

Gottesebenbildlichkeit, Menschenwürde und körperliche Unversehrtheit

Wolfgang Vögele

»Was für eine seltsame Maschine ist der Mensch.
Man füllt ihn mit Brot, Wein, Fisch und Rettich,
und heraus kommen Seufzer, Gelächter und Träume.«
Nikos Kazantzakis

I. Körperinteressen

Das Interesse am Körper ist zur öffentlichen Mode geworden. Deutlich wird das zum Beispiel im Hinblick auf die erstaunlichen Resonanzen, die nun schon seit mehreren Jahren Gunther von Hagens anatomische Wanderausstellung *Körperwelten* erfährt. Das Überraschende daran ist nicht unbedingt die Ausstellung als solche – auch in früheren Jahrhunderten wurden anatomische Exponate auf Jahrmärkten gezeigt; überraschend ist vielmehr die breite, auch im außereuropäischen Ausland registrierte »Faszination am Echten« (so der Untertitel der Ausstellung und des Katalogs). Die Frage danach, was ein Mensch ist, wendet sich ins Ästhetische und durchaus auch ins Erschreckende. Die öffentlich zur Schau gestellte menschliche Anatomie erschließt zuvor unbekannt neue Blicke, die bis dahin der wissenschaftlichen Medizin und Biologie vorbehalten waren.

Dieses neu erwachte öffentliche Interesse am Körper findet in ganz anderer Gestalt seine Entsprechungen in den Kulturwissenschaften. Hier ist eine Hinwendung zu einer phänomenologischen Anthropologie zu beobachten, die den Leib bzw. den Körper zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung macht. Diese Entwicklungen nimmt auch die evangelische Theologie wahr (Dörries/Vögele 2001; Vögele 2002; Dörries/Vögele 2004), insbesondere im Kontext der medizinethischen Debatten um Sterbehilfe, Embryonenforschung, Stammzellen und Organtransplantation, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten in den Vordergrund wissenschaftlicher und öffentlicher Aufmerksamkeit geschoben haben.

Sehr vorsichtig und zurückhaltend noch rezipiert die evangelische Theologie und Ethik im Moment die neue Phänomenologie des Leibes, und sie versucht, diese Phänomenologie in ihre anthropologischen Thesen zu inte-

grieren. Die Frage: Was ist der Körper des Menschen? ist eine Facette der Frage: Was ist der Mensch? Dabei versucht sie beharrlich, reduktionistische Menschenbilder aufzubrechen und Verkürzungen aufzulösen, welche das interdisziplinäre Gespräch zwischen Medizin, Theologie und Kulturwissenschaften lange behindert haben. Die Phänomenologie erleichtert dabei die Rezeption neuer wissenschaftlicher Ergebnisse aus der sich rapide beschleunigenden medizinischen Forschung, der Soziologie des Gefühls und des Schmerzes, der Psychologie und Physiologie des Schlafes und des Traumes sowie die Integration jüngerer Entwicklungen in der Psychosomatik.

All diese neuen Erkenntnisse unterlaufen die alte, metaphysisch und philosophisch etablierte Leib-Seele-Unterscheidung. Auch die Theologie musste einsehen, dass der Körper nicht mehr als ein ausschließlich vom Bewusstsein gesteuertes Instrument zu verstehen ist, sondern als ein dynamisches System von unbewussten und bewussten Prozessen. Das bedeutet: Der Körper ist mehr als nur beseelter Leib, mehr als nur eine biologische Maschine, mehr als dasjenige organische Material, dessen sich die Seele eines Menschen bewusst ist. Der Körper ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt derjenigen medizinisch-biologisch-psychologischen Prozesse, die Leben genannt werden. Damit verschiebt sich die heuristische Aufmerksamkeit langfristig von der alleinigen Betrachtung der Seele oder des Körpers, denn der Reduktionismus dieser Perspektiven ist offensichtlich. Stattdessen rückt das unauflöseliche Ineinander körperlicher und seelischer Prozesse neu in den Vordergrund.

