
Sterbehilfe als humaner Auftrag?

Selbstbestimmtes Sterben und die ethischen Grenzen organisierter Hilfeleistung

Professor Dr. Dietmar Mieth, Erfurt

Vorspruch: Was nicht rechtswidrig ist, ist deswegen noch nicht moralisch unbedenklich.

1. Gute Gründe für die Karriere der Selbstbestimmung:

- a) Historisch: von der ständischen Einschränkung in Beruf, Ehe und Rechtsausübung zur moralischen und zur religiösen Selbstbestimmung
- b) Beispiele anerkannter Selbstbestimmung heute: Beruf, Ehe, Familie, Kinder, Patientenverfügung
- c) Wege der religiösen Selbstbestimmung (vgl. Mieth/Schiewer Kohlhammer, 2020)
- d) Fehlende Selbstbestimmung als soziales Problem, das sich in Grenzfällen äußert.

2. Die Begründung des BVerfG für die Aufhebung von Einschränkungen der Hilfe zum selbstbestimmten Sterben

Das BVerfG sieht Selbstbestimmung zum Sterben als Folge des „allgemeinen Persönlichkeitsrechtes“. Die Begründung des BVerfG. geht **nicht** auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde zurück. Zwar wird unter 1 a) aa) von der Menschenwürde gesprochen, aber nur auf eine bestimmte Weise, denn es heißt dort: „Die Achtung und der Schutz der Menschenwürde *und der Freiheit* sind grundlegende Prinzipien der Verfassungsordnung, die den Menschen als eine zu Selbstbestimmung und Eigenverantwortung fähige Person begreift. Von der Vorstellung ausgehend, dass der Mensch in Freiheit sich selbst bestimmt und entfaltet, umfasst die Garantie der Menschenwürde insbesondere die Wahrung personaler Individualität, Identität und Integrität. Die unverlierbare Würde des Menschen als Person besteht hiernach darin, dass er stets als selbstverantwortliche Person anerkannt bleibt. Dieser Gedanke autonomer Selbstbestimmung wird in der Gewährleistung des allgemeinen Persönlichkeitsrechtes näher konkretisiert.“ (Schraffierung von mir.)

Dies ist eine sehr merkwürdige Argumentation, denn um die Folgerungen zu erreichen, musste man die Prinzipien Menschenwürde und eine individuell verstandene Freiheit in eins setzen. Das ist m.E. neu. Dabei werden Fähigkeiten unterstellt, die nicht jeder Mensch in seiner Entwicklung und in seinen Einschränkungen haben kann. An die Stelle der

Menschenwürde tritt damit eine transzendente - weil nicht empirische - quasi-religiöse Apotheose der individuellen Freiheit.

Freilich ist Folgendes zu beobachten:

Erstens: dem Gericht geht es **nicht** um „würdiges“, sondern um selbstbestimmtes Sterben. Zweitens: das Persönlichkeitsrecht verlangt die Beseitigung von bestimmten Hindernissen, die seine Umsetzung so einschränken, dass „die freie Entscheidung nicht mehr geschützt, sondern unmöglich gemacht wird.“ Drittens: „Die Straflosigkeit der Selbsttötung und der Hilfe dazu steht als Ausdruck der verfassungsrechtlich gebotenen Anerkennung individueller Selbstbestimmung nicht zu freien Disposition des Gesetzgebers.“ Dies bedeute jedoch nicht die Beseitigung von allen möglicherweise sinnvollen Regulierungen, sofern sie nicht die freie Entscheidung und die Hilfe dazu „unmöglich“ machen. Diese Begründung enthält also eine empirische Behauptung: mit dem Gesetz sei selbstbestimmtes Sterben „unmöglich“ gemacht. Man kann sagen: wenn diese Behauptung nicht stimmt, ist diese Begründung schlecht oder die behauptete Sachlage und damit die Voraussetzungen des Urteils könnten sich ändern.

3. Rechts- Individualismus statt Menschenwürde?

Bringt man bei der moralischen Frage nach Handlungen im Bereich von Sterben und Tod dagegen die fundamentale Würde im Sinne von Selbstzwecklichkeit und Instrumentalisierungsverbot ins Spiel, dann gewinnt man eine andere Perspektive.

Im Urteil des BVerfG geht es um die Aufhebung einer im § 217 gezogenen Grenzlinie zur Kommerzialisierung der Sterbehilfe. Eine Eingrenzung wird aufgehoben, das heißt nicht, dass Sterbehilfe damit grundsätzlich nicht reguliert werden kann, sondern dass andere Punkte einschlägig sein können, die sich dann z.B. auf die Prüfung der Selbstbestimmtheit der Entscheidung beziehen. Auf eine Rückführung der Kategorie „Recht auf Selbstbestimmung“ auf die Grundrechtsbalance zwischen Freiheit und Leben wird im Urteil des BVerfG verzichtet. Das heißt: die Menschenwürde wird in der Begründung hier nicht als Anwendungskategorie gebraucht. Deshalb wird hier vom „Schutz der Menschenwürde und der Freiheit“ wie in einer Addition von zwei Prinzipien gesprochen. Es handelt sich also m.E. nicht um eine Letztbegründung, sondern nur um die Behauptung einer *Nichtwidersprüchlichkeit* zwischen dem Urteil und den „grundlegenden Prinzipien der Verfassungsordnung“, die hier merkwürdig zusammengefasst sind. Die eigentliche Begründung erfolgt aus einem spezifischen handlungsnäheren allgemeinen Persönlichkeits-Recht: aus ihm folge das Recht auf selbstbestimmtes Sterben, das freilich damit als nicht widersprüchlich zu den Prinzipien aufgefasst wird.

