens, des sittlichen Strebens, der Sehnsucht nach Glück und dem Sieg der Gerechtigkeit und alles Guten einschließt, eine Erfüllung, die durch eine bloße Fortsetzung der diesseitigen oder einer ähnlichen Existenzform nicht erreicht, sondern vielleicht sogar noch verschlimmert würde.⁷

3. Die Elemente eines philosophischen Unsterblichkeitsbeweises

Der Sinn des menschlichen Lebens nach dem Tod verlangt dreierlei: erstens eine Überwindung der Zweifel an unserer Unsterblichkeit und daran, daß der Sinn menschlichen Lebens überhaupt auf Unsterblichkeit abzielt; zweitens eine Überwindung des Zweifels daran, daß der Tod wie ein Schlaf ist, in dem alles bewußte Leben erlischt; und drittens, wenn wir unsterblich sind und nach dem Tod bewußt weiterleben, eine Antwort auf die Frage nach den Gründen der Hoffnung anstatt der Erwartung einer trivialen oder begrenzten Fortsetzung unseres gegenwärtigen Lebens oder gar anstatt der Verzweiflung angesichts der Unsterblichkeit.

So muß jeder philosophische Nachweis der Unsterblichkeit zumindest die folgenden Schwierigkeiten lösen:

1. Wie kann das menschliche Bewußtsein den Tod überdauern?
2. Wie kann man die Behauptung menschlicher Unsterblichkeit angesichts der Tatsache rechtfertigen, daß menschliches Sein

und Bewußtsein wesentlich zeitlich erscheint?

3. Kann man einen positiven und beglückenden Inhalt des Lebens nach dem Tode philosophisch nachweisen?

Wir sprechen im folgenden von Unsterblichkeit als Philosophen, d. h. wir bemühen uns um eine Antwort auf diese Frage mit den reinen Mitteln und Methoden der Vernunft, nicht des Glaubens.

Philosophische Argumente für die Unsterblichkeit wurden von PLATON bis BASAVE im 20. Jhdt. entwickelt.⁸ Die wichtigsten dieser Argumente sind:

4. Ontologische Argumente

- a) Das Argument aus der Natur des Todes und der Zerstörung überhaupt als Auflösung eines aus Teilen bestehenden Ganzen (Teile eines Körpers, Leib und Seele werden von einander getrennt). Da die Person und die menschliche Seele eine einfache, nicht aus Teilen bestehende Substanz ist, ist sie unzerstörbar. (PLATON, THOMAS VON AQUIN, DESCARTES, LEIBNIZ und andere). Dagegen kann man einwenden (etwa DUNS SCOTUS, Ganztodtheologie), daß es für eine einfache, aber geschaffene Substanz eine andere Art der Totalvernichtung geben könnte, die sich als ein Auslöschen des Seins und seine Rückkehr zum Nichts vom Tod als Auflösung einer Einheit unterscheidet. Außerdem wird in dieser Theorie weder das Bewußtsein noch das Glück eines Lebens nach dem Tod begründet.

- b) Ein weiteres ontologisches Argument PLATONS beruht auf einer metaphysischen Ähnlichkeit zwischen Seele und ewigen Ideen (Wesensformen). Wie beide unsinnlich, nicht durch Gesicht, Gehör, usw. wahrnehmbar seien, so müsse auch die Seele zeitlos wie die unvergängliche Idee des Gerechten an sich, des Dreiecks an sich, usw. und gleichermaßen ewig sein. Dagegen wird man

geltend machen, daß abstrakte Ideen wesensverschieden von lebendigen individuellen Personen sind und deshalb nicht automatisch die Unzeitlichkeit von deren Gegenständen besitzen müssen.

- c) Ein drittes metaphysisches Argument PLATONS gemahnt an den ontologischen Gottesbeweis: wie jede Seele ihrem Wesen nach lebt, und es keine tote Seele gibt, so sei Leben unzertrennlich von der Seele und also müsse diese unsterblich sein. Dabei bleibt fraglich, ob diese Unzertrennlichkeit des Lebens von der Seele absolut ist, wie in Gott, oder nur konditional gilt: *wenn es eine Seele gibt, muß sie leben*. Wenn es nicht objektiv notwendig ist, daß sie überhaupt existiert und damit lebt, da sie kontingent und geschaffen ist, ist PLATONS Beweis in dieser Form hinfällig.
- d) Ein viertes, verwandtes Argument beruht auf der von PLATON gesehenen Grundeigenschaft des Lebens und vor allem der rationalen freien Handlung: sich von innen her selbst zu bewegen und zu bestimmen. Das, was nicht von außen die Bewegung empfangt, sondern Quelle und Ursprung der Bewegung sei, die Seele, könne nicht vom Quell der Bewegung verlassen werden. Während dieses Argument bei PLATON (*Phaidros*) göttlich-absolutes und weltlich-seelisches Leben ineinander verschwimmen läßt, tritt es in der franziskanischen Tradition des 13.-14.Jhdts. (insbesondere bei PETRUS OLIVI) als auf der endlichen Freiheit als solcher beruhendes Argument auf.⁹ Die Macht der Subjektivität gegenüber der Materie kann nicht letztlich der Ohnmacht anheimfallen; ein frei sich selbst bestimmendes und der Materie gegenüber mächtiges Wesen kann nicht letzten Endes den Mächten der unbelebten Natur unterliegen.
- e) PLATON entwickelt auch ein dialektisches Argument aus den Gegensätzen: wie Warmes aus Kaltem entstehe und umgekehrt, so auch Totes aus Lebendem, Leben aus dem Tod:

Die Seelen der Lebenden müssen aus dem Totenreich kommen, weil alle Gegensätze aus ihren Gegensätzen hervorgehen. Dieses Argument setzt die vorgeburtliche Existenz (Präexistenz der Seele) voraus.

- f) Ein ganz anderer Sinn dieses Arguments bei PLATON berührt die Herkunft der Seelen: woher sollen die neuen Seelen kommen, da es innerhalb der Welt keine adäquate Ursache für ein bewußtes freies Subjekt gibt? Also müssen die Seelen schon vor der Geburt existieren und in unseren Leib wandern, denn nur eine solche ewige Wiedergeburt der Seelen könne das Entstehen neuer Menschen, die keine innerweltliche biologische oder geistige Ursache erzeugen und erklären kann, hinreichend begründen. Daher müßten die Seelen vor der Geburt schon leben und deshalb könnten sie wohl auch nach ihr existieren, ja müßten dies, solange neue Menschen geboren würden.
- g) Eine Erkenntnistmetaphysik liegt in PLATONS *Phaidon* und *Menon* dem Argument zugrunde, daß alles Erkennen, aber vor allem die apriorische Erkenntnis notwendiger zeitloser Wesensformen, die wir z.B. vom pythagoräischen Lehrsatz besitzen, den der Sklave im *Menon* ohne äußeren Lehrer und ohne Erklärung durch Sinneserfahrung erkennt, unerklärbar sei, wenn das Erkennen nicht *anamnesis* (Wiedererinnerung) sei. Also müsse die Seele schon vor der Geburt existiert und die ewigen Formen geschaut haben. Daher bestehe Grund zur Annahme, daß sie auch nach dem Tod leben werde. Dieses Argument geht von einem unzureichenden Erfahrungsbegriff und einem ebenso unzureichenden Verständnis der Erkenntnis aus. Denn die Erfahrung bringt uns in der Tat, wenigstens in Form einer „contuitio“, in Berührung
- h) Ein ganz andersartiges und tiefsinniges negatives ontologisches Argument für die Unsterblichkeit findet sich im X. Buch des *Staat*es PLATONS. Jedes Ding werde durch das ihm

eigentümliche feindlichste Übel zerstört. Kein Übel aber sei der Seele feindlicher als die Ungerechtigkeit. Diese aber kann die Seele nicht töten. Wenn Ungerechtigkeit aber die Seele nicht töten kann, die ein schlimmeres Übel für sie ist als selbst der Tod, kann auch der Tod nicht, ja kann nichts die Seele zerstören.

5. Anthropologische, metaphysische und moralische Argumente aus dem Sinn personaler Existenz

Tiefer scheinen jene Argumente zu gehen, die auf dem spezifisch personalen Wesen des Menschen beruhen, da sie im Unterschied zu den rein ontologischen den positiven Inhalt und das Bewußtsein des Lebens nach dem Tod erschließen, ohne die die Unsterblichkeit sinnlos oder Ursache der Verzweiflung wäre. Diese Argumente haben die folgende logische Struktur: 1. X (Moral, etc.) ist nur sinnvoll, wenn es Unsterblichkeit gibt; 2. X muß sinnvoll sein bzw. der metaphysische Sinn personaler Existenz muß erfüllt sein. 3. (Konklusion)! Also ist die Person unsterblich.

6. Anthropologische Argumente

Schon bei PLATON existieren solche Argumente. So etwa im *Phaidon*:

a) Das Argument, daß zwischen Seele und ewigen Ideen eine Zuordnung bestehe und die Seele nur dort Nahrung finde, worauf sie ihrer Natur nach hingeordnet ist: in der Erkenntnis ewig gültiger Wesen und Wahrheiten. Aufgrund dieser metaphysischen Zuordnung, die den Menschen nach immer weiterem Erkenntnisstreben disponiert, bestehe begründete Hoffnung auf Unsterblichkeit. Denn der Philosoph stehe vor der Alternative: entweder sei sein Leben sinnlos, da sein Sinn nur in ewigem Leben erfüllt sein kann oder es gibt Unsterblichkeit. Der innere Wert der philosophischen

Wahrheitssuche aber beweist Unsterblichkeit, wenn neben der Prämisse, daß die Sinnerfüllung des Erkenntnislebens Unsterblichkeit verlangt, auch die zweite Prämisse erwiesen werden kann: daß keine letzten absurden Sinnwidersprüche bestehen können.

b) Ein ähnliches Argument baut AUGUSTINUS auf dem Glücksstreben auf: Jeder Mensch ersehnt Glück und damit notwendig Unsterblichkeit. Denn ein Glücklicher wird nie freiwillig und gerne der Beraubung des Glücks zustimmen. Also verlangt Glück Unsterblichkeit (sogar NIETZSCHE sagt im *Zarathustra*: „Weh spricht 'vergeh', doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit“). Da Gott existiert und Garant des Sinnes der Wirklichkeit und des Triumphes des Guten ist, muß der Mensch unsterblich sein. Insbesondere in unserem Jahrhundert sind diese auf dem Wert des personalen Wesens und Lebens aufgebauten Argumente weiter entwickelt worden, besonders von Gabriel MARCEL: „Jemanden lieben heißt ihm sagen: Du wirst nicht sterben“. Wenn aber die Liebe auf Einheit, auf unzerstörbare treue Gemeinschaft, auf das Glück des Du abzielt und deshalb nur erfüllt wird, wenn es Unsterblichkeit gibt, dann stellt sich die Frage, ob das Edelste und Heiligste im menschlichen Leben, Liebe und Treue, lügen können und wesenhaft etwas verheißten, das es in Wirklichkeit nicht gibt. Die prophetische Stimme der Liebe, ihre innere Wahrheit, läßt zwar angesichts des Todes den Zweifel und die quälende Angst, aber nicht den Verrat zu, zu glauben, daß die ontologische Verheißung, das ontologische Geheimnis des Seins der Liebe Illusionen verkünde. Wenn Gottes Existenz sicher erkannt wird, so möchte ich hinzufügen, gewinnt dieses Argument Beweiskraft. Sonst ist der Atheist auf die Hoffnung aufgrund der prophetischen Stimme der Liebe und des Sinnes angewiesen.

- c) Bei ANSELM von Canterbury (*Monologion*) gründet sich dieses Argument auf den religiösen und höchsten sittlichen Akt, die Gottesliebe. In einer philosophisch weniger entwickelten, aber vielleicht noch schöneren Gestalt existiert dieses Argument bei Fjodor M. DOSTOJEWSKI. Dort gründet es auf einer Art von absolutem Sollen, das aus dem reinen Wert der Liebe, der das Dasein unterworfen sein muß, gründet; danach würde es der Güte Gottes widersprechen, die Seele, die ihn zu lieben fähig ist, zu vernichten. Knapp vor seinem Tod gewinnt Stepan Trofimowitsch eine überwältigende Einsicht: daß ein Mensch, der der Liebe, vor allem der Gottesliebe, fähig ist, nicht sterben kann. St. Trofimowitsch in DOSTOJEWSKIS Dämonen sagt: „Ich muß schon deshalb unsterblich sein, weil Gott kein Unrecht tun wird und das einmal in meinem Herzen zu ihm entbrannte Feuer der Liebe nicht auslöschen wird. Und was ist kostbarer als Liebe? Die Liebe steht höher als das Dasein, die Liebe ist die Krone des Daseins, und wie ist es möglich, daß das Dasein ihr nicht unterworfen ist? ...Wenn Gott existiert, so bin ich unsterblich!“

Doch kehren wir zur philosophisch entwickelteren Form des Arguments für Unsterblichkeit aus der Gottesliebe bei ANSELM von Canterbury zurück! Die höchste Pflicht des Menschen ist es, das unendliche Gut über alles zu lieben und ein Wesen, das Gott frei lieben kann und soll, muß unsterblich sein. Denn die Erfüllung dieser Pflicht verdient Lohn und nicht Strafe. Der einzige Lohn aber, der für den Gott Liebenden Lohn statt Strafe ist, ist die ewige Anschauung und liebende Vereinigung mit dem höchsten Gut. Dessen Güte und Gerechtigkeit verlangen deshalb, daß er das Ihn liebende personale Wesen weder vernichtet noch durch etwas anderes belohnt als durch unzerstörbare Vereinigung mit Ihm. Wenn der Mensch aber frei das höchste Gut verwirft, verdient er ewige Verdammnis. Damit gelangen wir von den an-

thropologisch-personalen zu weiteren Argumenten.

7. Moralische Argumente

- a) Aus der moralischen Ordnung folge, daß die Gerechtigkeit – die sich auf der Erde nicht erfüllen läßt und außerdem zu ihrer Erfüllung Unsterblichkeit und ewigen Lohn oder ewige Strafe verlange – nur unter der Voraussetzung ernstzunehmen ist, daß es Unsterblichkeit gibt. Aber die Majestät des Sittlichen beweist den unbedingten Ernst der Moral, deren ontologische Bedingung der Möglichkeit existieren muß (Bei KANT lebt dieser Gedanke in Form des „Postulates der reinen praktischen Vernunft“, das subjektiven Charakter hat, weiter. Hätte er Einsichten in das objektive Wesen der Gerechtigkeit als solcher anerkannt, hätte er den letzten metaphysischen Wert dieses Arguments gesehen).
- b) Das moralische Leben zielt auf einen Fortschritt in der Vollkommenheit (auf die völlige Angleichung des Willens an das moralische Gesetz und die sittlich relevanten Werte und Güter und damit auf Heiligkeit, wie KANT sagt) ab. Kein endlicher Fortschritt im moralischen Leben kann diese Wesenstendenz erfüllen, sondern nur ewiges Leben. Also verlangt der Sinn des moralischen Lebens genau dieses!
- c) Selbst Ungerechtigkeit (PLATON), ja sogar Verzweiflung kann das Selbst nicht vernichten. Deshalb muß der Mensch unsterblich sein.¹⁰

8. Unsterblichkeit und Glauben

Die Struktur der philosophischen Unsterblichkeitsbeweise ist wenigstens in fünffacher Hinsicht ganz vom Annehmen des ewigen Lebens des Christen verschieden:

1. glaubt der Christ nicht aufgrund abstrakter Argumente, sondern er gründet seinen

Glauben an Unsterblichkeit und an das ewige Leben auf ein historisches Ereignis, das die ersten Christen sahen und die, die es nicht sehen, im Glauben festhalten: auf die Auferstehung Jesu Christi als auf ein wahres und wunderbares Ereignis.

2. beruht der christliche Glaube an das ewige Leben nicht auf rational zwingenden Beweisen, sondern auf einem Akt personalen Glaubens an eine Person und ihr Zeugnis für die Wahrheit: das Wort und die in der Tat und im Wunder bestätigte Glaubwürdigkeit der Zeugen und Jesu Christi selbst: „Du allein hast Worte des ewigen Lebens“.
3. ist der Akt des Glaubens auf einen positiven Inhalt, auf ewiges Heil, und damit zugleich auf ein Gut gerichtet, das alle rein philosophischen Hoffnungen unendlich übersteigt. Dieses Gut ist ein freies Geschenk Gottes, Frucht des Leidens und Sterbens und der Liebe Gottes, der die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn zum Tod am Kreuz sandte, um die Welt zu retten. Das ist ein philosophisch beweisbarer Inhalt.
4. glaubt der Christ, daß dieser Glaube an das ewige Leben nicht aus eigenem Verdienst und eigener Leistung (auch wenn der Katholik an der Notwendigkeit freier Mitwirkung des Menschen festhält), sondern aus der Gnade Gottes entspringt.
5. glaubt der Christ, auch wenn er in Einklang mit vielen evangelischen Glaubenden (etwa CALVIN) und mit der katholischen Lehre daran festhält, daß es eine vom Leib getrennte Seele (*anima separata*) nach dem Tode gibt, nicht an die bloße Unsterblichkeit der Seele, sondern auch an die leibliche Auferstehung.¹¹

9. Die Ewigkeitsgerichtetheit des menschlichen Lebens

Gehen wir noch einmal zurück zu der eingangs erörterten Gerichtetheit des menschlichen Lebens auf Zeit und auf Sterblichkeit!

Ein Blick auf das Leben des Menschen enthüllt in der Tat neben dem vitalen Lebensrhythmus des „Stirb und Werde“ einen ganz anderen geistigen Lebensrhythmus, den PLATON in die folgenden Worte gefaßt hat:

„(Die Seele) aber ... wendet ... sich ... nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen ..., und als verwandt damit weilt sie, sobald sie für sich allein ist ..., immer bei ihnen.“¹²

In jeder Erkenntnis streben wir nach Wahrheit, die selber nichts Zeitliches und Vergängliches ist. Noch klarer tritt dies dort hervor, wo auch der Gegenstand unserer Erkenntnis notwendig zeitlos und ewig ist, wie die Objekte der Mathematik oder die Gegenstände philosophischen Nachdenkens.

Dasselbe gilt erst recht von jeder philosophischen und religiösen Gotteserkenntnis.

Auch im Sittlichen ist der Mensch mit etwas ewig Gültigem konfrontiert, mit dem Atem des Ewigen, wie KIERKEGAARD sagt. Dies zeigt sich im Gewissen und in der Tatsache, daß sittliche Schuld nicht einfach verjährt. Ohne Unsterblichkeit ginge der beste Mensch und ein menschlicher Teufel in derselben Weise wie eine Maus oder eine Ratte dahin. Dann gäbe es aber keine Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt.¹³

An dieser Stelle sehen wir auch, warum die Ewigkeitsgerichtetheit des menschlichen Lebens zwar primär und wesentlich auf ein positives Ziel der Glückseligkeit und des höchsten Guten abzielt, aber auch, den furchtbarsten negativen Charakter annehmen kann, wie der Verzweifelte ihn fürchtet oder erlebt. Ein ähnlicher Ewigkeitsbezug gilt von der Kunst, von der Religion sowie dem religiösen Akt.¹⁴

Hier sei vor allem auf die Liebe zu anderen Menschen verwiesen, von der Gabriel MARCEL zeigt, daß von ihr gilt: „Jemanden lieben heißt ihm sagen: du wirst niemals sterben.“ Sowohl die Bejahung der anderen Person und ihres ewig gültigen Wertes, ihrer Würde, die sie in sich als Person besitzt, als auch die Sehnsucht nach Einheit verlangen die Existenz des gelieb-

ten Wesens nach dem Tod, wenn nicht durch den Tod der Liebe und Treue in ihrem Innersten tragisch widersprochen werden soll.

