

Einleitung

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Angesichts der Fragen, vor die das Leben täglich stellt, ist jeder Mensch auf der Suche nach guten Antworten. Aber was ist schon eine gute, eine angemessene Antwort, insbesondere überall dort, wo gute Antworten nicht einfach angelernt, sondern immer wieder neu gewagt werden müssen? Gerade auf dem Felde der Ethik muss um die Definition des Guten, des Angemessenen, des Nützlichen gestritten werden.

Als Abgeordnete des EU-Parlaments ist Ihnen dieser Streit wohlvertraut. Er macht einen wesentlichen Teil Ihrer Arbeit aus. So haben Sie beispielsweise um die Ausgestaltung des 7. Forschungsrahmenprogramms der EU gerungen, auf der Suche nach guten, nach angemessenen Antworten, insbesondere etwa im Blick auf den Schutz des menschlichen Embryos und die Frage nach der Forschung an embryonalen Stammzellen. Um auf dem Felde der Ethik sinnvoll streiten zu können, muss für die jeweiligen Positionen argumentiert werden. Argumente aber benutzen immer wieder (und notwendigerweise) Schlüsselbegriffe, die auf letzte Grundlagen hinweisen. Im Namen solcher Begriffe sehen wir uns in der Lage, eine bestimmte Position abzusichern. Solche Begriffe sind zum Beispiel „Autonomie der Person“, „Würde des Menschen“ oder eben auch die „Heiligkeit des Lebens“.

Leider werden solche Begriffe oft als schwere Geschütze aufgefahren, ohne dass ihr Inhalt irgendwie expliziert und zur Debatte gestellt wäre. Schlüsselbegriffe, die nicht deutlich erklärt werden, aber zugleich als Lösung eines Problems auftreten, können einen Gedanken und eine Debatte nur verdunkeln. Es ist deshalb entscheidend, daß wir uns über den genauen Inhalt unserer Schlüsselworte und damit auch über den eigentlichen Inhalt unserer ethischen Argumente klar werden.

Ich möchte also heute über einen Begriff sprechen, der in den bioethischen Debatten immer wieder eine wichtige Rolle spielt: über den Begriff der „Heiligkeit des Lebens“, oder anders ausgedrückt, über die These, daß das Leben allgemein oder das menschliche Leben im Besonderen „heilig“ sei. Der Gedanke einer „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens impliziert die Auffassung, daß menschliches Leben unbedingt zu schützen ist, ja, daß es zu einem Bereich gehört, der dem menschlichen Zugriff per definitionem entzogen ist.

Wie aber kann dieses Argument verstanden werden? Was soll eine „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens eigentlich bedeuten? Ich möchte Ihnen in meinem Vortrag zwei unterschiedliche Auslegungen der „Heiligkeit“ des Lebens vorstellen. Meine Antwort auf die Frage „Ist das Leben heilig“ wird, je nachdem welche der beiden Auslegungen vorliegt, unterschiedlich ausfallen, ich werde einmal mit „ja“, und einmal mit „nein“ antworten. Als christlicher Theologe werde ich beide Deutungen der Heiligkeit des Lebens zur christlichen Tradition in Beziehung setzen. Ich halte eine der beiden Auslegungen für christlich, die andere aber nicht.

In beiden Fällen möchte ich auch zeigen, daß die jeweilige Deutung unmittelbare Folgen für die Fragen der Bioethik hat.¹

I. Das Heilige im Gegensatz zum Profanen

1. Beschreibungen bei Durkheim und Otto

Der Begriff des „Heiligen“ spielte eine Schlüsselrolle in den Geisteswissenschaften des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Theologen und Soziologen suchten einen Ausdruck, einen Fachbegriff, der alle religiösen Bindungen des Menschen in sich begreift, unabhängig von der jeweiligen Ausgestaltung und Färbung des religiösen Verhältnisses. Es sollte ein Begriff sein, der primitive Formen der Magie genauso umfasst wie die Gottesbegegnung in einer hoch entwickelten Religion. Der Begriff des „Heiligen“ schien hierfür besonders geeignet. Er ist allgemeiner als die Begriffe „Gottheit“ oder „transzendente Macht“. Der Begriff des „Heiligen“ verweist uns auf eine diffuse Realität in der menschlichen Existenz, auf einen Bereich religiöser Verehrung, religiöser Furcht und religiöser Verbote. Er assoziiert den Bereich des Kultischen genauso wie denjenigen der persönlichen Gefühlswelt des Einzelnen. Sehr oft wurde und wird der Ausdruck im Gegensatz zum Begriff des „Profanen“ benutzt: Was „heilig“ ist, ist nicht „profan“. Diese Gegenüberstellung geht schon auf die Etymologie der beiden Begriffe zurück: Das lateinische Wort „sacer“, heilig, kommt von „sancire“, begrenzen oder eingrenzen, während das Profane von „pro fanum“ abgeleitet ist, was soviel bedeutet wie „das, was sich vor der Abgrenzung befindet“.²