Schauen wir in diesem Zusammenhang dennoch auf die grundlegende Verfassungsbasis „Menschenwürde“ zurück: Der Begriff der Menschenwürde ist für die Verfassung strukturkonstitutiv, d.h. er konstituiert die Verfassung, nicht die geschichtliche Verfassung

als solche konstituiert die Menschenwürde. Nicht die Tatsache also, dass wir in einer bestimmten geschichtlichen Situation aus einer bestimmten Erfahrung der Menschen heraus, die die Verfassung entworfen, ihr zugestimmt und mit ihr gelebt haben, hat die Menschenwürde zum Kriterium gemacht, sondern umgekehrt, die Menschenwürde ist selber als *synthetisches Apriori konstitutiv* dafür, dass die Erfahrung so gemacht werden konnte, wie sie gemacht worden ist: als geschichtliche Erfahrung im Zusammenhang mit der Erstellung einer Verfassung. Wir kennen den Ort der geschichtlichen Erfahrung der Verfassung unserer Republik: Es ist die Erfahrung des Zweiten Weltkrieges, der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft, eine geschichtliche Erfahrung, aus der die Menschenwürde in besonderer Weise als verstärkte Kontrasterfahrung hervorgesprungen bzw. signifikant geworden ist. Diese Überlegung schließt die Begründung der strukturkonstitutiven Bedeutung der Menschenwürde in rechtlicher Hinsicht nicht ab, sondern setzt diese auch voraus.

Dieses Allem-Voraus- sein, das Recht begründet und ihm die Struktur gibt, kann man so fassen, die Menschenwürde sei der Verfassung gegenüber transzendent und überzeitlich. Dieses Verständnis ist freilich nicht ganz unproblematisch, weil ja die Behauptung einer „Transzendenz“ voraussetzen würde, dass es eine vor der Verfassungswirklichkeit liegende Wirklichkeit gebe, in der die Menschenwürde beheimatet ist. So etwas kann man sich unter Glaubensvoraussetzungen oder unter der Voraussetzung einer religiösen Verbindlichkeit vorstellen. Wenn frühe Autoren wie Pico della Mirandola beispielsweise im christlichen Sinne davon sprechen, dass dem Menschen, weil er Gottes Ebenbild ist, Würde zukommt, dann berufen sie sich auf eine transzendente Konzeption einer überpositiven Verfassungsform, nämlich der Menschenwürde. Diese Konzeption wird christlich noch verstärkt, wenn die Menschwerdung Gottes als besondere Auszeichnung des Menschen schlechthin verstanden wird, als Gottfähigkeit des Menschen, wie sie bereits bei den griechischen Kirchenvätern gelehrt wurde.

Transzendentes in diesem religiösen Sinne kann nicht im Sinne eines philosophischen Beweises rekonstruiert werden. Philosophisch spricht man demgegenüber von einem transzendentalen Bezug, wenn man überpositive Bedeutung der Menschenwürde für die Verfassung herausheben will. Transzendental heißt: Bedingung der Möglichkeit für etwas sein, ohne dass über die Wirklichkeit der Bedingung der Möglichkeit mehr ausgesagt ist, als dass es eine notwendige Denkvoraussetzung ist. Menschenwürde ist eine notwendige Denk Voraussetzung einer gleichen und freiheitlichen Gesellschaft zu betrachten, sie ist für konstitutiv zu halten, um eine gerechte Herrschaft im demokratischen Sinne zu bestimmen. Diesen Zugang kann man als „transzendental“ bezeichnen, weil damit hat die Menschenwürde nicht im Sinne einer transzendenten Voraussetzung eine eigene Wirklichkeit für sich zu beansprucht, wie dies die Gott-Ebenbildlichkeit tut.

Entscheidend ist, dass der Gedanke der Menschenwürde gegenüber der Verfassung ein konstitutives Kriterium darstellt, und nicht umgekehrt, dass die Verfassung ein konstitutives Kriterium für Menschenwürde ist. Weil das so ist, kann nach Art. 79 unserer Verfassung das Kriterium der Menschenwürde nicht geändert werden. Es ist auch nicht möglich, es durch Stimmabgabe in einem Volksentscheid außer Kraft zu setzen. Das Kriterium der Menschenwürde geht auch jedem Mehrheitskriterium voraus. Es konstituiert Demokratie, es unterliegt nicht der Demokratie im Sinne der Mehrheit.

Im rechtlichen Bereich muss man also unterscheiden zwischen der strukturkonstitutiven Bedeutung der Menschenwürde auf der einen Seite und ihrer kategorialen Anwendung auf der anderen Seite, Denn die Menschenwürde ist als Kriterium nicht nur Voraussetzung der Verfassung, sondern sie ist zugleich auch verfassungsimmanent, und sie ist rechtsimmanent. Es ist also im konkreten positiven Recht subsidiär möglich, sich auf das Kriterium der Menschenwürde zu beziehen. Das ist die kategoriale Bedeutung der Menschenwürde. Wenn also im Einzelnen, z.B. bei der Sterbehilfe, von der Menschenwürde die Rede wäre, dann wäre dies ein kategorialer Gebrauch innerhalb des Rechtes selber.

Mit dieser kategorialen Zuständigkeit der Menschenwürde muss man jedoch vorsichtig umgehen. Sie scheint im folgenden Sinne „subsidiär“ zu sein: wenn es schon positive Rechtsnormen gibt, die ein bestimmtes Verhalten als rechtswidrig oder rechtskonform markieren können, dann muss man nicht notwendig auf die letzte Verstärkerfunktion und auf das letzte Kriterium der Menschenwürde zurückzugehen. Ich halte diesen Gedanken für richtig, weil sonst die Gefahr bestünde, dass wir das Kriterium der Menschenwürde auf der Ebene ganz konkreter Auseinandersetzungen um konkrete Fälle verspielen, und damit die Grundidee ins Zwielficht sehr unterschiedlicher Ansichten hineinzerrn.

