

Gerhard Höver

Unverfügbarkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens im Verständnis der lehramtlichen und thomanischen Tradition – für eine Neuorientierung der Debatte

In einer Ausgabe der Internationalen Zeitschrift für Historische Anthropologie „Paragrana“ zum Thema „UnVerfügbarkeit“ schreibt die Herausgeberin Ingrid Kasten in ihrer Einführung in die Thematik: „Seit etwa vier Jahrzehnten – und in jüngster Zeit verstärkt – begegnet der Terminus *Verfügbarkeit* (und auch die negativierte Form Unverfügbarkeit) vor allem in Debatten um die ‚Machbarkeit‘ des Menschen und über den Schutz des Lebens in Bezug auf die Bio- und Gentechnologie, aber auch im Zusammenhang mit der scheinbar unbegrenzten Verfügbarkeit von Daten und Informationen, welche die neuen Medien ermöglichen. Ob die Erweiterung des Verfügbaren nun als Chance oder Bedrohung empfunden wird oder nicht – zu fragen ist, ob diesem Verfügbaren nicht ein Eigensinn inhärent ist, ob in einem Mehr an Verfügkönnen nicht zugleich etwas liegt, das sich der *Aneignung* verschließt. Der zunehmende Gebrauch der Negationsform *Unverfügbarkeit* jedenfalls deutet wenn nicht auf ein Unbehagen an dem Imperativ allgegenwärtiger Verfügbarkeit, so doch auf eine erhöhte Sensibilisierung für den komplexen kulturellen Wandel hin, der sich gegenwärtig in den genannten Bereichen vollzieht und dessen Folgen keineswegs abschätzbar sind.“¹ Das Ringen um die Abgrenzung zweier Macht- und Einflussphären des Unverfügbaren und des Verfügbaren, das Ringen um das, was als unverfügbar hinzunehmen ist, und das gleichzeitige Bemühen, die Macht- und Einflussmöglichkeiten zu erweitern und zumindest in Teilaspekten auf die Sphäre des Unverfügbaren einzuwirken oder gar manipulativ zu beeinflussen, durchziehen die ganze Geschichte der Menschheit. Gerade der historische Blick auf vergangene Epochen, wie eben in diesem Heft von „Paragrana“ auf das Mittelalter, vermag hier den Blick zu öffnen und vor Engführungen, wie man sie etwa in bioethischen Debatten unserer Tage erlebt, zu bewahren. Gleichwohl zeigt sich dabei ein grundlegender Unterschied zwischen vorneuzeitlichem und neuzeitlichem Denken. Auch wenn es in allen Epochen das Phänomen der tragischen Verstrickung einzelner durch ihr eigenes – schuldhaftes – Tun gibt, ist die Vorstellung neu, dass es fortschrittsorientiertes, wissenschaftsbasiertes Handeln geben könne, das in dem Maße, wie es sich elementarer Lebensbereiche bemächtigt, langfristige Folgen zeitigt, die sich letztlich gegen den Menschen selber richten könnten, so dass die Machtförmigkeit modernen Handelns letztendlich mit der Ohnmacht gegenüber den selbst erzeugten Wirklichkeiten erkaufte würde. In Schriften, in denen eine solche Dialektik, die ja Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als „Dialektik der Aufklärung“ bezeichnet worden ist,² dass die Begriffe von Unverfügbarkeit bzw. Verfügbarkeit dann oft auf ein Kollektivsingular wie „Leben“, „menschliches Leben“ oder auch „Geschichte“ angewandt werden, um deutlich zu machen, dass es sich um ein überindividuelles Geschehen handelt, das der Steuerung durch den Menschen entglitten ist. Am Beispiel des Begriffs der Geschichte lässt sich dies gut aufzeigen.

¹ I. Kasten, Einleitung, in: dies. (Hg.), UnVerfügbarkeit, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie Bd. 21 (2012) H. 2, 11-22, 11.

² Vgl. M. Horkheimer/ Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969 (urspr. Amsterdam 1947).

Der Historiker Reinhart Koselleck hat in einem Aufsatz „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“ gezeigt,³ dass diese Vorstellung von Geschichte im Sinne eines Kollektivs singulars ein Produkt der Aufklärung ist. Erst hier ist der neue Ausdruck von „Geschichte überhaupt“, „Geschichte an und für sich“ geprägt worden. Nicht Gott oder die Natur im Sinne einer höheren Macht ist es, die als Subjekt der Geschichte fungiert und die sich bloß durch und mit der Menschheit auf dieser Welt vollzieht, der Mensch selber ist es, der Geschichte erst hervorbringt. Mit dem Aufbrechen neuer Erfahrungsräume und neuer Erwartungshorizonte wird Geschichte „machbar“. Im Erwartungshorizont eines wissenschafts- und technikbasierten Erkenntnisprozesses, für den kein Ende angebar oder bestimmbar ist, werden „Geschichte“ und „Fortschritt“ zu synonymen Begriffen. Freilich zeitigt dieser verfügende Griff auf die „Geschichte überhaupt“ eine eigentümliche Dialektik – und darauf will Koselleck eigentlich hinaus: „Weil sich die Zukunft der modernen Geschichte ins Unbekannte öffnet, wird sie planbar, und muss sie geplant werden. Und mit jedem neuen Plan wird eine neue Unerfahrbarkeit eingeführt. Die Eigenmacht der ‚Geschichte‘ wächst mit ihrer Machbarkeit.“⁴ Sie entzieht sich immer wieder den Intentionen ihrer Agenten. Ohne die moderne Redewendung von der Machbarkeit der Geschichte pauschal zu verwerfen, ist es aber so, dass sich Geschichte – quer durch alle Intentionen und Taten hindurch, freilich nicht ohne die menschlichen Absichten und Handlungen – ereignet. Wie Koselleck am Beispiel des Niedergangs des britischen Empires deutlich macht, befinden und verfügen zwar Menschen durchaus über einzelne Vorgegebenheiten oder Bedingungen, aber in der Geschichte geschieht eben mehr oder auch weniger, als in den Vorgegebenheiten enthalten ist, zumindest so, dass sie der direkten Verfügung, der Machbarkeit entzogen ist.

Mag in Goethes „Zauberlehrling“ noch der Meister die Geister, die der Zauberlehrling rief und die er nicht mehr loswird, bändigen, so kann dies in heutigen Zeiten planerischen Gestaltens und wissenschaftlich-technischen Handelns keineswegs mehr als gesichert erscheinen. Insofern ist mit dem Begriff der Unverfügbarkeit ein überindividueller Sinnzusammenhang gemeint, der die neuartige geschichtliche Situation eines vom Menschen provozierten Geschicks, das sein eigenes „Sein“, seine eigene wahre Wirklichkeit ihm selbst zu entreißen droht. Die mahnende Rede von der Unverfügbarkeit will der damit einhergehenden Ent-Humanisierung durch einen Szientismus, der gerade im Zeichen der Befreiung des Menschen von „irrationalen“ Mächten und Gewalten angetreten ist und einen Siegeszug ungeheuren Ausmaßes erzeugt hat, mit letzter Kraft entgegen treten. Wenn in solchen Kontexten der Ruf nach einer neuen Furcht und Scheu vor dem „Heiligen“ laut wird, wie dies in Hans Jonas‘ programmatischer Schrift „Das Prinzip Verantwortung“ geschieht,⁵ so wird damit eine letzte „Ressource“ angesprochen, die stärker als „Moral“ ist und von vielen als Wiedererstarken der Religion in einer Welt, die – was das reale geschichtlich-gesellschaftliche Handeln betrifft – anscheinend den Gottesbezug verloren hat, angesehen wird. Von daher verwundert es nicht, dass in den Zusammenhängen, wo es um das

³ R. Koselleck, Über die Verfügbarkeit der Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979, 260-277.

⁴ Ebd. 261.

⁵ Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979.

menschliche Leben in der ganzen Sinndimension von Humanität geht, „Unverfügbarkeit“ und „Heiligkeit“ geradezu synonym verwendet werden. In anderer Perspektive könnte man auch sagen, dass „Unverfügbarkeit“ die Säkularisierung des Begriffs „Heiligkeit“ darstellt und die Rede eben in einer Situation eingesetzt wird, wo man einen „Glaubensverlust“ konstatiert und traditionelle Begriffe wie der des Heiligen fremd oder geradezu bedeutungslos geworden sind, um für das Handeln noch reale Grenzen bestimmen zu können. Die Umwandlung von vormals fraglos gegebenen „Pflichten gegenüber Gott“ in „Pflichten gegen sich selbst“, wie dies seit der Aufklärung zu beobachten ist, ist ein Indiz für diese Entwicklung.

