

# Helligkeit und Würde

## Die Sakralität der Person als theologische Lektüre

---

Stephan Goertz

### 1. INS THEOLOGISCHE FACH GEWECHSELT?

Die von Hans Joas vorgelegte ›neue Genealogie der Menschenrechte‹ verweigert sich einer einfachen disziplinären Zuordnung. Sie will »weder Geschichtswissenschaft noch Philosophie oder Theologie« (Joas 2011: 9) sein. Wird der Autor auf dem Buchumschlag noch als »Soziologe und Sozialphilosoph« präsentiert, so tritt die fachwissenschaftliche Einordnung im Werk selbst hinter die inhaltlichen und methodischen Kernanliegen zurück.

Die »affirmative Genealogie des Universalismus der Werte« (Joas 2011: 15) erweist sich in ihrem Anspruch, herkömmliche Arbeitsteilungen, wenn nicht gar Abschottungen (vgl. ebd.: 239) zwischen den Disziplinen und steriles Entweder/Oder-Denken hinter sich zu lassen, als ein transdisziplinäres, integratives Projekt. Wenn Joas also in der Einleitung seines fünften Kapitels, überschrieben mit »Seele und Gabe. Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft«, versichert, »nicht heimlich ins theologische Fach« (ebd.: 210) hinüber wechseln zu wollen, dann ist das nicht lediglich Ausdruck der Sorge um die eigene intellektuelle Satisfaktionsfähigkeit, sondern dem integrativen Grundanliegen geschuldet, welches darin besteht, im Urheberstreit um die Genealogie der Menschenrechte eine alternative Narration vorzulegen. Die Menschenrechte sind demnach weder umstandslos als das Erbe der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung noch als die exklusive Leistung der Aufklärung zu begreifen. Der Prozess der ›Sakralisierung der Person‹ ist zu vielschichtig, als dass er sich einzig und allein einer bestimmten Tradition zurechnen ließe. Insofern kann man sagen, dass der Idee der ›Sakralität der Person‹ eine Brückenfunktion zwischen soziologischen, philosophischen und eben auch theologischen Reflexionen zur Genese und Geltung der Menschenrechte zukommt (vgl. Halbmayr 2012: 427). Joas argumentiert nicht als Theologe, aber durchaus theologisch.

## 2. THEOLOGIE ALS ›AFFIRMATIVE GENEALOGIE‹

Der Theologiebegriff ist seit der Antike ein Begriff mit einem »weiten Kontinuum von Bedeutungen« (Wiedenhofer 2000: 1435). Theologie kann sowohl die direkte Rede zu und über Gott als auch deren systematische Reflexion bezeichnen. Die heute gängige Aufteilung in biblische, historische, systematische und praktische theologische Fächer stellt eine Reaktion auf mittelalterliche und neuzeitliche Differenzierungsprozesse innerhalb des Wissenschaftssystems dar. Als Glaubenswissenschaft besitzt die Theologie dabei ohne Zweifel einen prekären wissenschaftstheoretischen Status. Theologie im strikten systematischen Sinne versteht sich als Explikation der Wirklichkeit *sub specie Dei*. Da der Glaube als freier Akt des Menschen begriffen wird und dessen Inhalt darum menschlichem Verstehen nicht verschlossen sein darf, erkennt die Theologie aus ethischen und theologischen Gründen die autonome Vernunft »als Organ wahrer [...] Einsicht« (Pröpper 2000: 1454) an. Dem freien Gott entspricht ein freies Subjekt. Von theologisch-systematischen Versuchen, einen den Menschen unbedingt angehenden Gott zu denken, unterscheiden sich die historischen und praktischen theologischen Fächer durch ihren Gegenstand und ihre Methoden. Die historisch-theologischen Fächer stehen vor der Herausforderung – die auch bei Joas in der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch auftaucht –, Normativität und Geschichte zu verbinden. Die praktisch-theologischen Fächer wiederum kennen die Aufgabe, vor die Joas die Tradition der Menschenrechte gestellt sieht: Wie kann ein historisch entstandener und als solcher rekonstruierbarer Sinnanspruch in der Gegenwart nicht nur argumentativ verteidigt, sondern auch institutionell getragen und praktisch plausibilisiert werden (vgl. Joas 2011: 203)? Da der christliche Glaube von der unbedingten Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Ereignisses aus denkt, der Menschwerdung Gottes im Leben des Jesus von Nazareth, ist Theologie ›affirmative Genealogie‹. Weil die christliche Botschaft ihre humane Relevanz aber freien Subjekten vermitteln will, setzt sie die Geltung unbedingter Ansprüche an den Menschen immer schon voraus. Ohne Anknüpfungspunkte im menschlichen Selbstverständnis würde Glaube irrelevant, ihm bliebe nur das Gehorsamsmotiv. In der Moderne ist es der Anspruch auf die Achtung der Menschenwürde und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit auch für die Opfer der Geschichte, die der Glaube voraussetzen hat, um seinen eigenen Geltungsanspruch überhaupt formulieren zu können. Es gibt folglich ein ethisches Kriterium für das theologische Unternehmen einer ›affirmativen Genealogie‹. Nicht jede sich selbst als religiös verstehende Tradition soll als solche bereits bejaht werden. Aus theologischer Perspektive kommt sittlichen Geltungsfragen eine unverzichtbare kritische Funktion zu. Die reflexive Vergewisserung der Glaubensbegründung bleibt theologisches Kerngeschäft auch dann, wenn

