

# Die ethische Diskussion über Suizid, Suizidhilfe und Suizidprävention in Kirchen und Theologie

## Perspektiven evangelischer Theologie

Michael Coors

### Zusammenfassung

Die ethische Bewertung des Suizids wurde von Kirchen und Theologie in der Gegenwart v.a. im Kontext der Diskussion über die Suizidhilfe thematisiert. Im Folgenden werden unterschiedliche Positionierungen aus evangelischer und katholischer Kirche dargestellt und die zugrundeliegenden theologischen Begründungszusammenhänge diskutiert. So zeigt sich, dass auch in theologischer Hinsicht der Suizid im Spannungsfeld unterschiedlicher Pflichten und Güter steht, die unterschiedlich gewichtet werden können. Thematisiert werden die moralischen Implikationen des Verständnisses von Geschöpflichkeit, Freiheit und Nächstenliebe, die auf ihre Bedeutung für die moralische Bewertung des Suizids hin befragt werden. Der Autor plädiert aus evangelischer Perspektive für einen moralischen Vorrang der Suizidprävention vor der Suizidhilfe oder auch nur der Akzeptanz eines Suizids, widerspricht aber einem kategorischen Verbot des Suizids unter Berufung auf ein Prinzip der Heiligkeit des Lebens.

*Schlüsselwörter: Suizid, Suizidhilfe, Theologie, Schöpfung, Freiheit*

The ethical debate on suicide, assisted suicide and suicide prevention in church and theology – Perspectives of protestant theology

### Summary

Churches and theology recently discussed the ethical evaluation of suicide mainly in regard to the ethical issues of assisted suicide. The paper presents the different positions of the catholic and protestant Churches and discusses the underlying theological contexts of justification. It shows that also in theological perspective, suicide must be considered regarding various duties and goods that can be balanced very differently. The moral implications of creation, freedom and love of the neighbor and their impact on the moral evaluation of suicide are discussed. The author argues in a protestant perspective in favor of a priority of suicide prevention before assisted suicide or the acceptance of suicide,

but against categorical prohibition of suicide by reference to a principle of the sanctity of life.

*Keywords: suicide, assisted suicide, theology, creation, freedom*

### 1. Der Suizid als Thema der Ethik

Die ethische Bewertung des Suizids wurde in der Theologie in den letzten Jahren vor allem im Zusammenhang mit ethischen Fragen der Hilfe zur Selbsttötung diskutiert, die in der deutschen Öffentlichkeit und in medizinischen und ethischen Fachkreisen in den letzten Jahren Gegenstand intensiver Debatten war (vgl. zur medizinischen und ethischen Fachdiskussion z.B. Borasio et al. 2017). Schon die Annahme, dass Suizide jenseits dieser Thematik überhaupt ein ethisches Problem darstellen, ist nicht selbstverständlich. Denn der Medizinethik geht es üblicher Weise vor allem um intersubjektive Fragen des richtigen Handelns und damit in erster Linie um allgemeinverbindliche moralische Regeln, an denen sich das Handeln von Personen zu orientieren hat (Mathwig 2010: 176f; Kipke 2013). In dieser Perspektive wird der Suizid nur dann zum Thema der Ethik, wenn es um Regeln für das Handeln im Umgang mit suizidalen Personen geht. Zur zentralen Frage wird dann: Unter welchen Bedingungen darf oder muss man suizidpräventiv handeln und unter welchen Bedingungen muss oder kann man beim Suizid helfen?

Allerdings lässt sich der Begriff der Ethik durchaus auch weiter fassen: Ethische Fragen sind nicht nur solche, die die gerechten Regeln des Zusammenlebens betreffen, sondern es sind auch Fragen, die die individuelle wie auch gemeinsame Lebensführung bzw. die Fragen der individuellen und der gemeinsamen Güter, an denen wir uns in unserer Lebensführung und im Handeln orientieren, betreffen (Ross 2009; Rawls 1995: 173–178; Habermas 1991; MacIntyre 1999; Ricœur 2005). Eine solche Ethik beschäftigt sich mit dem, was als gutes Leben erstrebt wird. Die Frage, auf welche Art und Weise man sich das Lebensende vorstellt und ob der Suizid individuell wie gesellschaftlich eine akzeptable Form des

Todes darstellt, ist offensichtlich in diesem Sinne eine ethische Frage des guten Lebens.

Diese Unterscheidung zwischen ethischen Fragen des richtigen Handelns und ethischen Fragen des guten Lebens ist gerade mit Blick auf die Verortung theologischer Argumente im ethischen Diskussionskontext von Bedeutung, weil sich damit auch unterschiedliche Begründungs- und Geltungsansprüche verbinden: Während ethische Fragen des richtigen Handelns auf eine größtmögliche Universalität der Geltung und damit auch der Nachvollziehbarkeit der Begründung zielen müssen (Habermas 1983: 76, 85), sind ethische Vorstellungen des guten Lebens sowohl in ihrer Geltung als auch in ihrer Begründung zurückgebunden an konkrete Lebens- und Sozialformen, in denen sie praktiziert und eingeübt werden (Habermas 1991: 103f). In diesem Sinne ist die theologische Reflexion religiöser Moralüberzeugungen als Ethik des guten Lebens zu verstehen. So fragen die folgenden Ausführungen nach den möglichen Bewertungen des Suizids aus der Perspektive einer bestimmten (in sich durchaus pluralen) Lebensform, nämlich der des christlichen Glaubens. Diese Fragestellung ist zu unterscheiden von der empirischen Frage danach, wie Menschen, die einer christlichen Kirche oder Religionsgemeinschaft angehören, sich faktisch zur ethischen Frage des Umgangs mit Suiziden verhalten (dazu z.B. Ahrens & Wegner 2015: 18). Es geht hier vielmehr um eine normative Reflexion, die danach fragt, welche Güter und Pflichten sich aus den normativen Quellen christlichen Glaubens für den Umgang mit Suizidwünschen ergeben.

Der theologischen Ethik kommt dabei nicht selbst eine unmittelbar normative Funktion zu, sondern sie steht vor der Aufgabe, die normativen Orientierungen, die in den Praktiken des christlichen Glaubens Geltung gewinnen, zu rekonstruieren. Moralisch orientierend wirkt christlicher Glaube dabei nicht in erster Linie durch ein Set von moralisch explizierten Regeln, sondern vor allem dadurch, dass und wie er die Wahrnehmung von Wirklichkeit strukturiert (Fischer 2002; 2012). Theologische Ethik hat die Aufgabe diese häufig vorpropositionalen Prägungen in Form von Wahrnehmungsmustern, Intuitionen, Haltungen, Narrativen und Symbolen in nachvollziehbare Aussagen und Argumente zu übersetzen.

