

Selbsttötung als Anspruch auf menschliche Würde?

Anmerkungen zur Bedeutung suizidaler Gedanken in emanzipatorischen Entwicklungsprozessen

Einleitung

Über Suizidalität nachdenkend, in den Gedanken uns hineinfühlend meinen wir immer zunächst den Tod, dann seine Herkunft. Das Zusammentreffen von aktivem und passivem Teil einer Handlung, deren Folge die Vernichtung beider ist, entwirft bei genauerer Anschau einen Spannungsbogen, der zu jener emotionalen Diskussion Anlass wird, in deren Verlauf man versucht ist, sich unbewusst mit einer Seite, der aktiven oder der passiven, zu solidarisieren. Dabei bemerken wir kaum, dass beide Seiten den selben meinen: Das sich vernichtende Lebewesen, den Menschen. Vielleicht spürend, dass hier ein unauflösbar widersprüchliches Gefühl in uns entstehen will, scheint die Bezugnahme auf eine vermeintlich dritte Perspektive hilfreich zu sein, indem wir uns etwa auf unsere Traditionen, Riten, Religionen beziehen und den Stab in ihrem Sinne über jenen brechen, der in unüberwindbarer Einmaligkeit von seinem Handeln auf eine Weise Gebrauch macht, die ihn gleichzeitig und endgültig von jeder weiteren Handlungsfähigkeit ausschließt. Diese endgültige Ausgeschlossenheit, diese Art von Tod sollte eigentlich hinreichend Grund sein, unser ethisches Engagement im Sinne der Entwicklung einer moralischen Haltung dem Suizidanten gegenüber möglichst zurückhaltend zu üben.

Dennoch lösen suizidale Handlungen nicht selten sehr starke Krisen bei Angehörigen und Freunden aus. Diese Krise kann letztlich erst wieder durch eine Besinnung auf

jenes Zusammentreffen von aktivem und passivem Teil, von „Täter und Opfer“¹ in *einer* Person, auf das eigentliche Dilemma zurückgeführt werden. Darin fühlen sich dann jedoch die Überlebenden umso deutlicher in einem Gefühl verzweifelter oder wütender Ohnmacht zurückgelassen. In Anbetracht der Häufigkeit suizidaler Handlungen und Impulse wird die Selbsttötung auch zum Gegenstand allgemeiner gesellschaftlicher Diskussionen, in deren Rahmen wir jedoch die Solidarisierungsversuche mit einer von beiden Seiten ebenso beobachten können wie den darin liegenden Spannungsbogen. Dieser wird dann Anlass zur Bezugnahme auf scheinbar überindividuelle Vorstellungen, Riten und Glaubensinhalte, ohne deren Hilfe wir uns kaum ein Urteil über die Handlung zuzutrauen scheinen.

Tod als spiegelnder Fluchtpunkt

Im Anblick der Gedenkstätten für die Ahnen einer menschlichen Gesellschaft wird deutlich, wie groß der Raum ist, den die Beschäftigung mit dem Tod in unserer menschlichen Wahrnehmung einnimmt. Überflüssig erscheint angesichts der hier sichtbaren religiösen Symbolik der Hinweis, dass wohl kaum eine Religion oder Glaubensrichtung ohne den Tod als einen oder den zentralen Fluchtpunkt ihrer Botschaft auszukommen scheint. Dies verurteilen zu wollen erscheint angesichts der Allgegenwärtigkeit dieses Phänomens weniger angemessen, als sich mit der Ursache dieser Zusammenhänge auseinander

zu setzen. Schließlich könnten die darin wohnenden emotionalen Beweggründe doch vielleicht auch von jenen erlebt werden, die sich von den metaphysischen Ritualen zu emanzipieren versuchen.

Allgegenwart des Sterbens

Wenngleich der Tod für uns Menschen offenbar eine besondere Bedeutung hat, ist unübersehbar, wie alltäglich und überall in der Natur gestorben wird. Es müsste uns doch eigentlich erstaunen, wie beiläufig wir dem Tod des *anderen* natürlichen Lebens etwa während eines Spaziergangs am muschelübersäten Strand begegnen. Mehr noch: Dass wir ihn sogar zu unserem Nutzen in der schlachtenden Tierhaltung kultivieren und ihn dabei kaum oder allenfalls am Rande zur Kenntnis nehmen, wirkt auch bei oberflächlicher Anschauung erstaunlich widersprüchlich.