man Joas sofort darin zustimmt, dass für die lebenspraktische Evidenz und Tradierung dieses Glaubens spezifische Erfahrungen unerlässlich sind.

### 3. »WAS ES IST, DAS SIE (NICHT) GLAUBEN«

Deutlicher noch als bei der gemeinsamen Frage nach dem Verhältnis von Genese und Geltung offenbart sich das theologische Interesse von Joas in dem Moment, in dem er die beiden Theologumena der Gottebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft zum Aufstieg der Menschenrechte in Beziehung setzt. Und mehr als das: Joas will denen, die nicht glauben, »demonstrieren, was es ist, das sie nicht glauben«. Weil sich in der Glaubensüberlieferung eine für ethische Debatten höchst bedeutsame »Sensibilität für Unverfügbarkeit« erhalten habe, sei die »Neuartikulation dieser Idee für alle, Gläubige und Ungläubige, wichtig« (Joas 2011: 210). Was es ist, das Christen glauben – damit hat Joas eine Kurzformel für das Geschäft der Theologie gefunden. Doch sollte das Was um ein Warum ergänzt werden: Warum Christen an das glauben, was sie glauben.

Das Achtsamkeit von Joas gegenüber dem, was Menschen glauben, hat mit dem möglichen humanen Mehrwert von Religion zu tun. Freilich muss das Sinnpotenzial jüdischer und christlicher Motive in jeder Gegenwart neu plausibilisiert und transformiert werden, um es vor dogmatischer Erstarrung zu bewahren. Hier ist Joas ganz entschieden: Erst ein die Ansprüche der Menschenrechte anerkennender und sich daraufhin neu artikulierender christlicher Glaube kann zur Stütze der »Sakralität der Person« werden und daraufhin als Glaube Plausibilität für sich erzeugen. Auf historischen Errungenschaften kann sich keine religiöse Tradition ausruhen. Gläubige, so sich ihr Ethos aus ihrem freien Glauben an die unbedingte Liebe Gottes speist, sind für Joas keine Gegner, sondern Verbündete im Kampf gegen die Instrumentalisierungen menschlichen Lebens (vgl. Joas 2011: 249). Seine Überlegungen zu Grundelementen theologischer Anthropologie unter der Fragestellung ihrer moralischen Relevanz sind so gesehen ein Beitrag zur Glaubensreflexion – nicht aus dem Binnenraum etablierter professioneller Theologie, sondern aus der Perspektive eines christlichen Intellektuellen.

Verengt man den Theologiebegriff nicht auf eindeutige konfessionelle Bindung und kirchliche Beauftragung, dann kann die Genealogie der Menschenrechte von Joas als theologisches Buch gelesen werden. Nicht zufällig verstehen sich die beiden katholischen Theologen, die von Joas im Abschnitt über »Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft« angeführt werden (vgl. Joas 2011: 209), Arnold Angenendt und sein Schüler Hubertus Lutterbach, weniger als klassische Kirchengeschichtler denn als sozial- und religionsgeschichtlich arbeitende Christentumshistoriker. Angenendts Idee einer nicht triumphalistischen, sondern selbstkritischen »historischen Apologie des Christentums«

(Angenendt 2003: 32) teilt das methodische Anliegen der ›Sakralität der Person‹. Der christliche Glaube muss seine humane Glaubwürdigkeit immer wieder neu praktisch bezeugen. Der Historiker kann dabei rekonstruieren, inwiefern das Christentum im Sinne der eigenen Liebesbotschaft gewirkt hat oder nicht. Ausgeklügelte theologische Denksysteme alleine, so zeigt sich dann, sichern keine Gegenwartsbedeutung: »In der Geschichte des Christentums dürfte die Sozialtätigkeit wohl überhaupt die stärkste Kontinuität bilden, stärker als die Kontinuität der Dogmatik.« (Angenendt 2005: 308) Dass der christliche Glaube aber auf diese Weise seit jeher praktisch werden will, hat mit Dogmatik zu tun, also mit den Glaubensinhalten. Beides geht im besten Falle Hand in Hand: die theologische Formulierung und die praktische Bewahrheitung von Glaubensaussagen. Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft werden von Joas als die zwei Vorstellungen der jüdisch-christlichen Tradition herausgegriffen, die heute im Kontext der ›Sakralität der Person‹ auf eine Neuartikulation warteten. Es gehört zur Botschaft des Buches, den – nicht exklusiv zu verstehenden – religiösen Kontext der Wertschätzung eines jeden menschlichen Wesens als heilig wach zu halten.

