

Gibt es eine «ars moriendi nova»?

Jean-Pierre Wils^a

^a Faculty of Philosophy, Theology and Religious studies, Radboud University Nijmegen

«Die seltenen mystischen Erfahrungen Auserwählter ausgenommen, werden wir auf das anstrengende und schwierige Vertrauen in die Existenz des Ungewissen angewiesen sein. Die glattpolierte Oberfläche des Alltags wird uns unsere eigenen, flachen Spiegelbilder beflissen als Tiefe vorgaukeln.» [1, S. 14]

Zur Situierung des Beitrags

Die folgenden Überlegungen haben den Status einer Erkundung. Sie artikulieren ein Unbehagen hinsichtlich der Diskussion über Sterben und Tod. Es sind vor allem zwei Aspekte dieser Debatte, die eine gewisse Irritation hervorrufen. Erstens: Im Hinblick auf die Ethik der Sterbehilfe lässt sich so etwas wie ein «running out of arguments» feststellen. Damit ist nicht gemeint, dass uns die Argumente fehlen, sondern vielmehr, dass wir in der genannten Diskussion kaum mehr in der Lage sind, neue Argumente zu (er)finden. Auf der Ebene der Argumentationen und der Begründungen der klassischen Handlungsoptionen scheint mir, dass nahezu Alles gesagt worden ist, was gesagt werden kann. Die Diskussion tritt auf der Stelle. Wiederholungsschleifen sind an der Tagesordnung. Die Opponenten kennen sich sehr genau, weshalb überraschende Wendungen und Manöver nicht zu erwarten sind.

Zweitens: Gleichzeitig findet eine unübersehbare Verlagerung der Aufmerksamkeit statt. Was das Sterben und der Tod *existentiell* meinen, wie wir ihnen *Sinn* und *Bedeutung* verleihen und wie wir sie *biographisch* situieren – das alles wird zunehmend wichtig und schiebt die ethische Debatte «sensu stricto» langsam aber sicher in den Hintergrund. In diesem Zusammenhang taucht regelmässig die Formel der «ars moriendi» auf. Sie generiert mehrfach Missverständnisse, auch ethische Missverständnisse. Aber sie artikuliert vor allem einen *Mangel* der Ethik. Sie ventiliert eine Unzufriedenheit mit der einseitigen Ethisierung und Moralisierung des Sterbens. Ob eine «ars moriendi nova» diesen Mangel wird beheben können, ist ungewiss. Zu einer gewissen Kontur sollten wir aber kommen.

Die Erschöpfung der Ethik

Der Tod ist in aller Munde. Die oft zu vernehmende Behauptung, in unserer Gesellschaft werde der Tod verdrängt und unsichtbar gemacht, überlebt keinerlei Re-

alitätstest. Eindrucksvoll haben Thomas Macho und Kristin Marek in *Die neue Sichtbarkeit des Todes* [2] auf die Allgegenwart des Todes in den Bildern, die uns umgeben, hingewiesen. Die kulturpessimistische Sicht, wir Spätmodernen würden uns an den Tod nicht länger herantrauen, muss demnach als verfehlt zurückgewiesen werden. Vielleicht werden wir weniger als früher mit den Toten konfrontiert, aber auch diese These harret einer genaueren historischen Überprüfung. Der Tod ist geradezu unübersehbar, in den Bilderkaskaden in allen Sorten Medien, in einer unablässigen Textproduktion, in grossen Musikzyklen und teils in zu einem neuen Leben erweckten «Totentänzen», wie eindrucksvoll zu sehen letztes Jahr in Basel.

Und die Philosophie scheint das Thema geradezu neu entdeckt zu haben. Die Frage, «welchen Tod stirbt der Mensch?» [3] wird auf Symposien unter die Lupe einer geschärften Begrifflichkeit genommen. Die philosophische Tradition wird bemüht, damit wir unsere Sterblichkeit (und unser Sehnen nach Unsterblichkeit) besser verstehen können, wie es Willem Gooijer in *Unterwegs zum Vorbei* [4] einfühlsam unternimmt. Sterben und Tod sind zur Interdisziplinarität nobilitiert worden [5].

