

Darf man sich selbst töten?

Die klassischen Argumente bei Thomas von Aquin und David Hume

Hubertus BUSCHE (Hagen)

Die Selbsttötung bildet eines der entscheidenden Probleme der Ethik, wenn auch nicht das einzige „wirklich ernste“ Problem der Philosophie.¹ Ist jene Handlung *moralisch legitim*, die in schlechtem Latein ‚suicidium‘², auf gut deutsch dagegen ‚Selbsttötung‘ genannt wird und die sich definieren lässt als *vorsätzliche Herbeiführung des eigenen Todes*, sei es durch Taten (wie Erhängen oder Erschießen), sei es durch Unterlassungen (wie Verweigerung von Nahrung)?³ Wer diese Frage, die aller Selbstmordverhütungsmoral vorausliegt, mit Ja beantwortet, wird die seit 1800 sich durchsetzende Bezeichnung ‚Freitod‘ angemessen finden⁴, die dem lateinischen ‚mors voluntaria‘ oder ‚mors spontanea‘ entspricht. Wer sie dagegen mit Nein beantwortet, wird bei dem seit dem 17. Jahrhundert v. a. von protestantischen Theologen geprägten Begriff ‚Selbstmord‘ bleiben⁵, dem das spätlateinische ‚homicidium sui‘ oder ‚assassinium sui‘ entspricht.⁶

Weil die Frage nach der ethischen Erlaubtheit oder Verbotenheit der Selbsttötung

¹ So Camus (1959), 9. An dieser Übertreibung ist nur richtig, dass derjenige, der sich das Leben nimmt, sich alle anderen ethischen Probleme erspart.

² Früher galt die These von Alaimo (1956), 194, dass der Neologismus geprägt worden sei von Caramuel de Lobkowitz (1656). Inzwischen hat jedoch van Hooff (1990), 271, Anm. 4, das Wort ‚suicida‘ bereits 450 Jahre früher entdeckt, nämlich bei Walter von St. Victor, *Contra Quatuor Labyrinthus Francia* 4, 2 (um 1177/78).

³ Dass der Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen in eine andere Kategorie fällt, leuchtet ein. Ein Streitfall ist auch bereits die Verweigerung lebensnotwendiger Medikamente. Es bedeutet jedoch eine Einengung des ethisch und religiös zu beurteilenden Phänomenspektrums, wenn man die Selbsttötung in der juristischen Definition auf „aktives Tun“ beschränkt (so Eser [1997]). – Umgekehrt sind Definitionen des „suizidalen Verhaltens“ viel zu weit gefasst, wenn sie nicht die Absicht der Selbsttötung oder zumindest der Selbstriskierung zum Definiens machen, sondern nur eine „auf einen kurzen Zeitraum begrenzte absichtliche Selbstschädigung, von der der Betreffende, der diese Handlung begeht, nicht wissen konnte, ob er sie überleben wird oder nicht“ (so Bronisch [1995], 11). Hiernach müsste z. B. auch jemand als Suizidant gelten, der sich für einen Versicherungsbetrug gezielt an berufswichtigen Gliedmaßen verletzt, jedoch an den unvorhersehbaren Komplikationen dieser Verletzung stirbt.

⁴ Baumann (1934), 10–31. – Zum Begriffsfeld siehe auch Daube (1971) und Lenzen (1987), 12–16.

⁵ Baumann (1934), 2–10.

⁶ ‚Assassin(o)‘ ist ein im Französischen und Italienischen zu findendes Synonym zu ‚Mörder‘, das sich für die Assassinen eingebürgert hatte, d. h. jenen Geheimbund der Ismaeliten, der seine Ziele durch Mordanschläge durchsetzte. Vgl. Hodgson (1980).

heute unter dem Primat soziologischer, psychologischer und medizinischer Diskussionen eher an den Rand gedrängt wird, scheint es hilfreich, die maßgeblichen philosophischen Argumente für und gegen die Legitimität der Selbsttötung zu vergegenwärtigen. Für diese Kontroverse kommen aber kaum bessere Autoritäten in Betracht als Thomas von Aquin, der als klarster, umfassendster und wirkmächtigster Ankläger gelten darf, und David Hume, der einer der meistgelesenen und repräsentativsten Verteidiger ist. Weil Hume seine Kritik am Selbsttötungsverbot zudem genau an Thomas' drei Argumenten festmacht, gehört die Kontroverse zwischen beiden Philosophen zum Lehrreichsten überhaupt, was in der Geschichte des Themas je geschrieben wurde. Eine Bilanzierung ihrer klassischen Argumente ‚pro et contra‘ macht erstens die große bewusstseinsgeschichtliche Kluft deutlich, die das Natur-, Menschen-, Gesellschafts- und Gottesverständnis des Mittelalters von dem der Aufklärung trennt. Und sie illustriert zweitens die philosophisch höchst bedeutende Einsicht, dass eine jede rational argumentierende Ethik auf impliziten Prämissen beruht, die gleichsam innerhalb des moralischen Koordinatensystems nicht mehr reflektiert, sondern als dessen Achsen vorausgesetzt werden.

Weil diese axiomatischen Voraussetzungen in der Tradition weitgehend religiös sind, empfiehlt sich im Folgenden als erster Schritt ein Überblick über den religionshistorischen Hintergrund der Suizidfrage. Er entwirft das kulturgeschichtliche Panorama, in dessen Horizont der epochale Umbruch der ethischen Prämissen von Thomas zu Hume beurteilt werden muss. Vor diesem Hintergrund sind im zweiten Schritt sowohl die Argumente von Thomas als auch die Einwände von Hume mikrologisch zu analysieren und auf ihre axiomatischen Voraussetzungen hin zu prüfen. Beides ist in der Forschung noch kaum analytisch ausgeleuchtet.⁷ Als Ergebnis wird sich zeigen, dass Hume die Thomasischen Gründe weniger argumentativ entkräftet als vielmehr von seinen neuen Prämissen her außer Kraft setzt.

I. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Kontroverse

Das historische Spektrum religiöser Bewertungen der Selbsttötung ist groß.⁸ Ihre Klassifikation wird dadurch erschwert, dass in allen Kulturen nie bloß die objektivierbare Handlung, sondern stets auch die Motive des Täter-Opfers beurteilt werden.⁹ Fast überall wird Selbsttötung als Schwäche oder gar Feigheit gewertet, wenn sie aus Lebensüberdruß bzw. Furcht geschieht. Gleichwohl gibt es v. a. in Afrika und Asien religiöse Heiligungen des freiwilligen Exitus.¹⁰ Im Buddhismus ist die

⁷ Zum Forschungsstand s. u. Anm. 34 u. 35.

⁸ Gute Übersichten geben von Glasenapp: „Selbstmord, religionsgeschichtlich“, in: *RGG*, Bd. 5, 1675 f.; Hoheisel/Christ-Friedrich, „Suizid“, in: *TRE*, Bd. 32, 442–453; Holderegger: „Suizid, theologisch-ethisch“, in: *LThK*, Bd. 9, 1106–1108; Whalley (1964), 91–110; Harran (1987).

⁹ Allgemeine Überblicke geben Farberow (1975); Mischler (2000); Wisse (1933).

¹⁰ Nicht nur *erlaubt*, sondern geradezu *geboten* ist es in Japan für den Samurai, ‚harakiri‘ bzw. ‚seppuku‘ zu begehen, wenn die Ehre oder Gerechtigkeit auf dem Spiel steht (vgl. Turnbull [1977]). – Ähnliches gilt aus religiösen Motiven für den germanischen Recken, der seinen verstorbenen Führer ins Jenseits begleiten will, für den König oder Häuptling afrikanischer Stämme, dessen sakral-numinose Kraft, von der das Heil

Selbsttötung zwar prinzipiell untersagt durch das ‚ahimsâ‘, d. h. das Verbot, Leben zu verletzen, jedoch für eng definierte Ausnahmesituationen gebilligt.¹¹ Noch stärker moralisch geächtet wird der Suizid im Wiedergeburtsglauben der Orphiker und Pythagoreer¹², aber auch im Judentum.¹³ Den größten Widerstand erfährt die Selbsttötung jedoch im Christentum und im Islam, da sie mit dem Geist beider Religionen unvereinbar ist.

Will man die christliche Verurteilung des Suizids gerecht beurteilen, scheinen drei Punkte unterschieden werden zu müssen. Der erste betrifft die *spezifisch religiöse Widerstandsquelle gegen die Selbsttötung*. Diese liegt im Credo selbst, dass Gott die Welt aus gütiger Liebe geschaffen hat, und zwar als ein Werk seiner Weisheit, auf dass es durch die Geschöpfe verherrlicht werde. Somit muss derjenige, der sein geschenktes Leben wegwirft, als jemand betrachtet werden, der die gute Ordnung leugnet, indem er zeigt, dass er in seinem Leben schlechthin keinen Sinn mehr finden kann. Wer selbst bei großem und langem Leiden Hand an sich legt, beweist damit die Grenzen seines Vertrauens in Gott und auch auf den Sinn des Leidens. Selbsttötung ist ein „Kennzeichen für das Fehlen des Glaubens oder der christlichen Hoffnung“¹⁴. Dieses außermoralische Argument der Glaubensschwäche und damit der Leugnung von Gottes Güte ist der tiefste Grund der christlichen Ablehnung der Selbsttötung.¹⁵

seines Stammes abhängt, erloschen ist (vgl. Wilson [1960]), oder im orthodoxen Hinduismus für die Witwe, die sich mit dem Leichnam ihres verstorbenen Mannes verbrennen lässt, um ihm zu folgen, sowie für den Asketen, der sich im heiligen Fluss ertränkt oder den Flammentod wählt (vgl. Settar [1988]; Thakur [1963] und [1966]; Thomas [1981]; Fick [1938]). – Gebilligt wird eine religiös motivierte Selbsttötung aber auch beim Jaina, der sich zur Gewinnung der Erlösung zu Tode fastet (vgl. Kamptz [1928]; Jaini [1979]).

¹¹ Vgl. Wiltshire (1983); Lamotte (1987). – Außerdem muss im Buddhismus der Suizid als Torheit gelten, denn man kann zwar seinem Leben entfliehen, nicht jedoch seinem ‚karma‘ entgehen, dem zufolge für jedes Glied in der Kette der Wiedergeburten Lohn und Strafe für die bisherigen Lebensführungen anstehen. Vielmehr verschlechtert seine reinkarnativen Aufstiegsmöglichkeiten, wer sich durch Suizid der Tötung eines Lebewesens schuldig macht.

¹² Ihm zufolge darf man aus zwei Gründen den Kerker des Leibes nicht freiwillig verlassen, auch wenn dies wünschenswert ist. Zum einen unterbreche der vorzeitige Tod auch den vorherbestimmten Sühnungsprozess. Zum anderen stelle die Selbsttötung einen unerlaubten Eingriff in das Alleinverfügungsrecht der Götter auf Leben und Tod dar. Noch Platon, der sich affirmativ auf solche „Geheimnisse“ stützt, erläutert dieses Alleinverfügungsargument, das oben noch zu prüfen ist, folgendermaßen: Es sei eine wichtige und richtige Einsicht, „dass wir Menschen hier wie auf einem Wachtposten stehen und uns von diesem nicht losreißen und davongehen dürfen“. Denn die Götter seien „unsere Hüter, und wir Menschen gleichsam eine von den Herden der Götter“. Also wäre es ein strafwürdiges Verbrechen, „wenn ein Stück“ aus dieser Herde „sich selbst tötete“, ohne dass die Eigentümer der Herde dies ausdrücklich wollten. Und daraus folgert der Platonische Sokrates, „daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat“, wie z. B. in Form jenes Todesurteils, das die Athener über ihn verhängt hätten (*Phaed.* 62 b-d). – Eine Kontroverse über Sokrates' Einstellung zur Selbsttötung wurde losgetreten durch Frey (1978). Antworten geben Lesser (1980); Smith (1980); Walton (1980); Duff (1982/83).

¹³ Vgl. Cohn (1976) und (1971); Hankoff (1979); Brody (1989).

¹⁴ So Pius XII. (1958), 167 f.: Der Suizid sei eine „gravissima colpa“, denn „non è soltanto un peccato escludente le normali vie della divina misericordia, ma è anche il contrassegno dell'assenza della fede o della speranza cristiana“.

¹⁵ So auch Bonhoeffer (1949), 112: „Weil ein lebendiger Gott ist, darum ist der Selbstmord verwerflich als Sünde des Unglaubens. Unglaube aber ist keine moralische Verfehlung, sondern er ist edler wie gemeiner Motive und Taten fähig.“ Ähnlich Holderregger (1977), hier 16 f. In diesem Punkt nicht anders Löwith

Von diesem Ablehnungszentrum zu unterscheiden sind zweitens *pragmatische Notwendigkeiten der Kirche*, die Selbsttötung zu ächten. Es ist immer wieder aufgefallen, dass sich im Neuen Testament, ja überhaupt im ganzen frühen Christentum, keine explizite Verurteilung oder auch nur Erörterung der Selbsttötung findet.¹⁶ So wird z. B. Judas von den ältesten Christen allein wegen seines Verrats an Jesus getadelt, nicht jedoch wegen seines anschließenden Selbstmords, der von Basilius dem Großen oder Gregor von Nazianz vielmehr als Zeichen des Schuld eingeständnisses bzw. der Reue gebilligt wird.¹⁷ Auch sprechen die Kirchenväter Chrysostomus, Eusebius und Ambrosius Frauen selig, obwohl sie sich umgebracht hatten, um der Verfolgung oder Vergewaltigung zu entfliehen. Diese frühchristliche Einräumung legitimer Motive der Selbsttötung wird jedoch in dem Maße revidiert, wie es unter den Christen immer wieder zu epidemischen Auswüchsen einer Martyriumssucht kommt, in der nicht das Leben in der Nachfolge Christi gesucht wird, sondern der Tod. Bekannt ist nicht nur die fanatische Sehnsucht nach Blutzugehörigkeit bei den schismatischen Donatisten und erst recht bei den Circumcellionen des 4. Jahrhunderts, die haufenweise den Opfertod suchen.¹⁸ Vielmehr wird diese unchristliche Todessehnsucht, die einige bereits als falsche ‚cupido moriendi‘ verurteilen, sogar von Tertullian verteidigt, indem er die Flucht vor der Verfolgung ablehnt und die freiwillige Auslieferung an die Verfolger als Zeichen von Seelenstärke preist.¹⁹ Angesichts einer so grassierenden fragwürdigen Auffassung von Märtyrertum ist es nicht unverständlich, dass die Selbsttötung von Laktanz zur schwersten aller Sünden erklärt²⁰ und von Augustinus bedingungslos geächtet wird als „detestabile facinus et damnabile scelus“²¹. „Dies wollen wir mit allen Mitteln beweisen, dass sich niemand den freiwilligen Tod (‚spontanea mors‘) zufügen darf“, weder, „um zeitlichen Beschwerden zu entfliehen“, noch, um damit fremde oder eigene Sünden zu verhindern, noch „aus Sehnsucht nach dem besseren Leben“ nach dem Tode.²²

Drittens kommt schließlich hinzu, dass sich mit Augustinus das römische, *verrechtlichte Selbstverständnis eines zur Staatskirche gewordenen Christentums* durchsetzt, das die Selbsttötung als Übertretung göttlichen Rechts unter Strafe stellt. Augustinus ist gleichsam der Generalstaatsanwalt in der abendländischen Selbstmorddebatte, der das religiöse und moralische Problem auf einen Rechtsdiskurs fixiert und auf den sich die Gestalter des kanonischen und weltlichen Rechts auch für die Begräbnisverweigerung berufen.²³ Dazu passt auch seine legalistische Argumentation, die das Selbstmordverbot ausschließlich mit dem 5. Gebot des Al-

(1981), hier 420: „Es gibt nur ein einziges stichhaltiges Argument gegen das Recht zur Selbstvernichtung, und dieses ist kein eigentlich moralisches, sondern ein religiöses.“

¹⁶ Vgl. Clemons (1990).