Diesen neuen Entwicklungen stellt sich die protestantische Theologie in einer Weise, die im Folgenden schlaglichtartig präsentiert werden soll. Nach einem Blick auf die Kulturgeschichte des Körpers in Europa (2) gehe ich zuerst auf die theologische Anthropologie ein (3), die sich in Dialog und Auseinandersetzung mit dieser Kulturgeschichte des Körpers entwickelt hat. Der Mensch wird gleichzeitig als Sünder und Gottes Ebenbild beschrieben. In diese Gegenüberstellung wird die Behauptung von der Würde des Menschen eingezeichnet (4), die in den letzten zehn Jahren enorme theologische Aufmerksamkeit gefunden hat, mit Folgen für die Anthropologie des Körpers. In ganz anderer Weise hat der feministisch-theologische Diskurs die neue Betonung der Körperlichkeit in seine Theorien aufgenommen (5). Diese werden in Auszügen vorgestellt, bevor in einem Schlussteil über die sozialethischen Konsequenzen reflektiert wird, die sich aus dieser neuen protestantischen Theologie des Körpers ergeben (6).

2. Von der Selbsterhaltung zur Selbstgestaltung

Die neuen Entwicklungen in der Theologie des Körpers lassen sich nicht angemessen verstehen, wenn man nicht die antike Unterscheidung zwischen Körper und Seele thematisiert (Reinhard 2004: 43). Über einen langen Zeitraum hat das Christentum diese Unterscheidung unbefragt übernommen, obwohl sie sich, zumal im Alten Testament, überhaupt nicht findet: Weder ist dort von einer Trennung zwischen Leib und Seele noch gar von einem Weiterleben der Seele nach dem Tode die Rede. Selbst die paulinische Rede von der Auferstehung des Leibes lässt sich keineswegs auf ein Weiterleben allein der seelischen Anteile des Menschen reduzieren.

Hier, an einem für die Anthropologie zentralen Schnittpunkt, war für die Theologie lange Zeit die (antike) Philosophie wichtiger als der eindeutige biblische Befund. Die entscheidenden Weichen stellte schon früh die Theologie Augustins, welche biblisch-theologische und philosophische Elemente miteinander vermittelte. Das gelang nicht ohne logische Schwierigkeiten, denn das Weiterleben der Seele nach dem Tode führte zu dem Problem, was dann bei einem Jüngsten Gericht mit denen geschehen solle, die nicht zum Zusammenleben mit Gott begnadigt werden würden. Man musste dann zu so etwas wie einer Theorie des zweiten Todes nach dem endgültigen letzten Gericht für die Seele Zuflucht nehmen.

Der Dualismus zwischen Körper und Seele verband sich in der theologischen Tradition mit starken und eindeutigen Bewertungen: Das Christentum konzentrierte sich lange Zeit auf die zu rettende, für das Heil bestimmte Seele, während sie den Körper dem Verfall, der Krankheit und der Sünde preisgegeben sah. »Die maßgebende Erbsündentheologie des Augustinus erklärte den Leib dann definitiv zum Sitz der sündhaften Begierden, vermutlich nicht ohne Einfluss des Platonismus.« (Reinhard 2004: 51) Doch solche dualistischen Bewertungen führten auch zu problematischen Schlussfolgerungen: zu einer Abwertung der Körperlichkeit und vor allem der Sexualität, die geradezu zum Inbegriff der Sünde wurde, aber genauso auch zu einer Spiritualisierung und Körpervergessenheit, welche in letzter Instanz die Weltlichkeit und Weltverhaftetheit des Menschen nicht mehr richtig ernst nahm. Das mönchische Ideal der Askese, die im Mittelalter verbreiteten Geißelungen, der kirchliche Zölibat – all das diente der Konzentration des gläubenden Christen auf die Seele und sollte ihn von körperlichen Begierden befreien. Dennoch gilt schon für die Theologie der Kirchenväter und des

Mittelalters, dass sie den Leib-Seele-Dualismus immer wieder auch kritisch in den Blick nahm (Angenendt 2005: 562ff.).

Sobald diese Spiritualisierung in der Aufklärung brüchig wurde, schwang das Pendel in die entgegengesetzte Richtung aus. An die Stelle der Betonung von Seele und Geist trat umgekehrt die Betonung des Körpers: »Seit das Leben nur noch irdisches und einzelnes Leben ist, ist der Körper automatisch ins Zentrum gerückt.« (Reinhard 2004: 44) Wenn die Seele nicht mehr auf ein transzendentes Heil hoffen kann, dann konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf das, was im Leben bleibt. Und desto wichtiger wurde auch der Körper, an den die Person gebunden ist.