Diese für den Menschen fundamentale Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ ist in glänzender Weise von dem französischen Soziologen Emile Durkheim beschrieben worden, vor allem in seinem Buch über die „elementaren Formen des religiösen Lebens“, das 1912 erschienen ist. Durkheim beschreibt den radikalen Gegensatz zwischen „heilig“ (sacré) und „profan“ als ein religiöses Grundaxiom, als einen scharfen Gegensatz zweier Bereiche der menschlichen Existenz. Das Religiöse im Menschen führe immer zu einer Aufteilung der gesamten Welt und aller Dinge, die der Mensch kennt, in zwei Bereiche, die sich gegenseitig ausschließen: das Heilige und das Profane: Heilige Dinge sind diejenigen, die durch Verbote geschützt und isoliert werden, profane Dinge sind diejenigen, die aufgrund dieser Verbote zu den heiligen Dingen Abstand halten müssen.³

Die Erwähnung der Verbote verweist natürlich sofort auch auf die andere zentrale Idee, den wir mit dem Heiligen verbinden: die des *Tabus*. *Was heilig ist, ist tabu*. Die Welt des religiösen Menschen teilt sich also auf in zwei große Bereiche: Da ist zum einen das Profane, der Bereich jene Dinge, über die der Mensch frei verfügen kann, die Dinge die ihm zur Hand sind; zum anderen aber gibt es den Bereich des „Heiligen“, dessen Bewohner und Inhalte dem Zugriff des Menschen entzogen bleiben und durch kategorische Gebote geschützt sind. Es ist zugleich der Bereich der Transzendenz: In irgendeiner Weise hängen die heiligen Dinge mit demjenigen zusammen, was größer ist als der Mensch, etwas, das gleichsam „hinter“ der

¹ Ich benutze im Folgenden Überlegungen, die ich an anderer Stelle vorgetragen habe, vgl.: Karsten Lehmkuhler, *La vie : Est-elle sacrée ?*, in : *L'éthique d'Albert Schweitzer. Le respect de la Vie toujours actuel. Actes du Colloque, Strasbourg 2005, publiés par Bernard Kaempf, Colmar (Bentzinger) 2006, 105–119.*

² Vgl. dazu: André Dumas, art. „Sacré. Approche phénoménologique et théologique“, in : *Encyclopedia Universalis*, t. 20, Paris 1990, 459–462, 459.

³ Vgl. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 3^{ème} éd. Paris (Félix Alcan) 1937, 56. Dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Nachdruck)*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2005.

sichtbaren Welt existiert. Daraus ergibt sich ein wichtiger weiterer Unterschied: Das Profane ist zugleich auch dasjenige, was bekannt ist und was der menschlichen Forschung offen steht. Das Heilige aber ist der Bereich des Geheimnisses, des Mysteriums, das durch menschliche Forschung nicht erreicht werden kann, ja vor dieser Forschung wiederum durch Verbote geschützt ist.

Der Bereich des Heiligen kann alle möglichen Dinge der uns bekannten Welt enthalten. Jedes Objekt kann heilig werden. Durkheim erklärt, daß nicht etwa nur die jenseitigen, uns unbekanntes Wesen heilig sind. Ein Fels, ein Baum, eine Quelle, ein Stein, ein Stück Holz, ein Haus, ja auch bestimmte Worte der Sprache oder auch Riten können heilig sein. Solche heiligen Worte und Riten dürfen dann nur von besonderen, geweihten Menschen ausgesprochen und durchgeführt werden.⁴

Diese, für den modernen Menschen fremden Aspekte des Heiligen sind in bewundernswerter Weise in dem berühmten Buch des Theologen und Religionswissenschaftlers Rudolf Otto beschrieben worden, das den schlichten Titel „Das Heilige“ trägt. Es erschien 1917 und fand international größte Beachtung. Otto beschreibt die konkrete Erfahrung des Heiligen, eine Erfahrung, die für ganz real und unhintergebar war. Das Heilige erscheint für den Menschen als das „Numinose“, also als ein transzendenter, erhabener Wille (das lateinische „numen“ bedeutet meist den göttlichen Willen und die göttliche Macht). Diese Numinose tritt für uns in der Form des „tremendum“ und in der des „fascinans“ auf: Es bringt uns also zum Zittern, zu einer Art „heiliger Scheu“, zugleich aber zieht es uns magisch an, fasziniert uns und lässt uns nicht los.⁵

Auf den ersten Blick scheint es, daß die Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ sich gut in den christlichen Glauben integrieren lässt: Zum einen könnte sie auf die Realität Gottes als des „ganz anderen“ hinweisen. Zum anderen könnte sie andeuten, daß der christliche Glaube ebenfalls bestimmte Dinge schützt, indem er sie mit einem Tabu belegt, so vor allem gerade das menschliche Leben. Das Leben wäre dann heilig, gehörte zum Bereich göttlicher Transzendenz und wäre deshalb durch ein Tabu belegt.

Aber zugleich erstaunt, daß der christliche, genauer der jüdisch-christliche Glaube Elemente enthält, die einer Sakralisierung der Schöpfung zu widersprechen scheinen.

