

# Seelsorge vor der Seelsorge

## Theologisch-anthropologische Reflexionen zum assistierten Suizid

Matthias Zeindler

### 1. Heisse Diskussionen, grosse Themen

«Über kaum ein Thema», so der Palliativmediziner Gian Domenico Borasio, «wird in Deutschland emotionaler, kontroverser und bisweilen ideologischer diskutiert als über die sogenannte ‹Sterbehilfe›». <sup>1</sup> Die Diagnose trifft natürlich weit über Deutschland hinaus zu. Borasio liegt sicher richtig, wenn er als Grund für die aufgeheizte Debattenlage die Angst vor dem eigenen Tod, aber auch vor einem qualvollen Sterbeprozess bestimmt. <sup>2</sup> Die Emotionalität, mit der die Diskussionen geführt werden, haben häufig zur Folge, dass elementare Standards sinnvoller Kommunikation aus dem Blick geraten:

Da werden Fakten missachtet oder verdreht, wissenschaftliche Erkenntnisse ignoriert, selbst der gesunde Menschenverstand wird teilweise ausser Kraft gesetzt. <sup>3</sup>

Freilich hat man mit dem Verweis auf eine angstbedingte Verzerrung des Realitätsbezugs die Hitze mancher Gefechte noch nicht hinreichend erfasst, andernfalls würde es reichen, zur Beruhigung der Gemüter regelmässig die Rückbesinnung auf die wissenschaftlich gesicherte Faktenlage sowie den nüchternen Gebrauch der Verstandeskkräfte anzumahnen. Die Erfahrung zeigt, dass dies nicht genügt.

Die Suizidhilfeorganisation «Exit» titelt auf ihrer Homepage: «Selbstbestimmt bis ans Lebensende», und hält gleich zu Beginn ihres Leitbildes fest: «Selbstbestimmung als Ausdruck der Menschenwürde ist ein Grundrecht des Menschen.» <sup>4</sup> Die Arbeit von «Dignitas» steht gemäss Homepage unter dem Motto: «Menschenwürdig leben – Menschenwürdig sterben»; konkretisiert wird, was unter Menschenwürde zu verstehen ist, unter anderem als «Selbstbestimmung des Einzelnen im Sinne

---

1 Gian Domenico Borasio: *Selbst bestimmt sterben. Was es bedeutet. Was uns daran hindert. Wie wir es erreichen können*. München: C. H. Beck <sup>3</sup>2019, 14.

2 Vgl. a. a. O., 15.

3 Ebd.

4 [www.exit.ch](http://www.exit.ch), Zugriff am 2.9.2021.

eines aufgeklärten Citoyens».<sup>5</sup> Nicht nur bei Sterbehilfeorganisationen, sondern allgemein gehören Begriffe wie «Selbstbestimmung», «Autonomie» oder «Würde» zentral ins Argumentarium zugunsten des assistierten Suizids.<sup>6</sup> Daran wird deutlich, dass es bei Fragen um die Legitimität der begleiteten Selbsttötung um weit mehr geht als um die Vermeidung von schwerem Leiden am Lebensende. Wo diese Legitimität diskutiert wird, sind sofort eine Reihe von «grossen» Themen von hoher gesellschaftlicher, aber auch philosophischer und theologischer Relevanz involviert: Fragen nach der Beschaffenheit des guten Lebens, nach dem Tod und einem guten Sterben, aber auch dessen, was das Menschsein ausmacht.

Diese mehrstufige Diskussionslage kann die Kirchen nicht überraschen, und sie wird auch ihr eigenes Reden und Handeln im Zusammenhang mit dem assistierten Suizid beeinflussen. Menschen, die ihnen im Kontext der Seelsorge begegnen, werden die Kirchen immer auch als solche wahrnehmen, die sich – implizit oder explizit – in den mit der begleiteten Selbsttötung verbundenen Fragen bereits lokalisiert haben, die aber unter Umständen auch Zweifel und Ungeklärtes mitbringen. Seelsorgerinnen und Seelsorger werden sich nicht zuletzt als Gegenüber ins Spiel bringen, mit dem solches besprochen werden kann. Und vor allem werden die Kirchen sich als Akteurinnen im gesellschaftlichen Diskurs verstehen, die ihre anthropologische Sicht in der Überzeugung einbringen, dass darin Aspekte des Menschseins zur Geltung kommen, die in der gegenwärtigen Diskussion gehört zu werden verdienen.<sup>7</sup>

Mit all dem üben die Kirchen das, was man als «Seelsorge vor der Seelsorge» bezeichnen kann: Ihre Aufgabe, Menschen bei der Klärung, Stabilisierung und Orientierung ihrer Situation zu unterstützen, schliesst auch ein, ihnen auf verschiedenen Ebenen eine Deutung von Leben und Sterben, von Menschsein und In-der-Welt-Sein aus der Perspektive des christlichen Glaubens zugänglich zu machen. Und dies nicht in einer «missionarischen» Absicht, sondern in der Meinung, dass bei Fragen rund um Leben und Sterben gerade eine biblisch-theologische Tradition mit ihrer historischen Tiefe und ihrer reichen Erfahrung auf Dimensionen aufmerksam zu machen vermag, zu denen einer säkularen Gesellschaft der Zugang zunehmend

---

5 [www.dignitas.ch](http://www.dignitas.ch), Zugriff am 2.9.2021.

6 Vgl. die SNF-Studie von Eva Birkenstock: Wann genug ist, entscheide ich. Entscheidungsfreiheit und Entscheidungsfindung am Lebensende mit der Option Assistierter Suizid, Bern: Berner Fachhochschule 2021, 34–39 (SPARK\_Wann\_genug\_ist\_ent-scheide\_ich\_Abschlussbericht\_Birkenstock\_29.pdf (bfh.ch), Zugriff am 2.9.2021).

7 Vgl. zu Ebenen der Auseinandersetzung Christoph Morgenthaler, David Plüss, Matthias Zeindler: *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen*. Zürich: TVZ 2017, 143–149.

fehlt. Diese Aufgabe wird dort dringlich, wo bestimmte Sichtweisen darauf, was gutes Menschsein zu heissen verdient, in dieser Gesellschaft dominant werden.

## 2. Kampfbegriff Autonomie

Die Debatte um die begleitete Selbsttötung wird heute – das zeigen exemplarisch die zitierten Stellungnahmen der Suizidhilfeorganisationen – weitgehend von den Begriffen «Selbstbestimmung» und «Autonomie» beherrscht, die man dabei häufig direkt mit dem Würdebegriff verbindet. Die Diskussion zur Suizidhilfe wird unter anderem deshalb so hart geführt, weil für manche Befürworter und Befürworterinnen dabei die individuelle Autonomie auf dem Spiel steht. Der Streit für den möglichst uneingeschränkten Zugang zur Möglichkeit, sich mithilfe anderer den Tod zu geben, hat deshalb stets auch den Charakter des Streites für die Emanzipation von der «Bevormundung» durch Instanzen, deren Berechtigung, dies zu tun, infrage gestellt wird. Richtete sich der Kampf anfangs gegen die Kirchen,<sup>8</sup> so nach dem Schwinden von deren gesellschaftlicher Bedeutung zunehmend gegen den Staat und – vor allem – gegen eine angeblich unmenschliche «Apparatemedizin».<sup>9</sup> Nicht zu vernachlässigen ist daneben, dass in den liberalen Gesellschaften der Industrienationen die individuelle Autonomie in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend zum ethischen Wert schlechthin, ja zu einem eigentlichen «Sakralwert»<sup>10</sup> erhoben worden ist, der – sofern nicht die Autonomie anderer tangiert wird – im Grunde keine Einschränkung duldet.