Freilich ist eine solche Gleichsetzung von „Unverfügbarkeit“ und „Heiligkeit“ bezogen auf das menschliche Leben nicht unproblematisch. Denn die Einführung des Gedankens einer „Heiligkeit des Lebens“ hat offensichtlich Verabsolutierungen erzeugt, die in der Anwendung dieses Grundsatz immer wieder dazu nötigten, Relativierungen vorzunehmen, die von dem Leitbegriff eigentlich gar nicht gedeckt waren. Der Streit um die „Heiligkeit des Lebens“ versus die „Qualität des Lebens“ bzw. „Lebensqualität“ deutet eher auf eine in nicht unwesentlichen Teilen fehlgeleitete und falsch gelaufene Diskussion hin. Will man in irgendeiner Weise in heutigen bioethischen Diskussionen an den Begriffen „Unverfügbarkeit“ und „Heiligkeit“ festhalten, bedarf es dringend einer Neuorientierung der Debatte. Da mit diesen Begriffen universale Themen der Philosophie und Theologie von menscheitsgeschichtlicher Dimension angesprochen sind, ist klar, dass die damit verbundene Grundlagenproblematik nur in ganz ausschnitthafter Weise angesprochen werden kann. Und da sich eine Explikation der Geschichte bzw. des Schicksals der abendländischen Metaphysik, wie sie paradigmatisch von Martin Heidegger beschrieben worden und für den neueren Sinngehalt des Begriffs der Unverfügbarkeit bestimmend geworden ist, in Kürze nicht verständlich darlegen lässt, ohne auf die verwickelte Begriffsgeschichte einzugehen, legt sich für den Zweck dieses Beitrags folgendes methodisches Vorgehen nahe: Ansatzpunkt soll eine Position sein, die einerseits durchaus dezidiert das Prinzip von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ vertritt, andererseits eben dadurch heftig in die Kritik geraten ist, so dass deren Vertreten zuweilen nicht ungerne im „Säkularisat ‚Unverfügbarkeit‘“ ihre Zuflucht vor den Angriffen und Anfragen suchen; es ist die Position der katholischen Kirche. Alle, die in bioethischen Kontexten für diese Position stehen bzw. sie in irgendeiner Weise zur Geltung bringen sollen, wissen um die Problemlast, die mit der Verwendung des Begriffs der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“ bzw. des in dem Zusammenhang synonym verwendeten Begriffs der „Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens“ gegeben ist. Faktisch aber ist es eigentlich nicht ein „katholisches“ Problem, um das es hier geht, sondern eine ganz grundsätzliche Frage des Umgangs mit dem menschlichen Leben, insbesondere an seinem Anfang und seinem Ende, also dort, wo es in besonderer Weise vulnerabel ist. Von daher ist auch das Plädoyer für eine Neuorientierung der Debatte, die eine Debatte um Grenzziehungen ist, die nicht nur rein ethisch, quasi auf einzelne Handlungskontexte beschränkt, vorzunehmen, sondern mit der Sinnfrage schlechthin, mit der Frage nach dem Menschen und dem Unbedingten, wenn man es einmal so ausdrücken will, verbunden sind. Es wird sich – vermutlich für manchen überraschenderweise - zeigen, dass das katholische Verständnis offener und problembewusster ist, als viele, die diese Tradition nicht kennen, es sich vorstellen und dass es hierbei einen, auch in der eigenen Tradition offensichtlich verkannten, Lösungsansatz gibt, der für die heutige Diskussion weiter- bzw. zielführend ist. Da auch bei

dieser eingeschränkten Fragestellung erhebliche Kürzungen vorgenommen werden müssen, ist es erforderlich eine Auswahl zu treffen, die sich aber aus den weiteren Ausführungen selber nahelegt, so dass dann am Schluss einige Konsequenzen für die weitere Diskussion gezogen werden können.

In einem Literaturbericht über den Begriff der „Sanctity of Life“ stellt der jüdische Medizinethiker George Khushf gleich zu Beginn fest, dass man sich in den Debatten über Themen wie Abtreibung, Kindstötung, Euthanasie, Suizid und Todesstrafe oft auf die „Heiligkeit des Lebens“ beruft, - in der Annahme, es handle sich um ein altes, wohl definiertes ethisches Prinzip, auf dem eine solide Argumentation aufgebaut werden kann.⁶ Tatsächlich jedoch verhält es sich so, dass Befürworter wie Kritiker zwar davon ausgehen, dass „Heiligkeit des Lebens“ ein altes Prinzip der jüdisch-christlichen sowie der hippokratischen Traditionen sei, aber vor dem 20. Jahrhundert keinerlei Quellen für einen Gebrauch im Kontext der genannten Diskussionen identifiziert werden können; vielmehr lässt sich die Verwendung von „Heiligkeit des Lebens“ im Sinne eines rechtsethischen normativen Prinzips erst ab dem 20. Jahrhundert, vor allem ab 1948, nachweisen.⁷ In einem gewissen Sinne trifft dies auch für die Entwicklung der Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens im katholischen Verständnis zu. In einer maßgeblichen Weise ist dies in den Aussagen des kirchlichen Lehramtes repräsentiert; daher ist es sinnvoll, hier anzusetzen und die Überlegungen auf eine allgemeine theologische Reflexion hin auszuweiten.

So hält der Moralthologe Christoph Götz in seiner umfangreichen Dokumentation über die „Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum“ fest: „Die Vorstellung von der Heiligkeit des menschlichen Lebens hat in der Beurteilung bioethischer Fragestellungen durch das kirchliche Lehramt ihren festen Platz. ... In den lehramtlichen Dokumenten findet sich diese Lehre durchgängig, in verschiedenen Variationen und unter Verwendung einer relativ breiten Terminologie. Begriffe, die einen mittelbaren oder unmittelbaren Bezug zu der Vorstellung nehmen, daß das Leben heilig sei, zum Teil sogar synonym verwandt werden, sind etwa ‚Unverfügbarkeit‘, ‚Geschöpflichkeit‘, und der ‚Geschenkcharakter‘ allen (menschlichen) Lebens. Eine christliche Anthropologie kommt nicht umhin, davon auszugehen, daß das Leben in diesem Sinne einzigartig geprägt ist.“⁸ Gleichwohl beschreibt Götz den Status dieses Prinzips sehr allgemein, wenn er sagt, dass es als „Fundamentalsoption“ gelten kann, „aus der sich andere grundsätzliche Festlegungen ebenso herleiten wie einzelne normethische Aussagen“; entgegen einer ersten

⁶ Vgl. G. Khushf, *The Sanctity of Life: A Literature Review*, in: K. Bayertz (Hg.), *Sanctity of Life and Human Dignity (Philosophy and Medicine; vol. 52)*, Dordrecht-Boston-London 1996, 293-310, 293.

⁷ Vgl. ebd. 294. Zur näheren „Spurensuche“ vgl. H. Baranzke, *Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche*, in: K. Hilpert/ D. Mieth (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg i. Br. 2006, 87-111; dies., „Sanctity of Life“ – A Bioethical Principle for a Right to Life?, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 15 (2012) no.3, 295-308 (DOI 10.1007/s10677-012-9369-0); dies., Art.: *Sanctity of Life*, in: R. Gröschner/ A. Kapust/ O. W. Lembcke (Hg.), *Wörterbuch der Würde*, München 2013, 189-190.

⁸ Chr. Götz, *Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien der Moralthologie Band 15)*, Münster 2000, 289 f; vgl. dazu auch die entsprechende Dokumentation der kirchlichen Quellentexte ebd. 389-418, 434-461.

Vermutung sei „diese Option nicht nur in theologischen und spezifisch christlichen Überlegungen verankert, sondern außerdem parallel dazu in naturrechtlichen Überlegungen“.⁹

Für eine genauere Interpretation des katholischen Verständnisses von der Heiligkeit des menschlichen Lebens ist es freilich wichtig zu beachten, in welchem Kontext diese Überzeugung bzw. die entsprechende Lehre eingebracht worden ist. Schon für die ersten Verlautbarungen, die immer wieder als Referenztexte erwähnt werden, muss auffallen, dass es zentrale Fragen der Gerechtigkeit sind, in denen diese Lehre thematisiert wird. Dies gilt bereits für die Enzyklika „Mater et magistra“ von Papst Johannes XXIII.¹⁰ Diese nach wie vor bedeutsame Enzyklika fasst anlässlich des 70. Jahrestages der Enzyklika „Rerum novarum“ von Papst Leo XIII. die Soziallehre der Kirche zusammen und schreibt sie im Hinblick auf die neueren Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und ihre Gestaltung im Licht der christlichen Lehre fort, was vornehmlich im 3. Teil „Neue Seiten der sozialen Frage“ geschieht. Denn die „Entwicklung der geschichtlichen Situation stellt immer klarer heraus: Die Maßstäbe von Gerechtigkeit und Billigkeit müssen nicht nur auf die Beziehungen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern angewandt werden, sondern ebenso auch auf die verschiedenen Wirtschaftszweige untereinander und die wirtschaftlich unterschiedlich gestellten Gebiete ein und desselben Landes; das gleiche gilt innerhalb der ganzen menschlichen Gemeinschaft für die verschiedenen wirtschaftlich und gesellschaftlich in verschiedenem Grade entwickelten Länder“ (Nr. 122). In diesem Rahmen spricht Johannes XXIII. auch die Problematik von Bevölkerungszuwachs und wirtschaftlicher Entwicklung an. Gegenüber einer rein materialistischen Auffassung vom Menschen und seines Lebens macht er das Kriterium der Würde des Menschen geltend, dem alle Mittel und Wege, die vorgeschlagen werden, zu entsprechen haben (vgl. Nr. 191). Da es jedoch nicht nur um die Menschenwürde im allgemeinen geht, sondern um das je einzelne menschliche Leben, bedarf es einer deutlicheren Grenzbestimmung durch die Benennung grundlegender Achtungspflichten. Es geht um die „Achtung der Lebensgesetze“: „In dieser Sache erklären Wir feierlich. Die Weitergabe des menschlichen Lebens ist das Vorrecht der Familie; diese ist auf die eine unauflösliche Ehe gegründet, die für den Christen den Rang eines Sakramentes hat. Diese Weitergabe des menschlichen Lebens ist ein personaler Akt; damit ist sie gebunden an Gottes heilige, unerschütterliche und unantastbare Gesetze. Niemand darf sie mißachten oder übertreten. Darum sind hier Mittel und Wege schlechterdings unerlaubt, die bei der pflanzlichen und tierischen Fortpflanzung bedenkenfrei sind. 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. Wer deshalb von diesen Geboten Gottes abweicht, verletzt nicht nur die Majestät Gottes selbst und drückt sich und dem Menschengeschlecht ein Schandmal auf, sondern schwächt auch die innersten Kräfte seines Staates“ (Nr. 193 f).