#### 4. HEILIGKEIT DES LEBENS UND SAKRALITÄT DER PERSON

Das Projekt der ›affirmativen Genealogie‹ der Menschenrechte ist von mir zu Beginn als integratives Konzept gedeutet worden. Als ein solches verstehe ich auch den Begriff, der dem Projekt seinen griffigen Titel verleiht – ›Sakralität der Person‹. Hier werden m.E. zwei Traditionen zusammengefügt: die theologische Rede von der Heiligkeit des Lebens und die philosophische von der Entdeckung der Person. »Wenn etwas ethischen Absolutheitsanspruch hat, dann die ›Sakralität der Person‹.« (von Heereman 2013: 151)

Die Vorstellung von der Heiligkeit des Lebens wird in der Regel mit religiösen Traditionen assoziiert und in der Ethik bisweilen als vitalistische Verabsolutierung des menschlichen Lebens kritisiert, die jeder möglichen Güterabwägung die Grundlage entziehe. In der Tat neigt der Hinweis auf die Heiligkeit des Lebens in der jüngeren Geschichte der katholischen Moraltheologie zu einem strikten Verbot des direkten Angriffs auf jedes unschuldige menschliche Leben. Dabei ist seine theologische Herkunft ungeklärt. Erst im 20. Jahrhundert scheint von der ›Heiligkeit des Lebens‹ im Kontext bioethischer Fragestellungen ausdrücklich die Rede zu sein (vgl. zum Folgenden Baranzke 2012). Fest steht, dass die biblischen Schriften den Begriff nicht kennen. Wenn von Heiligkeit in Bezug auf das Leben des Menschen gesprochen wird, dann in einem moralischen Sinne als Aufforderung zu einem gottgefälligen Leben: »Der Herr sprach zu Mose: Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sag zu ihnen: Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.« (Lev 19, 1-2) Allein Gott ist

heilig. Die Israeliten sollen so leben, dass daran ihr Gottesverhältnis erkennbar wird, so werden sie heilig. Das Neue Testament greift dieses Verständnis auf: »Wie er, der euch berufen hat, heilig ist, so soll auch euer ganzes Leben heilig werden. Denn es heißt in der Schrift: Seid heilig, denn ich bin heilig.« (1 Petr 1, 15-16) Jesus Christus wird zu dem Heiligen Gottes. Diese Tradition ist noch bei Kant präsent: »Das Gesetz sagt: ›Seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist!‹ denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbild aufgestellt ist.« (Kant 1914: 66) Und wenn das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) vom Gewissen als dem »Heiligtum im Menschen« (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 16) spricht, verbindet es ebenfalls die »Sakralität des Menschen« mit dessen Fähigkeit zur Moralität.

Von einer Ontologisierung oder Naturalisierung der Heiligkeit des Lebens sind wir hier noch weit entfernt. Eine solche begegnet uns erst nachdrücklich in der bioethischen Lehrverkündigung von Johannes Paul II. (1978-2005).<sup>1</sup> Statt von der »Sakralität der Person« wird von der »Heiligkeit der menschlichen Natur« (Lobato 2007: 527) gesprochen. Seitdem wird die Heiligkeit des Lebens mit rigiden Verbotsnormen in Verbindung gebracht. Diese anthropologische und ethische Reduktion ist nicht ohne Kritik geblieben, denn sie engt etwa in der Frage der passiven Sterbehilfe unsere Handlungsoptionen ein. »Will aber dieser Ausdruck [der Heiligkeit des Lebens, S.G.] dem Leben die Würde und Höhe des obersten Wertes verleihen, so wird die Vitalität aufgehöhnt zum Götzenbild, zu einer Fata Morgana reiner Diesseitigkeit« (Schöllgen 1955: 399), so äußert sich bereits 1955 der Moraltheologe Werner Schöllgen. Diese Überhöhung zu kritisieren, muss aber nicht bedeuten, sich im Umkehrschluss generell von der Heiligkeit des Lebens zu verabschieden.