Aber auch das Sterben ist in aller Munde – sei es das eigene oder das Sterben Anderer. Es existiert geradezu ein mächtiger Strom von Publikationen. Nur ein kleines Rinnsal soll hier genannt werden. Unlängst hat Ronald Dworkin in seinem letzten, während seiner Erkrankung noch verfassten Buch *Religion ohne Gott* [6] eine kleine Philosophie der Unsterblichkeit gewagt. Eigene Nachrufe auf das Leben werden verfasst, wie sie Christiane zu Salm in *Dieser Mensch war ich* [7] gesammelt hat. Die Intimität der endgültigen Trennung wird beschrieben, wie von Birgit Heiderich in *Sterben hat seine Zeit* [8]. Es wird Rechenschaft abgelegt von einer Hilfe beim Freitod des Vaters, wie Emmanuèle Bernheim in *Alles ist gutgegangen* [9]. Über die Liebe auf den letzten Blick wird berichtet, wie von Otto A. Böhmmer in *Nächster Halt Himmelreich* [10]. Zu grosser Literatur schwingt sich das Thema des Sterbens bei Andrzej Stasiuk in *Kurzes Buch über das Sterben*, wo auch das Ableben der Tiere nicht ausgeblendet bleibt. Nicht zuletzt sei die grosse und eindruckliche Selbstbeschreibung des Sterbens vom unvergessenen Wolfgang Herrndorf in *Arbeit und Struktur* [11] hervorgehoben. Diese soeben skizzierte neue Aufmerksamkeit, die dem Sterben und dem Tod entgegengebracht wird, hat eine bestimmte Signatur, eine Gemeinsamkeit, die im Hin-

blick auf die Frage, ob und wie es eine «ars moriendi nova» geben kann, von grosser Bedeutung ist. Auch wenn hier nicht entfernt der Anspruch erhoben wird, die gesamte Literaturlage zu gewichten, kann man vorsichtig schlussfolgern, dass *ethische* Fragen eher eine sehr geringe Rolle spielen, vorausgesetzt, sie werden überhaupt thematisiert. Fangen wir zunächst bei dieser negativen Kennzeichnung der Lage an. Offenbar ist die Ethik der Sterbehilfe an eine Grenze gelangt – an die Grenze einer *argumentativen Erschöpfung*. Was ist damit gemeint?

Die letzten vier Jahrzehnte haben eine Rehabilitation der Ethik und einen rasanten Anstieg akademischer und nicht-akademischer Debatten ethischer Natur gezeigt. Vor allem bio-medizinische Fragen wurden zum Anlass für eine umfassende Wiederbefassung mit und Weiterentwicklung von ethischen Theorien. Auf der Theorie-Ebene lässt sich seit wenigen Jahren aber ein gewisser Stillstand feststellen. Ethik-Theorie ist mittlerweile deutlich weniger gefragt. Die soeben genannten Debatten sind – in *akademischer* Hinsicht – in das Stadium ihrer *Lexikalisierung* getreten. Der Diskurs ist ausgeschöpft und erschöpft. Die Theorieexplosion, die einst stattgefunden hat, ist nun verpufft. Argumente können nicht beliebig vermehrt werden. Vorläufig ist Neues kaum mehr zu erwarten.

Aber diese Diagnose gilt ebenso auf der Ebene der praktischen, der sogenannten angewandten Ethik oder Bereichsethik. Und hier kann die Diskussion um die Sterbehilfe exemplarisch ins Visier genommen werden. Kurz: die zum Teil heftig geführten Auseinandersetzungen um eine Liberalisierung der Sterbehilfe sind zwar längst noch nicht in politischer Hinsicht abgeschlossen, in praktisch-ethischer Hinsicht jedoch muss man auch an dieser Stelle von einer Erschöpfung sprechen. Neue Argumentationen, sowohl auf der Pro- als auch auf der Contra-Seite, sind nicht in Sicht. Das Für und Wider ist in allen Verästelungen der jeweiligen Theorielager ausgesprochen und ausdiskutiert worden. Nur unbedarfte Optimisten können noch davon ausgehen, dass eine entscheidende Wendung oder ein siegreicher Kommentar in Sicht ist.

In den Tagen der Niederschrift dieses Beitrags berichten die Zeitungen von der Legalisierung einer liberalisierten Sterbehilfe durch das Parlament der Provinz Québec in Kanada. Das Gesetz und die Argumente der Befürworter auf der einen Seite, die Stimmen der klassischen Allianz von katholischer Kirche und Palliativmedizin auf der Seite der Gegner stimmen mehr oder weniger exakt überein mit den seit vielen Jahren bekannten (und wiederholten) Argumenten der ethischen und politischen Debatten in anderen Ländern. Das Argumentationspotential ist ausgeschöpft. Die Debatte leidet unter einer offenbar unvermeidbaren argumentativen Erschöpfung.