Während wir also das pflanzliche und tierische Sterben und die Verwesung jener Körper als notwendigen Teil eines prozesshaften natürlichen Kreislaufes verstehen, hebt sich unsere Vorstellung und unser Verständnis vom *eigenen* Tod in fast allen Kulturen davon ab. Dies mit unseren religiösen oder spirituellen und ethischen Wurzeln zu begründen, scheint zwar vordergründig möglich, ist bei genauerer Betrachtung jedoch ein geradezu diametral verkehrtes Verständnis dieser Phänomene. Vielmehr scheinen doch unsere spirituellen Traditionen gerade umgekehrt aus der besonders gewichtigen und beängstigenden Wahrnehmung des eigenen Ablebens hervorzugehen, im Anspruch, diesem seinen Schrecken nehmen zu wollen. Dies wird gerne begründet durch Hinweise auf Unterschiede zwischen den allsterblichen Wesen unserer Welt einerseits und den Besonderheiten von uns Men-

schen andererseits, als könnten solche Unterschiede die Möglichkeit eines wie auch immer gearteten Lebens nach dem Tod beweisen.

Das religiöse Verständnis des Menschen im Angesicht seines eigenen Todes ist an anderer Stelle bereits hinreichend bearbeitet worden². Zurückgreifend auf die besondere Würdigung des eigenen, des menschlichen Todes scheint die Suche nach einem die unterschiedlichen auch religiösen Rituale verbindenden Element durchaus sinnvoll. Dies kann selbstverständlich nur unter Umgehung jedes letztlich ja nicht nachvollziehbaren religiösen Alleinvertretungsanspruchs geschehen.

So reduziert es nach allen vorgestellten Erläuterungen auch wirken mag, mündet jede Suche nach einem die unterschiedlichen Rituale verbindenden Element schlicht im menschlichen Anspruch auf „Würde“. Dieser Anspruch scheint der universalere, die Religionen und Traditionen mit einbeziehende und dann übersteigende (s.u.) Hintergrund für unseren Umgang mit menschlichem Tod zu sein: In Würde sterben zu wollen wird zum wesenhaften und zugleich anspruchlichsten Unterschied des menschlichen im Vergleich zum „anderen“ universalen Sterben.

Bewusstheit des sicheren Todes

Wie immer das Bedürfnis nach einem „würdevollen Tod“ im einzelnen kulturellen Kontext begründet sein mag, so wurzelt es sicherlich doch überall in der Tatsache, dass sich der Mensch wohl noch am meisten von allen Lebewesen des sicheren Todes bewusst ist. In seinem überdurchschnittlichen Zeiterleben, seiner sich erinnernden Vorausschau, sieht er den Tod auch ohne jede konkrete Bedrohung auf sich zukommen als Notwendigkeit, der

er höchstens im Einzelfall, aber nicht grundsätzlich ausweichen kann. Mag das Tier den todbringenden Einzelfall ein um's andere mal überleben, so scheint es nach jedem glücklich geendeten Wettlauf von dem dennoch sicheren eigenen Tod kaum beeinträchtigt zu sein und geht darum schon rasch über in seine Rituale des gemeinsamen Aasens, als sei nichts besonderes geschehen, wie wir es anschaulich bei Nietzsche beschrieben finden³.

Anders der Mensch: Durch sein sicheres Wissen um sein eigenes Ende wird er angetrieben, seiner begrenzten Zeit einen Sinn zu geben und sich darin seiner eigenen Bedeutung bewusster zu werden. Die anstrengende Bürde, einem ganzen Leben (auch wenn es das eigene ist) einen Sinn zu geben, wurde durch schamanistische Kollektivierungen des Lebenssinns aufgefangen, was sich in der Folge im Sinne der Entwicklung von Religionen ausweitete. Vor diesem Hintergrund scheint es nicht zu verwundern, warum medizinische Heilkünste und theokratische Heilslehren traditionell eine große Verwobenheit haben, die auch in modernen Gesellschaften keineswegs überwunden zu sein scheint.⁴

Doch ist das Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung ja auch in einer individualisierten Gesellschaft ebenso wenig verloren gegangen, wie die Sicherheit im Wissen um den eigenen Tod. Wie immer dieser Lebenssinn, diese Bedeutungsgebung auch individuell gesetzt werden mag, so wird doch deutlich, wie sehr aber ein so „bewusstes Leben“ auch im Umkehrschluss den Tod als den Abschluss in anderem Licht erscheinen lässt: Er ist durch die letztlich durch ihn gestiftete Sinnhaftigkeit mit dem menschlichen Leben enger im Sinne eines Bedeutungszusammenhanges verbunden als etwa beim Tier, wo er im Sinne eines

„nur“ prozesshaften natürlichen Kreislaufs vom Tier nicht wahrgenommen und rein äußerlich vom Menschen objektiviert verstanden werden mag.