Wenn wir ferner an den von Liebe untrennbaren Wunsch nach dem Glück des Geliebten und auch an die eigene Sehnsucht nach Glück denken, so finden wir mit AUGUSTINUS, daß die Sehnsucht nach Glück notwendig auch Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist. Denn ein Zustand, an dessen Verlängerung uns nichts läge und den wir eines Tages in sinnvoller Weise zu beenden ansehen könnten, wäre nicht zurecht als Glück zu bezeichnen. Das gilt natürlich erst recht dann, wenn man – mit Max SCHELER,¹⁵ Dietrich von HILDEBRAND,¹⁶ Karol WOJTYLA, Tadeusz STYCZEN,¹⁷ Paul RICOEUR,¹⁸ Robert SPAEMANN¹⁹ und anderen das Glück nicht ausschließlich als immanente Erfüllung auffaßt, sondern erkennt, daß das Glück erst entsteht, wenn man andere Personen und Güter um ihrer selbst willen bejaht.²⁰ Letzten Endes ist das Glück als innerlichste Freude der Person nur möglich, wenn man von einem universalen Sieg des Guten und Gerechten über alle Übel überzeugt ist.²¹ Ausgezeichnet formuliert FRANKL häufig, der Mensch begehre nicht so sehr glücklich zu sein als einen Grund zu haben, glücklich zu sein. Selbst im sinnvollsten menschlichen Leben ist aber so vieles schlecht und unvollkommen, daß man mit HÖLDERLINS Zeilen aus der Zeit seiner geistigen Umnachtung sagen kann:

„Die Linien des Lebens sind verschieden, wie Wege sind und wie der Berge Grenzen; was hier wir sind, mag dort ein Gott ergänzen mit Harmonien, mit ew'gem Lohn und Frieden.“²²

Der Philosoph kann sich nicht vermessen zu wissen, ob der Zustand der gebrochenen Welt, der Schuld, des Bösen, in dem wir alle uns bewegen, solcherart ist, daß die Erfüllung des innersten Sehnsens und objektiven Abzielens der Person auf ewiges Glück erfüllt werden kann. Wie PLATON in ergreifenden Worten im *Phaidon* schreibt – nur ein göttliches Wort, ein göttlicher *logos* kann uns in die Lage versetzen, die

Frage einer für unsterbliches Glück notwendigen Reinigung und Erlösung zu beantworten. Der Philosoph weiß auch nicht, ob dafür außer dem gerechten Leben noch eine göttliche Gnade nötig ist. Deshalb vermag er bei aller Größe philosophischer Erkenntnis der Unsterblichkeit des Menschen, die uns erlaubt zu wissen, daß der Mensch unsterblich ist, niemals die Osterbotschaft zu ersetzen.

Referenzen

1. Vgl. auch AUGUSTINUS, *Soliloquia* II, 1,1.
2. Vgl. Dietrich von HILDEBRAND, *Der Tod*, op. posth. (St. Ottilien: Eos-Verlag, 1984).
3. Siehe A. AUGUSTINUS, *Confessiones* IV, 2.
4. Siehe dazu D. v. HILDEBRAND, „Die Unsterblichkeit der Seele“, in: *Die Menschheit am Scheideweg*, hrsg. v. K. MERTENS (Regensburg, 1955), S. 25ff., bes. 28 ff.
5. Siehe dazu AUGUSTINUS, *Confessiones*, Buch XI. Siehe auch J. SEIFERT, *Essere e Persona* (Mailand, 1989), Kap. x.
6. Vgl. dazu auch SHAKESPEARE, *Richard II.*, II, 2. Vgl. auch Sören KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, übers. und komm. v. L. RICHTER (Frankfurt a.M., 1986), I, A, c., S. 17-21.
7. Vgl. Paul RICOEUR, *Phänomenologie der Schuld* (I: *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 91 ff.
8. PLATON, *Phaidon*; A. BASAVE, *metafísica de la muerte* (1973); Gabriel MARCEL.
9. Vgl. S. Vanni ROVIGHI, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* (1936).
10. Vgl. Soeren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, übers. und komm. v. L. RICHTER (Frankfurt a.M., 1986).
11. Vgl. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* (1939, 1964). Vgl. auch Josef SEIFERT, „Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie“, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).
12. Siehe PLATON, *Phaidon*, xxvii, 79 d ff.
13. Vgl. Fjodor M. DOSTOJEWSKI, *Brüder Karamasoff*, II. Teil, Sechstes Buch, II d.
14. Vgl. Max SCHELER, „Probleme der Religion“, in: Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke Verlag, 1968), S. 101-354. Vgl. Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte* (Bern-München: Francke-Verlag, 1955).
15. Vgl. M. SCHELER, „Tod und Fortleben“, Schriften aus dem Nachlaß I (1986); ders., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke, 1966).
16. Dietrich von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, in: Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. III (Regensburg-Stuttgart: Habel/Kohlhammer, 1971), Kap. i-v, vii, ix,

- x. Vgl. auch D. v. HILDEBRAND, „Die Unsterblichkeit der Seele“, in: ders., *Die Menschheit am Scheideweg* (1955).
17. Siehe Karol WOJTYLA/Andrzej SZOSTEK/ Tadeusz STYCZEN, *Der Streit um den Menschen* (Kevelaer: Butzon und Becker, 1979).
18. *Phänomenologie der Schuld I: Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 91 ff.
19. Robert SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G. A. de Bonald* (München: Kösel, 1959).
20. Man denke an die ethische Grundnorm nach der polnischen personalistischen Ethik, wonach die Person um ihrer selbst willen geliebt werden soll: *persona est affirmanda propter seipsam*. Vgl. dazu Tadeusz STYCZEN, „Zur Frage einer unabhängigen Ethik“, in *Der Streit um den Menschen* Kevelaer: Butzon und Becker, 1979.
21. Man muß hier den radikalen Unterschied zwischen einem subjektiven oder willkürlichen oder auch perversen Wunsch und einer objektiven metaphysischen Sinnforderung machen.
22. Vgl. Agustín BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, *Metafísica de la muerte* (Mexico: Editorial Jus, 1973), bes. S. 67 ff. Vgl. auch J. SEIFERT, „Agustin Basave, an Important Philosopher of our Times“ in: *Homenaje al Dr. Agustin Basave Fernandez del Valle*, (Monterrey: Universidad Regiomontana, 1984).

Die künstliche Ernährung am Ende des Lebens

Gottfried ROTH

Die Betreuung schwerstkranker Menschen im Rahmen der Notfalltherapie und die Begleitung sterbender Menschen im Rahmen einer Palliativtherapie hat in den letzten Jahren eine Erweiterung erfahren. Seit langem wird die Therapie der Schmerzzustände am Ende des menschlichen Lebens diskutiert, arzt-ethisch beurteilt und klinisch durchgeführt: *Divinum dolorem sedare*. Mit der zunehmenden Intensivtherapie und den Reanimationsmaßnahmen wandte man sich der Hydratationstherapie zu: Der Patient dürfe nicht verdursten; und nunmehr ist die Ernährungstherapie dazu gekommen, es könnte die Kachexie eine Mitursache des Sterbens sein; der Patient dürfe auch nicht verhungern.

Je mehr man über die todbringende Beeinträchtigung am Ende des altersbedingten bzw. krankheitsbedingten Endes des menschlichen Lebens weiß, um so komplexer wurden die kausalen, symptomatischen bzw. palliativen Maßnahmen, die arztethisch gefordert sind.

Es ist also notwendig, sich Klarheit darüber zu verschaffen, ob eine Notfalltherapie indiziert ist, sei diese nun kausal und/oder symptomatisch, oder ob die akute Situation eine auch organmedizinisch auszuübende Sterbehilfe erfordert; dies alles im Rahmen einer ärztlichen Ethik, die sich nicht nur an einem humanistischen Menschenbild orientieren kann, sondern an einem christlichen Menschenbild, da dieses unter der Berücksichtigung, daß der Mensch immer ein *ens religiosum* ist, den kranken Menschen in seiner (tatsächlichen) Ganzheit in die heilsamen Maßnahmen einbezieht¹. Im HILDEGARDIS-Jahr sei an Hildegard von BINGEN erinnert, deren heute oft zitierte Medizin mehr ist als eine Naturheilkunde, mehr ist als eine Pflanzenheilkunde, sondern das heilsame Umfaßt-

werden der kranken Menschen durch Gottes Schöpfung.

In der gegenwärtigen Zeit eines Verfalls der ärztlichen Ethik ist hinsichtlich unseres Themas darauf hinzuweisen, daß man eine „Euthanasie“ auch durch Entzug von Nahrung und Flüssigkeit bewerkstelligen kann.

Es ergeben sich folgerichtig einige Probleme, die rein medizinisch-naturwissenschaftlicher Natur sind, aber auch anthropologisch-personelle Probleme, da der Mensch ein Natur- und Geistwesen ist, ein Natur-Geistseele-Wesen, was auch am wie immer verursachten Ende seines Lebens die ärztlich-therapeutischen Maßnahmen bestimmt, mit Respekt und Verantwortung.

Es gibt mehrere ethische Systeme in der Medizin; unter diesen kommt der Verantwortungsethik ein Vorzug zu, weil dieser der Würde des kranken Menschen am besten entspricht und eine gute Übereinstimmung mit führenden Ärzten, Theologen, Philosophen und Rechtsgelehrten aufweist².

Der naturwissenschaftliche Anteil der Humanmedizin führt (gegenwärtig nicht selten) an die Grenzen der Ethik; mit anderen Worten: Der Arzt darf nicht all das tun, was er medizinisch könnte, sondern nur das, was er arztethisch verantworten kann. Für die folgenden Erörterungen des vorgegebenen, im Titel formulierten Themas sind einige Leitgedanken notwendig:

Zu den lebenserhaltenden Maßnahmen gehören insbesondere künstliche Wasser- und Nahrungszufuhr, Sauerstoffzufuhr, künstliche Beatmung, Medikation, Bluttransfusion und Dialyse.

1. Die künstliche Ernährung gehört an sich zu den lebenserhaltenden Maßnahmen im Rahmen der Intensivmedizin, die auch beim Ster-

benden in der Sterbebegleitung eine wichtige Bedeutung haben.

2. Es bedarf einer Entfaltung, um nicht im allgemeinen zu bleiben: künstliche Ernährung bei schweren Erkrankungen mit (höchstwahrscheinlich) infauster Prognose; künstliche Ernährung bei chronischem Sterben im Rahmen des sogenannten physiologischen Todes bzw. bei bestehenden therapieresistenten Erkrankungen; künstliche Ernährung bei unfallbedingten bzw. kriegsbedingten Verletzungen bei vordem leiblicher Gesundheit.

Es gibt jeweils einen verschiedenen Ausgangspunkt für die zu treffenden Entscheidungen.

3. Es ist zu entscheiden, ob der Patient urteilsfähig ist, ob er urteils- und/oder äusserungsfähig ist, ob er in medizinisch-ärztliche Maßnahmen einwilligen kann oder ob er dazu unfähig ist. Eines bleibt trotz allfälliger Behinderung: der personale Status des Sterbenden. Die Persönlichkeit existiert beim ungeborenen oder schlafenden Menschen, beim bewußtseinsgetrübten und beim bewußtlosen Menschen, ebenso in der Psychose. Diese Persönlichkeit gibt dem Menschen seine Würde, die der normative Grund für alles ärztliche Handeln ist³.

4. Die klinische Erfahrung lehrt, daß es Übergänge gibt: die Notfalltherapie kann in eine palliative Therapie im Sinne einer Hilfe für den Sterbenden übergehen. Der Neurochirurg R. KAUTKY, in seinem Fach der Hirnchirurgie von hoher Kompetenz, hat in früheren Gesprächen darauf hingewiesen, daß viele subtile Überlegungen zweifelsohne notwendig sind, ebenso auch hochkomplizierte Maßnahmen, daß aber der Ausgang, der exitus, aufgrund einer Eigengesetzlichkeit des krankhaften Zustandes sich ergibt, welche oftmals nicht durchschaut werden kann, sondern gewissermaßen schicksalhaft eintritt; was keine Resignation bedeutet, sondern die Einsicht aus sorgfältig geprägter klinischer Erfahrung.

5. Eine weitere Überlegung: wieweit ist die künstliche Ernährung eine kausale Therapie, wie stellt sie eine verloren gegangene Ordnung

wieder her? Bei Hungerzuständen, die zu einem (chronischen) Sterben geführt haben, ist die künstliche Ernährung kausale Therapie; wieweit ist die künstliche Ernährung palliative Therapie – lindernde Behandlung – im Gegensatz zu heilender Behandlung? Meist ist die künstliche Ernährung symptomatische Therapie im Rahmen einer Intensivtherapie.

Die Frage, ob die Pflicht zur künstlichen Ernährung bis zum Tod gilt, ist dahingehend zu beantworten, daß geprüft werden muß, ob der Verzicht auf Ernährung nicht zur Hauptursache für den Todeseintritt wird⁴. Denn vom Patienten her ergibt sich das Problem eines maskierten Selbstmordes, vom Arzt her gesehen das Problem der Beihilfe zum Selbstmord oder der „passiven Euthanasie“, wenn der Patient unfähig ist, selbst zu entscheiden.

Die ärztliche Aufgabe ist sehr komplex: „Im körperlichen Bereich wird es vor allem um eine kunstgerechte Behandlung etwa vorhandener Schmerz- und Angstzustände gehen; denn Todesangst ist keineswegs nur ein psychogenes Phaenomen, nicht nur eine Folge der Furcht vor dem Sterben. Sie kann vielmehr gleichzeitig oder unabhängig davon, somatogen entstehen. Dann muß sie als psychische Seite des Paroxysmus von Regulation und Gegenregulation gelten, der dem tödlichen Zusammenbruch der vegetativen Steuerung vorausgeht. Die moderne Pharmakologie gestattet dem Kundigen, diesen Paroxysmus zu durchbrechen und quälende Angst ohne Narkose zu beseitigen. Die Todesfurcht dagegen, jenes Zurückschrecken des Menschen vor dem „eigentlich Untragbaren“, bedarf anderer Mittel als die Pharmazie bereiten kann. Auch gutes Zureden wird dem Todkranken nicht zu jener letzten Reife verhelfen, die ihn befähigt, „das Zeitliche segnend“ nach Ewigem auszulangen. In dieser Not bedarf der Leidende des im Umgang mit dem Tod gereiften Arztes, der gelernt hat, aus der Ich-Verstrickung herauszutreten und seinen Patienten auch in äußerster Bedrängnis in Akten sinnsetzender Bewältigung zu befreien“⁵.

Diese Überlegungen machen deutlich, wie komplex die Frage nach einer verantwortlichen künstlichen Ernährung ist, und daß die Heilkunst des Arztes, die sich der bewährten Heilkunde bedient, letztere überschreitet *quo ad sanationem* und *quo ad vitam*. Die klinische Erfahrung weiß zahlreiche gut dokumentierte Beispiele dafür⁶.

Es geht um die Hilfe des Arztes, um medizinische und pflegerische Maßnahmen, um die menschenwürdige Hilfe für den Sterbenden, aber auch um die Beendigung derselben (Behandlungsabbruch), wenn jene Maßnahmen nur allein (isoliert) apersonale Vorgänge aufrecht erhalten, die kein notwendiges Substrat mehr für gesamt menschliche Leistungen darstellen. Es geht weder um die Fortsetzung aus Gründen der Forschung noch um vorzeitige Beendigung aus Gründen der finanziellen Ersparungen.

Es gibt apersonale Vorgänge, die nicht mehr dem Geistseele-Leib-Wesen Mensch integriert sind, dessen Leben an sich an apersonale Vorgänge (in der somatischen Dimension) gebunden ist.

Der irdische Tod ist ein Recht des Menschen, worüber Philosophie und Theologie kompetente Aussagen machen, und auch die an diesen orientierten Medizinphilosophie und Pastoralmedizin (eine Verbindung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft mit der beide integrierenden Gotteswissenschaft) sind „zu Nutz und Frommen“ des gesunden und des kranken Menschen befaßt⁷.

Da verschiedene Länder in dieser obigen Frage ein unterschiedliches Strafrecht haben, soll die Erörterung des im Titel vorgegebenen Problems im Rahmen der Humanmedizin verbleiben, zumal diese einen allgemein gültigen, positives Recht überschreitenden Geltungsbereich hat. Gewiß (ärztliche) Ethik und (staatliches) Recht hängen eng zusammen, decken sich aber nicht immer. Naturrechtliche Aspekte werden hilfreich, um einer menschenwürdigen Vorgangsweise die notwendige Begründung zu verschaffen.

Im ärztlich-klinischen Bereich ergeben sich nun – konkret – mehrere Probleme und auch mehrere Folgen der künstlichen Ernährung. Im Verlaufe des chronischen Sterbens treten belastende Hunger- und Durstgefühle auf, die durch eine künstliche Wasser- und Nahrungszufuhr vermindert werden können. Diese sind nicht nur aus Gründen der Linderung der Beschwerden des Sterbenden, des todkranken und sterbenden Menschen angemessen, sondern auch wegen einer nie letztlich sicher abzuschätzenden Prognose. „Man sollte auch nie vergessen, daß viele Menschen der Intensivmedizin die Rettung ihres Lebens verdanken und oft nur aus dem Grunde, weil sich die Ärzte im Zweifelsfalle für den Versuch einer Behandlung entschieden hatten. Denn dies ist die Regel: Wenn über den möglichen Ausgang auch nur eine geringe Unsicherheit besteht, so pflegt man sich zunächst für die Behandlung zu entscheiden.“

Markus von LUTTEROTTI verweist auf Beispiele in der medizinischen Literatur, in welchen gezeigt wird, „wie Patienten nach schwersten Traumen und mit zunächst höchst zweifelhafter Prognose nach der Intensivbehandlung schließlich geheilt wieder nach Hause entlassen werden konnten. Diese Beispiele würden genügen, um eine intensive ärztliche und pflegerische Aktivität – man spreche hier nicht vom Aktionismus (den es natürlich auch gibt) – in allen jenen Fällen, bei denen auch nur eine geringe Hoffnung besteht, zu rechtfertigen“⁸ in *dubio pro moribundis*.

In letzter Zeit ist besonders das Phaenomen der Dehydration untersucht worden: die Pathophysiologie der Dehydration⁹. Der Wasserverlust entsteht dadurch, daß mehr Flüssigkeit in den extrazellulären Raum austritt, wenn es gastrointestinal durch Erbrechen oder Durchfall, zumal iatrogen durch Diuretika zu einem Verlust von Wasser kommt, ebenso dadurch, daß über den Respirationstrakt durch Schweiß und Schleimhautsekrete Wasser verloren geht. Es gibt aber auch Flüssigkeitsverluste bei Darmverschluß, Peritonitis, Pankreatitis, Blutungen,

Frakturen und Thrombosen größerer Venen, bei der sogenannten Flüssigkeitssequestration. Die aufgezählten Formen von Wasserverlust finden sich in wechselnden Kombinationen bei praemorbunden und moribunden Patienten. Die negative Volumensbilanz entspricht einem verminderten arteriellen Blutvolumen und führt dazu, „daß die Gewebe, die Muskelzellen usw. zu wenig Blut erhalten, ungenügend mit Nährstoffen und Sauerstoff versorgt und ungenügend von Schlackenstoffen und Kohlensäure befreit werden“. Abweichungen von der normalen Herztätigkeit, Hochdruck, Änderung der Nierentätigkeit und damit Verminderung der Salzausscheidung sind die Folge; nicht nur die Funktionen von Herz und Niere, sondern auch die des Gehirns werden beeinträchtigt. Natürlicherweise werden Vorgänge angeregt, um die renale Salzausscheidung zu „reduzieren“ und die Wasserverluste auf ein Minimum zu beschränken – über den Durst, d.h. über das Trinken, aber auch über die Infusion werden die extrazellulären Volumensverluste ersetzt.

Folgerichtig bleibt zunächst eine Intensivtherapie geboten, eine „maximale Konzentration therapeutischer Maßnahmen unter optimalen klinischen Bedingungen bei lebensbedrohlichen Situationen“, wobei die Unsicherheit der Prognose bedacht werden muß, so daß die Intensivtherapie, wie eben erwähnt, auch beim sterbenden Menschen zunächst noch sinnvoll ist, daher arztethisch geboten ist, die neben einer genauen Bilanzierung und Ausgleichung eines gestörten Wasser- und Elektrolythaushaltes sowie des Säure-Basen-Gleichgewichtes eine langdauernde künstliche (parenterale) Ernährung, eine Dialyse, eine Langzeitbeatmung etc. erfordert¹⁰.

Im Sinn der oben gewählten Zielsetzung aufgrund einer Verantwortungsethik, die vor allem die Personalität des Menschen achtet, geht es nicht um eine maximale Konzentration therapeutischer Maßnahmen, sondern um eine optimale Therapie, die gegenüber Leben und irdischem Tod des Menschen (gleichermaßen)

eine arztethisch verantwortete Harmonie erreicht.

Die biochemischen und pathophysiologischen Phaenomene sind gut untersucht und können entsprechend korrigiert werden, um organische Schäden und funktionelle Abweichungen zu vermeiden. Es gibt zahlreiche Symptome, die aufgrund des verminderten effektiven und arteriellen Blutvolumens (= Dehydration) auftreten: Durstgefühl, Bauchschmerzen infolge einer Darmischaemie, Thoraxschmerzen infolge einer Ischaemie der Coronargefäße, Lethargie und Verwirrung als Folgen cerebraler Ischaemie; ferner Hypotonie und Tachycardie, orthostatischer Blutdruckabfall, Verminderung des Hautturgors. Die Hyponatriaemie ist ein führender Befund der Dehydration. Bei cerebralen Phaenomenen wird der Bewußtseinszustand vermindert, die Wahrnehmung und auch die Schmerzen (dehydrierte Patienten brauchen weniger Schmerzmittel). Man liest von Vorteilen der Dehydration bei Sterbenden, indem gewisse Symptome gelindert werden. Damit ergibt sich ein weiteres Dilemma, wenn bei Dehydration wiederum Schmerzen und andere negative Gefühle auftreten.

Trotz aller Kenntnisse der naturwissenschaftlich faßbaren Vorgänge im Sterben ist mit J. PIEPER festzuhalten: „...wenn die exakt messende und beschreibende, mit den Methoden der wissenschaftlichen Physiologie und Pathologie vorangehende moderne 'Thanatologie' zu einem unbestrittenen Resultat gelangt ist, dann ist dieses Resultat die Einsicht in die Schwererkennbarkeit dessen, was im Tode des Menschen wirklich geschieht“¹¹.