Blicken wir auf den ursprünglichen Kontext der Verbindung von Heiligkeit und menschlichem Leben, dann fällt also auf, dass uns das biblische Verständnis zunächst einmal auf unsere menschliche Verantwortung hinlenkt. »Sei heilig« meint hier: »Begreife Dich als sittliches Wesen!« Der Mensch wird als moralisches Subjekt angesprochen. Auf diese Weise wendet sich die Heiligkeit des Lebens gegen alle anthropologischen Reduktionismen, die am Ende den Menschen als Freiheitswesen tilgen. Der andere, der mich als Freiheitswesen achten soll, hat zweifellos zugleich meine körperliche Existenz zu achten, denn das ist die Weise, in der ich für den anderen zunächst da bin, während ich

---

1 | Vgl. aber auch schon Pius XI.: Enzyklika *Casti connubii* (1930): »aber was für ein Grund könnte jemals gelten, in irgendeiner Weise die direkte Tötung eines Unschuldigen zu entschuldigen? [...] Ob sie nun der Mutter oder dem Kind zugefügt wird, sie ist gegen das Gebot Gottes und die Stimme der Natur: ›Du sollst nicht töten‹ (Ex 20,13). Eine gleich heilige Sache nämlich ist das Leben beider, das zu ersticken niemals einer Autorität, nicht einmal der öffentlichen, erlaubt sein kann.« (Denzinger/Hünemann 1991, Nr. 3720)

selbst in ein Verhältnis der Distanz zu meiner Leiblichkeit treten kann (vgl. Schockenhoff 1990: 807-811). Das Leben ist zwar das fundamentalste, nicht aber das höchste Gut. Indem es als heilig bezeichnet wird, erfährt das menschliche Leben eine besondere, eine herausgehobene Wertschätzung. Und weil menschliches Leben eine Zweifelt darstellt, kurz gesagt: biologische und personale Dimensionen vereinigt, darum partizipiert auch der Körper an der Heiligkeit des Lebens. In bioethischen Anwendungsfragen sollte man sich dieses besonderen Status des menschlichen Lebens bewusst sein.

Ein hinreichendes Kriterium für normative Urteile hat man damit aber noch nicht zur Hand. Die Heiligkeit des Lebens muss zum Beispiel weder mit einem absoluten Tötungsverbot einhergehen,<sup>2</sup> noch verpflichtet sie uns zu einer Lebensverlängerung um jeden Preis. Besteht keine Aussicht, »die Fähigkeit zu einem geistig-personalen Lebensvollzug jemals wiederzuerlangen, stellt die Erhaltung des biologisch-körperlichen Lebens keinen Wert an sich mehr dar« (Schockenhoff 2010: 140). Bei Joas scheint es so zu sein, dass der Hinweis auf die religiös fundierte Begrenzung unserer Selbstbestimmung mit einer Kritik bestimmter Formen der Sterbehilfe verknüpft ist (Joas 2011: 20 u. 210). Wird hier die Reichweite eines theologisch-ethischen Prinzips für Anwendungsfragen nicht doch überschätzt?

Die Genese des Personbegriffs liegt im Vergleich zur Heiligkeit des Lebens keineswegs im Dunkeln. Der für das moderne Verständnis der Menschenwürde und der damit verknüpften Menschenrechte zentrale Begriff der Person in der Bedeutung des zur Freiheit bestimmten Menschen hat seine Wurzel in der mittelalterlichen Theologie: »Der unendliche Wert der durch die Erlösungstat Christi geadelten menschlichen Person liegt in ihrer Freiheit. Sie ist als das personkonstituierende Wesenselement von allem Dinghaften dieser Welt unterschieden.« (Kobusch 1993: 31) So wird der Mensch als Person zu einem unschätzbaren Wert, er hat mit anderen Worten: Würde. Freiheit und Würde bilden die zwei Seiten einer Medaille. Dieselbe Tradition, die den Menschen als moralisches Wesen würdigt, spricht von subjektiven Rechten des Menschen und weist damit den Weg zu den neuzeitlichen Menschenrechten (vgl. ebd.: 31-36). Bei Kant wird dann endgültig die Freiheit der Autonomie zum letzten Grund von Recht und Moral. Die durch das Freiheitsvermögen bestimmte Würde des Menschen ist in ihrer Heiligkeit zu achten (Kant 1911: 435; Joas 2011: 84). Wie eng hier die Heiligkeit mit der Autonomie verknüpft wird, zeigt der folgende Satz: »Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille.« (Kant 1911: 439) Weil gilt, dass wer Freiheit will, die Freiheit aller wollen muss, ist der

---

**2** | »Das Judentum würde es [...] im Gegensatz zur katholischen Lehre als ein schweres Vergehen gegen die Heiligkeit des Lebens betrachten, würde man den Tod einer Mutter zulassen, um ihr ungeborenes Kind zu retten.« (Jakobovits 1989: 936)

Personbegriff innerlich mit der Solidarität verknüpft. Die ›Sakralität der Person‹ verweist darum bei Joas gegenüber einer »gewissenlos egozentrischen Selbstsakralisierung« auf die »notwendige Sozialität des Individuums« (Joas 2011: 86).