Mit Blick auf das Thema der Suizidhilfe und der Suizidprävention sind dabei zwei zusammenhängende Perspektiven durchgehend zu unterscheiden: Die Perspek-

tive desjenigen, der einen Suizid in Erwägung zieht und für den sich die Frage stellt, wie er diese Form der Lebensbeendigung vor dem Hintergrund seines christlichen Glaubens bewertet, und die Perspektive derjenigen, die sich mit dem Wunsch eines anderen konfrontiert sehen, sich selbst zu töten. Für diese Personen stellt sich die Frage nach den moralischen Verpflichtungen, die sie gegenüber einer suizidwilligen Person haben (Mathwig 2010: 28–30).

## 2. Kirchliche Positionierungen

Schon die konfessionellen Differenzen machen deutlich, dass es innerhalb des Christentums keine einheitliche Bewertung des Suizids gibt. Im Folgenden wird es vor allem um die in unserem Kontext besonders relevanten Perspektiven der katholischen und evangelischen Kirche gehen – und zwar aus der Perspektive eines evangelischen Theologen. Aber auch innerhalb der Konfessionen gehen die theologischen Bewertungen mitunter auseinander. Der einzelne Theologe kann daher nicht repräsentativ für seine Konfession sprechen, sondern kann nur auf die relevanten normativen Güter und Pflichten verweisen, die hier zu Diskussion stehen und darauf, wie sie – auch in Abhängigkeit von konfessioneller Prägung – unterschiedlich gewichtet werden.

Als Ausgangspunkt bietet es sich an, von den öffentlichen kirchlichen Positionierungen auszugehen, die immerhin – in Abhängigkeit von der institutionellen, kirchlichen Organisation der unterschiedlichen Konfessionen – eine gewisse repräsentative Funktion für die jeweiligen Konfessionen haben. Die gegenwärtige katholische Bewertung des Suizids, die auch die traditionelle Bewertung innerhalb der christlichen Tradition widerspiegelt, ist im Katechismus der Katholischen Kirche, der die verbindliche Lehrmeinung der katholischen Weltkirche wiedergibt, klar definiert:

*„2280. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.*

*2281. Der Selbstmord widerspricht der natürlichen Neigung des Menschen, sein Leben zu bewahren und zu erhalten. Er ist eine schwere Verfehlung gegen die rechte Eigenliebe. Selbstmord verstößt auch gegen die Nächstenliebe, denn er zerreißt zu Unrecht die Bande der Solidarität mit der Familie, der Nation und der Menschheit, denen wir immer verpflichtet sind. Der Selbstmord widerspricht zudem der Liebe zum lebendigen Gott“ (Katechismus 1998, Nr. 2280f).“*

Schon in der Bezeichnung des Suizids als „Selbstmord“ wird die eindeutig negative Bewertung klar benannt: Der Suizid ist für die offizielle katholische Lehre eine schwere Verfehlung gegen sich selbst, gegen die Gemeinschaft und gegen Gott. Da schon der Suizid selbst moralisch verurteilt wird, ist klar, dass auch die Hilfe zum Suizid zu verurteilen ist (Katechismus 1998: Nr. 2282) und im Gegenzug alles darangesetzt werden muss, einen Suizid zu verhindern. Dies gilt zunächst unabhängig von der Frage, ob der Suizidwunsch eine freie Entscheidung oder Symptom z.B. einer psychischen Störung ist. Eine psychische Störung kann allerdings „die Verantwortlichkeit des Selbstmörders vermindern“ (ebd.).

Aus der moralischen Verurteilung des Suizids folgte für die katholische Kirche bis ins späte 20. Jahrhundert hinein das Verbot der kirchlichen Bestattung des Suizidenten, das erst 1983 aus dem kirchlichen Recht gestrichen wurde (Bauer et al. 2011: 150f). Darin deutet sich eine vorsichtige, vor allem seelsorglich motivierte Öffnung an, die auch im Katechismus der Katholischen Kirche zur Geltung kommt: „Man darf die Hoffnung auf das ewige Heil der Menschen, die sich das Leben genommen haben, nicht aufgeben. Auf Wegen, die Gott allein kennt, kann er ihnen Gelegenheit zu heilsamer Reue geben. Die Kirche betet für die Menschen, die sich das Leben genommen haben“ (Katechismus 1998: Nr. 2283). Diese vorsichtige Öffnung ändert allerdings nichts an der grundsätzlichen negativen moralischen Bewertung der Suizidhandlung an sich.

Die aktuelleren evangelischen kirchlichen Verlautbarungen zum Thema sind nicht so eindeutig wie die katholische. Das liegt schon daran, dass es in der evangelischen Kirche kein hierarchisches Lehramt gibt, das verbindlich für alle evangelische Christen entscheiden kann, was die verbindliche evangelische Lehre ist. Dementsprechend sind die relevanten Texte dem Titel und auch dem Charakter nach Orientierungshilfen, die dem einzelnen evangelischen Christen in seinem persönlichen Urteil unterstützen sollen. Sie gehen anders als die lehramtlich katholische Position von der Diskussion über den assistierten Suizid aus. In der Orientierungshilfe der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) wird der assistierte Suizid aus denselben Gründen abgelehnt, aus denen auch die Tötung auf Verlangen abgelehnt wird (GEKE 2011: 98): „Sie widerspricht tiefverwurzelten moralischen Überzeugungen, nicht nur einer spezifisch christlichen Tradition, sondern eines breiteren, gemeinsamen Erbes, nämlich dem Ideal,

nicht unschuldiges Leben zu nehmen und der Pflicht, Leben zu schützen, besonders jenes, das verletzlich und gebrechlich ist.“ (GEKE 2011: 86). Diese klare Ablehnung der Hilfe zur Selbsttötung steht in einer gewissen Spannung zur Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Thema des ärztlich assistierten Suizids (EKD 2008). Zwar betont auch dieser Text, dass das menschliche Leben als Gabe Gottes auch dann noch wertzuschätzen ist, wenn es von Leid und Krankheit geprägt ist. Auch in solchen schweren Lebenslagen sei das erstrebenswerte Ziel, sich von Gott im Leben führen zu lassen (EKD 2008: 28). Der Suizid wird also auch hier nicht als erstrebenswerte Form des Lebensendes verstanden, so dass die Suizidprävention eindeutig Vorrang hat vor der Hilfe zum Suizid. Zugleich formuliert der Text aber auch eine klare individuelle ethische Einschränkung:

*„Man wird dann aber auch zu respektieren haben, wenn ein anderer in solcher Lage zu der Entscheidung gelangt, sein Leben zu beenden, und wenn Dritte ihm dabei helfen, auch wenn man selbst dies nicht bejahen kann oder tun könnte. Wer Situationen schweren Leidens erlebt hat, der wird sich hier jedes Urteils enthalten. Und vielleicht weiß er auch um den tiefen Gewissenskonflikt, der in solchen Situationen aus der eindringlichen Bitte um Beistand bei der Beendigung des eigenen Lebens erwachsen kann“* (EKD 2008: 29).