Auf dem Hintergrund dieser kurzen Analyse kann man Folgendes (vorsichtig) schlussfolgern: Obwohl der ethische Streit vor Ort keineswegs zum Erliegen gekom-

men ist, sobald *politisch* entschieden werden muss, ob die Strafgesetzgebung bestätigt oder verändert werden soll, hat sich mittlerweile die Aufmerksamkeit verschoben – weg von den allzu bekannten Pro- und Contra-Argumentationen hin zu einer eher *existentiellen* Interpretation des Sterbens und des Todes. Man könnte auch von einer neuen Abwägung anthropologischer Gesichtspunkte sprechen und – insofern das Sterben und der Tod fundamentale Lebensprobleme darstellen – geradezu von einer Renaissance *fundamentalanthropologischer* Deutungen. Offenbar wollen Menschen etwas mehr wissen über die Bedeutung jener Phänomene, die wir Sterben und Tod nennen. Falls man den Begriff des «Wissens» hier lieber vermeiden möchte, lässt sich auch von einem «Verstehen» sprechen. Menschen haben in zunehmendem Masse das Bedürfnis, das Sterben und den Tod besser verstehen zu können – auf die Gefahr hin, am Ende feststellen zu müssen, dass Vieles oder gar das Entscheidende unverständlich bleiben wird [12, S. 73–95].

Wenn man diese Sichtweise teilt, ergibt sich aus ihr folgende Schlussfolgerung. Offenbar ist die Beziehung zwischen den ethischen bzw. moralischen Fragen, die das Sterben aufruft, und deren (konflikthafte) Antworten als gegeben gelten, und den anthropologisch-existentiellen Gesichtspunkten, die in den Phänomenen des Sterbens und des Todes angelegt sind, verloren gegangen. Dieser Kontaktbruch kann seinerseits zweierlei bedeuten. Er kann als eine Gewinn- oder als eine Verlustgeschichte verbucht werden.

Beunruhigend ist jener Kontaktbruch *nicht*, wenn man ihn als eine unerlässliche und notwendige Folge der Emanzipation der Ethik von allen metaphysischen und anthropologischen Annahmen betrachtet. Eine «Ethik ohne Metaphysik» (Günther Patzig), also eine Ethik ohne Fundamentalphilosophie scheint erforderlich, wenn man der Meinung ist, dass die Gründe, die für oder gegen ein Handeln sprechen, sich im Wesentlichen unabhängig von Interpretationen der Welt und der menschlichen Natur, unabhängig von Traditionen und kulturellen Partikularismen, unabhängig von fundamentalanthropologischen und existentiellen Deutungen des menschlichen Daseins gewinnen lassen. «Ethik ohne Metaphysik» ist hier ein Kürzel für eine Ethik, die der Meinung ist, sie sei eine Disziplin «sui generis», und es käme einer Verunreinigung oder einer Ideologisierung gleich, sich von jenen soeben genannten Kontexten *nicht* zu emanzipieren. In Hinblick auf eine Ethik der Sterbehilfe hätte diese Auffassung zur Folge, dass eine solche möglichst ohne den Ballast weltanschaulicher und fundamentalphilosophischer Fragestellungen zu entwerfen wäre.

Beunruhigend wäre jener Kontaktbruch allerdings sehr wohl, wenn wir feststellen müssten, dass eine Ethik, die sich um fundamentalphilosophische und deshalb auch um fundamentalanthropologische Fragen nicht kümmert, schliesslich veröden muss. Ob das tatsächlich so ist, sei hier noch dahingestellt. Aber un-

übersehbar findet im Bereich der Diskussion über das Sterben und über den Tod eine *Abwendung* von der Ethik und eine *Hinwendung* zu den genannten existentiellen Erkundungen statt. Offenbar sind die Fragen, die sich hier stellen, von anderer Art als jene, die sich auf den strittigen Status unserer Handlungsoptionen angesichts des Todes beziehen. Dieser Sachverhalt scheint darauf hinzuweisen, dass die Ethik eine Lücke hinterlässt, wenn sie sich selbstgenügsam aus den fundamentalanthropologischen Fragen des Lebens zurückzieht. Es weist Einiges darauf hin, dass die für Menschen lebens- und deshalb auch sterbewichtigen Fragen längst nicht beantwortet sind, wenn sie als ausschliesslich ethische Angelegenheiten umgedeutet werden.