Der Text macht deutlich, dass es im katholischen Verständnis von der Heiligkeit des menschlichen Lebens nicht um die Sakralisierung oder Verabsolutierung eines allgemeinen

⁹ Ebd. 279.

¹⁰ *Johannes XXIII.*, Enzyklika „Mater et magistra“ (15. Mai 1961), online verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (24.07.2016).

Lebensprinzips geht, auch nicht um eine einseitige Bevorzugung der menschlichen Spezies auf Kosten der nichtmenschlichen Spezies, sondern um die Etablierung einer auf das einzelne Sein hin bezogenen Teleologie. Da aber die Person in ihrer schlechthin nicht-mitteilbaren, „inkommunikablen“, Existenz und in ihrer unauslotbaren Herkünftigkeit jedem vergegenständlichen Denken und Verfügenwollen entzogen ist, ist das personale Sein das Paradigma einer jeglichen teleologischen, d. h. im vollen Sinne wirklichkeitsbezogenen Betrachtungsweise.¹¹ Daher ist es auch sinnadäquat, die Rede von der Heiligkeit von vornherein mit einem Ursprung in Verbindung zu bringen, der alle Dimensionen von Zweitursächlichkeit übersteigt. Alle strukturellen Maßnahmen, die dem aus einer ursprünglichen Einheit von Sinn und Sein erschlossenen Personalitätsprinzip widersprechen, stehen im „Widerspruch zur menschlichen Vernunft“ bzw. gegen die „soziale Natur“ des Menschen und verstoßen so „gegen Gottes Pläne“ (vgl. Nr. 199). In diesem Sinne hat die Glaubenskongregation in der Instruktion „Donum vitae“ diese auf der Teleologie personalen Seins basierende Kriteriologie aufgegriffen und auf die aktuellen Fragen der Weitergabe des Lebens im Horizont der neuen biomedizinischen Techniken angewandt.¹² Da es hierbei um den Lebensbeginn und um Eingriffe am menschlichen Embryo geht, wird die je besondere Schöpfungs- und Erwählungsbeziehung eines jeden Menschen zu Gott hin – die Grundlage des absoluten Achtungsanspruchs jedem menschlichen Wesen vom Augenblick der Empfängnis gegenüber – normativ durch das ausnahmslose Verbot der direkten Zerstörung eines unschuldigen menschlichen Wesens zum Ausdruck gebracht: „Vom Augenblick der Empfängnis an muß jedes menschliche Wesen in absoluter Weise geachtet werden, weil der Mensch auf der Erde die einzige Kreatur ist, die Gott ‚um ihrer selbst willen gewollt‘ hat, und die Geistseele jedes Menschen von Gott ‚unmittelbar geschaffen‘ ist; 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.“¹³

Die Anwendung dieses Grundsatzes der Heiligkeit des menschlichen Lebens auf Fragen, die durch die Entwicklungen der biomedizinischen Techniken aufgeworfen werden, darf, wie ja auch der Bezug auf „Mater et magistra“ zeigt, den ursprünglichen Kontext, in dem die Lehre eingebracht und weiter entwickelt worden ist, nicht vergessen lassen, nämlich den der Gerechtigkeit. Gerade dies wird in einer programmatischen Weise in einem zweiten grundlegenden Dokument deutlich zur Sprache gebracht, nämlich in der Botschaft von Papst Paul VI. zum Weltfriedenstag 1977, welche den Titel trägt: „Wenn du den Frieden willst, verteidige das Leben.“¹⁴ Angesichts der wachsenden Bedrohungen des Friedens durch

¹¹ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen bei R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

¹² Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen „Donum vitae“ (10. März 1987), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74, Bonn 1987.

¹³ Ebd. Nr. 5 mit Verweis in Anm. 18 auf „Mater et magistra“ Nr. 194.

¹⁴ Paul VI., Botschaft zur Feier des Weltfriedentages „Wenn Du den Frieden willst, verteidige das Leben“ (1. Januar 1977), online verfügbar unter:

http://www.iupax.at/images/Dokumente/pdf_Weltfriedenstag/weltfriedenstag_1977.pdf (24. 07.2016).

Rüstungswettlauf, Abschreckungsstrategien, kollektive Verbrechen, Terrorismus und Gewalt sowie durch von Menschenhand bewirkte Katastrophen ungeheuren Ausmaßes, wofür Hiroshima „ein fruchtbares und beredtes Zeugnis sowie ein in dieser Hinsicht erschreckend prophetisches Beispiel“ ist, verkündet der Papst als seine innerste Überzeugung die Hoffnungsbotschaft, dass Frieden geboten und möglich ist. Er ist möglich, wenn in neuer Weise die Relation zwischen dem Frieden, dem „Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32, 17), und dem Leben in ihrer Wechselbeziehung zueinander begriffen wird: „Wollen wir den Frieden? Dann verteidigen wir das Leben! Dieser zweifache Begriff ‚Frieden und Leben‘ kann fast wie eine Tautologie oder wie ein rhetorischer Slogan erscheinen; er ist es aber nicht. Er stellt eine Errungenschaft dar, die entlang des Weges des menschlichen Fortschritts lange umstritten gewesen ist; es ist ein Weg, der sein Endziel noch immer nicht ganz erreicht hat.“ Bezogen auf die Ordnung der Wirkursachen kommt dem Leben der Vorrang zu, und zwar in Gestalt dreier wesentlicher Imperative: „das Leben verteidigen, das Leben heilen, das Leben fördern“. Es ist Ausdruck einer umfassenden, auf das einzelne menschliche Leben ausgerichteten Teleologie. Denn entgegen utilitaristischen oder staatsdoktrinären Kalkülen hat jede Friedenspolitik beim Prinzip der Integrität der Einzelhandlung anzusetzen. Jede Handlung, welche die Achtung vor dem menschlichen Leben in seiner Unantastbarkeit und Heiligkeit verletzt, tangiert den inneren Zusammenhang von Frieden und Leben als „Basis einer geordneten und zivilisierten Kultur“. Daher macht Paul VI. Sinn und Bedeutung dieses „zweifachen Begriffs“ in eindringlicher und unmissverständlicher Weise deutlich, wenn er sagt: „Aber nicht nur der Krieg zerstört den Frieden. Jedes Vergehen gegen das Leben ist ein Attentat auf den Frieden, besonders wenn dabei die Sitten des Volkes verletzt werden, wie dies heute häufig durch die furchtbare und zuweilen vom Gesetz geschützte Leichtigkeit geschieht, mit der das ungeborene Leben durch die Abtreibung ausgelöscht wird. Man pflegt zugunsten der Abtreibung folgende Beweggründe zu nennen: die Abtreibung soll die bedrohliche Vermehrung der Bevölkerung eindämmen, sie soll Lebewesen beseitigen, die verunstaltet leben müßten oder in sozialer Diskriminierung oder in proletarischem Elend, und so fort. Die Abtreibung scheint also eher dem Frieden zu nützen, als ihm zu schaden. Aber so ist es gerade nicht! Die Tötung eines menschlichen Lebewesens, sei es vor der Geburt, sei es danach, verletzt in erster Linie das unantastbare Moralprinzip, auf das sich die Auffassung von der menschlichen Existenz immer beziehen muß: das Leben des Menschen ist unantastbar und heilig vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an bis zum letzten Augenblick seines natürlichen Lebens in der Zeit. Es ist heilig: was bedeutet dies? Das bedeutet, daß dieses Leben jeglicher willkürlicher Macht der Zerstörung entzogen ist; es ist unantastbar und so wertvoll, daß es alle Hochschätzung, alle Pflege und jedes geschuldete Opfer verdient.“ So sehr sich die Vorrangigkeit von Schutz und Förderung des Lebens im Hinblick auf die reale Ermöglichung des Friedens nicht nur im Glauben erschließt, sondern auch im Gewissen intuitiv erkannt werden kann, so ist es gerade die christliche Perspektive, welche die personale Bedeutung dieser teleologischen Sicht des menschlichen Lebens auf die „Hingabe“ des Lebens um Christi willen aufzubrechen vermag. Paul VI. verwendet hierbei - d. h. hinsichtlich der Zurücknahme der eigenen Person bishin zur Bereitschaft des Lebensopfers um der Liebe willen, mit der Christus den Menschen liebt – sogar den Begriff „Ausnahme“: „Zu den hier dargelegten Gedanken, die dem Leben den Vortritt vor dem Frieden einräumen und von der Unverletzlichkeit des Lebens abhängig machen, gibt es jedoch eine entscheidende Ausnahme. Es ist die Ausnahme, die sich in den Fällen ergibt, in denen ein anderes Gut hinzutritt, das

höher als das Leben selbst ist. Es handelt sich um ein Gut von einem Wert, der den des Lebens selbst weit übersteigt, wie die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die bürgerliche Freiheit, die Nächstenliebe, den Glauben ... Christus selbst sagt uns hierzu: ‚Wer das eigene Leben liebt (d.h. mehr als diese höheren Güter), der wird es verlieren‘ (vgl. Jo 12, 25). Dieses zeigt uns, daß in der Weise, wie der Frieden in seiner Beziehung zum Leben verstanden werden muß und wie aus einem geordneten, dem Leben zugesicherten Wohlergehen der Frieden selbst als Harmonie hervorgehen muß, die die menschliche Existenz in ihrem inneren und sozialen Bezug ordnet und glücklich macht, auch diese menschliche Existenz selbst, das Leben nämlich, sich nicht ihrer höheren Bestimmung entziehen kann und darf, die ihm den ersten Daseinsgrund verleiht. Warum lebt man? Was gibt denn dem Leben, außer einer durch den Frieden gewährten Ordnung, seine Würde, seine geistige Fülle, seine sittliche Größe und auch seine religiöse Ausrichtung? Geht denn etwa der wahre Frieden verloren, wenn wir der Liebe in ihrer höchsten Ausdrucksform, die das Opfer ist, in unserem Leben ein Heimatrecht einräumen? Wenn das Opfer tatsächlich zum Erlösungsplan gehört und verdienstvoll sein kann für eine Existenz, die die Gestalt und das Maß der Zeit übersteigt, wird es dann nicht auf einer höheren, überzeitlichen Ebene den Frieden wiederfinden, den wahren, hundertfältigen Frieden des ewigen Lebens (vgl. Mt 19, 29)? Wer den Weg der Nachfolge Christi geht, kann diese vom Glauben getragene Redeweise verstehen (vgl. Mt 19, 11). Und warum sollten wir nicht diesen Weg der Nachfolge gehen? Er, Christus, ‚ist unser Frieden‘ (vgl. Eph 2, 11).“