¹⁷ Diese und die folgenden Beispiele geben Eckert (1951), 186 ff., und Amundsen (1989).

¹⁸ Schon Stäudlin (1824), 110, nennt diese Strömung nicht schlecht eine „Christenparthei, bei welcher der Selbstmord Grundsatz war“. Zum Kontext vgl. Droge/Tabor (1991).

¹⁹ Tertullian, *De corona* 1; *Ad Scap.* 5.

²⁰ Lactantius, *Institutiones* III, 18, 6.

²¹ Augustinus, *De civitate Dei* I, 25.

²² Ebd. I, 26.

²³ Zum historischen Kontext vgl. Murray (1997).

ten Testaments begründet und hier dekretiert, das indefinite Objekt des ‚Du sollst nicht töten!‘ umfasse zwar nicht Tiere und Pflanzen, wohl aber auch die eigene Person.²⁴

Nicht ganz anders fällt das Verbot der Selbsttötung im Islam aus.²⁵ Die Gelehrten, die die Gesetze der ‚sharia‘ auslegen, können sich außer auf den ‚hadith‘, d. h. den Traditionen, in denen Aussprüche und Verhaltensweisen Muhammads übermittelt werden, v. a. auf Sure 4, Vers 30, des Korans berufen, wo es heißt: „Tötet euch nicht selber!“. Ferner wird – analog zu Augustinus – das allgemeine Tötungsverbot von Sure 4, Vers 94 („Wer vorsätzlich einen Gläubigen tötet, dessen Vergeltung ist die ewige Hölle“), auch auf die eigene Person bezogen, allerdings mit einem theologischen Argument, dessen Pendant bei Thomas von Aquin noch näher zu analysieren ist. Es besagt, dass das Leben ein Gut sei, das den Menschen von Allah zur sorgsamsten Verwahrung anvertraut ist. Geburt und Tod liegen demnach allein in der Verfügungsgewalt Gottes. Hieraus wird im Islam gefolgert, dass eine Selbsttötung unter keinen Umständen erlaubt ist, weder dem schwer leidenden unheilbar Kranken noch dem Geheimnisträger, der befürchten muss, dass ihm unter der drohenden Folter Informationen abgepresst werden, die das Leben anderer gefährden. Kontrovers bleiben jedoch die exakten Kriterien, nach denen der *illegitime Selbstmord* abgegrenzt wird gegen den *legitimen Märtyrertod*. Während dieser im Christentum ursprünglich definiert ist durch das Zeugnis für Christus und seine Nachfolge²⁶, bestimmt ihn der Islam primär durch den aufopfernden Kampf gegen die Ungläubigen („dschihad“).²⁷

Der kurze Überblick über die religiösen Beurteilungen der Selbsttötung lässt erkennen, wie stark auch ihre philosophisch-ethische Diskussion lange Zeit geprägt ist durch religiöse Axiome. Es gibt keinen traditionellen christlichen (und arabischen) Philosophen, der den Suizid verteidigt oder gar seine moralische Legitimität proklamiert hätte. Vielmehr gehören die großen Verteidiger der Selbsttötung entweder der antiken Geisteswelt an und sind Epikureer, Kyniker und Stoiker, oder zählen zur neuzeitlichen Aufklärung, die sich von der christlichen Matrix ablöst.²⁸ Allerdings setzt mit der Neuzeit auch innerhalb der christlichen Stimmen eine Auflockerung des Selbsttötungsverdikts ein. Sie beginnt um 1600 mit dem katholischen Prediger Pierre Charron²⁹ und dem anglikanischen Bischof John Donne, der die Argumente von Augustinus und Thomas von Aquin kritisiert, legitime Motive für die Selbsttötung einräumt und sie vom Stigma befreien will, „against the

²⁴ Augustinus, *De civitate Dei* I, 20.

²⁵ Vgl. Rosenthal (1946); Al-Najjar (1976); Krawietz (1991).

²⁶ Vgl. Pellegrino (1958); von Campenhausen (1964); Kubis (1983); Wendebourg (1987).

²⁷ Vgl. Peters (1977); Destrée-Donckier-de Donceel (1989); Anciaux (1989); zur historischen Erweiterung des Begriffs im Islam vgl. Wensinck (1941), 90–113.

²⁸ Allgemeine Übersichten geben Ebeling, „Selbstmord“, in: *HWP*, Bd. 9, 493–499; Lenzen (1987), 151–182; Mösgen (1999), 41–69. Instruktive Längsschnitte durch die Diskussionen in den Epochen der Neuzeit geben Crocker (1952); Ferngren (1989); Beauchamp (1989); für England Sprott (1961).

²⁹ Charron (1604), II, 11. Charron, der ein enger Freund von Montaigne war, argumentiert zwar, dass die historischen Einwände gegen die Selbsttötung „substantieller und verpflichtender“ sind als die Plädoyers für die Freiheit zum Tode, hält den Suizid aber unter gewissen Umständen für gerechtfertigt.

Law of nature“ zu sein.³⁰ Diese Relativierung endet vorerst bei zeitgenössischen Theologen unterschiedlicher Konfession, die statt der Verdammung verstehende Milde fordern und die Selbsttötung entweder schlechthin als eine *religiöse*, nicht als eine *moralische* Verfehlung beurteilen³¹ oder doch zumindest Härtefälle unzumutbaren Leidens einräumen, die eine „Suspendierung des moralischen Urteils“ verlangten.³² Vor diesem Hintergrund ist nun auch die Argumentation bei Thomas von Aquin und Hume zu sehen. In der Forschung ist sie noch kaum systematisch analysiert.

II. Die drei Argumente von Thomas und ihre Kritik durch Hume

Thomas gibt in der *Summa theologiae* drei neue³³ und außerordentlich einflussreiche Begründungen dafür, warum das „Sichselbsttöten (seipsum occidere)“ „ganz und gar unerlaubt (omnino illicitum)“ sei.³⁴ Der religiöse Skeptizist Hume dagegen erhebt in seinem ebenfalls höchst einflussreichen *Essay on Suicide*³⁵ den Anspruch, die angeblich von „all the ancient philosophers“ proklamierte Legitimi-

³⁰ Donne (1646), 50. Donne, der das in Handschriften kursierende Werk schon um 1608 geschrieben hatte, suchte es allerdings nach seiner Weihung zum Geistlichen (1615) aus Furcht vor Loyalitätskonflikten zu verschweigen. Sein Sohn veröffentlichte es posthum.

³¹ So Kuitert (1986), 51: „Selbstmord ist nicht eine Frage der Moral, sondern eine Frage des Glaubens, nicht ein moralischer Mißgriff, sondern ein religiöser“.

³² So Holderegger (1993 ff.), 1108. Nach Holderegger (1985), 225, „wächst die Überzeugung unter den Theologen immer mehr heran, dass es keinen anderen Weg gibt, denn die Möglichkeit der [...] Selbsttötung als eine mit der tatsächlichen Selbstverfügungsmacht vom Schöpfer gegebene zu konstatieren, um dann gleich festzustellen, dass der Mensch die sittliche Entscheidung darüber zu fällen hat, unter welchen Umständen sie als berechtigt zu gelten hat und unter welchen nicht“.

³³ Historisch unanfechtbar ist das Urteil von Landsberg (1973), 110 f.: „Zwischen Augustinus und Thomas von Aquin wird dem Plädoyer des Kirchenvaters kein wesentliches Argument mehr hinzugefügt. Thomas hingegen ist mit der Augustinischen Argumentation nicht zufrieden und versucht, sie durch andere Gründe zu ersetzen.“

³⁴ Thomas, *Summa theologiae* II-II, q. 64, art. 5. – Ich zitiere lateinisch nach: *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae*, hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg (Die Deutsche Thomas-Ausgabe), Bd. 18 (Recht und Gerechtigkeit), komm. v. Arthur F. Utz, Heidelberg, München, Graz, Wien, Salzburg 1953, 163–168, hier 164. Von der hier beigefügten Übersetzung weiche ich nur gelegentlich ab. – Die m. W. einzige systematisch-argumentanalytische Untersuchung, mit der ich mich im Folgenden auseinandersetze, findet sich bei Novak (1971), 43–82. Eine bloße Paraphrase ist dagegen O'Sullivan (1956).

³⁵ Der Essay, vermutlich zwischen 1754 und 1756 verfasst, erschien posthum und zunächst anonym, und zwar zuerst 1770 in einer französischen Übersetzung von D'Holbach, dann 1777 in einer unautorisierten Fassung auf Englisch. Mit Nennung des Autors erschien er schließlich 1783 (vgl. David Hume [2000], XV–XVII). Den englischen Text zitiere ich nach David Hume (1964), Bd. 4: *Essays moral, political, and literary*, II, 406–414. – Trotz seiner historischen Bedeutsamkeit ist Humes Essay philosophisch noch kaum untersucht. Eine unsystematische Aufzählung einiger Grundgedanken gibt Sprott (1961), 128–134. Beauchamp (1976/77), analysiert zwar die Hauptpunkte von Hume, streift aber die drei Argumente von Thomas eher oberflächlich, so dass er zu einigen Fehlbeurteilungen gelangt. Thomas' erstes Argument und seine Kritik durch Hume vernachlässigt er sogar gänzlich. Beauchamp spricht zutreffend von „Hume's most influential and most widely reprinted essay“, der aber auch „his most difficult essay“ sei. „Surprisingly it has never aroused the interest of the community of Hume interpreters“ (73). Verteidigungsfähig ist auch sein Urteil in (1989), 199: Humes Essay „presented the best developed and most perceptive set of argu-

tät des Freitodes zu erneuern gegen die Vorurteile der religiösen „superstition“. Und er sucht dies „by examining all the common arguments against suicide, and shewing that that action may be free from every imputation of guilt or blame“³⁶. Hierfür wendet sich Hume exakt gegen Thomas' drei Gründe, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, ohne Nennung des Aquinaten, und unter Verkürzung seiner Argumente.³⁷ Thomas will zeigen, dass „aus einem dreifachen Grunde (triplici ratione)“ die „Tötung seiner selbst (occisio sui ipsius)“ „Todsünde (peccatum mortale)“ ist, nämlich „im Verhältnis zu sich selbst, zur Gemeinschaft und zu Gott (per comparationem ad seipsum, [...] ad communitatem et ad Deum)“.³⁸ Dagegen lautet Humes Beweisziel, „that suicide is no transgression of our duty“, sei es in Beziehung „to God, our neighbour, or ourselves“³⁹. Man muss jedoch vorausschicken, dass beide Philosophen nicht genau über dasselbe urteilen. Thomas schränkt nämlich, ähnlich wie Augustinus, die *unerlaubte* Selbsttötung auf fünf Motivationshorizonte ein. Töten darf man sich nicht, um dadurch 1. in ein glücklicheres anderes Leben zu gelangen oder 2. dem irdischen Elend zu entfliehen, aber auch nicht, um 3. eine begangene Sünde auszugleichen, 4. die Sünde eines anderen zu verhindern oder um 5. die Einwilligung in die Sünde abzuwehren.⁴⁰ Damit sagt Thomas implizit, dass das christliche Martyrium bzw. der Opfertod um anderer willen nicht unter den von ihm behandelten Selbstmord fällt. Hume dagegen bezieht – wohl zum strategischen Zwecke der Akzeptanzsteigerung – öfter auch solche Fälle mit ein, die Durkheim als „altruistischen Suizid“⁴¹ bezeichnet. Der systematische Ort, an dem Thomas die drei Argumente gegen die Selbsttötung vorträgt, ist die Tugend der *Gerechtigkeit*. Entsprechend ist seine ganze Argumentation *naturrechtlich* und bewegt sich im Koordinatensystem des göttlichen, natürlichen und menschlichen Gesetzes. Die skizzenhafte Knappheit dieser Lehre, wonach die Selbsttötung gegen drei Dimensionen der Gerechtigkeit verstößt, steht in grellem Kontrast zu ihrer

ments for the moral permissibility of suicide in early modern history, although many of the views he advanced had already been adumbrated in the Stoics, Donne, and Montesquieu“.

³⁶ Hume, „On Suicide“, 407.

³⁷ Zutreffend ist die Feststellung von Beauchamp (1976/77), 75: „Although Hume never mentions Aquinas, the arguments he attacks are recognizably these [three] arguments or close approximations of them. Characteristically Thomistic language is abandoned, but not the Thomistic content.“ Beauchamp begründet seine These, „that Hume's essay is a point for point response to Aquinas“, damit, dass die drei Argumente zusammen historisch nur bei Thomas auftreten, dass aber Hume ausschließlich sie angreift (75 f.). In (1989), 203, ergänzt Beauchamp: „Whether he [Hume] intentionally directed his views against St. Thomas is not known. These [three Thomistic] arguments were so prevalent in law and theology, [...] that he need not have had any one person in mind“.