In diesem sinnhaften Bedeutungszusammenhang von Leben und Tod mag das speziell menschliche Bedürfnis wurzeln, sich den eigenen Tod würdevoll zu wünschen. Doch was ist diese Würde?

Würde des Todes

Zurückkommend auf die religiösen Traditionen sehen wir, wie diese ihre unterschiedlichen Riten entwickelt haben, den Tod zu zelebrieren. Wie eingangs erwähnt, steht die Entstehung religiöser Bedürfnisse ja im Zusammenhang mit dem sicheren Wissen um die Endlichkeit des Lebens, den Tod. Und so spielt dieser auch seine zentrale Rolle im jeweiligen Ritus: Er wird nach der Bedeutung, die der Mensch *sich und seinem Leben* im religiösen Kontext gegeben hat, begangen.

Mit nachlassender Religiosität aber lässt das Wissen um die Endlichkeit jedoch gewiss nicht nach. Die universalen Bemühungen um einen lebenserhaltenden Lebensstil und um medizinische Möglichkeiten der Lebensverlängerung könnten ebenso wie unser konflikthafter Umgang mit Krankheit und Hinfälligkeit auf eine zunehmend subversiv wirksame Angst vor dem Tod hinweisen, den wir am liebsten hinter den verschlossenen Türen unserer Krankenhäuser und Altersheime warten lassen wollen, bis jeder einzelne soweit ist und sich (vielleicht viel zu spät) fragt, warum er sich nicht zeitig für einen anderen Weg als den in die Anstalt entschieden hat.⁵

So oder so steht also anscheinend auch in der modernen, mehr und mehr religionsentfremdeten Welt der Tod immer noch als Fixpunkt im Bewusstsein des Men-

schen, an dessen Unausweichlichkeit sich die verschiedenen Versuche verstehen lassen, dem eigenen Leben eine Bedeutung zu geben. Unabhängig davon, wie weit jeder Einzelne von kollektiven Sinngebungen sich zu emanzipieren bereit ist, gibt uns eine offene Gesellschaft die Chance, unsere Bedeutungsgebung individueller, vereinzelter und variabler zu gestalten. In seinem aber auch darin immer noch bestehenden menschlichen Bedeutungszusammenhang, den der Tod zum Leben herstellt, bleibt das Bedürfnis nach einem würdevollen Umgang mit dem Tod bei aller Emanzipation meist zumindest erhalten. Nur wird der Begriff von der Würde im Tod jetzt ähnlich so individualisiert verstanden wie die persönliche Bedeutungsgebung des eigenen gelebten Lebens. Fast stellt sich hier die Frage, ob in der emanzipierten Individualisierung der eigenen Sinngebung der eigene Anspruch auf Würde nicht sogar noch höher sein mag.

Wie wir sterben wollen

Die Frage, wie wir sterben wollen, ist von der Frage, wie wir leben wollen, also auch heute nicht zu trennen, dabei aber offenbar noch schwieriger zu beantworten als je zuvor. Im selben Maße, wie unsere durchschnittliche und oft auch persönliche Lebensspanne durch die Gnaden der Zivilisation verlängert worden ist, scheint die Frage drängender, was das mit unserem Anspruch auf Würde macht: Die Diskussionen um die Überlassung patentierter lebensnotwendiger Medikamente an Entwicklungsländer, um Sterbehilfe, Euthanasie oder unterlassene Hilfeleistung sowie Reproduktionsmedizin und Abtreibung stehen doch letztlich alle im Kontext der Frage, wie wir dem Anspruch auf Menschenwürde trotz der Individualisie-

rung unserer Glaubensinhalte fortgesetzt gerecht werden können.