Dieses ist jedoch weit mehr als ein biologisches Faktum: Aus der modernen kulturwissenschaftlichen Diskussion ergab sich, dass man es im Körper nicht nur mit biologischen Gegebenheiten zu tun hatte, sondern auch mit kulturellen Konstrukten, welche die Differenzen zwischen Mann und Frau, die Bewertung von Homosexualität, das Verständnis von Krankheit und Tod in erheblicher Weise beeinflussten. Der soziale Ursprung von Körperdeutungen führt zu der Erkenntnis, dass es sich dabei nicht um ontologische unveränderbare Fakten handelt, sondern um veränderbare, von machtpolitischen und sozialen Konstellationen abhängige Deutungen, die dem historischen Wandel unterworfen sind. Und noch mehr: Der Körper ist nicht nur unterschiedlichen Deutungen zugänglich, er muss nicht als Gegebenheit hingenommen werden. Vielmehr lässt er sich verändern: durch medizinische Eingriffe, die die Lebensspanne verlängern, Wohlbefinden und Gesundheit verbessern oder das Aussehen verändern.

Der Freiburger Kulturwissenschaftler Wolfgang Reinhard zieht aus dieser Entwicklung ein sehr skeptisches Resümee:

»Zwar wird es einstweilen noch dabei bleiben, dass alle Menschen sterben müssen, aber die menschliche Kontrolle über Alter und Tod hat doch beträchtlich zugenommen. [...] Der Mensch emanzipiert sich immer mehr von seiner Natur, auch wenn wir wissen, dass es sich selbst bei dieser Natur um Kultur handelt, allerdings um weithin fremdbestimmte. Stattdessen wird er mehr und mehr zum souveränen Herrn seiner selbst, ja in gewisser Hinsicht sogar zum Schöpfer seiner selbst, im Bedarfsfall etwa seiner sexuellen Identität. Insofern hat er die im Diskurs des Biologismus formulierte funktionale Aufgabe der Selbsterhaltung längst zur kulturellen Selbstgestaltung transzendiert.« (Reinhard 2004: 196)

Diese Entwicklung – der Mensch wird zum Gestalter seiner selbst – beeinflusst auch das theologische Denken im Protestantismus, unter anderem in

der Weise, dass es eine neue Aufmerksamkeit für die Körperlichkeit des Menschen ausbildet.

3. Christliche Anthropologie: Der Mensch als Sünder und Gottes Ebenbild

Im Anschluss an die Schöpfungserzählungen der Genesis hat die Theologie den Menschen anthropologisch immer in doppelter Weise bestimmt: als Sünder und als Gottes Ebenbild. Diese doppelte Bestimmung prägt noch aktuelle anthropologische Entwürfe aus dem Bereich des Protestantismus. So gelingt es Wolfhart Pannenberg, in seiner Anthropologie philosophische und theologische Entwürfe miteinander ins Gespräch zu bringen. Er versteht Anthropologie nicht als ontologische Wissenschaft, sondern als einen geschichtlichen Prozess, in dessen Verlauf sich die Bestimmung und das »Wesen« des Menschen allererst herausbilden. Was der Mensch ist, steht danach noch nicht endgültig fest. Allerdings lässt sich schon eine Richtung angeben, die Pannenberg als die Selbstoffenheit, als das Über-sich-Hinausweisen des Menschen begreift. Umgekehrt verfehlt der Mensch diesen Prozess, wenn er sich dagegen verschließt. In diesem Gegenüber von Offenheit und Abgeschlossenheit findet Pannenberg die theologische Unterscheidung von Gottebenbildlichkeit und Sünde wieder.

Diese theologische Perspektive auf die Anthropologie macht den Weg frei, sich von überkommenen Unterscheidungen zu befreien, die durch die modernen Naturwissenschaften und die Medizin nicht mehr belegt werden können. Dazu zählt für Pannenberg die Unterscheidung von Körper und Seele. Sie ist weder für seine Theologie noch für seine Wissenschaftsphilosophie nötig. Pannenberg unterlegt seiner Anthropologie eine Geschichtstheorie und eine Eschatologie, um die ontologische Frage nach einem »Wesen« des Menschen zu vermeiden.

Andere Theologen arbeiten an demselben Problem, ziehen dafür jedoch nicht eine Geschichtstheorie heran, sondern die Unterscheidung zwischen einer Substanz- und einer Relationsontologie. Für die Paderborner Theologin Helga Kuhlmann ist die Gottebenbildlichkeit konstitutiv an die Leiblichkeit des Menschen sowie an den Unterschied von Mann und Frau gebunden (Kuhlmann 2006: 462). Dass der Mensch einen Körper hat, macht eben seinen Unterschied zu Gott aus. Kuhlmann unterscheidet zwischen

substanz- und relationsontologischen Bestimmungen der Gottebenbildlichkeit.