Referenzen

- 1 PARIS, J. The Catholic Tradition on the use of nutrition and fluids, 189-208. In: WILDES, K.Wm.: Birth, Suffering and Death: Netherlands 1992
- 2 BALKENOHL, M.: Ethische Aspekte der Gen-Technologie und der Fortpflanzungsmedizin; 7-24. In BALKENOHL, M., REIS, H., SCHIRREN, C.: Vom beginnenden

- menschlichen Leben. Bernward, Hildesheim, 1987
- 3 GUARDINI, R.: Das Recht des werdenden Menschenlebens. R. Wunderlich, Stuttgart-Tübingen, o.J. S 18
- 4 DONATSCH, A.: Gilt die Pflicht zu Ernährung bis zum Tode? Beurteilung der Fragestellung aus strafrechtlicher Sicht. Schweiz, Rundschau Med. 82(199), S 8, 1047-1052
- 5 ENGELMEIER, M.P.: Sterbehilfe, Theol.prakt. Quartalschrift 124(1976) 336-349
- 6 VON LUTTEROTTI, M.: Menschenwürdiges Sterben, Herder, Freiburg im Breisgau, 1985
- 7 ROTH, G.: Authentische Pastoralmedizin; In: Glaube und Politik, Festschrift für R.PRANTNER, Duncker und Humblot, Berlin, 1991, 341-352
- 8 VON LUTTEROTTI, M.: siehe 4, S 71
- 9 BRUNNER, F.P.: Pathophysiologie der Dehydration, Schweiz.Rundschau Med. 82, 29/30 (1993)
- 10 Medizinisch-ethische Richtlinien für die ärztliche Betreuung Sterbender und cerebral schwerst geschädigter Patienten. Schweiz. Akademie für medizinische Wissenschaften, Schweiz, Ärztezeitung 76(1995)29, 1223-1225
- 11 PIEPER, J.: Tod und Unsterblichkeit, Kösel, München 1968, S 144

Prof.Dr.med.Gottfried ROTH
o. membr. Pontific. Academ. pro vita
Institut für Pastoralmedizin, Stockhammerng. 7
A-1140 Wien

DOKUMENTE

„Das menschliche Genom: die Persönlichkeit des Menschen und die Gesellschaft der Zukunft“

Ansprache von Johannes PAUL II. am 24. Februar 1998

Auf dem wunderbaren Weg des menschlichen Geistes zur Ergründung des Universums konnten in diesen Jahren auf dem Sektor der Genetik ganz besonders eindrucksvolle Fortschritte verzeichnet werden, denn sie geben dem Menschen Einblick in die tiefsten Geheimnisse seiner eigenen Körperhaftigkeit.

Das menschliche Genom ist gewissermaßen der letzte Kontinent, der jetzt erforscht wird. In diesem nun zu Ende gehenden, von zahlreichen Konflikten und Errungenschaften gekennzeichneten Jahrtausend konnten die Menschen aufgrund der geographischen Forschungsunternehmungen und der Entdeckungen sich gegenseitig kennenlernen und in gewisser Weise näherkommen. Der menschliche Forschungsgeist hat auch wesentliche Errungenschaften im Bereich der Physik verzeichnen können, bis hin zu den neuesten Erkenntnissen über die Struktur der Bestandteile von Atomen. Aufgrund der Kenntnisse auf dem Sektor der Genetik und der Molekularbiologie gewinnt die Wissenschaft nun Einblick in die innersten Verflechtungen des Lebens und in die Mechanismen, die jeden einzelnen Menschen kennzeichnen und die Kontinuität der Arten gewährleisten.

Diese Errungenschaften verdeutlichen mehr und mehr die Herrlichkeit des Schöpfers, da sie dem Menschen erlauben, die innere Ordnung der Schöpfung zu erkennen und die Wunder nicht nur seines Körpers zu schätzen, sondern auch seines Intellekts, in dem sich gewissermaßen das Licht des göttlichen Wortes widerspiegelt, denn „alles ist durch das Wort geworden“ (Joh 1,3).

Unser modernes Zeitalter jedoch tendiert dazu, nach Wissen zu streben, nicht so sehr, um die Dinge bewundernd zu betrachten, son-

dern um die Macht über die Dinge zu steigern. Wissen und Können verflechten sich mehr und mehr in einer Logik, die den Menschen zu seinem eigenen Gefangenen machen kann. Im Fall der Erforschung des menschlichen Genoms könnte diese Logik dazu führen, in die innere Struktur des menschlichen Lebens selbst einzugreifen mit der Aussicht, den Körper, und letzten Endes die Person und die zukünftigen Generationen, zu unterwerfen, auszuwählen und zu manipulieren.

Daher hat die Akademie für das Leben recht daran getan, über die neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet des menschlichen Genoms nachzudenken in der Absicht, ihrer Arbeit eine auf der Würde der menschlichen Person begründete anthropologische Grundlage zu geben.

Das Genom erscheint als das strukturierende und konstruktive Element des menschlichen Körpers in seinen individuellen wie auch in seinen vererbten Eigenschaften: Es bestimmt und bedingt die Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“, die Erbanlagen und die biologischen und somatischen Merkmale des Individuums. Sein Einfluß auf die Struktur des leibhaftigen Wesens ist vom Augenblick der Zeugung bis zum natürlichen Tod von entscheidender Bedeutung. Aufgrund dieser inneren Wahrheit des Genoms, die bereits bei der Zeugung gegenwärtig ist, wenn sich das Erbgut des Vaters mit dem der Mutter verbindet, hat die Kirche es sich zur Aufgabe gemacht, die menschliche Würde jedes Individuums vom ersten Augenblick seiner Existenz an zu verteidigen.

Die Vertiefung der anthropologischen Aspekte führt uns zu der Erkenntnis, daß kraft der grundlegenden Einheit von Körper und

Geist das menschliche Genom nicht nur eine biologische Bedeutung hat; es ist Träger einer anthropologischen Würde, deren Fundament die geistige, es erfüllende und belebende Seele ist.

Daher ist jede Art von Manipulation des Genoms, die sich gegen das Wohl der menschlichen Person als körperlich-geistige Einheit richtet, unzulässig; ebenso unzulässig ist die Diskriminierung menschlicher Wesen aufgrund eventueller vor oder nach der Geburt auftretender genetischer Schäden.

Die katholische Kirche, die in dem von Christus erlösten Menschen ihren Weg erkennt (vgl. *Redemptor hominis*, 14), drängt auch auf eine gesetzliche Anerkennung der Würde der menschlichen Person vom Augenblick ihrer Zeugung an. Ferner fordert sie alle verantwortlichen Politiker und die Wissenschaftler auf, das Wohl des Menschen durch eine Forschung zu fördern, die auch auf dem genetischen Sektor um angemessene Therapien bemüht ist, sofern sie durchführbar und nicht mit unverhältnismäßig großen Risiken verbunden sind. Nach Angaben der Wissenschaftler selbst ist dies bei therapeutischen Eingriffen in das Genom der Körperzellen möglich, nicht aber in das der Keimzellen und das des frühen Embryonalstadiums.

Ich fühle mich verpflichtet, an dieser Stelle auf die besorgniserregende Ausbreitung eines kulturellen Klimas hinzuweisen, das die pränatale Diagnostik in eine Richtung treibt, die nicht mehr die der Therapie zur bestmöglichen Aufnahme des ungeborenen Lebens ist, sondern vielmehr die der Diskriminierung jener, die sich bei vorgeburtlichen Untersuchungen nicht als gesund erweisen. Augenblicklich besteht ein schweres Mißverhältnis zwischen den sich progressiv entwickelnden diagnostischen Fähigkeiten und den geringen therapeutischen Möglichkeiten: diese Tatsache stellt die Familien vor schwerwiegende ethische Probleme; sie brauchen Unterstützung bei der Aufnahme des werdenden Lebens, auch wenn sich

herausstellen sollte, daß es von Behinderungen oder Mißbildungen gekennzeichnet ist.

In diesem Zusammenhang ist es geboten, das Aufkommen und die Ausbreitung einer neuen Selektiveugenik zu brandmarken, die die Beseitigung der von einer Krankheit befallenen Embryonen und Föten veranlaßt. Gelegentlich werden für diese Selektion unhaltbare Theorien über den anthropologischen und ethischen Unterschied der verschiedenen Entwicklungsstufen des pränatalen Lebens benutzt: die sog. „Gradualität der Humanisation des Fötus“. Manchmal wird an eine irrige Auffassung der Lebensqualität appelliert, die, wie man sagt, mehr gelten sollte als die Heiligkeit des Lebens. In diesem Zusammenhang muß gefordert werden, daß die in den internationalen Abkommen und Erklärungen verkündeten Rechte zum Schutz des menschlichen Genoms und zur Gewährleistung des Anspruchs aller auf das Leben für jedes menschliche Wesen vom Moment seiner Zeugung an gelten, ohne jede Diskriminierung, seien es Diskriminierungen, die mit genetischen Schäden oder physischen Mißbildungen in Verbindung gebracht werden, oder solche im Hinblick auf die verschiedenen Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens. Daher ist, angesichts nahezu grenzenloser diagnostischer Möglichkeiten, die durch den Plan der „Sequenzierung“ des menschlichen Genoms erschlossen werden, ein verstärkter Rechtsschutz dringend erforderlich.

Je mehr die Kenntnis und die Fähigkeit zum Eingriff zunimmt, um so mehr müssen wir uns der Werte bewußt sein, die auf dem Spiel stehen. Daher hoffe ich, daß die Eroberung dieses neuen wissenschaftlichen Kontinents, nämlich des menschlichen Genoms, die Erschließung neuer Möglichkeiten zur Bekämpfung von Krankheiten bedeutet und niemals zur Förderung einer selektiven Orientierung dienen wird.

In dieser Hinsicht wäre es von großem Nutzen, wenn die internationalen wissenschaftli-

chen Organisationen die erhofften Vorteile der genetischen Forschung auch den Bevölkerungen der Entwicklungsländer zur Verfügung stellen würden. Auf diese Weise könnte eine weitere Quelle der Ungleichheit vermieden werden, auch in Anbetracht der Tatsache, daß die für diese Forschungsprogramme notwendigen enormen finanziellen Mittel, wie einige meinen, in erster Linie zur Bekämpfung heilbarer Krankheiten und jener anhaltenden wirtschaftlichen Not verwendet werden könnten, von der große Teile der Menschheit betroffen sind.

Man kann wohl schon jetzt mit Sicherheit sagen, daß die zukünftige Gesellschaft der Würde der menschlichen Person und der Gleichberechtigung unter den Völkern dann entsprechen kann, wenn die wissenschaftlichen Erkenntnisse auf das Wohl aller ausgerichtet werden, das stets auf dem Wohl jeder einzelnen Person begründet ist und die Mitwirkung aller, heute insbesondere die der Wissenschaftler, erfordert.

Ansprache am 24. Februar 1998

Johannes PAUL II.

Gesundheit „à la carte“

Die Krankenversicherer Frankreichs beginnen im Mai mit der Ausgabe von elektronischen „Gedächtniskarten“, die Daten über die Identität und die Versicherungsrechte des Karteninhabers tragen. Die Einführung dieser „Smartcards“ wird zunächst 1,2 Millionen Familien in der Bretagne betreffen. Zunächst werden die sogenannten „Vitalkarten“ nur administrative Daten enthalten. Aber 1999 werden Vital-2-Karten auch Informationen wie Blutgruppe und Allergien, möglicherweise auch die Krankengeschichte und chronische Beschwerden enthalten. Vielleicht werden diese Karten zu Schlüsseln, die via Internet den Zugang zu medizinischen Berichten über die 57 Millionen Franzosen eröffnen. Dieses „Intranet“ ist ein privates Internet, das das ganze Land durchspannt. Das erklärte Ziel der Vitalkarten ist, sowohl Kosten als auch Zeit einzusparen. Entsprechend den Vitalkarten der Patienten werden Ärzte und Apotheken professionelle Vitalkarten erhalten. Das neue System soll die oft langsam vor sich gehende Kostenrückerstattung beschleunigen. Darüberhinaus wird das zuständige Ministerium die medizinischen Kosten besser überwachen können. Ängste dürfen jedoch auch nicht verschwiegen werden. Bedenken werden laut, daß das Datennetz leak werden könnte. Aus diesem Grund hat die Caisse Nationale d'Assurance Maladie die professionelle Smartcard so konzipiert, daß jede Information vor ihrer Übertragung zuerst verschlüsselt wird. Zudem soll der Patient entscheiden dürfen, welche Daten auf der Karte gespeichert werden. Einige prakti-

sche Ärzte fürchten immer noch, daß die ärztliche Vertrauenswürdigkeit Schaden erleiden könnte, meint Jeanne Bossi, ärztliche Ratgeberin der Commission National de l'Informatique et des Libertés (CNIL). Nach Deutschland, das schon 1995 „Smartcards“ an 80 Millionen Staatsbürger ausgegeben hat (allerdings enthalten diese noch keine medizinischen Informationen) und Südastralien, wo zur Zeit ein 500-Patienten-Versuch läuft, hat nun auch die USA mit einem „Gesundheitspaß“ zu experimentieren begonnen. Eine weitere Runde in der Elektronisierung des Gesundheitssystems ist also längst eingeläutet worden. In Österreich wird seit ein-einhalb Jahren die Chipkarte „Elsy“ diskutiert. Diese wird aber keine medizinischen Daten tragen, sondern eine elektronische Unterstützung der Versicherungsdaten sein.

The Lancet, Vol. 351, March 7, 1998

China ändert Familienpolitik

China hat zugestimmt, seine „ein Kind pro Familie“-Politik, die in den vergangenen 20 Jahren mit Zwang und Strafe durchgesetzt wurde, zu ändern. Dies berichtet die Irish Times: In aller Stille begann man schon im Februar mit einem neuen Programm. Es handelt sich dabei um ein Gemeinschaftsprojekt der Chinesischen Regierung und dem UN-Population Fund. Das neue Programm wurde von Premierminister LE PENG und Außenminister QIAN QICHEN persönlich autorisiert. In 32 ausgewählten Gebieten Chinas mit insgesamt 20 Millionen Menschen wurden alle Quotenregelungen abgesetzt. An ihre Stelle treten nun Bildungsprogram-

me und Informationen für freiwillige Familienplanung. Das Pilotprojekt ist für 4 Jahre anberaumt und wird 20 Millionen US-Dollar kosten. Wenn es sich bewährt, und es in den ausgewählten Regionen zu keiner explosionsartigen Steigerung der Geburtenrate kommt, denkt man an eine Ausweitung auf ganz China. Chinas Bevölkerung wird im Jahr 2000 1,3 Milliarden Menschen zählen. Für das Jahr 2050 rechnet man mit 1,6 Milliarden Menschen. Die chinesischen Behörden waren in den vergangenen Jahren im Zusammenhang mit der restriktiven Familienpolitik von westlichen Ländern heftig kritisiert worden. Immer mehr Fälle von Zwangssterilisation und Zwangsabtreibung bzw. die Ermordung zum Kindsmord bei weiblichen Neugeborenen gaben dazu den Anlaß. Der irische Botschafter in China, Joe HAYES, meint: „Das neue Schema soll nicht nur den bisherigen Zwangscharakter der Familienplanung beseitigen, sondern auch zu einer besseren Gesundheitsvorsorge für Mütter und Kinder führen.“

The Lancet, Vol. 351, March 21, 1998

Großbritannien: Debatte zur steigenden Lebenserwartung

In Großbritannien ist eine große Diskussion über die Strategien zur Lösung von Problemen angelaufen, die durch die zunehmende Überalterung der Bevölkerung ausgelöst wird. Michel YOUNG, ein opinion leader in der laufenden Debatte fordert, daß eine Gesellschaft, die die Versehrtheit, ausgelöst durch das biologische Altern, eindämmen konnte, sich nun jenen Problemen zuwenden sollte, die das „soziale Al-

ter“ mit sich gebracht habe. Ausgrenzung und Diskriminierung aufgrund des Alters sollte ebenso wie die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht oder Volkszugehörigkeit bekämpft werden. Im 1993 erschienenen Abschlußbericht der „Carnegie Inquiry“ wurde festgestellt, daß die 14 Millionen Menschen zwischen 50 und 75 Jahren eine koherente Gesellschaftsgruppe bilden, für die längerfristige, politische Strategien entworfen werden müssen. Neue Wege zur Nutzung der Fähigkeiten und Erfahrungen dieser Altersgruppe müssen gefunden werden. Letztes Jahr wies das Office for National Statistics darauf hin, wie erfolgreich die Morbidität gesenkt werden konnte. Im Jahr 2020 wird Europa zu 50% aus Menschen über 50 Jahren bestehen. Aber: mehr als 60% der Männer und 70% der Frauen über 75 leiden an Formen chronischer Erkrankungen, Behinderung und Schwäche. Dies impliziert wiederum eine neue Gesundheits- und Sozialpolitik. Expertenkommissionen werden in den nächsten sechs Monaten Berichte zu den Themen Gesundheit, Arbeit, Finanzen und Werte im allgemeinen verfassen. Sie sollen als Diskussionsgrundlage für die bevorstehenden Verhandlungen dienen.

The Lancet, Vol.351, March 14, 1998

Langzeit – Gedächtnisstörungen nach Operationen

Gedächtnisstörungen, Verwirrung und Delirium sind häufig bei älteren Patienten nach größeren chirurgischen Eingriffen zu beobachten. Eine langzeitige kognitive Dysfunktion (LKD) wurde bislang nur nach Herzoperationen untersucht. In einer neuen Multicenterstudie wurde nun die LKD nach orthopädisch-chirurgischen Eingriffen bzw. nach Operationen im Abdominalbereich unter Vollnarko-

se untersucht. 13 Krankenhäuser in 8 europäischen Ländern und der USA beteiligten sich an der Studie. Die insgesamt über 900 Patienten waren mindestens 60 Jahre alt. Die Einnahme von Medikamenten sowohl vor als auch nach der Operation bzw. nach der Entlassung wurde genau registriert. Die Patienten unterzogen sich neuropsychologischen Tests einen Tag vor der Operation, eine Woche danach oder nach der Entlassung bzw. 3 Monate später. Zugleich wurde die Tagesaktivität gemessen: 5 Fragen bezogen sich dabei auf Tätigkeiten wie Einkaufen, Hausarbeit, Essenszubereitung, Körperpflege und Ausziehen der Kleider. Sieben Tage nach der Operation wurde bei 266 Patienten kognitive Dysfunktion festgestellt, nach 99 Tagen waren es noch 94. Es konnte ein Zusammenhang zwischen LKD und Alter bzw. der Einnahme von Benzodiazepinen vor der Operation festgestellt werden. Im Gegensatz zum Alter scheinen Benzodiazepine vor LKD zu schützen. Deutlich festzustellen war eine Korrelation zwischen steigendem Alter, Dauer der Narkose, postoperativen Infektionen und respiratorischen Komplikationen und früh auftretender kognitiver Dysfunktion. Weder Hypotonie noch Hypoxämie konnten in Zusammenhang mit einem erhöhten Risiko für LKD gebracht werden. Daher blieben neue Erkenntnisse über die Pathophysiologie der LKD aus. Die Studie hat aber dennoch für die Indikationsstellung größerer chirurgischer Eingriffe Bedeutung.

The Lancet, Vol.351, March 21, 1998

US verhaftet chinesische Organhändler

Die Festnahme zweier chinesischer Staatsbürger, die Organe, welche von hingerichteten Gefangenen aus China stammen, zum Verkauf

angeboten hatten, hat von neuem die Aufmerksamkeit auf Praktiken gelenkt, die von Anwälten für Menschenrechte seit langem schon verurteilt worden sind. Jedes Jahr werden von exekutierten Gefangenen in China – ohne deren vorherige Zustimmung – tausende Organe entnommen und an „Organbedürftige“ verkauft. Die Behörden beteuern zwar, daß die Organe nur mit Erlaubnis der Gefangenen entnommen werden. Dies darf aber wohlbe gründet in Zweifel gezogen werden. Chinas UN-Delegation gab im April 1993 zu, daß vereinzelt Fälle unrechtmäßiger Organentnahmen vorkämen, aber eben nur vereinzelt. Bei einem internationalen Treffen des „Ethics Committee of the Transplantation Society“ wurde klargestellt, daß alle Mitgliedsstaaten niemals in die Transplantation von Organen hingerichteter Gefangener involviert sein dürfen. Harry Wu, ein gebürtiger Chinese und Menschenrechtsaktivist, half den aktuellen Fall aufzudecken. Er beschuldigt China an der Beteiligung jenes respektlosen Organhandels. Er weist darauf hin, daß die meisten Nierentransplantationen in China in Militärspitälern oder staatlich geführten Spitälern durchgeführt werden. Dies deutet auf die geheim gehaltene Zustimmung der Verantwortlichen in China hin. Die nun laufende Diskussion wird China dazu bringen müssen, sich seiner Verantwortung bezüglich der internationalen Menschenrechtsformen und medizinisch-ethischen Standards bewußt zu werden.

