

Stephanie Höllinger

„Heiligkeit des Lebens“

Untersuchung einer bioethischen Argumentationsfigur

♦ Mit dem Motiv der „Sakralität der Person“ hat Hans Joas eine vielbeachtete These zur Genealogie des Menschenrechtsethos vorgelegt. Im folgenden Beitrag wird eine Verbindung zwischen diesem Prozess der Sakralisierung einerseits und dem Motiv der „Heiligkeit des Lebens“, wie es im kirchlichen Lehramt entfaltet wurde, andererseits hergestellt. Auf diese Weise wird gewissermaßen der kirchlich-theologische Beitrag zum Sakralisierungsdiskurs reflektiert und auf seine Bedeutung für die Bioethik hin fokussiert. (Redaktion)

Was ist uns „heilig“? Die Frage beschränkt sich längst nicht mehr auf den Bereich von Kult und Religion, sondern zielt unserem gegenwärtigen Verständnis nach darauf ab, was für unser Dasein von außergewöhnlicher und gleichsam unverzichtbarer Bedeutung ist. Wir vergeben das Prädikat „heilig“ also keinesfalls leichtfertig, sondern wollen damit vor allem etwas besonders Wertvolles bezeichnen. In diesen Bedeutungshorizont ist auch der Verweis auf die „Heiligkeit des Lebens“ einzuordnen, wie er uns in bioethischen Auseinandersetzungen begegnet. Obgleich diese Formel („sanctity of life“) im angloamerikanischen Raum insgesamt höhere Bekanntheit erlangt hat, bestimmt sie ebenso deutschsprachige Debatten und will die Schutzbedürftigkeit menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen. Demnach ist mit dieser Formel eine Grenze aufgezeigt, die in unserem konkreten Handeln nicht verletzt

oder überschritten werden soll.¹ Wo genau jedoch diese Grenze zu ziehen ist, bleibt in den bisherigen Diskussionen strittig. Während die einen den Wandel der letzten Jahrzehnte und die damit verbundenen Errungenschaften in Medizin und Technologie mit Überschwang begrüßen, hegen die anderen mitunter große Skepsis.

Ihre stärkste Ausprägung hat diese Skepsis wohl in jenen fundamentalistischen Kreisen gefunden, die nicht zuletzt im Rückgriff auf die „Heiligkeit des Lebens“ für den strikten Erhalt des Lebens eintreten und jegliche Einschränkung davon rigoros zu unterbinden versuchen. Besonders häufig sind diese Ansätze in Debatten um Schwangerschaftsabbruch oder Sterbehilfe anzutreffen. Infragestellungen dieser Norm werden meist als Angriff auf den sakralen Charakter des Lebens begriffen und nicht weiter zugelassen, weshalb Stephen Wear in diesem Zusammenhang

¹ Vgl. *James Keenan*, The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine 52), Dordrecht–Boston–London 1996, 1–18, hier: 3.

auch von der „Heiligkeit des Lebens“ als „ultimate discussion stopper“² spricht. Aus diesen Gründen bleibt die Formel heute nicht ohne Kritik, wird sie doch regelmäßig mit Argumentationsfiguren verbunden, die zu einer vitalistischen Verabsolutierung³, d. h. zur einseitigen Überhöhung physischer Existenz, neigen. Der Verweis auf die Sakralität in bioethischen Debatten ist deshalb in vielen Fällen alles andere als eine neutrale Redeweise, sondern wird mit Argumenten verbunden, deren Tendenz zur Verabsolutierung des Lebens mit einem gewissen Unbehagen beobachtet wird und zuweilen scharfe Absagen erfährt.

Doch ist den komplexen bioethischen Debatten mit einer solchen rigorosen Zurückweisung der „Heiligkeit des Lebens“ wirklich gedient? Oder bedarf es nicht doch einer ausführlicheren Reflexion darüber, wann bzw. warum der Rückgriff auf diese Formel zu einer solchen Verabsolutierung führen kann? Lassen sich aus ihr vielleicht sogar ethische Einsichten angesichts aktueller Herausforderungen gewinnen? Der vorliegende Beitrag möchte im Folgenden also der Frage nachgehen, inwiefern die Kritik an dieser Formel sowie an der häufig damit verbundenen Argumentationsfigur berechtigt ist und worin möglicherweise die ethische Relevanz dieser auch von lehramtlicher Seite stark gemachten Redeweise liegen könnte.

