

# *Passive und aktive Euthanasie*

Constanze Huther

Essay zur mündl. Abschlussprüfung (M.Phil.) im Fach Ethik

LMU München, den 29.6.2005

**Fragestellung.** In diesem Essay werde ich mich mit der Frage beschäftigen, in welchem Verhältnis aktive und passive Euthanasie zueinander stehen und dabei notwendigerweise auf die allgemeinere Frage eingehen, in welchem Verhältnis zueinander "Töten" und "Sterben-Lassen" stehen; insbesondere, ob Töten moralisch grundsätzlich verwerflicher ist als "Sterben-Lassen". Im Zentrum soll dabei zunächst die Frage stehen, ob die traditionelle Ansicht, passive Euthanasie könne in manchen Fällen zulässig sein, aktive Euthanasie solle jedoch stets und unter allen Umständen vermieden werden, haltbar ist. Schließlich möchte ich untersuchen, ob eine Opposition gegen aktive Euthanasie auch oder eventuell sogar besser mit Argumenten begründbar ist, die nicht im traditionellen Ansatz, Töten sei verwerflicher als Sterben-Lassen, wurzeln.

**Konventionelle Unterschieds-These.** Unter Philosophen gibt es seit Langem eine Debatte darüber, ob Töten an sich schlimmer ist als Sterben-Lassen, bzw. darüber, ob eine sinnvolle Unterscheidung zwischen Sachverhalten der einen oder anderen Kategorie überhaupt möglich ist. Politisch ist insbesondere umstritten, ob aktive oder zumindest passive Euthanasie unter bestimmten Umständen erlaubt sein sollte.

In vielen Ländern ist es rechtlich gestattet, einen Patienten sterben zu lassen, sofern er bestimmte Kriterien erfüllt. Als Kriterien kämen dabei unter anderem in Frage: vorherige oder aktuelle Zustimmung bzw. ausdrücklicher Sterbewunsch des Patienten, unheilbare Krankheit im letzten Stadium, starke, nicht mehr abstellbare Schmerzen nach vollständiger Ausschöpfung palliativmedizinischer Maßnahmen. Das Sterben-Lassen erfolgt dann durch Abschalten lebenserhaltender Apparate oder Einstellung der parenteralen Ernährung.

Auf der anderen Seite wird es üblicherweise als moralisch verwerflich angesehen (und auch als illegal), einen Patienten "aktiv" zu töten, etwa, in dem man Gift injiziert – und zwar selbst, wenn er alle Kriterien erfüllt, die man zur Veranlassung von passiver Euthanasie als hinreichend ansehen würde.

Offensichtlich gibt es *Grenzfälle* im Graubereich zwischen Palliativmedizin und Sterbehilfe – wenn etwa einem Patienten soviel schmerzstillende Mittel verabreicht werden, dass der daher früher eintretende Tod billigend in Kauf genommen oder akzeptiert wird; oder auch zwischen Sterbehilfe und autonomem Selbstmord – wenn z.B. dem sterbewilligen Patienten Gift zur Verfügung gestellt wird, ohne dass eine Injektion durch den Arzt erfolgt ("assistierter Selbstmord" ist etwa in der Schweiz straffrei). Obwohl es natürlich über diese Grenzfälle Diskussionen geben kann, gibt es doch die weitestgehend akzeptierte Richtlinie, dass es politisch vernünftig und moralisch vertretbar ist, "Sterben-Lassen" – d.h. passive Euthanasie – zu erlauben, "Töten" – d.h. aktive Euthanasie – jedoch zu verbieten. Diesen Ansatz bezeichnet man als "konventionelle Unterschieds-These" (conventional difference thesis), da sie von einem grundsätzlichen moralischen *Unterschied* zwischen Töten und Sterben-Lassen ausgeht.