Die Beunruhigung, die von dem Kontaktbruch ausgeht, kann ihrerseits verschiedentlich gewertet werden. Eine erste Möglichkeit, das Auseinanderdriften von Ethik und Fundamentalphilosophie bzw. -anthropologie zu werten, bestünde in der Feststellung, dass eine solche Entwicklung vielleicht bedauerlich sei, dass sie aber – unterm Strich – für die Ethik zumindest keinen gravierenden Substanzverlust zur Folge hätte bzw. dass wir uns mit dieser Situation abfinden sollten. Während die *fundamentalen* Fragen sich auf Sinn und Bedeutung von Sterben und Tod richten, haben die *ethischen* Sachverhalte nun einmal mit Handlungsentscheidungen zu tun, die in weltanschaulich pluralisierten Gesellschaften fundamentalphilosophisch abstinenter sein müssen. Die Autonomie der Ethik entspricht der weltanschaulichen Neutralität des liberalen Rechtsstaats. Der Hiatt zwischen Ethik und Fundamentalphilosophie sei also zu bedauern, aber – mit dem Toleranzgebot im Nacken – unvermeidbar.

Eine zweite Möglichkeit, die wachsende Kluft zwischen den genannten Gebieten zu bewerten, richtet sich auf die Verluste, die mit ihr einhergehen. Sie wird eine Engführung der Ethik beklagen, die dieser nicht gut bekommt. Es geht *substantiell* etwas verloren, wenn jene soeben erwähnte Abstinenz sich durchsetzt. Moralistische Handlungsoptionen werden dann von dem Selbstverständnis der Akteure *und* der Erleidenden abgekoppelt. Unser gesamtes Nachsinnen angesichts der existentiellen Tiefenschicht, die sich zeigt, wenn das Sterben und der Tod in unser Blickfeld rücken, wird zur Irrelevanz verurteilt. Wenn aber das Selbstverständnis schwindet, schwinden auch unsere Handlungsmotivationen und der Sinn unserer Handlungsoptionen. Der ethische Disput wird nun reduziert auf die konträren Fundierungen der strittigen Handlungsnormen. Das *dichte* Umfeld unserer Handlungen – die kulturellen Einstellungen, die weltanschaulichen Vorverständnisse, das Verlangen nach einem Sinn und nach einer Bedeutung des Sterbens und des Todes –, all das entzieht sich infolgedessen unserer Aufmerksamkeit. Angesichts dieser Situation verspricht die «ars moriendi» Abhilfe. Aber kann sie das?

Die «ars moriendi nova» – ein zu vollmundiges Versprechen?

Seit langem wird im Rahmen der Debatte um die Sterbehilfe auf eine alte Formel zurückgegriffen, auf die «ars moriendi». Die Erinnerung an die «Kunst des Sterbens» beinhaltet offenbar ein Versprechen – das Versprechen, *Essentielles* und *zu Unrecht Vergessenes* jener Debatte hinzuzufügen. Ob das so ist, hängt natürlich in erster Instanz davon ab, was der Gehalt jener «ars moriendi» war. Eine kurze historische Besinnung tut deshalb not und wird uns auf ein vierfaches Missverständnis aufmerksam machen.

Die «ars moriendi» gehört zu den Literaturgattungen des späten Mittelalters, die im Rahmen der «devotio moderna» eine christliche Vorbereitung auf den Tod ermöglichen sollten, damit der Sterbende das Himmelreich erlange. Das *Opusculum tripartitum* von Jean Gerson aus dem Jahre 1408 gilt gemeinhin als die Initialzündung dieser Gattung. Sein Übersetzer Johann Geiler von Kayserberg publizierte im Jahre 1481 jene Teile aus dem *Opusculum*, die für eine «ars moriendi» einschlägig waren. Der Titel dieser Publikation lautete: *Wie man sich halten sol by eym sterbenden Menschen*. Etwas später, im Jahre 1497, veröffentlichte Kayserberg dann eine eigene Schrift, die unmissverständlich auf den pädagogischen Charakter der Unterweisung hindeutet – *Ein ABC, wie man sich schicken sol, zu einem kostlichen seligen Tod*. Als bald erschienen Kupferstichfolgen, welche die Sterbekunst visualisierten. Die Sterbe-Büchlein erlangten schnell eine grosse Verbreitung, in einem Jahrhundert, das – von Pestseuchen heimgesucht – zu den Hochzeiten der «Angst im Abendland» (Jean Delumeau) gehörte.