Die Problematik dieser Verengung der Diskussion soll unten thematisiert werden, an dieser Stelle geht es zunächst darum, vor theologischen Kurzschlüssen zu warnen. Die Versuchung liegt nahe, die Akzentuierung der Autonomie im Diskurs um den assistierten Suizid *in globo* zu kritisieren oder gar zum Inbegriff eines «sündigen» Menschenbildes zu stilisieren. Dieser Versuchung nachzugeben würde aber bedeuten, das Interesse des christlichen Glaubens an dieser Dimension menschlicher Freiheit sträflich zu unterschätzen. Wenn der Mensch im ersten Schöpfungsbericht den Auftrag erhält, über das Geschaffene zu «herrschen» (Gen 1,28), dann wird ihm damit seine Eigenverantwortung nicht genommen, sondern erst von Gott in Kraft gesetzt. Mit der Herausführung des Volkes Israel aus der Sklaverei in Ägypt-

8 Vgl. Walter Jens, Hans Küng: *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*. München: Piper 2009 (erweiterte Neuausgabe von 1995).

9 Birkenstock, *Entscheidungsfreiheit*, 37–39.

10 Jean-Pierre Wils: *Sich den Tod geben. Suizid – Eine letzte Emanzipation?* Stuttgart: Hirzel 2021, 29.

ten erweist Gott die Freiheit, ausserhalb von Unterdrückung und Zwangsherrschaft zu leben, als wesentliches Ziel seines Heilshandelns. Und wenn Jesus Menschen heilt oder mit Randständigen Gemeinschaft hält, stellt er sich gegen die Ausschliessung von gesellschaftlicher Teilhabe. Es waren und sind vor allem Befreiungstheologien und postkoloniale Theologien des Weltsüdens, die diese Aspekte der biblischen Botschaft wieder vermehrt in den Fokus gerückt haben.<sup>11</sup>

Nicht Ablehnung, nicht grundsätzliche Problematisierung moderner Autonomie kann deshalb die angemessene theologische Antwort sein, sondern die Verortung menschlicher Selbsttätigkeit im freien Handeln Gottes. In der Terminologie Paul Tillichs: Die Aufgabe der Theologie besteht nicht darin, der Autonomie eine abstrakte Heteronomie (oder umgekehrt) entgegenzustellen, sondern die gemeinsame Wurzel beider in der Theonomie aufzuweisen: menschliche Freiheit als gründend in Gottes Freiheit.<sup>12</sup>

### 3. Der Gott des Bundes

«Wie es um den Menschen steht, zeigt sich an dem Gott, an den er glaubt.»<sup>13</sup> Und an der Weise, wie dieser Mensch sein Leben und Sterben gestaltet, wird sichtbar, wie der Gott beschaffen ist, an den er glaubt. Gottesverständnis und menschliches Selbstverständnis hängen, wie Calvin in klassischer Weise gezeigt hat, aufs Engste zusammen.<sup>14</sup>

In welchem Masse das Gottesverständnis auf das Verhältnis zur Frage des assistierten Suizids einwirkt, unterstreicht bereits Hans Küng in seinem in den 1990er-Jahren mit Walter Jens verfassten Buch «Menschenwürdig sterben». Der Tübinger Theologe referiert dort die traditionellen Argumente seiner römisch-katholischen Kirche gegen die Selbsttötung: das Leben als Geschenk des liebenden Schöpfergottes, Suizid als Zurückweisung von Gottes Herrschaft über Leben und

---

11 Für einen Überblick vgl. Juan José Tamayo: *Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma* (Theologie der Welt 1). Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 2020.

12 Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie* Bd. I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1956, 101–105, 175–178.

13 Michael Moxter: Anthropologie in systematisch-theologischer Perspektive, in: Jürgen van Oorschot (Hg.): *Mensch* (Themen der Theologie Bd. 11). Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 140–186, 183.

14 Johannes Calvin: *Institutio christianae religionis / Unterricht in der christlichen Religion* (1553). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1955, 1 f. Vgl. dazu auch Gerhard Sauter: *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*. Gütersloh: Gütersloher 2011, 115–151 (Selbstwahrnehmung als Glaubenserfahrung).

Tod. Küng kritisiert an dieser Argumentationslinie ein «schiefes Gottesbild», die einseitige Vorstellung Gottes als souverän verfügendem Herrscher und das Fehlen des ebenfalls biblischen Bildes von Gott als einem sorgenden, solidarischen und partnerschaftlichen Vater.<sup>15</sup>

Christlicher Glaube orientiert sich am Gott Jesu Christi. In Jesu Weg zu den Marginalisierten zeigt dieser Gott sich als einer, der das Verlorene sucht und der sich bedingungslos solidarisiert mit dem Leiden des Geschaffenen, bis hin zum qualvollen Tod. Jesu Leben und Sterben ist geprägt von radikaler Selbsthingabe, ist «der Weg des Sohnes in die Fremde»<sup>16</sup>, abgelehnt von einer Welt, die sich entfremdet hat von ihrem Schöpfergott. Gott lässt die Entfremdung der Welt von ihm aber nicht das letzte Wort haben: Indem er Jesus von den Toten auferweckt, setzt er dem menschlichen Nein sein umso grösseres Ja entgegen – «wo aber die Sünde grösser wurde, da strömte die Gnade umso reichlicher» (Röm 5,21). Anders ausgedrückt: Gegen die todesförmige Verweigerung der Gemeinschaft der Menschen mit Gott setzt dieser seinen immer noch grösseren Willen, dass der Mensch in seinem Bund mit allem Geschaffenen lebe. In der Auferweckung Jesu bestätigt Gott sein fundamentales Ja zum Leben der Schöpfung und sich selbst als Gott des Lebens.

Einer konsequent am Leben, Sterben und Auferstehen Jesu ausgerichteten Theologie verbietet es sich, das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung und besonders zu den Menschen im Modell des undurchschaubaren, passiv hinzunehmenden Verfügens zu denken. Die Form, in welcher Gott in der Bibel Alten und Neuen Testaments sich auf die Menschen bezieht, ist diejenige des Bundes, einer Gemeinschaft, die von Gegenseitigkeit bis hin zur Partnerschaft geprägt ist. Jesus Christus ist *vere homo* nicht als der, der sich einem Herrscher blind unterwirft, sondern als der Sohn, der mit seinem Vater im lebendigen Austausch steht und aus diesem Umgang heraus dessen Willen tut. In diese Bundesgemeinschaft sind mit Jesu Auferweckung alle Menschen gerufen, auf dass sie in seiner Nachfolge ihrerseits als Kinder und Partner Gottes leben.

Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott kann unter diesen Voraussetzungen nur heissen, die göttliche Gabe des Lebens dankbar entgegenzunehmen und in Verantwortung vor dem Schöpfer zu gestalten. Diese Gestaltungsaufgabe erstreckt sich von der Geburt bis zum Tod – auch das Sterben ist Teil des göttlichen Auftrags an den Menschen, sein Leben in selbsttätiger Aktivität zu voll-

15 Küng/Jens, Plädoyer, 55 f.

16 So der Titel eines Absatzes in Karl Barths umfangreicher Versöhnungslehre. Vgl. Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1. Zürich: TVZ 1953, 171–231.

ziehen. Inwiefern dazu auch die Empfänglichkeit, die Passivität gehört, wird unten erläutert.