2. „Sacer“ und „sanctus“

Schon die alttestamentlichen Propheten wenden sich in ihrer Götzenpolemik gegen die Verehrung von Objekten der uns bekannten, geschaffenen Welt. Die Anbetung eines Götzenbildes aus Holz ruft ihren beißenden Spott hervor. So leiten sie bereits an zu einer fundamentalen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen der uns gegebenen kreatürlichen Welt und ihrem transzendenten Gegenüber, der allein heilige Gott.

Diese Zurückweisung einer religiösen Verehrung innerweltlicher Objekte setzt sich bis in die Terminologie des Neuen Testaments fort. Noch heute haben wir in vielen europäischen Sprachen zwei Begriffe, um von Heiligkeit zu sprechen. Im Französischen etwa „sacré“ und „saint“, im Englischen „sacred“ und „holy“. Im Deutschen haben wir eigentlich nur den einen Begriff des „Heiligen“, das Adjektiv „sakral“ ist mit anderen Konnotationen besetzt. Die Unterscheidung etwa von „sacré“ und „saint“ weist zurück auf das Lateinische, wo wir das vorchristliche „sacer“ und das von der christlichen Theologie eindeutig bevorzugte „sanctus“ finden. Dasselbe gilt für das klassische Griechisch, wo „hieros“ und „hagios“ zur Verfügung stehen. Interessant und wichtig ist, daß die christlichen Texte, die von der Heiligkeit Gottes

⁴ Vgl. Durkheim, *Les formes*, 51.

⁵ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Nachdruck München (Beck) 2004.

sprechen, immer „hagios“ oder „sanctus“ wählen, was in etwa dem französischen „saint“ und dem englischen „holy“ entsprechen würde. Die Spezialisten nämlich versichern uns, daß die nicht benutzten Adjektive (hieros, sacer) eher die Idee einer den Dingen innewohnenden, inhärenten göttlichen Eigenschaft transportieren. Die in christlicher Tradition benutzten Adjektive (hagios, sanctus) sprechen dagegen von der Heiligkeit des transzendenten Gottes selbst oder davon, daß die Schöpfung an dieser Heiligkeit partizipieren, sie aber nicht in sich selbst besitzen kann.⁶ Die „Heiligen“ der katholischen Tradition etwa, oder auch das „heilige Abendmahl“ sind heilig nur insofern, als sie an Gott und seiner Heiligkeit teilhaben. Sie sind nicht in sich selbst, als Kreatur heilig, sondern deshalb, weil Gott sie durch sein Wort „geheiligt“, das heißt für seine Zwecke ausgesondert hat.

Aufgrund der scharfen jüdisch-christlichen Zurückweisung einer „Sakralisierung“, einer Vergöttlichung der Natur und alles Kreatürlichen hat der Soziologe Max Weber ganz zu Recht von der „Entzauberung“ der Welt gesprochen, die durch die jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf in Gang gesetzt wurde. Man könnte auch von einer „Desakralisierung“ der kreatürlichen Welt sprechen. Dieser erstaunliche und faszinierende Vorgang beinhaltet wesentliche Unterschiede zwischen dem christlichen Begriff der Heiligkeit und dem Heiligen im Sinne des „sacer“:

1) Während die von Durkheim beschriebene Auffassung des Heiligen zu einer Zweiteilung der Welt in Heiliges und Profanes führt, wird für christliche Auffassung diese Unterscheidung im gewissen Sinne überflüssig: Die gesamte Schöpfung ist „profan“ in dem Sinne, daß sie nicht selbst göttlich ist und deshalb auch nicht religiös zu verehren ist.

2) Während das „Heilige“ zugleich das Rätselhafte und Geheimnisvolle ist und auch bleiben soll, gibt die christliche Sicht der Welt die Kreatur für die menschliche Forschung frei. Es gibt hier keine Tabus in dem Sinne, daß Dinge dieser Welt dem Zugriff der Forschung prinzipiell entzogen seien. Während also das „Heilige“ (sacer) durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt eher bedroht wird, gilt dies nicht für die christliche Sicht des Heiligen, das transzendent ist und nicht durch innerweltliche Tabus abgesichert wird.

3. „Heiligkeit“ des Lebens und biotechnologische Forschung

Im Lichte dessen, was bisher zum Begriff des „Heiligen“ und zur christlich-jüdischen „Desakralisierung“ der Welt gesagt wurde, muss der Begriff der „Heiligkeit des Lebens“ in Frage gestellt werden. Das Leben im Allgemeinen und das menschliche Leben im Besonderen sind nicht heilig in dem Sinne, den die Religionswissenschaft diesem Ausdruck gegeben hat. Das Leben ist nicht göttlich, es ist vielmehr Gabe Gottes. Das Leben gehört auf die Seite der Schöpfung, nicht auf die des Schöpfers. Dies gilt auch für den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens. Geburt und Tod sind ohne jeden Zweifel Momente, die uns vor das Geheimnis unserer Existenz stellen, vor die tiefsten Fragen unseres Daseins. Aber auch Anfang und Ende des Lebens sind besitzen keinen intrinsischen göttlichen Charakter. Wie das Leben selbst, gehören auch sie zur Wirklichkeit der Schöpfung.