1 Ursprung der „Heiligkeit des Lebens“

Wenn heute auf die „Heiligkeit des Lebens“ verwiesen wird, gewinnt man oft den Eindruck, es handle sich um eine Formel, die auf einer jahrhundertealten Tradition beruhe. Der Befund bisheriger Forschungen zum Ursprung des Begriffs zeichnet allerdings ein anderes Bild. James Keenan konstatiert bereits vor mehr als 20 Jahren, „that we do not seem to know where the term came from, what its roots are“⁴, und auch jüngere Arbeiten bestätigen dieses Ergebnis, wenn sie zum Schluss kommen: „[I]ts meaning and origin is rather unclear.“⁵ Die Formel selbst lässt sich diesen Untersuchungen nach erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts dokumentieren, scheint sich ab diesem Zeitpunkt aber gerade in bioethischen Debatten recht rasch durchzusetzen. Diese Entwicklung wird auch anhand lehramtlicher Dokumente deutlich: So taucht die Formel „Heiligkeit des Lebens“ erst unter Papst Johannes Paul II. auf, zeichnet sich dem Inhalt nach aber bereits in den Jahrzehnten davor ab. Demnach wird das Leben schon in vorkonziliarer Zeit als „heilig“ bezeichnet und dieser Gedanke unter Papst Johannes XXIII. sowie Paul VI. weiter entfaltet. Ob die Wurzeln sogar noch weiter zurückreichen, gilt es in Zukunft zu klären, obzwar festzuste-

² Stephen Wear, Sanctity of Life and Human Dignity at the Bedside, in: Kurt Bayertz (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (s. Anm. 1), 57–71, hier: 60.

³ Auf den vor allem von Peter Singer und Helga Kuhse vorgebrachten Vorwurf eines Speziesismus soll in diesem Beitrag nicht näher eingegangen werden. Einen Überblick über ihre Position und damit verbundene Problematiken bietet z. B. Christoph Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moralthologie 15), Münster 2000, bes. 289–300.

⁴ James Keenan, The Concept of Sanctity of Life (s. Anm. 1), 1. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch George Khushf in seinem Beitrag „The Sanctity of Life. A Literature Review“ (293–310), der in demselben Sammelband wie James Keenans Text erschienen ist.

⁵ Vgl. Heike Baranzke, „Sanctity-of-Life“ – A Bioethical Principle for a Right to Life?, in: Ethical Theory and Moral Practice 3 (2012), 295–308, hier: 296.

hen scheint, dass die biblischen Verweise auf die „Heiligkeit“ sich deutlich von der Verwendung der hier zur Diskussion stehenden Formel unterscheiden. So hat Heike Baranzke in den letzten Jahren mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass die alt- wie neutestamentliche Rede von der Heiligkeit in Bezug auf den Menschen keinen Ist-Zustand ausdrückt und damit keine Aussage über sein Leben im Sinne seiner rein physischen Existenz trifft, sondern kultisch-ethische Implikationen besitzt, die auf eine moralische Lebensführung insgesamt abzielen.⁶

Nichtsdestotrotz besitzt die „Heiligkeit des Lebens“ schon alleine aufgrund ihrer Terminologie religiöse Anklänge, die eben auch in den lehramtlichen Texten bereits vor dem expliziten Rückgriff auf die Formel nachweisbar sind und bei näherer Betrachtung Aufschluss über ihre Ausbildung sowie damit verbundener Argumentationsfiguren liefern können. Aus diesem Grund wird der vorliegende Beitrag zunächst den lehramtlichen Darstellungen und Begründungszusammenhängen⁷ nachgehen, um diese im Anschluss auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen.

2 Rezeption durch das Lehramt

In den lehramtlichen Dokumenten finden wir bereits unter Papst Pius XI. Verweise auf den „heiligen“ Charakter des menschlichen Lebens. In seiner 1930 erschienenen Enzyklika *Casti connubii* nimmt er Stellung zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs und weist im Zuge dessen die „direkte Tötung eines Unschuldigen“ strikt zurück: „Ob sie nun der Mutter oder dem Kind zugefügt wird, sie ist gegen das Gebot Gottes und die Stimme der Natur: ‚Du sollst nicht töten!‘ (Ex 20,13). Eine gleich heilige Sache nämlich ist das Leben beider“⁸. Die Tötung einer unschuldigen Person wird hier also im Rückgriff auf das fünfte Gebot verurteilt und – so ist der daran anschließende Satz wohl zu deuten – mit dem heiligen Charakter des Lebens begründet. Das Tötungsverbot dient demnach der Wahrung des menschlichen Lebens, dem ein offenkundig sakraler und damit herausgehobener Stellenwert zukommt. Wodurch sich diese Heiligkeit begründet, wird in dem Abschnitt allerdings nicht entfaltet.

Erst Papst Johannes XXIII. scheint diesen Punkt näher zu ergründen, wenn er

⁶ Vgl. Heike Baranzke, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Quaestiones Disputatae 217), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 87–111, hier: 94–97, 100–101; dies., ‚Sanctity of Life‘. Alttestamentliche und jüdische Wegweisung zum Verständnis eines biomedizinethischen Begriffs, in: Reinhold Boschki/Albert Gerhards (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, Paderborn 2010, 321–331, hier: 326–330.