Dem Kriterium der Menschenwürde kommt eine so umfassende und umgreifende Bedeutung zu, dass es kategorial nur subsidiär eingesetzt werden darf. Wir unterscheiden also im Recht eine transzendental-konstitutive Bedeutung, und eine kategorial-subsidiäre Bedeutung. Ist diese subsidiäre Funktion, die das BVerfG einzusetzen scheint, in diesem Streitfall „Sterbehilfe“ einschlägig? Die lebensschützende Funktion der Menschenwürde ist dann in dieser Entscheidung nicht nur unterbelichtet, sondern durch die Hinzufügung von „Freiheit“ im Sinne von „autonomer Selbstbestimmung“ eliminiert. Das kann Folgen auf vielen bisher umstrittenen Gebieten haben, und zwar überall da, wo anderes Leben, das sich noch nicht selbstbestimmt artikulieren kann, zugunsten der eigenen Selbstbestimmung instrumentalisiert wird.

4. Selbstbestimmung und Autonomie – ein konfliktreiches Szenario und ein moralisches Dilemma. Die Behauptung der Individualität und die soziale Verpflichtung.

Schon durch die gesamte Euthanasie-Debatte zog sich die Frage nach dem als „unwürdig“ bezeichneten Zustand des Lebens und seine Markierung durch Selbstbeurteilung hindurch. Oft wird gesagt, dass das der Sache inliegende Problem, die Wahrung des Gutes „Leben“ - als Bedingung oder eben nicht als Bedingung - der Aufrechterhaltung der Würde des Menschen, nur dann moralisch problematisch ist, wenn es sich um „Zwang“ handelt. Mit der Karriere der Selbstbestimmung als Legitimation für Handlungen im Bereich des Lebensgutes ist zugleich die Befreiung von Zwangsmaßnahmen und von früheren Paternalismen verbunden. Die individuelle oder liberale Sterbehilfe konnte damit zu einem unbescholten diskutierbaren Thema werden.

Von grundsätzlicher Sorge getragen sind Argumente mit der gleitenden Bahn („slippery slope“), die nicht für sich selbst stehen können, aber doch von denjenigen entsorgt werden müssen, die mit dem Vorbehalt der Selbstbestimmung ausgestattet, den Weg zur assistierten Sterbehilfe beschreiten wollen. Man kann diese gleitende Bahn in folgender Reihung sehen.

- Immanuel Kant: man darf sich nicht selbst töten, weil Freiheit sich für weitere Freiheit offen halten muss und dazu das Leben braucht. Der Mensch ist nicht nur Träger der Würde, er ist auf sie auch sich selbst gegenüber verpflichtet.
- Dies schließt rechtliche und moralische Toleranz gegenüber Suizidanten nicht aus.
- Eine Patientenverfügung ohne Reichweitenbegrenzung schließt den Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen ohne Vorbehalt der Todesnähe ein.
- Die Tötung auf Verlangen als individuelle Selbstbestimmung findet theologische Befürworter. (Jacques Pohier, Hans Küng, Jean Pierre Wils).
- An all diesen Entwicklungen nehmen Menschen in Medizin und Pflege teil. Ist das ihnen de jure zustehende Recht, nicht an Handlungen mitzutun, die ihnen ethisch problematisch scheinen, de facto einzuhalten?
- Viele Menschen halten das, was rechtlich möglich ist, deshalb auch für moralisch richtig.
- Manche Sozialwissenschaftler betrachten ohnehin die Moral als Ausdruck einer Gesellschaftsentwicklung.

Nehmen wir all diese Phänomene zusammen, dann werden die Vorbehalte gegenüber einer ärztlichen Sterbehilfe und darüber hinaus gegenüber einer kommerzialisierten Sterbehilfe

unter dem Vorbehalt der eigenen aktiven Selbsttötung strukturell immer schwächer. Im Rekurs auf eine deontologische Ethik, als eine Ethik der Pflichten, vor allem im Arztberuf, bleiben sie als moralische Frage an die jeweils Helfenden weiter bestehen. Aber viele pragmatische Medizinethiker haben sich auf eine neue Linie der medizinischen Dienstleistung am selbstbestimmten Menschen eingestellt.

Die Typologien:

- Erstens: Selbstbestimmung an sich und für sich. In ihrer Betrachtung der „Patientenautonomie als moralisches Recht“ hat die Moraltheologin Monika Bobbert darauf hingewiesen, dass dieses Recht „prima facie“ besteht. Es gehört also an den Anfang einer Skala einschlägiger „points to consider“. Das Recht besteht nicht allein, beansprucht aber eine Voraussetzung. Die Voraussetzung kann man von „Vorrangstellung“ unterscheiden. Womit man in der Betrachtung beginnt, entscheidet noch nicht alles, aber bestimmt alle Entscheidungen erstrangig mit.
- Zweitens: Selbstbestimmung, die andere mit betrifft. Dazu gibt es verschiedene Situationen am Anfang und am Ende des Lebens: Leihmutterschaft; das lesbische Paar (eine Frau spendet die Eizelle, nach heterogener Befruchtung trägt die andere das Kind aus); aktive Euthanasie, ärztliche Hilfe zum Suizid, Fahrt zu Exit, Entscheidung, anderen nicht zur Last zu fallen... Entscheidungen, die andere mit ihrer Selbstbestimmung implizieren bzw. auch instrumentalisieren.

Wie hängt Selbstbestimmung mit der Konsenssuche und der Entscheidung in einer engen Beziehung zusammen? Hier wird die Frage der „moralischen Ausrichtung“ (Bobbert 2002) virulent. Denn eine „moralische Ausrichtung“ der Selbstbestimmung kann man sich ohne Wechselseitigkeit oder, wie Alan Gewirth sagt, ohne „mutuality“ nicht vorstellen.¹ Ich habe dieses Problem im Buch „Sterben und Lieben“ (2019) existentiell darzustellen versucht.