Während in diesen Diskussionen aber der Vektor im Sinne „Täter“ und „Opfer“ noch meist erkennbar bleibt, also ethische Maßstäbe möglich zu sein scheinen(?), so wird dies in der Frage der Suizidalität ad absurdum geführt. Wie bereits erwähnt, ist das Zusammentreffen des aktiven und passiven Teils im willkürlichen Tötungsakt unser Dilemma, und ein Ausweichen auf eine übergeordnete Perspektive scheint immer mehr wie ein allgemeines Ausweichen vor den Gefühlen, die der Suizid eines Menschen in uns auslöst. Die Einnahme einer „äußerlichen“ Perspektive scheint ehrlich bekannt bis auf Ausnahmen nicht wirklich möglich. Also entzieht sich der Suizidant letztlich der Stellungnahme durch Dritte und kann nur durch den Versuch einer Identifikation allenfalls im Ansatz verstanden werden.

Die Würde der Freiheit – die Freiheit der Würde

In diesem Versuch einer letztlich immer nur ansatzweisen und möglicherweise auch sehr symbolisch wirksamen Identifikation mit dem Anderen kann mir auch im Unterschied zu mir *sein* Wünschen als *Freiheit* verständlich werden. An der Stelle der intersubjektiven Identifikation komme ich ohne einen gewissen Begriff von Freiheit jedenfalls nicht mehr aus. Ohne diesen zu akademisch problematisieren zu wollen, soll er hier nicht in einer „Freiheit von“ verkürzt verstanden werden, sondern eine „Freiheit für“ meinen: etwa im Sinne einer Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung vor dem Hintergrund persönlicher Sinngebungen.

Nur zum Verständnis des Begriffes sei an dieser Stelle erläutert, dass eine „Freiheit

von“ als die Freiheit von einer zwingenden Unmittelbarkeit der Erfüllung unserer Bedürfnisse gemeint ist und so zwar die Voraussetzung für eine „Freiheit für“ darstellt. Die „Freiheit von“ wirkt also noch nicht selber sinnstiftend. Vielmehr erreicht erst die danach mögliche „Freiheit für“ jene Wirkung, die nach der Entbindung von der Erfüllung direkter Lust die Zeit übrig lässt, unsere Lebensmöglichkeiten zu erkennen. Sie kann dann als perspektivische Kraft und letztlich als Keim der individuellen Emanzipation wirksam werden. Dadurch wird die Erfüllung unserer lustvollen Bedürfnisse nicht etwa liquidiert, sondern eben diese Erfüllung wird zu einer selbstbestimmten Möglichkeit, weil ich sie zumindest prinzipiell auch verschieben, im Einzelfall sogar auf sie verzichten kann. Hier scheint der wesentliche Unterschied schon durch: Eine Unbedingtheit als Unfreiheit ist an die Unmittelbarkeit gebunden: *Jetzt* hungert mich, und *jetzt* esse ich, weil ich essen *muss* (wenn man mich lässt). Dies überwindend scheint jene erweiterte Perspektive von „Freiheit für“ aufzuleuchten. – Anders formuliert: Die Einbeziehung von Zeit als „Dauer“ macht eine „Freiheit für“ möglich und begründet darin den Unterschied zwischen lustvollem Wollen und eigentlichem Willen. So wird die Zeit, die Dauer, als wesentliche Bedingung für eine Freiheit der Möglichkeiten deutlich. Um mich dann bei der Wahl der Möglichkeiten zu entscheiden, stellt sich mir die Frage, *warum* ich das eine dem anderen vorziehen sollte: *Warum*, also zu welchem Zweck, oder darüber hinausweisend: *Zu welchem Sinn?*⁶

„Freiheit wofür“ stellt also immer eine innere Freiheit dar. Sie stellt nach der Befreiung *von* den inneren Zwängen letztlich die Sinnfrage *wofür* und weist über das

Gegenwärtige und höchstens Unmittelbare hinaus. Allem angestregten Anschein dieser Gedanken zum Trotz ist es allerdings so, dass wir im Alltag ständig dabei sind, unsere Bedürfnisse zugunsten anderer Ziele aufzuschieben. Dabei unterscheiden wir uns untereinander sehr darin, inwiefern uns die Möglichkeiten des Aufschubs und Verzichts nicht nur sachlich, sondern vor allem emotional hinreichend deutlich werden, um ihre Umsetzbarkeit für möglich zu halten.