Diese evangelische Orientierungshilfe geht also davon aus, dass es Situationen des Leidens gibt, in denen sich die Entscheidung sowohl zum Suizid als auch zur Suizidhilfe zumindest der moralischen Beurteilbarkeit entziehen. Das heißt konsequenter Weise, dass es Situationen gibt, in denen der Suizid und die Hilfe zum Suizid auch aus christlicher Sicht nicht moralisch zu verurteilen sind. Darum fordert dieser Text auch kein vollständiges rechtliches Verbot der Hilfe zur Selbsttötung, sondern lediglich aufgrund sozialetischer Überlegungen ein Verbot organisierter Suizidhilfe (EKD 2008: 32f), wie es 2015 dann auch in Deutschland gesetzlich in § 217 StGB verankert wurde.

Die Spannweite der offiziellen kirchlichen Texte reicht also von einer vollständigen Ablehnung des Suizids (katholische Kirche) über die Ablehnung der Suizidhilfe (GEKE) bis hin zur Akzeptanz des Suizids und auch der Suizidhilfe in Einzelfällen, die aber nicht zur Regel werden sollen (EKD). Als eine Option des Lebensendes neben anderen werden der Suizid und die Hilfe zum Suizid

indes in keinem kirchlichen Positionspapier angesehen. Vielmehr

liegt allen Positionspapieren die Überzeugung zu Grunde, dass das Ende des Lebens durch Suizid individuell wie gesellschaftlich nicht erstrebenswert, sondern vielmehr zu vermeiden ist.

### 3. Theologische Begründungszusammenhänge

Die unterschiedlichen theologischen Begründungszusammenhänge, die zu diesen ethischen Bewertungen führen, klangen in den zitierten Texten zum Teil bereits an. Aus den normativen Quellen des christlichen Glaubens (Bibel, Bekenntnis, Lehrtradition) – die je nach Konfession unterschiedlich gewichtet werden – ergeben sich verschiedene moralische Implikationen für den Umgang mit dem menschlichen Leben, die teils in Spannung zueinanderstehen. Dabei findet sich in den biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments – die für eine evangelisch-theologische Betrachtung ein besonderes Gewicht haben – keine unmittelbare Verurteilung des Suizids (zum Suizid im Alten Testament vgl. Dietrich 2016), so dass sich die Frage stellt, wie es in der christlichen Tradition zu der mitunter sehr deutlichen Verurteilung desselben gekommen ist. Die unterschiedlichen normativen Aspekte, die hier eine Rolle spielen, sollen im Folgenden skizziert werden und auf ihre Konsequenzen für die theologisch-ethische Bewertung des Suizids hin befragt werden.

#### a. Leben als Schöpfungsgabe

Der christliche Glaube teilt mit den anderen großen monotheistischen Religionen die Überzeugung, dass die Welt und das Leben in der Welt Schöpfung Gottes sind. Der erste Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4 betont nach jedem Schöpfungsakt, dass das, was Gott geschaffen hat, gut ist und bewertet abschließend die gesamte Schöpfung Gottes: „[...] und siehe es war sehr gut“ (Gen 1,31). Leben gilt von daher für die Texte des Alten und Neuen Testaments als gute Schöpfungsgabe Gottes. Gott haucht seinen Geschöpfen den Lebensatem ein – wie es der zweite Schöpfungsbericht ausführt (Gen 2,6). Einen Lebensatem (hebr. *naefaesh*) in diesem Sinne haben neben dem Menschen auch alle Tiere, nicht aber die Pflanzen (Riede 2007; Liess 2008). Die Welt als Schöpfung zu bezeichnen ist also für sich bereits eine Wertzuschreibung. Mit dem Begriff des Lebens verbindet sich darüber hinaus nochmal ein besonderer Wert, weil es unmittelbar von Gott eingehauchtes Leben ist. „Leben“ ist darum kein wertneutraler oder wertfreier Begriff, sondern er ist ein positiver Wertbegriff.

Der Begriff des Todes ist als Gegenbegriff dementsprechend überwiegend negativ besetzt. Daran ändert im Übrigen auch der neutestamentliche Glaube an die Auferstehung von den Toten nichts, weil Auferstehung als die Überwindung des Todes durch das Leben begriffen wird. Der Tod ist auch hier als Inbegriff des Lebensfeindlichen negativ bewertet. Gott schafft das Leben und will nicht den Tod. Vielmehr kann der Tod als Zeichen dessen gelten, dass die von Gott gut geschaffene Welt durch die Sünde des Menschen korrumpiert wurde (Röm 6,23), so dass wir die gute Schöpfung nicht mehr ungetrübt als solche erleben (Coors 2009: 336f). So ist der Tod des Menschen weitgehend negativ konnotiert als das, was Gott nicht will. Weil Gott aber das Leben will, ist das Leben zu schützen. Dass insbesondere das Leben des Menschen geschützt werden soll und Tiere demgegenüber für den Verzehr durch den Menschen getötet werden dürfen – eine Erlaubnis, die am Ende der Sintfluterzählung erteilt wird (Gen 9,3) – wurde in der theologischen Tradition und auch schon in Gen 9,6 mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) begründet: Insbesondere das menschliche Leben ist Abbild Gottes und darum in besonderer Weise schützenswert.<sup>1</sup>

Allerdings gibt es neben der negativen Bewertung des Todes als Folge der Sünde (Röm 6,23) auch biblische Texte, die betonen, dass der Tod des Menschen ein Aspekt seiner guten Geschöpflichkeit ist, weil der Mensch von vornherein als endliches Wesen geschaffen wurde: „Zieht Gott seinen Lebensodem zurück, wird das Geschöpf wieder zum Staub der Erde (Ps 104,29; Ps 146,4; Hi 34,14-15; Pred 12,7)“ (Fischer 2011). Von daher kennen die biblischen Texte auch einen Tod des Menschen, der als der von Gott verfügte Tod angenommen und akzeptiert werden muss. Diese Ambivalenz des Todes, der einerseits als geschöpfliches Ende des Menschen anzunehmen ist und andererseits Gottesferne und Gericht bedeutet, wurde in der Theologie der Gegenwart vielfach thematisiert (z.B. Barth 1948: insb. 679–688; Jüngel 1971: 91–120; Pannenberg 1991: 303–314; Mathwig 2010: 110–112; Springhart 2016, 30–171). Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz der Bewertung des Todes macht es in der moralischen Bewertung einen erheblichen Unterschied, ob über den Tod als Widerfahrnis gesprochen wird oder als etwas, das vom Menschen selbst