5. Selbstbestimmung als Kriterium oder Implikation sozialetischer und rechtlicher Normen:

- *respektierte* Selbstbestimmung setzt Leben voraus, daher gibt es die Spannung zwischen Lebensrechten und Freiheitsrechten: was wird im Konfliktfall respektiert?
- *zugewiesene* Selbstbestimmung (Kostensparnis, Legitimationsersparnis: das israelische Beispiel... Selbst-Programmierung der Herz-Lungen-Maschine.)

¹ Vgl. Gewirth, Alan (1996) *The Community of rights*, Chicago. Zusammenfassung: “The main thesis is that human rights, correctly understood, entail a certain communitarian conception of human relationship, one that is characterized by mutuality of consideration and social solidarity. Because such a grouping is based on human rights, it can appropriately be called a „community of rights“.

Kritik der Selbstbestimmung²:

Kritik am Menschenbild der Autarkie: darin geht es um absolute Selbstmächtigkeit. Als griechisch philosophische Autarkie ist damit freilich eher eine geistige Lebensform gemeint. Verwechselt das BVerfG, so kann man fragen, Autonomie und Autarkie?

An der Instrumentalisierung anderer für die eigene Selbstbestimmung: an der beanspruchten Motivbildung für Handlungen anderer, sofern diese nicht Ausdruck des eigenen Selbst des Mithandelnden oder dessen Verpflichtung in einem Berufsethos sind.

Kritik am Optionalismus, der unter Ausschaltung aller, auch moralisch gegenläufiger Motive die Durchsetzung eigener Interessen beansprucht; auch Kritik am ökonomisch privilegierten Optionalismus

Kritik an einer Selbstbestimmung, die anderes „Leben“ dafür instrumentalisiert.

Kritik an der Zuweisung von Selbstbestimmung an signifikanten Stellen eingeschränkten Lebens aus Kostengründen.

Kritik an der Einschränkung von Selbstbestimmung bei Menschen, die anderen helfen (das Beispiel des Pflegnotstandes, z.B. verrentete statt entgeltete Hilfe) statt und der Ökonomisierung des Gesundheitswesens und der wachsenden Gefahr der Suizidalität in der Gesellschaft.

Kritik an einer Gesetzgebung, die so in das Einzelne – scheinbar um des Einzelnen willen – geht, dass sie bürokratische Eiertänze verursacht und damit Problemen aus dem Wege geht

Aus der Sterbebegleitung meiner Frau Irene (Dezember 2016 bis Januar 2017) ergab sich für mich teilweise ein *Umdenken aus der Erfahrung*. Was war für mich im Einzelnen signifikant als reflektierte und konfrontierte moralische Erfahrung in der Beziehung? Es handelte sich – im Sinne des Sprachgebrauchs von Monika Bobbert, um eine „moralisch ausgerichtete Selbstbestimmung“. Diese Erfahrung enthielt:

Es gibt m.E. ein stabiles passives Verweigerungselement: Die Entschlossenheit zu sterben, statt den vollen Einsatz partieller Medizin-Anwendungen zu ertragen.

Ein weiteres Dilemma: Je mehr Entscheidungskompetenzen verlangt werden, umso mehr steigt deren Beurteilung durch Dritte, die sich mit deutlichen Äußerungen einmischen. Rettungsmaßnahmen vorzuschlagen und sich dafür einzusetzen, gehört zum Automatismus moralisch ausgerichteten ärztlichen Verhaltens. Demgegenüber verlangt Selbstbestimmung moralische Stärke.

² Vgl. dazu im Einzelnen: Mieth (2009)

Das Element familiale und soziale Inszenierung, d.h. den Tod in der Beziehung, ist zu beachten. Das tröstende Element auf spiritueller Basis: die Selbst-Tröstung des Sterbenden und die Weitergabe des Trostes.

Die Anerkennung der Würde in der Selbstäußerung dementer Menschen (Walter Jens sagte angesichts der akut geplanten Umsetzung freiwilligen Sterbens: „Das Leben ist so schön.“) Können wir unsere eigenen Lebensäußerungen im Vorhinein bewerten, wenn wir auch das Recht haben, uns unter anderen Umständen zu erfassen und neu zu bewerten?

Wolfgang van den Daeles soziologische Analyse dieser Situation habe ich gelegentlich in kritischer Absicht zitiert. Dennoch scheint sie mir auf individuelle Situationen zuzutreffen: „...die Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit des Handelns kann das moralische Gewicht der Berufung auf Selbstbestimmung nicht relativieren. Sie macht eher deutlich, was wir mit ‚Selbstbestimmung‘ eigentlich meinen. Diese kann nämlich gar nichts anderes bedeuten als die Freiheit unter gegebene kulturellen und gesellschaftlichen Vorgaben und Erwartungen, zu denen die Beeinflussung durch Massenmedien und Werbung gehört, eine eigene Entscheidung zu treffen. Dass Handelnde tatsächlich in der Lage sind zu entscheiden, wird ihnen in unserer Kultur auch normativ zugeschrieben – sofern sie nicht unmündig oder krank sind oder unter manifestem äußerem Zwang stehen. Aber die Zuschreibung hat durchaus realistischen Gehalt; was die Betroffenen spätestens dann bestätigen werden, wenn man ihnen die eigene Entscheidung versagt und sie fremden Entscheidungen unterwirft. So mag Michel Foucault einräumen, dass individuelle Bedürfnisse und Ansprüche stets auch die in Selbstdisziplin übersetzte Steuerung durch kollektive gesellschaftliche Machtverhältnisse spiegeln. Für die Anerkennung von Selbstbestimmungsansprüchen ist dieser Befund jedoch ohne Belang. Jedenfalls ist nicht absehbar, dass unsere Kultur sich durch soziologische Selbstaufklärung von der Unterstellung der Möglichkeit von Selbstbestimmung abbringen lassen könnte.“³

Man kann diese Worte auch als Vorwegnahme des Urteils des BVerfG verstehen. Aber die Frage bleibt, ob der empirische Befund „ohne Belang“, wenn das BVerfG selbst mit empirischen Voraussetzungen arbeitet. Etwa: ohne Kommerzialisierung ist humane Sterbehilfe faktisch unmöglich.