Führen wir beide Traditionen zusammen. Während auf der einen Seite die Heiligkeit des Lebens im Verdacht steht, das physische Leben zu mystifizieren und die Autonomie des menschlichen Lebens aus dem Blick zu verlieren, und auf der anderen Seite der Personbegriff, der mit der Fähigkeit zur Autonomie die menschliche Würde bestimmt, als formal und ohne starke Bindungswirkung erscheint, soll die ›Sakralität der Person‹ offenbar diese Schwächen überwinden. Das Personsein trägt auf der Begründungsebene die Geltung moralischen Sollens; die Heiligkeit der Person ruft weitere Achtungsmotive ab, die auch dem Menschen in seiner leiblichen Existenzweise gelten. Wenn wir uns ein Verständnis von Heiligkeit bewahrt, wenn wir Erfahrungen im Umgang mit Heiligem gemacht haben, wissen wir, dass damit Inkommensurables gemeint ist (vgl. Wehlte 2000). Im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* wird von Papst Franziskus bekräftigt, »dass ein menschliches Wesen immer etwas Heiliges und Unantastbares ist, in jeder Situation und in jeder Phase seiner Entwicklung. Es trägt seine Daseinsberechtigung in sich selbst und ist nie ein Mittel, um andere Schwierigkeiten zu lösen.« (Franziskus 2013, Nr. 213) Handlungsanweisungen für komplexe moralische Konfliktsituationen lassen sich daraus in der Regel jedoch nicht ohne weitere ethische Reflexionen ableiten.

## 5. GOTTEBENBILDLICHKEIT – ASPEKTE EINER BIBLISCHEN PROVOKATION

»Die biblische Lehre von dem Schöpfer, dem der Mensch sein Dasein verdankt und der ihn sogar zu seinem Ebenbild gestaltet hat, schuf im Christentum für eine positive Wertung des Menschen die günstigsten Voraussetzungen.« (Bruch 1998: 10) Das hier angesprochene Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist als die vermutlich »nachhaltigste Aussage über den Menschen überhaupt« (Schmidinger 2010: 21) bezeichnet worden.

»Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.« (Gen 1, 26-27)

In Joas' ›Sakralität der Person‹ wird die Gabe der Gottebenbildlichkeit in Anknüpfung an William James und Talcott Parsons als die Idee »eines göttli-

chen Wesenskerns eines jeden Menschen« (Joas 2011: 210) neu artikuliert. Wer diesen Wesenskern – die unsterbliche Seele – als göttliche Gabe verstehe, der setze der menschlichen Verfügung über sich selbst Grenzen. Der Geschenkcharakter des Lebens hat für Joas offenbar konkrete normative Implikationen. »Das Leben selbst als Gabe aufzufassen, stellt [...] einen der stärksten Schutzwälle gegen seine Instrumentalisierung dar. Insofern steckt im Gedanken des Lebens als Gabe der Gedanke universaler Menschenwürde und unveräußerlicher Menschenrechte.« (Joas 2011: 249) Die Gabe wird zur moralischen Vorgabe. Entsprechend heißt es im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993:

»Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil der Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.« (Nr. 2280)

Hier wird aus dem theologischen Gedanken der Gabe recht unvermittelt ein prinzipielles ethisches Argument gegen das Verfügungsrecht des Menschen über das eigene Leben. Normative Fragen nach dem sittlich Zulässigen im Umgang des Menschen mit dem Leben können jedoch nicht bereits durch den Hinweis auf den Geschenkcharakter des Lebens beantwortet werden. Dass mein Leben ein Geschenk ist, definiert noch nicht abschließend, wie ich mit diesem Geschenk verantwortlich umzugehen habe. Das Leben als göttliche Gabe zu begreifen drückt, noch einmal, die besondere Wertschätzung des Lebens aus, die heuristischen Wert für (bio)ethische Fragen besitzt. Wenn Gott mir mein Leben geschenkt hat, dann ist es der freien Verfügungsmacht von Autoritäten aller Art entzogen. Einschränkungen von Lebensmöglichkeiten stehen nun unter Rechtfertigungszwang. Bei Joas scheint mir die Differenzierung zwischen grundsätzlicher Wertschätzung und konkreter sittlicher Urteilsbildung nicht immer genügend in Rechnung gestellt zu werden.

Genuin theologische Überlegungen zum Verständnis der Gottebenbildlichkeit will Joas selbst nicht referieren (vgl. Joas 2011: 209). Dennoch lohnt ein kurzer Seitenblick auf die Interpretations- und Wirkungsgeschichte von *Gen 1,26-27*, weil wir darin wichtige Motive zum Verständnis der ›Sakralität der Person‹ entdecken können. Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist zwar an prominenter biblischer Stelle – im ersten Kapitel des ersten Buches – die Rede; sie wird in den Schriften des Alten Testaments aber wider Erwarten kaum weiter entfaltet, und wenn einmal, dann auf eine Weise, die den »anthropologischen Gehalt entweder theologisch relativiert oder ethisch-moralisch uminterpretiert. Daran hält sich im Großen und Ganzen die gesamte jüdische, christliche und islamische Tradition.« (Schmidinger 2010: 8) Erst zu Beginn der Neuzeit wird die anthropologische Sinnspitze der Schöpfungserzählung im Kontext der Frei-