**Unterstützung für die Unterschieds-These.** Es ist leicht, Beispielsfälle zu nennen, die eine intuitive Reaktion dahingehend auslösen, dass Töten wohl grundsätzlich schlimmer ist als Sterben-Lassen. Als typisches Beispiel wird hier oft der Spaziergänger A auf einer Brücke genannt, der einen Ertrinkenden sieht und diesen nicht rettet; verglichen mit Spaziergänger B, der einen Nichtschwimmer von der Brücke stößt. Obwohl hier das (Nicht-)Handeln der Spaziergänger A und B die gleichen Konsequenzen hat (ein Mensch ertrinkt), würden wir B's Verhalten zweifellos als moralisch schlimmer als das des A einschätzen.

Allerdings ist es wichtig, zu beachten, dass diese intuitive Reaktion ein Vorurteil sein könnte in dem Sinne, dass Töten vielleicht in diesem bestimmten Fall verwerflicher ist als Sterben lassen, jedoch nicht in allen Fällen. Viele der Beispielsfälle, mit denen wir versuchen, unsere Intuitionen hinsichtlich Töten und Sterben lassen zu ergründen, sind sozusagen "verunreinigt" durch implizite Annahmen, die wir machen, wenn wir die knappen Sachverhalte überdenken. Im oben erwähnten Fall des Spaziergängers würden wir z.B. – ohne, dass im Sachverhalt Aussagen dazu gemacht worden wären – annehmen:

- Dass die *Motivation* des A ganz anders ist als die des B. Während B die Intention hat, den Nichtschwimmer zu töten (vermutlich aus verwerflichen Motiven heraus), hat A vermutlich nur Angst, und befürwortet bzw. will den Tod des Ertrinkenden gar nicht.
- Dass das "Nicht-Helfen" des A *nicht notwendigerweise zum Tod des Ertrinkenden* führt: es könnte schließlich noch ein anderer Retter vorbeikommen und seinen Tod verhindern.
- Dass das "Nicht-Helfen" *weniger Aufwand* erfordert als aktives Töten. Daraus folgern wir unwillkürlich, dass – angenommen, dass niedere Motive vorliegen – diese beim aktiv

Tötenden in noch stärkerem Maß ausgeprägt sein müssen als bei dem, der sterben lässt; schließlich nimmt er sogar einen gewissen Aufwand auf sich, um den Tod herbeizuführen, ganz gleichgültig kann es ihm also (im Gegensatz zum Nicht-Helfer) nicht sein, ob der Ertrinkende stirbt.

Zudem scheint es zumindest *prima facie* einleuchtend, dass der, der sterben lässt, ja "nichts getan hat", wofür man ihn zur Verantwortung ziehen könnte. Dass (bewusstes) "Nicht-Handeln" im Kontext der moralischen Beurteilung als "Handeln" gezählt werden könnte, erfordert einen weiteren Abstraktionsschritt, den man bei erster Betrachtung des Falles vielleicht nicht macht. Anscheinend beeinflussen uns diese Faktoren in der moralischen Beurteilung von theoretischen Beispielfällen, selbst, wenn etwa über Motive von A und B gar nichts ausgesagt wurde.

Aufgrund dieser Erwägungen ist es nahe liegend, bewusst nach Paaren von Fällen zu suchen, die sich *ausschließlich* insofern unterscheiden, als der eine ein Fall von Töten und der andere ein Fall von Sterben-Lassen ist (*ceteris-paribus*-Szenarien).

**Rachels' "Böse Onkel"**. James Rachels, ein Gegner der conventional difference thesis, nannte in seinem vielbeachteten Aufsatz *Active and Passive Euthanasia* ein Beispielpaar, bei dem die intuitive Reaktion ganz anders ausfallen dürfte als beim Brücken-Fall – die zwei "Bösen Onkel" Smith und Jones :

*Fall (1): "Smith stands to gain a large inheritance if anything should happen to his six-year-old cousin. One evening while the child is taking his bath, Smith sneaks into the bathroom and drowns the child, and then arranges things so that it will look like an accident."*

*Fall (2): "Jones also stands to gain if anything should happen to his six-year-old cousin. Like Smith, Jones sneaks in planning to drown the child in its bath. However, just as he enters the bathroom Jones sees the child slip and hit his head, and fall face down in the water. Jones is delighted; he stands by, ready to push the child's head back under if it is necessary (...) The child drowns all by himself, 'accidentally', as Jones watches and does nothing." (S. 78f)*

Es erscheint uns hier klar, dass Jones' Handeln genauso verwerflich ist wie Smiths, auch ist es wohl tatsächlich so, dass die Fälle sich nur dadurch unterscheiden, dass im einen getötet, im anderen sterben-gelassen wird; und insofern könnte man nun wie Rachels dafür argumentieren, dass die Frage, ob ein Fall von "Töten" oder "Sterben-Lassen" vorliegt, anscheinend (zumindest) nicht immer moralisch relevant ist.