Aber worin bestand die «ars moriendi»? Der Raum, in dem die Unterweisung stattfindet, wird gerahmt von Tod, Gericht, Himmel und Hölle. Am Ende seines Lebens sieht sich der Christ in einem entscheidenden Kampf um sein postmortales Schicksal verwickelt: Die Versuchungen des Teufels und die Hilfeleistungen der Engel bilden das dramatische Szenario. Die Anfechtungen des Glaubens stehen der Glaubensstärke gegenüber; die Verzweiflung opponiert gegen die Zuversicht und die Hoffnung; die Ungeduld streitet mit der Geduld und der Fügung; der Hochmut liegt im Zwist mit der Demut und der Bescheidenheit; die irdischen Güter beschweren die erforderliche Entsagung und den Verzicht. Die ganze Doktrin dient der finalen Gewissensuntersuchung, denn die unentdeckt gebliebenen Sünden stehen dem Himmelstransit radikal im Wege.

Ohne das Drama der Moral und ohne die Dogmatik des Jenseits, die in den Doktrinen der «ars moriendi» *vorausgesetzt* werden, verlieren letztere ihre Kontur. Die kurze Erinnerung an die historische Gestalt der «ars moriendi» sollte verdeutlichen, dass vermutlich eine gewaltige Kluft zwischen ihr und den Motiven existiert, die uns heute auf sie zurückgreifen lassen. Dies lässt sich am besten erkennen, wenn wir auf

viererlei Missverständnisse hinweisen, welche die Renaissance der «ars moriendi» prägen.

Die erste Fehlinterpretation nenne ich das *spirituelle* Missverständnis. Nachdem das Bilder- und Ideengeflecht – die Endzeit- und Jenseitsdramaturgie, die Sünden- und Vergebungsdoktrin und das apokalyptische Bilderreservoir – ihre (buchstäbliche) Gültigkeit heute weitgehend verloren haben, befindet sich die Ideenwelt der «ars moriendi» im *Vagen*. Wegen dieser Vagheit bzw. um diese zu kaschieren wird gerne auf den Begriff der Spiritualität zurückgegriffen. Dieser Begriff kanalisiert die Verstehensschwierigkeiten, ohne dass er jedoch eine befriedigende Auskunft gibt, wie die Transformation der alten Moraldoktrin und der Jenseits-Dogmatik gelingen kann.

Die zweite Fehlinterpretation nenne ich das *semantisch-ästhetische* Missverständnis. Dieses ist das Ergebnis eines eher schlichten Übersetzungsproblems. Wenn wir die «ars», wie heute so geläufig, mit «Kunst» übersetzen, katapultieren wir uns in das Milieu einer sanften Lebenskunst, währenddessen eine angemessene Übersetzung von einer «Technik» sprechen müsste. Zwei Gründe sprechen für diese Übersetzung. Erstens: Sie entspricht vielmehr dem Charakter der nach einer schematischen Vorgehensweise ablaufenden Unterweisung, die für die alte «ars moriendi» kennzeichnend ist. Zweitens: Weshalb sie heute geradezu vermieden wird, hängt mit der verbreiteten Auffassung zusammen, heute fände das Sterben vorwiegend in einer medico-technologischen Umgebung statt. Das Sterben sei deshalb mit einer schwerwiegenden Selbstentfremdung des Sterbenden kontaminiert. Statt mehr «Technik» bräuchten wir eine Lebens- und Sterbekunst. Aber auch diese Transformation besitzt keine deutliche Kontur.

Die dritte Fehlinterpretation nenne ich das *moralische* Missverständnis. Seit mindestens zwei Jahrzehnten hat eine ungeheure Ethisierung des Sterbevorgangs stattgefunden. Wie bereits erwähnt sind die Argumente für und gegen eine Liberalisierung sattsam ausgetauscht worden. Für beide Lager scheint die «ars-moriendi»-Formel eine stützende Funktion zu haben. Mit gleichem Recht meinen Befürworter und Gegner dieser Liberalisierung, in ihr die Hüterin ihres moralischen Standpunktes zu erkennen. Oftmals wird im gleichen Kontext die Menschenwürde-Formel als flankierende Gehilfin mobilisiert. Aber die «ars moriendi» leistet hier *keine* Hilfe. Für moralische Informationen ist sie denkbar ungeeignet.