Die substanzontologische Bestimmung der Ebenbildlichkeit sieht diese in einer bestimmten Eigenschaft oder Fähigkeit des Menschen manifestiert, etwa in seiner Vernunft oder in seiner Sprachfähigkeit. Aber solche Kriterien nähren in sich beständig die Gefahr, Menschen, die solche Eigenschaften nicht in ausreichendem Maße besitzen, Gottebenbildlichkeit und Würde abzuschreiben. Das traf in der Vergangenheit insbesondere auf Menschen mit geistigen oder körperlichen Behinderungen zu.

In relationsontologischer Perspektive bestimmt die Theologie Gottebenbildlichkeit aus der Beziehung des Menschen zu Gott. Damit lassen sich die Gefahren der Substanzontologie vermeiden, aber es stellt sich die Frage, ob Gottebenbildlichkeit nicht allzu sehr spiritualisiert wird – und wiederum die Körperlichkeit des Menschen aus dem Blick gerät. Diese Gefahr sieht auch Kuhlmann (Kuhlmann 2006: 463). Die Relationsontologie bestimmt den Menschen aus den Verhältnissen, in denen er steht: aus seinem Verhältnis zur Welt, zu sich selbst, zu anderen und aus seinem Verhältnis zu Gott. Die Frage nach der Körperlichkeit des Menschen ist dann aufgehoben in der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst.

Und es ist ganz entscheidend, dass seine Gottebenbildlichkeit und sein Sündersein den Menschen in gleicher Weise betreffen. Es ist nicht mehr möglich, Gottebenbildlichkeit nur auf die Seele und Sünde nur auf den Körper des Menschen zu beziehen.

4. Der christliche Würdediskurs

In den letzten Jahren hat der Begriff der menschlichen Würde in der Anthropologie des Protestantismus besondere Aufmerksamkeit erfahren (Vögele 2000; 2006). Diese Diskussion über die Würde des Menschen wurde ausgelöst durch den fundamentalen Art. 1 des Grundgesetzes und die juristische, philosophische und soziologische Diskussion über seine Interpretation. Diese Diskussion besaß eines ihrer Zentren in entscheidenden anthropologischen Fragen: Was ist unter Würde des Menschen zu verstehen? Inwiefern macht diese Würde den Menschen aus? Inwiefern ist die Würde ohne Unterschied allen Menschen in gleicher Weise zuzuschreiben?

Die protestantische Theologie beantwortete diese Fragen, indem sie Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit miteinander verknüpfte. Sie arbeitete dafür folgende klassische Begründungsfigur aus:

- a. Gott hat den Menschen zu seinem Bild geschaffen.
- b. Daraus folgt seine unantastbare Würde.
- c. Dies gilt für alle Menschen. Daraus folgt die Gleichheit aller Menschen.
- d. Aus der gleichen Würde aller Menschen folgen gleiche (Menschen-)Rechte und Pflichten.

Dies ist die klassische Begründungsfigur, wie sie sich insbesondere in den Jahrzehnten nach der Verabschiedung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und des *Grundgesetzes* in Deutschland durchgesetzt hat und auch in den Vereinigten Staaten zum Zuge kam. In diesen vier Punkten ist in nuce so etwas wie eine theologische Anthropologie der Menschenrechte enthalten. Damit ist ein Modell formuliert, das zum einen die Besonderheiten theologischer Anthropologie aus einer biblischen Perspektive berücksichtigt, zum anderen aber auch für die anthropologischen Entwürfe anderer Wissenschaften anschlussfähig ist.

Dieser hier vorgestellten Begründungsfigur der Menschenwürde eignen vier Besonderheiten: 1. Sie setzt an beim biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit. 2. Sie verknüpft Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. 3. Der Begriff der Menschenwürde bildet den Kern der Menschenrechte. Diese lassen sich alle auf die Menschenwürde zurückführen oder zu ihr in Beziehung setzen. Menschenwürde und Menschenrechte sind also so aufeinander bezogen, dass Menschenwürde das Zentrum und den Ausgangspunkt der Menschenrechte bildet. 4. Der Begründungsfigur ist die neben der Gottebenbildlichkeit zweite zentrale Bestimmung theologischer Anthropologie, der Begriff der Sünde, nicht eingezeichnet.