**Nesbitts Verbesserungsvorschlag.** Jedoch hat man auch hier den Eindruck, dass Faktoren eine Rolle spielen, die nichts mit dem Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen zu tun haben. Handelt es sich hier wirklich um brauchbare ceteris-paribus-Szenarien? Nesbitt weist darauf hin, dass Rachels' Fälle so beschrieben sind, dass in beiden Fällen unsere moralische Entrüstung schon aufgrund der bösen Intentionen der Onkel hervorgerufen wird, und daher unser Urteil feststeht – die Frage nach der Aktivität bzw. Passivität des beurteilten Onkels spielt dann überhaupt keine Rolle mehr. Das Handeln beider Onkel ist eindeutig moralisch verwerflich, allerdings nicht notwendigerweise deshalb, so Nesbitt, weil es keinen moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen gibt, sondern deshalb, weil beide den gleichen, verwerflichen Vorsatz haben. Nesbitt versucht dieses Problem dadurch zu lösen, dass er einen Fall konstruiert, bei dem kein böser Vorsatz im Hinblick auf aktive Tötung vorliegt:

*(2)' Onkel Jones hofft auf das Erbe seines Neffen. Aufgrund moralischer Erwägungen (d.h. weil er annimmt, dass aktives Töten noch wesentlich schlimmer ist als Sterben-Lassen) hat Jones jedoch nicht die Intention, seinen Neffen zu töten. Wie im Fall (2) tritt er ins Badezimmer, sieht den Sturz des Neffen, und lässt ihn ertrinken, während er sich denkt, dies sei ja kein aktives Töten.*

Nesbitt gibt zu bedenken, dass dieser "bereinigte" Fall verglichen mit (1) keine intuitiv eindeutige Reaktion mehr hervorruft, ja dass sogar einige sagen würden, in diesem Fall sei der "überlegt untätige" Onkel Jones mehr zu verurteilen als Onkel Smith. Auch hier scheinen mir jedoch wieder andere, implizit einfließende, Faktoren die Hauptrolle zu spielen, die von der Frage nach Töten und Sterben-Lassen ablenken: Jones "Sterben-Lassen" wirkt in der Fallbeschreibung wesentlich kaltblütiger und überlegter als das von Smith. Aufgrund der Tatsache, dass Jones über die moralische Einordnung seiner Handlungen nachdenkt, scheint sein Vorsatz wesentlich gefestigter als der Smiths. Auch Nesbitts bereinigter Fall (2)' liefert uns also kein wirkliches ceteris-paribus-Beispiel, anhand dessen wir unvoreingenommen unsere Intuitionen in Anbetracht von Töten und Sterben-Lassen ergründen könnten.

**Bedrohung durch Smith-ähnliche Personen.** Doch Nesbitt gibt nach seiner Untersuchung unserer Intuitionen noch ein anderes Argument, das uns zeigen soll, dass es, entgegen Rachels Kritik der konventionellen Unterschieds-These, gute Argumente dafür gibt, sie beizubehalten. Es ist, so Nesbitt, das Ziel jeder Moral, Menschen das Zusammenleben in Gemeinschaften in "Frieden und Sicherheit" zu ermöglichen (p. 263). Dazu kommt, so Nesbitt, dass das Vorhandensein von Personen, die sind wie Smith ("Smith-like persons") weniger wünschenswert für eine Gesellschaft ist als das Vorhandensein von Personen, die

sind wie Jones, und zwar, weil von Smith-ähnlichen Personen eine Gefahr ausgeht, während Jones-ähnliche Personen in dieser Hinsicht nicht gefährlicher sind als Gegenstände ("not more dangerous than (...) a rock or a tree"). Insofern möchte Nesbitt zeigen, dass ein moralisches Regelwerk, das Smith-ähnliche Personen *nicht* schlechter beurteilt als Jones-ähnliche, dem Anspruch an moralische Systeme nicht gerecht würde.