⁷ Dabei wird besonders auf jene Texte Bezug genommen, die auch Christoph Götz heranzieht. Im Unterschied zum vorliegenden Beitrag untersucht er die Dokumente jedoch weniger auf ihre Genese hin, sondern setzt sich vor allem mit der daran geäußerten Kritik auseinander. Vgl. Christoph Götz, Medizinische Ethik und katholische Kirche (s. Anm. 3), 279–300.

⁸ Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, in: AAS 22 (1930), 539–592. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ³⁷1991, 3700–3724, hier: 3720.

1961 in der Nummer 194 von *Mater et magistra* festhält: „Das Leben der Menschen muß nämlich von allen für etwas Heiliges gehalten werden: denn es erfordert von seinem Anbeginn an das Wirken Gottes, des Schöpfers.“⁹ Anders als bei Pius XI. wird hier kein expliziter Bezug zum Tötungsverbot genommen, was wohl auf den Kontext dieser Passage zurückzuführen ist. Johannes XXIII. geht es an dieser Stelle nicht um die Frage des Schwangerschaftsabbruchs, sondern um die generelle „Achtung der Lebensgesetze“, wonach die „Weitergabe des menschlichen Lebens [...] das Vorrecht der Familie“ (MM 193) ist und an den personalen Akt gebunden bleiben soll. Nur auf diese Weise könne der sakrale Charakter des Lebens gewahrt werden. Der Grund für die Heiligkeit wird dabei auf das Wirken Gottes zurückgeführt, der als Schöpfer Autorität über das Leben hat und es so in eine Sphäre des Heiligen rückt.

Auf eine recht ähnliche Argumentation setzt Paul VI., wenn er in seiner Generalaudienz 1978 mit dem programmatischen Titel *La vita umana è sacra* festhält: „Das menschliche Leben ist heilig. Was heißt heilig? Heilig heißt, daß das Leben der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist und unter dem Schutz einer höheren, übermenschlichen Gewalt steht und vom Gesetz Gottes geschützt ist.“¹⁰ Wie schon bei Johannes XXIII. wird die Sakralität menschlichen Lebens mit dem Verfügungsbereich Gottes in Verbindung gebracht, d. h. die Aussage zielt auf die Her-

vorhebung göttlicher Souveränität ab. Dies bedeutet in weiterer Konsequenz, dass dem Menschen das Leben entzogen bleibt bzw. bleiben soll. „Heiliges“ Leben wird mit „entzogenem“ Leben gleichgesetzt.

Vertieft wird dieser Gedanken in seiner Rede zum zehnten Weltfriedenstag: „[M]enschliches Leben ist heilig, das heißt, es steht unter dem Schutz seiner transzendenten Beziehung zu Gott, der Ursprung und Herr (vgl. Gen 4; Mt 5,21 ff.), unsichtbares, aber maßgebendes Urbild des Lebens ist; in Gott erkennt es seine angebotene, überragende, vom Wesen her gegebene Ähnlichkeit, die es sogar in möglichen Fehlformen, Entstellungen und Entartungen behält, eine ihm eigene unzerstörbare Würde, die gerade bei wachsender Bedürftigkeit nach mehr Achtung und Fürsorge ruft (vgl. Mt 25, 31 ff.).“¹¹

Das Leben steht deshalb unter Schutz, weil es stets auf Gott als „Ursprung und Herr“ verwiesen bleibt und wir uns als seine Geschöpfe in einer steten „Ähnlichkeit“ zu diesem Ursprung erfahren. Diese „Ähnlichkeit“ wiederum kommt ausnahmslos allen Menschen zu und knüpft damit an die traditionelle imago dei-Vorstellung an. Die „Heiligkeit des Lebens“ ergibt sich demzufolge aus dem Geschenkcharakter des Lebens bzw. seines Ursprungs in Gott und ist aufgrund der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen immer schon universal gültig.

Obgleich die Formel „Heiligkeit des Lebens“ in diesen Beispielen noch nicht

⁹ Johannes XXIII., Enzyklika *«Mater et magistra»*, in: AAS 53 (1961), 401–464. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Heinrich Denzinger / Peter Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (s. Anm. 8), 3935–3953, hier: 3953. Im Folgenden werden Verweise auf die Enzyklika mit (MM) abgekürzt.

¹⁰ Paul VI., Udienda generale *«La vita umana è sacra»*, in: L'attività della Santa Sede (1978), 108–109. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Wort und Weisung (1978), 50–53, hier: 50.