Diese Unterscheidung zwischen einer an Foucaults berechtigten Beobachtungen der Beeinflussung von Selbstbestimmung und der unhintergehbaren individuellen Selbstbestimmung, die von daher nicht delegitimiert werden kann, ist unvermeidlich, wenn man die Entscheidung des Einzelnen nicht an die Krankheiten der Gesellschaft binden will. Die Kant'sche Autonomie als Selbstverpflichtung kann die hohe Norm der Selbstachtung bei

³ Van den Daele, Wolfgang (2008) Soziologische Aufklärung und moralische Geltung? Empirische Argumente im bioethischen Diskurs. In: Michael Zichy/Herwig Gimm (Hg), Praxis in der Ehtik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie., Berlin 2008, 119-151, hier: 131 f.

Kant nicht überbieten. Dennoch ist es wichtig, von der bleibenden sozialempririschen Zweideutigkeit der Selbstbestimmung zu reden.

5. Die bleibende Ambiguität der Selbstbestimmung

Selbstbestimmung ist das rechtfertigende Wort für die individuelle Option und ihren sozialen Anspruch. Aber dieses Wort und seine Sache sind in sich selbst absolut widersprüchlich. Zum einen aufgrund des atomistischen Individualismus, der Information an die Stelle von Beratung und bürokratisch ausformulierte Zustimmungslisten an die Stelle von Beziehungen setzt. Die Paradoxie der Selbstbestimmung besteht schon darin, dass sie von außen rubriziert wird. Dort wird über das Angebot an die Selbstbestimmung entschieden: welches Angebot machen wir wem? Bestimmt die Nachfrage das Angebot oder das Angebot die Nachfrage?

Man muss immer wieder fragen: welche Selbstbestimmung, in welchen Grenzen, zu wessen Nutzen? Die wirklich selbstbestimmte Selbstbestimmung ist die selbstverpflichtende Selbstbestimmung, die wahre Autonomie. Und diese weiß um das Entzogensein des eigenen Selbst und um die Unverfügbarkeit des anderen durch das Wort „Würde“, das keine Quersumme von Werten darstellt, sondern das letztlich Nichtbewertbare als absoluten Wert festhält.

Selbstbestimmung wird oft mit der Vorstellung gekoppelt, keine „unnötigen“ Leiden ertragen zu müssen (so eine bedenkliche Formel des Europarates 1977). Aber bestimmt der Stand der Technik, was eine Not ist, was die Solidarität und damit die Einbeziehung des anderen verlangt? Der Umgang mit dem Leid ist zu einer entscheidenden Frage nach der richtigen Kultur geworden. Leid unter dem Kreuz spirituell zu entsorgen, die Zweischneidigkeit dieses Motives, das sowohl Hilfe als auch Unterdrückung sein kann, ist längst entdeckt. Leid ist nicht zu erlehen – es ist zu bestehen. Aber bestehen heißt hier nicht immer: „action“. Die Gegner Leid und Tod werden nicht durch Krampf und Kampf besiegt. Sie werden besiegt, indem sie ihre Macht angesichts der Grundpassivität des gläubigen Menschen verlieren. Dies ist keine Entschuldigung für Nichtstun und für Unterlassen angesichts des Leides und der Not. Aber dieser Gedanke führt uns in der Terminologie der Rechte zu dem Unterschied zwischen Abwehrrechten und Anspruchsrechten. Wir haben das Recht, dass uns kein Leid zugefügt wird, aber haben wir das moralische Recht, andere in jeder Hinsicht zum Instrument der Erfüllung von Bedürfnissen zu machen, an deren Nichterfüllung wir leiden? Dürfen andere zum Instrument der Leidverringerung für uns werden? Aber sie bieten das ja an. Die Angebote müssen wir dann als Einzelne moralisch prüfen.

Ein erstes Fazit:

Das Verabreichen von tödlichen Mitteln ohne Anführungszeichen in den Medien „Therapie“ zu nennen oder von „Sterbemedikamenten“ zu sprechen, zeigt m. E. einen Verfall des moralischen Bewusstseins.

Für moralisch unbedenkliche Alternativen braucht man einen funktionierenden Sozialstaat und eine solidarische Gesellschaft. Statt Menschen mit ihren Problemen allein zu lassen, ihnen dann aber den Todesausweg für ihre Nöte anzubieten, ist ein Netz der sozialen Hilfe notwendig. Palliativmedizin und Hospizbewegung bieten dies an. Durch dieses Netz kann das richtige Umfeld für ein Leben unter schweren Einschränkungen erstellt werden.

7. Sterbe-Ökonomie im Konflikt mit der Suizid-Prävention

Vgl. den Brief des Nationalen Suizid-Präventions-Programms im September 2020 an Minister Spahn:

„Suizidalität ist ein gesellschaftliches Phänomen... Die Dimension der Suizidproblematik ist abhängig von verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren... Vor diesem Hintergrund dürfte auch der öffentliche Diskurs über den assistierten Suizid Einfluss haben auf individuelle Haltungen und Handlungen zum Suizid.“ Ich füge hinzu: auch der rechtliche Diskurs hat diesen Einfluss. Mein persönlicher Eindruck in der Schweiz ist, dass rechtliche Liberalität diesen Gedanken befördert. Wurde vom Verfassungsgericht daran gedacht? Oder überlässt es solche Gedanken dem Gesetzgeber? Wie gehören der Umgang mit der Verfassung und die gesellschaftliche Verantwortung zusammen?