Aus diesen Thesen lassen sich erste Schlussfolgerungen für die Fragen der Forschung am menschlichen Leben ziehen.

1) Christliche Theologie steht der wissenschaftlichen Forschung grundsätzlich positiv gegenüber. Die Schöpfung ist dem menschlichen Zugriff grundsätzlich freigegeben. Diese Tatsache kann, auch gerade angesichts trauriger Irrwege der Kirchen im Blick auf Ketzerprozesse und ähnliches (e. g. Galilei), nicht genug betont werden.

⁶ Vgl. z. B. den Artikel „Heilig“ in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 6. Aufl. Wuppertal (Brockhaus) 1983, 645–657.

2) Die Desakralisierung des Lebens ermöglicht in christlicher Perspektive eine Bejahung und Förderung der sogenannten Lebenswissenschaften. Dies betrifft beispielsweise auch die Forschung am menschlichen Genom. Das Projekt der Entzifferung des Genoms etwa, das wir vor einigen Jahren mit Spannung verfolgt haben, ist kein verbotener Eingriff in die göttliche Sphäre, es gehört vielmehr zur Erforschung der geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen. Prinzipiell wird man dies auch für das festhalten müssen, was wir mit dem Begriff des „genetic engineering“ beschreiben, also der Versuch, das menschliche Genom, etwa zur Vermeidung bestimmter Krankheiten, zu verändern. Es mag viele empirische, praktische Gründe geben, einem solchen Vorhaben zum jetzigen Zeitpunkt mit größter Skepsis zu begegnen, etwa mit Blick auf die völlig unklaren und unabsehbaren Folgen eines solchen Eingriffs. Man wird aber nicht prinzipiell sagen können, daß ein solches Vorgehen die „Heiligkeit des Lebens“ verletze, weil der Mensch hier in ein für Gott reserviertes Gebiet eindringe.

3) Die Ehrfurcht vor dem Leben und der Schutz des menschlichen Lebens lassen sich christlich nicht durch eine inhärente Qualität dieses Lebens, sondern nur durch den Verweis auf Gottes Gebot rechtfertigen (ich komme im zweiten Hauptteil darauf zurück). Alle Versuche, daß Leben aus sich selbst für heilig zu halten, münden in naturalistische und vitalistische Positionen, die die Natur vergöttlichen.

4) Im Lichte dieser Ausführungen muss man den Gebrauch des Ausdrucks „Heiligkeit des Lebens“ in einigen Texten des katholischen Lehramtes in Frage stellen. Nach meiner Kenntnis kommt dieser Ausdruck erstmals in einer Enzyklika von Johannes XXIII vor, die 1961 erschien.⁷ Der Papst hatte hier die künstliche Befruchtung zur Erzeugung menschlichen Lebens abgelehnt und dazu ausgeführt: „Das Leben der Menschen muss nämlich von allen für etwas Heiliges (*sacra re*) gehalten werden: denn es erfordert von seinem Anbeginn an das Wirken Gottes, des Schöpfers.“ Im Namen der „Heiligkeit“ des Lebens wird hier ein künstlicher Eingriff zur Entstehung menschlichen Lebens verworfen. Aus der Perspektive der Desakralisierung des Natürlichen kann diese Argumentation zumindest in Frage gestellt werden. Wenn auch die Zeugung menschlichen Lebens ein geschöpflicher Akt ist, dann kann man fragen, ob dieser Akt *eo ipso* jedem technischen Zugriff und jeder künstlichen Intervention entzogen sein muss.

Ich habe also in diesem ersten Teil eine Auffassung der „Heiligkeit des Lebens“ zurückgewiesen, die dem Leben selbst göttliche Qualitäten zuspricht und deshalb den menschlichen Zugriff auf die Grundlagen des Lebens als frevelhaft verwirft. Das Leben und seine biologischen Grundlagen sind nicht tabuisiert, und ein Forschungsverbot kann hier christlich nicht begründet werden.

Nun gibt es aber einen zweiten Gebrauch des Begriffs der „Heiligkeit des Lebens“. Der Begriff dient in dieser zweiten Verwendung dazu, das *kategorische Tötungsverbot* im Blick auf menschliches Leben abzustützen. Diesem Gedanken wende ich mich jetzt, im zweiten Teil, zu.

⁷ „Mater et Magistra“; in: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch-Deutsch, hg. V. Peter Hünermann, 37. Auflage Freiburg 1991, Nummer 3953.