¹¹ Paul VI., Omelia *«Se vuoi la pace, difendi la vita»*, in: AAS 69 (1977), 32–36. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Wort und Weisung (1977), 131–136, hier: 131.

nachweisbar ist, wird durch den Rückgriff auf seinen „heiligen“ Charakter bereits die Schutzbedürftigkeit des Lebens zum Ausdruck gebracht. Zuspitzung und Verdichtung aber erfährt sie schließlich durch Papst Johannes Paul II. Besondere Erwähnung muss hierbei seine Enzyklika *Evangelium vitae*¹² aus dem Jahr 1995 finden, in der in etlichen Nummern auf das Prinzip zurückgegriffen wird, das nun explizit als „Heiligkeit des Lebens“ (EV 39.40) bzw. „Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“ (EV 53.57) bezeichnet wird:

„Das Leben des Menschen kommt aus Gott, es ist sein Geschenk, sein Abbild und Ebenbild, Teilhabe an seinem Lebensatem. Daher *ist Gott der einzige Herr über dieses Leben*: der Mensch kann nicht darüber verfügen. [...] Und der biblische Text ist darauf bedacht zu unterstreichen, daß die Heiligkeit des Lebens in Gott und in seinem Schöpfungswerk begründet ist: ›Denn als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht‹ (Gen 9, 6). Leben und Tod des Menschen liegen also in den Händen Gottes, in seiner Macht“. (EV 39)

Johannes Paul II. schließt sich in der Verteidigung der „Heiligkeit des Lebens“ seinen Vorgängern an: Zum einen betont er die (1) Autorität Gottes, der dem Menschen sein Leben zum Geschenk gemacht hat und als Schöpfer über sein Dasein verfügt. Wie schon in der Rede von Paul VI. bleibt dem Menschen sein Dasein im Letzten entzogen, weil er Gott als den Herrn über sein Leben zu achten hat. Zum ande-

ren weist er auf die (2) Gottebenbildlichkeit des Menschen hin, wobei der Fokus in diesem Kontext stärker auf dem „Machen“ und weniger auf dem „Bild“ liegt, d. h. Gen 9,6 nicht auf die Universalisierbarkeit des Prinzips zielt, sondern nochmals die Hoheit Gottes über das Leben unterstreicht. Dies bestätigt sich etwa auch in Hinblick auf die Nummer 39 der Enzyklika: „Das Leben des Menschen kommt aus Gott, es ist sein Geschenk, sein Abbild und Ebenbild, Teilhabe an seinem Lebensatem. Daher *ist Gott der einzige Herr über dieses Leben*: der Mensch kann nicht darüber verfügen.“

In der Zusammenschau der Texte zeichnet sich also eine Entwicklung hinsichtlich des lehramtlichen Rückgriffs auf die „Heiligkeit des Lebens“ und der daraus gezogenen Schlüsse ab. Finden wir vor dem Konzil einen nicht näher entfaltenen Hinweis auf den sakralen Charakter des menschlichen Lebens, wird dieser unter Johannes XXIII., Paul VI. sowie Johannes Paul II. nach und nach weiterentwickelt: Weil das Leben ein (1) „großartiges Geschenk Gottes“ (EV 22; vgl. auch: EV 34.37–40.48.52.76) ist, darf der Mensch nicht über sein Leben verfügen, da es letzten Endes „nicht ihm gehört“ (EV 40). Diese Aussage trifft dabei nicht nur auf Christinnen und Christen zu, sondern hat universalen Anspruch, der besonders bei Paul VI. durch Verweis auf die (2) „Ähnlichkeit“ bzw. Gottebenbildlichkeit festgehalten wird.¹³

¹² Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, in: AAS 87 (1995), 401–522. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Deutsche Bischofskonferenz*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120.

¹³ Dieser doppelte Verweis auf (1) Geschenkcharakter und (2) Gottebenbildlichkeit findet sich auch in der 1987 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Instruktion *Donum vitae*, in: AAS 80 (1988), 70–102. Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Deutsche Bischofskonferenz*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74: „Vom Augenblick der Empfängnis an muß jedes menschliche Wesen in absoluter Weise geachtet werden, weil der Mensch auf der Erde

2.1 Unverfügbarkeit aufgrund des Geschenkcharakters

Der Hinweis auf den Geschenkcharakter dient in den Texten des Lehramts vor allem dazu, die Erfahrung von Entzogenheit zu betonen und auf dieser Grundlage – meist recht unvermittelt – dem Menschen seine Verfügung darüber zu untersagen, da die Autorität allein bei Gott liege.¹⁴ Zwei Rückfragen drängen sich aber in Betracht dessen auf: Lässt sich die menschliche Erfahrung mit dem Leben wirklich auf Entzogenheit reduzieren? Und: Ist die ethische Forderung, die aus deskriptiven Darstellungen menschlicher Existenz abgeleitet wird, plausibel?