Nichtsdestoweniger stellt ein so verstandener Begriff von Freiheit mir dann eine Frage nach dem Sinn, was ich „*eigentlich will*“, als projektiv nach vorne entworfene Sinngebung. Darin steht er im unmittelbaren Kontext der oben benannten final bedingten, quasi reflexiv bedingten Sinnfrage, also im Kontext zur vom Wissen um den Tod rückwirkend gestellten Frage nach der Bedeutung meines Lebens. Die innere Freiheit und das Wissen um den Tod stellen also ein gegenseitiges Bedingungsgefüge dar, in welchem eine Vorstellung zukünftiger Möglichkeiten in der Erkenntnis des unausweichlichen Todes an dieser Erkenntnis spiegelnd sich zurückwirft.

Anders formuliert steht die Überwindung des inneren Konfliktes zwischen dem lustvollen Wollen des Augenblicks und dem „*eigentlichen Willen*“ in einem unübersehbaren Zusammenhang mit der persönlichen Überwindung des Widerspruchs zwischen dem zu lebenden Leben und dem gewissen Tod. Diese Leistung wird vom Menschen in seinem persönlichen Entwicklungsprozess im Grunde subtil alltäglich abverlangt.

Einer endgültigen Lösung sich meist entziehend wird dieser Entwicklungsprozess zu einer emanzipatorischen Herausforde-

rung im Sinne eines echten Individuationsprozesses, in dem die eigene Würde und Freiheit in unauflösbarer Verwobenheit zueinander ins Zentrum des Menschseins rücken. So, wie erst die „Freiheit für“ den Suizid als echte speziell menschliche *Option* (also als „Freitod“) sichtbar werden lässt, ist eben jene Freiheit nur dann zugleich als Voraussetzung für den Anspruch auf einen würdigen Tod wirksam, wenn sie das Leben in Sicht auf den sicheren Tod als sinnvoll erleben lässt.

Ohne auszuschließen, dass die Selbsttötung durch noch weitere Facetten bedingt als Zeichen menschlichen Seins verstanden werden kann, kommen wir also schon allein durch die genannten zwei Ebenen der Würde im Angesicht des sicheren Todes einerseits und durch den Begriff der inneren „Freiheit für“ andererseits unausweichlich an die Notwendigkeit der *Möglichkeit* von Selbsttötung für das Selbstverständnis als Mensch im Anspruch auf einen emanzipatorischen Lebensprozess.

Suizid als Möglichkeit, Möglichkeit als Lebensnotwendigkeit

Fast scheinen sich die obigen Ausführungen als Begrüßung lebensüberdrüssigen Verhaltens anbieten zu wollen. Es kann aber natürlich nicht übersehen werden, dass Suizidalität sich oft im Kontext schwerer psychischer Beeinträchtigungen entwickelt. Dass diese mit einer Einschränkung der Wahrnehmung von innerer Freiheit einhergehen kann⁷, liegt auf der Hand und rechtfertigt es, jedem suiziderwägenden Menschen wenigstens äußerlich Lebensmöglichkeiten aufzuweisen (s.u.). Vieles weist darauf hin, dass „zumindest in vielen, und ich meine in den meisten Fällen, [...] sich selbstmörderische Personen wirklich im Irrtum [befinden], und es wäre

möglich, sie hiervon zu überzeugen, wenn wir eine Chance hätten.“⁸

Der Aspekt von Suizidalität als aus innerer Freiheit geborene Möglichkeit einerseits und als eine Art des Anspruchs auf einen würdigen Tod andererseits sollte aber die wichtige und immanente Perspektive herausarbeiten, den suizidalen Gedanken als unbedingten Kontext eines sinnstiftenden Lebensprozesses zu verstehen. (Darin mag auch begründet liegen, dass sich letztlich wohl kaum ein anderes Lebewesen als der Mensch mit der Frage der Selbsttötung beschäftigt.)

Aus dieser Perspektive heraus wird eine überindividuelle ethische Bewertung suizidalen Verhaltens unmöglich und der suizidale Impuls des anderen kann dann ethisch verallgemeinernd weder begrüßt noch verworfen werden. Suizid steht dann eben nicht im Widerspruch zum Anspruch auf einen würdigen Tod, sondern erscheint umgekehrt als *eine* individuelle Möglichkeit, diesen Anspruch umzusetzen. Nur indem wir dies verstehen, wird der suizidale Impuls enttabuisiert⁹ als wesentliche Voraussetzung, einen Zugang zum Suizidanten zu erhalten, der eben jene Chance ermöglicht, ihn eventuell über seinen „Irrtum“ (Narveson, s.o.) aufzuklären und seine Absicht zu relativieren.