The Lancet, Vol. 351, March 7, 1998

Qualvolle Behandlung psychiatrischer Patienten in Rumänien

Am 19.Februar veröffentlichten Experten des 40-Nationen Council of Europe (COE) Details über die katastrophalen Zustände in den

psychiatrischen Kliniken Rumäniens. In Poinana Mare, einem psychiatrischen Spital etwa, gab es wochenlang kein Fließwasser, keine Heizung und nur mangelhafte Stromversorgung. Die rund 500 Patienten standen unter der Obhut von 19 Ärzten, davon nur 6 Psychiatern. Das Pflegepersonal besaß überhaupt keine psychiatrische Ausbildung. Die Behandlung erfolgte vor allem durch Verabreichung von Medikamenten. Andere Therapieformen existierten einfach nicht. Die Mitglieder der Kommission fanden Frauen, auf Plastikmatten gebettet in völlig verschmutzten Nachthemden. Ein Patient lebt im „Isolationszimmer“ inmitten seiner eigenen Faeces.

Diese „Erziehungsmethode“ war eine Form der Bestrafung, im besonderen für besonders schwierige Patienten oder Ausreißer. Die Patienten leiden Hunger, denn 100 Patienten mußten sich nur 20 Liter Suppe, zweimal täglich teilen. Spitalsinterne Berichte zeigen, daß in 25 von 61 Todesfällen schwere Mangelernährung der Grund für das Ableben der Patienten war. Rumänien, das der Konvention zur Prävention von Folter und unmenschlicher, entwürdigender Behandlung beitrifft, mußte sich auf Drängen der COE für die unerträgliche Situation verantworten und innerhalb von 3 Monaten einen Bericht verfassen, in dem Sofortmaßnahmen zur Verbesserung

der Lage dokumentiert werden. Erste „good news“ sind schon eingetroffen. So wurde bereits ein Ausbildungszentrum für psychiatrische Pflegeberufe installiert. Positiv bewertet wird trotz allem, daß den Untersuchungsexperten ungehindert Zugang zu den betroffenen Kliniken verschafft wurde. Gelobt wurde auch die konstruktive Haltung der Behörden angesichts der massiven Kritik. Die Behörden hatten die Experten sogar zuvor vor den armseligen Zuständen gewarnt. Sie nannten dabei als eigentliche Ursache (oder Ausrede? Anm.d.Red.) der Zustände: Geldmangel.

The Lancet, Vol 351, Feb.28, 1998

RdM RECHT DER MEDIZIN: Wien

Zeitschrift in Deutsch

5. Jahrgang Heft 2, 1998

ROBERT RIEMELMOSER, KARIN JESERNIGG: Not kennt kein Gebot? – Die zivilrechtliche Haftung des ehrenamtlichen Rettungssanitäters; HEINZ BARTA, GERTRUD KALCHSCHMID: Zum Recht auf Einsicht in die Krankengeschichte in der Psychiatrie; MARTIN BINDER: Zeitguthaben aus Nachtschwerarbeit auch für Ärzte?

Neues aus Gesetzgebung und Verwaltung: „Frauen im Bundesheer“ – Auswirkungen für Regelungen auf dem Gebiet des Gesundheitswesens; Abgrenzungsprobleme RTA – MTF; Lebensmittelhygieneverordnung; Verordnung über die Inspektion und Überprüfung der Anwendung der guten Laborpraxis; Kundmachung von Rechtsvorschriften.

Rechtsprechung: Schwangerschaftsabbruch bei Komapatienten OHG 11.11.1997, 7 Ob 355/97z; Dokumentation OHG 28.8.1997, 3 Ob 2121/96z; Beiträge von Universitätslehrern zum Wohlfahrtsfonds VwGH 19.12.1996, 96/11/0121.

Forum

Buchbesprechungen

THE JOURNAL OF MEDICINE AND PHILOSOPHY. A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine. Dordrecht / Boston / London. Bimestrale Zeitschrift in Englisch.

Vol.232 No.1, 1998

H.TRISTRAM ENGELHARDT, JR.: Editorial: The Future: Into the Next Millennium with Swets & Zeitlinger; LAURENCE B.McCULLOUGH: Molecular Medicine, Managed

Care, and the Moral Responsibilities of Patients and Physicians; ROSAMOND RHODES: Genetic Links, Family Ties, and Social Bonds: Rights and Responsibilities in the Face of Genetic Knowledge; WALTER GLANNON: Responsibility, Alcoholism, and Liver Transplantation; VOLKER H.SCHMIDT: Selection of Recipients for Donor Organs in Transplant Medicine; STEPHEN E.WEAR, WILLIAM H.COLES, ANTHONY H.SZCZYGLIEL, ADRIANNE McEVOY AND CARL C.PEGELS: Patenting Medical and Surgical Techniques: An Ethical-Legal Analysis; GEORGE KHUSHF: A Radical rupture in the Paradigm of Modern Medicine: Conflicts of Interest, Fiduciary Obligations, and the Scientific Ideal.

Call for Papers

Announcement

REVISTA CUADERNOS DE BIOETICA. Santiago de Compostela, Spanien

Quartalsschrift in Spanisch

Vol.VIII, No.32, 4a 1997

Editorial: AQUILINO POLAINO-LORENTE

Tema de estudio: Homosexualidad y Bioética: G.J.M. VAN DER AARDWEG: La homosexualidad: una neurosis sexual; MA.TRINIDAD HERREIRO: Teorías neurobiológicas sobre el origen de la homosexualidad; DEMETRIO BARCIA y JOAQUIN NIETO: Teorías psicosociológicas acerca de la génesis de la homosexualidad; MANUEL BARCELÓ IRANZO: Homosexualidad: extensión de fenómeno desde una perspectiva psico-social; PALOMA DURÁN y LALAGUNA: Homosexualidad. Equiparación o diferencia; VICENTE BELLVER y JUAN JOSÉ SILVESTRE: La heterosexualidad como principio calificador del ma-

trimonio; MARTHA TARASCO MICHEL: Consideraciones sobre la influencia del raporte Kinsey.

Tema Especial:

Ética y Procreación Humana: JORGE MARIO CABRERA VALVERDE: El aborto en el Código Penal; ANTONIO PARDO: Embrión y „preembrión“; GISELA PÉREZ FUENTES: Algunas reflexiones jurídicas sobre la esterilidad y las técnicas de reproducción asistida; Liliana A.MATOZZO DE ROMUALDI: Consideraciones sobre las recomendaciones de la Federación Internacional de Ginecología en torno a aspectos éticos de la reproducción humana; HELEN EPSTEIN (Informe de PANOS): El silencio endémico: enfermedades del aparato reproductor; Colaboraciones: Fundamentación: TOMÁS MELENDO: Más sobre la dignidad humana.

Derecho: CARMEN MA.GARCÍA MIRANDA: Problemas éticos y jurídicos de las patentes de seres vivos.

Documentación: Resolución del Parlamento Europeo sobre la igualdad de derechos de los homosexuales (II.1994); Principios de actuación en la investigación genética. HUGO (III.96); Informe explicativo de la Convención Europea de Bioética (17.XII.96); Protección de datos médicos. Comité Ministros del Consejo de Europa (13.II.97); Protocolo adicional al Convenio Europeo de Bioética, sobre la prohibición de clonar seres humanos (6.XI.97); UNESCO. Declaración Universal sobre el Genoma y Derechos Humanos.

Cuestiones de Actualidad Panorama Internacional Medicina, Salud y Ética Cursos, congresos y Seminarios Bibliografía recibida AEBI: Asociación Española de Bioética y Ética Médica. Noticias.

ETHICS & MEDICINE, USA, London GB.

Quartalschrift in Englisch.

Vol.14:2, 1998

Editorial: A.A.HOWSEPIAN, M.D.: Are Advance Directives an Advance?, JOHN FPEPPIN, D.O.: The Health Care Institution-Patient Relationship: A Paradigm Lost; JOHN WYATT: Non-Treatment Decisions in the Care of the Newborn Infant; KALMAN J.KAPLAN, Ph.D. and MATTHEW B.SCHWARTZ, Ph.D.
Book Reviews

ACTA PHILOSOPHICA. Rom, Italien.

Quartalschrift in Italienisch

Vol.7(1998), Fasc.1 Gennaio/Giugno

Studi: GABRIEL CHALMETA: Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista; MARCO D'AVENIA: La conoscenza per consuetudine delle virtù. Riflessioni in margine all'epistemologia aristotelica della prassi; MARCO IVALDO: La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte; ANGEL RODRÍGUEZ LUNO: La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai nostri giorni; MASSIMO SERRETTI: Umanesimo e antiumanesimo nel XX secolo. La filosofia dell'uomo di Hans Urs von Balthasar.

Note e commenti: IGNACIO ANGELLELLI: Three Logicians: Aristotle, Saccheri, Frege; K.T. ATANASSOV, A.G. SHANNON: A Note on Intuitionistic Fuzzy Logics; JAVIER VILLANUEVA: Una riabilitazione dell'evoluzionismo? Elementi per un chiarimento.

Cronache di filosofia: L'eredità di Viktor E.FRANKL (F.RUSSO); Convegni; Società filosofiche; Riviste; Rassegne editoriali.

Recensioni: P.DONATI, Pensiero sociale cristiano e società post-moderna (E.MORANDI); C.FABRO, Introduzione a San Tommaso. La metafisi-

ca tomista & il pensiero moderno (E.COSI); A.L.GONZALEZ (ed.), Las pruebas del absoluto según LEIBNIZ (J.A.LOMBO); A.LIVI, Il principio di coerenza (J.J.SANGUINETI); R.LUCAS - E.SEGRECCIA (a cura di), Commento interdisciplinare alla „Evangeliū vitae“ (F.RUSSO); R.McINERNY, Aquinas and Analogy (S.BROCK).

Schede bibliografiche: AA.VV., Etica e poetica in Karol WOJTYŁA (F.RUSSO); M.INTROVIGNE, La stirpe di Dracula (J.VILLANUEVA); T.MELENDO, Metafisica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida (M.PÉREZ DE LABORDA); A.PITHOD, El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica (A.MALO); G.VICO, Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanza e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744 (M.PÉREZ DE LABORDA).
Pubblicazioni ricevute.

HASTINGS CENTER REPORT. New York, USA.

Bimestrale Zeitschrift in Englisch.

Volume 28 No. 1, 1998

Editor's Note

Contributors

Letters

Old World News: RICHARD

H.NICHOLSON: Seeking Harmony

in Discord; RICHARD GUNDERMAN:

Medicine and the Pursuit of Well-

being; A Dialogue between DAX CO-

WART and ROBERT BURT: Confront-

ing Death. Who Chooses, Who

Controls?; DENIS G.ARNOLD and

PAUL T.MENZEL: When Comes

„The End of the Day?“ A Com-

ment on the Dialogue between Dax

Cowart and Robert Burt;

Case Study: Commentaries by RE-

BECCA DRESSER and ALAN

B.ASTROW: An Alert and Incompe-

tent Self: The Irrelevance of Advan-

ce Directives;

At Law: ALEXANDER MORGAN CA-

PRON: Punishing Mothers; ROBERTO

MORDACCI and RICHARD SOBEL: A Comprehensive Concept.

Reviews: CARL ELLIOTT: Bad Philosophers and Slum Landlords; BARUCH BRODY: When Killing is Justified; LESLIE REZAC: Buddhist Bridge to Bioethics.

In the Literature

Research Notes

In Brief: What Price Reproductive Potential?; And Now for Something Completely Different.

Calendar and Announcements

1997 Index

ETHIK IN DER MEDIZIN. Berlin, BRD.

Bimestrale Zeitschrift in Deutsch.

Band 10, Heft 1, 1998

Editorial: JOHANNES REITER: Aus-

weg aus der Beratungsfalle?; VOL-

KER H.SCHMIDT: Verteilungsgerech-

tigkeit in der Transplantationsme-

dizin: Was kann die Soziologie

beitragen? BERT GORDIJN: Euthana-

sie: strafbar und doch zugestanden?

Die niederländische Duldungspoli-

tik in Sachen Euthanasie; FRANZ

JOSEF ILLHARDT: Einverständnis und

Kultur: Anmerkungen zu einem

neuen Problem der Medizin;

Aktuelles: KLAUS-STEFFEN SATER-

NUS: Aufklärung oder Gruseffekt?

Informationen

Tagungsberichte

Rezensionen

Leserforum

MEDICINA E MORALE

Bimestrale Zeitschrift in Italienisch.

1998/1

Editoriale: L'UNESCO sul genoma umano. Un segnale di forte significato bioetico; M.P.FAGGIONI: Il trapianto di gonadi: storia e attualità; A.BOMPIANI: L'Italia e la „Dichiarazione di Amsterdam“ sui diritti dei pazienti; G.HERRANZ: Deontologia médica y vida terminal. Eutanasia y medicina paliativa en los Códigos de Ética y Deontolo-

logia Médica de Europa y América;
L.PALAZZANI: La formazione in
Bioetica: modelli e contenuti;
Notize flash

Documentazione

Dal Magistero del Santo Padre

I. Giovanni Paolo II: Non possiamo nascondere il pericolo che la scienza subisca la tentazione del potere demiurgico, dell'interesse economico e delle ideologie utilitariste;

II. Il Papa: Matrimonio e impegno di trasmettere la vita sono valori primari che la legislazione civile non può ignorare o combattere.

III. Giovanni Paolo II: Ogni attentato contro la vita e l'integrità della famiglia è un attentato contro l'umanità ed il suo futuro

Da Organismi Internazionali

I. Organizzazione Mondiale della Sanità. Ufficio Regionale per l'Europa: Dichiarazione sulla promozione dei diritti dei pazienti in Europa

II. UNESCO: Declaration Universelle sur le Genome Humain et les Droits de l'Homme

III. Conseil de l'Europe: Le Conseil de l'Europe adopte le premier texte international qui interdit le clonage d'êtres humains

IV. Parlamento Europeo: Risoluzione sulla clonazione

Dai Comitati di Etica

Italia: Comitato Nazionale per la Bioetica: Nota sulla sperimentazione e l'impiego di nuove terapie farmacologiche. Risposta al quesito posto dall'IST in merito al „caso DI BELLA“.

Notiziario

Tavola rotonda su „L'embrione umano: un soggetto. Verso la riforma dell'art.I del codice civile“

Tavola rotonda su „La Convenzione di Bioetica europea“

Corsi estivi in pastorale matrimoniale, politiche familiari e dottrina sociale

Recensioni

L.PESSINI, C.DE PAUL BARCHIFONTAINE: Problemas atuais de Bioética (G.M.MIGLIETTA); A.JORI: Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul „Peri téchnes“ ippocratico (M.PENNACCHINI).

Dalla Letteratura Internazionale: La banalizzazione della genetica attraverso gli screening prenatali; Non Etica la promozione del metodo di detossificazione ultrarapida sotto anestesia (Urod); Allarme ICSI: possibile aumento di malformazioni per i nati con questa tecnica; Il consenso informato alle sperimentazioni prima del Codice di Norimberga; 'E compatibile la GIFT con l'insegnamento della „Donum Vitae“?

Segnalazioni Bibliografiche

Etica e Ambiente

Medicina e Morale 1996-1997

1998/2

Editoriale: I medici ed il caso DI BELLA; A.GIANNINI: Il dilemma dell'ultimo letto: allocazione di risorse limitate in rianimazione; M.COZZOLI: Vita, solidarietà, speranza; valori di riferimento dei consultori familiari d'ispirazione cristiana; E.VILLANUEVA CANADAS, Bioética versus Derecho Médico; E.SPAZIANTE: L'aborto nel mondo. Aggiornamento statistico-epidemiologico in tema di aborto legalmente registrato.

Notizie flash

Documentazione

Dal Magistero del Santo Padre

I. Il Papa: Che il crimine abominevole dell'aborto, vergogna dell'umanità, non condanni i nascituri alla più ingiusta delle esecuzioni

II. Giovanni Paolo II: La conquista del nuovo continente del sapere, che è il genoma umano, dischiude possibilità di vittoria sulle malattie e non avalli un orientamento selettivo degli esseri umani

Dalla Santa Sede

Pontificio Accademia per la Vita: Comunicato conclusivo della IV Assemblea Plenaria

Dal Magistero Episcopale

I. „Evêques de France: Conseil Permanent de la Conférence. Essor de la génétique et dignité humaine“

Notiziario

Primo Congresso mondiale su: „Ethics codes in medicine and biotechnology“

Incontro su „Bioethica e pastorale sanitaria“

Recensioni: L.SANDRIN (a cura di), Malati in fase terminale (M.PENNACCHINI); H.JONAS, Tecnica medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità (L.PALAZZANI)

Dalla Letteratura internazionale Il caso „Di Bella“ nella letteratura scientifica internazionale; Una „sanatoria“ per le sperimentazioni cliniche non pubblicate; Informazione e consenso nella ricerca in genetica; La nascita e la diffusione dei Comitati di Etica e di Bioetica in Brasile; Le nuove priorità della medicina

Segnalazione Bibliografiche

Etica e Ambiente

Medicina e Morale 1996-1998

BUCHBESPRECHUNGEN

ANGEFRAGT: STERBEHILFE

Martin DORNBERG

Peter Lang Verlag, 1997, Bern

ISBN 3-631-32233-X

140 Seiten

Die Euthanasiediskussion im deutschsprachigen Raum liegt in jeder Beziehung weit hinter dem angelsächsischen Stand. Doch wächst auch in Österreich und Deutschland der Druck, darüber frei zu reden, nicht zuletzt wegen der räumlichen Nähe zu Holland. Es fehlt nicht an gewissen theoretischen Überlegungen, aber es gibt noch sehr wenig Material über die tatsächlichen praktischen Einstellungen zu diesem Thema. Martin DORNBERG hat im Rahmen seiner Dissertation eine Befragung von 62 Internisten aus Freiburg i.Br. und Umgebung durchgeführt, zum Themenkomplex Euthanasie, Behandlungsbegrenzung, Respekt vor dem Patientenwillen in solchen Situationen, Regelungsbedarf auf diesem Gebiet u.dgl. Obwohl die Aussagekraft einer dermaßen räumlich beschränkten und umfangmäßig kleinen Stichprobe sehr relativ ist, ist sie als Orientierungswert und als Ansporn zu weiteren Befragungen sehr lobenswert. Außerdem muß man schon dankbar sein, daß im Rahmen einer Dissertation eine Befragung über ein solches Thema gewagt wird.

Die Ergebnisse:

- * Euthanasie und Suizidhilfebegehren wurden von den befragten Internisten in extrem hohem Maße abgelehnt; sie stufen die Durchführung entsprechender Maßnahmen als selten ein.
- * Jedoch wurde eine gesetzliche Änderung, die die Möglichkeit eröffnen würde, aktiv das Leben unheilbar Kranker zu beenden, von einem beachtlichen Teil der Befragten (23%) begrüßt.
- * Hohe Bereitschaft zur Behandlungsbegrenzung bei infaust Erkrankten in der Terminalphase wurde in Abhängigkeit vom selbst

eruierten Patientenwillen (92%) bzw. von dessen mutmaßlichem Willen (82%), aber auch bei noch nicht bekanntem Patientenwillen (69%) geäußert.

- * Bemerkenswert ist, daß diese Bereitschaft sich auch auf nicht terminal Erkrankte mit schlechter Prognose bezieht, besonders dann, wenn ein adäquates Patiententestament vorliegt (95%) oder andere Patienten von der vorgenommenen Maßnahme profitieren (79%). Deutlich geringer ist diese Bereitschaft bei unbekanntem Patientenwillen (57%).
- * Nur 10% der Befragten halten im Rahmen von Entscheidungen zur Behandlungsbegrenzung Nährlösungen und Flüssigkeit für disponibel, immerhin 48% Nährlösungen (allein).
- * Bei terminal Erkrankten wird hohe Bereitschaft angegeben, indirekte (aktive) Sterbehilfemaßnahmen durchzuführen. Die Rolle und die Verbindlichkeit von Patiententestamenten und die Bedeutung zusätzlicher Regulierungsinstrumente für Entscheidungen zur Behandlungsbegrenzung werden unterschiedlich eingeschätzt.

Der Autor kommentiert die Ergebnisse und ist um eine ethische Bewertung bemüht. Der Kommentar zeigt, daß die offene Diskussion noch am Beginn steht und daß die Kriterien für die Behandlungsbegrenzung noch klarer ausgearbeitet werden müssen, damit eine gewisse Einigkeit herrscht. DORNBERG folgert daraus die Dringlichkeit, die ethische Diskussion im klinischen Alltag zu intensivieren.