³⁸ Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art.5, resp. (164 f.); ad 1 (166). Die Reihenfolge der Thomasischen Argumente scheint wohlbegründet in einer psychologischen Überlegung: Die erste Beziehung, in der wir immer schon stehen, ist die Liebe zu uns selbst; erst die Begegnung mit anderen Personen lässt die Liebe zur Gemeinschaft hervortreten, und erst das selbständig denkende Bewusstsein führt uns zur Liebe Gottes. Ich teile auch die Wertung von Kuitert (1986), 44, dass Thomas' drei Argumente historisch „tatsächlich auf die besten und nahe liegendsten – darum immer wiederkehrenden – Argumente gegen Selbsttötung herauskommen“, obwohl sie „in der Literatur [...] oft mißverstanden worden“ sind.

³⁹ Hume, „On Suicide“, 407.

⁴⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* II–II, q.64, art.5; ad 3 (166–168).

⁴¹ Durkheim (1983).

historischen Wirkmächtigkeit. Um ihre Plausibilität darzulegen, müssen die impliziten Begründungsschritte rekonstruiert werden.

1. Dass Selbsttötung *erstens* Sünde gegen die eigene Person sei, begründet Thomas folgendermaßen. „Erstens liebt jedes Wesen von Natur aus sich selbst; und dazu gehört, dass jedes Wesen von Natur aus sich selbst im Sein erhält und zerstörenden Kräften soviel Widerstand entgegensetzt, wie es vermag. Und somit verstößt, dass jemand sich selbst tötet, gegen die natürliche Neigung und gegen die Liebe, mit der jeder sich selbst lieben muß“⁴². Obwohl es zunächst den Anschein hat, als handle es sich um ein einziges homogenes Argument, zeigt doch bereits das letzte „und“, dass es aus zwei Teilargumenten besteht⁴³: Selbsttötung verstößt a) ‚contra inclinationem naturalem‘, d. h. gegen eine *physisch-psychische* Tendenz, und b) ‚contra caritatem debitam‘, d. h. gegen einen gebotenen *geistigen* Habitus. Beide Teilbegründungen haben ihre Voraussetzungen.

a) Eigentlich leuchtet es von selbst ein, dass Thomas den Verstoß gegen die Selbsterhaltungstendenz alles Lebendigen nicht als empirische Verallgemeinerung versteht.⁴⁴ Denn als Induktion aus Beobachtungen wäre der Satz, dass alle Lebewesen sich im Dasein erhalten, schon deshalb falsch, weil es Suizidanten gibt. Außerdem wäre das Argument dann ein Paradebeispiel für den sog. naturalistischen Fehlschluss. Denn aus dem deskriptiven Befund, dass Lebewesen sich selbst erhalten, lässt sich keineswegs die präskriptive Schlussfolgerung ableiten, dass sie dies auch *sollen*.⁴⁵ Thomas' Argument ist vielmehr *teleologisch* zu verstehen. Es setzt mit Aristoteles für jede artspezifische Natur Sollzustände voraus, die von ihren Exemplaren mehr oder weniger vollkommen realisiert, aber auch verfehlt werden können. In diese normative Lehre von den natürlichen Zwecken gehört auch Thomas' zentrale Annahme von der ‚inclinatio naturalis‘, die für jede Wesensart feststeht. Das Argument von der Unnatürlichkeit der Selbsttötung reklamiert also nicht bloß deren Unüblichkeit⁴⁶, sondern besagt: Wer sich tötet, verfehlt seine von Natur aus vorgesehene Norm der Selbsterhaltung. Es ist hier nicht der Ort, die allgemeinen Schwierigkeiten dieser Lehre von den natürlichen Zwecken zu wiederholen. Viel-

⁴² „Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsum amat: et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corruptentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere“ (164f.).

⁴³ So auch Novak (1971), 53: „[T]he first argument in Aquinas' response is really two responses“; ähnlich Kuitert (1986), 44: nach Thomas liege die Selbsttötung im Streit „sowohl mit der natürlichen Neigung zu Selbstliebe und Selbstschutz als auch mit der übernatürlichen Liebe, die ein Christ sich selbst schuldig ist“.

⁴⁴ So aber missversteht es einer der einflussreichsten gegenwärtigen amerikanischen Befürworter des Freitodes, Brandt (1975), 66f.

⁴⁵ Ähnlich Novak (1971), 45: „If by natural inclination Aquinas means an empirical state of affairs, then his argument is most inconclusive if not downright misleading.“

⁴⁶ Verfehlt ist deshalb der Einwand von Hook (1927), 179: „If ‚unnatural‘ means ‚unusual‘ then courage, sacrifice, temperance, and every other good whose rarity is attested by the fact that it is regarded as an ethical ideal becomes unnatural.“

mehr soll nur der besondere Punkt aufgezeigt werden, an dem die These von der ‚Natürlichkeit‘ der Selbsterhaltung ihre Voraussetzungshaftigkeit zeigt.

Nach dem sog. *Lex-Traktat* des Thomas⁴⁷ muss es sich bei der Selbsttötung entweder um eine direkte Abweichung von einer „natürlichen Neigung“ selbst handeln. Solche ‚inclinationes naturales‘, zu denen der Selbsterhaltungs- und der Fortpflanzungstrieb gehören, bilden ihrerseits einen Bestandteil des „ewigen Gesetzes (‚lex aeterna‘)“, d. h. jenes „Plans der göttlichen Weisheit (‚ratio divinae sapientiae‘)“, die als Vorsehungsplan in allen Dingen der Schöpfungsordnung realisiert ist.⁴⁸ Dann aber wäre der Suizid gar keine *moralische* Verfehlung, sondern bloß eine physische Fehlentwicklung jenseits von Gut und Böse, wie z. B. siamesische Zwillinge, die in der aristotelischen Tradition tatsächlich als ‚peccata naturae‘ bezeichnet werden. Oder aber die Selbsttötung muss einen Verstoß gegen das ‚natürliche Gesetz‘ (‚lex naturalis‘) darstellen, d. h. gegen den Inbegriff aller aus Vernunft einsehbarer praktischen Prinzipien und Gebote, die das Sittengesetz ausmachen.⁴⁹ Nur als eine solche Missachtung der Vorschriften der Vernunft hat die Selbsttötung die Qualität einer *sittlichen* Verfehlung. Deshalb dürfte es nur von Genauigkeit zeugen, wenn Thomas zwar zunächst behauptet, die Selbsttötung verstoße „contra inclinationem naturalem“, wenig später aber präzisiert, sie verstoße „contra naturalem legem“⁵⁰. Genau hier aber liegt das Problem. Thomas behauptet zwar an anderer Stelle ausdrücklich, „daß all jenes, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, die Vernunft von Natur aus als gut auffaßt, und folglich als durch Tat auszuführen, das Gegenteil jedoch als schlecht und zu vermeiden auffaßt“. Folglich korrespondiere der „Ordnung der natürlichen Neigungen“ exakt die „Ordnung der Gebote des natürlichen Gesetzes“. Und hieraus ergebe sich, dass dasjenige „in den Bereich des natürlichen Gesetzes fällt, womit das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird“⁵¹.

Die Behauptung aber, dass die Selbsterhaltung unter allen Umständen eine dem Menschen ‚natürliche Neigung‘ sei, lässt sich von einem nicht-teleologischen Naturbegriff her durchaus anfechten. Von hier aus scheint sie nämlich auf folgendem Analogieschluss zu beruhen: Es ist natürlich, dass die Lebewesen alle ihre Kräfte aufbieten, sich am Leben zu erhalten. Nun ist aber auch der Mensch ein Lebewesen. Ergo ist es auch natürlich, dass der Mensch sich mit allen seinen Kräften am Leben

⁴⁷ Thomas, *S.th.* I-II, q. 90–105 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, 3–469).

⁴⁸ Thomas, *S.th.* I-II, q. 93, art. 1, resp. (Bd. 13, 48).

⁴⁹ Thomas, *S.th.* I-II, q. 94, art. 2. (Bd. 13, 71–76). – Die anderen beiden praktischen Gesetze nämlich, die das umfassende „ewige Gesetz (‚lex aeterna‘)“ noch enthält, kann Thomas hier nicht geltend machen wollen: Denn das „göttliche Gesetz (‚lex divina‘)“, d. h. den Inbegriff aller geoffenbarten Gebote und Verbote des Alten und Neuen Testaments (vgl. *S.th.* I-II, q. 91, art. 4; q. 98–108), kann Thomas nicht heranziehen, weil es einerseits kein explizites Selbsttötungsverbot enthält und weil Thomas andererseits sich gar nicht, wie Augustinus, hierauf berufen will. Andererseits kann Thomas auch nicht das übrigbleibende „menschliche Gesetz (‚lex humana‘)“ heranziehen, d. h. den Inbegriff aller Regeln für das positive Recht, die aus dem göttlichen wie natürlichen Gesetz abgeleitet werden können (vgl. *S.th.* I-II, q. 95–97). Denn diese enthalten jederzeit Beurteilungsspielräume, die der starke naturrechtliche Geltungsanspruch des Thomasischen Selbstmordverbots nicht duldet. – Zum Problem vgl. Lisska (1996), insb. 82–115.

⁵⁰ Thomas, *S.th.* II-II, q. 64, art. 5; resp. (Bd. 18, 165).

⁵¹ Thomas, *S.th.* I-II, q. 94, art. 2; resp. (Bd. 13, 74 f.).

erhält. Diese Folgerung erweist sich jedoch rein formal als problematisch, da sich der Mensch als ‚animal rationale‘ durch Freiheit und Vernunft vor den anderen Lebewesen auszeichnet. Somit hat er *von Natur aus* eine eigentümliche Distanz zu seinem eigenen Leben, die sich zum einen schon in der Reflexion über den Sinn seiner Existenz zeigt, zum anderen aber auch in der Möglichkeit zur Selbsttötung. Dass dies sogar ein echtes Anthropinon ist, das weder den Tieren (aufgrund ihrer fehlenden Wahlfreiheit) noch dem Gott (aufgrund seiner Ewigkeit) offen steht, gilt seit Plinius d. Ä. als Gemeinplatz.⁵² Folglich ließe sich formal durchaus behaupten, dass es für den Menschen eine *natürliche*, nämlich seinen rationalen Fähigkeiten angemessene *Neigung* sei, aus extremem und hoffnungslosem Unglück den Ausgang aus diesem Leben zu suchen.⁵³ Man könnte sagen, es entspreche der *Natur* der Vernunft, das jeweils größte Gut bzw. kleinste Übel zu wählen. Nun hält aber ein Suizidant, für den keine ethischen und religiösen Beweggründe gelten, die Selbsttötung offensichtlich für das kleinste Übel.⁵⁴

Auf diesen Einwand vom Standpunkt eines formalen Naturbegriffs wird natürlich ein Thomist mit seinem teleologischen Naturbegriff erwidern, dass man die *kontextuelle Disposition* nicht mit der *natürlichen Inklinatio*n verwechseln dürfe. Alles strebe nämlich von Natur aus nach einem *wirklichen* Gut, d. h. nach Sein. Auch wer sich selbst töten will, strebe letztlich nicht etwa nach dem Nichtsein oder nach einem Übel, sondern nach der Befreiung von seinem unerträglichen Lebenszustand.⁵⁵ Deshalb sei aber der Wille zur Selbsttötung gegen die natürliche Zweckordnung, weil er einer „illusionären Teleologie“ aufsitze.⁵⁶ Diese Erwidern, die Selbstmordabsicht sei nicht Ausdruck einer kontingent natürlichen Neigung, sondern einer bloß kontextuellen Disposition, ist durchaus ein seriöses Argument. Sie bildet aber zugleich den logischen Ort, an dem Thomas' teleologischer Naturbegriff am deutlichsten seine Voraussetzung zeigt. Denn selbst wer die Prämisse zugibt, dass sich alles Lebendige *nach Möglichkeit* in der *Wirklichkeit* zu erhalten strebt, könnte wiederum einwenden, dass ein Suizidant diese Möglichkeit eben nicht mehr gegeben sieht. Denn auch wenn das Leben allgemein ein wirkliches Gut sei, sei doch sein besonderes Leben so übervoll von Übeln und Schmerzen, dass diese in keinem Verhältnis mehr stünden zur Güte des Lebens an sich. Und deshalb sei sein Wille zu

⁵² „Deus non sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis“ (*Naturalis historia*, II 5, § 27). Auf Plinius beruft sich auch Hume, „On Suicide“, 414.

⁵³ Eine moderner Einwand vom medizinischen Standpunkt, dass Suizidanten im Allgemeinen nicht frei und vernünftig handelten, sondern bis zur Unzurechnungsfähigkeit krank seien, fielen wiederum negativ auf die Beweisabsicht zurück, da diese Unterstellung die ganze Frage wieder in ein *Jenseits von Gut und Böse* verschiebt.

⁵⁴ Dass man dieser unter kontingenten Umständen natürlichen Versuchung dennoch zu widerstehen habe, ist ein ganz anderes, möglicherweise ethisches Argument, das nichts an der Voraussetzungshaftigkeit jener teleologischen Begründung ändert.

⁵⁵ So Gustafson (1944), 25: „[O]ne who contemplates suicide does not will non-existence or evil but only the termination of his troubled existence; what is the real object of his natural appetite is a good – untroubled existence“.