In Kreuz und Auferstehung Jesu Christi spricht Gott sein bedingungsloses Ja zum Geschaffenen, von dem «weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges [...] noch irgendein anderes Geschöpf» uns zu scheiden vermag (Röm 8,38f).<sup>17</sup> Es ist für ein Leben im Glauben entscheidend, was mit Bekenntnissätzen wie diesen gesagt wird – und was nicht. Es wird nicht gesagt, dass Glaubenden kein Leiden widerfährt, und es wird nicht gesagt, dass ihr Lebensweg ihnen stets auf Gottes wohlwollendes Wirken hin durchsichtig sein wird. Glaube hat – dies hingegen *wird* gesagt – die Gewissheit, dass auch dort, wo ich «im finstern Tal» wandere (Ps 23,4), Gott mich solidarisch begleitet. Selbst wo Gottes solidarische Präsenz sich mir nicht erschliesst, bleibt mir die göttliche Liebe verbürgt durch den Weg, den Christus *pro nobis* und damit auch *pro me* durch das Kreuz zur Auferstehung gegangen ist.

#### 4. Der Mensch im Bund

Die Frage des christlichen Glaubens nach dem Menschen beginnt mit einem Staunen: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?» (Ps 8,5). Über den Menschen nachzudenken, heisst, sich als Erstes mit der durchaus erstaunlichen Tatsache auseinanderzusetzen, dass da ein Gott ist, in dessen Wollen und Handeln dieses Wesen einen Platz hat, und diesen Gott dafür zu loben. Und es liegt auf der Hand, dass diese Tatsache nicht ein Aspekt unter anderen sein kann, der in eine theologische Anthropologie eingeht, sondern dass sie den Ausgangspunkt und die Grundlage für alle weitere Reflexion über den Menschen bildet. Der Mensch ist theologisch-anthropologisch formuliert zuerst und zuletzt der Mensch Gottes.<sup>18</sup> Und da der Gott, auf den christlicher Glaube sich bezieht, der Gott Jesu Christi ist, bedeutet dies: Der Mensch ist bestimmt für den Bund, den Gott in Christus begründet hat. Einige Aspekte dieses Glaubens werden im Folgenden entfaltet.

---

17 Bibelzitate nach der Zürcher Bibel.

18 «Nur innerhalb dieses Lobpreises, also in der Anrede an Gott, ist für den Psalmisten die Frage nach dem Menschen stimmig zu beantworten.» (Wolfgang Schoberth: *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 33)

#### 4.1 Der freie Mensch

«Zur Freiheit hat uns Christus befreit!» (Gal 5,1): Der Mensch Gottes ist zunächst einmal der freie, genauer: der befreite Mensch. Denn die Freiheit des Menschen ist stets gefährdete Freiheit, die sich selbst verfehlen kann. Grundsätzlich gilt aber, dass der in Gott lebende Mensch kein anderer denn ein freier Mensch sein kann, sodass «der Begriff eines unfreien Menschen ein Widerspruch in sich ist».<sup>19</sup>

Wie dem Menschen sein Leben von Gott gegeben ist, so ist es auch seine Freiheit. Und wie sein Leben durch dessen Gewährtsein seine Kontur erhält, so auch seine Freiheit. Gott, so haben wir gesehen, ist nicht frei im Sinne eines ungebundenen, willkürlichen Disponierens, sondern darin, dass er von nichts daran gehindert wird, gemäss seinem Wesen zu sein und zu handeln. Konkret: Gott hat die Freiheit, der Gott des Bundes zu sein, zu dem er sich bestimmt hat. So auch die Freiheit des Menschen: «Frei wird er, indem er sich in Übereinstimmung mit der Freiheit Gottes wählt, entscheidet und entschliesst.»<sup>20</sup> Oder wiederum konkret: Der Mensch wird insofern frei, als er im Bund mit Gott, in dessen liebender Gemeinschaft, lebt. Sich anders zu entwerfen und anders denn als Gottes Bundesgenosse oder -genossin leben zu wollen, wäre demgegenüber nicht ein Zeichen der Freiheit, sondern Ausdruck grösster Unfreiheit, verfehlt der Mensch doch auf diese Weise seine Bestimmung und damit das, worauf menschliche Freiheit zielt.

Frei lebt der Mensch nicht dort, wo er seine Freiheit bloss als zurückliegende ursprüngliche Gabe begreift, sondern dann, wenn er sie versteht als fortwährendes Entdecken und Wahrnehmen von durch Gott gewährten Gelegenheiten zum Freiheitsvollzug. Ingolf U. Dalferth umschreibt die Form gelebter menschlicher Freiheit so:

Geschöpfsein heisst, von Gott begabt und beschenkt werden, und der Mensch ist Gottes Ebenbild nicht primär als freier und kreativer Akteur, sondern zuerst und vor allem in seiner *kreativen Passivität*: Er ist der, dem Gott sich als Gott vergegenwärtigt, indem er ihm Möglichkeiten zuspielt, durch die er zu dem wird, der er im Rahmen der ihm zufallenden Möglichkeiten werden kann.<sup>21</sup>

19 Karl Barth: *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik* (Theologische Studien 39). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1953, 8.

20 A. a. O., 9.

21 Ingolf U. Dalferth: *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 233. Vgl. ausführlicher ders.: *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 83–110.

Ein freies Geschöpf zu sein bedeutet, das Leben in der unablässigen Offenheit für die Gaben zu vollziehen, die Gott fortwährend gibt, und von da aus seine Aufgaben den Nächsten gegenüber in Angriff zu nehmen.

In der Suizidhilfedebatte ist, es wurde erwähnt, die persönliche Freiheit unter den Titeln der Autonomie oder der Selbstbestimmung von überragender Bedeutung.<sup>22</sup> Argumentationsstrategisch erlaubt dies den Befürworterinnen und Befürwortern – und in der Schweiz vornehmlich den Suizidhilfeorganisationen –, sich immer wieder als Streitkräfte im Kampf um die Emanzipation von überholten Einschränkungen zu inszenieren. Das dabei operative Freiheitsverständnis muss theologisch freilich als unzureichend taxiert werden. Dies nur zum kleineren Teil deshalb, weil es so offenkundig von einer individualisierenden Sicht der Person ausgeht und den sozialen Zusammenhang lediglich als – selbstverständlich zu achtende – Grenze der eigenen Freiheit in Rechnung stellt. Aus theologischer Sicht gravierender ist, dass im Rahmen eines derartigen Verständnisses von Freiheit jene göttliche Freiheit, die nicht Konkurrenz der menschlichen sein will, sondern diese erst ermöglicht und lebendig erhält, nicht denkbar ist. Wo das Individuum sich aber unter Absehung seiner Bestimmung zum Bund mit Gott sieht, wird es blind für die «kreative Passivität», kraft welcher es von seinem Schöpfer sowohl bedingt ist als auch zur selbsttätigen Aktivität begabt wird. Stattdessen droht ihm Gott zur abstrakten Autorität zu werden, die das eigene Wollen beschränkt und von der man sich deshalb, möchte man ein freies Wesen sein, nur distanzieren kann. Freiheit muss gegen Gott verteidigt, kann nicht dankbar von ihm empfangen werden.