Es ist festzustellen, daß sich der Autor bei der medizinisch-ethischen Bewertung nicht von den kulturellen Hemmschuhen befreien konnte, in der sich diese Thematik im deutschsprachigen Raum befindet. Es ist richtig, daß die Mehrheit der deutschsprechenden akademischen Gemeinschaften lieber von Sterbehilfe als von Euthanasie spricht. Der Grund für diesen Euphemismus ist naheliegend. So lange

aber mittels der Sprache die wirklichen ethischen Probleme mindestens zum Teil überdeckt werden, wird man einerseits in der internationalen Diskussion kaum „mitmischen“ und andererseits die ethischen Fragen nicht richtig behandeln können. Außerdem ist die vom Autor verwendete Terminologie vom ethischen Standpunkt aus problematisch. Der Autor unterscheidet z.B. zwischen indirekter Sterbehilfe mit intendiertem und nicht intendiertem Tod. Gemäß der langen moraltheologischen Tradition, an der in diesem Thema kein Weg vorbeiführt, wird in der indirekten Tötung der Tod nicht direkt intendiert, sondern höchstens in Kauf genommen (deswegen auch indirekt). Abgesehen von anderen wesentlichen Bedingungen ist eine Tötung indirekt, wenn der Tod nicht direkt intendiert ist. Wenn der Tod intendiert ist, handelt es sich nicht um eine aktivere Variante der indirekten Sterbehilfe, sondern um eine direkte Tötung. Die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie, die der Autor auch verwendet, hat sich in der Diskussion immer wieder als verwirrend erwiesen. Ob man aktiv (Tun) oder passiv (Unterlassung) handelt, ethisch relevant ist die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung!

Trotz dieser Aspekte wird der Arzt und der medizinisch Interessierte von der Lektüre dieses Buches profitieren.

H. UFER

**STERBENDE BEGLEITEN.
RATSCHLÄGE UND PRAKTISCHE
HILFEN**

Oskar MITTAG

Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1994

ISBN 3-89373-266-7

159 Seiten

Nichts ist so sicher wie der Tod und daß wir alle sterben müssen, und doch bleibt der Tod

„abstrakt und unwirklich“ (9) im Bewußtsein der Menschen unserer Zeit. Gesundheit ist ein so hoher Wert geworden, daß man alles, was ihn ankratzen könnte, verdrängt. So werden Schwerkranke und Sterbende oft aus dem Alltagsleben abgeschoben und in Kranken- und Pflegeheime verlagert. Die soziale Solidarität mit Kranken und Sterbenden ist zwar groß – sie übernimmt alle Kosten der Behandlung bis zu Genesung oder Tod – sie bleibt aber auf der anonymen Ebene. Sie geht meistens nicht so tief, daß sie in eine individuelle Bereitschaft des Menschen einmündet, nahestehende Kranke oder Sterbende zu begleiten, d.h. ihnen im Alltag einen Platz einzuräumen.

Die Revolution der Medien und der Kommunikation hat die kommunikative Kompetenz des Menschen in nicht jeder Beziehung verbessert. Ganz offensichtlich hat sie die persönliche direkte Kommunikationsfähigkeit verkümmern lassen. So können die Menschen immer weniger mit Kranken und schon gar nicht mit Sterbenden umgehen.

Das Buch von Oskar MITTAG, das auch international Beachtung gefunden hat, versucht nicht so sehr das Phänomen von psychologischer oder soziologischer Seite her zu analysieren, um auf den Grund des Problems zu kommen, sondern es versucht einfach das Problem von seiner praktischen Seite anzupacken, indem der Autor, aus seiner Erfahrung oder aus der Erfahrung anderer schöpfend, zu einer Vielzahl von Detailfragen konkrete Lösungen anbietet.

Der Autor übernimmt das aus den 60er Jahren stammende und berühmt gewordene Phasenmodell des Sterbens von Elisabeth KÜBLER-ROSS, dessen Verständnis die Voraussetzung für eine hilfreiche Begleitung Sterbender bildet. Diese fünf Phasen sind (29-40): „Nicht-wahrhaben wollen“, „Zorn“, „Verhandeln“ („Der Patient versucht, durch Gegenleistungen – Gebet, Gottesdienstbesuch, Einhaltung der Behandlungsvorschriften – oder das Setzen von zeitlichen Zielen einen Aufschub des drohenden Todes zu erreichen“, vgl. 32); es handelt sich

dabei um „Depression“ und „Zustimmung“. Es ist klar, daß nicht alle diese fünf Phasen in der gleichen Ordnung durchlaufen müssen, es handelt sich aber um das Typische im Sterbeprozess. Der Sterbebegleiter muß sich auf die Stimmung des Sterbenden einstellen, wenn er ihm wirklich helfen will. Denn ein Verhalten, das in der Zornphase angebracht ist, kann in der Depressionsphase kontraindiziert sein.

Das Krankenhaus ist heute der Ort des „normalen Todes“. Die Klinik garantiert eine medizinische Betreuung am letzten Stand der Wissenschaft. Obwohl es in vielen Fällen, z.B. bei schweren Unfällen oder bei einem akuten Herzinfarkt, keine Alternative zur Einweisung ins Krankenhaus gibt, wehrt sich MITTAG dagegen, die Kliniken und die klinikähnlichen Einrichtungen als die einzigen Orte des normalen Sterbens zu betrachten und plädiert dafür, in vielen Fällen ab einem gewissen Zeitpunkt das Zuhausesterben in Erwägung zu ziehen und es jedenfalls als eine wertvolle Alternative zu betrachten. Das Argument ist naheliegend: „Zuhause erlebt der Kranke weder die Trennung von seiner Familie und den Menschen, die ihm nahestehen, noch ist er auf die Pflege durch ständig wechselnde fremde Helfer angewiesen. Zuhause bleibt der Kranke, so weit es irgendwie geht „sein eigener Herr“; er behält die Freiheit, aufzustehen, zu baden, sich anzuziehen, zu schlafen und zu essen, wann er möchte. Und in der vertrauten Umgebung fällt es gerade alten Menschen leichter, sich zu orientieren und geistig wie seelisch gesund zu bleiben“ (63). Entscheidende Voraussetzungen dafür wären (65 – 68): 1) Der Sterbende weiß, daß er in absehbarer Zeit an einer unheilbaren Erkrankung sterben wird, und hat den Wunsch, zuhause zu sterben; 2) die Angehörigen oder Freunde können und wollen die Pflege des Sterbenden übernehmen und 3) die Unterstützung seitens des Hausarztes und einer Krankenschwester ist sichergestellt.

Das Buch geht in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln auf das Sterben im Krankenhaus und

das Sterben zuhause getrennt ein. Es geht dem Autor nicht darum, diese Alternativen zu vergleichen, denn manchmal ist die eine und manchmal die andere angebracht. Die Kriterien dazu werden jeweils expliziert. Das Sterben sollte lieber im Krankenhaus stattfinden, wenn folgende Bedingungen gegeben sind (46 – 48): 1) Wenn der Sterbende dies wünscht; 2) wenn sich die Familie oder der Freundeskreis nicht in der Lage sehen, den Sterbenden ausreichend zu versorgen; 3) wenn keine ausreichende Unterstützung durch den Hausarzt und/oder die Krankenschwester gewährleistet ist; 4) wenn nur das Krankenhaus in der Lage ist, für die Lebensqualität des Sterbenden zu sorgen und 5) wenn es niemand gibt, der die Pflege übernehmen will.

Im Kapitel „Sterben im Krankenhaus“ wird besonders auf die Mitteilung der infausten Diagnose und die Aufklärung unheilbar Kranker und ihrer Angehörigen mit ganz konkreten Ratschlägen und Anleitungen für den Einzelfall eingegangen, z.B.: „Legen Sie das Aufklärungsgespräch auf einen Termin, wo Ihnen genügend Zeit zur Verfügung steht. Sie wissen nicht, welche Reaktionen der Patient zeigen wird und wieviel Zeit er braucht, um den ersten Schock zu überwinden. Seien sie sicher, daß sie ihn nicht vorzeitig alleine zurücklassen müssen. Die Visite ist nicht der richtige Zeitpunkt für ein solches Gespräch! Auch der späte Nachmittag und Abend sind nicht günstig. Der Patient hat dann keine Möglichkeit, die schlimme Nachricht vor der Nacht wenigstens einigermaßen zu verarbeiten“ (51). In dem Stil werden zahlreiche Hinweise und Ratschläge präsentiert, die dem Grundsatz folgen, Angst zu nehmen und Hoffnung zu lassen (54). Aber es dürfen keine falschen Hoffnungen gemacht werden. Das wäre zunächst das Bequemere und Leichtere, aber meistens das Falsche für den Patienten, der letztlich den Schock zu spät bekommt und nicht mehr in Frieden mit sich und seiner Umgebung sterben kann (vgl. KÜBLER-Ross Phasenmodell). Auch die Betreuung des

Sterbenden auf der Intensivstation und die unverzichtbare Beteiligung der Angehörigen und Freunde an der Betreuung der Sterbenden im Krankenhaus kommt ausführlich zur Sprache.

In ähnlicher Weise werden Anweisungen und Anleitungen für die Pflege der zuhause Sterbenden gegeben. Hier wird ganz detailliert auf die dafür notwendigen Einrichtungen (Spezialbett mit Rädern, Beistelltisch, Abfalleimer mit Plastikbeuteln, Aufsitzhilfe, Blumen, Fernsehgerät, Sessel, Stühle usw.) und auf die Grundpflege (Wechseln der Bettwäsche, Lagerung zur Vermeidung des Wundliegens, Waschen, Mundpflege, Essen und Trinken und die intimen Verrichtungen) eingegangen.

Bei der Begleitung von Sterbenden muß darauf geachtet werden, daß die Kommunikation und insbesondere das Gespräch nicht abreißt. Durch das Leben in der fremden Umgebung des Krankenhauses, die Trennung von den geliebten Personen und den Rückzug von Ärzten und Pflegepersonen können Sterbende in die Isolation kommen und letztlich einen sozialen Tod lange vor dem physischen Tod erleiden (138). „Auch wenn ein Sterbender nicht mehr sprechen kann, sollte das Gespräch mit ihm unbedingt fortgesetzt werden“ (86). Und dann noch einen ganz direkten Rat: „Auch Körperkontakt ist eine Möglichkeit, dem Sterbenden weiterhin zu vermitteln, daß Sie in Liebe mit ihm verbunden und ihm nahe sind. Nehmen Sie seine Hand, streicheln Sie ihn sanft oder nehmen sie ihn in die Arme...“ (86).

Ein anderes Kapitel des Buches beschäftigt sich mit dem Sterben von Kindern. Besonders Kinder brauchen eine vertraute Umgebung. Sie würden weniger leiden, wenn sie nicht von zuhause, von ihren Eltern und Geschwistern getrennt wären. MITTAG beruft sich auf amerikanische Untersuchungen, die behaupten, daß der Tod eines Kindes von der Familie besser verarbeitet werden kann, wenn das Kind von der Familie zuhause gepflegt wird (114). Die übliche Praxis mancher Kliniken, bei Totgeburten oder beim Sterben in den ersten Tagen das tote Kind

rasch zur Seite zu schaffen, um die Mutter vor vermeintlich größeren Schmerzen zu bewahren, ist nach Aussage des Autors falsch: „Natürlich hat die Mutter, haben beide Eltern längst eine enge Bindung zu dem noch ungeborenen Kind entwickelt“. Auch dieser Tod muß verarbeitet werden. Die Erfahrung des Autors und eine von ihm zitierte Studie zeigt, daß der Verdrängungsversuch die Verarbeitung erschwert und letztlich eine große Belastung darstellen kann.

Wer tröstet den Tröster? So könnte der Titel eines weiteren Kapitels lauten, in dem verschiedene Fragen im Zusammenhang mit der Bewältigung des Todes der geliebten Personen behandelt werden: „Wenn Trauer für einen Menschen zum Problem wird, hilft es oft bereits, sich deutlich zu machen, daß Trauer an sich kein krankhafter Zustand ist. Trauer stellt vielmehr die normale Reaktion auf den Verlust eines geliebten Menschen dar, und obwohl sie mit vielfältigen schmerzhaften, ängstigenden und oft auch verwirrenden Gefühlen verbunden ist, hilft sie doch, sich wieder dem Leben zuzuwenden. Trauerarbeit ist tatsächlich ein notwendiger Prozeß, der auch von der sozialen Umwelt gefördert und unterstützt werden sollte“ (136). Trauer ist notwendig und wohltuend, sie ist ein Prozeß der Normalisierung nach dem Schock. Man sollte diesen Prozeß nicht durch Verdrängungsstrategien stören, denn dann könnte er entweder länger dauern oder sogar in eine krankhafte Trauerart umschlagen. Wenn Trauer krankhaft wird, muß unbedingt psychotherapeutische Hilfe gesucht werden.

Konsequent vermeidet der Autor alles, was das Sterben und den Tod idealisieren könnte. Sterben ist für ihn immer ein dramatisches Geschehen. Dies zu beschönigen bietet keine Hilfe für die Menschen, die mit der Realität des Todes konfrontiert sind. Das Buch ist ein Appell an alle Menschen, eine bessere Kultur des Sterbens zu pflegen. Es ist ein sehr nüchterner und sachlicher Appell, der zugleich eine Vielzahl von Lösungen für viele der Probleme, die sich präsentieren können, vorlegt.

Das Buch kann nicht nur für Ärzte und Krankenschwestern, sondern für jeden Menschen von großem Nutzen sein. Ärzte und Krankenschwestern, die bereits Erfahrungen im Umgang mit Sterbenden gesammelt haben, können das Buch als Checkliste verwenden, um den einen oder anderen Aspekt ihres Verhaltens zu bessern, oder als Anregung zur Reflexion über die eigenen Erfahrungen. Für alle anderen kann es eine echte Bildungslücke schließen. Eine Kultur, die den Tod verdrängt, hat wahrscheinlich auch versäumt, die Menschen zum Umgang mit Sterbenden vorzubereiten. Viele wurden damit schon konfrontiert und wir alle werden uns mit Sicherheit noch in Zukunft damit befassen. Eine geliebte Person beim Sterben zu begleiten, ist eine humanitäre Aufgabe, die nur zum Teil delegiert werden kann und darf. Prüfstein einer Kultur ist, wie die Menschen die Schwächeren behandeln. Am Ende des 2. Jahrtausends hat die Menschheit diesbezüglich einiges nachzuholen. Das Buch von MITTAG kann dazu eine Hilfe leisten.

E.PRAT

**PETER SINGER IN DEUTSCHLAND.
ZUR GEFÄHRDUNG DER DISKUSSIONSFREIHEIT IN DER WISSENSCHAFT.
EINE KOMMENTIERTE DOKUMENTATION**

Christoph ANSTÖTZ, Rainer HEGSELMANN, Hartmut KLIEMT (Hg.)

Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main, 1997

ISBN 3-631-48014-8

2. Unveränderte Auflage, 425 Seiten

Um die Verteidigung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft kämpfen die drei Moralphilosophen mit der Herausgabe dieses sehr aktuellen und wichtigen Buches, das die Frage zu beantworten sucht: kann, darf oder soll man über so strittige und – vor allem in Deutsch-

land – so historisch belastete Themen wie Euthanasie diskutieren und ist die gebotene Sachlichkeit überhaupt möglich?

Peter SINGER, ein anerkannter australischer Moralphilosoph, erklärt in seinem auch in deutscher Sprache erschienen Buch „Praktische Ethik“ die Euthanasie unter bestimmten Bedingungen für erlaubt. Das „Lebensrecht“ gebühre nur Menschen, aber auch Tieren, denen Personeneigenschaften, wie Selbstbewußtsein und Leidensfähigkeit zugesprochen werden können. Er vertritt seine These vom Standpunkt einer utilitaristischen Ethik aus. Die Herausgeber haben nicht nur Peter SINGERS „Praktische Ethik“ als Grundlage ihrer Lehrveranstaltungen für Studenten der Philosophie an den Universitäten Duisburg und Dortmund gemacht, sondern den Autor auch zu Vorträgen und Seminaren nach Deutschland eingeladen. Seither (1989) gibt es in Deutschland eine heftige und teilweise gewalttätige Auseinandersetzung um diese Thesen Peter SINGERS. Lehrveranstaltungen, Vorträge und Kongresse, die dieses Thema sachlich diskutieren sollten, wurden gewalttätig verhindert, unter Druck abge sagt oder zumindest gestört.

Die Herausgeber beabsichtigen mit dem vorliegenden Buch, anhand der umfassenden Dokumentation der Reaktionen auf Peter SINGER in Deutschland die Gefährdung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft aufzuzeigen und zu kommentieren. Dies geschieht aus einer libertären Perspektive, für die die Freiheit der Diskussion eines der höchsten Güter überhaupt ist. Sie verteidigen Peter SINGERS Qualifikation als Moralphilosoph und dessen „Praktische Ethik“, die sie als hervorragende Einführung in die Probleme der Ethik aus utilitaristischer Sicht beurteilen und rechtfertigen ihre Einladung Peter SINGERS nach Deutschland. Sie verurteilen die – wie sie sich ausdrücken – „in Deutschland – wiederum – aktiv betriebene Einschränkung der Grundprinzipien der freien geistigen Auseinandersetzung.

In Teil 1 und 2 wird unter „Peter SINGER in Duisburg“ und „Peter SINGER in Dortmund“ das jeweilige Umfeld der Auseinandersetzung um Peter SINGER, die Verhinderungsaktionen an den jeweiligen Universitätsveranstaltungen kommentiert und anhand von 49 (Duisburg) bzw. 60 (Dortmund) wörtlich abgedruckten „Offenen Briefen“, Leserbriefen, Berichten und Kommentaren in der Presse, Protestschreiben, Erklärungen sowie Flugblättern, eine Chronik der Auseinandersetzungen dokumentiert. Die Kirche, die Politik, Universitäten, Presse, Studenten- und Behindertenorganisationen, Leserbriefschreiber, kommen zu Wort. Der Tonfall, der Grad an Objektivität, Argumente, die Peter SINGERS Thesen selbst nicht berühren, sondern Opportunität, Freiheit und Gefahren einer derartigen Konfrontation zum Thema haben, sind möglicherweise typische Verhaltensmuster, mit denen in zukünftigen Auseinandersetzungen zu rechnen sein wird. Die aggressive Ablehnung jeder Diskussion scheint vornehmlich aus dem unüberwundenen Trauma der „Euthanasie“-Programme der Nazis zu stammen. Die Herausgeber müssen sich dagegen wehren, nationalsozialistisches Gedankengut zu propagieren und dem Totalitarismus neue Wege zu bereiten. Aus diesen Gründen wurde ANSTÄTZ aus seiner Professur entlassen und nahm sich daraufhin das Leben.

Nicht nur interessant, wer sich hier zu Wort meldet – Kirche, Politik, Universitäten, Presse, Studenten- und Behindertenorganisationen, Leserbriefschreiber – sondern vor allem, in welchem Tonfall, mit welchem Grad an Objektivität, mit welchen Argumenten für oder gegen eine Diskussion über Peter SINGERS Thesen Stellung bezogen wird, ohne dabei Peter SINGERS Überlegungen selbst, bzw. – generell – die Abtreibungs-, Euthanasie-, Sterbehilfe- und Lebensrechtsfragen zu analysieren. Diese Sammlung von chronologisch geordneten Beiträgen kann möglicherweise als Lernmuster zukünftiger Auseinandersetzungen gewertet werden.

Es stellt sich heraus, daß – wie von den Herausgebern für moralphilosophische Themata gefordert – eine von jeder religiösen oder weltanschaulichen Bindung gelöste, „aufgeklärte“ Betrachtung derzeit in Deutschland, anders als in anglosächsischen Ländern, noch nicht möglich ist. Dazu die Herausgeber: „Nicht das Buch Peter SINGERS ist ein Skandal. Der eigentliche Skandal ist, daß mehr als 200 Jahre nach Erscheinen von KANTS Schrift „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?“ ein Buch wie das von Peter SINGER für einen Skandal und für im wörtlichen Sinn undiskutabel gehalten werden kann“. Sie führen diese virulenten Reaktionen auf weitverbreitetes Unverständnis gegenüber den Methoden der analytischen Moralphilosophie zurück.

R.HEGSELMANN bemüht sich, in seinem Beitrag „Was ist und was soll Moralphilosophie?“ Verständnis zu wecken. „Argumente lassen sich nicht durch Bekenntnisse ersetzen“. „Kritik ist nicht gleichzusetzen mit dogmatischer Ablehnung“. HEGSELMANN versteht die Qualifikation eines Moralphilosophen, „der etwas taugt“ in handwerklichem Sinn und nicht in seinen moralischen Qualitäten. Er definiert den Moralphilosophen in 10 Thesen – ein wertvoller Einblick in die Methodik seiner Arbeitsweise. In Fallstudien (z.B. über die Abtreibung) werden Argumente der Abtreibungsgegner sowie der -befürworter „zerpflückt“, aber – konsequenterweise – keine moralische Entscheidung gefunden. Denn nach seiner These 1 „predigt der Moralphilosoph nicht Moral, sondern er analysiert sie“.