Von daher lässt sich verstehen, wenn Papst Johannes Paul II. diese wie auch die übrigen Friedensbotschaften Paul's VI. als „Kapitel einer wahren und eigentlichen ‚Wissenschaft des Friedens‘“ versteht, die er durch seine eigene Verkündigung zu einer zusammenfassenden Lehre über den Frieden, zu einer Art „Friedensfibel“ zu entwickeln versucht hat.¹⁵ Die Verwirklichung des Friedens bedarf vielfältiger Dienste; damit sie zielorientiert auf das Gemeinwohl hin ausgerichtet bleiben, ist eine „gemeinsame Grammatik“ erforderlich, welche keine andere ist die „Grammatik“ des allgemeinen Sittengesetzes“, wie dies Johannes Paul II. in seiner letzten Botschaft zum Weltfriedenstag aus dem Jahre 2005 nachdrücklich betont hat.¹⁶ Eine ethische „Grammatik“ aber beinhaltet die klare Unterscheidung zwischen Gut und Böse, auch in der Wahl der Handlungsweisen bzw. der Mittel-Zweck-Relationen. Dies ist umso mehr gefordert, wenn es um den Schutz des menschlichen Lebens angesichts neuer, andersartiger Angriffe und Bedrohungen geht, die unter dem Titel wissenschaftlicher Begleitung und Planung sowie rechtlicher Legitimation im Bewusstsein der Öffentlichkeit oftmals den Unrechtscharakter verloren haben: Es ist das zentrale Thema, dem sich Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Evangelium vitae“ in hervorgehobener Weise gewidmet hat.¹⁷

¹⁵ Vgl. *Johannes Paul II.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages „Eine stets aktuelle Aufgabe, zum Frieden erziehen“ (1. Januar 2004), online verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace.html (24.07.2016).

¹⁶ Vgl. *Johannes Paul II.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages „Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!“ (1. Januar 2005), online verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html (24.07.2016). Diese Rede von der „Grammatik des allgemeinen Sittengesetzes“ bezieht sich auf die Ansprache Johannes Paul's II. vor den Vereinten Nationen zum 50jährigen Bestehen der Weltorganisation in New York (5. Oktober 1995), Insegnamenti XVIII/2 (1995), 732.

¹⁷ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Evangelium vitae* (25. März 1995), Verlaubarungen des Apostolischen Stuhls 120, Bonn, 3., korr. Auflage 1995 (im Folg. = EV).

Am Anfang dieser Enzyklika steht auch hier eine teleologische Perspektive des einzelnen menschlichen Lebens, die jedoch mittels einer theologischen Phänomenologie inhaltlich erschlossen wird: „Der Mensch ist zu einer Lebensfülle berufen, die weit über die Dimension seiner irdischen Existenz hinausgeht, da sie in der Teilhabe am Leben Gottes selber besteht. Die Erhabenheit dieser übernatürlichen Berufung enthüllt die *Größe* und *Kostbarkeit* des menschlichen Lebens auch in seinem zeitlich-irdischen Stadium. Denn das Leben in der Zeit ist Grundvoraussetzung, Einstiegsmoment und integrierender Bestandteil des gesamten einheitlichen Lebensprozesses des menschlichen Seins. Eines Prozesses, der unerwarteter- und unverdienterweise von der Verheißung erleuchtet und vom Geschenk des göttlichen Lebens erneuert wird, das in der Ewigkeit zu seiner vollen Erfüllung gelangen wird (vgl. 1 Joh 3, 1-2). Zugleich unterstreicht diese übernatürliche Berufung die *Relativität* des irdischen Lebens von Mann und Frau. In Wahrheit ist es nicht ‚letzte‘, sondern ‚vorletzte‘ Wirklichkeit; es ist also *heilige Wirklichkeit*, die uns anvertraut wird, damit wir sie mit Verantwortungsgefühl hüten und in der Liebe und Selbsthingabe an Gott sowie an die Schwestern und Brüder zur Vollendung bringen“ (EV Nr. 2). Wie bereits in den Aussagen von Paul VI. im Rahmen seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1977 deutlich wurde, lässt die theologische Perspektive auch hier einen Unterschied zwischen dem menschlichen Leben in seiner irdischen, der Veränderung unterworfenen Beschaffenheit (die „*varians vitae terrenae indoles*“, wie es im lateinischen Text heißt) und der Berufung des Menschen, sich in Freiheit auf Gott als seinem letzten Ziel hin selbst zu überschreiten, erkennen. Beides ist voneinander real nicht zu trennen, sondern begegnet in Einheit als eine „*sacra res*“, eine „*heilige Wirklichkeit*“. Es ist das Recht eines jeden Menschen, „daß dieses sein wichtigstes Gut in höchstem Maße geachtet werde. Auf der Anerkennung dieses Rechtes beruht das menschliche Zusammenleben und das politische Gemeinwesen“ (EV Nr. 2). Damit wird gleich zu Anfang die Frohbotschaft vom Leben, das „*Evangelium vitae*“, in den Kontext der allgemeinen Gerechtigkeit gestellt. Gleichzeitig wird mit dem Wort von der „*sacra res*“ eine grundlegende Verantwortungsstruktur bezeichnet, der der Mensch kraft seiner Gottebenbildlichkeit zu entsprechen hat.

Wiederum spricht es für das differenzierte Verständnis der Heiligkeit des menschlichen Lebens, dass das „*Evangelium vitae*“, das „*Evangelium amoris Dei erga homines*“ und das „*Evangelium dignitatis personae*“ zwar ein einziges und unteilbares Evangelium darstellen (vgl. EV Nr. 2), sinnlogisch jedoch sehr wohl zu unterscheiden sind. Denn die Aussagen über die Würde der Person dienen dazu, das „Vor Wem“ und „Für Wen“ personaler Verantwortung in seinem letzten Verbindlichkeitsgrund auszulegen und deutlich zu machen.

Im dritten Kapitel der Enzyklika, das dem Tötungsverbot („*Non homicidium facies*“) in seiner umfassenden Bedeutung gewidmet ist, werden die Aussagen von „*Donum vitae*“ über die Heiligkeit des menschlichen Lebens aufgegriffen und unter die Zwischenüberschrift „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft vom Menschen“ (Gen 9, 5): das menschliche Leben ist heilig und unantastbar“ gestellt. Damit wird ein fundamentaler Begründungszusammenhang deutlich: die Verbindung von Gottebenbildlichkeit und unbedingtem Lebensrecht jedes einzelnen Menschen. Eine solche Verbindung sieht die Kirche, wie der Beleg aus „*Evangelium vitae*“ zeigt, im Kontext der sog. „*Noachitischen Blutgebote*“ (Gen 9, 4-6), die sowohl das jüdische Schächtritual begründen (Gen 9,4) als

auch ein absolutes Tötungsverbot des Menschen proklamieren: „Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht“ (Gen 9, 5f). Hierbei ist die Argumentationsstruktur deutlich hervorzuheben. Anders nämlich als die Dekalogprohibitive von Ex 20, 13 bzw. Dtn 5, 17 liefern die „Noachitischen Blutgebote“ eine besondere Begründung für das Verbot der Tötung von Menschen durch Menschen, nämlich die Gottebenbildlichkeit aller Menschen.

Qua Gottebenbildlichkeit stehen alle Menschen in einer besonderen, für alle Menschen gleichartigen, aber unverletzlichen Gottesbeziehung. Deshalb begründet die Bibel das Verbot, Menschen zu töten, mit ihrer gottebenbildlichen Verantwortungsbeziehung und nicht allein mit ihrem Lebendigkeitsein. Auch wenn die Bibel für besondere Konfliktsituationen Regelungen trifft, so gilt an sich, d. h. im Ursprung: einem anderen Menschen das Leben zu nehmen, kann kein Mensch vor Gott rechtfertigen. So wird mit diesen Überlegungen ein Zusammenhang zwischen Heiligkeit des Lebens, Gottebenbildlichkeit und Lebensrecht hergestellt, der das Recht auf Leben in seiner fundamentalen Bedeutung ansichtig werden lässt.

Schon die Differenzierungen, wie sie für ein rechtes Verständnis der Heiligkeit des menschlichen Lebens erforderlich sind und innerhalb der Enzyklika „Evangelium vitae“ geleistet werden, deuten an, dass die Rückführung verantwortungsethischer Verbindlichkeit auf einen letzten Grund hin zwar notwendig für eine kriteriologische Umsetzung dieser Lehre ist, aber allein noch nicht zureichend sein kann, um den Bedeutungsgehalt der Rede von der Heiligkeit des menschlichen Lebens wirklich auszuschöpfen. Die entscheidenden Aussagen von „Evangelium vitae“ lassen sich dabei besser interpretieren, wenn man zuvor den Blick auf entscheidende Grundlagen der biblischen und moraltheologischen Tradition ausweitet und die entscheidende Problematik herausarbeitet, die bei der ethischen Umsetzung der Lehre von der Heiligkeit des Lebens zu bewältigen ist.