Die vierte Fehlinterpretation nenne ich das *historische* Missverständnis. Sie besteht im Grunde aus einer Art Rückwärtsprojektion. «Einst», in einer (unvordenklichen) Zeit vor der Neuzeit und der Moderne, wird eine Hochkultur des Sterbens vermutet, in der die Menschen auf der Scheitelhöhe anthropo-thanatologischen Könnens sich aus dem Leben verabschiedet haben – umfassend getröstet, sozial eingebettet und begleitet, einwilligend in ihr Schicksal. Die Fallhöhe in

Richtung Gegenwart ist umso eindrücklicher, je emphatischer wir jenes Goldene Zeitalter in seiner Unbestimmtheit belassen und es gleichwohl unverdrossen als Idealmaß beschwören. Abgesehen von den gravierenden Lokalisierungsproblemen, die mit jener retrotopischen Annahme zusammenhängen, geht mit diesem Missverständnis das Vergessen einher, wie naturwüchsig, hart, brutal, ungerecht und schmutzig das Sterben in der Vergangenheit oftmals gewesen ist. Es gibt keinerlei Anlass zu Nostalgie. Spätestens an dieser Stelle müssen wir die Frage erneut aufgreifen, ob der Rekurs auf die «ars moriendi» leisten kann, was sie leisten soll. Kann eine «ars moriendi *nova*» eine solche Kontaktaufnahme zwischen Ethik und Fundamentalphilosophie wieder herstellen und dabei die genannten Missverständnisse vermeiden?

Wie neu muss die «ars moriendi *nova*» sein?

Der kleine historische Rückblick sollte uns zur Vorsicht mahnen. Mit der (alten) «ars moriendi» ist kein universales Menschheitswissen verschüttet und vergessen worden, das lediglich darauf wartet, wie ein Schatz gehoben zu werden, nachdem die Moderne mitsamt ihrer wissenschaftlichen Medizin und ihrem technologischen Credo uns in die Irre geführt hat. Die thanatologische Belehrung hält sich also in Grenzen, buchstäblich in den Grenzen des theologisch-moralischen Paradigmas einer christlichen Kultur, die sich noch nicht genötigt sah, ihren eigenen Schilderungen von Himmel und Hölle, von Gericht und Erlösung mit einem bilderkritischen Vorbehalt und einem hermeneutisch inspirierten Selbstzweifel zu begegnen. Und Sterbehilfe im Sinne einer Hilfe zu einer bestimmten Sterbensart, die mit den Präferenzen des Sterbenden, *wie* er sterben will, und mit einer Erlaubnis oder einem Sanktionsgefüge strafrechtlicher Provenienz zu tun hat, ist jener alten «ars moriendi» gänzlich fremd.

Eine *neue* «ars moriendi» darf aber diese Bedingungen nicht ausser Acht lassen. Sie kann die Einbindung des *Willens* der Sterbenden – seines *individuellen* Willens – hinsichtlich der Weise seines Sterbens nicht ignorieren. Eine *neue* ars moriendi darf nicht zum Steigbügelhalter einer restriktiven Sterbeethik werden. Mancherorts hat es den Anschein, dass die «ars moriendi»-Formel – auch im neuen Gewand – genau diese Funktion hat. Sie ist dann der Transmissionsriemen der *alten* christlichen Ethik in *neuer* Montur, nachdem deren religiöser Hintergrund weitgehend verschwunden ist.

Darüber hinaus wird sie sich nicht ohne Berücksichtigung des strafrechtlichen Rahmens manifestieren können. Eine «ars moriendi *nova*» findet nicht in einem luftleeren Raum statt. Sie befindet sich nicht in einem strafrechtlichen Vakuum. Letzteres hat Zweierlei zur Folge: Die bereits erwähnte Vielfalt der Selbstverständnisse Sterbender in einer weltanschaulich und kulturell heterogenen, *liberalen* Gesellschaft wird mit dem je-

weils gegebenen strafrechtlichen Kontext immer wieder in einen Konflikt geraten. Je nach Ausgestaltung des rechtlichen Rahmens werden Gegner und Befürworter einer Liberalisierung ihren Dissens artikulieren – weil sie den «status quo» als zu weit oder als zu eng empfinden. Gleichzeitig aber – die zweite Folge – darf die Vielfalt jener Selbstverständnisse nicht zu einem Relativismus veranlassen, der den Sterbeprozess rechtlich und moralisch gleichsam privatisieren würde. Genau aus diesem Grund heisst der strafrechtliche Kontext strafrechtlich – er wird *immer* Restriktionen enthalten, die auch eine «ars moriendi nova» nicht ignorieren kann.