⁵⁶ So Novak (1971), 48; 51: „Suicide is unnatural, because it does not intend a real good. Death is a privation of the real good life“. „It is because of its illusionary teleology that suicide is unnatural.“

sterben nicht etwa wider die Natur, sondern nur die Konsequenz aus einem elenden Zustand der Natur; nicht etwa eine „illusionäre“ Bestrebung, sondern eine traurige.

b) Zeigt Thomas' erstes Teilargument von der Widernatürlichkeit der Selbsttötung also starke *teleologische* Präsuppositionen, so erweist sich sein zweites Teilargument, wonach Selbsttötung ‚contra caritatem‘ verstoße, als fundiert in einer *individualethischen* Prämisse. Dass Thomas hier nicht mehr von Naturzwecken aus argumentiert, zeigt sowohl der Begriff ‚caritas‘ als auch seine Erläuterung: die „Liebe, mit der jeder sich selbst zu lieben schuldet (‚caritas, qua quilibet debet seipsum diligere‘)“⁵⁷. Denn im Unterschied zum ‚amor sui‘, der sich auch den Tieren zuschreiben lässt, bleibt die ‚caritas‘ – diese höchste theologische Tugend, die Thomas immer wieder als „Wurzel“, „Mutter“ oder „Beweger“ aller übrigen Tugenden preist⁵⁸ – ein Privileg des Menschen. Dass der Mensch diese wertschätzende Liebe auch zu sich selbst haben „muss (‚debet‘)“, macht den normativ-präskriptiven Charakter der Prämisse noch deutlicher als im ersten Teilargument.⁵⁹ Denn der Syllogismus, der Thomas an dieser Stelle implizit vorschwebt, lautet: Jeder Mensch muss sich selbst lieben. Nun bedeutet Selbsttötung aber Wegwerfung aller Selbstliebe. Ergo darf man sich nicht selbst töten. Da Thomas die beiden Prämissen nicht näher begründet, stellt sich die Frage, wie sie sich über den Text hinaus mit Thomas plausibilisieren lassen: Woraus ergibt sich die Liebespflicht gegenüber uns selbst? Und inwiefern folgt aus ihr das Selbsttötungsverbot?

Eine Pflicht, sich selbst zu lieben, lässt sich aus den Geboten des Dekalogs (3 Mos 19, 18) und der Bergpredigt (Mt 19, 19) nur dann ableiten, wenn man in dem Satz „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ auch den Wie-Satzteil als Komponente des Gebotes auffasst. Das Gebot besagte dann nicht bloß: Wie du ja ohnehin schon faktisch an deinem eigenen Leben hängst, so mache auch das Leben deines Nächsten zum Gegenstand deiner Liebe! Vielmehr wäre auch gemeint: Liebe dich selbst wie deinen Nächsten! Über solche Begründungen aus der Hl. Schrift hinaus gibt es jedoch von der Patristik bis zur Hochscholastik nur wenige Theologen, die eine Pflicht zur Selbstliebe aus der rationalen Theologie oder der Ethik ableiten, zumal hier auch terminologisch selten streng unterschieden wird zwischen der legitimen „Selbstliebe (‚amor sui‘)“ und jener verwerflichen „Eigenliebe (‚amor proprius‘)“, die seit dem 18. Jahrhundert „Egoismus“ heißt.⁶⁰ Es sind vielmehr außer Bonaventura

⁵⁷ Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art. 5; resp. (Bd. 18, 165).

⁵⁸ „Caritas est radix omnium virtutum“; „caritas est mater omnium virtutum, et radix“ (*S.th.* I–II, q. 62, art. 4, 1 et resp.; Bd. 11, 250; 252); „Caritas est motor omnium virtutum“ (*Quaest. disp. de virtutibus* 2, 3).

⁵⁹ Novak (1971), 53, erkennt zwar die logische Selbstständigkeit dieses „second part of the first argument“ gegenüber dem ersten Teilargument. Seine Rekonstruktion (53 f.) muss jedoch als verfehlt gelten, da er den individuellethischen Charakter des zweiten Teilarguments übersieht. „Here love of self, which is seen as the reason for avoiding suicide by nature, is also ascribed to charity, the foremost theological virtue. Suicide, then, becomes not only a rejection of man's love for himself but of God's love for man“ (53). Wäre dies wirklich Thomas' zweites Teilargument, so wäre es höchst inkonsequent, dass es nicht unter das dritte Hauptargument eingereiht wäre, weil es dann ja eine Verfehlung gegen Gott, nicht gegen uns selbst formulierte.

⁶⁰ Einen Überblick geben Fuchs, „Amour-propre, amour de soi-même“, in: *HWP* Bd. 1, 206–209; Dierse, „Selbstliebe I“, in: ebd., Bd. 9, 465–476.

erst die Aristoteliker Albert und Thomas, die unter Berufung auf das ‚philautia‘-Gebot von *Eth. Nic. IX 4*⁶¹ die Selbstliebe als *Movens* der „conservatio sui“⁶² für *geboten* erklären. Nach Thomas darf der „amor sui“ jedoch nicht „inordinatus“ sein, indem er nur die zeitlichen Güter oder gar die Laster begehrt.⁶³ Vielmehr müsse man das Höhere in sich lieben, d. h. mit *2 Kor 4, 16* den „homo internus“ der vernünftigen Natur⁶⁴, und diese „natura spiritualis“ müsse man – nach Gott – sogar „mehr lieben als irgend einen anderen“ Menschen.⁶⁵ Die Begründung des so verstandenen Gebots der Selbstliebe und seiner Vorrangigkeit vor der Nächstenliebe ist bei Thomas *individualethisch* und lautet: Die Liebe zu den höchsten eigenen Kräften ist die Bedingung aller Selbstvervollkommnung, die wiederum die Nächstenliebe vervollkommnet.⁶⁶ Diese Begründung gründet natürlich ihrerseits auf theologischen wie anthropologischen Voraussetzungen. Sie ist aber gedanklich überzeugend, und es ließe sich leicht zeigen, dass ein Hauptargument Kants gegen die „Selbstentleibung“, nämlich dass durch sie „die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach [...] aus der Welt“ vertilgt werde, eine säkularisierte Variante von Thomas' zweitem Teilargument ist.⁶⁷

Abstrakt leuchtet auch ein, warum aus dem Gebot zur Selbstliebe das Verbot der Selbsttötung folgt: Wen man liebt, dessen Existenz strebt man zu erhalten, ja dessen Wohlbefinden sucht man zu fördern. Nun *soll* man aber sich selbst lieben. Ergo *darf* man sich nicht zerstören. So zeigt sich am Ende, dass die Validität von Thomas' ganzem ersten Argument gegen die Selbsttötung über die Plausibilität des Gebots der Selbstliebe erwiesen werden kann, auch wenn das teleologische Teilargument viele Voraussetzungen macht. Als Verletzung der Pflicht zur Selbstliebe ist Selbsttötung eine „Verfehlung (‚peccatum‘)“ gegen sich selbst, auch wenn der, der sich tötet, strenggenommen keine „Ungerechtigkeit“ gegen sich selbst begeht.⁶⁸

⁶¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea IX 4*, 1166 a-b.

⁶² Albertus Magnus, *Quaestio de luxuria*, a. 7, B. V, in: *Opera omnia* (Editio Coloniensis), Bd. 25/2 (1993), 160.

⁶³ Thomas, *S.th. I–II*, q. 77, art. 4.

⁶⁴ Thomas, *S.th. II–II*, q. 25, art. 7, resp. (Bd. 17A, 105).

⁶⁵ Thomas, *S.th. II–II*, q. 26, art. 4; resp. (Bd. 17A, 134).

⁶⁶ Die „letzte Vollkommenheit eines jeden Wesens besteht in der Erreichung seines Zieles (‚ultima perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis‘)“ (Thomas, *S.th. I*, q. 103, art. 1, resp., Bd. 8, 5). „Nun ist es aber die Liebe, die uns mit Gott vereint, der das letzte Ziel des menschlichen Geistes ist [...]. Und deshalb wird die Vollkommenheit des christlichen Lebens insbesondere nach der Liebe ausgerichtet (‚caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis [...] et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae‘)“ (Thomas, *S.th. II–II*, q. 184, art. 1, resp., Bd. 24, 20).

⁶⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre I 1*, 1, § 6 (AA VI 422 f.). Für Kants zahlreiche Argumente gegen die Selbsttötung vgl. de Vleeschauer (1966); Novak (1971), 83–113; Seidler (1983).

⁶⁸ Thomas gibt der zu Beginn der *Quaestio* im ersten Einwand aufgestellten aristotelischen These am Ende Recht, dass „keiner sich selbst eine Ungerechtigkeit zufügen kann (‚nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere‘)“ (*S.th. II–II*, q. 64, art. 5, 1; Bd. 18, 163). Nachdem Thomas die Selbsttötung als Ungerechtigkeit gegen die Gemeinschaft und gegen Gott nachgewiesen hat, fasst er nämlich alle drei Argumente folgendermaßen zusammen: „Der Mord [an sich selbst] ist nicht nur deshalb Sünde (‚peccatum‘), weil er der Gerechtigkeit widerstreitet, sondern auch deshalb, weil er der Liebe widerstreitet, die einer sich selbst schuldet. Und so gefasst, ist die Selbsttötung eine Verfehlung im Verhältnis zu sich selbst (‚peccatum per comparisonem ad seipsum‘). Im Verhältnis zur Gemeinschaft und zu Gott hat sie aber das Verhältnis einer Sünde auch durch ihren Gegensatz zur Ungerechtigkeit (‚per oppositionem ad iustitiam‘)“ (ebd., ad 1; Bd. 18, 165 f.). Ändern-

Betrachtet man nun Humes Einwand gegen das erste Argument, so müsste man schon sehr zu Schmeicheleien aufgelegt sein, wenn man sie als Widerlegung bezeichnen wollte. Tatsächlich widmet Hume dem Argument nur einen kurzen Absatz, in dem er eine bloße Gegenbehauptung aufstellt, die zudem noch undeutlich bleibt. „That suicide may often be consistent with interest and with our duty to ourselves, no one can question, who allows that age, sickness, or misfortune may render life a burthen, and make it worse even than annihilation“⁶⁹. Man darf annehmen, dass Hume die Zeitbestimmung „oft“ durch die anschließend genannten Lebenslagen spezifizieren will. Seine Antithese besagt dann, dass bei Alter, Krankheit oder Unglück – und hier denkt er offensichtlich an ein extremes und irreversibles Ausmaß solcher „Last“ – die Selbsttötung sowohl im Interesse liegt als auch mit der Pflicht gegen sich selbst vereinbar ist. In wessen „Interesse“ sie liegen dürfte, lässt Hume zunächst offen. Seine später noch zu erörternde Kritik an Thomas' zweitem Argument lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass er tatsächlich meint, die Gesellschaft könne oft ein Interesse an der Selbsttötung derer haben, die eine soziale Last darstellen. Was hingegen wäre eine „duty to ourselves“, mit der die Selbsttötung „consistent“ sein könnte? Die christliche Pflicht, auszuharren und selbst im Leiden noch sich zu vervollkommen, kann es nicht sein. Eine Antwort gibt Hume weder im *Essay on Suicide* noch in der *Inquiry concerning the Principles of Morals*. Weil Hume alle Moral am Maßstab der gesellschaftlichen Nützlichkeit und Annehmlichkeit misst, scheint es am Ende sogar ausgeschlossen, dass der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst in Humes Ethik überhaupt einen Sinn machen kann.⁷⁰ Hume leistet also keine gedankliche Kritik von Thomas' erstem Argument, sondern setzt ihm einfach seine eigene, utilitaristische Moral entgegen.

2. Thomas' zweites Argument für die Unerlaubtheit der Selbsttötung besagt, dass, wer sie begeht, „der Gemeinschaft ein Unrecht antut („injuriam communitati facit“)“. Die Begründung läuft über folgenden Syllogismus: „Was immer ein Teil ist, gehört als das, was es ist, dem Ganzen. Nun ist aber jeder Mensch ein Teil der Gemeinschaft, und somit gehört, was er ist, der Gemeinschaft. Folglich tut er dadurch, dass er sich selbst umbringt, der Gemeinschaft Unrecht.“⁷¹ – Auch hier ist der Major natürlich im normativen und nicht bloß deskriptiven Sinne zu verstehen. Deshalb

orts sagt Thomas das sogar noch deutlicher: „Und somit tut, wer sich selbst tötet, ein Unrecht zwar nicht sich selbst, wohl aber dem Staat und Gott („et sic qui occidit seipsum injuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo“)“ (*S.th.* II-II, q. 59, art. 3, ad 2; Bd. 18, 65).

⁶⁹ Hume, „On Suicide“, 414.

⁷⁰ Entsprechend kennt Hume auch nur zwei Arten von „moral duties“, nämlich erstens diejenigen, zu denen die Menschen gehalten sind „by a natural instinct or immediate propensity, which operates on them, independent of all ideas of obligations, and of all views, either to public or private utility“, und zweitens diejenigen Pflichten, die gesellschafterhaltende Normen enthalten: „The second kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected“ („Of the original contract“, in: *Philosophical Works*, Bd. 3, 454f.).

⁷¹ „Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit [...]“ (Thomas, *S.th.* II-II, q. 64, art. 5, resp.; Bd. 18, 165).

darf man die possessive Zugehörigkeit des Teils zum Ganzen nicht nach der mechanischen Analogie isolierbarer Bausteine verstehen, die durch eine ihnen äußerliche Kraft zusammengefügt werden. Obwohl Thomas einfach von „pars“ und „totum“ spricht, ist dasjenige, was den Hintergrund seiner Argumentation bildet und diese erst schlüssig macht, vielmehr die christlich-sozialethische Logik von ‚membrum‘ und ‚totum‘, d. h. vom organischen Verhältnis zwischen dem Glied, das dem sozialen Ganzen dient, und diesem Ganzen, das dem einzelnen Glied umgekehrt Schutz und Solidarität gewährt.⁷² Deshalb argumentiert Thomas auch nicht vom Begriff der „Gesellschaft („societas)“ her, der ja eine relativ äußerliche „Verbindung von Menschen zu einem gemeinschaftlich zu betreibenden Zweck“ bezeichnet, so dass bloß eine „Vielheit zusammengehäuft“ wird.⁷³ Vielmehr argumentiert er vom Begriff der „Gemeinschaft („communitas)“ her, der stets für ein „Ganzes“ steht, auf das hin der Mensch *von Natur aus* angelegt ist.⁷⁴ Nun ist aber der Mensch, gemäß der von Thomas weitgehend akzeptierten aristotelischen Teleologie, ein von Natur aus auf die politische Gemeinschaft hin angelegtes Lebewesen (ζῷον πολιτικόν, ‚animal sociale‘). Diese Idee wird bei Thomas noch einmal christlich überhöht durch den Gedanken, dass Gott jeden Menschen dafür vorgesehen hat, ein dienendes Organ gleichsam im Leib der politischen Gemeinschaft zu sein. Sich selbst zu töten hieße unter dieser Voraussetzung, sich der geschuldeten Verantwortung für das Ganze zu entziehen, und dies muss man naturrechtlich als ein „Unrecht“ qua „Ungerechtigkeit“ gegenüber der Gemeinschaft auffassen.