Eine nähere „Spurensuche“ kann da ansetzen, wenn man einmal schaut, welche Rolle die Überzeugung von der Heiligkeit des menschlichen Lebens im Widerstand gegen die Euthanasie in der Zeit des Nationalsozialismus und im Kampf gegen die Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens gespielt hat. Es ist der Münchener Moraltheologe Fanz Xaver Walter (1870-1950), der 1935 ein umfangreiches Buch mit dem Titel „Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens“ verfasst hatte.¹⁸ Walter schreibt zu Beginn des 2. Kapitels, das unter dem Titel „Die Heiligkeit des Menschenlebens und die Euthanasie“ steht und die christlich-ethische Grundlegung enthält: „Heiligkeit des Menschenlebens besagt nicht nur seine sittliche Vollkommenheit, sondern auch die Unantastbarkeit des Lebens. Es ist heilig und damit menschlicher Willkür entrückt, seine Verletzung durch religiöse Scheu verwehrt. Seine Heiligkeit entspringt seinem inneren Wert, ist in letzter Linie Ehrfurcht gegen Gott, die Quelle allen Lebens. Sie bedeutet ein sakrales Element und weist auf die Heimat des Heiligen, die

¹⁸ F. Walter, Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens. Die Lebensvernichtung im Dienste der Medizin und Eugenik nach christlicher und monistischer Ethik, München 1935.

Religion, und ihr Zentrum, Gott, dessen Odem das Lebensprinzip, die geistige unsterbliche Seele ist, die im Augenblick der Empfängnis des Menschen von Gott geschaffen wird. Von der Heiligkeit des Lebens gilt: Wenn einer den Tempel Gottes schändet, den wird Gott verderben. Denn der Tempel Gottes ist heilig und der seid ihr (Kor. 2,16 f.).¹⁹ Die Stelle aus dem Korintherbrief - genau genommen handelt es sich um 1 Kor 3, 16 f. „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“ – und bezieht sich auf die Heiligkeit der christlichen Gemeinde. Walter sieht diese Stelle wohl in Verbindung mit 1 Kor 6, 19: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkaufte worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!“ Auch wenn es 1 Kor 6, 19 nicht um Mord, sondern um Unzucht geht, kann Walter damit den Umfang des Begriffs der Heiligkeit des Lebens erweitern und ihn in die damalige Euthanasie-Diskussion einführen. Auf jeden Fall zeigt die Passage, dass der Begriff von der Heiligkeit des Lebens nicht nur ein Schutzbegriff ist, mittels dessen menschlicher Willkür Einhalt geboten wird, sondern „Heiligkeit des Lebens“ ist offensichtlich auch, und sogar ursprünglich, ein tugendethischer Begriff; d. h. ein sinnvolles Verständnis von der Heiligkeit des Lebens ist nur dann möglich, wenn man es im Zusammenhang mit dem Gedanken der Heiligung des Lebens bzw. allgemein mit dem Gedanken der Heiligung oder des Heiligens betrachtet.

Dies zeigt ja auch der Ursprung dieses Gedankens im biblischen Zentralmotiv der Heiligung des göttlichen Namens, Kiddusch HaSchem, das im Vater Unser „Geheiligt werde Dein Name!“ auch zum christlichen, von Jesus selbst gelehrt Grundgebet geworden ist. Ohne hier auf die breite und tiefe Traditionsgeschichte von Kiddusch HaSchem im Judentum eingehen zu können, die auch die martyrologische jüdische Tradition bis hin zur Shoah umfasst,²⁰ kann man kurz Folgendes festhalten²¹: Die „Heiligung des göttlichen Namens“ im Sinne eines biblischen Zentralmotivs oder obersten Grundsatzes enthält eine zweifache Dynamik, nämlich erstens eine Beziehungsstruktur zwischen Gott, der einzig sich als heilig erweist, und seinem von ihm geheiligten Volk Israel, und zweitens eine Handlungsdynamik vom Kultischen zum Ethischen hin, die eine stete Ausweitung des Reinen und eine Meidung und Tilgung des Unreinen in der gesamten Lebensführung aus sich entlässt.

Aufgrund seiner inneren Relationalität gibt somit die Vorstellung vom Heiligen Zeugnis von der Spannung, die besteht in der Verschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf einerseits und der Hinordnung des Geschöpflichen auf Gott andererseits. Das Heilige spricht ein spezifisches „Dasein vor Gott und für Gott“ aus, indem es einerseits die Kluft betont, die da besteht, andererseits die Möglichkeit bezeugt, diese Kluft durch Heiligsein zu überbrücken – ob durch den Kult oder durch die Lebensführung, so dass das Heilige sowohl eine seinsbezogene als auch eine ethische Kategorie sein kann. Die geschichtliche Entfaltung des zentralen Gedankens der Heiligung des göttlichen Namens lässt sicher eine zunehmende Ausweitung über den kultischen Bereich in den Bereich der Ethik erkennen. Das Gebot von

¹⁹ Ebd., 138.

²⁰ Vgl. dazu die umfangreiche Untersuchung von V. Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Zürich 2002.

²¹ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei H. Baranzke, *Heiligkeit des Lebens* (Fn. 2), 90-100.

Lev 19,2: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig“ kann so gesehen als Inbegriff aller Gebote verstanden werden und bedeutet dann zunächst: Die Heiligkeit des Schöpfers wird zur Gabe und Aufgabe des Geschöpfes; Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes heiligen, und zwar in allen Lebensdimensionen, so dass die Heiligung des göttlichen Namens auch in Kontexten heutiger jüdischer Bioethik deutlicher im Horizont einer umfassenden Heiligung des Lebens, Kiddusch HaChayyim, verstanden wird.

Im Horizont der hier nur kurz angesprochenen alttestamentlichen Grundlagen versteht sich auch die christliche Tradition²²: Im Zentrum steht das *pneuma hagion*, der Heilige Geist; „*pneuma hagion*“ bezeichnet die Heilsgegenwart Gottes nach Christi Tod und Auferstehung in der Welt; durch sie wird die Berufung der Glaubenden in die besondere Gottesbeziehung als heiliges Volk (vgl. 1 Petr 2,9) ermöglicht. „Dessen Heiligkeit in einem ‚reinen und unbefleckten Lebenswandel‘ (z. B. Eph 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22) und in einer durch Nächstenliebe verbundenen Gemeinde aufscheinen zu lassen, ist der Christ aufgerufen. Insofern steht jeder Gläubige aufgrund der Heiligkeit christlichen Lebens unter dem Anspruch, die Gabe der Heiligkeit durch die individuelle Heiligung des Lebens zu erhalten, wodurch die Paränese in den neutestamentlichen Schriften einen besonderen Stellenwert erhält: ‚Wer heilig ist, halte sich weiterhin heilig.‘, heißt es beispielsweise in Offb 22, 11.“²³ Aufgrund des Erbarmens Gottes, das den Gläubigen im Christusergebnis zuteil geworden ist, steht auch die Heiligung des Lebens im Zeichen der erlösenden Liebe, die bis zur Hingabe in der Nachfolge Christi willen gehen kann, um das Böse durch das Gute zu besiegen (vgl. Röm 12, 21) – es ist jener Gedanke, den Johannes Paul II. in seiner letzten Botschaft zum Weltfriedenstag in besonderer Eindringlichkeit hervorgehoben hat.

„Heiligkeit des menschlichen Leben“, die „*Sanctitas vitae*“, hat daher als tugendethischer Begriff eine lange Tradition und stellt so betrachtet in der Tat ein altes Prinzip nicht nur der christlichen Überlieferung dar. Auf diesem Hintergrund betrachtet stellt sich dann natürlich die Frage: Wie kommt man vom tugendethischen Verständnis der „*sanctitas vitae*“ zu einem Verständnis von der Heiligkeit des menschlichen Lebens im Sinne eines Schutzbegriffs oder besser gesagt: im Sinne eines gesetzesethischen Begriffs? Ein Ansatzpunkt allgemeiner Art besteht sicher darin, dass die Heiligung des Namens Gottes nicht nur individuelle Bezüge im Sinne der persönlichen Lebensführung hat, sondern auch, wenn nicht sogar als erstes, gemeinschaftsethische Bezüge. Denn die Heiligung bezieht sich ja zunächst auf das auserwählte Volk oder allgemeiner gesagt auf die Glaubensgemeinschaft. Eine Glaubensgemeinschaft wird um ihrer Integrität und Identität willen, um der Wahrung des *pneuma hagion* willen, auf einen permanenten Prozess der Selbstreinigung und Unterscheidung angewiesen sein; daher wird sie nicht darauf verzichten können, Verhaltensweisen zu benennen, die geradezu im Widerspruch zu dieser Aufgabe der Selbstreinigung stehen, und somit Abgrenzungen vorzunehmen. Das dürfte wohl für jede Glaubensgemeinschaft gelten.

²² Vgl. dazu ebd. 100-103.

²³ Ebd. 100 f.