H.KLIEMT gibt im Beitrag „Allgemeines über Ethik und Utilitarismus“ einen wertvollen Überblick über ethische Theorie und Praxis, wobei er in pflichtenbasierte, rechthebasierte und zielbasierte ethische Theorien zur Bestimmung des normativ Richtigen unterscheidet, jedoch im Detail nur die zielbasierte Theorie, den Utilitarismus – die Methode SINGERS – ausführlich behandelt. KLIEMT gibt zu, daß „bis heute über die angemessene ethische Theorie,

die praktischen Diskursen zugrunde zu legen ist, keine Einmütigkeit gefunden ist“. „Es gibt kein intersubjektiv akzeptiertes Überlegungsgleichgewicht unter den wohlwollenden Moralurteilen neutraler hinreichend kompetenter Moralbeurteiler“. Dennoch kommt er zum Schluß, daß „das nicht heißt, daß man deshalb den praktisch-ethischen Diskurs insgesamt als sinnloses Unterfangen zurückweisen könnte“. KLIEMT sieht das Problem einer neutralen Wertbeurteilung und zitiert SCHOPENHAUER: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“.

Mit einer 64-seitigen Bibliographie im Teil 3 entschädigen die Herausgeber die Leser, die sich Verhaltensnormen in ethischen Grenzfällen erwartet haben, mit der Möglichkeit einer vertieften und umfassenden Information.

Kommentar:

Euthanasie, Lebensrechte, „Würde des Sterbens“, das sind die Diskussionsthemen, denen wir uns in Zukunft unweigerlich zu stellen haben. Wer gibt uns den festen Grund, von dem aus Überzeugungen und richtige Verhaltensweisen erwachsen können? Schon die oben erwähnte Literaturliste läßt das Ringen der Fachleute um Antworten über die ethischen Fragen des Lebens und Sterbens bzw. des Leben- und Sterbenlassens deutlich werden. Die „aufgeklärten“ Moralphilosophen finden – nach ihrer Selbsteinschätzung – keine einheitlich gültigen rationalen Beurteilungskriterien für moralisches Handeln. Darüberhinaus fühlen sich Moralphilosophen nicht in der Lage, „Moral zu begründen“, sondern lediglich analytisch zu hinterfragen. Nach welchen Kriterien soll sich dann aber z.B. ein Arzt, ein Gesetzgeber, die Eltern eines behinderten Kindes im Gewissenskonflikt entscheiden?

Die Gegner von Peter SINGER in Deutschland haben – offensichtlich – weder dem Gast noch den einladenden Professoren ihre akademische Objektivität abgenommen – zu recht oder zu unrecht. Die Moralphilosophen müssen sich aber gefallen lassen, ihr Verhalten bzw. ihre

Aussagen, wie jede Person, die über Richtig und Falsch, Gut und Böse entscheiden muß, einer kritisch-ethischen Überprüfung unterziehen zu lassen. Nicht jeder kann eine moralphilosophische Ausbildung haben und die theoretischen Spielregeln des Hinterfragens ethischer Entscheidungsvarianten in der Praxis beherrschen. Es kann sich aber auch nicht jeder seriös an Diskussionen über Leben und Tod beteiligen, der nicht über ethische Fragen nachgedacht hat und über keine Orientierungsgrundlagen verfügt. Deshalb ist der „reflexartige“ Widerstand gegen Vorschläge, die über das bisher „Selbstverständliche“, ja geradezu „Indiskutable“ hinausgehen, möglicherweise kein „Skandal“, sondern gesunder Ausdruck eines „natürlichen“ Empfindens. Dieses vielleicht vage, aber wertbewußte Empfinden kann und soll konkretisiert und mit Vernunft „abgesichert“ werden, indem man sich auf jenen Beistand verläßt, der von sich selbst sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Diese Entscheidungsgrundlage kann auch einem einfachen, ungeschulten, aber gewissensgebildeten Menschen zur ethisch richtigen Entscheidung verhelfen. Das ist die Grundlage für ethisches Handeln und eine gute Gesprächsbasis für Diskurse über Ethik in der Praxis!

P.HARTIG

BEGINN, PERSONALITÄT UND WÜRDE DES MENSCHEN

Hans Michael BAUMGARTNER, Günter RAGER (Hg)
Verlag Alber, München, Freiburg im Breisgau,
1997 Grenzfragen; Bd. 23
ISBN 3-495-47833-7
448 Seiten

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis einer intensiven interdisziplinären Arbeit, welche im Rahmen des „Instituts für interdisziplinäre Forschung der GÖRRES-Gesellschaft“ von 1993 bis

1995 durchgeführt wurde und „ebenso kritisch wie konstruktiv zur derzeitigen Debatte um den moralischen Status des vorgeburtlichen menschlichen Lebens beitragen“ will (13). Als Autoren zeichnet jeweils eine Gruppe von Professoren, durch die nicht nur Philosophie und Theologie, sondern auch eine Reihe vor allem naturwissenschaftlicher oder empirischer Disziplinen vertreten sind.

Das Thema ist die Frage nach der sittlichen Grenzziehung im Umgang mit dem pränatalen Leben, genauer nach dem „moralischen Status des vorgeburtlichen Lebens überhaupt“ (9); es ist eine Frage, die sich unabweislich stellt, seitdem das vorgeburtliche Leben, bedingt durch die Erkenntnisse der Molekularbiologie und Embryologie und durch den Einsatz moderner medizinischer Technologien dem Zugriff des Menschen verfügbar geworden ist. Die leitende Fragestellung lautet daher, ob die pränatale Phase unter dem gleichen Schutz steht, der generell dem menschlichen Leben nachgeburtlich zukommt, wie sich eine Schutzwürdigkeit begründen läßt, ja ob dieser Phase bereits Personalität und Würde – wenn ja, ab wann – zugeschrieben werden kann (10).

Zum Inhalt: Die Untersuchung stellt den gegenwärtigen Stand des Wissens der verschiedenen empirischen Disziplinen und der Forschung an den Anfang; auf dieser Grundlage wird zunächst aus philosophisch-anthropologischer und dann aus theologischer Sicht die Frage nach Individualität, Personalität und Würde erörtert. Der Band gliedert sich daher in drei große Teile: am Anfang stehen die „Biologisch-medizinischen Grundlagen“, (15-160), gefolgt vom philosophischen Teil („Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte“, 161-242); den Abschluß bildet die theologische Perspektive („Menschenwürde und Lebensschutz: Theologische Aspekte“ 243-330). Daran schließt sich noch ein Beitrag, der die Frage der Hominisation aus der Perspektive der Ur- und Frühgeschichte beleuchtet („Zum Beginn menschlichen Lebens in der Phylogenese“, 331-362)

Die Teile im einzelnen: Die „Biologisch-Medizinischen Grundlagen“ schildern die Entwicklung des menschlichen Lebens, beginnend mit den „Molekular- und zellbiologischen Grundlagen“ einschließlich der Postnatalzeit und ordnen sie zu einem Gesamtbild. Dies wird durch Verwendung der „Systemtheorie“ und ihrer die analytische Sicht ergänzende „ganzheitliche“ Betrachtungsweise möglich. Dieser für die Darstellung eines Prozesses „besonders geeignete und umfassende Verstehenshorizont“ (32) erlaubt auch, einen biologischen Individuumbegriff zu entwickeln („ein sich selbst organisierendes dynamisches System“, 77). Die Deutung des sich entwickelnden Menschen als ein dynamisches System vermag dann detailliert zu belegen, „daß der neue Mensch ab der Fertilisation in ununterbrochener Kontinuität und zäsurloser Entwicklung entsteht“ (12). Die Rede von einem „Preembryo“ wird daher als „biologisch nicht nachvollziehbar“ (88) zurückgewiesen, das Vorliegen eines „funktionierenden Nervensystems“ als Kriterium der Personalität aus verschiedenen Gründen als unhaltbar kritisiert (97 ff).

Die Darstellung der biologischen Grundlagen wird ergänzt durch eine Behandlung der Erkenntnisse zur Eltern-Kind-Beziehung aus verhaltensbiologischer und psychosomatischer Sicht sowie pränataler Psychologie. Eine Einführung in die „Pränatalmedizin“ (118-135) erläutert die Neuentwicklung im ärztlich-klinischen Bereich, zeigt die derzeitigen Möglichkeiten, das ständige Grundproblem, daß Diagnose und Therapie in einem krassen Mißverhältnis stehen und die ethische Problematik auf (die sog. „Früheuthanasie“ als „selektive Tötung“ wegen einer möglichen Behinderung oder als „unselektive Tötung“ im „Fetozid“ zur Reduktion einer Mehrlingsschwangerschaft, die gesetzliche Straffreiheit der Abtreibung („Zumutbarkeitsformel“) – welche in der Praxis auch gestärkt durch die Urteile zur Arzthafung für Behinderung zum Anspruch auf ein unbehindertes Kind geworden ist – die ge-

schlechtsspezifische Abtreibung, sowie Schwangerschaft auf „Probe“).

Die Darstellung bemüht sich um eine differenzierte Sicht; allerdings wird dem Lebensrecht keine unbedingte Achtung zugebilligt, sondern ein „Entscheidungsrecht“ über das Leben eingeräumt: so fordert man zwar den ethischen „Normalfall“, ist aber bereit, mit Blick auf ein angebliches Dilemma von Werten, doch „Ausnahmen“ zu machen und sie als „Einzelfall“ zu tolerieren (127, 135). Dieselbe problematische Auffassung durchzieht die ethischen Überlegungen in der „Embryonenforschung“ (136-150). So halten die Autoren „nach ihrer Überzeugung“ angesichts berechtigter Forschungsziele „verbrauchende Forschung“ zwar für unzulässig; aber Schaden und Tod des Embryos nehmen sie in Kauf, es versteht sich im „Einzelfall“ – wenn nur eine intensive „positive Güterabwägung“ stattgefunden hat (144). Woher die Autoren das Verfügungsrecht und die Entscheidungsvollmacht über das Leben eines anderen nehmen, bleibt unerfindlich; ärgerlich ist, daß man so etwas als selbstverständlich unterstellt, eine Rechtfertigung übergeht und sowohl die Darstellung wie Diskussion anderer Positionen scheut (so hält z.B. bekanntlich die päpstliche Instruktion „Donum Vitae“ Forschung und Experimente sittlich nur für zulässig, wenn weder Leben noch Integrität des Embryos bedroht sind – I, 4; auch Enzyklika „Evangelium vitae“ (EV, Nr. 63)).

Die Erörterung der „Philosophischen Aspekte“ widmet sich in fünf Kapiteln einer umfassenden Diskussion des Person- und Würdebegriffs in der Ethik, speziell in der Bioethik. Sie behandelt zunächst in „Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens“ das Menschenrechtsethos. Daran schließen sich „Begründungen der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens im Rückgriff auf Personstatus und Menschenwürde“: es beinhaltet „Historische Begründungen“ (170-185) und „Systematische Überlegungen: Menschenwürde, Menschenrechte, sittliche Subjektivität“ (185-192). Das dritte Kapitel lau-

tet „Person und Natur: Die Frage nach der Ausdehnung des Schutzes des menschlichen Lebens“ und umfaßt nach einer historischen Entfaltung des Problems (und zwar in aristotelischer, empiristischer und transzendentalphilosophischer Tradition) eine Diskussion der Gegenwartsphilosophie (mit den Positionen von H.T. ENGELHARDT jr., P. SINGER, D. PARFITS, P.F. STRAWSON und D. WIGGINS) sowie „Konsequenzen für Lebensschutz und Tötungsverbot“ (213). Den letzten Teil der Überlegungen bildet das 4. Kapitel „Der moralische Status des ungeborenen Menschen und die Frage nach der Einheit der ontogenetischen Entwicklung“: hier wird anhand von verschiedenen Argumenten und Hinweisen zuerst die Frage möglicher „moralisch relevanter Zäsuren“ diskutiert (Sukzessivbeseehlung, Präformismus und Epigenismus, Beginn des Personseins), anschließend die „Frage nach der Kontinuität der Entwicklung“ anhand des Potentialitäts- und des Kontinuitätsarguments (als Frage nach dem eigenen Ursprung) erörtert und schließlich noch kurz das Problem der „Individuation und Zwillingsbildung: die Frage nach der Ausdehnung der Schutzwürdigkeit des Embryos“ bedacht. Die „Abschließenden Überlegungen“ (5. Kap.) stellen eine thesenartige Kurzfassung des Gangs der Überlegungen dar (239-242).

Das Ergebnis wird in zwei Schritten entwickelt: Zum einen zeige sich, daß in einer Analyse der Begründungen der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens das „Sittliche Subjektsein“ als Grund der Menschenwürde in den untersuchten Positionen nachweisbar und daher „Würde“ – wie auch der Begriff der Person – ein Begriff sei, der seine eigene ursprüngliche praktische Bedeutung hat (185 f). Die Analyse und Diskussion um die Ausdehnung des Schutzes menschlichen Lebens versucht das noch weiter mit der Unterscheidung „Grund bzw. Kriterium“ der praktischen Zuschreibung des Personprädikats zu klären: „Geltungsgrund der praktischen Zuschreibung ist das sittliche Subjektsein, d.h. das Vermögen, selbstgewählte Zwecke

setzen zu können und als solches ein seiner selbst bewußter Selbstzweck zu sein; Zuschreibungskriterium ist das Menschsein, d.h. die Existenz eines leibhaften Individuums, dem dieses Vermögen als ihm ursprünglich zugehörig zugeschrieben wird.“(218). Die „Abschließenden Überlegungen“ fassen zusammen: „Im modernen Kontext ist die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens an den Begriff der Person gebunden. Jemanden im ethischen Zusammenhang als Person zu bezeichnen, heißt ihn ... als Wesen zu bezeichnen, dem nicht nur ein bestimmter Wert, sondern Würde zukommt, d.h. ein Anspruch auf Unantastbarkeit, der nur im gleichen Anspruch einer anderen Person seine Grenzen findet. Der Grund der Würde ist die Tatsache, daß dem Menschen das Vermögen zukommt, sittliches Subjekt zu sein, d.h. Subjekt selbst gesetzter und zu verantwortender Zwecke zu sein. Soll es überhaupt Recht und Moral als Möglichkeit freier Selbstbindung an das Gute geben, müssen das sittliche Subjekt und seine Freiheit als Selbstzweck respektiert werden. Da das sittliche Subjekt nicht anders als in Form eines lebendigen menschlichen Individuums und dieses Individuum durch eine ursprüngliche Einheit von Leib und Ich ausgezeichnet ist, schließt die Würde des Subjekts den Schutz der Integrität von Leib und Leben wesentlich ein. Das Leben ist nicht das ranghöchste, wohl aber das fundamentale Gut. Jemanden als Person zu bezeichnen heißt daher, ihn als einen solchen zu identifizieren, dessen Anspruch auf Integrität von Leib und Leben von mir unbedingt oder zumindest unabdingbar zu respektieren ist.“ (239 ff; auch Kurzfassung 12 f).

Eine kritische Erörterung (der „Philosophischen Aspekte“) muß zunächst festhalten, daß die auf die wesentlichen Argumente verdichtete Darstellung und aktuelle Diskussion zu Würde und Person ein erfreulicher und der Klärung und Verständigung dienlicher Beitrag ist, insofern eine gemeinsame Grundlage gefunden wird, wesentliche Gesichtspunkte der einzelnen Positionen zu bewahren gesucht, aber auch

kritisch Mängel oder Verkürzungen benannt werden (wie der reduzierte aktualistische Personbegriff, welcher die praktische Zuschreibung des Prädikates „Person“ vom aktuellen Besitz von Eigenschaften abhängig macht). Daß man sich aber in der modernen Diskussion auf bestimmte begriffliche Ausgangspunkte bezieht, ja beziehen muß, ist eine Sache; eine andere ist es, ob diese überhaupt zulassen, daß angemessen und zureichend gefaßt wird, was in Menschenrechtsethos und Grundrechtsgedanken ausgedrückt werden soll und will. Diese selbstkritische Frage wird hier nicht gestellt, es werden nicht nur Selbstverständlichkeit und Einhelligkeit für die zugrundeliegenden Voraussetzungen vermittelt, die nicht vorliegen, sondern auch zugleich andere Ansätze, wie die für Menschen- und Grundrechtsentwicklung maßgebliche, – ontologisch begründete – aristotelisch-thomistische (nicht eine rationalistische) Naturrechtstradition ausgeblendet; allerdings zeigt sich, daß gerade bei grundlegenden Argumenten und Dimensionen – die Rede vom „Vermögen“ und das „Potentialitätsargument“ – der versuchte Verzicht auf eine ontologische Systematik die Darstellung unklar und bodenlos macht.

Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit betrifft aber auch die zentralen Aussagen: wenn man zunächst Person als sittliches Subjekt versteht, dann von ihr Würde aussagt und anschließend Würde als sittliches Subjektsein bestimmt, ist das Ergebnis nicht besonders überraschend. Sein Wert hängt aber davon ab, ob denn das Personsein auf diese Weise (nämlich in Anschluß an LOCKE und KANT als Zurechnung von Handlungen) angemessen gefaßt ist – jedenfalls sieht das der Großteil der Tradition anders. Natürlich gehört Sittlich-Sein wesentlich zum Personsein. Die Frage ist aber, ob sie als sittliches Subjekt schon zureichend bestimmt ist. Das hat aber keineswegs nur nebensächlichen Belang: das Personverständnis impliziert eine bestimmte Beziehung zum Leib und daher auch sittliche Bedeutsamkeit der Leiblichkeit und

Verfügungsmöglichkeit über sie. Person als sittliches Subjekt zu bestimmen macht die – verbal und abstrakt zwar beschworene – Einheit des Menschen in der Praxis zum Problem: denn wo der Leib dem Subjekt äußerlich bleibt, entsteht eine spiritualistische Position als eine Folge des nicht überwundenen Dualismus von Natur und Freiheit. Auch hier scheint es nicht anders zu sein, wenn vom „Leib und Ich“ die Rede ist und Leib und Leben deshalb Schutz genießen, weil das sittliche Subjekt „nicht anders als in Form eines lebendigen Individuums“ auftritt. Würde und Leiblichkeit stehen einander gegenüber.

Das andere zentrale Problem bezieht sich auf den Grund für Würde. Natürlich hat das sittliche Subjektsein mit dem Würdegrund zu tun: die Frage ist nur eben wie und inwiefern, und d.h. ob die inhaltliche Bestimmung des sittlichen Subjektseins (Subjekt selbst gesetzter und zu verantwortender Zwecke zu sein) in der Tat der Wirklichkeit des sittlichen Handelns angemessen ist. Insofern dies nämlich bedeutet, daß Respekt letztlich vor der Zwecke setzenden Freiheit zu leisten ist, hat das nicht unerhebliche Probleme: zum einen – wie in Teil 1 gezeigt wurde – bleibt die Einlösung von Achtung eine Forderung des „Normalfalls“, d.h. doch wieder von individueller „Entscheidung“ also Freiheit abhängig; das Recht auf Leben bleibt faktisch verfügbar und steht zur Disposition. Zum anderen muß man klar sehen, daß auf dieser Basis die Forderung nach unbedingter Achtung, ob des Lebens oder der Freiheit, nicht zu erwarten ist, weil das gerade wieder die Freiheit beschränken würde. Die Schwierigkeit liegt in einem Verständnis von Sittlichkeit, die Freiheit nur negativ bestimmt und dadurch keine Bindung an Wahrheit mehr kennt, als Bezogensein auf das Sittlich-Gute als das für den Menschen an sich und unbedingt Gute und die besondere Weise des Setzens von Zwecken. In der Bezogenheit auf Wahrheit relativiert sich Freiheit nicht nur, sondern findet das Verbindende mit anderer Freiheit genauer den Grund einer unbedingten Geltung. Wo dies bedacht wird, ändert sich der

Grund der Würdezuschreibung: die Wahrheitsbezogenheit, welche für Freiheit konstitutiv ist. Deshalb läßt sich dann zurecht sagen, daß dem Menschen unbedingte Achtung zukommt, weil er „Repräsentant des Unbedingten“ oder anders ausgedrückt „Repräsentant des Absoluten“ ist: (weil der Mensch imstande ist, Relationen und Bedingungen, in und unter denen sie stehen, ihrerseits noch zu relativieren, und nicht nur die eigenen Interessen zu verfolgen, sondern diejenigen anderer als solche anzuerkennen und zu den eigenen zu machen: indem Bedingtheiten als solche zum Vorschein kommen, vergegenwärtigt sich darin das Unbedingte): in der Relativierung des eigenen endlichen Ich, der Begierden, Interessen, Absichten usw. erweitert sich die Person und wird ein Absolutes (SPAEMANN). Dieses Sich-Selbst-Überschreiten in Richtung auf die Wahrheit und das im Lichte der Wahrheit Gewollte und Gewählte macht das Subjekt zu ihm selbst: dies wurde traditionell als Transzendenz beschrieben, in der sich Geistigkeit als Besonderheit des Menschen offenbart. Das aber bedeutet, daß der Begriff der Würde zureichend nur in Zusammenhang mit dem Gottesgedanken, d.h. einer Philosophie des Absoluten (metaphysischen Ontologie) theoretisch begründet werden kann, und daß die praktische Zuerkennung einer Unbedingtheit an Würde an die Repräsentanten des Absoluten in der Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft eine notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung findet (SPAEMANN). Das widerspricht nicht der sittlichen Dimension, sondern erinnert nur daran, daß die Eigenart des Sittlichen eine Gottesbeziehung impliziert, nicht eine bestimmte Religion, wohl aber (natürliche oder vernünftige) Religiosität als das dem Absoluten gegenüber angemessene Verhalten. Die Bindung von Recht an Sittlichkeit interessiert selbst den weltanschaulich neutralen Staat und meldet sogar sein Interesse an einer positiven Beziehung zur Religion an.