Thomas beruft sich bei dieser Begründung zwar auch auf *Eth. Nic. V 15* (1138 a 4–14). Aristoteles vertritt hier die These, dass, wer sich „im Affekt selbst tötet“, der Polis „ein Unrecht antut (ἄδικεῖ)“, so dass die Obrigkeit ihn dafür umgekehrt bestrafen könne. Doch Aristoteles' Begründung, warum Selbsttötung ein Unrecht gegenüber der Polis darstelle, zeigt trotz kontroverser Interpretierbarkeit im Detail, dass er vom *positiven* Recht her und insofern rein politisch argumentiert. Sie läuft m. E. über folgenden Syllogismus: Das Gesetz (νόμος) erlaubt⁷⁵ nicht (ausdrücklich), sich selbst zu töten. Was aber das Gesetz nicht (ausdrücklich) zu töten erlaubt, das verbietet es zu töten. Ergo verbietet es, sich selbst zu töten. Ganz abgesehen von

⁷² Vgl. Linhardt (1932), 149–166.

⁷³ „Cum societas nihil aliud esse videatur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum“ (Thomas, [*Opusculum*] *contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 3 c.). In der temporalen Gesellschaft geht es um ein „negotium, ad quod multitudo congregatur“ (ebd.).

⁷⁴ „Est enim communitas quoddam totum“ (Thomas, *Expositio in VIII libros Politicorum*, I, 1 b).

⁷⁵ Fast in allen klassischen Kommentaren und Übersetzungen dieser Stelle (auch bei Thomas) wird Aristoteles' Verb *κελεύειν* im Sinne von „gebieten“ verstanden, was auch seine Grundbedeutung ist. Diese Bedeutung führt hier jedoch auf einen ungereimten Gedankengang: Denn dann besagte die zweite Prämisse: Was das Gesetz nicht zu töten gebietet, das verbietet es zu töten. Will man Aristoteles tatsächlich eine solche inakzeptable Verdrehung des Rechtsaxioms unterstellen, wonach alles erlaubt ist, was nicht verboten ist? Hiernach müsste z. B. ein Gesetz, das nicht ausdrücklich Schafe und Rinder zu töten gebietet, ihre Schlachtung verbieten. Angesichts dieser Ungereimtheit scheint es mir nötig, für *κελεύειν* hier die Nebenbedeutung geltend zu machen, nämlich ‚gestatten‘, ‚zulassen‘ oder ‚erlauben‘. Auch dann bleibt zwar Aristoteles' zweite Prämisse anfechtbar, denn auch ein Gesetz, das z. B. nicht ausdrücklich Mücken und Fliegen zu töten erlaubt, verbietet damit nicht ihre Tötung. Doch immerhin ist diese Anfechtbarkeit die kleinere logische Zumutung.

der inhaltlichen Anfechtbarkeit der zweiten Prämisse kann Thomas sich aber unmöglich auf das positive Recht und schon gar nicht auf das athenische bzw. makedonische Recht zur Zeit des Aristoteles stützen wollen.⁷⁶ Denn es geht ihm ja nicht um die juristische Illegalität der Selbsttötung, sondern um deren naturrechtlich-moralische Illegitimität. Das ist auch der Grund dafür, weshalb Thomas in seinem Kommentar zur besagten Stelle das von Aristoteles genannte „Gesetz („nomos“)“ ganz vom Naturrecht her zu verstehen sucht: Es seien „nur solche Dinge, die als ungerecht in sich selbst verboten sind, welche das Gesetz in keinem Falle gebietet“⁷⁷.

Wie dem auch sei, jedenfalls unterscheidet sich Thomas trotz aller Nähe doch insofern von Aristoteles, als er sein Urteil, Selbsttötung sei eine „injuria“ gegenüber der „communitas“, *sozialethisch* und nicht rein juristisch-politisch begründet. Diese Begründungsdifferenz hat bedeutende Konsequenzen. Während Aristoteles hier nämlich unleugbar ‚kollektivistische‘ Einschläge hat und aus dem Primat des Ganzen vor dem Teil einen weitreichenden Verfügungsanspruch der Polis auf das Leben des Einzelnen ableitet, ist bei Thomas die These, dass der Teil dem Ganzen „gehöre“, von vornherein stark begrenzt. Denn zum einen ist es das der natürlichen Neigung korrespondierende Recht auf individuelle Selbsterhaltung, das die Ansprüche der Gemeinschaft auf den Einzelnen einschränkt, zum andern aber auch die Verpflichtung gegenüber Gott und dem eigenen Gewissen.⁷⁸ Deshalb betont Thomas ausdrücklich, „dass der Mensch nicht nach seinem Ganzen und nach allem, was er hat, auf die politische Gemeinschaft hingeordnet ist; und deshalb ist es nicht nötig, dass jede seiner Handlungen verdienstlich oder missverdienstlich in bezug auf die politische Gemeinschaft ist“⁷⁹. Vielmehr hat der Einzelne umgekehrt auch legitime Ansprüche auf Gerechtigkeit von Seiten des Ganzen, z. B. auf eine distributiv gerechte Verteilung öffentlicher Güter, die Thomas ja ausdrücklich als „Ordnung [...] des Ganzen zu den Teilen“ versteht.⁸⁰

Bedenkt man aber diese ganzen Einschränkungen der These, dass der Teil „dem Ganzen gehört“, so kann man strenggenommen nur eine einzige Schlussfolgerung ziehen: „Das menschliche Leben gehört nicht der Gemeinschaft, sondern dem Gut, das durch die Gemeinschaft verwirklicht werden soll.“⁸¹ So erfreulich es jedoch einerseits ist zu erkennen, „how Aquinas’ use of the part-whole analogy by no means makes him a ‚collectivist‘ or a ‚social utilitarian“⁸², so misslich ist dieses

⁷⁶ Anders Novak (1971), 79, Anm. 72. Er hält die Bedeutung von ‚nomos‘ an dieser Stelle für „unclear“. „Does he [Aristotle] hold that suicide is a crime against natural law or only against the specific statute of the state? Aristotle’s meaning here is vague“. Diese Zweideutigkeit scheint mir nicht gegeben.

⁷⁷ Thomas, *Expositio in X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* V, 17.

⁷⁸ Dies im Einzelnen für Thomas gezeigt zu haben ist das Verdienst von Novak (1971), 59–67.

⁷⁹ „Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet, quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam“ (Thomas, *S.th.* I-II, q. 21, art. 4, ad 3).

⁸⁰ „Alius ordo attenditur totius ad partes; et huic ordine assimilatur ordo ejus, quod est commune ad singulas personas; quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva“ (Thomas, *S.th.* II-II, q. 61, art. 1, resp.).

⁸¹ So Arthur F. Utz in seinem kurzen Kommentar zur Thomasischen Selbstmord-Quaestio (Bd. 18, 483).

⁸² Novak (1971), 63. – Das übersieht hingegen Landsberg (1973), 115. Aufgrund seiner unzureichenden

Resultat doch andererseits für den Beweisnerv des zweiten Arguments gegen die Selbsttötung. Denn wenn das Individuum gar nicht vollständig der Gemeinschaft „gehört“, dann kann auch der Entschluss, das eigene Leben zu beenden, nicht notwendig in jeder Hinsicht bzw. unbegrenzt als „Unrecht“ gegen die Gemeinschaft gewertet werden. Entsprechend fällt es auch nicht leicht zu entscheiden, ob Thomas mit seinem zweiten Argument wirklich den zweiten seiner fünf obengenannten Fälle von Selbsttötung (nämlich aus dem Motiv, dem irdischen Elend zu entfliehen) in jedem Einzelfall als unerlaubt erweisen kann. Dass die Flucht aus dem Leben beim Ehemann, der seine Frau verlässt, bei der Mutter, die ihre Kinder im Stich lässt oder beim Firmenchef, der seine Mitarbeiter einer ungewissen Zukunft überlässt, als Unrecht gegen die Gemeinschaft (und nicht nur gegenüber den betroffenen Personen) verstanden werden kann, scheint nicht strittig. Kann man jedoch von einem unheilbar Kranken, der unter extremen Schmerzen und mit stark eingeschränkten körperlichen und geistigen Fähigkeiten seinem Tod entgegendämmert, wirklich behaupten, er entziehe sich bei Selbsttötung dem Dienst an der Gemeinschaft? Es ist schwer zu sagen, in welchem Sinne ein solcher Kranker durch seine bloße Existenz der Gemeinschaft dient, zumal man ja nicht übersehen darf, dass er umgekehrt des Dienstes und der Pflege seitens anderer bedarf. Allenfalls könnte man in diesem Punkte Diderots Annahme von den Stufen der Ungerechtigkeit aufgreifen, der zufolge jener Kranke noch das geringste Quantum an Ungerechtigkeit qua Verantwortungslosigkeit beinge.⁸³

Humes Kritik an Thomas' zweitem Argument betrifft jedoch einen anderen Aspekt, da er nicht Grade der *Verantwortlichkeit*, sondern Grade der *Zumutbarkeit* geltend macht. Insgesamt muss man zwar gegen Humes Argumentation einwenden, dass sein utilitaristisches Denken gar kein Verständnis mehr aufbringt für die Unbedingtheit des christlichen Gebots der Nächstenliebe. Denn Hume geht von dem Axiom eines neuzeitlich vertragstheoretischen Moralverständnisses aus, dem zufolge alle Pflichten relativ sind zu Wechselseitigkeitsbedingungen: „All our obligations to do good to society seem to imply something reciprocal. I receive the bene-

Rekonstruktion des zweiten Arguments folgert Landsberg aus Thomas' in der Tat oberflächlicher Berufung auf Aristoteles, dass Thomas damit auch „einen kollektivistischen Geist“ einatme, „den Geist des griechischen Stadtstaats, einen wesentlich nicht-christlichen Geist“. Thomas nehme „hier ein Argument von Aristoteles auf, ohne sich des dem Christentum zutiefst entgegengesetzten Geists bewusst zu werden, der im Detail wie im ganzen das Denken des Stagiriten inspiriert“. Erst recht unbegründet ist die leichtfertige Verallgemeinerung von Alvarez (1974), 83 f., dass Thomas „selbst in der ‚Summa‘, die zur maßgeblichen Philosophie der Kirche werden sollte, [...] seine Beweisgründe nicht-christlichen Quellen“ entnommen habe.

⁸³ „Man muss so lange wie möglich existieren – nämlich für sich, für seine Freunde, für seine Verwandten, für die Gesellschaft, für die Menschheit; alle Beziehungen, die ehrbar und erfreulich sind, bestimmen uns dazu. Wer gegen das Gesetz der Erhaltung verstößt, tritt diese Beziehungen mit Füßen: ‚Ich will nicht mehr dein Vater, dein Bruder, dein Gatte, dein Freund, dein Sohn, dein Mitbürger, dein Mitmensch sein.‘“ Das Geflecht dieser Beziehungen „ist ein Pakt, bei dem wir weder genötigt noch überlistet worden sind; wir können ihn nicht eigenmächtig brechen; wir bedürfen der Zustimmung derer, mit denen wir ihn geschlossen haben. [...] Es gibt auf der Erdoberfläche – moralisch gesehen – niemanden, der so unnützlich und so allein wäre, daß er scheiden könnte, ohne Abschied von einem anderen als sich selbst zu nehmen; die Ungerechtigkeit einer solchen Handlungsweise wird mehr oder weniger [!] groß sein, doch wird darin immer Ungerechtigkeit liegen“ (Diderot [1969], 253).

fits of society and therefore ought to promote its interests“⁸⁴. Obwohl diese Relativierung des Verpflichtungsgrundes natürlich zu schwach ist, muss man Hume doch andererseits Recht geben, wenn er darauf hinweist, dass selbst unter der stärkeren Voraussetzung, „that our obligations to do good were perpetual“ und beruhten nicht bloß auf Gegenseitigkeit, doch auch diese Verpflichtung gewisse Grenzen hat, nämlich im Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. „I am not obliged to do a small good to society at the expence of a great harm to myself“⁸⁵. Über Hume hinaus müsste man sogar noch bekräftigen, dass ich auch nach christlichem Naturrecht nicht einmal dazu verpflichtet bin, ein für die Gemeinschaft großes Übel durch ein extremes Übel für mich aufzuheben. Denn das würde den Unterschied verwischen zwischen dem, wozu ich aus Gerechtigkeits- bzw. Billigkeitsgründen *verpflichtet* bin, und den sog. „supererogatorischen“ Handlungen, die mir nicht abverlangt werden können, auch wenn sie höchst verdienstlich sind. Mit dem Humeschen Hinweis auf die Verhältnismäßigkeit lässt sich in der Tat zweifeln, ob es nicht weit über die Pflicht zur Nächstenliebe und Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft hinausgeht, von jenem Schwerstleidenden zu verlangen, dass er weiterleide, obwohl er keine Kräfte mehr hat, die er in den Dienst an anderen stellen könnte. Und wirklich muss man sich fragen, warum wir zwar das Handeln dessen, der nicht bereit ist, für andere eine Niere zu spenden, allenfalls ‚unedel‘, nicht jedoch ‚ungerecht‘ nennen, warum wir aber den Rückzug dessen, der vor Leiden, Schwäche und Pflegebedürftigkeit kaum noch Sinn für die Gemeinschaft hat, mit Thomas ‚ungerecht‘ nennen sollten.