Wenn wir jetzt nur auf die christliche Tradition schauen, zeigt sich, dass diese Abgrenzungen sehr früh vorgenommen werden, und zwar durch die Benennung von Essentials, in denen es um die Integrität dieser Glaubensgemeinschaft geht, in Form strikter Verbote: Tötung Unschuldiger, Diebstahl, Unzucht, Gotteslästerung werden bei den Kirchenväter wie z. B. Augustinus aufgeführt, also Handlungen, mit denen Gläubige gar nicht in Berührung stehen dürfen und eine solch strikte Abstandnahme erfordern, dass diese auch nicht als Mittel zu guten Zwecken eingesetzt werden dürfen. Darauf bezieht sich Johannes Paul II. in seiner ersten Moralenzyklika „Veritatis splendor“ , wenn er Augustinus zitiert: „‘Wer würde es im Hinblick auf die Handlungen, die durch sich selbst Sünden sind (*cum iam opera ipsa peccata sunt*) – schreibt der hl. Augustinus -, wie Diebstahl, Unzucht, Gotteslästerung, zu behaupten wagen, sie wären, wenn sie aus guten Motiven (*causis bonis*) vollbracht würden, nicht mehr Sünden, oder, eine noch absurdere Schlußfolgerung, sie wären gerechtfertigte Sünden?’“²⁴ Damit wird nun sozusagen der Umsetzungsmodus der Überzeugung von der „sanctitas vitae“ in den Bereich einer universalen Vernunftethik deutlich, und zwar der sanctitas vitae in der doppelten Bedeutung eines tugendethischen Begriffs und eines gesetzesethischen Begriffs. Zumindest für die katholische Tradition, aber sicher nicht nur für sie, ist es wesentlich zu zeigen, dass mit der Glaubensbotschaft keine Sondermoral verbunden ist, die nur für die Gläubigen gilt, sondern eine wahre Vernunftmoral beinhaltet. Gleichwohl müssen religiöses Ethos und Vernunftmoral nicht identisch sein; eine Glaubensgemeinschaft kann Verdeutlichungen vornehmen etwa bzgl. konkreter Formen der Verwirklichung des Menschenwürdeschutzes, sie kann jedoch auf eine rationale Vermittlung ihrer sittlichen Botschaft im Horizont einer universalen Vernunftethik nicht verzichten, d. h. an einer Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft kommt man auch und gerade in den ethischen Fragen nicht vorbei.

Kernstück dieses Umsetzungsmodus ist die Lehre von den „per se schlechten Handlungen“, also von Handlungen, die also solche vom Handlungstyp her einen solchen Widerspruch enthalten, dass sie in keiner Weise als Mittel zum Zweck gerechtfertigt werden können, sie sind gar nicht letztziel-fähig, d. h. sie können gar nicht ohne Widerspruch auf einen letzten Zweck oder ein oberstes Sinnziel hin bezogen werden. Und genau dieser Umsetzungsmodus über die Lehre von den per se schlechten Handlungen prägt das katholische Verständnis von der Heiligkeit des menschlichen Lebens. In maßgeblicher Form ist dies dokumentiert in den beiden Moralenzykliken von Papst Johannes Paul II. „Veritatis splendor“ und „Evangelium vitae“. Ein adäquates Verständnis dieses katholischen Verständnisses ergibt sich also nur, wenn man beide Enzykliken auf dem Hintergrund der Lehre von den per schlechten Handlungen liest.

Auch wenn für Johannes Paul II. der Begriff des Lebens im Kern ein theologischer Begriff ist und ein durchgehendes, analog anzuwendendes Verständnis der *einen* Geschichte der kreatürlichen Wirklichkeit ermöglicht, ist diese umfassende, über sich selbst hinaus verweisende Bedeutung des menschlichen „vivere“ als der grundlegenden Seinsform

²⁴ Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor (6. August 1993), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, 5., korrigierte Auflage Bonn 1995 (im Folg. = VS), Nr. 81 mit Bezug auf Augustinus, Contra mendacium, VII, 18: PL 40, 528 und weiterem Hinweis auf Thomas von Aquin, Quaestiones quodlibetales, IX, q. 7 a. 2 und den Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1753-1755.

menschlicher Lebewesen der menschlichen Erfahrung und menschlichen Vernunft, der reflektierten Erfahrung also, nicht unzugänglich. Daher sagt Johannes Paul II. im Anschluss an die grundlegende Darstellung des „Evangelium vitae“: „Das Leben ist immer ein Gut. Das ist eine intuitive Ahnung oder sogar eine Erfahrungstatsache, deren tiefen Grund zu erfassen der Mensch berufen ist“ (EV 34). In der Sprache von Thomas von Aquin würde vollumfänglich von einem „bonum humanum“ sprechen können. Damit ist auch der bis heute hin maßgebliche Bezugsautor für die kirchliche Morallehre genannt, dessen Verknüpfung von Tugend- und Gesetzeslehre das Charakteristische seiner Ethikkonzeption ist. Für Thomas ist – auch gemäß der Vorgabe der christlichen Tradition, aber auch im Anschluss an die aristotelische Ethik – klar, dass es per se schlechte Handlungen gibt, also Handlungstypen, die moralisch so strikt bestimmt sind, dass eine Einzelhandlung eines solchen Typs immer moralisch verwerflich ist. Die von ihm näher behandelten per se schlechten Handlungen sind zum einen das Diebstahls- und Raubverbot: „Omne furtum est peccatum“, zum anderen das Tötungsverbot: „Nullo modo licet occidere innocentem“.²⁵

Die Frage also stellt sich: Wie gelingt es Thomas, im Hinblick auf die für ihn fraglose Existenz per se schlechter Handlungen eine Aufspaltung der Ethik in Tugend- und Gesetzesethik zu vermeiden, vielmehr im Horizont von Tugendethik eine rechtsrelevante Gesetzesethik zu konzipieren? Es muss auffallen, ohne bislang hinreichend beachtet worden zu sein, dass Thomas die inhaltlichen Fragen der per se schlechten Handlungen im Traktat über die Gerechtigkeit behandelt, dort insbesondere im Rahmen der kommutativen, also der sog. austauschenden oder ausgleichenden Gerechtigkeit, als spezieller Gerechtigkeitstugend, also als sog. Einzelgerechtigkeit.²⁶

Die besondere Stellung, die Thomas der Tugend der Gerechtigkeit einräumt, erhellt schon aus deren ausführlicher Behandlung verglichen mit der Darstellung der übrigen Kardinaltugenden. Eigenart der Tugend der Gerechtigkeit ist nicht nur der strikte Bezug auf Gleichheitsverhältnisse, sondern auch die Erweiterung der Perspektive des Einzelnen, der als vernunft- und willensfähiger Akteur tugendgeleitet seine Vollkommenheit erstrebt, um die Perspektive des anderen. Dadurch kommt einerseits ein zusätzlicher Maßstab in die Betrachtung, zum anderen aber ist dieser zusätzliche Maßstab, nämlich die Perspektive des anderen, zugleich eingegrenzt: denn Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit sind die äußeren Handlungen, die eben den Handlungsraum von anderen betreffen. Für den Bereich der äußeren Handlungen, für den die Tugend der Gerechtigkeit zuständig ist, lassen sich konkrete Handlungsregeln zum Schutz des Menschen festlegen. Diese sind für Thomas zum Teil so grundlegend, dass es ohne sie überhaupt kein Zusammenleben geben könnte – solche grundlegenden Regeln stellen die Verbote per se schlechter Handlungen dar.

²⁵ Vgl. dazu und zum Folg. C. J. Scherer, Die per se schlechte Handlung in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Die Bedeutung von Tugend und Gesetz für die Artbestimmung der menschlichen Handlung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn 2014.

²⁶ Ebendiesen Zusammenhang hat C. J. Scherer in ihrer Dissertation in aller Deutlichkeit herausgearbeitet. Zu den entsprechenden Ausführungen bei Thomas vgl.: *Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit*. Theologische Summe II-II, Fragen 57-79, Nachfolgefassung von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe, Anm., sowie vollst. überarb. u. erg. Kommentar von Arthur F. Utz, Bonn 1987.

Die Erweiterung der tugendethischen Perspektive auf den anderen und auf das äußere Handeln hin erlaubt also einen Normierungsgrad, der sich auch auf Einzelhandlungen erstrecken kann; dafür aber ist sie insofern eingeschränkt, dass sie primär nur negativ, d. h. abgrenzend sein kann: Nicht was zu tun ist, also was unmittelbar der eigenen Vollkommenheit dient, kann so bestimmt werden, sondern nur, was unmittelbar der Gleichheit mit anderen Akteuren schaden würde. Der Bezug zum Streben des Einzelnen nach dem für ihn Guten ist in dem Sinne nicht „un-mittelbar“; deshalb kann zwar gesagt werden, welche Handlung per se schlecht ist, nicht jedoch, welche per se gut ist. Letzteres obliegt der Klugheit, deren konkretes Urteil nicht dieselbe Gewissheit beanspruchen kann, wie sie für die negativen Bestimmungen der Gerechtigkeit gegeben ist. Dass es z. B. immer und überall verboten ist, zu lügen oder zu stehlen, kann deshalb für jede mögliche konkrete Situation allgemeingültig bestimmt werden, weil der Tugend der Einzelgerechtigkeit innerhalb der Tugenden ein besonderer Status zukommt. Ihre Bestimmungen betreffen direkt das Gut des anderen und das Allgemeingut zugleich. Innerhalb ihres besonderen Anwendungsbereiches sind deshalb konkrete Einzelurteile von allgemeiner Gültigkeit möglich. Eine tugendethische Rechtfertigung ist ebenfalls möglich, denn dass die Ausrichtung auf das Gut des anderen eine Erweiterung der Perspektive darstellt, lässt sich gerade aus der Sicht einer Ethik plausibel machen, die am Wohl des Handelnden orientiert ist.

Wenn also das Verbot per se schlechter Handlungen im Sinne eines ausnahmslos geltenden Verbots mit der Erhaltung der Integrität einer Gemeinschaft und des Gemeinwohls zu tun hat und wenn man darin das rationale Pendant zur Wahrung der Gabe des Heiligen Geistes, wie er der Glaubensgemeinschaft geschenkt ist, sehen kann, dann ist es dieser Schnittpunkt von allgemeiner Gerechtigkeit und kommutativer Gerechtigkeit als sog. Einzelgerechtigkeit, an der die Umsetzung der Überzeugung von der Heiligkeit des Lebens von der Tugendethik in die Gesetzesethik und damit auch in ein elementares Lebensrecht geschieht.