Die Körperlichkeit des Menschen, die zu seiner Personalität und damit zu seiner Würde hinzu gehörte, war in diesen älteren theologischen Würdeinterpretationen oft nicht im Blick. Am Beispiel des früheren Bundesjustizministers und Bundespräsidenten Heinemann lässt sich das sehr gut zeigen: Für ihn war entscheidend, Menschenwürde nicht als individualistische Selbsterhöhung des Menschen zu sehen. Denn Selbsterhöhung hätte zu sehr dem entsprochen, was Heinemann unter Sünde verstand: die Selbstabschließung des Individuums gegen andere. Dieses Sündenverständnis war aber bei Heinemann, im Gegensatz zur alten augustinischen Tradition, nicht mehr mit der Körperlichkeit des Menschen konnotiert, also nicht mehr mit dem

Gegensatz von Seele und Leib, sondern mit dem Gegensatz von Individualität und Sozialität. Zudem zielte Heinemanns Würdeverständnis auch darauf, eine neue theologische Interpretation des Staates zu entwickeln. Der Staat sollte nicht mehr die autoritäre Obrigkeit sein, der jeder Untertan Gehorsam schuldete, ohne Rücksicht darauf, um welche Staatsform – Demokratie, Diktatur, Oligarchie – es sich handelte. Heinemann zielte vielmehr auf einen demokratischen, von den Bürgerinnen und Bürgern getragenen Staat, in dem die Verantwortung von Regierenden und Regierten gleichermaßen wichtig war. Dieses Würdeverständnis entwickelte Heinemann eher aus dem sozialemischen Begriff der Nächstenliebe als aus einer theologischen Anthropologie. Denn letztere barg für ihn die Gefahr, den Menschen doch wieder nur als ein egoistisches, nicht auf das Zusammenleben mit den Nächsten ausgelegtes Wesen zu begreifen.

Diesem sozusagen egoistischen Verständnis der Würde stellte Heinemann etwas entgegen, was man die »Menschenwürde des Anderen« nennen könnte. Für Heinemann fand das in einer einfachen Überlegung Ausdruck: Der Mensch hat Würde, weil er *zuvor* von Gott gewürdigt wurde. Der Mensch hat Würde, weil ihn Gott in Jesus Christus angenommen hat. Darum sind alle Menschen gleich, darum haben sie gleiche (Menschen-)Rechte. Es ist die Aufgabe des Staates, diese Rechte zu achten und zu wahren. Der Staat reduziert sich für Heinemann nicht auf eine autoritäre Obrigkeit, sondern er begreift ihn als Helfer zu einem gemeinschaftlichen Leben. Und daraus zog Heinemann Konsequenzen. Wenn jeder Mensch Würde hat, dann muss der Staat besonders auf die Würde derjenigen achten, denen er vorübergehend Freiheitsrechte entzieht, also auf die Würde der Gefangenen. Darin lag für ihn ein entscheidendes Motiv, eine Strafrechtsreform auf den Weg zu bringen. Dass der Mensch einen Körper hat, dass Menschen ein Recht auf körperliche Unversehrtheit besitzen, lag nicht im Argumentationsgefälle von Heinemanns Überlegungen. Ihm kommt das Verdienst dazu, überhaupt erst eine grundlegende evangelische Position zur Würde des Menschen formuliert zu haben, die nicht von Ablehnung gekennzeichnet war. Darüber hinaus gelang es ihm, entscheidende Änderungen am protestantischen Verständnis von Bürgern und Staat zu bewirken. Zusätzlich pointierte er das Verhältnis von Menschenwürde und den daraus folgenden Grundrechten. Einzelne dieser Grundrechte, wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit, lagen nicht in Heinemanns Perspektive.

Auch die theologische Würdetheorie, der Heinemann folgte, übernahm diesen blinden Fleck, die den Körper des Menschen nicht zum Gegenstand

anthropologischer Überlegungen machte. Im Anschluss an Heinemann wurde die Überlegung wichtig, dass Menschenwürde Voraussetzung, nicht Aufgabe des Menschseins ist. Wenn alle Menschen Würde haben, so kann diese nicht als Leistung des einzelnen verstanden werden, die allererst zu erbringen wäre. Aus der Geschaffenheit des Menschen durch Gott folgt für die christliche Theologie die Gleichheit aller Menschen. Menschenrechte als solche sind ein zu realisierendes ethisches Projekt, nicht ausschließlich eine Rechtskonstruktion. Wer sich für sie einsetzt, arbeitet darauf hin, dass sie als selbstverständlich, also als Voraussetzung anerkannt werden. Das bedeutet, der Begriff der Menschenwürde muss *apriorisch* verstanden werden. Nach dem christlichen Glauben ist die Würde des Menschen in der vorherigen Zuwendung durch Gott begründet. Diese kann der Mensch sich nicht selbst oder anderen schaffen, verleihen, zusprechen, entziehen. Sie ist unverfügbar und darum unersetzbar. Diesen Gedanken der Unverfügbarkeit der Menschenwürde haben christliche Tradition und Kantische Philosophie gemeinsam.