<sup>1</sup> Diese Unterscheidung in der Behandlung von Menschen und Tieren als Lebewesen wirft natürlich weitreichende Fragen sowohl im Blick auf eine Tierethik als auch mit Blick auf notwendige Differenzierungen im Lebensbegriff auf, die ich hier aber nicht diskutieren kann.

herbeigeführt wird (Fischer 2005: 355–357). Der widerfahrende Tod kann als geschöpfliche Endlichkeit akzeptiert und zugelassen werden (z.B. in Form der medizinischen Begrenzung lebenserhaltender Therapien), für den herbeigeführten Tod hat der Mensch eine Verantwortung zu übernehmen und muss sich als Christin fragen lassen, wie dieses Herbeiführen des eigenen Todes sich dazu verhält, dass das eigene Leben im Horizont christlichen Glaubens als eine von Gott überantwortete Gabe verstanden wird.

Insbesondere menschliches Leben wird nämlich im schöpfungstheologischen Kontext als ein fundamentales Gut betrachtet (Anselm 2015: 106), das Gott dem Menschen anvertraut: Es ist insofern ein herausragendes moralisches Gut, als dass ohne das Gut des Lebens keine anderen Güter mehr erstrebt werden können (Härle 2011: 298). Daraus folgt für die biblischen Texte zwar nicht, dass menschliches Leben unter keinen Umständen getötet werden darf, sondern das Alte Testament kennt in seinen Rechtskorpora durchaus die Todesstrafe – ohne dass daraus schon abzuleiten wäre, dass diese auch heute im christlichen Sinne erlaubt wäre (Hossfeld 2003: 22f). Deutlich ist allerdings, dass die Tötung eines Menschen auch im Alten Testament zumindest nicht als erstrebenswert gilt und das gilt wohl auch für die Selbsttötung – selbst wenn diese nirgends expliziert verurteilt wird und wohl auch nicht vom Tötungsgebot im Rahmen der Zehn Gebote erfasst ist (Hossfeld 2003: 23f).

So lässt sich aus dem Verständnis des menschlichen Lebens als Schöpfungsgabe allein kein absolutes und uneingeschränktes Tötungsverbot ableiten. Ein z.B. darüberhinausgehendes, ethisch sicher gut zu begründendes Verbot der Fremdtötung muss noch auf andere als allein schöpfungstheologische Argumente zurückgreifen bzw. diese Argumente gegenüber dem Alten Testament neu gewichten. Sehr wohl aber kann man eine klare strebensethische Aussage identifizieren: Erstrebenswert ist nicht die Tötung menschlichen Lebens, sondern die Bewahrung und Erhaltung des Lebens, das als endliche Gabe von Gott anvertraut ist. Gott bleibt gerade auch im Alten Testament „Anwalt des Lebens“ (Hossfeld 2003: 71). Leben ist zwar nicht Pflicht, aber ein hohes moralisches Gut und eine von Gott dem Menschen anvertraute Aufgabe (Körtner 2015: 95f).

Diese grundsätzlich positive Bewertung des menschlichen Lebens wurde in der theologischen Tradition unterschiedlich aufgegriffen: Eine bekannte und beson-

ders zugespitzte Version ist die insbesondere in der katholischen Tradition prominente Rede von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“, die den positiven Wert menschlichen Lebens übersetzt in ein Gebot der Unverletzlichkeit und Unverfügbarkeit menschlichen Lebens (zur kritischen Würdigung: Charbonnier 2006). So begründet Papst Johannes Paul II. in der Instruktion „Donum vitae“ (1987), die wiederum in der päpstlichen Enzyklika „Evangelium vitae“ (1995) zitiert wird, die Heiligkeit des menschlichen Lebens explizit schöpfungstheologisch und folgert daraus: „Gott allein ist der Herr des Lebens vom Anfang bis zum Ende: Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das Recht anmaßen, einem unschuldigen menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufügen“ (Johannes Paul II. 1995, § 53).

Stellungnahmen aus dem evangelischen Kontext hingegen greifen das schöpfungstheologische Argument im Zusammenhang mit ethischen Fragen am Lebensende in unterschiedlichen Nuancierungen auf: Die GEKE betont, ähnlich wie die katholische Tradition, dass das menschliche Leben als Gabe Gottes vom Menschen nicht angefasst werden darf (GEKE 2011, 34f), redet allerdings nicht von einer Heiligkeit des Lebens. Die Stellungnahme der EKD (2008) formuliert hingegen vorsichtiger: „Die Aussage, dass das Leben Gottes Gabe ist [...] [soll] im Sinne der Ermutigung verstanden [werden], das eigene Leben als Gabe Gottes zu sehen und es in der Vielfalt der mit ihm verbundenen Erfahrungen so anzunehmen“ (EKD 2008: 27).

Während die Verabsolutierung des Lebensschutzes in der Rede von der „Heiligkeit des Lebens“ dazu führt, dass jeder auch sich selbst gegenüber eine unbedingte Pflicht hat, das eigene Leben zu schützen, so dass der Suizid moralisch eindeutig zu verwerfen ist, lässt die Aussage, dass das Leben eine von Gott anvertraute Aufgabe ist und dass auch das eigene Leben einen von Gott gegebenen intrinsischen Wert hat, Raum für Abwägungen. Auch hier gilt, dass menschliches Leben als Gabe Gottes zu schützen ist, aber diese Pflicht zum Lebensschutz ist abwägbar gegenüber anderen Pflichten und Gütern. Zugleich ist aber deutlich, dass jede ethische Legitimation des Suizids und erst Recht der Hilfe zum Suizid sich im christlichen Kontext mit der Frage auseinandersetzen muss, wie sich der Suizid zur hohen Wertschätzung menschlichen Lebens als Gabe Gottes verhält.