**Kuhse: Bedrohung durch Jones-ähnliche Personen.** Betrachten wir dieses Argument einmal im Kontext von passiver und aktiver Euthanasie. Wer Euthanasie befürwortet, tut dies üblicherweise aus dem Gedanken heraus, dass es Situationen gibt, in denen es *wünschenswert* ist, tot zu sein, da das am Leben bleiben unerträglich ist bzw. zumindest dem Überlebenden keinerlei Vorteile mehr bringt. Dies wird z.B. angenommen bei unheilbar Kranken, die nach Sterbehilfe verlangen, u.U. aber auch bei nicht (mehr) zustimmungsfähigen Patienten, die unter großen, nicht linderbaren Schmerzen leiden und keine Aussicht auf Besserung haben. (Solch eine Ansicht ist natürlich nur im Rahmen eines ethischen Entwurfes vorstellbar, der nicht davon ausgeht, menschliches Leben *an sich*, unabhängig von wie auch immer zu bestimmenden "Werthhaftigkeit," sei das höchste Gut).

Helga Kuhse argumentiert schlüssigerweise, dass die Vorstellung, in der Gesellschaft von Jones-ähnlichen Personen zu leben, auch furchteinflößend ist, insbesondere, wenn wir ins Zentrum unserer intuitiven Prüfung nicht paradigmatische Töten/Sterben-Lassen-Fälle stellen, sondern die, in denen üblicherweise Euthanasie geschieht oder verlangt wird. Denn es gibt Fälle, in denen das Nicht-Töten einer Person, so Kuhse, ein deutliches Zeichen für fehlendes Mitleid ist; und dies ist für eine Gesellschaft ähnlich bedrohlich wie Smith-typisches Verhalten. (S. 273)

**Gruzalski: Töten und Sterben-Lassen im Kontext der Euthanasie.** Ist es sinnvoll, die konventionelle Unterschieds-These im Kontext der Euthanasie zu verteidigen? Es hat sich im Rahmen der Untersuchung von paradigmatischen Fällen wie dem des Spaziergängers und des Ertrinkenden bzw. des Nichtschwimmers, aber auch in den von Rachels und Nesbitt vorgeschlagenen Fällen der "bösen Onkel" Smith und Jones, gezeigt, dass es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich ist, *ceteris-paribus*-Fälle zu finden, die die Unterschiedsthese tatsächlich unterstützen. Im Kontext der Praxis unter Patienten und Ärzten ist dies sogar noch schwieriger.

Gruzalski argumentiert, dass es gerade hier viele Situationen gibt, die wir sowohl als "Sterben-Lassen" als auch als "Töten" beschreiben müssen, und dass deshalb der gesamte Ansatz, zwischen positiver und negativer Euthanasie unterscheiden zu wollen, fehlgeleitet ist.

Man kann, so Gruzalski, Menschen töten, *indem* man sie sterben lässt; und dies trifft insbesondere auf passive Euthanasie zu. Nimmt man den medizinischen Kontext als Referenzpunkt unserer Untersuchung von Fällen von Töten und Sterben-Lassen, zeigt sich, dass das, was den Tod von Patienten, die passiver Euthanasie erliegen, verursacht, die Handlung ist, dem Patienten keine Behandlung zukommen zu lassen. In diesem besonderen Kontext vergleichen wir den Patienten mit allen anderen Personen, die die gleichen medizinischen Probleme haben wie er, und nicht mit "*allen* anderen Personen" im eigentlichen (d.h. weitesten) Sinne. Die Todesursache des Patienten schreiben wir nun einer Quelle zu, die in diesem Vergleichsrahmen besonders relevant ist – nämlich der Nicht-Behandlung – und zwar selbst dann, wenn es andere Ursachen für den Tod des Patienten gibt, nämlich die besagten medizinischen Probleme. Diese Analyse zeigt, dass sich manche Fälle, die Unterstützer der konventionellen Unterschiedsthese für moralisch unbedenklich gehalten hätten, nun auch als moralisch falsch im Rahmen der Unterschiedsthese herausstellen, da sie auch unter "Töten" und nicht unter "Sterben-Lassen" zu subsumieren sind. Dieses Ergebnis trifft, so Gruzalski, für die *meisten* Fälle der passiven Euthanasie zu.