Dieses Spannungsfeld kann man mit einer einfachen und nützlichen Unterscheidung verdeutlichen, die wir der politischen Philosophie von Michael Walzer entnehmen. Diese Unterscheidung bezieht sich bei Walzer auf zwei Örtlichkeiten der Moral. Wir werden sie hier jedoch modifizieren und aus der Moral teilweise hinausführen. Eine berühmte Abhandlung Walzers heisst *Thick and Thin*. Bezogen auf die Moral meint er mit dieser Unterscheidung Folgendes: Die Moral (und mit ihr das Repertoire der ethischen Gründe) hat ein zweifaches Gesicht, je nachdem, *wo* sie wirksam ist und stattfindet. Moral hat gewissermassen einen topografischen Index. Wie Walzer (bereits im Untertitel) sagt, wird das «moralische Argument» wahlweise «zu Hause» und «in der Fremde» («Home and Abroad») artikuliert. «Zu Hause» steht dabei für dicke Argumentationslagen bzw. für eine dicke Moral, «in der Fremde» für dünne Argumentationslagen bzw. für eine dünne Moral. «Moralische Begriffe haben minimale und maximale Bedeutungen. Normalerweise können wir sie durch dünne und durch dichte Beschreibungen wiedergeben, wobei beide Darstellungen für unterschiedliche Kontexte geeignet sind und verschiedenen Zwecke dienen.» [13, S. 15]

«Zu Hause» leben wir in dichten Kontexten der Moral, gleichsam in gesättigten Umgebungen. Gesättigt meint, dass unser Leben dort in zahlreichen Filiationen – in den Abstammungsverhältnissen unserer Tradition –, in den herkömmlichen Regelungen unserer Moral, in den Vereinbarungen der Politik und in einem mit anderen geteilten Raum konkreten Verstehens stattfindet. «Gerechtigkeit» beispielsweise hat «zu Hause» ihren Ort in jenen Filiationen, in den jeweiligen Regelungen und in den Nahkontexten eines geduteten Lebens. «In der Fremde» jedoch bekommt die Moral ein anderes Aussehen. Sie wird abstrakter. «Gerechtigkeit» wird *dort* – also aus *unserer* Perspektive – nachvollziehbar, wenn ihre Grundregeln und Prinzipien zur Debatte stehen. Gravierende Ungerechtigkeiten können wir *dort* leicht erkennen, weshalb die Solidarität «in abstracto» und für eine in der Regel begrenzte Zeit leicht fällt. Wir hören also an beiden Orten jeweils Unterschiedliches, weshalb Walzer von «unterschiedlichen Resonanzen» spricht. «Der gegenwärtige Streit in der Moralphilosophie über Relativismus und Universalismus lässt sich

vermutlich am besten als Auseinandersetzung über Ausmass und Legitimität dieser unterschiedlichen Resonanzen verstehen.» [13, S. 16]

In Hinblick auf unsere Fragestellung lässt sich das Resonanzen-Schema Walzers fruchtbar einsetzen – mit Modifikationen. «In der Fremde» heisst nun: Das Strafrecht mit Blick auf die Sterbehilfe hat *unvermeidlich* einen hohen Abstraktionsgrad, wenn wir es mit den unterschiedlichen Vorstellungen, vor allem aber, wenn wir es mit der Vielfalt des Leidens Sterbender konfrontieren. Jede Regelung wird Konsens *und* Dissens hervorrufen. Im Strafrecht wird ein *bestimmter* Konsens, der Konsens einer Mehrheit, positiv sanktioniert. Aber der Dissens über Sterbehilferegulungen ist laut und wird vermutlich immer laut bleiben. Die Resonanz, die das Strafrecht hervorruft, provoziert ebenso viele Dissonanzen.

«Zu Hause» heisst dann: Im Resonanzraum des konkreten Sterbens und in den Stimmen Einzelner werden die Spannungen, die zu den Regelungen «in der Fremde» entstehen, am stärksten fühlbar und am nachhaltigsten artikuliert. Meines Erachtens ist die «ars moriendi» hier an ihrem Ort: Sie ist eine *Such- und Protestformel*. Menschen sind auf der Suche nach einer *für sie* angemessenen Art des Sterbens und sie protestieren gegen die – aus ihrer Perspektive – unangemessenen allgemeinen Regelungen, wie gestorben werden kann und darf. Aber spätestens hier sollten wir das moralische Missverständnis, die Reduktion der Formel auf ihre ethische Funktion, vermeiden.