Verbindender Inhalt von allgemeiner und spezieller Gerechtigkeit ist also das bonum humanum, das menschliche Gut. Will man die bereits erwähnte Aussage von Johannes Paul II. „Das Leben ist immer ein Gut“ (EV Nr. 34) in diesem Rahmen näher interpretieren, könnte man dies im Horizont einer personal-objektiven Güterlehre tun, wie sie der Jurist Ralph Ingelfinger entwickelt und auf folgenden Grundsatz gebracht hat: „Es ist der Grundsatz des positiven Wertes jedes Menschenlebens. Er besagt, dass das Leben unabhängig vom physischen und psychischen Zustand des jeweiligen Individuums für die Rechtsordnung immer und ausnahmslos ein Gut und als ein solches stets etwas Positives ist. Für das Tötungsverbot folgt daraus die Maxime, dass ein Menschenleben niemals auf der Grundlage ausgelöscht werden darf, es sei etwas Negatives und daher nicht mehr wert, fortgesetzt zu werden.“²⁷

Wenn nun die Gesetzesgerechtigkeit allgemein bestimmt, was recht und unrecht hinsichtlich des bonum humanum ist, dann konkretisiert die Partikulargerechtigkeit das, was recht ist in

²⁷ R. Ingelfinger, Grundlagen und Grenzbereiche des Tötungsverbots. Das Menschenleben als Schutzobjekt des Strafrechts, Köln-Berlin-München 2004, 335.

Bezug auf konkrete menschliche Beziehungen. Hierbei ist zu beachten, dass die kommutative Gerechtigkeit bei Thomas sehr weit gefasst ist und keineswegs auf die Vertragsgerechtigkeit eingeschränkt ist, die hier nur einen Teilbereich darstellt. Die kommutative Gerechtigkeit bezieht sich auf den konkreten Menschen in all seinen Lebenslagen, d. h. einschließlich aller Gefährdungslagen, in denen der andere Opfer oder potentieller Opfer ist, sie meint den konkreten Menschen in seiner Hilfs- und Schutzbedürftigkeit. Im thomanischen Verständnis enthält die kommutative Gerechtigkeit als Gegenstand also nicht nur freiwillige Austauschverhältnisse im engen Sinne wie Verträge, sondern auch unfreiwillige Austauschverhältnisse (*commutationes*): „Manche ausgleichenden Rechtsbeziehungen sind unfreiwillig, manche freiwillig. Unfreiwilligkeit liegt vor, wenn sich jemand eine fremde Sache, eine Person oder die Arbeit eines anderen gegen seinen Willen zunutze macht. ... Gegen die Person selbst: entweder durch hinterlistiges Töten, Schlagen oder Darreichen von Gift; offen durch Töten vor aller Augen oder Gefangensetzung, durch Schlagen oder Verstümmelung. ... In all diesen Aktionen, seien sie freiwillig, seien sie unfreiwillig, geht es immer um die ‚Mitte‘ gemäß der Gleichheit der Gegenleistung.“²⁸ Das „*medium secundum recompensationis*“ bestimmt sich dabei sachlich vom Nicht-Schadens- und Verantwortungsprinzip auf der Basis gleicher Berechtigung, also einer fundamentalen Gleichheit in den Rechten, her. Der Ansatz lässt auch nachvollziehen, warum das II. Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ die Lehre von den in sich schlechten Handlungen aufgreift, aber im Hinblick auf heutige Unrechtsverhältnisse erheblich ausweitet: „Was zum Leben selbst in Gegensatz steht“ heißt der generelle Titel in „*Gaudium et spes*“ Nr. 27;²⁹ als Beispiele solcher in sich schlechter Handlungen werden genannt: „Was zum Leben selbst in Gegensatz steht, wie jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbst; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande: sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigend weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“

Wenn also die allgemeine Gerechtigkeit bestimmt, was zum Leben im Gegensatz steht und auf diese grenzziehende Weise das *bonum humanum* als Gehalt des Gemeinwohls beschreibt, so stellt die *iustitia commutativa* im Sinne des Thomas auf die spezifische Vulnerabilität des je konkreten Menschen ab. Grundlegendes Prinzip der *iustitia commutativa* ist daher das Nichtschadens- und Verantwortungsprinzip, das aus der Anerkennung des anderen als Gleicher resultiert. Schon für Thomas stellt die Vernunftbegabung des Menschen ein Gleichheitsverhältnis dar, das der andere nicht erst unter Beweis stellen muss. In diesem

²⁸ *Thomas von Aquin*, *Recht und Gerechtigkeit* (Fn. 21), II-II q. 61 art. 3.

²⁹ *II. Vatikanisches Konzil*, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, online verfügbar unter:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (24.07.2016).

Sinne etwa interpretiert Martin Rhonheimer richtig, wenn er hier vom Vorrang des angeborenen Gleichheitsverhältnisses vor allen Anerkennungsverhältnissen ausgeht.³⁰ Kraft seiner Gottebenbildlichkeit besitzt der Mensch die apriorische Fähigkeit, kraft Vernunft und freiem Willen zu handeln und auf Ziele hin zu streben; diese Akteursfähigkeit muss der Mensch nicht erst beweisen, um als Gleicher anerkannt zu werden. Vielmehr ist die Anerkennung als Gleicher und der damit verbundene Respekt vor seinem je eigenen Streben nach dem Guten jedem Menschen als Menschen geschuldet. Und dies ist, wie Scherer deutlich macht, gerade die Pointe der Unterscheidung zur Verteilungsgerechtigkeit, die eine unterschiedliche Behandlung der Menschen nach ihrer Funktion im Gemeinwesen zulässt: „Das grundlegende wechselseitige Tauschverhältnis der *iustitia commutativa* ist also nicht aufhebbar und kann keinem Menschen verweigert werden.“³¹ Das Moment des Commutatio als Rechtsbeziehung beinhaltet also ein grundlegendes, unaufhebbares Gleichheitsverhältnis, das keinem menschlichen Lebewesen verweigert werden kann. „Ob ein Mensch tatsächlich vollverantwortlich handelt, also seine Akteurseigenschaft voll aktualisiert, ist hierfür nicht entscheidend. So sind auch Menschen, die offensichtlich nicht vollverantwortlich handeln können wie etwa Säuglinge, Kinder, Bewusstlose bzw. Schlafende, aber auch Menschen, die durch Krankheit oder Alter nicht mehr vollständig Herr ihrer Handlungen sind, im Sinne der *iustitia commutativa* Berechtigte. Dass eine solche Berechtigung besteht, wird besonders deutlich daran, dass Thomas innerhalb der *iustitia commutativa* eine Einstandspflicht für existentielle Notlagen anderer begründet.“³² Die *iustitia commutativa* bezieht sich also auf alle Lebenslagen, wo der Mensch der Hilfe und des Schutzes durch andere bedarf.

Da aber die *iustitia commutativa* als Einzelgerechtigkeit untrennbar von der allgemeinen Gerechtigkeit, die das bonum humanum im Hinblick auf das bonum commune zum Zielgut hat, ist die Anerkennung des anderen als Gleichen „von Natur aus“, also notwendig geschuldet, sie kann nicht gegeben oder verweigert werden, - das Gleichheitsverhältnis ist ja schon angeboren und existiert gleichunmittelbar mit dem ersten Erscheinen eines menschlichen Lebewesens, von der Empfängnis eines Menschen an. Das zugrundeliegende Rechtsverhältnis der *iustitia commutativa* ist für Thomas offenkundig also kein Vertrag im engeren Sinne, dessen Abschluss und Inhalt zur Disposition der daran Beteiligten stünde und dessen Zustandekommen die Rechtsposition der Beteiligten erst schaffen würde.

Theologische Grundlage dieses ursprünglichen Gleichheitsverhältnisses als einer substanziellen, daher eben auch „unfreiwillige“ wie „freiwillige“ Verhältnisse übergreifenden Rechtsbeziehung ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, kraft der jeder einzelne Mensch in eine je besondere Verantwortungsbeziehung zu Gott gerufen ist, der er durch die Entfaltung seines Handlungsvermögens entsprechen soll. An diese Umsetzungsform der Überzeugung von der Heiligkeit des menschlichen Lebens in das konkrete Lebensrecht mittels der von Thomas konzipierten unaufhebbaren und keinem Menschen zu verweigernden *iustitia commutativa* kann die kirchliche Lehrverkündigung anknüpfen. So sagt denn auch Johannes Paul II. in „Veritatis splendor“: „Im Hinblick auf die sittlichen Normen, die das in sich

³⁰ Vgl. dazu M. Rhonheimer, Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001, 303-313 sowie C. J. Scherer (Fn. 20), 225.

³¹ C. J. Scherer (Fn. 20), 225.

³² Ebd. 225 f.