Die These von einem apriorischen Verständnis der Würde hat die evangelische Theologie in den letzten Jahrzehnten verstärkt in die interdisziplinäre Würdediskussion eingebracht, die nicht nur in der Theologie, sondern auch auf dem Feld der Verfassungsgebung, der rechtlichen und der philosophischen Diskussion stark zugenommen hat. Menschenwürde ist auf europäischer, nicht mehr nur auf bundesrepublikanischer Ebene zum zentralen Ausgangspunkt verfassungsgebender Überlegungen geworden.

Der Begriff der Menschenwürde taucht nicht mehr nur im deutschen Grundgesetz, sondern auch in einer Anzahl von anderen europäischen Verfassungen und nicht zuletzt in der europäischen Grundrechtscharta auf (Vögele 2006: 471). Die Diskussion über die Verknüpfung von Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit ist von einer ganzen Anzahl von Theologen kritisch beleuchtet worden. Im wesentlichen zielte die Diskussion darauf, ob Menschenwürde als äußerliche Zuschreibung, also als Bekenntnis, oder als intrinsisches und beweisbares Faktum des Menschen zu bezeichnen sei (vgl. dazu Vögele 2000).

Es fällt an der ganzen Diskussion auf, dass die Körperlichkeit des Menschen in der theologischen Diskussion über Menschenwürde kaum eine Rolle spielt. Das gilt sowohl für diejenigen Theologen, die Menschenwürde begründungsoffen im Horizont der Interpretationen unterschiedlicher Wissenschaften verstehen, als auch für solche Theologen, die eine monoperspektivische theologische Interpretation von Menschenwürde favorisieren, die sich gegen andere Wissenschaften immunisiert.

Erst in jüngster Zeit zeichnet sich hier eine neue Entwicklung ab: Eine wichtige Weiterführung bieten die Überlegungen einer Theologengruppe um den Marburger Sozialethiker Peter Dabrock (Dabrock, Klinnert, Schardien 2004). Sie nehmen die interdisziplinären begründungsoffenen Interpretationen der Menschenwürde auf und entwickeln sie leibphänomenologisch weiter. Menschenwürde ist danach – gerade wegen der Gottebenbildlichkeit und des Bilderverbots – ein unabgeschlossener Begriff, ein Geheimnis, das nie abschließend beschrieben oder erschlossen werden kann (ebd.: 105). Ebenso wie Gott aus menschlicher theologischer Perspektive nicht umfassend und vollständig in eine theologische Theorie gefasst werden kann, so kann auch der Mensch, welcher Gottes Ebenbild ist, nicht vollständig in eine Anthropologie gefasst werden. Diese theologische These erklärt die Vielfalt und die Unterschiedlichkeiten der Würde-Interpretationen.

In dieser Weise die Begründungsoffenheit von Menschenwürde akzeptierend, entwickelt Dabrock die klassische evangelische Würdeinterpretation um einen entscheidenden Schritt weiter: Der Mensch hat auch deshalb Würde, weil er Person ist. Und zu dieser Personalität gehört konstitutiv Leiblichkeit (ebd.: 106ff.). Und eigens betont Dabrock, dass diese neue Aufmerksamkeit für Leiblichkeit die Abstraktionsgefahr relationsontologischer Deutungen verhindert. Dabrock sieht Leiblichkeit als Vermittlungsbegriff zwischen »körperlicher Substantialität und kommunikativer Relationalität« (ebd.: 2004: 107). In seiner Würde und den daraus folgenden Menschenrechten werden ja nicht nur die Verhältnisse und Kommunikationsbeziehungen des Menschen geschützt, sondern insbesondere auch das Faktum seines Daseins, das sich vor allem durch sein Körpersein ausdrückt. In seinem Körper ist der Mensch in und auf der Welt – und dieser unterliegt darum auch dem menschenrechtlichen Schutz. Darum ist die Würde des Menschen für Dabrock vor allem an den »leiblichen Menschen« gerichtet. Dabrock fährt fort: »Als letztlich – vor allem empirisch – nicht fassbares Geheimnis bedingt die Menschenwürde die besondere Schutzwürdigkeit des Menschen und den Respekt vor seiner begrenzten, unvollkommenen Existenz.« (Ebd.: 115). Und dieses Letzte lässt sich ohne weiteres so verstehen, dass es das Recht auf körperliche Unversehrtheit mit umfasst.