Und hier weichen wir am stärksten von Walzers moralischem Gebrauch der zwei Resonanzräume ab. Eine «ars moriendi nova» ist eine *Suchformel*, mit der wir uns auf den Weg einer kompakten («dicken») Beschreibung der Bedeutung, des Sinnes und des Verständnisses *unseres* Sterbens als Teils unseres *konkreten* Lebens begeben. Sie ist eine *Protestformel* gegen die Reduktion der Sterbeangelegenheiten auf das Repertoire der Moral und gegen die monotonen Wiederholungen ihrer Pro- und Kontrastpunkte. Und sie ist eine Protestformel gegen die als solche empfundene Abstraktheit des Rechts. Mittels dieser Formel versuchen Menschen, die Sterbehilfe in die Reichweite des eigenen Lebens zu holen. Hier steht mehr auf dem Spiel als Moral und Strafrecht. Die Suche und der Protest sind zunächst prä-normativer Natur: Es geht um Sinn und Bedeutung des Sterbens, *nicht* in erster Instanz um die Moral und das Recht. Die aus dieser Perspektive zunächst als *fern* empfundenen Regelungen von Moral und Recht werden gewissermassen im Durchgang durch die Sinn- und Bedeutungssuche der «ars moriendi» wiederholt und gegebenenfalls modifiziert.

Selbstverständlich sollten der Hafen des Strafrechts und dessen moralische Voraussetzungen immer in Sicht bleiben. Aber sowohl Strafrecht als auch Moral sind nicht in der Lage, den Prozess des Sterbens für sich zu reklamieren, geschweige denn, den Unruheherd des radikalen Fragens, der probeweisen Ausdeutung,

der fallweisen Interpretation und der versuchten Sinngebung, der mit dem Sterben «Zu Hause» einhergeht, zu beruhigen. Die Sterbehilfe fängt *nicht* bei der Moral an und sie endet schon *gar nicht* im Strafrecht. Dieser Ausruf gilt zunächst *allen* Parteien in der Debatte. Aber wenn man das Eigenrecht der Such- und Protestformel der «ars moriendi» ernst nimmt, wie wir hier tun, und mit ihm das Selbstverständnis und Selbstverhältnis der (künftig) Sterbenden, werden sich voraussichtlich «in the long run» Moral und Strafrecht wandeln. Denn unter dem Einfluss der Such- und Protestformel der «ars moriendi» werden Moral und Recht auf Dauer den Spielraum, der den praktischen Folgerungen dieser *pluralisierten* Sinn- und Bedeutungssuche eingeräumt werden muss, erweitern.

Korrespondenz

Jean-Pierre Wils, Prof. Dr.
Fakultät der Philosophie, Theologie und
Religionswissenschaften
Radboud Universiteit Nijmegen
Erasmusplein 1
6525 HT Nijmegen
E-Mail: j.p.wils[at]ftr.ru.nl

Referenzen

1. Stasiuk A. Kurzes Buch über das Sterben. Berlin: Suhrkamp; 2013.
2. Macho T, Marek K (Hg.). Die neue Sichtbarkeit des Todes. München: Fink; 2007.
3. Esser A. u. a. (Hg.). Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a. M.: Campus; 2012.
4. Gooijer W. Het voorbij tegemoet. Filosofen en de dood. Utrecht: Ijzer; 2013.
5. Wittwer H. u. a. (Hg.). Sterben und Tod. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J. B. Metzler; 2010.
6. Dworkin R. Religion ohne Gott. Berlin: Suhrkamp; 2014.
7. Salm C zu. Dieser Mensch war ich. Nachrufe auf das eigene Leben. München: Goldmann; 2013.
8. Heiderich B. Sterben hat seine Zeit. Ein Buch vom Abschied. Tübingen: Klöpfer & Meier; 2014.
9. Bernheim E. Alles ist gutgegangen. Berlin: Hanser; 2013.
10. Böhmer OA. Nächster Halt Himmelreich. Tübingen: Klöpfer & Meier; 2013.
11. Herrndorf W. Arbeit und Struktur. Berlin: Rowohlt; 2013.
12. Zwierlien E. Magna quaestio. Der Mensch als große Frage. Essay zur Grundlegung der Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz; 2013.
13. Walzer M. Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1994 (in deutscher Übersetzung: Von dichter und dünner Solidarität. Moralische Streitfragen Daheim und in der Fremde, in: Ders., Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg: Rotbuch Verlag; 1996, 9–138).