Was allerdings an Humes folgenden Ausführungen wiederum inakzeptabel ist, ist, dass er das Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Aufopferung und Dienst relativistisch verflacht zu einem utilitaristischen Kalkül von Vorteil und Nutzen: „Why [...] should I prolong a miserable existence, because of some frivolous advantage which the public may perhaps receive from me?“⁸⁶ Das klingt zunächst recht harmlos. Und auch der erste von insgesamt drei Fällen, die Hume präsentiert, hat mit seiner altruistischen Motivlage eine starke Suggestivkraft. „But suppose that it is no longer in my power to promote the interest of society; suppose that I am a burthen to it; suppose that my life hinders some person from being much more useful to society.“ In diesen Fällen muss, Hume zufolge, mein Abschied vom Leben „nicht nur schuldlos, sondern lobenswert sein (not only be innocent but laudable)“⁸⁷. Näher betrachtet ist diese scheinbar edle Argumentation jedoch höchst gefährlich, weil sie die Legitimität der Selbsttötung vollständig abhängig macht von einer gesellschaftlichen Kosten-Nutzen-Bilanz. Würde man aber diese Reduktion moralischer Beurteilungskriterien auf den gesellschaftlichen Produktivitätswert der Individuen konsequent zu Ende denken, dann müsste man die Selbsttötung Kranker und Schwacher nicht nur als moralisches Recht, sondern sogar als schuldige Pflicht ansehen. Und mit einer solchen Kosten-Nutzen-Aufrechnung wäre man

⁸⁴ Hume, „On suicide“, 413.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

schnell wieder beim vorchristlichen Grundsatz der Euthanasie und ihrer Devise „sexaginnarii de ponte“! Es scheint also, dass Humes Kritik des zweiten Arguments zwar im Negativen teilweise überzeugt, sofern sie die Subsumption des oben genannten Sonderfalls von Selbsttötung unter den sozialetischen Tatbestand der „Ungerechtigkeit gegen die Gemeinschaft“ als fragwürdig erweist, dass sie aber im Positiven auf eine katastrophale Argumentation führt, die es direkt vom Nutzwert eines Individuums abhängig macht, ob seine mögliche Selbsttötung für moralisch legitim oder sogar für geboten anzusehen ist.⁸⁸

3. Hatte Thomas' erstes Argument die Selbsttötung *teleologisch* und *individual-ethisch* für Sünde gegen sich, sein zweites Argument *sozialetisch* für Sünde gegen die Gemeinschaft erklärt, so sucht sein drittes Argument sie konsequenterweise auch *theonom* als Sünde gegen Gott zu erweisen. Die Argumentation selbst ist allerdings etwas vertrackt. Das scheinbar einheitliche Hauptargument lautet folgendermaßen: „Das Leben ist ein Geschenk, das dem Menschen von Gott zugeteilt und der Befugnis dessen unterworfen ist, der ‚tötet und lebendig macht‘“⁸⁹. Gegen das Argument vom Geschenk hat aber Birnbacher, im Anschluss an Montesquieu⁹⁰, zu Recht drei Einwände vorgebracht: „1. Ein Geschenk ist dadurch definiert, dass es in das Eigentum des Beschenkten übergeht. Wenn das Leben ein Geschenk Gottes ist, dann sollten dem Beschenkten dieselben Verfügungsrechte über sein Leben zustehen wie über anderes Eigentum auch. 2. Während wir ein Geschenk gewöhnlich zurückweisen können, haben wir unser Leben nicht frei gewählt. Es kann aber nicht moralisch kritikwürdig sein, ein ungewolltes Geschenk zurückzugeben, wenn es sich als beschwerlich erweist. [...] Ein Gott andererseits, der ein Geschenk aufzwingt, wäre kaum als wohlwollend zu verstehen“. „3. Es wäre willkürlich, das Leben als Geschenk Gottes aufzufassen, nicht aber auch die anderen dem Menschen verliehenen Handlungsmöglichkeiten – einschließlich der Möglichkeit, sein Leben selbst zu beenden“⁹¹.

Tatsächlich gelingt es Thomas also mit dem Hinweis auf den Geschenkcharakter des Lebens alleine noch nicht zu begründen, dass Selbsttötung eine Sünde „im Verhältnis zu Gott“ ist.⁹² Somit erfordert die Behauptung von Gottes Verfügungsgewalt

⁸⁸ Beauchamp (1976/77), geht zwar nicht näher auf Thomas' zweites Argument ein und kritisiert bei Hume auch eher Kleinigkeiten, diagnostiziert aber treffend, „the most significant underlying source of disagreement“ bestehe in folgendem Punkt: „Hume's moral theory is utilitarian, while Aquinas' is not. This underlying disagreement in ethical theory dictates their differences over the justification of suicide“ (91).

⁸⁹ „Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum qui occidit et vivere facit“ (vgl. 5 Mos 32, 39; Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art. 5; resp.; Bd. 18, 165).

⁹⁰ Montesquieu, *Persische Briefe*, Brief 76.

⁹¹ Birnbacher (1990), 397 f.

⁹² Man denke auch an Seneca, *De providentia*, VI 8, der gerade mit dem Argument, das Leben sei ein „Geschenk („munus“)“ der Natur, die Erlaubnis begründet, dass man es ihr auch wieder „vor die Füße werfen“ dürfe. – Allerdings hat Novak (1971), 70, versucht, dem Geschenkartument einen tieferen Sinn abzugewinnen. Wie es nämlich für die theoretische Vernunft eine „theoretical absurdity“ sei, einerseits das Prinzip der Wirkkausalität anzuerkennen, andererseits aber die Existenz Gottes als der höchsten und ersten Ursache zu leugnen, so sei es analog für die praktische Vernunft eine „moral absurdity“, einerseits die eigenen Handlungen nach dem Guten auszurichten, andererseits aber durch Selbsttötung die höchste Güte

über Leben und Tod eine andere Argumentation. Und tatsächlich schließt Thomas einen doppelten Vergleich an, von dem sich zeigt, dass er trotz des zweifachen „sicut“ doch mehr ist als eine bloße Analogie, nämlich die eigentliche Begründung: Der Selbstmörder „sündigt gegen Gott“ erstens „so wie derjenige, der einen fremden Sklaven umbringt, gegen den Herrn sündigt, dem der Sklave gehört“, und wie zweitens „derjenige sündigt, der sich die Entscheidung über eine Sache anmaßt, die ihm nicht zusteht“⁹³. Beide Vergleiche zusammen enthalten dasjenige, was man als das tiefere Argument ansehen darf: Der Mensch bleibt, ungeachtet seiner Freiheit, sein Leben in den Grenzen der Moral und Religion frei gestalten zu dürfen, doch das Eigentum seines Schöpfers, wenn es um den Zeitpunkt seiner Geburt und seines Todes geht. Über seine Geburtsstunde *kann* er nicht verfügen, weil er sie nicht wählen kann, über seine Todesstunde *darf* er nicht verfügen, obwohl es ihm physisch freisteht. Dass dies der Kern seines dritten Arguments ist, bestätigt Thomas wenig später: Aufgrund seiner Wahlfreiheit sei der Mensch insoweit „Herr über sich selbst“, als er „erlaubtermaßen [...] über sich selbst verfügen kann bezüglich der Angelegenheiten, die zu diesem Leben gehören“. Der „Übergang“ jedoch „von diesem Leben zu einem anderen“ liege in der „Verfügungsgewalt Gottes“⁹⁴. Nach dieser Argumentation liegt der letzte Grund, weshalb Selbsttötung ein „peccatum in Deum“ ist, eben darin, dass Gott die „potestas“, d. h. hier das Alleinverfügungsrecht über Leben und Tod hat. Thomas formuliert diese Alleinverfügungsthese, die wir u. a. schon bei Platon fanden⁹⁵, folgendermaßen: „Denn Gott allein steht das Gericht über Leben und Tod zu“. Fragt man aber nochmals nach dem *Rechtsgrund* des göttlichen Anspruchs auf Alleinverfügung über Leben und Tod, so liefert Thomas keine andere Deduktion als allein aus dem Wortlaut der biblischen Offenbarung in 5 Mos 32, 39: „Ich kann“ bzw. „ich werde töten und lebendig machen“⁹⁶.

Gegen diese Argumentation lässt sich kaum etwas einwenden außer vielleicht

Gottes zurückzuweisen. „Suicide, being a rejection of God’s most fundamental goodness to the creature, that is, the gift of being itself, can never, therefore, be considered good.“ – So ehrenwert es ist, die Thomastische Argumentation durch implizite Vermittlungsschritte zu plausibilisieren, so wenig kann an dieser Stelle der Novaksche Versuch überzeugen. Denn es liegt kein *moralischer* Widerspruch und erst recht *keine Ungerechtigkeit* darin, sich trotz der Anerkennung von Gottes höchster Güte doch in einer extremen Not selbst zu töten. Vielmehr ist der Gedanke nicht nur logisch möglich, sondern auch historisch vertreten worden, Gottes Güte zeige sich u. a. gerade darin, dass er seinem Geschöpf die Fähigkeit verliehen hat, in der Not freiwillig den Ausgang zu suchen. So lässt z. B. Seneca den Gott selbst sagen: „Vor allem habe ich dafür gesorgt, dass keiner euch festhalte gegen euren Willen: patet exitus.“ (*De providentia* VI 7; vgl. *Epistula* 70, 14f.). Es wäre kein moralischer, sondern vielmehr ein *religiöser* Widerspruch, einerseits grenzenlos auf Gottes Güte und den Sinn des Leidens zu vertrauen und andererseits dieses Leiden durch Selbsttötung beenden zu wollen. Doch ein solches religiöses Argument macht Thomas in seinem Gerechtigkeitsdiskurs gar nicht geltend.

⁹³ „Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat: sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa.“ (Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art. 5; resp.; Bd. 18, 165).

⁹⁴ „[...] homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorum non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae“ (Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art. 5; ad 3; Bd. 18, 166).

⁹⁵ Vgl. Anm. 12.

⁹⁶ „Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae“ (Thomas, *S.th.* II–II, q. 64, art. 5; resp.; Bd. 18,

dem philosophischen Unbehagen, dass hier letztlich gilt: „stat pro ratione scriptura“⁹⁷. Hume dagegen, der Thomas' drittem Argument den weitaus größten Teil seiner kritischen Aufmerksamkeit widmet, sucht ihm gedankliche Inkonsistenzen nachzuweisen. Um zu beweisen, „that suicide is no transgression of our duty to God“⁹⁸, entfaltet Hume eine ausführliche Argumentation, die sich in folgenden Syllogismus zusammenfassen lässt: Die göttliche Vorsehung lenkt den Weltlauf nicht über besondere, exklusive Eingreifpunkte, sondern über die allgemeine Verkettung sämtlicher Kausalfaktoren, die aus allen Körpern, Naturkräften und Naturgesetzen resultiert. (So ist z. B. die Zerstörung eines Wohnhauses in jedem Falle ein Werk der Vorsehung, ob sie nun durch ein Erdbeben oder von Menschenhand erfolgt.) Nun gehört aber in dieses komplexe Kausalgefüge auch der Mensch mit allen seinen besonderen „bodily and mental powers“, und hierzu zählen auch „own judgment and discretion“. Ergo kann man auch, wenn jemand, „tired of life, and hunted by pain and misery“, sich umbringt, nicht behaupten, „that such a man [...] has incurred the indignation of his Creator by encroaching on the office of divine providence, and disturbing the universe“⁹⁹.

Es springt in die Augen, dass Hume mit dieser Argumentation zwei Kontroverspunkte der christlichen Metaphysik vermischt, die auf völlig verschiedenen Ebenen liegen. Es ist *eine* Frage, ob und inwieweit ein Mensch die Freiheit gegenüber Gott besitzt, dessen Vorsehungsplan zu durchkreuzen, und eine ganz *andere* Frage, was er zu tun und zu lassen habe, wenn er Gott anerkennt als Gesetzgeber von Geboten und Verboten. Hume dagegen rennt erstens einem Pseudoproblem hinterher, wenn er zeigen will, dass Selbsttötung „keinen Eingriff in das Geschäft der Vorsehung“ bedeutet. Denn ein solches „encroachment on the office of providence“ ist ein widersinniger Gedanke.¹⁰⁰ Es steckt vielmehr im Begriff der allgemeinen Vorsehung, dass sowohl der erwählte Heilige als auch der verworfene Sünder sogar in ihren jeweiligen Willensentscheidungen von Gott vorhergesehen sind. Somit rollt die göttliche Providenz, in welchem Modus man sie auch denken mag, nicht über die Köpfe der Menschen hinweg, sondern gleichsam durch sie hindurch.¹⁰¹ Zweitens vermengt Hume eine metaphysische ‚quaestio facti‘ mit einer ethischen ‚quaestio juris‘, wenn er aus der Trivialität, dass jeder Mensch alle seine Fähigkeiten vom Schöpfer verliehen bekommen hat und seine freien Handlungen niemals die Vorsehung durchkreuzen können, die moralische Schlussfolgerung zieht, dass *deshalb* auch jeder mit seinen Fähigkeiten tun und lassen kann, was ihm beliebt: „Has not

165). Der Wortlaut von 5 Mos 32, 39 nach der *Vulgata*, nämlich „Ego occidam, et vivere faciam“, läßt für beide Verben die Deutung sowohl als Konjunktiv Präsens wie auch als Futur I zu; vgl. 2 Kön 5, 7.

⁹⁷ Nachvollziehbar ist mir deshalb weder das Urteil noch seine Begründung von Novak: (1971), 71, Thomas' drittes Argument sei „the strongest because [!] it has the most extensive grounding in Aquinas' metaphysics“.

⁹⁸ Hume, „On Suicide“, 407.

⁹⁹ Ebd. 407–409.

¹⁰⁰ Ebd. 409 f.