Es ist wichtig, am Ende dieser Überlegungen zu bemerken, dass die Theologengruppe um Dabrock damit Neuland betreten hat. Dass diese Erweiterung der Würdeinterpretation konsensträchtigt ist, davon zeugt, dass sich die Evangelische Kirche Deutschlands in der nach Abu-Ghraib, Guantánamo Bay und der Folterandrohung des Frankfurter Polizeipräsidenten Daschner

neu entbrannten Debatte über die ausnahmsweise Zulassung von Folter stets auf die Seite derer gestellt hat, die für das Folterverbot absolute Gültigkeit einfordern und keine Ausnahmeregelungen zulassen. Und das ist indirekt auch ein Plädoyer für das Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit (Evangelische Kirche Deutschlands 2004).

5. Der feministisch-theologische Körperdiskurs

Die feministische Theologie hat sich das Thema Leib nicht in Verbindung mit Interpretationen der Menschenwürde erschlossen, sondern ist einen anderen Weg gegangen. Zwei Gründe führten die feministische Theologie dazu, dem Thema Leib große Aufmerksamkeit zu widmen. Zum einen suchte man nach einer Überwindung der eingeschliffenen christlichen Leibfeindlichkeit, die Körperhaftigkeit und Sünde miteinander identifizierte, zum anderen waren die feministischen Theologinnen vor allem an den geschlechterspezifischen Unterschieden zwischen Mann und Frau interessiert, und zu diesem Zweck untersuchten sie unterschiedliche Körperinterpretationen. Es ist hier nicht der Ort, diese Debatten und die unterschiedlichen feministisch-theologischen Positionen nachzuzeichnen.

Ich beschränke mich hier auf die Überlegungen zur Anthropologie, welche die Paderborner Theologin Helga Kuhlmann vorgetragen hat. Sie gelangt zu der These, für die biblische Anthropologie sei der Mensch »konstitutiv leiblich und geist-bestimmt« (Kuhlmann 2004: 13). Damit löst sie eine Projektion auf, die das Männliche vor allem auf den Geist und das Weibliche vor allem auf den Körper abbildet. Denn diese Projektion führt zu einer Abwertung des Weiblichen:

»Der Leib, die Lust, der Sex, der Schmutz, die Frau, die Sünde – das gehört symbolisch und moralisch zusammen. Frauen wird die Position zugewiesen, die auch der Leib einzunehmen hat: unten zu sein, sekundär zu sein, die andere, nicht DER Mensch. Abgesprochen wird ihnen, was Menschsein als Mannsein ausmacht: das Wort, einen Geist zu haben. Die Frau und der Leib sollen vom Geist und vom Männlich-Menschlichen beherrscht werden.« (Ebd.: 17)

Die gedanklichen Anstrengungen der feministischen Theologie zielen darauf, Geschlechtsunterschiede nicht mehr auf den Unterschied zwischen Körper und Geist abzubilden. Das ist allerdings kein Plädoyer für eine reine Körper-Anthropologie.

Kuhlmann warnt davor, das Leibliche und das Menschliche zu identifizieren. Der Mensch, als Mann und Frau verstanden, ist mehr als Leib. Dieses »Andere des Leibes« (ebd. 2004: 22) versteht sie in biblischer Perspektive als das Wohnen des Geistes Gottes im menschlichen Leib. Und genau diese Unterscheidung ist es, die für Kuhlmann dem Menschen »Anerkennung, Würde, Hoffnung [und] Zuversicht« verleiht (ebd.).

Kuhlmans Überlegungen lassen sich anthropologisch zwei Ziele entnehmen. Sie entwickelt eine neue theologische Anthropologie, die auf der einen Seite die neue Aufmerksamkeit für Körper und Leib ernst nimmt. Dabei nimmt sie Anregungen der feministischen Theologie und des kulturwissenschaftlichen Körperdiskurses auf. Zum anderen versucht sie in der Dimension des Geistes das zu beschreiben, was aus biblischer Perspektive über die Körperlichkeit des Menschen hinausweist.

Beide beschriebenen Tendenzen, diejenige, die sich aus der Würdediskussion entwickelte, und diejenige, die sich aus dem feministisch-kulturwissenschaftlichen Körperdiskurs entwickelte, kommen überein in einer neuen phänomenologischen Aufmerksamkeit für den Körper.