**Status der konventionellen Unterschieds-These.** Insgesamt denke ich, dass es keinen Grund gibt, die konventionelle Unterschiedsthese als solche zu unterstützen, und dass diese daher auch nicht als Argument für ein universelles Verbot aktiver Euthanasie verwendet werden kann.

Die trotz allem bestehende intuitive Einsichtigkeit der konventionellen Unterschieds-These erkläre ich mir so: wenn man die Masse der Sachverhalte betrachtet, bei denen Menschen aufgrund des Verhaltens anderer Menschen umkommen, ist es tatsächlich meistens der Fall, dass bei aktiver Tötung das Handeln des Tötenden als moralisch besonders verwerflich anzusehen ist. Dahingegen ist bei den meisten Fällen von "Sterben-Lassen" das Verhalten der "passiv Tötenden" weniger verwerflich. Eine grobe Typisierung von Fällen von "Töten" und "Sterben-Lassen" ist möglich, und meist wird sich tatsächlich herausstellen, dass z.B. bei aktivem Töten moralisch schlechtere Intentionen des Handelnden vorhanden sind als beim Sterben-Lassen. Dies ist allerdings eine kontingente Tatsache, die uns nicht darauf schließen lassen sollte, dass das Handeln von aktiv Tötenden moralisch gesehen *fundamental* als verwerflicher anzusehen ist als das von passiv Sterben-Lassenden.

Selbst, wenn man die konventionelle Unterschiedsthese trotz allem beibehalten will, zeigt sich (siehe Gruzalski), dass gerade im Kontext der Euthanasie eine Grenze zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe nicht mehr sinnvoll zu ziehen ist, da hier die "Nicht-Behandlung"

eindeutig als relevante Ursache des Todes gesehen werden kann und insofern eine "mittelbar aktive" Tötung vorliegt. Ein Festhalten an der konventionellen Unterschiedsthese würde im Rahmen dieser Analyse dazu führen, dass auch passive Sterbehilfe (im Sinne einer Nicht-Behandlung) nicht zugelassen werden dürfte.

**Andere Argumente gegen (aktive und passive) Euthanasie.** Allerdings bieten sich andere Möglichkeiten an, gegen aktive Euthanasie zu opponieren. Oben habe ich, als eine Möglichkeit, ethische Entwürfe erwähnt, die das menschliche Leben an sich als höchstes Gut betrachten. Oft kommen solche Argumente aus religiös begründeten ethischen Systemen ("Heiligkeit des Lebens"). Andere setzen beim Punkt der Zustimmungspflichtigkeit der Euthanasie an und erklären (oft in Rückgriff auf gerade genannte Wertvorstellungen), Zustimmung zur Euthanasie sei weder im Voraus noch aktuell möglich, da der eigene Tod nicht gewollt werden kann. Solche Ansätze müssten allerdings (abgesehen von anderen Problemen) auch jegliche passive Euthanasie als moralisch verwerflich einstufen; und sind insofern vom Standpunkt aus, der sich in der heutigen Gesetzeslage manifestiert, unbefriedigend.