II. Die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens

1. Das kategorische Tötungsverbot und seine jüdisch-christlichen Wurzeln

Lassen wir zunächst einen dezidierten Gegner des absoluten Schutzes menschlichen Lebens zu Wort kommen, den bekannten, in Amerika lehrenden Ethiker Peter Singer. In seinem Werk „Praktische Ethik“⁸ wendet er sich gegen den Begriff der „Heiligkeit des Lebens“. Interessant ist aber, daß er seine Leser erinnert an die Ursprünge der europäischen Zivilisation und dabei ausführt, daß der unbedingte Schutz des menschlichen Lebens auf christliche Einflüsse zurückzuführen ist. So war es etwa bei den Griechen und Römern durchaus möglich, eine Barbaren oder einen Sklaven zu töten. Insbesondere war der Infantizid, also die Tötung oder Aussetzung von Säuglingen, eine akzeptierte Praxis, die auch bei Platon und Aristoteles erwähnt wird.⁹ Ich zitiere Singer: Wir sollten uns „vielleicht daran erinnern, daß unser heutiger absoluter Schutz des Lebens von Säuglingen Ausdruck einer klar definierten christlichen Haltung ist und nicht etwa ein universaler moralischer Wert. Infantizid wurde in Gesellschaften praktiziert, die sich geographisch von Tahiti bis Grönland erstrecken und kulturell so verschieden sind wie die nomadisierenden Ureinwohner Australiens und die hochkultivierten Stadtbewohner des alten Griechenland oder des China der Mandarine. In einigen dieser Gesellschaften war Infantizid nicht bloß erlaubt, sondern (...) wurde unter bestimmten Umständen als moralische Verpflichtung angesehen. Einen missgestalteten oder kranken Säugling nicht töten wurde oft als unrecht betrachtet, und Infantizid war vermutlich die erste und in manchen Gesellschaften die einzige Form von Bevölkerungskontrolle.“¹⁰ Und etwas weiter heißt es: „Im Westen ist der Wandel der Einstellung zum Infantizid seit den Zeiten der Römer ein Produkt des Christentums, so wie die Lehre von der Heiligkeit des Lebens, deren Bestandteil sie ist.“¹¹

Die „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ impliziert hier also ein *absolutes Tötungsverbot*, daß sich auf jedes menschliche Individuum bezieht. Im Deutschen bietet sich hierfür der Ausdruck „Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens“ an. Dieses absolute Tötungsverbot ist, will man Singer folgen, nur durch den Einfluss christlicher Werte zu erklären. Singer selbst weist eine solche Sonderstellung des menschlichen Lebens als eine Form des „Speziesismus“ (engl. „speciesism“), also der axiomatischen Bevorzugung einer bestimmten biologischen species, zurück. Ihm zufolge müssen bei der Entscheidung für oder gegen die Tötung eines Lebens gleiche Kriterien für alle angelegt werden, also etwa die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, insbesondere aber die Möglichkeit, von sich selbst ein Bewusstsein zu haben und Projekte für die Zukunft zu entwickeln. Diese Möglichkeiten stehen aber etwa ausgewachsenen Menschenaffen in höherem Masse zur Verfügung als einem neugeborenen Menschen.

Im Zusammenhang unserer Überlegungen interessiert uns hier nun zunächst, inwieweit sich der unbedingte Schutz menschlichen Lebens auf die jüdisch-christliche Tradition zurückführen lässt. In einem weiteren Schritt müssen wir dann überlegen, welche Konsequenzen sich daraus für die Fragen der modernen Medizin und medizinischen Forschung ergeben.

Es ist bekannt, daß die biblische Texte in der Tat von einem ganz besonderen Status des Menschen innerhalb der Schöpfung sprechen: Der Mensch allein ist „zum Bilde Gottes“ geschaffen. Ohne jeden Zweifel handelt es sich hier um eine der zentralen Aussagen biblischer Anthropologie. Wir finden sie ganz am Anfang der biblischen Schriften, in Genesis 1, 26 u.

⁸ Peter Singer: Praktische Ethik, Neuausgabe, 2. revidierte und erweiterte Auflage Stuttgart (Reclam) 1994. Erste englische Ausgabe 1979 unter dem Titel „Practical ethics“.

⁹ Singer gibt folgende Hinweise (ibid., 458): Aristoteles, Politik VII, 1335b; Platon, Staat, V, 460c.

¹⁰ Ibid., 223.

¹¹ Ibid., 223s.

27: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei (...) Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“

Die Rede ist also von einer Art Berufung, von einem Ziel, auf das hin der Mensch erschaffen wurde. Man unterscheidet dabei drei Beziehungen des Menschen, in denen diese Berufung zum Bilde Gottes jeweils klar hervortritt. Zum eine die Beziehung zu seinem Schöpfer: Der Mensch allein ist dazu bestimmt, mit Gott in eine sprachliche Beziehung zu treten, mit ihm zu reden. (Aus theologischer Sicht liegt hier auch die Wurzel der Religiosität jeder menschlichen Gesellschaft!) Zweitens die Beziehung der Menschen untereinander: Der Mensch ist auf zwischenmenschliche Relation hin angelegt, so wie auch sein Schöpfer ein Gott in Beziehung ist. Und drittens schließlich geht es um die Beziehung des Menschen zur übrigen Schöpfung, die der Mensch verwaltet, pflegt und sich im gewissen Sinne auch untertan macht.