Zunächst wird mit der Unverfügbarkeit ausgesagt, dass der Mensch mit einer Entzogenheit bzw. Unbegreiflichkeit konfrontiert ist, „die es keinem System und keinem Menschen gestattet, den Menschen endgültig zu begreifen und damit gewalttätig festzustellen“¹⁵. Sie prägt unsere Grundsituation, die eben auch eine zeitlich-körperliche Präsenz umfasst: Als Menschen sind wir in eine uns stets entzogene Zeit hineingestellt, können weder unseren Anfang noch

unser Ende gänzlich frei wählen. Auf ähnliche Weise ist uns ein Körper gegeben, über dessen Größe, Haut- oder Augenfarbe, Dispositionen und mögliche Erkrankungen wir zunächst keine bewusste Entscheidung fällen können. Diese Erfahrung greift auch die Heilige Schrift auf und bringt sie in den Schöpfungsnarrativen zum Ausdruck: Demnach verdankt der Mensch seinen zeitlichen Ursprung wie seine körperlich-seelische Gestalt nicht sich selbst, sondern Gott als dem Schöpfer (vgl. Gen 1,27.2,7). Allerdings bleibt die Erzählung nicht an diesem Punkt stehen, sondern benennt ferner die Bedeutung menschlichen Handelns, denn Gott erschafft den Menschen nicht nur, sondern gibt ihm ferner den Auftrag (vgl. Gen 1,28), sich seiner Umwelt gegenüber verantwortungsvoll zu verhalten. Der Mensch ist nicht der Schöpfer, aber er kann und soll Schöpfung durchaus mitgestalten. Dies wird auch in der Relation zum eigenen Körper deutlich: Wir können zwar nicht zur Gänze über gewisse Merkmale oder Dispositionen verfügen, aber durchaus beeinflussen, wie wir etwa auf unsere Gesundheit achten oder mit Krankheiten umgehen.

die einzige Kreatur ist, die Gott ‚um ihrer selbst willen gewollt‘ hat, [...] sein ganzes Wesen trägt das Abbild des Schöpfers. Das menschliche Leben ist heilig, weil es von seinem Beginn an ‚der Schöpfermacht Gottes‘ bedarf und für immer in einer besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer bleibt, seinem einzigen Ziel. Nur Gott ist der Herr des Lebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende: Niemand darf sich, unter keinen Umständen, das Recht anmaßen, ein unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören.“

¹⁴ Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Nummer 2280 des Katechismus: „Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil unserer Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“ Eine fundierte und nach wie vor aktuelle Analyse des an dieser Stelle ebenfalls anklingenden Verweises auf das Hoheitsrecht Gottes, mit welchem traditionell das Tötungsverbot begründet wird, legt Bruno Schüller bereits in den 1970er-Jahren vor. Vgl. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf ³1987, 238–251.

¹⁵ Erwin Discherl, Die Rätselhaftigkeit des Menschen. Zum gegenwärtigen Verhältnis von Menschen- und Gottesbild, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 46 (2003), 245–250, hier: 249.

Weiterführende Literatur:

Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

In diesem Werk geht Hans Joas der Entstehung der Menschenrechte auf den Grund und führt sie im Zuge dessen auf einen vielschichtigen Prozess der Sakralisierung zurück, zu dem seiner Ansicht nach auch die jüdisch-christliche Tradition maßgeblich beigetragen hat. In besonderer Weise setzt er sich dabei mit den Theologumena der Gotteskindschaft bzw. dem Leben als Gabe sowie der Gottebenbildlichkeit auseinander.

Heike Baranzke, ‚Sanctity of Life‘. Alttestamentliche und jüdische Wegweisung zum Verständnis eines biomedizinethischen Begriffs, in: *Reinhold Boschki/Albert Gerhards* (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog, Paderborn 2010, 321–331.

Durch ihre Analyse alttestamentlich-jüdischer Aussagen zur „Heiligkeit“ des Menschen wirft Heike Baranzke ein neues Licht auf diesen Begriff, der biblisch gerade keine Eigenschaft des biologischen Lebens bezeichnet, sondern auf eine religiös-moralische Lebensführung pocht.

Kurt Bayertz (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine 52), Dordrecht–Boston–London 1996.

Dieser Band umfasst Beiträge aus Theologie, Philosophie und Medizin, die den bioethischen Konzepten „Heiligkeit des Lebens“ sowie „Menschenwürde“ zunächst separat nachgehen, um sie schließlich einem Vergleich zu unterziehen und auf die Praxis hin zu reflektieren.