## **b. Zur Freiheit berufen: Verantwortlich Leben**

Wenn Rainer Anselm (2015: 104) formuliert, dass eine „vom Evangelium her verantwortete Lebensführung [...] eine Lebensführung in Freiheit [ist]“, so steht er damit exemplarisch für die verbreitete Auffassung, dass der Protestantismus für die Freiheit des Einzelnen steht. So formuliert Karl Barth mit Blick auf die ethischen Implikationen des Schöpfungsverständnisses für den Umgang mit dem Suizid: „Du *mußt* ja gar nicht, du *darfst* ja leben! Leben ist ja von Gott geschenkte Freiheit“ (Barth 1951: 464). Das Leben als Gabe ist uns zur freien Gestaltung des Lebens anvertraut. Seine Wurzeln hat dieses Freiheitsethos darin, dass schon im Neuen Testament – insbesondere bei Paulus und in der Paulus-Schule – die Botschaft von der Versöhnung mit Gott als Botschaft der Befreiung verstanden wurde, wie es exemplarisch Paulus in Gal 5,1 formuliert: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!“ Dabei ist die Freiheit von Sünde und Schuld, sowie vom Gesetz als einzigem Weg zu Gott, die hier im Kontext der paulinischen Theologie im Vordergrund steht, sicher nicht einfach mit der neuzeitlichen Vorstellung eines freien individuellen Lebensentwurfs zu identifizieren. Vielmehr gründet diese Freiheit des Menschen darin, dass er von Gott befreit wird. Dieser Akt der Befreiung wird dabei in der Figur eines Herrschaftswechsels gedeutet, bei der es nicht um eine Ermächtigung des Menschen geht, sondern darum, dass Gott zum Herrn über das Leben des Einzelnen wird. So geht es nach Barth bei der Freiheit, zu der der Mensch geschaffen und befreit ist, um eine „Freiheit, in der der Mensch gerade nicht Souverän und gerade nicht einsam ist, sondern Gott als Schöpfer, Geber und Herr seines Lebens beständig und unter allen Umständen über sich hat“ (Barth 1951: 464). Der Suizid kann darum in dieser Perspektive auch als ein Akt der Selbstermächtigung gegenüber Gott bewertet werden (Barth 1951: 460f; Bonhoeffer 1992: 193f).

Auf der anderen Seite ist das christliche Freiheitsethos aber durchaus auch *eine* der vielfältigen Wurzeln des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs. Das machen mit Blick auf die im freiverantwortlichen Suizid in Anspruch genommene Freiheit die Ausführungen von Bormuth (2008: 27f) zur Bewertung des Suizids bei Augustin deutlich: Augustin ist maßgeblich dafür verantwortlich, dass der Suizid in der folgenden Geschichte des Christentums unter das Tötungsverbot des Dekalogs subsumiert wurde. Aber zugleich „sorgten seine Äußerungen über den besonderen Wert des persönlichen Gewissens, so paradox das klingen mag, dafür, dass die Entscheidung für die Selbsttötung zumindest als Ausnahme

ihren legitimen Platz in der christlichen Gesellschaft behielt“ (Bormuth 2008: 27; ähnlich mit Blick auf Augustin schon Barth 1951: 470). So können nach Augustin (1979: I, 21) Fälle, in denen „ein gerechtes Gesetz, oder Gott, der Quell der Gerechtigkeit, im Besonderen zu töten befiehlt“ nicht beurteilt werden. Darum sind für Augustin auch die Märtyrer vom Verbot der Selbsttötung ausgenommen, weil sie dem Gebot Gottes gehorchten.

Das ist weit entfernt vom neuzeitlichen Verständnis einer individuellen Freiheit der Lebensführung, aber es zeigt sich hier, dass die Verantwortung des Einzelnen im Gewissen vor Gott auch eine Freiheit gegenüber den sozialen wie auch religiösen Normen der eigenen Zeit bedeuten kann – wenn auch nur in genau definierten Ausnahmefällen. Es zeigt zudem, dass schon für Augustin galt, dass ein Verständnis des menschlichen Lebens als Gabe Gottes nicht jede Form der (Selbst)Tötung ausschloss. Vor diesem Hintergrund war es dem Christentum in der Neuzeit dann auch möglich, das neuzeitliche Verständnis von Freiheit als Gestaltung des eigenen Lebens positiv aufzugreifen.

Allerdings gewinnt das Verständnis von Freiheit im evangelischen Kontext einen spezifischen Charakter, der damit zusammenhängt, dass die „Freiheit eines Christenmenschen“ bei Luther zunächst einmal als Freiheit zum Handeln für den Nächsten verstanden wurde. So beginnt Luthers berühmter Traktat unter diesem Titel mit der nur scheinbar widersprüchlichen These: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr und niemandem untertan. / Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (Luther 1897: 21,1–4; Text sprachlich modernisiert). Ließe sich der erste Satz aus dem Kontext gerissen noch als Bekenntnis zu einem Verständnis von Freiheit zur individuellen Lebensgestaltung verstehen, so macht der zweite Satz deutlich, dass dies so offensichtlich nicht gemeint sein kann. Luther löst die scheinbare Aporie auf, in dem er deutlich macht, dass diese beiden Sätze jeweils in unterschiedlicher Hinsicht gelten: Während der erste Satz die Befreiung des Menschen durch Gott von der Definition des Selbst durch das (moralische) Gesetz und damit von der Sünde betont, formuliert der zweite Satz, wozu der Mensch befreit ist, nämlich zur Liebe dem Nächsten gegenüber. Weil die geistliche Freiheit des Menschen von der Sünde in diesem Leben für Luther aber eine Verheißung bleibt, die nicht vollständig Wirklichkeit wird, braucht der Christenmensch eben immer auch die Ermahnung, in Liebe zu handeln (Luther 1897: 30,3–10). Christliche Freiheit ist darum Freiheit zur Liebe, die den

Christenmenschen zum Diener aller Menschen macht, die seiner Zuwendung bedürfen. Das evangelische Freiheitsverständnis, wie es bei Luther formuliert ist, verweist also auf einen unmittelbaren Zusammenhang von Freiheit und Nächstenliebe (Körtner 2015a), und es bleibt als Leben in Freiheit zugleich Leben unter der Herrschaft Gottes (s.o.).

Die evangelische theologische Ethik hat diesen Freiheitsbegriff insbesondere im 20. Jahrhundert aufgegriffen, indem sie evangelische Ethik als Verantwortungsethik konzipiert hat (Toedt 1988; Huber 2012; Dabrock 2009; Körtner 2015a): Die Freiheit des Christen ist Freiheit zur Gestaltung des eigenen Lebens in Verantwortung vor Gott und dem Nächsten. Darin erweist sie sich als kommunikative Freiheit (Huber 2012: 57–73), die gerade *nicht* darin besteht, dass das Individuum für sich vereinzelt sein Leben führt, sondern darin, dass jeder sein Leben als freie Person in Antwort auf Gottes Handeln und auf die Einflüsse des sozialen Umfeldes führt (Dabrock 2007; Coors 2014) bzw. darin, dass Freiheit sich „in der eigenen Stellungnahme zu vorgegebenen Gütern“ (Anselm 2015: 105) realisiert: Freiheit ist ein kommunikatives Beziehungsgeschehen und ist darum angewiesen auf ein entsprechend gestaltetes soziales Umfeld, das Freiheit ermöglicht.