Diese einzigartige Berufung des Menschen ist gemeint, wenn davon die Rede ist, daß der Mensch „zum Bilde Gottes“ geschaffen ist. Entscheidend ist nun, daß aus dieser *besonderen Berufung* des Menschen ein *besonderer Schutz* des menschlichen Lebens abgeleitet wird. Nach biblischer Sicht ist das menschliche Leben gerade deshalb unverfügbar, weil der Mensch (und er allein) zum Bilde Gottes erschaffen wurde. Deutlich wird dies – paradoxerweise – an der alttestamentlichen Begründung der Todesstrafe für Mörder. Sie wird in Genesis 9 ausdrücklich unter Berufung auf das Ebenbild Gottes begründet. Der Mörder hat sich jemanden getötet, der zum Bilde Gottes geschaffen wurde. Er hat sich etwas genommen, was Gott gehört. Deshalb fordert Gott sein Leben.

Es ist deutlich, daß die jüdisch-christliche Tradition in der Tat immer eine Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung gelehrt hat. Insofern beschreibt Singer mit dem Begriff des „Speziesismus“ eine Sichtweise, die für diese Tradition durchaus zentral ist. Und richtig ist auch, daß diese Sichtweise die abendländische Moral tiefgreifend verändert und geprägt hat. Für uns ist es heute eine Selbstverständlichkeit, daß das Leben einer jeden menschlichen Person kategorisch zu schützen ist, und zwar unabhängig von empirischen Kriterien wie sozialer Status, Zugehörigkeit zu einer Volksgruppe oder der aktuelle Gesundheitsstatus. Was also noch für die klassische griechisch Ethik durchaus denkbar war – die Erlaubnis, Menschen aufgrund solcher Kriterien zu töten oder dem sicheren Tode preiszugeben – ist heute ausgeschlossen im Namen eines axiomatisch postulierten Wertes eines jeden menschlichen Lebens.

Dieses axiomatische Grundrecht auf Leben gilt heute als fundamentales Menschenrecht. Die im 18. Jahrhundert postulierten und 1948 neu formulierten Menschenrechte weisen so an hervorgehobener Stelle auf dieses Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit hin. Es handelt sich dabei um eine axiomatische Setzung, niemand kann ein solches Recht empirisch nachweisen.

In der heutigen bioethischen Diskussion rücken nun aber zwei Bereiche des menschlichen Lebens ins Blickfeld, wo dieser Konsens auseinander bricht. Es handelt sich, wie Sie alle wissen, um den Beginn und das Ende des menschlichen Lebens, um die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos genauso wie um die nach der Sterbehilfe.

Die entscheidende Frage, die hier zu stellen ist, ist die folgende: Hängt die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in seinen ersten, vorgeburtlichen Formen wie auch angesichts des Todes von bestimmten, nachprüfbaren Kriterien ab? Oder sollte man hier von einer „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ reden, in dem Sinne, daß diesem Leben unbedingt, von allen Kriterien unabhängiger Schutz zukommt? Dieser letzten Frage wende ich mich jetzt zu.

2. Hypothetische und kategorische Verpflichtung zum Schutz menschlichen Lebens

Im Blick auf das Verbot, einen Menschen zu töten, kann man zwei Arten von Verboten unterscheiden. Ich möchte sie, in entfernter Anlehnung an Emmanuel Kant, als hypothetische und kategorische Verpflichtung bezeichnen. Eine hypothetische Verpflichtung hängt von Bedingungen ab: Du sollst das menschliche Leben schützen, wenn es sich um ein gesunden, arbeitsfähigen Menschen oder etwa um einen Bürger deines Staates handelt. Die Verpflichtung hängt also von der Überprüfung gewisser Kriterien ab. Eine kategorische Verpflichtung gilt unabhängig von empirischen Kriterien. Sie würde einfach lauten: Das Leben eines Menschen ist zu schützen. Oder, in biblischer Sprache: Du sollst nicht töten.

Während nun, wie ich ausführte, sich in den westlichen Zivilisationen eine kategorische Verpflichtung zum Lebensschutz im Sinne der Menschenrechte etabliert hat, erleben wir heute im gewissen Sinne *die Rückkehr empirischer Kriterien* in der bioethischen Diskussion. Dies mag zum einen mit der Säkularisierung unserer Gesellschaften zusammenhängen, zum anderen aber auch mit den völlig neuen Möglichkeiten im Bereich der Medizin und der medizinischen Forschung. So hat uns etwa die Möglichkeit der Kryokonservierung ganz neu vor die Frage des Status und des Lebensschutzes von Embryonen gestellt. Diskutiert wird also heute aufs Neue eine Anzahl von *Kriterien*, die über den Schutz menschlichen Lebens entscheiden sollen.

Einige der in der Diskussion genannten Kriterien sind dabei äußerst zweifelhaft. Peter Singer etwa will den Lebensschutz *Personen* zukommen lassen. Eine Person ist für ihn ein Wesen, das Rationalität, Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung besitzt. Weder Embryonen, noch Säuglinge, noch Komapatienten sind nach dieser Definition Personen, und ihre Tötung wird deshalb bei Singer nicht kategorisch ausgeschlossen. Im Blick auf den Status des Embryos aber rückt ein anderes Kriterium ins Blickfeld. Es findet sich bereits in europäischen Gesetzen und wird auch in der Theologie heftig diskutiert. Es handelt sich um das Kriterium der *Beziehung*.