Gerade im Verhältnis zum eigenen Sterben ist es essenziell, dass der Mensch dieses aus der von Gott gewährten Freiheit gestalten kann – findet er sich doch dort wie kaum anderswo sonst angewiesen auf die Gegenwart Gottes, des Schöpfers seines Lebens. Dies sei gesagt angesichts der scheinbar unausweichlichen Alternative, dass man sich im Angesicht des Todes entweder in ein gegebenes Schicksal zu «fügen» – also auf jegliche Freiheit zu verzichten – habe oder aber den Lauf der Dinge entschieden in die eigenen Hände nehmen müsse, bis hin zur assistieren Selbsttötung. Gegen diese Alternative erweist sich der Begriff der kreativen Passivität als weiterführend. Der Mensch, der sich als Wesen im Bund mit Gott begreift, wird Gott nicht als einen Herrscher sehen können, der seinen Geschöpfen unbegreiflicherweise unerträgliches Leiden auferlegt. Er wird aber die Aufgabe, sein Leben und damit auch sein Sterben zu gestalten, auch nicht als Gegensatz zur grundsätzlichen geschöpflichen Passivität verstehen,<sup>23</sup> sondern als Implikat der

---

22 Die Autonomie ist laut Jean-Pierre Wils «die Königskategorie der ganzen Diskussion» (Wils, Tod, 102).

23 Dalferth spricht auch von «Tiefenpassivität»: Ders.: God first, 48–52.

partnerschaftlichen Existenz im Bund mit Gott. Dazu kommt ein wichtiges Drittes: Gerade auf dem Weg zum Sterben wird der Mensch des Bundes immer neu danach fragen, welche Gelegenheiten und Möglichkeiten zu leben ihm oder ihr von Gott gewährt sind. Denn der Mensch hört nie auf, von Gott beschenkt zu werden.

Mit all dem sind im Blick auf die Gestaltung des Lebensendes noch keine Entscheidungen präjudiziert. Entscheidungen werden aber anders ausfallen, wenn dies im Angesicht eines Gottes erfolgt, auf dessen «Gnad und grosse Treu» ein Mensch sich verlässt, als dort, wo er sich als einsamer Architekt seiner nur ihm allein gehörenden Existenz sieht.

#### 4.2 Der Mensch in Beziehung

«Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist» (Gen 2,18): Den Menschen gibt es nur im Plural, und dabei nicht bloss als Menge, sondern im Miteinander von aufeinander bezogenen Menschen. Bei Karl Barth ist die Humanität des Menschen die «totale Bestimmtheit als Sein in der Begegnung mit dem Sein des Du, als Sein mit dem Mitmenschen, als Mitmenschlichkeit».<sup>24</sup> Barth spricht hier eine Einsicht aus, die von der neueren theologischen Anthropologie weitgehend geteilt wird.<sup>25</sup> Menschsein ist anders nicht denkbar denn als Sein in der Beziehung, in vielfältigen direkten und indirekten Relationen.<sup>26</sup>

Anders als in einem liberalen Freiheitsverständnis ist nun der andere Mensch theologisch nicht als Begrenzung der Freiheit zu verstehen, sondern als deren Ermöglichung. Dies gilt nicht nur für Gottes eigene Freiheit, in der dieser in der Gegenseitigkeit der trinitarischen Personen lebt, es gilt ebenso für menschliches Leben. Der Mensch existiert nicht anders denn als einer, der hört und antwortet, der spricht und gehört wird. Als Wesen des Bundes wird der Mensch den Menschen

24 Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/2. Zürich: TVZ 1948, 296.

25 Eine Auswahl: Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Zürich: Zwingli 1941, 96–98, 282–305; Hendrikus Berkhof: *Der Mensch unterwegs. Die christliche Sicht des Menschen*. Neukirchen-Vluyn 1967; Albrecht Peters: *Der Mensch* (HST Bd. 8). Gütersloh: Gütersloher 1979; Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 151–184; Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Christian Kaiser 1985, 239–247; Jörg Splett: *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1990; Johannes von Lüpke: *Gottesgedanke Mensch. Anthropologie in theologischer Perspektive*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 243–267.

26 Die von Michael Welker seit Langem vorgebrachte Kritik an einer einseitigen Orientierung der Theologie am Modell der zweistelligen Ich-Du-Kommunikation ist erstzunehmen: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1992, 52 f.

neben sich deshalb primär als Gabe wahrnehmen, die ihm sein Leben erst eigentlich eröffnet, dann aber auch als Aufgabe, als Gegenüber, für den er oder sie Verantwortung trägt. Wenn der Mensch das Wesen ist, dem Gott immer wieder neue Möglichkeiten zu leben zuspielt, ist der Mitmensch der erste und hervorgehobene Ort, wo er dies zu gewärtigen hat.

Dieses «Verheissungspotenzial» haben die anderen auf herausgehobene Weise, wo es ums Sterben geht. Es wurde bereits angedeutet, eine am Begriff der Autonomie orientierte Debatte um die begleitete Selbsttötung hat eine deutliche Tendenz zu einer individualisierenden Sicht des Menschen. Zwar wird das persönliche Umfeld in den Diskussionen durchaus thematisiert, die Gewichte sind dabei aber oft ungleich verteilt. Während der oder die Sterbewillige in der Regel mit uneingeschränktem Verständnis rechnen kann, werden Widerstände von Angehörigen natürlich registriert, aber nicht selten als Unfähigkeit apostrophiert, den Sterbewunsch zu akzeptieren. In der Logik des Autonomieparadigmas gibt es zur bedingungslosen Zustimmung zu einem Sterbewunsch im Grunde keine Alternative.

Geht man theologisch von der «wesentlichen Sozialität des Menschseins»<sup>27</sup> aus, erweist sich diese Form der Einseitigkeit als problematisch. Auch unter Menschen, die sich als Gemeinschaft vor Gott verstehen, wird die Situation eintreten, dass Angehörige ihr Ja zum Wunsch eines Menschen sagen, durch assistierten Suizid aus dem Leben zu scheiden. Es wird dies aber ein Ja sein, mit dem sie nicht einer alternativlosen Schuldigkeit nachkommen, sondern eines, das sie in eigener Verantwortung und Freiheit sprechen. Und dieses Ja wird am Ende eines Gesprächsprozesses stehen, in welchem – im Vollzug der wesentlichen Sozialität aller Beteiligten – aufeinander gehört, einander geantwortet, allenfalls auch Kritik geäußert wurde. Und in dem auch das Gebet seinen Ort hatte.

Damit ist freilich noch nicht alles gesagt über den Stellenwert menschlicher Sozialität: Unterwegs zum Sterben, vielleicht schon um manche frühere Lebensmöglichkeit ärmer, kann sich Bezogenheit auf die anderen nochmals in neuer Weise erschliessen.

### 4.3 Der begrenzte und leidende Mensch

Es mag als riskant erscheinen, im Kontext der Suizidhilfedebatte das Thema Leiden aufzurufen – genießt doch der assistierte Suizid nicht zuletzt darum derart viel Sympathie, weil er als willkommene Möglichkeit gesehen wird, unnötiges Leiden zu vermeiden. Und wer könnte etwas gegen die Vermeidung von Leiden haben?

---

27 Wolfgang Schoberth: *Die Erfahrung der Welt als Schöpfung. Studien zur Schöpfungstheologie und Anthropologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 274.

Weil hier eine so fraglose Plausibilität zu bestehen scheint, empfiehlt sich freilich eine anthropologische Reflexion umso mehr.