Was wir beobachten und worauf wir uns einstellen können, sind:

- Ein Beratungsboom, der schon um die Patientenverfügung kreist.
- Einwirkung des Umfeldes auf persönliche Entscheidungen
- Die Zunahme von Kontrollpunkten für die Perseveranz der Selbstbestimmung
- Jede kommerzielle Hilfe tritt in das Feld der Ökonomie ein. Damit verbunden ist auch eine Angebots-Ökonomie.

8. Dennoch: Anerkennung der Selbstbestimmung

Das Bundesverfassungsgericht bezieht sich grundlegend und generell auf „das Recht auf selbstbestimmtes Sterben“ abgeleitet vom allgemeinen Persönlichkeitsrecht. Aber wie groß ist die Allgemeinheit von Persönlichkeitsrechten in ganz bestimmten sozialen Lagen? Aber welche Art von Allgemeinheit ist damit gemeint? Das BVerG sieht sich dazu veranlasst, Hindernisse zu beseitigen. Deshalb kippt es ein Gesetz (§ 217), das es in Teilen als Hindernis zur Erfüllung eines Rechtsanspruches interpretiert. Aber hat es bedacht, dass hier

die Nachfrage im Hinblick auf ein Angebot definiert wird? Das ist ein empirisches Urteil, das eigentlich sorgfältig begründet werden müsste. Das Angebot bietet Effizienz in der Erfüllung eines Rechtsanspruches, definiert ihn aber zugleich sozial mit. Hat das Verfassungsgericht dies übersehen?

Im gesellschaftlichen Diskurs über humane Sterbehilfe geht es nicht darum, das Selbstbestimmungsrecht als solches anzuerkennen oder es einzuschränken: sondern es geht darum, in einer bestimmten Weise zuzuspitzen: nicht als Hilfe *beim* Sterben sondern als Hilfe *zum* Sterben. Handelt es sich hier um ein identisches Recht? Lange Zeit waren diese Rechte nicht identisch, könnte man konservativ mit Blick auf frühere Verfassungsbegründungen hinzufügen. Wenn man die antizipatorische Funktion der Menschenwürde hier einbeziehen würde, dann würde selbstbestimmtes Sterben, je nachdem, ob es sich um Hilfe *beim* oder Hilfe *zum* Sterben handelt, anders formuliert werden müssen. Denn dann gäbe es nicht nur negative Pflichten, d.h. Selbstbestimmung nicht zu behindern, sondern auch positive Pflichten, die das Überleben als ein Gut einbeziehen, ohne es damit schon zum alleinigen handlungsleitenden Prinzip zu machen. *Beim* Sterben helfen berührt die Selbstzwecklichkeit des Menschen nicht, denn da geht es um die Selbstzwecklichkeit des Sterbenden allein. Sie bestimmt, was geschieht. *Zum* Sterben helfen berührt hingegen soziale Interaktionen. In diesen verzwecklichen sich Menschen selbst, um die Selbstbestimmung anderer in einer bloßen Aussageform zu interpretieren. Selbstverzwecklichung um des Wohls anderer Menschen willen ist moralisch möglich. Aber wird die individuelle Auskunft über dieses Wohl nur entgegengenommen und dann umgesetzt? Tritt sie ganz an die Stelle objektiver Kriterien?

9. Rechtliche und moralische Pflichten

Zwischen Rechtsansprüchen und Pflichten besteht ein Zusammenhang. Bei den Pflichten kann zwischen Rechtspflichten und moralischen Pflichten unterschieden werden. Rechtspflichten sind mit rechtlichen Sanktionen bewehrt. Moralische Pflichten werden dagegen auch mit Kant als Tugendpflichten bezeichnet: in ihrer Erfüllung liegt moralische Vorbildlichkeit, die Erwartung von Dankbarkeit und Befestigung einer sozialen Haltung. In unserem Kontext ziehen wir nur die sogenannten „Hilfspflichten“ heran. (vgl. Corinna Mieth, Hilfspflichten, Berlin 2012) Denn es geht bei humaner Sterbehilfe um die Frage, welcher Art eine Verpflichtung zu dieser Hilfe sein könnte. Es gibt solche Verpflichtungen im Rahmen des ärztlichen Ethos, aber Hilfe *zum* Sterben ist keine Therapie im Sinne des Heilauftrages. Stattdessen ist es eine Beendigung von Therapiemöglichkeiten, und sei es nur im palliativen Sinne als Begleitung durch die Minderung von Schmerzen. Oder stehen wir vor einem Paradigmenwechsel: an die Stelle der Krankheit als diagnostizierbare Befindlichkeit eines Menschen tritt seine individueller Wunsch auf eine Behandlung, also ein eingreifendes Handeln an ihm, das seine Legitimation einzig und allein in einer

Willensäußerung hat, die wir „selbstbestimmt“ nennen? Die Prüfung dieser Willensäußerung verschiebt sich dann von einer objektiven Befindlichkeit, die als Krankheiten definiert sind, in eine subjektive Befindlichkeit: die Perseveranz, d.h. die dauerhafte Festigkeit der Willensäußerung. Dazu gibt es ein Beispiel: In der Schönheitsmedizin kann der Arzt in diesem Sinne „helfen“, aber dies geschieht nicht uneingeschränkt. Inwieweit und inwiefern, das wäre zu prüfen. Ein Extrem wurde schon vor Jahrzehnten sichtbar, als eine Frau sich Hautstücke entnehmen ließ, um ihr Äußeres zu verwandeln und diese dann in Reagenzgläsern gegen Geld zur Schau stellte.