**Dambruch-Argumente gegen aktive Euthanasie.** Weit verbreitet sind "Dambruch"-Argumente, die davon ausgehen, dass ein Zulassen von aktiver Euthanasie in Fällen, in denen passive Euthanasie bereits jetzt geduldet wird, zu großen Problemen führen würde, da es letztendlich zu aktiver Euthanasie an widersprechenden Patienten oder dazu kommen könnte, dass etwa sehr kranke, insbesondere alte Menschen sich mehr oder weniger verpflichtet fühlen könnten, aktiver Euthanasie zuzustimmen, um geringere Kosten zu verursachen. Auch könnten Ärzte dazu verleitet werden, aktive Euthanasie "zu deren (vermeintlichem) Wohl" an ungefragten Patienten vorzunehmen. Dambruchargumente erscheinen mir, um sich gegen aktive Euthanasie auszusprechen, zwar vielversprechender als die in zuvor diskutierte These, Töten sei in grundsätzlich moralisch verwerflicher als Sterben lassen. Dennoch gründen sie oft auf spekulativen Annahmen darüber, wie sich eine eventuelle Aufhebung eines absoluten Verbotes der aktiven Euthanasie auswirken würde. Es erscheint mir plausibel, dass eine größere, systematisch verankerte Betonung der Patientenautonomie dazu führen würde, dass Patienten sich mit größerer Selbstverständlichkeit als "Herr der Situation" verstehen und auch von Ärzten als solche wahrgenommen werden. Diese Stärkung der Patientenautonomie wäre vermutlich ein geeigneteres Mittel, die Angst vor "gesellschaftlichem Druck" oder vor anmaßenden Ärzten zu mildern als ein ausnahmsloses Verbot der aktiven Euthanasie.

**Boonins Argument.** David Boonin entwickelt ein meiner Ansicht nach überzeugenderes Argument gegen aktive Euthanasie, das mir weniger spekulativ und paternalistisch erscheint als die üblichen Dammbrech-Argumente und das auch nicht auf die konventionelle Unterschieds-These angewiesen ist. Boonin ist selbst kein Gegner der aktiven Euthanasie (S. 157), und nimmt sozusagen nur die Position des "Anwalts der Gegenseite" ein, um zu untersuchen, welche Art der Argumentation gegen aktive Euthanasie am besten funktionieren könnte. Seiner Meinung nach können moderne ethische Ansätze (unter diesem Begriff subsumiert er konsequentialistische, deontologische und kontraktualistische Theorien, S. 158) keine überzeugende Verteidigung des Verbots der aktiven Euthanasie (bei gleichzeitigem Zulassen passiver Euthanasie) leisten. Stattdessen schlägt Boonin ein Argument vor, das sich an antiker Tugendethik orientiert und damit einen Moralbegriff voraussetzt, der, statt sich auf den moralischen Status bestimmter Handlungen zu konzentrieren, den moralischen Status des Charakters der handelnden Personen in den Mittelpunkt stellt, d.h. die Tugendhaftigkeit der Person.

**Abstinenz von Werturteilen über menschliches Leben.** Boonin statuiert zunächst, dass das Erlauben aktiver Euthanasie einen bestimmten Standpunkt einschließt, was den Wert des Lebens des zu Tötenden betrifft, nämlich den, dass das Leben dieser Person nicht mehr lebenswert ist (S. 163). Passive Euthanasie zu erlauben, impliziert keinen solchen bestimmten Standpunkt den Wert des Lebens des zu Tötenden betreffend. Nun kann man laut Boonin vertreten, dass selbst dann, wenn wir gerechtfertigt sein sollten in der Annahme, das Leben der betreffenden Person sein nicht mehr lebenswert, es trotzdem falsch sein könnte, für eine staatliche Sanktionierung der Euthanasie einzutreten, und zwar deshalb, weil "die Sorte Mensch, die wir anstreben sollten, zu sein" diese Wertung nicht machen würden.

Hinter dieser zunächst etwas undurchsichtigen Argumentation steht die Annahme, dass wir aktive Euthanasie stets nur dann für moralisch richtig halten können, wenn erstens die Zustimmung des zu Tötenden gegeben ist und, zweitens, *wir selbst zur Überzeugung kommen, dass das Leben des zu Tötenden "nichts mehr wert ist."* (S. 164).