Der koreanisch-deutsche Philosoph Byung-Chul Han widmet eine seiner letzten Schriften dem Umgang unserer Gesellschaft mit dem Schmerz. Er diagnostiziert dieser Gesellschaft «eine *Algophobie*, eine generalisierte Angst vor Schmerzen», was die Vermeidung jeglichen schmerzhaften Zustandes und damit eine «Daueranästhesierung» zur Folge habe.<sup>28</sup> Hinter der Furcht vor dem Schmerz meldet sich, so Han, eine umfassende Ablehnung des Erleidens, der Widerfahrnis, durch eine vollkommen auf Aktivität eingestellte Gesellschaft: «Die Passivität des Leidens hat keinen Platz in der vom Können beherrschten Aktivgesellschaft.»<sup>29</sup> Schmerz wird als sinnlos wahrgenommen.

Die Konsequenzen dieser Tendenz zur Eliminierung von Leiden sind erheblich. So verliert der Schmerz seine öffentliche Funktion, er wird «privatisiert und psychologisiert»<sup>30</sup> und die Gesellschaft entsolidarisiert und entpolitisiert. Dabei wäre «der gemeinsam empfundene Schmerz» das «Ferment der Revolution».<sup>31</sup> Der Philosoph geht noch weiter, wenn er vermutet, dass sich eine Gesellschaft mit der Ausschliessung des Schmerzes nichts weniger als den Zugang zur Wahrheit verbaut, denn «alles, was wahr ist, ist schmerzlich».<sup>32</sup> Im Wahren begegnet die widerständige, irritierende, nicht ohne Weiteres in zuhandene Verstehenszusammenhänge integrierbare Wirklichkeit, das Andere des in der Gesellschaft selbstverständlich Funktionierenden.<sup>33</sup> Auch die Kunst bezieht ihre Kraft aus der Fähigkeit, zu befremden und zu verstören.<sup>34</sup> Kurz: «Der Schmerz ist der Riss, durch den das ganz Andere Einzug hält.»<sup>35</sup>

Zuletzt werden in einer Gesellschaft, die den Schmerz zu vermeiden sucht, auch echte menschliche Beziehungen verunmöglicht: «Schmerz ist Bindung. Wer jeden schmerzhaften Zustand ablehnt, ist bindungsunfähig.»<sup>36</sup> Im Schmerz artikulieren sich jene Differenzen, die Leben erst ermöglichen. Vor allem aber schliesst sich, wer den Schmerz zu meiden versucht, von der Faszination des Anderen ab,

28 Byung-Chul Han: *Palliativgesellschaft. Schmerz heute* (Fröhliche Wissenschaft 169). Berlin: Matthes & Seitz 2020, 7.

29 A. a. O., 10.

30 A. a. O., 19.

31 A. a. O., 21.

32 A. a. O., 43.

33 Vgl. auch Byung-Chul Han: *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt a. M.: Fischer 2016.

34 Dazu auch Byung-Chul Han: *Die Errettung des Schönen*. Frankfurt a. M.: Fischer 2015.

35 Han, *Palliativgesellschaft*, 13.

36 A. a. O., 44.

die gerade in deren oder dessen Unverfügbarkeit besteht: «Der Eros ist das Begehren des Anderen, der sich meinem Zugriff entzieht.»<sup>37</sup>

Byung-Chul Han weit ausgreifende Thesen brauchen hier nicht diskutiert zu werden, und schon gar nicht soll aus ihnen eine Mystifizierung von Leiden und Schmerz abgeleitet werden. Sehr wohl möchte ich aber seinen zentralen Impuls aufnehmen, dass sich im Schmerz und genereller im Leiden Dimensionen des Lebens äussern, ohne die dieses Entscheidendes von seiner Lebendigkeit verliert. Dieser Impuls ist theologisch nach mehreren Richtungen belangvoll und anschlussfähig. Das gilt zunächst für Hans Insistieren auf der Unvermeidlichkeit des Schmerzes, gegen alle Tendenzen von dessen Medikalisierung und Therapierung. So begrüßenswert die modernen Möglichkeiten sind, Menschen von Schmerzen zu befreien oder diese mindestens zu mildern, so problematisch ist der Versuch von deren endgültiger Eliminierung. Eindrücklich zeigt Han, in welchem Masse Schmerz verbunden ist mit dem Kontakt zu Neuem, Unbekanntem und Widerständigem, zu vielem von dem also, was zum In-der-Welt-Sein unausweichlich dazu gehört. Wenn der Mensch als «das noch nicht festgestellte Tier»<sup>38</sup> auch das Wesen ist, das sich unablässig selbst transzendiert und seine Grenzen überschreitet, dann ist solches nur denkbar, wenn dieser Mensch auch dazu bereit ist, die bei solcher Transzendierung sich einstellenden Schmerzen in Kauf zu nehmen.<sup>39</sup>

Erst recht theologisch belangvoll ist Hans Hinweis darauf, dass der Schmerz zur Beziehung zum andern Menschen hinzugehört. Kein Eros ohne Leiden!<sup>40</sup> Man würde hinter der Tragweite dieses Zusammenhangs zurückbleiben, dächte man hier bloss an den Schmerz der Zurückweisung oder des Nicht-verstanden-Werdens. Der Kern des «erotischen» Schmerzes liegt darin, dass der andere mir unverfügbar und im Letzten auch immer fremd bleibt. In diesem Schmerz verbirgt sich aber gleichzeitig das Glück der realen Beziehung, nämlich die Erfahrung eines echten Gegenübers, das mich über die Grenze meiner selbst und meiner Sicht auf die Welt hinausführt. Ist der Mensch in der Perspektive theologischer Anthropologie ein unaufhebbar auf den andern bezogenes Wesen, so ist diese Relationalität

---

37 Han, Palliativgesellschaft, 62.

38 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA Bd. 5). München, Berlin, New York: De Gruyter 1988, 81.

39 Es sei an dieser Stelle die homiletische Bemerkung erlaubt, dass in der verbreiteten Emphase des Neuen gegenwärtiger Predigten («Neues wagen», «sich auf Neues einlassen», «neu werden») diese unangenehme, nicht selten bedrohliche Seite des «Aufbrechens» oft unterschlagen oder paränetisch an die Hörenden weitergegeben wird.

40 Vgl. Byung-Chul Han: *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz 2012, mit zahlreichen Bezügen auf Eva Illouz: *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*. Berlin: Suhrkamp 2011.

konkret nur lebbar in der Bereitschaft, sich auch dem Schmerz wirklicher Beziehung auszusetzen.<sup>41</sup>

Eine Dimension der Beziehung ist dabei noch nicht erwähnt: die Abhängigkeit. Der Ernstfall des Bezogenseins liegt dort vor, wo ich den andern Menschen wahrhaft brauche, wo ich ohne seine Unterstützung nicht sein kann und von seinem Da-Sein für mich abhängе. Mag die Dependenz vom anderen dem modernen Autonomieparadigma zutiefst entgegenstehen, theologisch gehört sie in die Mitte anthropologischen Denkens. In Bezug auf Gott lässt sich dies sowohl schöpfungswirtschaftlich als auch rechtlichtheologisch ausdrücken: Wie der Mensch seine Existenz exklusiv der Schöpfungstat Gottes verdankt, so sein Angenommensein ebenso exklusiv dessen rechtfertigendem Handeln. Die Beziehung zwischen Geschöpfen ist zu unterscheiden von der Schöpfer-Geschöpf-Relation, und doch gilt auch hier *per analogiam* die Unhintergebarkeit des Angewiesenseins auf das Geschöpf neben mir. Der Mensch im Bund kann sich nur als nicht-autark verstehen! Und in der Masse, da seine Abhängigkeit von anderen Menschen Ausdruck seines Seins-in-Beziehung ist, wird er diesen andern Menschen nicht als Last, sondern primär als gute Gabe Gottes sehen wollen. So, wie er sein Abhängigsein von Gott selbst nur als grösstmögliche Wohltat verstehen kann.