Die in diesem Sinne kommunikativ verstandene Freiheit eröffnet Spielräume der individuellen moralischen Bewertung und damit auch den Spielraum für die Bewertung der eigenen Lebenssituation am Lebensende: Zur Freiheit gehört auch die Möglichkeit, sein eigenes Leben aufgrund von Krankheit und Leid nicht mehr lebenswert zu finden. Aber diese Freiheit wird wahrgenommen in einem kommunikativen und sozialen Kontext: In Verantwortung gegenüber Gott und in Verantwortung den Menschen gegenüber, die mit einem möglichen Suizid weiterleben müssen. Auch individuelle Lebenswerturteile sind immer Ausdruck gesellschaftlicher Bewertungstendenzen und Strömungen. Von daher müssen Suizidwünsche, gerade als freiverantwortliche, immer auch als Hinweise auf mögliche gesellschaftliche Defizite in der Begleitung von Menschen verstanden werden, die solche Suizidwünsche entwickeln. Denn von einem kommunikativen Verständnis von Freiheit ausgehend, ist auch die Gesellschaft in der Verantwortung gegenüber dem Einzelnen, diesem auch dann noch ein gutes Leben zu ermöglichen, wenn sein Leben z.B. durch Krankheit oder Pflegebedürftigkeit schwer beeinträchtigt ist. Von daher darf die ethische Diskussion über die Suizidhilfe nicht auf die individuelleethische Problematik

verengt werden, sondern muss auch sozialetische Perspektiven mit in den Blick nehmen (Mathwig 2010: 181), die darum auch in den evangelischen Stellungnahmen ein besonderes Gewicht bekommen.

Dennoch bleibt für den in diesem Sinne freiverantwortlichen Suizid der Suizidwillinge moralisch in der Verantwortung, auch wenn er die Konsequenzen, die er zu verantworten hat, nicht erleben wird. Der nicht-freiverantwortliche Suizid hingegen, der z.B. unter dem Druck einer psychischen Störung vollzogen wird, entzieht sich mit Blick auf das Handeln des Suizidenten der moralischen Kategorie der Verantwortung – umso mehr sind möglicher Weise andere Menschen in der Verantwortung, die um die suizidale Disposition dieses Menschen wissen. Das heißt vom Verständnis des Menschen als frei und verantwortlich Handelndem ausgehend ergibt sich eine ethische Unterscheidung zwischen freiverantwortlichen und nicht-freiverantwortlichen Suiziden. Während letztere sich faktisch der moralischen Bewertbarkeit entziehen, wird die freiverantwortliche Entscheidung zur Selbsttötung zu einer moralisch zu verantwortenden Handlung.

### c. Nächstenliebe: Ein christliches Ethos der Sorge

Christliche Freiheit ist, so wurde es oben, von Luthers Ausführungen ausgehend, dargestellt, nicht nur Freiheit vom moralischen Gesetz und der Sünde, sondern Freiheit zur Nächstenliebe. Sie ist also eine Freiheit, die den Einzelnen zugleich verpflichtet und in die Verantwortung für den Nächsten nimmt. Der Nächste ist dabei im christlichen Verständnis nicht eine nahestehende Person, sondern, ausgehend vom Gleichnis über den barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), das genau die Frage klären soll, wer denn der Nächste ist, dem die Liebe gilt, sollen wir einem hilfsbedürftigen Menschen zum Nächsten werden. Die Frage ist also nicht „Wer ist mein Nächster, dem ich helfen soll?“, sondern „Ist da ein Hilfsbedürftiger, dem ich zum Nächsten werden kann?“ Das zeigt pointiert, dass das christliche Ethos der Nächstenliebe ein Ethos der Hilfe für jeden Hilfsbedürftigen ist. Gerade als befreite Person ist der Christ anderen Menschen verpflichtet, die der Hilfe bedürfen.

Das christliche Ethos der Nächstenliebe ist in diesem Sinn zunächst ein Ethos der Sorge für den bedürftigen Anderen. Hier besteht eine große Nähe zur Care-Ethik und ihrer Betonung der Sorge-Beziehungen zwischen Menschen als Grundlage und Voraussetzung für Moralität überhaupt (Conradi 2001). Das christliche Ethos der Nächstenliebe lässt sich von daher als Ethos der Sorge

(im Sinne des englischen „care“) verstehen, das sowohl den Suizidwilligen an seine Verantwortung gegenüber anderen Menschen erinnert – wie z.B. nahen Angehörigen und Freunden –, als auch die Menschen, die ihn begleiten, in die Verantwortung stellt, Schaden von ihm abzuhalten und ihm wohlzutun. Angesichts des hohen Stellenwertes, der im christlichen Glauben dem Leben als Schöpfungsgabe zukommt, schließt diese Pflicht zum Abhalten von Schaden und zum Wohltun im christlichen Glauben immer auch ein, dass zur Sorge für den Anderen gehört, dessen Leben zu schützen. Darum hat die Suizidprävention immer den Vorrang vor der Suizidhilfe. Zur Nächstenliebe gehört aber genauso, den anderen in seiner Individualität und Einzigkeit ernst zu nehmen, das heißt, seine Selbstbestimmung zu respektieren. Deswegen kann die Prävention eines Suizides nicht immer das letzte Wort haben.

#### **4. Fazit: Aspekte der ethischen Bewertung von Suizid und Suizidhilfe**

Aus theologischer Sicht zeigt sich, dass auch Christinnen und Christen unterschiedlichen Verpflichtungen unterliegen und sich an unterschiedlichen Gütern orientieren, die in der Situation des Suizidwunsches in eine nicht objektiv aufzulösende Spannung geraten. Die unterschiedlichen Güter und Pflichten betreffen dabei sowohl den Suizidwilligen selbst als auch die Personen, die mit seinem Wunsch nach Suizid und ggf. Suizidhilfe konfrontiert sind.

Da ist einerseits die christliche Überzeugung, dass das Leben ein von Gott anvertrautes Gut ist, das zu schützen ist. Die Überzeugung vom Leben als Schöpfungsgabe Gottes verpflichtet den Suizidwilligen dazu, ernsthaft zu prüfen, ob er sein Leben nicht auch in der leidvollen Situation, in der er oder sie ist, noch als Gabe Gottes annehmen kann. Es verpflichtet alle anderen – und insbesondere die Gesellschaft als Ganzes – dazu, ihm zu helfen, solche Perspektiven zu finden. Die Überzeugung, dass das Leben Gabe Gottes ist, verpflichtet also alle auf den Vorrang der Suizidprävention gegenüber einer Duldung des Suizids oder der Suizidhilfe (so auch in allgemeiner ethischer Perspektive Neitzke et al. 2013: 359). Darum sollte zunächst immer geprüft werden, ob sich nicht gemeinsam mit dem Betroffenen eine Perspektive gewinnen lässt, das Leben (als von Gott anvertraute Aufgabe) weiter zu führen bzw. das Sterben als das von Gott verfügte Ende des Lebens mit allem oft unbestreitbaren Leid auszuhalten. In sozialetischer Perspektive folgt daraus die Überzeugung, dass der Suizid keine gesellschaftlich erstrebenswerte Form des Todes sein soll-

te, wohl aber als individueller Grenzfall, als individuelles Scheitern am erstrebenswerten Ziel des Lebenserhalts zu akzeptieren ist.