Die Argumentation für einen abgestuften Lebensschutz unter Berücksichtigung des Kriteriums der Beziehung sagt das Folgende: Ein menschlicher Embryo kann sich nur zum Menschen entwickeln, wenn er in einer Beziehung steht. Diese Beziehung manifestiert sich im Wunsch der Eltern nach diesem Kind, insbesondere auch in der Beziehung der Mutter zu dem heranwachsenden Leben. Der Embryo, für den ein solcher Wunsch der Eltern vorliegt, oder sich sogar schon im Uterus der Mutter befindet, hat einen moralisch völlig anderen Status als ein so genannter „überzähliger“ Embryo, für den keinerlei Projekt der Eltern und also auch keinerlei Beziehung vorliegt. Er kann kein Mensch werden; und deshalb liegt auch keine Verpflichtung zu seinem Schutze vor. Dieses Verständnis liegt beispielsweise den neuen französischen Gesetzen zur Bioethik zugrunde, die seit 2005 in Geltung stehen. Überzählige Embryonen sind zur Forschung freigegeben, weil für sie kein „projet parental“, also kein Projekt der Eltern vorliegt.

Wie ist dieses Kriterium der Beziehung aus theologischer Sicht zu beurteilen?

Die offizielle katholische Ethik lehnt den nur hypothetischen Schutz des menschlichen Embryos ab, und zwar im Namen der „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens. „Heiligkeit“ bedeutet in diesem Zusammenhang die absolute Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens, die sich aus der besonderen Berufung des Menschen und aus dem Gebot Gottes ergibt. Papst Johannes Paul II. hat sich hierzu klar geäußert und dabei den Begriff der „Heiligkeit des Lebens“ erneut in die Debatte eingebracht. Man kann hier etwa die Instruktion „Donum vitae“ von 1987 zitieren, in der von der Heiligkeit des Lebens gesprochen und ausgeführt wird: „Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das Recht anmaßen, einem unschuldigen menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufügen.“¹² In der Enzyklika *Evangelium vitae*

¹² Denzinger (wie Fussnote 7), Nummer 4792.

(1995) finden sich ähnliche Aussagen, unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß der Mensch zum Bild Gottes geschaffen ist: „Gott erklärt sich zum absoluten Herrn über das Leben des nach seinem Bild und Gleichnis gestalteten Menschen (vgl. Gen 1, 26–28). Das Leben weist somit einen heiligmäßigen und unverletzlichen Charakter auf, in dem sich die Unantastbarkeit des Schöpfers widerspiegelt.“¹³

Die heutige evangelische Ethik ist in dieser Frage gespalten. Etliche evangelische Ethiker in Deutschland und auch in Frankreich bejahen das Argument, demzufolge die Beziehung ein ganz entscheidendes Kriterium ist für die Bestimmung des moralischen Status eines menschlichen Embryos. Einige Ethiker verweisen dabei gerne noch auf die evangelische Rechtfertigungslehre, die doch auch alles Gewicht auf die Beziehung des Menschen zu Gott lege. In einem französischsprachigen Fachbuch zum Thema kann man lesen: „Das Projekt der Eltern muss in absoluter Weise respektiert werden, selbst wenn es sich nur in einigen wenigen Zellen inkarniert, die noch keine Individualität oder Bewusstsein haben. Der Embryo ist also zu respektieren und zu schützen nicht aufgrund dessen, was er in sich selbst ist, sondern aufgrund dessen, was er für die Eltern an Freude, Erwartung, Hoffnung und Leben bedeutet.“¹⁴

Auf der anderen Seite stehen evangelische Ethiker, die das Kriterium der Relation für gänzlich ungeeignet halten, weil es ein menschliches Leben von den Projekten anderer Menschen abhängig macht und zu einem verdinglichenden Umgang mit menschlichem Leben führt. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, hat sich hierzu im vergangenen Jahr deutlich geäußert, und dabei auch die Entscheidung des EU-Parlaments bedauert, im Rahmen des 7. Forschungsrahmenprogramm der EU die finanzielle Förderung von verbrauchender Embryonenforschung unter bestimmten Bedingungen zuzulassen. Huber spricht in diesem Zusammenhang von „verdinglichende(m) Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben“ und führt des weiteren aus, das schon mit der Verbindung von männlichem und weiblichem Genom der Zeitpunkt zum Schutz des Embryos gegeben sei, da ab diesem Moment ein Mensch zu werden beginne. „Wir sollten an der Einsicht festhalten, die auch vom Bundesverfassungsgericht übernommen wurde, dass der Mensch sich von diesem Zeitpunkt an als Mensch und nicht zum Menschen entwickelt. Von hier an haben wir es mit einem Angehörigen der Spezies Mensch zu tun; aus einer solchen Perspektive ist ein rein verdinglichender Umgang mit dieser Stufe menschlichen Lebens nicht zu rechtfertigen.“¹⁵