heit und Kreativität des Menschen neu zur Geltung gebracht. Heinrich Schmidinger vermutet, dass die besondere Rezeptionsgeschichte von Gen 1,26-27 mit den Provokationen des biblischen Textes zu tun hat. Zwei möchte ich nennen: Im Gegensatz zum kulturellen Umfeld des Volkes Israel bezieht sich die Würdigung des Menschen als Gottes (Ab-)Bild in Gen 1,26-27 auf jeden von Gott geschaffenen Menschen, nicht nur auf bestimmte weltliche oder religiöse Autoritäten. »Jenseits aller äußeren Erscheinung ist jeder unendlich heilig und verdient unsere Liebe und unsere Hingabe.« (Franziskus 2013; Nr. 274) Diese Universalität gehört zum Glutkern des Glaubens, ist aber schon in der eigenen jüdisch-christlichen Überlieferung immer wieder in Frage gestellt worden; auf markante Weise in Bezug auf die zweite Provokation: Die Gottebenbildlichkeit gilt unterschiedslos für Mann und Frau. Eine erste Umdeutung finden wir bereits bei Paulus: Der Mann ist »Bild und Abglanz Gottes«, die Frau »Abglanz des Mannes« (1 Kor 11,7-9). Im bedeutsamen *Decretum Gratiani* (um 1140) heißt es: *mulier non est facta ad imaginem Dei* (vgl. Schmidinger 2010: 13). Dass das Geschlechterverhältnis in der katholischen Kirche bis heute nicht egalitär ist, brüskiert das sittliche wie das christliche Bewusstsein.

Jede Zeit schlägt ihre eigenen Funken aus der biblischen Überlieferung. Wäre diese jedoch nicht als Wort Gottes tradiert worden, hätte sie aufgehört, den Zeitgenossen als Reservoir ethisch relevanter Einsichten zu dienen. Das biblische Zeugnis konnte so immer wieder zum Antrieb der Kritik an menschenverachtenden Verhältnissen werden.

»Gott, der alle Menschen erschafft und belebt, wollte, daß alle gleich seien; er hat alle denselben Lebensbedingungen unterstellt, alle zur Weisheit gezeugt, allen die Unsterblichkeit versprochen; niemand ist von seinen himmlischen Wohltaten ausgeschlossen. Denn wie er allen gleicherweise sein einzigartiges Licht zuteilt, für alle die Quellen fließen läßt, die Nahrung bereitstellt, allen die süße Ruhe des Schlafes gewährt, so schenkt er allen Gleichheit und Würde. Niemand ist bei ihm Sklave, niemand ein Herr; wenn er für alle derselbe Vater ist, sind wir mit gleichem Recht alle Freie.« (Laktanz 1965, *Divinae Institutiones* V, 14, 16f., [CSEL XIX, 446f.]; Übersetzung: Bruch 1998: 19)<sup>3</sup>

Auf eine solche Vorlage können spätere Generationen zugreifen, die mit dem Postulat der Gleichheit und Würde politisch und rechtlich Ernst machen wollen.

---

**3** | *Deus enim, qui homines et generat et inspirat, omnes aequos id est pares esse voluit, eandem condicionem vivendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit, omnibus immortalitatem spondit: nemo a beneficiis eius caelestibus segregatur. Nam sicut omnibus unicum suum lumen aequaliter dividit, emittit omnibus fontes, victum sumministrat, quietem somni dulcissimam tribuit, sic omnibus aequitatem virtutemque largitur. Nemo aput eum servus est, nemo dominus: si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus.*

Was aber ist das eigentlich, was da allen Menschen mit der Gottebenbildlichkeit geschenkt wird? Im biblischen Verständnis haben wir es zunächst mit einer Funktionsaussage zu tun, wie der Tübinger Alttestamentler Walter Groß betont (Groß 1999). Indem der Mensch in seinem Lebensraum als Herrscher und Hirte Verantwortung übernimmt, repräsentiert er Gott. Aus einer Funktion auf ein Vermögen zu schließen, liegt nahe. Im Zentrum dieses Vermögens, so lautet die christliche Antwort der Spätantike, steht die mit der Geistigkeit einhergehende Selbstbestimmung des Menschen. Die Seele, nur bei wenigen hat auch der Leib daran Anteil, wird zum eigentlichen Wesen des gottebenbildlichen Menschen (Bruch 1998: 10-13). Selbst als Sünder bleibt der Mensch das zwar angekratzte, aber nicht zerstörte Bild Gottes, ist seine Würde also intakt. Vor allem bleibt Hoffnung auf Umkehr. Niemand darf definitiv abgeschrieben werden. Das letzte Wort über das Verhältnis des Schöpfers zu seinem je einmaligen Geschöpf haben nicht die anderen zu sprechen. Der freie Entschluss Gottes, einen freien Menschen zu schaffen, verwickelt, wie Joas zu Recht anmerkt, Gott »in das Geschehen der Welt« (Joas 2011: 229). Gott hat nun eine Geschichte mit diesem freien Geschöpf, da er dessen Glauben nicht erzwingen will. Wenn mit Emphase von der Gabe des Lebens gesprochen wird, dann ist also darüber Auskunft zu geben, was die nähere Bestimmung dieser Gabe ist, damit aus der Gabe kein schlechtes religiöses Autoritätsargument wird. Die Antwort der christlichen Tradition: Gott gibt dem Menschen ein Leben in Freiheit und Würde. Somit ist die Fähigkeit gewollt, sich zum Charakter der Gabe verhalten zu können. Unverfügbar ist im Letzten nicht das gegebene Leben, sondern die gegebene Würde. Ethische Fragen am Lebensende sind womöglich offener, als manche theologische Verlautbarung erscheinen lässt.