Abhängigkeit als Wohltat: für ein modernes, an den Maximen der Selbstbestimmung, der Aktivität und der Genussfähigkeit orientiertes Bewusstsein eine schwer nachvollziehbare Feststellung. Und dies selbst dann, wenn man einräumt, dass dabei alle Formen ausbeuterischer, unterdrückender Dependenz ausgeschlossen sind. Für einen christlichen Glauben, dessen Gottesverhältnis als «schlechthinnige Abhängigkeit» (Schleiermacher) beschrieben wurde, stellen sich die Dinge hier anders dar.<sup>42</sup> Ein solcher Glaube wird deshalb auch ein anderes Verhältnis zu Dimensionen geschöpflichen Lebens haben, in welchen das Abhängigsein in den Vordergrund rückt: zum Altern, zum körperlichen und geistigen Abbau, zur Verletzlichkeit und zum Vergessen. Kann eine moderne Gesellschaft Alterungsprozesse fast nur in einer Verlustrechnung gelten lassen,<sup>43</sup> so wird christlicher

41 Dieser Schmerz wird besonders intensiv erlebbar, wo eine Beziehung durch den Tod endgültig zu Ende geht. Im Nachdenken über den Tod seines Sohnes schreibt der Theologe Nicholas Wolterstorff: «Leiden ist ganz im Zentrum der Dinge, dort wo der Sinn ist. Leiden ist der Sinn unserer Welt. Weil Liebe der Sinn ist. Und Liebe leidet.» (Nicholas Wolterstorff: *Lament for a Son*. Grand Rapids: Eerdmans 1987, 90. Übersetzung MZ)

42 Exemplarisch auch Sören Kierkegaards «erbauliche Rede» unter dem Titel: «Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit», vgl. Sören Kierkegaard: *Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845* (Gesammelte Werke 13. und 14. Abteilung). Gütersloh: Gütersloher 1981, 5–34.

43 Vgl. das zweifelhafte Kompliment an alte Menschen, sie seien «jung geblieben».

Glaube die schmerzlichen Seiten nicht bestreiten, aber den Weg des Alterns als Ganzes als «Testfall christlicher Existenz» interpretieren: weil sich dort «konkretisiert und auch radikalisiert, wozu sich der Glaube immer zu bekennen beflüssigt: auf Gott ganz und gar angewiesen zu sein».<sup>44</sup>

Es soll hier nichts idealisiert werden: Abbauprozesse, besonders im hohen Alter, können beschwerlich und schmerzvoll, sie können sogar hässlich und unwürdig sein – sodass Philipp Roth im Roman «Jedermann» seinen Protagonisten sagen lässt: «Das Alter ist kein Kampf; das Alter ist ein Massaker.»<sup>45</sup> Wieder kann hier aber eine theologische Anthropologie eine alternative Perspektive auf das eröffnen, was gewöhnlich ausschliesslich als Reduktion gesehen wird. Zunehmende Abhängigkeit muss dann nicht nur Verzicht auf eigene Fähigkeiten der aktiven Gestaltung bedeuten, sondern kann dazu führen, sich neu und intensiver als jemanden zu entdecken, der sich die anderen Menschen und ihre Zuwendung dankbar gefallen lassen kann.

#### 4.4 Der sterbliche und der kommende Mensch

Nach dem oben zum Tod Gesagten soll hier nicht noch eine ausführliche Theologie des Todes nachgereicht werden. Mit der Auferweckung des gekreuzigten Jesus hat Gott sich ein für alle Mal darauf festgelegt, er «ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden» (Lk 20,38). So gewaltig und umfassend die Macht des Todes ist, die letzte Macht gehört dem Schöpfer, der an der Gemeinschaft mit dem Geschaffenen festhält, auch über das physische Sterben hinaus. Auch die Auferweckung der Toten wurzelt im ewigen Bundeswillen Gottes.

Nach der Erschaffung zu einem Leben, das Gott als «sehr gut» ansieht (Gen 1,31), ist die durch die Auferweckung Jesu begründete Auferstehung aller Verstorbenen der endgültige Erweis dafür, dass die Abhängigkeit des Geschöpfes, sein erstes und letztes Angewiesensein auf seinen Schöpfer, vorbehaltlos zu seinem Besten besteht. In seiner Selbsthingabe im Sohn Jesus Christus wird sichtbar, wie weit der Vater zugunsten des Geschaffenen zu gehen bereit ist; Gott nimmt damit allen Vorbehalten, allen Zweifeln an seiner Vertrauenswürdigkeit den Grund. Die Solidarität Gottes mit seinem Geschöpf kennt keine Grenze.

Vom sterblichen Menschen spricht man theologisch deshalb nur angemessen, wenn man ihn immer auch als den zur Auferweckung, als den in Herrlichkeit aufstehenden «kommenden» Menschen anspricht. Zum Weg des Menschen gehört,

---

44 Hans-Martin Rieger: *Altern anerkennen und gestalten. Ein Beitrag zur gerontologischen Ethik* (Forum Theologische Literaturzeitung 22). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 118.

45 Philipp Roth: *Jedermann*. München, Wien: Hanser 2006, 148.

dass er auch der «Mensch auf dem Heimweg» ist,<sup>46</sup> dorthin, wo Gott diesen Weg verherrlicht und vollendet. Damit ist angesichts aktueller Sterbediskurse eine wichtige anthropologische Präzisierung angebracht, denn *ex negativo* impliziert die eschatische Vollendung des Menschen, dass das Leben diesseits der Auferstehung nicht der Ort ist, wo diese Vollendung erwartbar wäre. Diese Perspektive ist *good news* für alle, deren Leben offenkundig Fragment geblieben ist, weil ihnen ihre Lebensmöglichkeiten gestohlen, ihre Zukunft verbaut, das Genießen der guten Gaben Gottes verunmöglicht wurde. Sie ist aber auch *good news* für jene, die auch noch ihr Sterben als «Projekt», ja als «Erfolgsmodell» gar, meinen realisieren zu müssen. In einer Gesellschaft, in welcher die Einzelnen unter dem Imperativ stehen, ihr Leben als «gutes Leben» selbsttätig zu *designen*, besteht die starke Tendenz, selbst das Sterben diesem Gebot zu unterwerfen und vom Subjekt zu erwarten, dass es auch dieses aktiv als «gutes Sterben» gestalte. Wobei der Massstab für das gute Sterben, wenig überraschend, weitgehend demjenigen des guten Lebens gleicht – also ein «authentisches», ein «autonomes» Sterben.<sup>47</sup> Es ist damit zu rechnen, dass der assistierte Suizid nicht zuletzt dank eines solchen Verständnisses des Sterbeprozesses in den letzten Jahren an Attraktivität gewonnen hat.