Die Freiheit des Einzelnen, zu der wir von Gott befreit werden, hat in ethischer Hinsicht eine dreifache Implikation: Zum einen verweist sie darauf, dass die Freiheit des Christenmenschen eine Freiheit unter Gott ist, also gerade keine vollständige Souveränität des Einzelnen meint. Das freie Leben verdankt sich in seiner Freiheit der bleibenden Herrschaft Gottes über das Leben und der Suizid kann eine Form der Selbstermächtigung sein. Zum zweiten verweist die christliche Rede von Freiheit aber auch auf das Recht des Einzelnen, seine Lebenssituation selbst zu bewerten und daraus seine eigenen Entscheidungen abzuleiten. Darum kann in der Begleitung eines Suizidwilligen auch der Punkt erreicht werden, an dem die erstrebenswerte Perspektive des Lebensschutzes nicht mehr realisierbar erscheint (Barth 1951: 467f). Der Suizid ist dann keine Option neben anderen, sondern hat eher den Charakter eines Eingeständnisses, dass das erstrebenswerte Ziel, nämlich die von Gott anvertraute Gabe des Lebens zu erhalten, nicht mehr erreicht werden kann. Die Entscheidung, dass dieser Wege zu gehen ist, kann nur der Betroffene selbst treffen. Aber auch die ihn begleitenden Menschen müssen eigenverantwortlich entscheiden, wie sie mit der Entscheidung des Betroffenen umgehen und ob sie seine Entscheidung mitvollziehen oder nicht. Denn aus dem Recht des Suizidwilligen, selbstbestimmt über die Beendigung des eigenen Lebens zu entscheiden, folgt noch nicht, dass andere dazu verpflichtet sind oder dass es ihnen auch nur erlaubt ist, beim Suizid zu helfen. Es folgt zunächst nur, dass es ihnen erlaubt ist, wenn nicht andere Gründe dagegensprechen. Das heißt, um die Frage zu beantworten, ob man bei einem Suizid helfen darf oder gar soll, muss noch nach anderen Gründen als der freien und selbstbestimmten Entscheidung des Suizidenten gefragt werden: „Der Umstand, dass der Wunsch der betroffenen Person, dass man ihr hilft, ein selbstbestimmter ist, trägt hier normativ nichts aus“ (Schaber 2017: 106). Dass der Suizidwunsch selbstbestimmt ist, ist lediglich ein notwendiger, aber kein hinreichender Grund, für die mögliche moralische Legitimität von Suizidhilfe.

Gerade darum ist es wichtig, dass Freiheit im christlichen Sinne drittens immer auch auf die Verantwortung gegenüber dem sozialen Umfeld sowie des sozialen Umfelds gegenüber dem Einzelnen verweist, weil sie als kommunikative Freiheit verstanden wird. So ist auf der

einen Seite der Suizidwillige in moralische Verpflichtungen gegenüber seinem Umfeld eingebunden, die dieser zu bedenken hat. Auf der anderen Seite sind die Menschen, die einen Suizidwilligen begleiten, dazu befreit, ihm oder ihr in Nächstenliebe zu begegnen und tragen damit eine Verantwortung dafür, wie sie mit dem Suizidwunsch umgehen. Das kann auch die Freiheit bedeuten, sich im Einzelfall über ansonsten anerkannte moralische Grenzen hinwegzusetzen. Es bedeutet aber auch die Verpflichtung der Gesellschaft darauf, alles Mögliche zu tun, damit Menschen nicht in Situationen geraten, in denen ihnen der Suizid als einziger Ausweg erscheint.

Die Freiheit zur Nächstenliebe bedeutet wiederum sowohl für den Suizidwilligen, dass er zu prüfen hat, ob seine Entscheidung der Liebe gegenüber Angehörigen und Freunden gerecht wird, als auch für ihn begleitende Menschen die Verpflichtung, zwischen den Fürsorgepflichten des Lebensschutzes und des Wohltuns abzuwägen – insbesondere wenn der Betroffene in seiner Situation nur noch der Tod als Wohl begreifen kann. Hier scheint die entscheidende Abwägung in der ethischen Bewertung eines Suizids zu liegen. Der in der ethischen Diskussion immer wieder in den Vordergrund gerückte Aspekt der Selbstbestimmung des Suizidenten hilft in keiner Weise, diese ethische Abwägung von Fürsorgeverpflichtungen vorzunehmen, sondern ist lediglich die Voraussetzung dafür, dass hier eine ethische Abwägung notwendig wird. Selbstbestimmung heißt hier im Wesentlichen: Nur der Suizidwillige kann für sich entscheiden, was in seiner Situation noch ein Wohl ist. Das entbindet aber die ihn begleitenden Personen nicht davon, für sich selbst verantwortlich abzuwägen, was daraus für ihre Verpflichtungen gegenüber dem Suizidwilligen folgt.

In denjenigen Grenzfällen, in denen diese individuelle Abwägung so ausfällt, dass der Einzelne nur noch im Tod ein „Wohl“ sehen kann, muss die Pflicht, dieses Wohl zu tun, gegenüber dem Gut des Lebens abgewogen werden. Diese Abwägung ist zum einen vom Suizidwilligen vorzunehmen und in christlicher Perspektive von diesem vor Gott und seinem sozialen Umfeld zu verantworten. Wenn der Suizidwillige bei dieser Abwägung zu dem Ergebnis kommt, dass er oder sie sein Leben beenden will, enthebt das aber andere nicht von der Pflicht, nochmals für sich abzuwägen, ob sie sich in der Pflicht sehen, das Gut des Lebens des Betroffenen auch gegen seinen aktuellen Willen zu schützen (Suizidprävention) oder ob sie den Suizid hinnehmen oder ge-

gebenfalls beim Suizid helfen, weil sie wie auch der Suizidwillige nur noch dieses Handeln als ein Handeln zum Wohl des Betroffenen sehen können. Dabei ist aus christlicher Perspektive grundsätzlich davon auszugehen, dass der Schutz des Lebens des Anderen als einer Gabe Gottes einen hohen Stellenwert hat. Wird der Lebensschutz aber absolut gesetzt, wie es insbesondere in der katholischen Tradition geschieht, so ist diese Abwägung bereits entschieden zugunsten einer Lebenspflicht. Aus evangelischer Perspektive indes scheint mir dieser Weg nicht sinnvoll, da er die Freiheit des Christenmenschen und damit seine Verantwortung für die individuelle Entscheidung ausklammert. Für die Gesellschaft bleibt darüber hinaus aber die Verpflichtung, sich dafür einzusetzen, dass solche Situationen, in denen der Suizid als einziger Ausweg erscheint, Ausnahme- und Grenzfälle bleiben.