Die Untersuchung der „Theologischen Aspekte“ gliedert sich in vier Kapitel. Nach ei-

ner Einleitung wird im 2. Kapitel eine Sichtung der verschiedenen Weisen, wie in anderen Kulturen und Religionen der Respekt vor dem menschlichen Leben begrifflich und lebensweltlich zum Tragen kommt, vorgenommen. Daran schließt sich mit „2. Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit“ in Stichworten eine „Phänomenologie des christlichen Verständnisses vom Menschen“ und dann eine Darstellung der „Spezifisch christlichen Konnotationen des Personbegriffs“ an; dabei wird dann sowohl nach der theologischen Deutung der Einbindung des Menschen in den Lebenszusammenhang der Natur gefragt wie nach dem theologischen Umgang mit einer der Theonomie entzogenen neuzeitlichen Personauffassung (245 f). Vor diesem Hintergrund folgen dann moraltheologische Überlegungen mit „4. Lebensrecht und sittliche Verantwortung“. Hier wird zuerst die „Christliche Botschaft vom Leben“ dargestellt, und dies im Anschluß an „Evangelium vitae“ (EV) als Teilhabe am Leben Gottes selber gedeutet, welches die Erhabenheit dieser übernatürlichen Berufung, und die Größe und Kostbarkeit des menschlichen Lebens ausmacht (294 f; EV Nr. 2). „Sittliches Subjektsein und teleologische Dimension des Lebens“ erläutert, daß sittliches Subjektsein in der „aktiven Teilnahme am ewigen Gesetz manifest“ wird und die Bindung von Freiheit an das Gute die teleologische Dimension des Lebens ausmacht, auf die sich Verantwortung bezieht (298). „Leben bestimmt sich ... durch den Wahrheitsbezug“ (300), es trägt in theologischer Perspektive mit EV „unauslöschlich eine ihm wesenseigene Wahrheit in sich“ (ebda; EV 48). Das Tötungsverbot gilt dann als Ausdruck desjenigen Rechts, das unlösbar mit der dem Leben eigenen Wahrheit verknüpft ist (300). „Die Verweigerung des Achtungsanspruchs gegenüber dem Leben eines anderen Menschen ist das, was in der eigenmächtigen Verfügung über das Leben eines anderen irreversibel vollzogen wird, die Mißachtung der wesenseigenen Wahrheit des Lebens, das eigentliche Unrecht“ (300). Der

Schutz des menschlichen Lebensrechtes fordert auch immer die sittlich-rechtliche Verantwortung eines staatlichen Gemeinwesens im ganzen. Das deutsche Grundgesetz ist Ausdruck dieser Verantwortung: es bekennt sich zur Würde des Menschen, als etwas, das ohne Äquivalent ist. Es stellt damit nicht nur eine Beschreibung einer Wahrheit über den Menschen dar, sondern ist auch Ausdruck eines allgemeinen sittlichen Wollens. Dieses Bekenntnis ist – wie der BVerfG in seinen Urteilen festgehalten hat – unabhängig von philosophisch-religiösen Überzeugungen und mit einem wertneutralen Staat vereinbar (302); vielmehr ist dies Ausdruck der Bindung des Rechts an Sittlichkeit als an einen „ethischen Grundkonsens“ (ISENSEE) und Hinweis darauf, daß der weltanschaulich neutrale moderne Rechtsstaat von sittlichen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht erbringen kann und deshalb schützen muß (BÖCKENFÖRDE). Mit einer ausführlichen Kritik an den Thesen R. DWORKINS, der den grundrechtlichen Status des Ungeborenen als Träger eigenen Rechts auf Leben gegen philosophisch-religiöse Überzeugungen vom Wert des Lebens an sich – basierend auf einem aktualistischen Personbegriff und einem reduktionistischen Verständnis von „Heiligkeit“ – ausspielen möchte, schließt dieses Kapitel; ihm folgen noch mit „Anfänglichkeit des Lebens“ eine Diskussion des Beseelungsproblems.

Das Ende dieses Abschnitts bildet „Unteilbarkeit des Lebensschutzes“, das zunächst den Einsatz für den Schutz des Lebens von Anfang an als ein „Proprium des christlichen Ethos von der Antike an“ darstellt (319). Inzwischen habe sich allerdings nicht nur das Wissen um den Beginn des menschlichen Lebens, sondern auch das Verständnis des Wesens von Schwangerschaft sowie der damit verbundenen spezifischen Konflikthaftigkeit grundlegend geändert: So verlange der Schutz des Lebens die „einmalige Lebenseinheit des ungeborenen Kindes mit der Mutter“ zu sichern und zu fördern, d.h. der Schutz des ungeborenen Kindes

und der Schutz und die Förderung der Mutter, die Schwangerschaft auch anzunehmen und bejahen zu können, werden untrennbare Einheit, ein ebenso entschlossenes Eintreten für die Personwürde der werdenden Mutter folgt daraus. Ausgehend von dieser „spezifischen Lebenseinheit“ scheint den Autoren, daß die bloß referierte und zitierte deutsche Rechtslage die richtigen Schlüsse zieht: denn sie rechtfertigt damit zunächst ohne das Lebensrecht – theoretisch – in Frage zu stellen, daß im Falle einer ungewollten Schwangerschaft der entstehende Konflikt nicht durch Strafandrohung, sondern eher mit den präventiven Mitteln des Rechts bewältigt werden kann, damit sie der Verantwortung für das Ungeborene gerecht wird (323). Weiters hält sie dann einerseits an der – grundsätzlichen – Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens (Verbot des Schwangerschaftsabbruchs für die ganze Dauer der Schwangerschaft) fest, andererseits berücksichtigt sie aber auch die „Grundrechtsposition der Frau“, indem sie – ohne damit im allgemeinen den Schutz Ungeborener aufzugeben, in „Ausnahmelagen“ ein Absehen von der strafrechtlichen Durchsetzung der Pflicht zum Austragen der Schwangerschaft erlaubt. Ausnahmelagen, die nicht nur den Fall ernster Gefahr für das Leben der Frau oder einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihrer Gesundheit, sondern auch „Einzelfälle“ umfaßt, in denen nicht verlangt werden kann, „die Frau müsse hier dem Lebensrecht des Ungeborenen unter allen Umständen den Vorrang geben“ (324 f). Die Ausnahmen werden noch durch einen historischen Fall eines „vitalen Konflikts“ ergänzt, an dem das moralische Problem der Doppelwirkung (ungewollte ungünstige Nebenwirkung) erläutert werden soll. Mit der Formulierung, daß der ungünstige Nebenerfolg durch beabsichtigten guten Erfolg aufgewogen werden muß, oder in der Kurzfassung, daß der „Sinn des Sittengesetzes“ (327; auch 328) gewahrt wird, scheint nun auch eine Rechtfertigung für Ausnahmelagen vorhanden zu sein; das Zitat der „Gemeinsamen Erklä-

rung der Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirchen“ scheint bezüglich „unerträglich erscheinenden Schwierigkeiten, ganz besonderen, mit anderen Situationen nicht vergleichbaren Fällen“ wegen der angeblichen Unmöglichkeit „Konfliktlagen in dieser Schärfe“ allgemeinverbindlich aufzulösen (328), die Möglichkeit von Ausnahmen zu sanktionieren. Die Bemerkungen zur Schwangerschaftsberatung wiederholen, daß „Verantwortung für die sittliche Ordnung“ die „Wahrung des Sinns des Sittengesetzes“ (328) bedeute und Ermutigung die Aufgabe darstellt. Denn Abbruch der Schwangerschaft richte sich auch gegen die Integrität der Frau als Selbstverletzung: die Tötung des ungeborenen Kindes sei auch schwere Kränkung der werdenden Mutter und keineswegs Zeichen der Befreiung der Frau (329).

Die kritische Würdigung dieses (theologischen) Teils hat also als Ergebnis, zum einen davon auszugehen, daß es nach christlicher Auffassung zwar im allgemeinen das Lebensrecht des Ungeborenen zu achten gilt, in „konflikthaften Ausnahmelagen und Einzelfällen“ aber moralisch unbedenklich sei, es hinter die Rechte der Frau zurückzusetzen und faktisch abzuerkennen. Zum anderen ist die Rechtslage in Deutschland so, in beschränkten Ausnahmefällen die Entscheidung zur Annahme der Schwangerschaft der Verantwortung des einzelnen anheimzustellen. Das steht nicht im Widerspruch zur christlichen Auffassung von der Achtung des Lebensrechtes. Eine solche Darstellung steht aber nicht nur in krassem Gegensatz zur gesamten Diskussion, ist somit eine nicht nachvollziehbare Vereinnahmung von „christlich“, sondern steht vor allem in grundsätzlichem Widerspruch zumindest zur katholischen Lehrverkündigung. Es mutet eigenartig an, wenn katholische Moraltheologen nicht nur die lehramtliche Position verschweigen, sich in einen klaren Dissens zu ihr begeben und nicht einmal den Versuch unternehmen, sich zu rechtfertigen: es drängt sich die Frage auf,

wie weit wegen des Verfehlers des durch das Lehramt konstituierten Gutes von Glaubens- und Sittenlehre aus methodologischen Gründen nicht überhaupt die Kompetenz der (katholischen) Moraltheologie aufgegeben ist.

Dieses Ergebnis zeigt jedenfalls deutlich, daß die Grundlagen kirchlicher Morallehre wesentlich und nicht akademische Spitzfindigkeiten sind: es reicht eben nicht aus, bloß von der „Teilnahme am ewigen Gesetz“, von „sittlicher Verantwortung“, „sittlichem Subjektsein“ und von der „Bindung an das Gute“ zu sprechen. Es kommt darauf an, was genau darunter verstanden wird, und daß diese Grundbegriffe die unverkürzte Darstellung der tradierten Glaubens- und Sittenlehre zulassen und der in ihr implizierten Auffassung vom Menschen. „Veritatis Splendor“ (VS) – ein lehramtliches Dokument, das in Darstellung wie im Literaturverzeichnis natürlich nicht erwähnt wird – hat schon 1993 darauf aufmerksam gemacht. Wird ein einseitiger Freiheitsbegriff (VS 31) zum Ausgangspunkt gemacht, verändert sich die Beziehung zum ewigen Gesetz, das als Naturgesetz den Menschen von innen her als Teilhabe an der Vorsehung Gottes (d.h. an der ewigen Vernunft) mit der Unterscheidung von Gut und Böse zum Guten geneigt macht. Es beinhaltet die „geordnete Gesamtheit der ‘Güter für die menschliche Person’, die sich in den Dienst des ‘Gutes der Person’ stellen“, d.h. „des Gutes, das sie selbst und ihre Vollendung ist“; diese Güter schützen die Gebote des Dekalogs, der nach dem Hl. THOMAS das ganze Naturgesetz enthält (VS 79). Auch die Beziehung zwischen Natur und Freiheit (VS 46) wird zum Problem: in seiner Folge verliert die Forderung der „absoluten Achtung des menschlichen Lebens in der der menschlichen Person eigenen Würde“, welche es moralisch immer unerlaubt macht, einen unschuldigen Menschen zu töten, ihr Fundament (VS 50).

Auch der Anspruch des Naturgesetzes auf Universalität und Unveränderlichkeit geht verloren, es entsteht ein unzulängliches Verständ-

nis vom Objekt sittlichen Handelns, d.h. das Urteil wird reduziert auf Absicht bzw. Folgen und unterschlägt die objektive Hinordnung menschlicher Handlung auf das Gut der Person als vorrangige – wenngleich nicht einzige – Quelle des sittlichen Urteils. Auf dieser Basis ist es nicht mehr möglich, unabhängig von Absicht bzw. Folgen, die bewußte Wahl bestimmter Verhaltensweisen bzw. konkreter Handlungen als sittlich schlecht, d.h. in sich schlecht zu bewerten. D.h. es fehlt die Grundlage, um festzustellen, daß es Objekte von Handlungen gibt, die sich nicht auf Gott hinordnen lassen und daher in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen (VS 79).

Weil aber der Mensch die Fähigkeit hat, dank der Unterscheidung von Gut und Böse, die er selbst mit Hilfe seiner Vernunft vornimmt (wie auch dank der von der göttlichen Offenbarung und vom Glauben erleuchteten Vernunft und kraft des Gesetzes, das Gott dem auserwählten Volk, angefangen von den Geboten vom Sinai geschenkt hat) Gut und Böse zu erkennen (VS 44), kommt durch diese – mit einem einseitigen Freiheitsverständnis unvereinbare – Wahrheit dem Naturgesetz Universalität zu: sie erlaubt es, von allgemein gültigen negativen Geboten des Naturgesetzes zu sprechen, welche „alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen verpflichten“. Es gibt Verbote, die „eine bestimmte Handlung semper et pro semper ohne Ausnahme verbieten“, weil „die Wahl der entsprechenden Verhaltensweise in keinem Fall mit dem Gutsein des Willens der Person, mit ihrer Berufung zum Leben mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Nächsten vereinbar sind“ (VS 52).

Ausdrücklich wird „das verabscheuungswürdige Verbrechen der Abtreibung“ (EV 58 ff) als eine solche Verhaltensweise – als eine zentrale Aussage von EV – genannt und in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche bestätigt, daß die „direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschenlebens

immer ein schweres sittliches Vergehen ist“ (57), für welches es „für niemanden Privilegien oder Ausnahmen“ gibt und als eine Lehre bezeichnet, die nicht nur „auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet“, sondern auch „neu in der Hl. Schrift bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt“ wurde (EV 57, 62). Aus der Beziehung zwischen Sittengesetz und staatlichem Gesetz folgt auch, daß eine gesetzliche Legitimation der Abtreibung, durch die die Abtreibung zumindest gebilligt wird, unakzeptabel ist, weil sie sich nicht nur gegen das Gut des einzelnen, sondern auch gegen das Gemeinwohl richtet und daher ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtsgültigkeit ist (EV 68-73). „Tatsächlich ist die Nicht-Anerkennung des Rechtes auf Leben, die sich, gerade weil sie zur Tötung des Menschen führt – in dessen Dienst zu stehen die Gesellschaft ja den Grund ihres Bestehens hat – am frontalsten und irreparabel der Möglichkeit der Verwirklichung des Gemeinwohls entgegengestellt“ (EV 72).

Somit wird klar, daß die Rede von einem absoluten, keine Ausnahmelagen und Einzelfälle zulassenden „Gebot“, einem „Heiligen Gesetz Gottes“ (EV III. Kap.) unverändert gültig, also weder überholt, noch durch eine „geänderte Sicht des Wesens der Schwangerschaft“ außer Kraft zu setzen ist; die deutsche Rechtslage ist mit ihren „Ausnahmelagen“ im internationalen Vergleich sicher sehr restriktiv, aber dennoch nicht annehmbar. Auch die Rechtfertigung über die Figur der Doppelwirkung ist nicht möglich, da es dafür ein Objekt der Handlung und vor allem ein Urteil seiner Sittlichkeit gemäß dem Gut der Person geben muß; schließlich ist auch der „Spielraum“ über die „Wahrung des Sinns des Sittengesetzes“ bei genauerem Hinsehen nicht tragfähig, weil mit dem Begriff der Sittlichkeit nicht vereinbar. Im übrigen ist die Rede vom „Tötungsverbot“ im moralischen Zusammenhang mißverständlich; jedenfalls ist das im philosophischen Teil dargelegte

Verständnis von Person und Sittlichkeit als Grundlage einer theologischen Deutung unzureichend.

Vielmehr muß man sehen, daß es zum unverzichtbaren Bestandteil der „dem Leben eigenen Wahrheit“ gehört, dem Gebot Gottes zu folgen: denn es gibt an, „welcher Richtung das Leben folgen muß“, um seine Wahrheit zu respektieren und seine Würde schützen zu können. Nicht nur das spezifische Gebot „du sollst nicht töten“ (Ex 20,13; Dtn 5,17) gewährleistet den Schutz des Lebens: das ganze Gesetz des Herrn steht im Dienst dieses Schutzes, weil es jene Wahrheit offenbart, in der das Leben seine volle Bedeutung findet“ (EV 48). Das hätte nicht nur ein unverkürztes Zitat von EV 48 auf Seite 300 schon klargemacht, sondern auch ein flüchtiger Blick in den Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2270 ff).

Bemerkenswert ist schließlich, daß der Würdebegriff, wie er in den jüngeren lehramtlichen Schreiben zu finden ist, in einem theologischen Teil keine Erwähnung findet: die christliche Menschenrechtsbegründung ist wie das Würdeverständnis, „zweistufig“ (HÖFFE): zum einen philosophisch aus einem allgemeinen humanistischen Ethos heraus, insofern den Menschen Wahrheit auszeichnet (als die Teilnahme am ewigen Gesetz und damit an der Erkenntnis des sittlich Guten und Bösen, welche seine Freiheit lenkt und orientiert) und „natürliche Sittlichkeit“ (VS 36), sowie sie einen impliziten Gottesbezug möglich macht. Zum anderen aber begründet sich die unantastbare Würde noch einmal theologisch aus der übernatürlichen Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes selber; die Vereinigung des Sohnes Gottes in der Menschwerdung mit jedem Menschen offenbart nicht nur die unendliche Liebe Gottes, sondern auch den unvergleichlichen Wert jeder menschlichen Person (EV 2). Zu dieser Berufung und damit zum Würdegedanken gehört aber dazu, daß sich die Teilnahme am Leben Gottes schon in seinem irdischen Leben realisiert und beginnt: denn der Mensch geht auf die Vollendung

in der Seligkeit Gottes in Freiheit zu, indem er in seinen bewußten Handlungen sich auf das von Gott versprochene und durch sein Gewissen bezeugte Gute ausrichtet, einen eigenen Beitrag zu seinem inneren Wachstum leistet und auch sein ganzes Sinnen- und Geistesleben zum Mittel dieses Wachstums macht, mit Hilfe der Gnade in der Tugend wächst und die Sünde meidet (Katechismus 1700-1876). Ob diese spezifische Aufgabenstellung christlichen Lebens auf der von den Autoren gewählten und hier kritisierten Grundlegung letztlich unmöglich gemacht wird, kann hier nur als Frage stehenbleiben.

Erfreulich ist ein umfangreiches und detailliertes Glossar (363-398), das alle verwendeten d.h. naturwissenschaftlichen, philosophischen, theologischen wie ur- und frühgeschichtlichen, Begriffe erläutert; es wird durch ein ausführliches Sach- und Personenregister sowie ein Literaturverzeichnis ergänzt. Einige Fehler im layout bzw. der Orthographie fallen nicht ins Gewicht; bedauerlich bleibt, daß für das Thema wichtige Beiträge (z.B. BÖCKENFÖRDE / SPAEMANN: Menschenrechte und Menschenwürde (1987), R. SPAEMANN: Personen (1996), M. RHONHEIMER: Natur und Moral (1987), K. WOJTYLA: Person und Tat (1981) im Literaturverzeichnis fehlen.

Insgesamt ist der Versuch zu würdigen, die Kompetenz des Wissenschafters in den Dienst der Lösung aktueller und drängender Probleme zu stellen, welcher vom Geist der Verständigung und der gegenseitigen Achtung getragen ist. Allerdings trübt diese Bemühung die Tatsache, daß das – aufklärende – Ringen um Wahrheit nicht rückhaltlos und selbstkritisch genug ist. Die weder erwähnte noch gerechtfertigte Vorentscheidung, die Argumentation der unbedingten und prinzipiellen Achtung des menschlichen Lebens und der Integrität des Leibes, der gegenüber kein individueller Abwägungs- und Entscheidungsspielraum bleibt, weder zu erwähnen noch zu behandeln, geht nicht nur an einer Kernfrage der Diskussion vorbei, sondern

macht die Darstellung und Argumentation einseitig und parteilich: sei es durch die Förderung eines bestimmten Ansatzes oder sei es durch das Interesse an einem „Kompromiß“. Mit der Möglichkeit von allgemeiner Akzeptanz wird unakzeptabel die zentrale Frage verdrängt. Denn die Frage lautet ja eben nicht, welche gut überlegten Ausnahmen es allenfalls geben darf, sondern, mit welchem Recht überhaupt von einer „Ausnahme“ über das Lebensrecht eines anderen gesprochen werden und über diesen verfügt werden darf.