Ob wir nun von Gabe, Seele oder Gottebenbildlichkeit sprechen: immer schwingt dabei eine Kritik an reduktionistischen Menschenbildern mit. Das menschliche Leben trägt eine »Anmutung zur Verpflichtung« (Joas 2011: 233) in sich, sobald wir es in eine Relation zu einem Schöpfergott setzen. Jeder Mensch ist dann in all seiner Kontingenz unbedingt gewollt und nicht bloß einfach faktisch da:

»Deshalb kann der Glaube daran, dass alle Menschen in Christus geschaffen und von Gott unbedingt angenommen sind, auch dazu frei machen, die Würde aller Menschen uneingeschränkt zu *achten* und überhaupt *wahrzunehmen*. Der Glaube kann *hellsichtig* machen, auch in den Geringsten und in denen, deren äußere Würde und Ansehnlichkeit nicht mehr gewahrt ist, dennoch die unverlierbare Würde des Menschen zu sehen.« (Ernst 2007: 166; Herv. i. O.)

## 6. WERTSCHÄTZUNG UND KONKRETE ETHIK

Die ›Sakralität der Person‹ ist auf der Ebene eines inkommensurablen Wertes angesiedelt und lässt sich nicht unmittelbar in eine Serie von eindeutigen normativen Bestimmungen, etwa in bioethischen Zusammenhängen, umgießen. Sicher aber gilt: »Wer im neugeborenen Kind, im geistig Behinderten und im demenzkranken Alten den Anspruch auf Menschenwürde erkennt, wird nach anderen Möglichkeiten zum Ausdruck dieser moralischen Intuitionen suchen, als dies von einer Anthropologie des Vernunftwesens Mensch geboten wird.« (Joas 2011: 62) In der Tat ist zu fragen: »Was geschieht mit denen, die nicht zur Selbstreflexion fähig sind?«, mit denen, »die nicht vernünftig sind« (ebd.: 225)? Wenn wir für eine nicht-reduktionistische Anthropologie plädieren, dann gilt dies auch für die Reduktion des Menschen auf kognitive Leistungen. Die Idee der unteilbaren und unverfügbaren Menschenwürde verpflichtet uns, einen jeden anderen Menschen, auch wenn er aktuell nicht seine Freiheit realisieren kann, unter nicht-willkürlichen Gesichtspunkten zu behandeln. Kein Mensch ist oder wird jemals zu einer Sache, für die ethische Überlegungen keine Rolle mehr spielen. Es gilt, dass ich mein Handeln, das andere betrifft, mit teilbaren Gründen rechtfertigen können soll. Im Konkreten kommt dieses Prinzip dann unter Umständen um schwierige Abwägungsfragen nicht herum.

## 7. UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER

Aus theologischer Sicht ist der Rekurs von Hans Joas auf Seele und Gabe nicht alternativlos. Andere Theologien bringen andere Theologumena anthropologisch und ethisch zur Geltung und kommen daraufhin zu anderen Lesarten der Moderne und ihrer Moral der Menschenrechte. Es gibt eine Pluralität christlicher Narrative, die je für sich Plausibilität oder Gewissheit beanspruchen und mit bestimmten Praxisformen verbunden sind. Als religiöse Erzählungen gehen sie nicht selten mit starken Wahrheitsansprüchen einher. Dabei spielen Vorstellungen einer normativen Schöpfungsordnung häufig eine besondere Rolle. Mit den Menschenrechten im Sinne individueller Selbstbestimmungsrechte ist dies kaum in Einklang zu bringen. Die ›Sakralität der Person‹ wird zur Sakralität der von Gott geschaffenen ewigen menschlichen Wesensnatur. Auf diese Weise droht die geschichtliche und soziale Existenzweise des Menschen aus dem Blickfeld zu verschwinden. Natur wird – nicht generell, aber in einigen konkreten Fragen der Lebensführung – zur moralischen Bestimmung für die Freiheit. Zwischen dem katholischen Naturrechtsdenken und den modernen Menschenrechten bestehen deshalb bis heute Spannungen. Statt gleicher fordern manche mit naturrechtlichen Argumenten verschiedene Rechte, je nach Geschlecht, sexueller Orientierung oder sexueller Identität. In solchen

Fällen steht die Sakralisierung der menschlichen Natur quer zu menschenrechtlichen Forderungen (vgl. Goertz 2013).