Schlussfolgerung

Nur scheinbar paradoxerweise wird dem Autor an dieser Stelle schlechten Gewissens sein alltäglicher Auftrag klar, sich als Therapeut einer grundsätzlich lebensbejahenden Haltung verpflichtet zu fühlen. In diesem Beitrag geht es aber bei aller Auseinandersetzung mit der persönlich unausweichlichen Betroffenheit in der Begegnung mit suizidanten Patienten darum, im subjektiven Einzelfall dem Betroffenen

gegenüber nicht verurteilend gestimmt zu sein. Denn dies wäre paradoxerweise auch zum unterschwellig lebensbejahend wirkenden Auftrag nur kontraproduktiv wirksam: Eine Verurteilung der persönlichen Wertewelt meines Patienten würde diesen von mir in einer Weise entfremden, die einer Therapie als Auftrag zur emanzipatorischen Befreiung von intraindividuell wirksamen Zwängen in der interindividuellen Begegnung nur im Weg stände.

Suizidalität kann aber eben nur im Versuch einer Identifikation verstanden werden, die wiederum nur unter Umgehung einer Vorverurteilung (und auch dann immer nur im Ansatz) gelingen mag, aber die einzige Möglichkeit darstellt, dem suizid-erwägenden Menschen neben äußeren Lebensoptionen seine inneren Möglichkeiten erweitern zu helfen.

Wir dürfen den suizidalen Impuls also eben dann nicht verwerfen, wenn wir ihn aus einer lebensbejahenden Haltung heraus relativieren möchten, da er sich doch gerade aus jener bejahten, speziell menschlichen Lebensweise ergibt.

Anmerkungen und Literatur:

¹ Ungeachtet der im Begriff „Täter“ und „Opfer“ liegenden Moralisierung

² Eirund, W.: Der verbrochene Mensch. In: Eirund, W., Röder, H. (Hrsg.): Psychotherapie, Spiritualität, Religion. Glaukos, Limburg 2007

³ Nietzsche, F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie. Reklam, Ditzingen 1986

⁴ Beinert, W.: Heilkunde und Heilskunde. In: Eirund, W., Röder, H. (Hrsg.): Psychotherapie, Spiritualität, Religion. Glaukos, Limburg 2007

⁵ Dörner, K.: Ende der Veranstaltung. Paranus, Neumünster 2002

⁶ Eirund, W.: „Vor allem aber achtet scharf, dass man hier alles dürfen darf!“ – Äußere und innere Freiheit als Dimensionen therapeutischen Handelns. Vortrag auf dem Vierten gemeinsamen Symposium: „Freiheit in der Psychotherapie“ am 12. September

2007 in Bad Schwalbach. Drucklegung für 2008 in: Röder, H., W. Eirund: Freiheit in der Psychotherapie. Glaukos, Limburg

⁷ Eirund, W.: Chronische Schizophrenien oder: Vom „Irrsinn der Existenz“. Anmerkungen zur Bedeutung einer geläufigen Diagnose. Fundamenta Psychiatrica 16 (2002) 59-65

⁸ Narveson, J.: Die Ethik des Selbstmordes und der Wert des Lebens. Aufklärung und Kritik, Sonderheft 11 (2006), 131-144

⁹ Bethchen, B., H. Hansen: Das Skepsis-Reservat: Vom Leben: Vom Suizid. Die gemütliche Kammer am Ende der Welt. www.boag-online.de/pdf/33001_Gemueltliche_Kammer.pdf

Zum Autor:

Dr. med. Wolfgang Eirund, geb. 20.08.1965, leitender Arzt einer stationären Einrichtung zur Therapie psychisch komorbider suchtkranker Menschen in der Nähe von Wiesbaden. Nach dem Medizinstudium Promotion zu psychoanalytisch fundierter Psychotherapie. Anschließend Ausbildung in der Psychiatrie, psychosomatischen Medizin und Psychotherapie, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie. Daneben Anerkennung und Tätigkeiten in der ärztlichen Aus- und Weiterbildung auf den Gebieten der Psychiatrie und Psychotherapie. Veröffentlichungen und Vortragstätigkeit mit Schwerpunkt einer Synopsis interdisziplinärer, vorwiegend geisteswissenschaftlicher Disziplinen mit psychotherapeutischen, psychiatrischen und neurobiologischen Denkansätzen.