#### Literatur

- Ahrens P-A, Wegner G (2015) Die Angst vorm Sterben. Ergebnisse einer bundesweiten Umfrage zur Sterbehilfe. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
- Anselm R (2015) Leben als Gut, nicht als Pflicht. Zschr Evang Ethik 59:104–113
- Augustin (1979) Der Gottesstaat – De Civitate Dei. Hrsg. u. übers. von Perl C J. Paderborn u.a. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Barth K (1948) Kirchliche Dogmatik. Band III/2. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag
- Barth K (1951) Kirchliche Dogmatik. Band III/4. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag
- Bauer E J, Fartacek R, Nindl A (2011) Wenn das Leben unerträglich wird. Suizid als philosophische und pastorale Herausforderung. Stuttgart: Kohlhammer
- Bonhoeffer D (1993) Ethik. Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6. München: Chr. Kaiser
- Borasio G D, Jox R J, Taupitz J et al. (2017) Assistierter Suizid: Der Stand der Wissenschaft, mit einem Kommentar zum neuen Sterbehilfe-Gesetz. Berlin, Heidelberg: Springer
- Bormuth M (2008) Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert. Göttingen: Wallenstein
- Charbonnier R (2006): „Leben ist heilig!“ – Kritische Würdigung eines religiösen und zivilreligiösen Arguments. In: Schildmann J, Fahr U, Vollmann J (Hg.): Entscheidungen am Lebensende in der modernen Medizin: Ethik, Recht, Ökonomie und Klinik. Münster: LIT, 107–119
- Conradi E (2001) Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit. Frankfurt a.M.: Campus
- Coors M (2009) Von der Welt als Schöpfung reden. Schöpfung und Evolution im Spannungsfeld von Natur und Kultur des Menschen. Berl Theolog Zschr 26:323–345
- Coors M (2014) Selbstbestimmung: relational – responsiv – hermeneutisch. Evangelisch-theologische Perspektiven. In: Wiesemann C, Simon A (Hg.) Patientenautonomie: Theo-

- retische Grundlagen – Praktische Anwendungen. Münster: Mentis, 154–166
- Dabrock P (2007) Formen der Selbstbestimmung. Theologisch-ethische Perspektiven zu Patientenverfügung und Demenz. *Zschr med Ethik* 53:127–144
- Dabrock P (2009) Wirklichkeit verantworten. Der responsive Ansatz theologischer Ethik bei Dietrich Bonhoeffer. In: Nethöfel W, Dabrock P, Keil S (Hg.) Verantwortungsethik als Theologie des Wirklichen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 117–158
- Dietrich J (2016) Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient (ORA 19). Tübingen: Mohr/Siebeck
- Fischer A A (2011) Art. Tod (AT). In: *Wissenschaftliches Bibellexikon*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35914>
- Fischer J (2002) *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*. Stuttgart: Kohlhammer
- Fischer J (2005) Sterben hat seine Zeit. Zur deutschen Debatte über die Reichweite von Patientenverfügungen. *Zschr Theol u. Kirche* 102:352–370
- Fischer J (2012) Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht. Stuttgart: Kohlhammer
- Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) (2011): *Leben hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit. Eine Orientierungshilfe des Rates der GEKE zu lebensverkürzenden Maßnahmen und zur Sorge um Sterbende*. Wien: GEKE
- Habermas J (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas J (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp
- Härle W (2011) *Ethik*. Berlin, New York: de Gruyter
- Hossfeld F-L (2003) „Du sollst nicht töten!“. Das fünfte Dekaloggebot im Kontext alttestamentlicher Ethik. Stuttgart: Kohlhammer
- Huber W (2012) *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt*. München: Beck
- Johannes Paul II (1995): *Evangelium Vitae*. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) (Zugriff am 30.5.2017).
- Jüngel E (1971) *Tod*. Stuttgart: Kreuz Verlag
- Katechismus der Katholischen Kirche (1997) [http://www.vatican.va/archive/DEU0035/\\_INDEX.HTM#fonte](http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM#fonte) (Zugriff am 9.6.2017)
- Kipke R (2013): Das ‚gute Leben‘ in der Bioethik. *Ethik in der Medizin* 25:115–128
- Körtner U (2015a) Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik. In: Amesbury R, Ammann Chr (Hg.) *Was ist theologische Ethik?* Zürich: TVZ, 29–47
- Körtner U (2015b) Beihilfe zur Selbsttötung – eine Herausforderung für eine christliche Ethik. *Zschr Evang Ethik* 59:89–103
- Liess K (2008): Art. Leben. In: *Wissenschaftliches Bibellexikon*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24713>
- Luther M (1897) *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: *Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers Bd. 7*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 20–38
- MacIntyre A (1999) *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, La Salle: Open Court
- Mathwig F (2010) Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht. Zürich: TVZ
- Neitzke G, Coors M, Diemer W et al. (2013): Empfehlungen zum Umgang mit dem Wunsch nach Suizidhilfe der Arbeitsgruppe „Ethik am Lebensende“ in der Akademie für Ethik in der Medizin e.V. (AEM). *Ethik Med* 25:349–365
- Pannenberg W (1991) *Systematische Theologie. Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (2008): *Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung*, Hannover: Kirchenamt der EKD
- Rawls J (1995) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
- Ricœur P (2005) *Ethik und Moral (1990)* In: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, hg. und übers. v. Welsen P. Hamburg: Meiner, 251–267
- Riede P (2007): Noch einmal: Was ist „Leben“ im Alten Testament? *Zschr Alttestament Wissensch* 119:416–420
- Ross W D (2009) *The Right and the Good*, hg. v. Stratton-Lake Ph. Oxford: Clarendon Press
- Schaber P (2017) Selbstbestimmter Wille und das Recht auf assistierten Suizid. *Ethik Med* 29:97–107
- Springhart H (2016) *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck
- Tödt H E (1988) *Perspektiven theologischer Ethik*. München: Chr. Kaiser Verlag

Eingang: 08.07.2017

akzeptiert: 04.08.2017

**Korrespondenzadresse:**

Pastor Dr. Michael Coors

Zentrum für Gesundheitsethik (ZfG)

Knochenhauerstr. 33

30159 Hannover

Email: michael.coors@evlka.de