Nun ergeben sich für Boonin zwei wesentliche (miteinander zusammenhängende) Gründe, warum das Erlauben aktiver Euthanasie keine gute Entscheidung wäre:

Erstens sollte einer toleranten Gesellschaft bei den in ihr vorhandenen fundamental unterschiedlichen Wertvorstellungen (etwa über die Werthaftigkeit des Lebens von Schwerkranken) nicht der Staat eine Seite (d.h. ein bestimmtes Werturteil) bevorzugen. Dies

wäre jedoch der Fall, wenn aktive Euthanasie aus dem Grund erlaubt würde, dass ein Leben nur dann etwas wert ist, wenn es mehr Freude als Leid enthält (S. 164).

Zweitens führt Boonin ein "Beleidigungsargument" an: Menschen, die in der gleichen Situation sind wie der aktiv zu Tötende, die jedoch *nicht* getötet werden wollen, würden sich durch die Sanktionierung der Tötung durch den Staat – zurecht – tief verletzt fühlen, da das negative Urteil über die Werthaftigkeit des Lebens des Sterbewilligen, das der Staat bzw. Teile der Gesellschaft vertreten, ja auch auf sie zutrifft (S. 165).

Aus diesen Gründen hält es Boonin für nachvollziehbar, wenn man der Ansicht ist, dass "tugendhafte Menschen" eine staatliche Sanktionierung der aktiven Euthanasie nicht unterstützen sollten, ein Erlauben passiver Euthanasie jedoch schon. Es ist abschließend anzumerken, dass Boonins Argumentation nicht dazu geeignet ist, aktive Euthanasie in allen Einzelfällen für moralisch verwerflich zu erklären, und sich lediglich auf die staatliche Sanktionierung bezieht; bzw. darauf, ob diese von "Tugendhaften" unterstützt werden sollte.

**Einordnung Boonins.** Boonins Argumentation zur Aufrechterhaltung des Verbots aktiver Euthanasie scheint mir wesentlich überzeugender als andere Argumente; zumal sie relativ allgemeingültig und unabhängig ist von speziellen (etwa religiösen) Begründungszusammenhängen, und auch nicht auf der Unterschiedsthese aufbaut.

Dennoch scheint es mir unangebracht, dass Boonin hier den Umweg über die Tugendethik nehmen zu müssen glaubt. Insbesondere das "Beleidigungs-Argument" ist auch im Rahmen einer modernen Ethik vertretbar. Auch ein Utilitarist bzw. Konsequentialist müsste das durch die "Beleidigung" von Betroffenen verursachte Leid in die Glücks-Bilanz bzw. in die Beurteilung der zu erwartenden Folgen mit einbeziehen. Wenn – was Boonin hier glaubhaft macht – tatsächlich zu erwarten ist, dass durch die (staatlich sanktionierte) Tötung eines *sterbewilligen* Schwerkranken demselben weniger Leid erspart werden kann, als dadurch *lebenswilligen* Schwerkranken in der gleichen Lage verursacht wird, wäre auch für einen Utilitaristen die aktive Euthanasie, bzw. auch das Eintreten für die staatliche Sanktionierung der aktiven Euthanasie, nicht mehr vertretbar.

## *Literatur*

**Rachels, James** (1975) "Active and Passive Euthanasia", *The New England Journal of Medicine*, Bd. 292, S. 78-80.

**Nesbitt, Winston** (1995) "Is Killing No Worse Than Letting Die?", *Journal of Applied Philosophy* Bd. 12, Nr. 1, S. 101-106, nachgedruckt in: Kuhse, Helga und Singer, Peter (Hrsg.) (1999) *Bioethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, S. 231-235.

**Kuhse, Helga** (1998) "Critical Notice: Why Killing is Not Always Worse – and sometimes Better – Than Letting Die", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Bd. 7, S. 371-374, nachgedruckt in: Kuhse, Helga und Singer, Peter (Hrsg.) (1999) *Bioethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, S. 236-239.

**Gruzalski, Bart** (1981) "Killing by Letting Die" , *Mind*, New Series, Bd. 90, Nr. 357, S. 91-98.

**Boonin, David** (2000) "How to Argue Against Active Euthanasia", *Journal of Applied Philosophy*, Bd. 17, Nr. 2, S. 157-168.