¹⁰¹ Deshalb ist Humes folgender Versuch, auch die *moralische* Begründungslast umzukehren, ganz haltlos. „Tis a kind of blasphemy to imagine that any created being can disturb the order of the world or invade the business of providence! It supposes, that that Being possesses powers and faculties, which it received not from its creator, and which are not subordinate to his government and authority.“ (Ebd. 412)

every one, of consequence [!], the free disposal of his own life? And may he not lawfully employ that power with which nature has endowed him?"¹⁰² Ausgerechnet Hume, der als erster Kritiker des naturalistischen Fehlschlusses gilt, begeht hier eben diesen Fehlschluss, indem von der Gott- bzw. Naturverliehenheit physischer Möglichkeiten auf die ethische Legitimität aller aus ihnen resultierender Handlungen folgert. Wäre dieser Schluss korrekt, so müsste auch ein Massenmörder im moralischen Recht sein, da er ja lediglich seine von Gott anvertrauten Kräfte gebraucht. Dass Hume tatsächlich beide Fragen nicht auseinander hält, zeigt seine rhetorisch brillante, aber gedanklich armselige Pointe: „It would be no crime in me to divert the Nile or Danube from its course, were I able to effect such purposes. Where then is the crime of turning a few ounces of blood from their natural channel?“¹⁰³ Die Antwort der christlich gebundenen Philosophie, die durch Thomas repräsentiert wird, ist klar: Auch wenn es dem Menschen *physisch* genau so möglich ist, aus den Pulsadern das Blut abzuzweigen wie aus der Donau das Wasser, so ist doch jene Handlung im Gegensatz zu dieser ein Frevel, weil Gott zwar erlaubt, was der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens dient, aber umgekehrt verbietet, was das Leben zerstört.¹⁰⁴

Mit seiner bisherigen Argumentation gegen Thomas' drittes Argument kann Hume also noch nicht begründen, dass die Selbsttötung kein Unrecht gegen Gott sein soll. Vielmehr reicht sein Einwand nur bis zu der hypothetischen Behauptung, dass der Suizid dann gerecht gegenüber Gott ist, wenn er nicht gegen ein göttliches Gebot verstößt, das die freie Willkür einschränkt. Hume räumt diese begrenzte Geltungskraft seiner Kritik selbst ein mit dem Hinweis, dass die „evidence“ seiner „conclusion“ zerbreche, sobald sich eine „reason“ zeige, „why this particular case is excepted“, d. h. warum die Selbsttötung eine Ausnahme von dem allgemeinen Verfügungsbereich der menschlichen Willkür darstelle.¹⁰⁵ Diesen negativen Nachweis erbringt Hume aber im Rahmen seiner Einwände gegen das dritte Argument nur

¹⁰² Ebd. 410.

¹⁰³ Ebd. 410.

¹⁰⁴ Beauchamp (1976/77) 80, glaubt, dass Hume sich mit dem Argument von der unmöglichen Durchkreuzbarkeit der göttlichen Vorsehung direkt gegen die Thomastische Lehre vom natürlichen Gesetz wendet, und übt deshalb folgende Metakritik an Hume: „His argument is unfortunate because it is both shabby and misdirected as an argument against natural law. Aquinas and natural law philosophers have always drawn a distinction between laws of nature and natural laws. Presumably the former are descriptive statements derived from scientific knowledge of universal regularities in nature, while the latter are prescriptive statements derived from philosophical knowledge of the essential properties of human nature.“ In der Tat wäre dieser Einwand angebracht, wenn Hume sich hier tatsächlich gegen Thomas' Lehre vom natürlichen Gesetz gewendet hätte. Gerade das aber muss man aus zwei Gründen bezweifeln. Erstens müsste Hume völlig übersehen haben, dass das natürliche Gesetz auf einer ganz anderen Prinzipienebene liegt als die Vorsehung, da Gott ja auch Übertretungen des natürlichen Gesetzes vorhersieht. Zweitens wäre auch unverständlich, weshalb Hume eine solche Kritik an Thomas' natürlichem Gesetz ausgerechnet im Zusammenhang mit Thomas drittem Argument vom Unrecht gegen Gott vorgebracht hätte und nicht, wie es systematisch korrekt wäre, im Zusammenhang mit Thomas' erstem Argument vom Unrecht gegen die eigene Natur. Es scheint, dass vielmehr Beauchamp einer fehlerhaften Interpretation aufsitzt, wenn er glaubt, es sei Humes Überzeugung, „that the first Thomistic argument depends on the natural law aspects of the third“ (79).

¹⁰⁵ Ebd. 410.

sehr eingeschränkt. Er durchmustert zwar nacheinander drei mögliche Ausnahme-gründe und sucht diese ad absurdum zu führen. Der erste liegt jedoch ganz außerhalb des christlichen Argumentationshorizonts, so dass Hume hier nur einen Popanz zerreißt.¹⁰⁶ Die beanspruchte Entkräftung der zweiten Begründung zeigt dagegen erneut, dass Hume den faktischen Aspekt göttlicher Allmacht mit dem normativen Aspekt göttlichen Rechts vermengt. „Were the disposal of human life so much reserved as the peculiar province of the Almighty that it were an encroachment on his right, for men to dispose of their own lives; it would be equally criminal to act for the preservation of life as for its destruction. If I turn aside a stone which is falling upon my head, I disturb the course of nature, and I invade the peculiar province of the Almighty by lengthening out my life beyond the period which by the general laws of matter and motion he had assigned it“¹⁰⁷. Dieser Einwand leidet zum einen an der willkürlichen Festsetzung, dass es gerade der Inbegriff aller natürlichen Kausalketten sein soll, der als umfangsidentisch mit dem „besonderen Gebiet des Allmächtigen“¹⁰⁸ zu gelten habe, so dass jeder menschliche Eingriff in die gegebenen Naturverläufe als Eingriff in den Sonderbereich göttlicher Allmacht zu beurteilen ist. Und er leidet zum anderen wieder an der Reduktion ethisch-religiöser Geltungsfragen auf naturale Tatsachenfragen. Hiernach ist die Selbsttötung nur einer unter den zahllosen menschlichen Eingriffen in die natürlichen Kausalketten, und die Zerstörung von Leben hat denselben naturalen Status wie die Erhaltung und Förderung des Lebens.¹⁰⁹ Tatsächlich beruht Humes Erwiderung also auf dem impliziten Analogieschluss, dass die Selbsttötung ein legitimer Eingriff in Gottes Macht ist, weil ja auch das Ausweichen vor einer Gefahr ein legitimer Eingriff in Gottes Macht ist. Somit setzt Hume bereits voraus, was er eigentlich erst beweisen muss, nämlich dass Selbsttötung genauso wenig einen ‚Eingriff‘ in Gottes ‚Recht‘ darstellt wie die Schutzreaktion bei einem Steinschlag.

Lediglich der Einwand, den Hume gegen einen dritten möglichen Grund zur Einschränkung des freien Verfügungkönnens über das eigene Leben geltend macht, enthält eine ernstzunehmende Relativierung, wenn auch nicht von Thomas' drittem Argument selbst. Mit diesem Punkt lässt sich Hume nun erstmals auf den Kampfplatz der Legitimitätsfragen herab. Die Einschränkung, mit der er sich nun auseinandersetzt, ist formuliert im Platonischen Vergleich des Lebens mit einem auf göttlichen Befehl hin bezogenen Wachtposten, den der Mensch nicht eigenmächtig verlassen dürfe.¹¹⁰ Hume sucht die Legitimität dieser Analogie dadurch zu entkräf-

¹⁰⁶ Außerhalb des christlichen Horizontes liegt auch der Einwand, den Hume hier ins Feld führt: „Is it because human life is of so great importance, that 'tis a presumption for human prudence to dispose of it? But the life of a man is of no greater importance to the universe than that of an oyster.“(Ebd. 410)

¹⁰⁷ Hume, „On Suicide“, 410.

¹⁰⁸ Die deutsche Übertragung von Gawlick in Hume (?2000), 93 f., ist hier fehlerhaft. Sie übersetzt statt „besonderes Gebiet“ zweimal „besondere Vorsehung“, liest also statt „peculiar province“ offensichtlich „peculiar providence“.

¹⁰⁹ Diese Tendenz Humes, sämtliche Modifikationen von Naturverläufen durch den Menschen als „equally innocent, or equally criminal“ zu werten („On Suicide“, 412), ist bereits festgestellt worden von Stäudlin (1794), Bd. 2, 222: „So weit kömmt man, wenn man die Moral physischen Gesetzen unterwirft, und in ihr von Naturtrieben ausgeht“.

¹¹⁰ „But you are placed by providence, like a centinel in a particular station, and when you desert it

ten, dass er sie ihrerseits mit dem Aufenthalt des Menschen in einem Wohnraum vergleicht und folgendermaßen argumentiert: Sowenig aus der Tatsache, dass mich die Vorsehung in diesem Augenblick in ein Zimmer gestellt hat, folgt, dass ich das Zimmer nicht verlassen darf, so wenig folgt aus der bloßen Tatsache, dass Gott mich ins Leben gerufen hat, dass ich gleichsam im Zimmer des Lebens bleiben muss.¹¹¹ Dieser Humesche Einwand scheint insofern berechtigt, als er die Begründungslast wieder an diejenigen Theologen zurückgibt, die das Hingestelltsein des Menschen ins Leben militärisch interpretieren als das Abgestelltsein eines Soldaten durch den göttlichen Feldherrn.¹¹² Und tatsächlich kann man bei den traditionellen Vertretern dieser Analogie, v. a. Augustinus, Laktanz, Locke und später noch Kant, mit Fug und Recht zurückfragen, wie sie ihr Urteil, Selbsttötung sei *deshalb* ein Unrecht gegen Gott, *weil* es eine Befehlsverweigerung oder Desertion sei, aus der biblischen Offenbarung oder aus der Vernunft begründen wollen. Doch auch wenn Humes Umkehrung der Beweislast für die genannten Autoritäten einleuchten mag, so kann sie doch nicht als Thomas-Kritik überzeugen, da der Aquinate die soldatische Analogie bezeichnenderweise gar nicht verwendet. Und auch wenn man zugeben muss, dass die Thomasische Alternativ-Begründung ihre Zuflucht zum biblischen, rational nicht weiter gestützten „*Sic voleo, sic jubeo*“ von 5 Mos 32, 39 ergreift, so wird man doch nicht bestreiten können, dass dies immerhin eine Begründung ist.¹¹³

Der Befund, dass Hume mit seiner Kritik keine wirkliche Widerlegung von Thomas' drittem Argument leistet, sondern an ihm vorbeiaargumentiert, zeigt, dass er von einer anderen religiösen Axiomatik ausgeht, die trotz seiner gelegentlichen Andeutungen, sein Gottesverständnis sei theistisch, nicht als christlich qualifiziert werden kann.¹¹⁴ Die kardinale Prämisse, auf der Humes gesamte Kritik des dritten Einwandes beruht, ist die von ihm selbst nicht weiter begründete Voraussetzung: „my life“ is „my own“¹¹⁵. Und es ist diese Prämisse, wonach das Leben das uneinge-

without being recalled, you are equally guilty of rebellion against your almighty sovereign, and have incurred his displeasure.“ (Ebd. 412.)

¹¹¹ „'Tis providence surely that has placed me at this present moment in this chamber: But may I not leave it when I think proper, without being liable to the imputation of having deserted my post or station?“ (Ebd. 412.)

¹¹² Lenzen (1987), 161–166, die einen kurzen Überblick über die Befürworter und Gegner der Wachtposten-Analogie gibt, verfolgt die Metapher bis auf Aischylos und Antiphon, als christliches Argument gegen die Selbsttötung jedoch bis auf den Diognetbrief zurück.

¹¹³ Hume vertritt dagegen in seiner Schlussanmerkung die These, dass sich in der Bibel kein Verbot der Selbsttötung finde. Das ‚Thou shalt not kill‘ sei „evidently meant to exclude only the killing of others over whose life we have no authority“. Doch selbst wenn das 5. Gebot den Suizid einschliesse, so habe es doch keine Geltung mehr; „for all the law of Moses is abolished, except so far as it is established by the law of Nature“. (Ebd. 414.)

¹¹⁴ Vgl. z. B. Hume (?2000), 27. Humes religionsphilosophischer Standpunkt ist sehr schwer zu bestimmen und wird deshalb auch kontrovers beurteilt. Als „Agnostizist“ gilt er Noxon (1964). Als „abgeschwächter Deist“ gilt er Gaskin (1983). Wie Gaskin (1978), 166 f., hervorhebt, anerkennt Hume Gott zwar als Ordnungsprinzip der Welt, schreibt ihm aber keine anderen Attribute als die hierfür nötigen zu, da er alle weiteren Prädikationen für Ausdruck von „superstition“ hält. Und dieser Skeptizismus ist mit der rationalistischen Argumentation des Deismus nicht vereinbar. Sehr treffend scheint es deshalb, wenn Gawlick (1977), Hume einen „kritischen“ Deisten im Unterschied zum konstruktiven nennt. Vgl. auch O'Higgins (1971); Mitchell (1986); Buchegger (1987).

¹¹⁵ Hume, „On Suicide“, 411.

schränkte Eigentum des Menschen ist, über das er in jeglicher Hinsicht verfügen darf, welche am deutlichsten dokumentiert, dass Gott für Hume gar nicht mehr als Instanz ethischer oder religiöser Normen in Betracht kommt.¹¹⁶

So zeigt sich denn im abschließenden Rückblick, dass die ethische Antwort auf die Frage, ob man sich selbst töten dürfe, bei Thomas und bei Hume von ganz unterschiedlichen Voraussetzungen über die Natur, den Menschen, die Gesellschaft und Gott abhängig ist. Einerseits sind Thomas' drei Contra-Argumente keineswegs von der apodiktischen Geltungskraft, die sein bündiger Summenstil suggerieren mag. Sie beruhen vielmehr auf Prämissen, die im Text größtenteils wohl deshalb nicht mehr reflektiert werden, weil die Hochscholastik sie kaum *als* Voraussetzungen registriert. Andererseits gehört auch Humes Selbstverständnis, seine Kritik und seine Pro-Argumente seien frei von ähnlichen Bedingtheiten, weil sie ja nur den rein rationalen Kampf der „sound philosophy“ gegen „superstition“ und „false opinion“ vollzögen¹¹⁷, selbst zum Aberglauben des Aufklärungszeitalters. Tatsächlich steht in dieser Debatte Voraussetzung gegen Voraussetzung, so dass Hume die Thomasischen Gründe weniger argumentativ entkräftet als vielmehr von seinen Prämissen her außer Kraft setzt.