Hilfeleistungen dürfen nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes auch kommerziell angeboten und erbracht werden dürfen. Es handelt sich dabei nicht um Rechtspflichten, denn diese Hilfe kann nicht juristisch vom Hilfesuchenden bei einem anderen beansprucht und eingeklagt werden. Handelt es sich um Tugendpflichten, also um human vorbildliche Haltungen? Die Antwort auf diese Frage hängt von komplexen moralischen Überlegungen ab. Also ist zu fragen, ob es sich überhaupt um Pflichten handelt und nicht vielmehr im Sinne des BVerfG-Urteils um ein Zugeständnis, gegenüber Hilfe zum Sterben rechtliche Toleranz auszuüben. Die Nachfrage nach der Hilfe zum Sterben wird ohne die Errichtung besonderer Hindernisse - wie bisher um § 217 die Kommerzialisierung - nicht rechtlich eingeschränkt, soweit sie als Erfüllung des Rechtes auf selbstbestimmtes Sterben betrachtet werden kann. Man kann es auch so verstehen, dass der individuelle Verzicht auf Lebensrechte nicht sanktionierbare Handlungen hervorrufen kann und darf. Uneingeschränkt? Wenn in diesem Kontext auch kommerzielle Handlungen nicht rechtlich sanktionierbar sind, worin bestehen dann die Rechte und Pflichten, die den assistierten Suizid umgeben?

Kann Toleranz gegenüber Tötungshandlungen, die als Folge von Selbstbestimmung betrachtet werden, als Rechtspflicht des Staates betrachtet werden? Das heißt, der Staat sieht sich durch das „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“ dazu verpflichtet, mögliche Hindernisse, dieses Recht zu verwirklichen, auszuräumen. „Non ponere obicem“, dem moralisch Richtigen kein Hindernis in den Weg legen, ist ursprünglich eine moralische Forderung gewesen. Nun wird es als verfassungsrechtliche Forderung, Selbstbestimmung effizient gewähren und umsetzen zu lassen, formuliert. Das ist moralisch höchst voraussetzungsreich, aber diese Voraussetzungen werden vom BVerfG nicht diskutiert. Das Nicht-Errichten von Hindernissen als Verfassungspflicht gegenüber der Selbstbestimmung hat Rückwirkung auf das Verständnis von Menschenwürde. Statt rein apriorisch und antizipatorisch zu fungieren, auch gegenüber der Selbstbestimmung, droht nun, dass sie kategorial und kategorisch mit Selbstbestimmungsrechten gleichgesetzt wird. Noch hat das BVerfG additiv von „Menschenwürde und Freiheit“ gesprochen. Der nächste Schritt wäre dann die völlige Gleichsetzung.

Die Nichtwidersprüchlichkeit von kommerzieller Sterbehilfe und Verfassung kann man auch schwächer als rechtliche Tolerierbarkeit verstehen. In der Gesellschaft kann man im Rahmen dieser Toleranz moralisch pluralistisch reagieren. Aber auch mit einschränkenden Rechtsetzungen, die Selbstbestimmung „nicht unmöglich“ machen. Dies gesteht das BVerG durchaus zu. Im Rahmen rechtlicher Toleranz sind ohne Tugendpflichten nicht außer Kraft gesetzt. Denn es kann ja moralisch richtig sein, etwas nicht zu tun, was gesetzlich toleriert wird. Von dieser moralischen Seite wird abschließend die Rede sein.

Ein Rückblick auf die Katholische Lehre von der Doppelwirkung einer Handlung

Seit 1957 Papst Pius XII bei einem Ärzte-Kongress im Hinblick auf das Endstadium ärztlicher Patientenbetreuung zwischen direkten und indirekten Handlungsfolgen unterschieden hat, ist es katholisch erlaubt, über therapeutische Mittel hinaus Mittel anzuwenden, deren leidvermindernde Wirkung im Nebeneffekt mit Lebensverkürzung verbunden sein kann. Dabei geht es um die Doppelwirkung einer Handlung, deren erste Intention das menschliche Überlebenswohl in Verbindung mit der Leidverminderung ist, die nicht intendiert, sondern nur in Kauf nimmt, dass dies das Gut der Lebensverlängerung einschränkt. In dieser Tradition werden sie einschlägigen „Werte“ als „Güter“ aufgefasst, die miteinander abgewogen werden können. Dabei kann der Vorrang von der Werthöhe bzw. vom moralischen Rang eines Gutes, aber auch von der Wertdringlichkeit, d.h. von der unmittelbaren Abwehr eines Übels bestimmt sein. Es werden also nicht nur Güter sondern auch Übel verglichen. Dabei kann die Abwehr eines Übels im Einzelfall den Vorrang vor der generellen Wahrung eines Gutes erhalten. Von Selbstbestimmung ist in diesem Kontext nicht die Rede – es handelt sich um eine Fürsorgeethik, die nicht von der heute anerkannten Patienten-Autonomie ausgeht. Die kirchliche Lehre hat sich in dieser Hinsicht nicht weiter entwickelt – es täte ihr gut. Angewandt auf humane Sterbehilfe ermöglicht sie die Hilfe *beim* Sterben im Sinne der Palliativmedizin. Aber die Morallehre der Kirche müsste m.E. versuchen, aus der Perspektive einer Ethik der Selbstbestimmung als Selbstverpflichtung (Kant) weiter zu denken.

Hier spielt auch die Entwicklung zu religiösen und damit verbundenen moralischen Selbstbestimmung (vgl. Mieth/Schiewer, Stuttgart 2020)⁴ eine Rolle: wie versteht sich der gläubige Mensch angesichts des Sterbens? Welches Gottesbild hat er? Das Gottesbild des moralischen Gerichtes oder das Gottesbild der liebenden Erlaubnis? (Vgl. dazu Hans Küng)

⁴ Vgl. Dietmar Mieth, Religiöse Selbstbestimmung: Hermeneutische Perspektiven. In: Dietmar Mieth, Regine D. Schiewer, Religiöse Selbstbestimmung. Anfänge im Spätmittelalter, Stuttgart 2020, 1-19. Vgl. insbesondere die Beobachtung S. 9.: Religionsfreiheit beziehe sich „nicht mehr ausschließlich auf religiöse Kollektive und ihre innere Struktur und religiöse Normativität - dies auch - sondern auf das ‚free choice‘ in der religiösen Option. Daraus stammt die bis heute ungeklärte politische Frage, ob der säkulare Staat die Religion (nebst ihren inneren Freiheiten und Unfreiheiten) oder das religiöse Bedürfnis in seiner optionalen Individualität sowie seiner Grundrechte-Verträglichkeit schützt oder gar fördert.“

10. Persönliche, christliche Erfahrungen mit selbstbestimmtem Sterben als Hilfe *beim* Sterben. Haben sie nur eine haltungsethische oder auch eine normative Bedeutung?