Offenkundig ist also unsere Erfahrung durch den alleinigen Verweis auf die Unverfügbarkeit noch nicht umfassend abgebildet und korreliert so mit der Kritik am Bild des „Geschenks“, welche besonders bei Johannes Paul II. zum Synonym für Entzogenheit wird: So assoziieren wir mit dem Geschenk etwas, das wir seinem Ursprung her einer/einem Anderen verdanken, mit dem Akt des Schenkens aber zugleich in unseren Verfügungsbereich gelangt. Gerade dieser Aspekt wird in der Regel aber nicht näher durch das Lehramt beleuchtet. Vielmehr erscheint das Geschenk in den angeführten Texten als Grenze, die aufgrund des Ursprungs in Gott nicht überschritten werden darf. Damit deckt sich die lehramtliche Deutung aber nicht in umfassender Weise mit jener Assoziation, die wir heute mit dieser Geste verbinden.¹⁶

Auch sonst überzeugt der moralische Imperativ, welcher jeglichen Zugriff auf das Leben untersagt, nicht, stellt man sich angesichts der Argumentation doch die Frage, weshalb denn überhaupt ein Verbot formuliert werden muss, wenn der Mensch – so wird es immerhin suggeriert – ohnehin nicht dazu in der Lage ist. Deshalb bleibt neben der grundsätzlichen Skepsis gegenüber diesem nicht näher begründeten Sein-Sollen-Schluss die Frage, weshalb Leben lehramtlich vorrangig mit seiner Unverfügbarkeit in Verbindung gebracht wird, zumal dies die „Heiligkeit“ des Lebens selbst gar nicht zwingend suggeriert. Zwar verweist sie auf einen sakralen und damit herausgehobenen Wert einer Sache oder Person, der Grund für den Wert bleibt in diesem Fall aber begründungswürdig. So könnte die Heiligkeit des Lebens auch darin liegen, dass wir uns im Unterschied zu anderen Entitäten zu uns selbst sowie zu unserem Ge-

¹⁶ Vgl. *Christoph Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche (s. Anm. 3), 287–288.

genüber verantwortlich verhalten können. Mit Stephan Goertz lässt sich also resümieren: „Dass mein Leben ein Geschenk ist, definiert noch nicht abschließend, wie ich mit diesem Geschenk verantwortlich umzugehen habe“¹⁷, bzw. erklärt nicht, warum der Umgang sich primär auf ein Begrenzt-Sein bzw. -Bleiben beschränken muss.

2.2 Universalität aufgrund der Gottebenbildlichkeit

Der Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in den lehramtlichen Texten zur „Heiligkeit des Lebens“ nicht so häufig aufgegriffen wie jener auf den Geschenkcharakter. Zugleich werden damit verschiedene Akzente gesetzt. Johannes Paul II. legt den Fokus mit seinem Verweis in den Nummern 37 und 39 seiner Enzyklika *Evangelium vitae* auf das „Gemacht-Sein“ des Menschen als Bild Gottes. Damit hebt er nochmals den bereits durch das Geschenk formulierten Gedanken hervor, dass der Ursprung menschlichen Lebens auf Gott zurückgeht, der uns nach seinem Bild erschaffen hat. Die Unverfügbarkeit des Menschen wird durch diesen Hinweis erneut unterstrichen.

Bei Paul VI. zielt der Hinweis auf die „Ähnlichkeit“ des Menschen mit Gott vor allem auf den universalen Anspruch, wonach ein jeder Mensch, ungeachtet potenzieller „Fehlformen, Entstellungen und

Entartungen“, zu achten und sein Leben aufgrund der ihm stets gegebenen „unzerstörbare[n] Würde“ zu bewahren ist. Die Unverfügbarkeit des Lebens wird also auf der Grundlage der Gottebenbildlichkeit stark gemacht und ausnahmslos auf alle Menschen übertragen.¹⁸ Dennoch beschränkt sich das Alte Testament nicht auf den Aspekt des Unverfügbar-Bleibens und Nicht-Könnens, sondern betont mit dieser biblischen Denkfigur der Gottebenbildlichkeit gerade auch die Verantwortung in und gegenüber der Schöpfung, d. h. geht über ein reines Tötungsverbot hinaus und formuliert den Auftrag, das Können verantwortungsvoll zu realisieren und sich dabei „als würdiger Repräsentant Gottes auf Erden [zu] erweisen.“¹⁹ Eben diese Dimension bleibt im Zusammenhang mit der Formel „Heiligkeit des Lebens“ in den lehramtlichen Texten allerdings zumeist unbeleuchtet und weist damit eine ähnliche Einseitigkeit auf, wie sie schon in Bezug auf den Geschenkcharakter des Lebens beobachtbar wird.