Thomas zeigt (1a.), dass, *wenn* die Natur Zwecke verfolgt und auch der Mensch unter der naturgegebenen Norm der Selbsterhaltung steht, dann die Selbsttötung eine widernatürliche Normverfehlung ist. Hume kann mit diesem teleologischen Naturverständnis nichts mehr anfangen, da seine (trotz aller Kritik des Kausalitätsprinzips) rein wirkkausale Naturauffassung ihm als *Prämisse* dient, um Handlungen schon deshalb als legitim zu präsupponieren, weil sie natürlichen Faktoren entspringen. Thomas zeigt (1b.), dass, *wenn* Selbstliebe eine individualethische Verpflichtung im Hinblick auf die Selbstvervollkommnung ist, dann die Selbsttötung gegen diese Pflicht verstößt. Hume kann diesen Verstoß nur deshalb leugnen, weil nach seiner ethischen *Prämisse* alle Moral an der Annehmlichkeit bzw. Nützlichkeit für die Gesellschaft zu messen ist, so dass keine gesellschaftsunabhängigen Pflichten gegen sich selbst bleiben. Thomas zeigt (2.), dass, *soweit* der Mensch als dienendes Glied im gemeinschaftlichen Ganzen zu verstehen ist, die Selbsttötung ein ungerechtes Sich-weg-stehlen aus der Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft ist. Obwohl Hume mit Grund auf Grenzen einer solchen gerechten Aufopferung pocht, ist es doch wiederum seine utilitaristische *Prämisse*, welche die Legitimität der Selbsttötung ihrerseits vollständig von den kontingenten Faktoren in einer sozialen Kosten-Nutzen-Bilanz abhängig macht. Und während Thomas (3.) zeigt, dass die Entscheidung über unser Lebensende nicht in unseren Händen liegen darf, *wenn* wir ein biblisch geoffenbartes Alleinverfügungsrecht Gottes über Leben und Tod anerkennen, setzt Hume dieser theologischen Auffassung die skeptizistische *Prämisse* eines Gottes entgegen, der nur noch das höchste Ordnungsprinzip einer ethisch gleichgültigen Natur ist, aber keine Quelle eigener Normen.

¹¹⁶ Vgl. Capaldi (1970).

¹¹⁷ Hume, „On Suicide“, 406.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglen

HWP = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter et al., Basel – Darmstadt 1977 ff.
 LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Walter Kasper, Freiburg – Basel – Wien ³1993 ff.
 RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Kurt Galling, Tübingen ³1956 ff.
 TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin – New York 1976 ff.

- Alaimo, B. (1956), „De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus“, in: *Antonianum* 31.
 Albertus Magnus (1993), „Quaestio de luxuria“, in: *Opera omnia (Editio Coloniensis)*. Bd. 25/2.
 Al-Najjar, S. Y. (1976), „Suicide and Islamic Law“, in: *Mental Health and Society* 3, 137–141.
 Alvarez, A. (1974), *Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord*, Hamburg.
 Amundsen, D. W. (1989), „Suicide and Early Christian Values“, in: B. A. Brody (Hg.), *Suicide and Euthanasia*, 77–153.
 Anciaux, R. „Le concept de martyre et de sainteté en Islam sunnite“, in: J. Marx (Hg.): *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Brüssel, 151–158.
 Baumann, K. (1934), *Selbstmord und Freitod in sprachlicher und geistesgeschichtlicher Beleuchtung* (Phil. Diss.), Gießen.
 Beauchamp, T. L. (1976/77), „An Analysis of Hume's Essay „On Suicide““, in: *The Review of Metaphysics* 30.
 – (1989), „Suicide in the Age of Reason“, in: B. A. Brody (Hg.), *Suicide and Euthanasia*, 183–219.
 Bimbacher, D. (1990), „Selbstmord und Selbstmordverhütung aus ethischer Sicht“, in: A. Leist (Hg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt/M., 395–420.
 Bonhoeffer, D. (1949), *Ethik*, hg. v. E. Bethge, München.
 Brandt, R. B. (1975), „The Morality and Rationality of Suicide“, in: *A Handbook for the Study of Suicide*, hg. v. S. Perlin, London – New York, 61–76.
 Brody, B. A. (1989), „A Historical Introduction to Jewish Casuistry on Suicide and Euthanasia“, in: ders. (Hg.): *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, Dordrecht – Boston – London, 39–75.
 Bronisch, T. (1995), *Der Suizid. Ursachen, Warnsignale, Prävention*, München.
 Buchegger, J. (1987), *David Humes Argumente gegen das Christentum*, Frankfurt/M.
 Campenhausen, H. von (²1964), *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen.
 Camus, A. (1959), *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg.
 Capaldi, N. (1970), „Hume's Philosophy of Religion. God without Ethics“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 1, 233–240.
 Charron, F. (²1604), *De la sagesse, livres trois*, Paris 1601.
 Clemons, J. T. (1990), *What does the Bible say about Suicide*, Minneapolis.
 Cohn, H. H. (1971), „Suicide“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. C. Roth et al., 16 Bde., Jerusalem, Bd. 15, 489–491.
 – (1976), „Suicide in Jewish legal and religious Tradition“, in: *Mental Health and Society* 3, 129–136.
 Crocker, L. G. (1952), „The Discussion of Suicide in the 18th Century“, in: *Journal of the History of Ideas* 13, 47–72.
 Daube, D. (1971), „The linguistics of suicide“, in: *Philosophy and Public Affairs* 1, 387–437.
 Destrée-Donckier-de Donceel, A. (1989), „Les martyrs chiïtes dans le théâtre de ‚Tazieh‘“, in: J. Marx (Hg.): *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Brüssel, 143–149.
 Diderot, D. (1969), *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der ‚Encyclopédie‘*, übers. v. Theodor Lücke, München.
 Donne, J. (1646), *Biathanatos, a declaration of that paradoxe or thesis, that Self-homicide is not so naturally a Sinne, that it may never be otherwise, wherein the nature and the extent of all those lawes, which seeme to be violated by this act, are diligently surveyed*, London; Reprint New York 1930.
 Droge, A. J./Tabor, J. D. (1991), *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christian and Jews in Antiquity*, San Francisco.

- Duff, A. R. (1982/83), „Socratic Suicide?“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 83, 35–48.
- Durkheim, É. (1983), *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris 1897; dt.: *Der Selbstmord*, Frankfurt/M.
- Eckert, H.-H. (1951), *Weltanschauung und Selbstmord bei Seneca und den Stoikern, in antiker Mystik und im Christentum* (Diss. phil.), Tübingen.
- Eser, A. (25/1997), „Selbsttötung: Beteiligung – Nichtbehinderung“, in: A. Schönke /H. Schröder (Hgg.), *Strafgesetzbuch. Kommentar*, München, 1492–1498
- Farberow, N. L. (1975), „Cultural History of Suicide“, in: ders. (Hg.): *Suicide in different Cultures*, Baltimore, 1–15.
- Ferngren, G. B. (1989), „The Ethics of Suicide in the Renaissance and Reformation“, in: B. A. Brody (Hg.): *Suicide and Euthanasia*, 155–181.
- Fick, R. (1938), *Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod*, Göttingen (= Nachrichten v. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, N.F., Fachgr. III/2).
- Frey, R. G. (1978), „Did Socrates commit suicide?“, in: *Philosophy* 53, 106–108.
- Gaskin, J. C. A. (1983), „Hume's Attenuated Deism“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 160–173.
- (1978), *Hume's Philosophy of religion*, London.
- Gawlick, G. (1977), „Hume and the Deists. A Reconsideration“, in: G. P. Morice (Hg.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh, 128–138.
- Gustafson, G. J. (1944), *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas*, Washington.
- Hankoff, L. D. (1979), „Judaic Origins of the Suicide Prohibition“, in: ders./B. Einsidler (Hg.): *Suicide. Theory and clinical Aspects*, Littleton/Mass., 3–20.
- Harran, M. (1987), „Suicide“, in: *The Encyclopedia of Religion*, hg. v. Mircea Eliade, Bd. 14, New York, 125–131.
- Hodgson, M. G. S. (1980), *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlis against the Islamic World*, New York.
- Holdererger, A. (1977), „Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen“, in: *Diakonia Internationale* 1, 5–20.
- (1985), „Ein Recht auf den freigewählten Tod? Theologische Überlegungen“, in: *Concilium* 21, 223–229.
- Hooff, A. J. L. van (1990), *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London – New York.
- Hook, S. (1927), „The Ethics of Suicide“, in: *International Journal of Ethics* 37.
- Hume, D. (1964), „On suicide“, in: *The Philosophical Works*, hg. v. Thomas Hill Green u. Thomas Hodge Grose, 4 Bde., London, 1882, Reprint Aalen, Bd. 4, Essays moral, political and literary, II, 406–414.
- (2000), *Die Naturgeschichte der Religion. [...] Über Selbstmord*, hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg.
- Jaini, P. S. (1979), *The Jaina Path of Purification*, Berkeley/Cal.
- Kamptz, K. v. (1928), *Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Painna des Jaina-Kanons* (Diss.), Hamburg.
- Krawietz, B. (1991), *Die Hurma. Schariarechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin.
- Kubis, A. (1983), „Die christliche Martyriumsidee“, in: *Analecta Cracoviensia. Studia philosophico-theologica*, Krakau, 15, 155–181.
- Kuitert, H. M. (1986) *Das falsche Urteil über den Suizid. Gibt es eine Pflicht zu leben?* Stuttgart (niederl. Originalausgabe Baarn 1983).
- Lamotte, É. (1987), „Religious Suicide in Early Buddhism“, in: *Buddhist Study Review* 4, 105–118.
- Landsberg, P. L. (1973), „Das moralische Problem des Selbstmords“, in: ders., *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt/M.
- Lenzen, V. (1987): *Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese*, Düsseldorf.
- Lesser, H. (1980), „Suicide and Self-Murder“, in: *Philosophy* 55, 255–257.
- Linhardt, R. (1932), *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg/Br.
- Lisska, A. J. (1996), *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford.
- Lobkowitz, J. C. de (2/1656), *Theologia moralis fundamentalis*, Rom.
- Löwith, K. (1981), „Die Freiheit zum Tode“, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hg. v. K. Stichweg, M. B. de Launay, Bd. 1, Stuttgart, 418–425.
- Mischler, G. (2000), *Von der Freiheit, das Leben zu lassen. Kulturgeschichte des Suizids*, Hamburg.

- Mitchell, T. A. (1986), *David Hume's Anti-Theistic Views. A Critical Appraisal*, Lanham/Maryland.
- Mösgen, P. (1999), *Selbstmord oder Freitod? Das Phänomen des Suizides aus christlich-philosophischer Sicht*, Eichstätt.
- Murray, A. (1997), *Suicide in the Middle Ages. I: The Violent against Themselves*, New York.
- Novak, D. (1971), *Suicide and Morality. The Theories of Plato, Aquinas and Kant, and their Relevance for Suicidology*, New York.
- Noxon, J. (1964), „Humes Agnosticism“, in: *Philosophical Review* 73, 248–261.
- O'Higgins, J. (1971), „Hume and the Deists. A Contrast in Religious Approaches“, in: *Journal of Theological Studies* 22, 479–501.
- O'Sullivan, R. (1956), „The Ethics of Suicide – Aquinas and the Common Law“, in: *The Catholic Lawyer* 2, 146–148.
- Pellegrino, M. (1958), „L'imitation du Christ dans les actes des martyres“, in: *Vie Spirituelle* 98, 38–54.
- Peters, R. (1977), *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Leiden.
- Pius XII. (1958), „Ansprache an die Fastenprediger vom 18. 2. 1958“, in: *Acta Apostolicae Sedis* 50, 165–169.
- Rosenthal, F. (1946), „On Suicide in Islam“, in: *Journal of the American Oriental Society* 66, 239–259.
- Seidler, M. J. (1983), „Kant and the Stoics on Suicide“, in: *Journal of the History of Ideas* 44, 429–453.
- Settar, S. (1988), *Inviting Death. Indian Attitude towards the Ritual Death*, Leiden.
- Smith, M. (1980), „Did Socrates kill himself intentionally?“, in: *Philosophy* 55, 253–254.
- Sprott, S. E. (1961), *The English Debate on Suicide from Donne to Hume*, La Salle/Illinois.
- Stäudlin, C. F. (1794), *Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 2 Bde., Göttingen.
- (1824), *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde*, Göttingen.
- Thakur, U. (1963), *The History of Suicide in India. An Introduction*, New Delhi.
- (1966), „Self-Immolation in India (1201–1765 A.D.)“, in: *Journal of the Bihar (and Orissa) Research Society* 52, 117–142.
- Thomas, C. (1981), „Inde: le pays du suicide?“, in: *Histoire* 30, 81–83.
- Turnbull, S. R. (1977), *The Samurai. A Military History*, New York.
- Vleeschauwer, H. J. de (1966), „La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant“, in: *Kant-Studien* 57, 251–265.
- Walton, R. E. (1980), „Socrates' alleged Suicide“, in: *Journal of Value Inquiry* 14, 287–299.
- Wendebourg, D. (1987), „Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98, 295–320.
- Wensinck, A. J. (1941), *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, Leiden.
- Whalley, J. D. (1964), „Religion and Suicide“, in: *Review of Religious Research* 5, 91–110.
- Wiltshire, M. J. (1983), „The 'Suicide' Problem in the Pali-Canon“, in: *The Journal of the Int. Assoc. of Buddhist Studies* 6, 124–140.
- Wilson, G. M. (1960), „Homicide and Suicide among the Joluo of Kenya“, in: P. Bohannon (Hg.), *African Homicide and Suicide*, Princeton N.J., 179–213.
- Wisse, Jakob (1933), *Selbstmord und Todesfurcht bei Naturvölkern*, Zutphen.

ABSTRACT

Für die schwerwiegende ethische Frage, ob die Selbsttötung legitim oder unerlaubt sei, gehören die Kontroversargumente von Thomas von Aquin und David Hume zum Lehrreichsten, was in der Geschichte dieses Problems je geschrieben wurde. Thomas liefert mit drei Argumenten eine der umfassendsten und einflussreichsten Anklagen des Suizids, Hume mit seinen drei parallelen Gegenargumenten eine der meistgelesenen und repräsentativsten Verteidigungen. Vorliegende Untersuchung skizziert erstens den religiösen Hintergrund der Streitfrage. Zweitens analysiert sie mikrologisch die von der Forschung noch kaum ausgeleuchteten Argumente beider Seiten, zeigt ihre unterschiedlichen axiomatischen Voraussetzungen auf und weist so nach, dass Hume die Thomasischen Gründe weniger argumentativ entkräftet als durch neue Prämissen außer Kraft setzt.

For the weighty ethical issue whether self-killing is legitimate or not the controversial arguments of Thomas Aquinas and David Hume are amongst the most instructive reasons ever written in the history of this problem. With his three arguments Aquinas provides one of the most comprehensive and influential accusations against suicide, while Hume with his three parallel counterarguments gives one of the most widely read and representative defences. The present study firstly gives an outline of the religious background of the question, secondly a micrological analysis of the arguments on both sides, pointing out their different axiomatic presuppositions and showing that Hume does not weaken Aquinas' reasons argumentatively, but repeals them by his own new premisses.