Ist mit dem Konzept von Joas hier eine Unterscheidung der Geister möglich, ohne ein theologisch-ethisches Kriterium für die Erkennbarkeit des göttlichen Willens einzuführen? In der Moraltheologie wird, um ein solches Kriterium für die Offenbarung eines moralisch vollkommenen Gottes zu gewinnen, das Prinzip der Autonomie der Moral und des Subjekts geltend gemacht. Erst auf dieser Grundlage können gegenüber Traditionen und Narrativen substanzielle kritische Einwände formuliert werden. Damit wird zugleich die Frage nach dem Proprium des christlichen Glaubens aufgeworfen. Der Ansatz von Joas bietet die Möglichkeit, diese Frage jenseits sittlicher Geltungsbegründung, eben im Bereich der Entstehung und Erfahrung von Werten, anzusiedeln. Das schützt den Glauben vor Heteronomie wie vor Plausibilitätsverlust.

## LITERATUR

- Angenendt, Arnold (2003): »Christentum und Akkulturation«, in: Wilhelm Geerlings/Josef Meyer zu Schlochtern (Hg.): *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, Paderborn: Schöningh, S. 10-32.
- (2005): »Welt- und Personverständnis in christlicher Auffassung. Grenzen und Entgrenzungen«, in: Justin Stagl/Wolfgang Reinhard (Hg.): *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschen*, Wien: Böhlau, S. 293-321.
- Baranzke, Heike (2012): »Sanctity-of-Life – A Bioethical Principle for a Right to Life?«, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 15, S. 295-308.
- Bruch, Richard (1998): *Person und Menschenwürde. Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick*, Münster: Lit.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (1991): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Aufl., Freiburg i.Br.: Herder.
- Ernst, Stephan (2007): »Das ›christliche Menschenbild‹. Norm oder Fiktion?«, in: Erich Garhammer (Hg.): *BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe*, Würzburg: Echter, S. 141-168.
- Franziskus (2013): *Apostolisches Schreiben ›Evangelii gaudium‹* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Goertz, Stephan (2013): »Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte«, in: *Herder Korrespondenz* 67, S. 78-83.
- Groß, Walter (1999): »Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Priesterschrift«, in: Ders.: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottebildern*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, S. 11-54.

- Halbmayr, Alois (2012): »Rez. zu Hans Joas, Die Sakralität der Person«, in: *Stimmen der Zeit* 230, S. 424-427.
- Heereman, Franziskus von (2013): »Rez. zu Hans Joas, Die Sakralität der Person«, in: *Theologie und Philosophie* 88, S. 148-151.
- Jakobovits, Immanuel (1989): »Art. Religionen und medizinische Ethik, 5. Judentum«, in: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, Freiburg i.Br.: Herder 1989, Sp. 932-941.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. 4, Berlin: Georg Reimer, S. 387-463.
- (1914): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie Ausgabe Bd. 6, Berlin: Georg Reimer, S. 3-202.
- Kobusch, Theo (1993): *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Laktanz (1965): *Divinae Institutiones, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) Vol. XIX*, Wien 1890, Reprint New York: Johnson Reprint Corporation.
- Lobato, Abelardo (2007): »Neue Menschenrechte«, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.): *Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen*, dt. Ausgabe bearbeitet von Hans Reis, Paderborn: Schöningh, S. 526-537.
- Pröpper, Thomas (2000): »Art. Theologie und Philosophie. III. Systematisch-theologisch«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 9, 3. Aufl.*, Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 1454f.
- Schmidinger, Heinrich (2010): »Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition«, in: Ders./Clemens Sedmak (Hg.): *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitgeschöpf*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7-42.
- Schockenhoff, Eberhard (1990): »Die Würde des Menschen und seine biologische Natur«, in: *Stimmen der Zeit* 208, S. 805-815.
- (2010): »Bestandteil der Basispflege oder eigenständige Maßnahme? Moraltheologische Überlegungen zur künstlichen Ernährung und Hydrierung«, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 56, S. 131-142.
- Schöllgen, Werner (1955): *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf: Patmos.
- Wehlte, Christian (2000): »Über die ›Heiligkeit des Lebens‹ – Zur Vernachlässigung soziokultureller Dimensionen in der Euthanasie-Debatte«, in: Andreas Frewer/Clemens Eickhoff (Hg.): *›Euthanasie‹ und die aktuelle Sterbehilfe-Debatte. Die historischen Hintergründe medizinischer Ethik*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 336-355.
- Wiedenhofer, Siegfried (2000): »Art. Theologie«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 9, 3. Aufl.*, Freiburg i.Br.: Herder, Sp. 1435-1444.