In einem starken Gegensatz dazu sieht sich christlicher Glaube seines eigenen Todes *enteignet*. Paulus beschreibt im Römerbrief die Taufe als ein Mitsterben, aber auch ein Mitauferstehen mit Christus:

Wir wurden also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, auch wir in der Wirklichkeit eines neuen Lebens unseren Weg gehen (Röm 6,4).

Den Tod als schrecklicher Abgrund, als Trennung von Gott und letzte Katastrophe ist Jesus bereits gestorben und hat ihn damit als solchen Tod für alle anderen endgültig erledigt. Im Sterben wird der Mensch damit «in eine letzte Passivität» geführt,<sup>48</sup> es ist dies aber die Passivität eines unzerstörbaren Gehaltenseins in Gottes Zuwendung. Der Mensch ist dazu befreit, sich im Sterben ganz Gott zu übergeben.<sup>49</sup>

46 Berkhof, Mensch, 134 f.

47 Dazu Nina Streeck: *Jedem seinen eigenen Tod. Authentizität als ethisches Ideal am Lebensende*. Frankfurt a. M., New York: Campus 2020.

48 Eberhard Jüngel: *Tod*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989, 116.

49 So auch Ursula Schumacher: Selbstübergabe an Gott im Leben und Sterben. Zu einer Anthropologie beziehungskonstituierter Ganzheit, in: Oliver Dürr, Ralph Kunz, Andreas Steingruber (Hg.): *Wachet und betet. Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe*. Münster: Aschendorf 2021, 253–270. Für ein Verständnis des selbstbestimmten Todes in Verantwortung vor Gott und im intensiven Gespräch

## 5. Christliche Anthropologie im öffentlichen Diskurs

### 5.1 Assistierter Suizid?

Die Frage, ob man als Mensch, der sich zum christlichen Glauben bekennt, mithilfe begleiteter Selbsttötung aus dem Leben scheiden könne, entzieht sich einem simplen «Ja» oder «Nein». Auch die vorstehenden Überlegungen wollen nicht den Eindruck erwecken, als solle ein theologischer «Schutzwall» gegen den assistierten Suizid aufgeworfen werden. Nochmals: Wie in vielen ethischen Fragen, so erfolgt auch hier jede Positionierung im Rahmen einer umfassenden Perspektive auf das Menschsein, auf das Leben und auf den Tod, und eine Stellungnahme lässt sich deshalb nur erreichen, wo die dabei in Anspruch genommene umfassende Perspektive thematisiert wird. Keine Ethik ohne Anthropologie.

Wie bereits erwähnt, impliziert das Erschaffensein der Welt durch einen ihr zugewandten Schöpfergott und erst recht die Auferweckung Jesu Christi als göttliche Antwort auf die mächtige Gegenwart des Todes in der Schöpfung für den christlichen Glauben eine unbedingte Bejahung des Lebens.<sup>50</sup> Wenn Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist, dann folgt daraus auch für jene, die in Verantwortung vor diesem Gott zu existieren versuchen, ein unbedingter Einsatz für das Leben und alles Lebendige. Dabei ist wichtig: Die Bejahung des Lebens durch den christlichen Glauben ist der *Nachvollzug* der Bejahung des Lebens durch Gott – Gottes «Ja» ist dem menschlichen immer voraus. Damit wird nicht gesagt, dass es dem Menschen unmöglich sei, das Ja zum Leben in Zweifel zu ziehen oder gar zu verweigern. Gesagt wird, dass das von Gott gegebene Leben grundsätzlich als ein für die Kreatur gutes, wohltuendes, erfreuliches Leben geschaffen ist und dass das Urteil über die Güte eines konkreten Lebens primär bei Gott liegt. Zum Glauben an einen seiner Schöpfung zugewandten Gott gehört deshalb auch das Vertrauen, dass dieser Gott in einem Leben immer noch mehr Gutes und Lebenswertes erkennt, als sich dies einem Menschen erschliesst.

Das Vertrauen auf den Vorsprung von Gottes Bejahung meines Lebens ist einer der Aspekte einer christlichen Perspektive auf das Menschsein, eine Reihe von weiteren wurde in den vorstehenden Reflexionen erörtert. Leben im Glauben an den Gott Jesu Christi meint demnach ein Leben, das unter der Zusage vollzogen wird, dass es in seiner Freiheit und Relationalität, aber auch in seiner Begrenztheit und Abhängigkeit als wohltuendes und gutes und damit als lebenswertes Leben erfahren werden kann.

---

mit dem geliebten Menschen vgl. Dietmar Mieth, Irene Mieth: *Sterben und Lieben. Selbstbestimmung bis zuletzt*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 2019.

50 Dazu Morgenthaler et al., Suizid, 150–161.

Kann ein Mensch sein Leben im Vertrauen auf seine unbedingte Bejahung durch Gott leben, im Glauben auf dessen uneingeschränkte Solidarität und in der Hoffnung, dass ihm immer wieder neue Lebensmöglichkeiten eröffnet werden, sollte er auch den Prozess seines Sterbens annehmen können, wie dieser sich einstellt. Selbstverständlich wird auch für ihn dieser Prozess einer sein, den er verantwortlich zu gestalten und in dem er Entscheidungen zu treffen hat. Und nicht auszuschliessen ist, dass der Weg zum Tod ihm als Zumutung, wenn nicht gar als unzumutbar erscheint.

In Situationen, wo ein Mensch von unerträglichen Schmerzen, einer aussichtslosen medizinischen Prognose oder grösster Angst heimgesucht wird, kann auch jemandem, der sich zum Gott Jesu Christi bekennt, der Tod durch assistierten Suizid als die am wenigsten schlimme Möglichkeit erscheinen, sein Sterben zu gestalten. Kann und soll diese Möglichkeit ergriffen werden? Wieder: Eindeutige Antworten verbieten sich, aber ein Ja zur begleiteten Selbsttötung muss aus Sicht einer evangelischen Anthropologie möglich sein. Dabei ist wichtig: Wo ein Mensch sich für den Weg des assistierten Suizids entscheidet, soll auch diese Entscheidung im *Glauben* an den Gott Jesu Christi gefällt werden. Und dies bedeutet: Im Vertrauen darauf, dass die Hilfe zur Selbsttötung für mich in meiner spezifischen Situation die Form ist, in welcher dieser Gott mir seine Zuwendung erweisen will.

Dieses bedingte Ja zum assistierten Suizid kann unter Voraussetzung der göttlichen Bejahung des von ihm geschenkten Lebens immer nur ein Grenzfall sein.<sup>51</sup> Nun ist die Kategorie des Grenzfalls alles andere als ein sauber handhabbares Kriterium. Was als unerträgliches Leiden oder als nicht mehr zumutbar reduziertes Existieren empfunden wird, lässt sich nur subjektiv beurteilen, und entsprechend schwierig ist es, von aussen darüber zu entscheiden, ob bei einem Suizidwunsch bereits ein Grenzfall vorliegt oder nicht. Es kann bei der Unterscheidung von Option und Grenzfall aber auch nicht darum gehen, ein Instrument in die Hand zu bekommen, mit dessen Hilfe sich extern über die Legitimität eines Wunsches nach Suizidbegleitung befinden lässt. Solches kann nicht die Aufgabe christlicher Ethik oder Seelsorge sein. Beiden ist es stattdessen aufgegeben, situationsgerecht jenen Zuspruch des Lebens zur Sprache zu bringen, aus dem sich der Glaube an den Gott Jesu Christi speist.<sup>52</sup>