Ich selbst schließe mich dieser Einschätzung an, insbesondere deshalb, weil ich das entscheidende Kriterium der Beziehung für theologisch falsch halte. Denn es spricht nur von *menschlichen* Beziehungen und Projekten, die Frage nach einer Beziehung Gottes zum werdenden menschlichen Leben wird nicht einmal gestellt. Und doch beruht die gesamte biblische Anthropologie gerade auf der besonderen und einzigartigen Beziehung, die der Mensch *zu Gott* haben kann. Unter diesem Gesichtspunkt halte ich es für theologisch fatal, das Schicksal eines werdenden menschlichen Lebens allein von menschlichen Absichten, Projekten und Hoffnungen abhängig werden zu lassen. Der Status und damit doch auch die Würde des Embryos gründen hier allein in menschlichen Entscheidungen. Dem ist entgegenzuhalten, das die Würde des menschlichen Lebens von Gott gewährt, von den anderen Menschen aber jeweils *nicht verliehen, sondern nur anerkannt werden kann*.¹⁶

¹³ Evangelium vitae, 53 (zitiert nach www.vatican.va/edocs/DEU0073/_PM.HTM).

¹⁴ Jean-Marie Thévoz: *Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique (Le champ éthique 17)*, Genève (Labor et Fides) 1990, 253.

¹⁵ Wolfgang Huber, *Wissenschaft verantworten – Überlegungen zur Ethik der Forschung*, 14. Juli 2006, Universität Heidelberg (zu finden unter: www.ekd.de/vortraege).

¹⁶ Vgl. dazu schon den gemeinsamen Text des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz: *Gott ist ein Freund des Lebens*, 1989, IV,3c: „Theologisch gesehen konstituiert die Anerkennung des Menschen durch Gott den Menschen als Person. Das mitmenschliche und gesellschaftliche Verhalten macht und setzt darum nicht die personale Würde des anderen; es anerkennt sie.“

Die Bestimmung des moralischen Status des Embryos anhand empirischer Kriterien führt dazu, daß der Wert menschlichen Lebens erst durch Menschen bestimmt und festgelegt werden muss. Die kategorische Verpflichtung zum Schutz menschlichen Lebens wird überführt in eine hypothetische Verpflichtung, die erst anhand bestimmter Kriterien überprüft werden muss. Der Wert des menschlichen Lebens ist nicht mehr „unverfügbar“, sondern verfügbar geworden.

Ich möchte demgegenüber für ein neues Verständnis der kategorischen Verpflichtung zum Schutz des menschlichen Lebens werben. In diesem Sinne kann man, wenn man möchte, von der „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens sprechen. Der Ausdruck ist dann im Sinne eines Synonyms für „Unverfügbarkeit“ verwendet, unter besonderer Besichtigung einer religiösen Argumentation.

III. Schlussbemerkung

Aus der Perspektive christlicher Ethik ist also ein Doppeltes festzuhalten:

Christliche Ethik kennt keine Bereiche des „Heiligen“, die von der Forschung ausgeschlossen werden müssten. Die Schöpfung insgesamt ist dem Menschen zum verantwortlichen Umgang gegeben. Aber christliche Ethik kennt und vertritt einen unbedingten Schutz menschlichen Lebens, weil der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen ist.

Zwischen diesen beiden Kernaussagen bewegen sich die schwierigen Entscheidungen der angewandten Ethik, insbesondere der Bioethik. Die Formulierung dieser beiden Grundthesen darf nicht zu der Meinung verführen, es gäbe hier keine ethischen Konflikte, um deren Lösung auch unter Christen gerungen werden muss. Es wäre töricht, hier blind zu sein für die wissenschaftliche, ökonomische und politische Wirklichkeit.

Die genannten Kernaussagen sind als ein Kompass zu verstehen, als eine Richtungsangabe. Der konkrete Weg – und theologisch sprechen wir hier von der Nachfolge Christi – folgt der Nadel, ist aber gezwungen, Hindernisse zu umgehen. Es gibt zahlreiche Situationen, wo etwa Leben gegen Leben steht. Es gibt Situationen, die von bereits geschaffenen Fakten bestimmt werden und wo die Ethik gleichsam hinterherhinkt. Die Existenz von vielen Zehntausenden überzähliger Embryonen ist ein Beispiel dafür.

Ethik kann niemals nur die sterile Anwendung von Regeln sein. Sie ist immer auch die Formung eines Charakters, geprägt von der Dynamik eines Weges, den jemand gehen möchte. Auf diesem Weg wird man Grenzsituationen und ethischen Konflikten begegnen, die zu Entscheidungen nötigen, die vorher nicht berechenbar waren. Aber es ist immer noch besser, mit dem Kompass in der Hand zu Umwegen gezwungen zu werden, als ohne jede Hilfe Entscheidungen nur nach subjektivem Gutdünken treffen zu können.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.