Schlechte verbieten, gibt es für niemanden Privilegien oder Ausnahmen. Ob einer der Herr der Welt oder der Letzte, „Elendeste“ auf Erden ist, macht keinen Unterschied: Vor den sittlichen Ansprüchen sind wir alle absolut gleich.“ (Nr. 96). „Was das Recht auf Leben betrifft, ist jedes unschuldige menschliche Lebewesen allen anderen absolut gleich“ – heißt es dann entsprechend in „Evangelium vitae“: „Diese Gleichheit bildet die Grundlage jeder echten sozialen Beziehung, die, wenn sie wirklich eine solche sein soll, auf der Wahrheit und der Gerechtigkeit gründen muß, indem sie jeden Mann und jede Frau als Person anerkennt und schützt und nicht als eine Sache betrachtet, über die man verfügen könne.“ (EV Nr. 57)

Will man aus den vorangegangenen Darlegungen, insbesondere denjenigen über die Thomas von Aquin entwickelte Konzeption, Konsequenzen für die Debatte über Unverfügbarkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens ziehen, drängt sich der Eindruck auf, dass der thomanische Ansatz, wie er ihn vor allem im Zweiten Teil seiner Summa theologica dargelegt und entfaltet hat, der zumindest für die katholische Tradition bislang einzig plausible Ansatz ist, der es schafft, das für die jüdisch-christliche Tradition unaufgebbare Grundmotiv und Grundprinzip der „Heiligung“ von einem auf die persönliche Lebensführung bezogenen tugendethischen Ansatz in Relationen zu transformieren, die für eine Rechtsethik von unmittelbarer Relevanz sind. Gleichzeitig muss sich der Eindruck aufdrängen, dass dieser Ansatz selbst in seiner Bedeutung bislang weder richtig erkannt noch erst recht theologisch-philosophisch-juristisch wirklich rezipiert worden ist. Vielmehr scheint sich die abendländische Rechtsentwicklung, die – durch Einflüsse der christlichen Tradition wesentlich mitgeprägt – in der Constitutio Criminalis Carolina von 1532 ihren ersten epochalen Ausdruck gefunden hat, eher in einer falschen Alternative zwischen „Heiligkeit“ und „Qualität“ des Lebens geradezu verstrickt und somit Ungleichgewichte und Widersprüche erzeugt zu haben, die bis heute hin nachwirken. Dies ist auf jeden Fall das Ergebnis der Forschungen des renommierten Tübinger Strafrechtlers Albin Eser.³³ Eser zeigt detailliert auf, wie einerseits der Schutz des menschlichen Lebens durch die „Heiligkeit“-Orientierung auf eine neue Basis gestellt worden ist und andererseits gleichzeitig immer wieder durch „Qualitäts“-Gesichtspunkte in Frage gestellt worden ist, so dass bei zu großer Widersprüchlichkeit letztendlich Zweifel am wirklichen Begründetsein der Grundsätze genährt bzw. diese selbst diskreditiert werden. Auch wenn klar ist, dass alles Recht zeitgeschichtlichen Bedingtheiten ausgesetzt ist, die seine Konsistenz und Kohärenz mindern, so können gerade bei hohem Rechtsanspruch Widersprüche größeren Ausmaßes die Substanz eines Rechtssystems in Frage stellen, und zwar dann, wenn die faktisch eingebrachten qualitativen Aspekte eigentlich nur als „Ab-Wertung“ verstanden werden können. Um nur ein Beispiel für Ausnahmen vom Tötungsverbot zu geben (ansonsten kann nur auf den ganzen Beitrag von Eser verwiesen werden): Die Individualnotwehr, wie sie in der Carolina noch grundsätzlich auf die Verteidigung von Leib, Leben oder Ehre beschränkt war, war in der Zeit vor den heutigen Menschenrechtskonventionen zuweilen so ausgeweitet worden, dass z. B. das Reichsgericht noch 1920 „das Abschießen eines schlichten Obstdiebes für gerechtfertigt erklären konnte“³⁴. Nicht nur Albin Eser, sondern viele andere Juristen, sofern sie diesen

³³ Vgl. A. Eser, Zwischen „Heiligkeit“ und „Qualität“ des Lebens. Zu Wandlungen im strafrechtlichen Lebensschutz, in: J. Gernhuber (Hg.), Tradition und Fortschritt im Recht: Festschrift zum 500jährigen Bestehen der Tübinger Juristenfakultät, Tübingen 1977, 377-414.

³⁴ Ebd. 399.

Traditionen von der „Heiligkeit des Lebens“ überhaupt noch wohlwollend gegenüber stehen, ziehen aus den Beobachtungen aus der Rechtsgeschichte und der Rechtsgegenwart die Schlussfolgerung, „daß auch das Leben weder ausschließlich nach Heiligkeitsgeboten noch einseitig nach Qualitätsfaktoren zu schützen ist, sondern beide Grundsätze in eine optimale Konkordanz miteinander zu bringen sind“³⁵. Auch viele moraltheologische Ansätze schließen sich direkt oder indirekt diesem Votum an. Ohne auch hier auf eine nähere Debatte eingehen zu können, sei etwa auf den Beitrag des früheren Tübinger Moraltheologen Alfons Auer verwiesen: „Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod“.³⁶ Die Forderung nach einer praktischen Konkordanz beider „Lebens-Aspekte“ kann jedoch solange nicht greifen, wie die Grundlagen der Vermittlung bzw. die Grundlagenproblematik nicht wirklich in den Blick genommen und erfasst worden ist. Die mitunter aporetisch erscheinenden Verstrickungen sind m. E. das Resultat nicht richtiger oder nicht plausibler metaphysischer Grundannahmen. Will man das Grundproblem unter Verzicht auf philosophische Facherläuterungen wenigstens ansprechen, so geht es um Folgendes: Werden und Vergehen von Lebewesen kann nach der antiken griechischen Philosophie nur so gedacht werden, dass es ein Formprinzip gibt - die substantielle Wesensform - das sich durch die Zeitlichkeit hindurch durchhält und konstant bleibt, während das materielle Prinzip zwar einerseits die Individuation zu dem je konkreten Lebewesen ermöglicht, andererseits aber der Veränderungsbewegung und somit dem Vergehen unterworfen ist. In dieser Konstellation gelten die sog. „Formen“, das also was z. B. den Menschen eben als Menschen werden lässt, als „ewig“. Dies ist natürlich mit dem christlichen Schöpfungsglauben unvereinbar, nach dem alles Geschaffene einen Anfang hat, ebenso aber auch mit evolutionistischen Vorstellungen, in denen das Moment des Unendlichen prozessualisiert als Naturgeschichte erscheint. Aber schon für Aristoteles ergab sich aus dem Grundansatz her das Problem, wie man – auch in Absetzung von der platonischen Ideenlehre – Substanz begrifflich-rational bestimmen kann. Die Identifizierung mittels qualitativer Kategorien kann dabei ein Mehr oder auch ein Weniger an Bestimmungen in sich aufnehmen, was notwendigerweise zu begrifflichen Schwankungen führen muss, die letztlich auch bei einer Umsetzung in Ethik und Recht Wirkung zeigen können.³⁷ Identifiziert man hierbei einzelne Wesensmerkmale als zeitlos, unwandelbar oder ewig und verknüpft diese mit Vorstellungen von der Heiligkeit, so können wohl „Verabsolutierungen“ nicht ausbleiben, die angesichts konkreter Konflikte nach „Relativierungen“ suchen lassen. Solange man sich in einem solchen metaphysischen und ontologischen Schema bewegt, kann man den Aporien und Widersprüchlichkeiten, wie sie sich in der Rechtsgeschichte gezeigt haben, nicht entgehen. Der Ruf nach Konkordanz zwischen „Heiligkeit“ und „Qualität“ muss ins Leere gehen, wenn er aufgrund problematischer Seinskonzeptionen keinen Widerhall finden kann. Angesichts des sich aus diesen Traditionen herleitenden „Wesensdenkens“, des sog. Essentialismus, wie er im Rahmen der neuscholastischen katholischen Moraltheologie verfestigt worden ist, kann man das moderne existentialphilosophische Denken, wie es in der Philosophie vor allem durch

³⁵ Ebd. 413.

³⁶ Vgl. A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: A. Auer/ H. Menzel/ A. Eser, Zwischen Heilsauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht, Köln 1977, 1-51.

³⁷ Vgl. zur Problematik Chr. Rapp, Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i. Br.-München 1995.

Martin Heidegger, in der Theologie u. a. durch Rudolf Bultmann entfaltet worden ist, als Versuch einer grundlegenden Korrektur dieser Metaphysikgeschichte verstehen. In diesem Kontext ist dann auch im 20. Jahrhundert der Begriff der „Unverfügbarkeit“ im Grunde genommen neu eingeführt worden.³⁸ In Verbindung mit einer fundamentalen Technik- und Machbarkeitskritik ist der Begriff auch in der Bioethik rezipiert worden, wie etwa durch den Freiburger Medizinethiker Giovanni Maio.³⁹ So eindringlich diese existenzphilosophischen bzw. existentialanalytischen Ansätze die Dimension des Unverfügbaren als Orientierungspunkt von Humanität ins Bewusstsein rufen, so schwierig fällt die konkrete Umsetzung solcher Maßstäbe in eine genauere Krieteriologie biomedizinischen Handelns aus. Auch hier gilt, dass eine solche Umsetzung ohne Beachtung eines gerechtigkeitstheoretischen Konzepts, wie es eben Thomas von Aquin vorgedacht hat, nicht überzeugend gelingen kann. Erst in dieser Vermittlung ist es möglich, den Überzeugungen und Vorstellungen von Unverfügbarkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens Substanz zu verschaffen, die auch in den Situationen menschlicher Lebenspraxis trägt. Dies verlangt eine Neuorientierung in der Debatte um Unverfügbarkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens, für die hier ein erster Anstoß gegeben werden soll.

³⁸ Vgl. dazu H. Vorster, Art. Unverfügbarkeit, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 11, 331-336. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das Begriffsfeld fehlender Befugnis und mangelnder Berechtigung schon längst im Naturrecht der Aufklärung etabliert worden war, vgl. exemplarisch: Johann Christian Gottlieb Schaumann (1768-1821): *Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts*, Halle 1796.

³⁹ Vgl. etwa G. Maio, *Abschaffung des Schicksals?: Menschsein zwischen Gegebenheit des Lebens und medizin-technischer Gestaltbarkeit*, Freiburg i. Br. 2011.