51 Vgl. Morgenthaler et al., Suizid, 178 f.

52 Die vorliegende Skizze differiert fundamental von der römisch-katholischen Position, wie sie zuletzt im Juli 2020 von der Glaubenskongregation in ihrem Dokument *Samaritanus bonus* vorgetragen worden ist. Euthanasie und assistierter Suizid – beides wird kaum unterschieden – werden dort kategorisch als verboten bezeichnet, als «Verbrechen gegen das menschliche Leben» und als «in sich schlechte Handlung, bei jeder Gelegenheit und unter allen Umständen». Die Euthanasie (und damit der assistierte Suizid) ist «eine mör-

## 5.2 Eine realitätsnähere Anthropologie

Überlegungen wie diese dienen primär der internen Kommunikation, sie sind Teil der kirchlichen Selbstverständigung über eine akute Thematik. Christlicher Glaube ist daneben aber auch verpflichtet, seine Haltungen öffentlich geltend zu machen, zumal bei Themen von allgemeinem Interesse: «Seid stets bereit, Rede und Antwort zu stehen, wenn jemand von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist» (1Petr 3,15). Die Hoffnung der göttlichen Verheissung ist nicht für die Kirche reserviert, sie gehört deshalb auch in die externe Kommunikation.

Nun sieht es so aus, als würden die Kirchen in Bezug auf den assistierten Suizid eine schwache Position vertreten, unabhängig davon, ob sie diesen prinzipiell ablehnen oder ihn bloss unter Vorbehalte stellen. Umfragen zur Suizidhilfe ergeben seit Jahren hohe Zustimmungswerte, unabhängig von der jeweiligen Gesetzeslage. Das Stichwort der Autonomie oder Selbstbestimmung, unter dem die Diskussionen von Befürworterinnen und Befürwortern in der Regel geführt werden, scheint fast unbegrenzte Plausibilität zu geniessen. Und das Autonomieparadigma ist es auch, in dessen Namen immer neue Ausweitungen der Grenzen des Erlaubten eingefordert werden. Die Normalisierung der begleiteten Sterbehilfe, vor der regelmässig gewarnt wird, scheint unaufhaltsam zu sein.

Der christliche Glaube wird seine Perspektive auf die Welt nicht nur dort ins Spiel bringen wollen, wo er dabei auf Zustimmung zählen kann, getreu dem 2. Timotheusbrief: «Verkündige das Wort, tritt dafür ein, zur Zeit oder Unzeit» (2Tim 4,2). Aber auch unabhängig davon gibt es Gründe für die Annahme, dass selbst im aktuellen Umfeld eine theologische Anthropologie überzeugend wirken kann, und dies unabhängig von ihren Glaubensvoraussetzungen. Heike Springhart bezeichnet den christlichen Glauben in einer geglückten Formulierung als «Wagnis der Vulnerabilität», und sie ist der Überzeugung, dass ein Reden vom Menschen im Zeichen seiner Verletzlichkeit durchaus für eine «realistische Anthropologie»

---

derische Handlung, die von keinem Zweck legitimiert werden kann und die keine Form von Mittäterschaft oder Mitwirkung toleriert, weder aktiv noch passiv». Diejenigen, die Gesetze billigen, die Euthanasie oder assistierten Suizid ermöglichen, «sind deswegen Mittäter der schweren Sünde, die andere begehen werden» (Kongregation für die Glaubenslehre: *Samaritanus Bonus. Schreiben über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20200714\\_samaritanus-bonus\\_ge.html#1.\\_Das\\_Verbot\\_der\\_Euthanasie\\_und\\_des\\_assistierten\\_Suizids](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_ge.html#1._Das_Verbot_der_Euthanasie_und_des_assistierten_Suizids), Zugriff am 2.2.2022). Rhetorisch ähnlich drastisch Robert Spaemann, Bernd Wannewetsch: *Guter schneller Tod? Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*. Basel, Giessen: Brunnen 2013.

steht.<sup>53</sup> In dem Masse, da die christliche Sicht des Menschseins realitäts- und damit lebensnäher als andere anthropologische Entwürfe ausfällt, kann sie auch auf Zustimmung ausserhalb der Gemeinschaft der Glaubenden zählen.

So sehr ein die Autonomie, die Unabhängigkeit, die Auktorialität in den Mittelpunkt stellendes Menschenbild den öffentlichen Diskurs zu beherrschen scheint, so deutlich liegen doch seine Einseitigkeiten zu Tage.<sup>54</sup> Trotz aller anderslautenden postulatorischen Rhetorik erfahren sich Menschen neben ihrer Individualität auch als soziale Wesen, neben ihrer Souveränität auch als begrenzt und abhängig, neben ihrer Aktivität auch als passiv und leidend, gesund wie auch krank. Damit wird auch fraglich, ob die Autonomie als vorrangige Zielbestimmung des Menschseins tatsächlich erstrebenswert ist; der Preis dafür scheint hoch zu sein: Vereinzelung, Druck zur Selbstoptimierung, Sinnleere. Es bedarf deshalb keiner religiösen Einstellung, um zu ahnen, dass «eine andere Fassung des Menschseins» an der Zeit ist, die nicht «über Selbstbestimmung, Selbsterkenntnis und Selbstproduktion bestimmt» ist, sondern auch Elemente wie «Fraglichkeit, Fragmentarität und Fehlbarkeit» berücksichtigt.<sup>55</sup> In dieser Gewissheit schreibt Wolfgang Schoberth:

Welches ist das bessere Leben: Ein Leben, das sich auf Gottes Verheissungen verlässt, ihre Spuren in der Welt zu lesen versucht und sich an ihnen ausrichtet, oder ein Leben, das sich damit begnügt, was beherrschbar ist und sich ansonsten

- 
- 53 Heike Springhart: *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 211. Für interdisziplinäre Zugänge zur Vulnerabilität: Dies., Günter Thomas (Hg.): *Exploring Vulnerability*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017; Hildegund Keul, Thomas Müller (Hg.): *Verwundbarkeit. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*. Würzburg: Echter 2020.
- 54 Philosophische Korrekturen kommen etwa von Alasdair Macintyre: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch 2001; Martin Seel: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002; Hartmut Rosa: *Unverfügbarkeit*. Wien, Salzburg: Residenz 2018, sowie von Jürgen Habermas und Bernhard Waldenfels mit ihren Programmen einer kommunikativen bzw. responsorischen Rationalität.
- 55 Christian Kern: Fragiles Menschsein. Sensibilisierung durch eine Theologie des Scheiterns, in: Sonja Angelika Strube (Hg.): *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 2017, 138–152, 147 f. Rowan Williams macht geltend, dass die Marginalisierung älterer Menschen, die in einer Welt der Produktion und des Konsums nicht mehr mitzuspielen vermögen, «ein sicheres Zeichen für eine geschrumpfte Sicht des Menschlichen ist» (Rowan Williams: *The gifts reserved for age: perceptions of the elderly*, in: Ders.: *Faith in the Public Square*. London, New York: Bloomsbury 2012, 243–251, 246. Übersetzung MZ).

einem ungewissen Schicksal anvertrauen muss? Biblischer Realismus behauptet, dass ein Handeln nach den Weisungen Gottes sich auch in dieser Wirklichkeit bewährt, dass es zu einem verträglicheren Umgang mit der Welt und den Menschen führt, weil es eben der Wirklichkeit des Lebens entspricht.<sup>56</sup>

---

56 Schoberth, *Erfahrung*, 123.