3 Rezeption bei Hans Joas

In seinem 2011 publizierten Buch „Die Sakralität der Person“ befasst sich Hans Joas mit den historischen Wurzeln der Menschenrechte, welche er auf einen Prozess der Sakralisierung zurückführt, durch den „die

¹⁷ Stephan Goertz, Heiligkeit und Würde. Die Sakralität der Person als theologische Lektüre, in: Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld 2014, 209–221, hier: 216.

¹⁸ Zum historischen Provokationspotenzial dieser universalen Aussage vgl. Heinrich Schmidinger, Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak (Hg.), Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, Darmstadt 2010, 7–42, hier: 9–12.

¹⁹ Vgl. beispielsweise Erich Zenger, Das Buch Genesis. 1–9, in: ders. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchges. Aufl., Stuttgart 2005, 15–32, hier: 17–19.

menschliche Person selbst zum heiligen Objekt²⁰ geworden ist. In der Betrachtung dieser Entwicklung nimmt er nicht nur säkulare, sondern auch christliche Begründungsversuche in den Blick und wendet sich dabei jenen zwei „Komponenten“ zu, die im vorliegenden Beitrag durch die Untersuchung der lehramtlichen Dokumente benannt worden sind: (1) Gotteskindschaft bzw. Leben als „Gabe“ Gottes und (2) „Gottebenbildlichkeit“²¹.

Die Vorstellung der (1) Gabe geht laut Hans Joas besonders mit der Einsicht einher, dass aus ihr „Verpflichtungen folgen, die unsere Verfügung über uns selbst einschränken“²². Dieses Bild sensibilisiert für die Entzogenheit des Daseins, die er als Einschränkung, nicht aber Aufhebung menschlicher Verfügungsgewalt begreift. Und tatsächlich hat die Analyse der lehramtlichen Texte gezeigt, dass der Hinweis auf das Geschenk eine zentrale Rolle im religiösen Kontext spielt, allerdings auch eine Überbetonung erfahren kann und so eine Deutung der „Heiligkeit des Lebens“ befördert, die Handlungsspielräume tendenziell ausblendet. Darüber hinaus verknüpft Hans Joas mit dem Gabencharakter den „Gedanke[n] universalen Menschenwürde“²³. Weil diese Gabe jedem Menschen zukommt, hat er diese im Umgang mit sich selbst und anderen Menschen zu wahren. Was also bei Paul VI. durch die „Ähnlichkeit“ des Menschen zu Gott ausgesagt wird, verankert Hans Joas im Bild des Geschenks. Kerngedanke ist in beiden Fällen der universale Anspruch, wo-

nach jeder Mensch vor Instrumentalisierungen zu schützen ist, wobei sich dieser in den oben angeführten Texten des Lehramts oftmals vorrangig auf die biologische Existenz bezieht, bei Hans Joas hingegen auf die gesamte Person übertragen wird. Dies macht er auch durch den Hinweis auf die (2) Gottebenbildlichkeit deutlich, welche „die Idee eines göttlichen Wesenskerns eines jeden Menschen: seiner unsterblichen Seele“²⁴ zum Ausdruck bringt und sich deshalb nicht auf den Leib beschränkt. Aus diesem Grund spricht Hans Joas wohl-gemerkt nicht von der Sakralität des „Lebens“, sondern von der Sakralität der „Person“, die mehr umfasst als seine rein physische Existenz. Damit setzt er einen nachweislich anderen Akzent als die lehramtlichen Dokumente und kommt so vitalistischen Verabsolutierungen zuvor.

Ähnlich wie in der biblischen Redeweise von der „Heiligkeit“ hat Hans Joas den Menschen als moralisches Subjekt im Blick, das natürlich stets in Gegebenheiten hineingestellt ist, aber sich zu diesen auch in Verantwortung verhalten kann und muss. Und darin liegt wohl die zentrale ethische Relevanz der „Heiligkeit des Lebens“: Die dem Leben entgegengebrachte Wertschätzung wird zum fundamentalen, wenngleich nicht absoluten Gut moralischer Abwägungen,²⁵ d.h. impliziert die Forderung, sich in verantwortlicher Weise zur eigenen wie fremden physischen Existenz zu verhalten. Dazu gehört das Annehmen von Begrenzungen ebenso wie das Wahrnehmen von Handlungsmöglichkeiten.

²⁰ Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 81–82.

²¹ Vgl. ebd., 204–250.

²² Ebd., 210.

²³ Ebd., 249.

²⁴ Ebd., 210.

²⁵ Vgl. *Stephan Goertz, Heiligkeit und Würde* (s. Anm. 17), 218.