Zwar sind gewisse Kapitel, wie vor allem der biologische Teil, oder die Diskussion gegenwärtiger Positionen ein sehr nützlicher Beitrag. Das vermag aber nicht darüber hinwegzutäuschen, daß leider das von allen Autoren mitgetragene Ergebnis, „daß der ungeborene Mensch vom Zeitpunkt der Vereinigung von Ei- und Samenzelle an unter dem Schutz für Leib und Leben steht, der sich aus der Würde der Person ergibt“ (11), bei genauerem Hinsehen letztlich eine recht dünne Angelegenheit darstellt. Sicher ist jede Stimme mehr, die die sorglose und willkürliche Verfügung über einen anderen beschränken, die ethische Reflexion fördern will und der Achtung der Würde des Menschen dient, gut. Doch man sollte ehrlich und offen genug sein, um zuzugeben, daß man eigentlich an der Zulässigkeit der Verfügung und Herrschaft über andere festhält, wenngleich in sehr beschränktem Maße. Wer jedenfalls wie hier die Grundeinstellung, Lebensrecht als für eigene Verantwortung verfügbar zu halten, bestärkt, muß sich den harten Vorwurf gefallen lassen, faktisch einem „substantiellen Totalitarismus“ (EV 20) – wenngleich unbeabsichtigt – das Wort zu reden. Wo ungerechtfertigte Vorentscheidungen oder Einseitigkeiten vorliegen, fällt es schwer, ein selbstloses Suchen nach Wahrheit zu unterstellen. Gerade moralphilosophische wie moraltheologische Überlegungen müßten sensibel mit ihren Grundlagen umgehen, um nicht in den Verdacht zu geraten, bloß nach einer Rechtferti-

gung dafür zu schielen, was zuvor schon als erlaubt feststeht. Jedenfalls sollte ein Nachdenken einsetzen, wenn es im Gefolge des eigenen Ansatzes als unbedenklich erscheint, „über das Leben der Schwächsten und Schutzlosesten, vom ungeborenen Kind bis zum alten Menschen, verfügen zu können“ und damit das Recht aufhört, fest in der unantastbaren Würde der Person zu gründen, sondern das Leben dem Willen des Stärkeren unterworfen wird (EV 20). Denn sich der Wahrheit auch des eigenen Denkens zu stellen, befreit; im Dienste undurchschafter Interessen der Freiheit zu verharren, entfremdet.

L. JUZA

LEBEN- UND STERBENKÖNNEN

R. Harri WETZSTEIN

2. Auflage

Peter Lang Verlag, 1997

ISBN 3-906757-25-0

874 Seiten

Dieses umfangreiche, preisgekrönte, nun schon in 2. Auflage erschienene Standardwerk, das dem Thema Sterbehilfe gewidmet ist, verfolgt eine klare Tendenz, nämlich – Bezugnehmend auf KANT – das Hervorheben des Wertes der verantwortlichen Selbstbestimmung des Menschen, bis in den Tod hinein. Ausgehend von einem für Schweizer Verhältnisse konzipierten „utopischen Gesetzestext“, der in sogenannte „Patientenverfügungen“ umgegossen werden sollte, beleuchtet es das heikle Thema in philosophisch fundierter, im wahrsten Sinne des Wortes erschöpfender Weise von den verschiedensten Seiten aus: juristisch, psychologisch, soziologisch, ökonomisch, politisch und, last but not least, theologisch.

Die ominöse Verdrängung des Sterbens in unserer Zeit – der Tod selbst starb ja gesellschaftlich geradezu weg! – ist ein eigenartiges Phänomen,

das es in dieser Form früher nicht gegeben hat. Eine gute, humane, ja spirituelle Sterbebegleitung wird zwar allseits gefordert, findet de facto nach wie vor jedoch eher nur ausnahmsweise statt. Eine zentrale Frage des Werkes lautet: Wie sollen wir in der Praxis mit der Selbstaggressionsabsicht des um den Tod bittenden Schwerkranken umgehen? Diese Frage stellt sich vor dem Hintergrund einer bisher nicht thematisierten Kultur bzw. Unkultur der Leidensbewältigung: Wieviel Leiden, wieviel Elend soll der Sterbende aushalten müssen, wieviele Schmerzen können ihm zugemutet werden? Wieweit ist aber auch das Ertragen von Leiden im letzten Lebensstadium sinnvoll und persönlichkeitsbildend? Fördern oder *behindern* wir durch Sterbehilfe die „Ars moriendi“?

Wirft man einen Blick auf die gegenwärtige Lage der Palliativpflege, fällt sofort auf, daß nach wie vor eine eindeutige Priorität für die Option des bewußten, nicht völlig schmerzlosen Sterbens besteht. Vox populi, vox dei? Dabei wäre es für jedes Palliativteam ein leichtes, sich in schwierigen Situationen mit drastisch erhöhten Dosen, die zu einem „Morphiumdusel“ führen, pflegerisch Luft zu verschaffen.

Zentrum des Werkes ist aber – obwohl ans Ende gestellt – eine umfangreiche theologische Auseinandersetzung mit der eindeutigen Ablehnung des Christentums gegenüber *jedweder* Form von Suizid – bzw. Freitodhilfe. Obwohl der Verfasser hier rhetorisch besonders blendend (im wahrsten Sinn des Wortes!) argumentiert, erreicht er die eigentliche religiöse Ebene kaum. Sie verschließt sich gegenüber einer auf die Spitze getriebenen Intellektualität. Sätze wie: „Eine unbedingte Pflicht zum Leben heißt keine Selbstbestimmung mehr zu haben“ sprechen für sich. Und die Unterstellung, daß bekenntnisthaftes christliches Märtyrertum im Grunde genommen nichts anderes als eine besondere Form von Selbstmord gewesen sei, schlägt in die gleiche Kerbe. Das Recht, die geschenkte Eintrittskarte zum Leben, wenn es schwer wird, wieder zurückzugeben, läßt sich daraus jedenfalls nicht

ohne weiteres ableiten, schon gar nicht im Blick auf ein echtes christliches Denken, wenn gar von einem „Biedermeierargumentenkatalog“ gesprochen wird. Der Verfasser räumt zwar ein, daß sich das strikte Nein des Christen gegenüber *jeder* Form von Lebensverkürzung durchaus mit einer fortschrittsoffenen bestmöglichen Palliativ- und Terminalpflege in Einklag bringen lasse („das theologische Süppchen wird nicht immer so heiß gegessen wie gekocht“), aber die oft unmenschlich hart erscheinende Wirklichkeit des Sterbens verführt den stark kantianisch geprägten Autor immer wieder dazu, letztlich den Wert der „freien Selbstbestimmung des Menschen“ *über alle anderen Werte zu stellen.* Das hat natürlich mit Permissivität nichts zu tun, ist trotzdem aber höchst bedenklich.

Notwendigerweise muß der Verfasser zur tieferen Begründung seiner Thesen eine eigene Christologie entwickeln. Die gestattet den Freitod u. a. als Sühneleistung für eigene Sünden (!). Logische Folge: Ist der Freitod einmal gestattet, muß selbstverständlich auch die *Hilfe* dazu erlaubt sein. Und dem Schwerkranken wird auf diese Weise suggeriert, daß er ein *Recht* auf Sterbehilfe habe, denn auch Christus hätte nichts dagegen gehabt. Man kann dazu nur sagen: Schade um die große Mühe und um die vielen guten Gedanken in diesem Werk!

H. JUNGWIRTH

**SCHAM – EIN MENSCHLICHES GEFÜHL.
KULTURELLE, PSYCHOLOGISCHE
UND PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVEN**

Rolf KÜHN, Michael RAUB, Michael TITZE (Hrsg.)

Westdeutscher Verlag, 1997, Opladen

ISBN 3-531-12951-1

223 Seiten

Publikationen zum Thema „Scham“ sind in unserer Zeit verdunstender Werte sicher eine Seltenheit. Seit Jahrzehnten wurde der Abbau

angeblich überholter Tabus gerade auch im psychotherapeutischen Bereich von manchen Richtungen als wichtige Voraussetzung für therapeutischen Erfolg angesehen. Man ist also angesichts dieses Buchtitels überrascht und positiv gestimmt.

Die Herausgeber orten eine zunehmende Diskussion der Scham im humanwissenschaftlichen Bereich und möchten daher eine einführende Orientierung über deren verschiedene Dimensionen bieten. Dies geschieht in insgesamt 14 Aufsätzen namhafter Experten aus den Bereichen Psycho(patho)logie, Tiefenpsychologie, Soziologie, Philosophie, Mythologie und Literaturwissenschaft. Dabei fällt auf, daß ein systematisch-theologischer Beitrag zum Thema fehlt, obwohl richtigerweise das Titelbild die erste Ursache der Scham enthüllt. Es zeigt nämlich eine schöne Miniatur einer illustrierten Bibel aus dem 15. Jahrhundert, die den Garten Eden mit dem Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies darstellt. Adam und Eva bedecken mit Blättern ihre Scham.

Nach einem Beitrag über „Identität, Scham und Schuld“ von Léon WURMSER, der anhand von Franz KAFKAS Roman „Der Prozeß“ zeigt, welch große Rolle die Scham bei innerpsychischen Konflikten und Identitätsproblemen spielt, gliedert sich das Buch in 2 große Teile:

I. Historisch-kulturanthropologische Aspekte

Im ersten Beitrag von Michael RAUB „Scham ein obsoletes Gefühl? – Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs“ geht es zunächst um eine Bestandsaufnahme des schamlosen Zeitgeists. Scham wird als soziales Phänomen begriffen und die Beziehung Scham und Schuld angesprochen. Er zeigt auch, daß die Körperscham nicht verschwunden ist, sondern teils neue Formen angenommen hat. Als wesentliches Moment der Scham erläutert er deren Schutz- und Abgrenzungsfunktion. Die Präsenz der Scham sieht er in schambezogenen Hemmungen, wie Verlegenheit, Schüchternheit und Scheu. Sie werden heute zwar häufig

durch äußere Lockerheit überspielt, sind aber im Phänomen der „Angst vor den anderen“ zunehmend präsent.

Wolfgang BLANKENBURG „Zur Differenzierung zwischen Scham und Schuld“ analysiert sehr fachspezifisch aus psychotherapeutisch-analytischer Perspektive die Charakteristika von Scham- und Schuld erleben und stellt sie tabellarisch gegenüber. Dabei sieht er die Schamgefühle als elementarer und häufiger verkannt an, als die Schuldgefühle, was er für die Behandlung mancher Depressionen für wesentlich hält.

Philipp STEGER bietet in „Die Scham in der griechisch-römischen Antike“ eine philosophisch-historische Bestandsaufnahme von HOMER bis zum Neuen Testament. Entsprechend der sehr weiten Bedeutung des griechischen Wortes „aidos“, das lateinisch mit „verecundia“, „erubescencia“, „pudor“, „reverentia“ übersetzt wird, zeigt er äußerst interessant die vielen Gesichter der antiken Scham: Furcht-Scham, Gefühl der Scheu im Sinne von Ehrfurcht vor Eltern, Alten, gegenüber Vorgesetzten, ausgenommen die Götter. Aidos hat aber auch die Bedeutungen Schande, Schmach, Genitalien, Achtung, Ansehen, Dignität, Ehre, Geltung, Respekt, Würde. Alle diese Bedeutungen werden in ihrer Beziehung und Bedeutung gegenüber der antiken Welt behandelt. „Aidos“ hat also eine zentrale Lebensbedeutung, ist ein wichtiges Kriterium für das Glücksstreben, ja gehört als spezifischer Akt einer Person zur Grundstruktur des Humanen überhaupt. „Tiere haben keine ‘aidos’ – oder: Wer ohne ‘aidos’, also schamlos ist, der ist tierisch roh.“

Interessant auch der Bedeutungswandel im Neuen Testament. Scham ist nun nicht mehr – wie im Griechentum – primär ein sozialer Verhältnisbegriff, sondern ein religiöser. Er erhält die Funktion, eine durch Vertrauensbruch gestörte Beziehung zum mitmenschlichen Partner und d. h. zugleich auch zu Gott zu markieren. Gedanken über Gott als den Beschämenden, über die Christen, die sich nicht des

Evangeliums schämen sollen, Scham und Geschlechtlichkeit, sowie Scham als Demütigung anderer Christen, runden diesen Beitrag ab.

Zuk-Nae LEE befaßt sich dann mit dem Thema „Koreanisches Kultur- und Schamgefühl.“ In der taoistischen Kultur steht die Scham in enger Beziehung zum Gewissen und wird von dieser her verstanden. Gesichtswahrende Kultur und Schamgefühl, die Scham in der Familie und Scham in der modernen koreanischen Gesellschaft sind die weiteren Abschnitte dieses Beitrags.

Micha HILGERS behandelt „Die Infrarote Schamlosigkeit, Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien“. Er stellt vor allem die Scham als Hüterin des Selbst und der Intimität heraus, sieht seelische Gesundheit „nicht zuletzt im Abwägen von Sich-Zeigen und Sich-Verbergen, in angemessener Selbstenthüllung und Selbstverschlossenheit“. Er zeigt die distanzlose Schamlosigkeit der Medienwelt, deren neue, virtuelle Realität in der Beziehung zu Schaulust und Befriedigung des Zuschauers. Mit dem Blick auf Einschaltquoten wird der Schutz der Intimität geopfert.

Carlo SCHULTHEISS geht in seinem Aufsatz „Scham und Normen, Überlegungen aus sozialwissenschaftlicher und analytisch-philosophischer Sicht“ der Frage nach der Bewertung von Scham als soziale Norm und deren Beitrag zur sozialen Ordnung nach.

Der letzte Beitrag des ersten Abschnitts von Hermann GEISSBÜHLER und Willi NAFZGER befaßt sich mit „Scham und Schuld im Licht des Rechts sowie in den Erfahrungen und Reflexionen des Strafvollzugs.“ Dabei ist vor allem die Frage zentral, inwiefern aus dem Grundaffekt der Scham das Unrechtsbewußtsein und das Bewußtsein für sein Tun und Lassen verantwortlich zu sein, entsteht. Wichtige Themen sind auch das Recht der Wahrung der Würde der Person im Freiheitsentzug als unverlierbares Grundrecht, das Verbot erniedrigender Behandlung eines Gefangenen als Schutz von Schamgefühl und Würde. Erfahrungen und

Reflexionen aus dem Strafvollzug führen zu der wichtigen Erkenntnis, daß Schamängste oft eine entscheidende Rolle dabei spielen, die eigene Schuld zu verdrängen. Gerade diese fehlende Aufarbeitung der Schuld behindert entscheidend das Gelingen der Resozialisation. Die Weiterführung der Auseinandersetzung mit der Scham, gerade auch in diesem Bereich, ist unbedingt nötig.

II. Phänomenologisch-psychoanalytische Aspekte

Im zweiten Teil entwickelt zunächst Günther H. SEIDLER in dem Beitrag „Scham als Mittlerin zwischen Innen und Außen: von der Objektbeziehungstheorie zur Alteritätstheorie“ seine „Alteritätstheorie“, wonach jedes Schamempfinden ein wechselseitiger Prozeß zwischen zwei Personen ist. Mit diesem Instrumentarium gelangt er zu einer Neuinterpretation antiker Mythen um Narziß und Ödipus.

Sehr fachspezifisch im Sinn der philosophischen Richtung der Phänomenologie ist der nächste Beitrag von Rudolf BERNET: „Das Schamgefühl als Grenzgefühl, phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert.

Den folgenden Beitrag von Mario JACOBY „Scham-Angst und Selbstwertgefühl“ hätte man sich als gut übersichtliche Einführung in die Thematik zu Beginn des Buches an Stelle von Léon WURMSERS Beitrag, der eigentlich eine Spezialuntersuchung ist, gewünscht. Gut gegliedert und gut lesbar erläutert JACOBY Scham als Grundaffekt das Gefühl menschlicher Würde, Psychologisches zu Funktion und

Bedeutung des Schamgefühls (seine Psychogenese) und geht zuletzt auch auf Pathologien im Schamverhalten und deren Psychotherapie ein.

Detailfragen behandeln die letzten drei Beiträge:

- Michael TITZE, „Das Komische als schamauslösende Bedingung“
- Wolfgang BLANKENBURG, „Funktionen der Scham“
- Rolf KÜHN/Michael TITZE, „Scham als reiner Affekt im Licht psychologisch- und radikal-phänomenologischer Reduktion.“

Am Ende des Buches finden sich ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister.

Das Buch bietet für die Humanwissenschaften grundlegende Fachbeiträge. Man kann es nicht rasch durchlesen, sondern muß es studieren. Aufgrund der vielen Autoren besteht ein bißchen die Gefahr, den Überblick zu verlieren. Naturgemäß überschneiden sich manche Beiträge thematisch, was aber durchaus auch zu einem besseren und plastischeren Verständnis beiträgt. Es ist eine begrüßenswerte und interessante Neuerscheinung. Wenn man liest, wie zentral und spezifisch menschlich das Schamgefühl ist, ermißt man auch die ungeheure innere Zerstörung der Person, die nach 1968 um sich gegriffen hat.

Das Buch ist daher auch ein Plädoyer für eine Wiederentdeckung des Schamgefühls – auch außerhalb der Fachwissenschaft – und nicht nur als solches ein sehr wertvoller Beitrag!

R. KLÖTZL

HINWEISE

PUBLIKATIONEN DES IMABE INSTITUTS
(können über das Institut bezogen werden)
BÜCHER

Der Status des Embryos. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens (1989), Fassbaender Verlag, Wien, ISBN: 3-900538-17-4

Aus der Reihe Medizin und Ethik:

Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin (1992) Hsg. J. BONELLI, Springer Verlag, Wien-New York, ISBN: 3-211-82410-3

Der Status des Hirntoten. Eine interdisziplinäre Analyse der Grenzen des Lebens. (1995) Hsg. M. SCHWARZ, J. BONELLI, Springer Verlag, Wien-New York. ISBN:3-211-82688-2

Aufklärungspflicht und Haftung. (1998) Hg. T. MAYER-MALY, E. H. PRAT, Springer Verlag, Wien-New York (in Vorbereitung).

STUDIENREIHE

Nr. 1: W. RELLA (1994) *Die Wirkungsweise oraler Kontrazeptiva und die Bedeutung ihres nidationshemmenden Effekts.* ISBN: 3-900528-48-4

Nr. 2: C. SCHWARZ (1994) *Transplantationschirurgie.* ISBN: 3-85297-000-8

Nr. 3: M. RHONHEIMER (1995) *Sexualität und Verantwortung.* ISBN: 3-85297-001-6

Nr. 4: M. RHONHEIMER (1996) *Absolute Herrschaft der Geborenen? Anatomie und Kritik der Argumentation von Norbert HOERSTER's „Abtreibung im säkularen Staat“.* ISBN: 3-85297-002-4

IMABE – INFO (KURZINFORMATIONEN)

1996: Nr. 1: AIDS, Nr. 2: Hirntod, Nr. 3: Gentechnik, Nr. 4: Organtransplantationen, Nr. 5: Pränataldiagnose,

1997: Nr. 1: Solidarität und Mißbrauch im Gesundheitswesen, Nr. 2: Lebensqualität in der Medizin, Nr. 3: Kommunikation und Vertrauen, Nr. 4: Behandlungsabbruch und Behandlungsverzicht

1998: Nr. 1: Ökonomie und Gesundheitswesen

Nr. 2: Euthanasie (1) – Definitionen und Klarstellungen

Nr. 3: Euthanasie (2) – Stellungnahme der Katholischen Kirche

VORSCHAU

Imago Hominis BAND V/Nr. 3/98

Schwerpunkt

MENSCHENRECHTE UND BIOETHIK

IMPRESSUM

Herausgeber:

Prim. Univ. Prof. Dr. Johannes
BONELLI,
Prof. Dr. Enrique H. PRAT DE LA
RIBA

Medieninhaber und Verleger:

IMABE – Institut für medizinische
Anthropologie
und Bioethik,
Landstraßer Hauptstraße 4/13,
A-1030 Wien
Telephon: +43 1 715 35 92
Telefax: +43 1 715 35 93
DVR-Nr.: 0029874(017)
ISSN: 1021-9803
Schriftleitung:
Dr. Notburga AUNER
Redaktion/Nachrichten:
Bernhard KUMMER
Anschrift der Redaktion:
zugleich Anschrift des
Herausgebers.

Grundlegende Richtung:

Imago Hominis ist eine ethisch-
medizinische, wissenschaftliche
Zeitschrift, in der die aktuellen
ethisch-relevanten Themen der
medizinischen Forschung und
Praxis behandelt werden.
Layout, Satz, Graphik und
Produktion: Alexander GUDENUS
Herstellung:
Druckerei ATLAS,
Wienerstraße 35,
A-2203 Großebersdorf
Anzeigenkontakt:
Anneliese STEINMETZ
Einzelpreis:
Inland ATS 120.–,
Ausland ATS 150.–
Jahresabonnement:
Inland ATS 400.–,
Ausland ATS 500.–
Studentenabo ATS 250.–
Fördererabo ATS 1.000.–

Abo-Service:

Anneliese STEINMETZ
Bankverbindung:
CA-BV, Kto. Nr. 0955-39888/00
Erscheinungsweise: vierteljährlich
Erscheinungsort: Wien
Verlagspostamt: 1033 Wien
Postgebühr bar bezahlt.
Leserbriefe senden Sie bitte an den
Herausgeber.
Einladung und Hinweise für
Autoren:
Das IMABE lädt zur Einsendung von
Artikeln, die Themen der
medizinischen Anthropologie und
Bioethik behandeln, ein. Bitte senden
Sie Ihre Manuskripte an den
Herausgeber. Die einlangenden
Beiträge werden dann von den
Mitgliedern des wissenschaftlichen
Beirates referiert.
Kürzungen der Leserbriefe und
Manuskripte behalten wir uns vor.

IMABE