- a) Warum wollen Menschen (nicht mehr) sterben? Beispiele für religiöse Motivbildungen.
- b) Anerkennung der Patienten-Autonomie und der individuellen Entscheidung
- c) Was heißt Überlassenheit an Gott: dein Wille geschehe auf Erden? Gibt's einen Weg vom normierenden zum erlaubenden Willen?
- d) Hat die Hoffnung auf neues Leben als religiöses Motiv eine moralische Bedeutung? Das hat sie für die Hoffenden persönlich!

Ein moralisches Fazit:

Die Ableitung der Sterbehilfe aus Persönlichkeitsrechten erscheint aus moralischer Sicht als zu undifferenziert und sozial nicht ausreichend. Es bleibt zudem ein Gebot moralischer Klugheit, die auch die Gesetzgebung anleiten sollte, das allgemein Richtige nicht vorrangig aus der Sicht von individuellen Extremfällen zu bestimmen.

Für die Umsetzung individueller Rechte sind aus ethischer Sicht folgende Forderungen zu stellen:

1. Es gibt keine kontextlose Erfüllung von individuellen Rechten. Moralisch gilt: Entscheidungen über Selbsttötung sollten im individuellen Fall nicht durch Mängel in der Versorgung nahegelegt werden. Das meint auch das BVerfG. Also ist die erste Forderung, solche Drucksituationen zu vermeiden oder zu mindern.

2. Das BVerfG will Hindernisse bei der Erfüllung von Rechten abbauen. Solche Hindernisse sind: mangelnde Verfügbarkeit von Mitteln und mangelnde Verfügbarkeit von Beistand in deren Beschaffung. Ist Kommerzialisierung das Mittel, das nicht behindert werden darf? Um diese Hindernisse abzubauen, soll Kommerzialisierung der Suizidbeihilfe erlaubt sein. Dies enthält ein empirisches Urteil. Kommerzialisierung könnte nicht nur die Nachfrage bedienen, sondern das Angebot erhöhen. Wird die freie Entscheidung durch eine Stärkung der Angebotsstruktur gefördert oder behindert?

3. Das „Recht auf selbstbestimmtes Sterben“ ist ein Recht, das Selbstbestimmung voraussetzt. Hier ist von „Autonomie“ die Rede. Aber Autonomie im philosophischen Sinne (Kant) ist nicht mit kontextloser Selbstbestimmung gleichzusetzen, vielmehr meint Kant: ein freier Wille und ein Wille unter dem moralischen Gesetz seien einerlei. Bei ihm ist *Selbstbestimmung* immer auch *moralische Selbstverpflichtung*.

4. Zu Rechten gehören Pflichten. Aber welche Pflichten? Das BVerfG urgiert nicht die Pflicht, einem anderen beim Suizid aktiv zu helfen. Das wäre verboten: Suizid soll ja eine in jeder Hinsicht auf die eigene Handlung reduzierte Tat sein. Also keine aktive, aber eine passive Pflicht, eine rechtliche Nichtverhinderungs-Pflicht. Äußere Nicht-Aktivität, also das Verbot

aktiver Sterbehilfe im Sinne der Euthanasie, ist damit eine starke Pflicht, Nicht-Behinderung ist hingegen eine schwächere Pflicht: freie Handlungen sind nicht zu behindern. Es ist wie die Forderung nach einer Balance: da ist der Wille zum Suizid - da sind die Hindernisse. Die Verfassung, so das BVG, verbietet, Hindernisse aufzubauen, wie dies bisher im § 217 vorgesehen sei. Damit ist nicht gesagt, die Verfassung gebiete Förderungen des freien Suizides! Ein Nichtbehinderungsrecht ist etwas anderes als ein Anspruch auf Förderung. Aber wie fließend ist der Übergang?

5. Die Intention, das Gesetz zu "kippen" ist nicht, den Suizid als eigene Handlung zu befördern, sondern, ihn nicht zu behindern. Aber in seiner Begründung hat das BVG dies nicht so klar zum Ausdruck gebracht. Die Differenz zwischen positiven Pflichten und Nichtbehinderungspflichten wird nicht deutlich. Das BVG hat sich mit Situationen und Mentalitätsproblemen nicht auseinandergesetzt. Das muss aber der neue Gesetzes-Paragraph tun.

6. Moralisch ist eine Pflicht zur Nichtbehinderung von Suizidverlangen mit anderen Pflichten in Beziehung zu setzen, deren Umsetzung im Rahmen der Palliativ-Medizin und der Hospizbewegung, auch in religiösen Betreuungen, eingeübt wird. Hier kann ein Dilemma entstehen, das das BVG schlicht ausgeblendet hat. Immer dann, wenn Rechte bloß formalisiert und nicht mehr inhaltlich im Kontext ihrer Herausforderungen analysiert und thematisiert werden, wird eine Entwicklung befördert, die durch die Beförderung der einen Rechte andere Rechte der gleichen Person in Nachteil bringen kann. Suizidverlangen ist oft keine Freiheitsäußerung sondern ein Hilferuf. Wer soll den Unterschied prüfen? Der Entscheid des BVG lässt hier das Individuum zunächst allein: es gibt anscheinend nur das Kriterium der Perseveranz, d.h. der Klarheit, Festigkeit und Dauerhaftigkeit des Sterbewunsches.

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

Telefon: +49 711 1640-600

E-Mail: info@akademie-rs.de