4 Zusammenschau

Durch die Analyse jener Begründungsmuster, die lehramtlich mit der „Heiligkeit des Lebens“ einhergehen, wird deutlich, weshalb die Formel immer wieder Kritik ausgesetzt ist. Gegenstand der Kritik ist nicht die Infragestellung menschlicher Unverfügbarkeit, mit der die Schutzbedürftigkeit des Lebens begründet werden will, sondern die damit einhergehende Ausblendung von Selbstbestimmung sowie die daraus resultierende Verabsolutierung von Normen, die auf eine ausnahmslose Wahrung des Lebens pochen. Dieser rigoristischen Deutung ist zurecht entgegenzuhalten, dass Menschen nicht nur limitierte Existenzen sind, sondern innerhalb dieser Grenzen auch frei agieren können. Wir stehen daher stets in der Dialektik von Unverfügbarkeit und Gestaltungsfreiheit, die sich durch sämtliche Lebensbereiche zieht und sich – wie etwa Bernhard Fraling deutlich macht – an unserer konkreten biologischen Existenz zeigt: „Die Basis und der Horizont für den Freiheitsvollzug des Menschen ist seine endliche leibhaftige Existenz, die sein biologisches Leben immer schon einbezieht. [...] Die Korrelation von Leben und Freiheit wird damit sichtbar: denn Verantwortung setzt voraus, daß jemand frei reagieren kann. Verantwortung kann immer nur in dem Maße wahrgenommen werden, wie der Wert des Lebens erfahren wird.“²⁶ Es gilt mit anderen Worten, den Menschen in seiner ihn auszeichnenden Dialektik ernst zu nehmen und sie in konkreten Entscheidungsfällen zu berücksichtigen. In weniger verfänglichen Kontexten ist dies ohnehin üblich: Heute ist man durchaus der Meinung,

dass es von hoher Bedeutung ist, sich um den eigenen Körper zu kümmern, aber auch die mit ihm gegebenen Limitationen gut in das Dasein zu integrieren. Versucht man im Gegensatz dazu, die Dialektik einseitig aufzulösen, kann dies zu einer massiven Schiefelage führen, die nicht zuletzt große Gefahren birgt: So ist es für unsere physische wie psychische Gesundheit und so für unser Leben insgesamt schädlich, wenn wir unseren Körper nicht annehmen und/oder zu viel von ihm verlangen. Seine Vernachlässigung ist ebenso verantwortungslos wie seine Überhöhung.

Dementsprechend plädiert der vorliegende Beitrag dafür, an der „Heiligkeit des Lebens“ im Sinne der Bewusstmachung der Unverfügbarkeit als zentraler anthropologischer Erfahrung festzuhalten, solange daraus keine rigorosen Maßstäbe abgeleitet werden, die das Leben ohne jede nähere Begründung und unter Ausblendung menschlicher Gestaltungskraft zum absolut unantastbaren Gut erklären. Zugleich sind damit aber auch jene Verkürzungen zurückgewiesen, welche die „Heiligkeit des Lebens“ ihrem Kern nach gänzlich auszuhebeln versuchen, indem sie für eine uneingeschränkte Verfügung über das menschliche Leben eintreten und damit nicht nur eine anthropologische Erfahrung ausblenden, sondern den Menschen auch einer möglichen Instrumentalisierung ausliefern. Oder um es mit Eberhard Schockenhoff zu sagen: „Die Rede von der Heiligkeit des Lebens ist nur dann recht verstanden, wenn sie weder eine mystifizierende Überhöhung natürlicher Lebensphänomene meint, noch die Anzeichen der Todesverfallenheit und Todesnähe verdrängt, die das kreatürliche Leben

²⁶ Bernhard Fraling, *Leben und Freiheit vor dem Horizont der Endlichkeit*, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik* (s. Anm. 6), 112–132, hier: 112.

des Menschen kennzeichnen.“²⁷ Auf diese Weise bietet die Formel „Heiligkeit des Lebens“ einen wichtigen heuristischen Rahmen auf der Suche nach einem verantwortungsvollen Umgang mit dem menschlichen Leben in ethischen Reflexionen, ohne dadurch die Wahrung des Lebens um jeden Preis verabsolutieren zu wollen.

Die Autorin: Dr.ⁱⁿ Stephanie Höllinger, geb. 1989 in Linz, Lehramtsstudium der Fächer Katholische Theologie und Deutsch

(2008–2014) sowie Promotion (2015–2018) im Bereich der Moralthologie an der Universität Wien, seit 2018: Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung Moralthologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Publikationen: *Ansprüche an Ehe und Partnerschaft. Ein theologischer Beitrag zu einer beziehungsethischen Herausforderung* (Studien der Moralthologie. Neue Folge 11), Münster 2019.

²⁷ Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, 2. aktual. Aufl., Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 259. Gegen die einseitige Auflösung dieser Dialektik plädiert in den 1980er-Jahren auch schon Franz Josef Illhardt, *Sanctity of Life – Quality of Life. Grundfiguren medizin-ethischer Argumentation*, in: *Arzt und Christ* 29 (1980), 201–214.