6. Sozialethische Themenfelder der Körperlichkeit

Zuletzt ist nun zu fragen, ob sich diese neue anthropologische Aufmerksamkeit für den Körper des Menschen auch auf die sozialethischen Stellungnahmen der Kirchen auswirkt. Denn wenn Leiblichkeit zu den Konstitutiva des Menschen gehört, dann ergeben sich daraus sozialethische Folgerungen für den Schutz des Menschen und seiner Würde. Dabrock bringt das auf die Formel: »Weil die leibliche Existenz Grundvoraussetzung von Personsein ist, muss das Leben von Personen stets als ganzes (d.h. auch in seinem Werden und Vergehen) geschützt werden.« (Dabrock 2004: 27) Dazu gehört dann folgerichtig auch der Schutz der körperlichen Unversehrtheit, von den frühen Zellstadien bis zum sterbenden und dem toten Menschen, dessen Würde zu respektieren ist.

Daraus ergeben sich Folgerungen für das Verständnis christlicher Freiheit. Das zeigen Überlegungen der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche Deutschlands über Patientenverfügungen. Dieses Papier der Kammer argumentiert so, dass die Freiheit des Menschen nicht

unbeschränkt zu verstehen ist. Vielmehr ist die Freiheit des Menschen innerhalb dreier Abhängigkeiten zu gestalten:

- Abhängigkeit von der eigenen Leiblichkeit, der kein Mensch entkommen kann (auch nicht in die virtuellen Welten des Internet);
- Abhängigkeit von der Fürsorge und Hilfe anderer Menschen, auf die sie nicht nur als Babies und kleine Kinder angewiesen sind;
- Abhängigkeit von Gott, der die Gestaltung menschlicher Freiheit erst ermöglicht (Evangelische Kirche Deutschlands 2005a: 14 und 20).

An diesem Punkt kommen die Anthropologie der Menschenwürde und der Gottebenbildlichkeit sowie die protestantische Ethik der Freiheit zusammen: nämlich im menschenrechtlichen Schutz der freien Entfaltung der Person, die grundsätzlich an die körperliche Existenz gebunden ist. Dieser Schutz gilt vom Schutz des Embryos bis zum Respekt vor der Würde des toten Menschen (ebd.: 2005b). Diese Bewegung hin zu einer stärkeren Aufmerksamkeit für die Körperlichkeit des Menschen wird sich in der evangelischen Theologie und Sozialethik in den kommenden Jahren noch verstärken.

Literatur

- Angenendt, Arnoldt (2005), *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 3. Aufl., Darmstadt.
- Dabrock, Peter/Klinnert, Lars/Schardien, Stefanie (2004), *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh.
- Dörries, Andrea/Vögele, Wolfgang (Hg.) (2001), *Menschenbild in Medizin und Theologie*, Loccumer Protokolle 25/00, Rehburg-Loccum.
- Dörries, Andrea/Vögele, Wolfgang (Hg.) (2004), *Evangelische Krankenhäuser zwischen kirchlicher Identität und ökonomischen Sachzwängen*, Loccumer Protokolle 20/03, Rehburg-Loccum.
- Evangelische Kirche Deutschlands (Hg.) (2004), »EKD fordert absolutes Verbot von Folter«, in: http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2004_05_11_1_koppe_kassmann_folter.html.
- Evangelische Kirche Deutschlands (Hg.) (2005a), »Sterben hat seine Zeit. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus christlicher Sicht. Ein Beitrag der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland«, *EKD Texte* 80, Hannover.
- Evangelische Kirche Deutschlands (Hg.) (2005b), *Herausforderungen christlicher Bestattungskultur*, Hannover.

- Kuhlmann, Helga (2004), »Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur theologischen Anthropologie«, *INPUT* 2, Münster.
- Kuhlmann, Helga (2006), »Menschenwürde. Theologisch gedeutet vor dem Horizont pluraler Interpretationen«, *EvTh* 66, S. 455–469.
- Pannenberg, Wolfhart (1983), *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen.
- Reinhard, Wolfgang (2004), *Lebensformen Europas: Eine historische Kulturanthropologie*, München.
- Vögele, Wolfgang (2000), *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh.
- Vögele, Wolfgang (Hg.) (2002), *Verletzbarer Körper – Begnadeter Mensch. Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie*, Loccumer Protokolle 52/01, Rehbürg-Loccum.
- Vögele, Wolfgang (2006), »Menschenwürde – die interpretierte These«, *EvTh* 66, S. 470–476.