

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1984

PASTOR BONUS

93. Jahrgang

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

# INHALT DES JAHRGANGS 1984

## I. Aufsätze

COURTH, Franz: Maria – heute neu gefragt? . . . . .	40 – 50
FEILZER, Heinz: Pastoraltheologie – die Anfänge als Universitätsdisziplin in Trier und der Brückenschlag zum Heute . . . . .	181 – 192
FISCHER, Balthasar: Die Nachfolge Peter Conrads von 1805 bis zur Gegenwart einschließlich der Lehrstuhlinhaber und der Lehrbeauftragten der aus der Pastoraltheologie ausgegliederten Disziplinen . . . . .	234 – 246
HEINZ, Andreas: Die gottesdienstliche Feier des Sonntags aus der Sicht des Pastoraltheologen Peter Conrad (1745 – 1816) . . . . .	193 – 211
HEITKAMP, Angelus/PRASSEL, Peter: Mit seinen Hörern sympathisieren – homiletisch Zeitloses von Peter Conrad . . . . .	226 – 233
HILPERT, Konrad: Personwürde als ethischer Grundwert . . . . .	280 – 295
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Jesus Christus, der „neue Mensch“. Eine Hinführung zur Christologie im Ausgang von Erich Fromms „Haben oder Sein“ . . . . .	100 – 117
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: „Religionsunterricht“ als Aufgabe des Seelsorgers vor zweihundert Jahren und heute . . . . .	212 – 225
NOSBÜSCH, Johannes: Zum Verhältnis von Dasein und Sosein im Menschen. Eine problemgeschichtliche Erörterung in systematischer Absicht . . . . .	296 – 308
SAUSER, Ekkart: Das heilige Mandyion – Bild der Sehnsucht nach Christus . . . . .	147 – 153
SAXER, Victor: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika . . . . .	65 – 74
SCHNECK, Ernst: Peter Conrad – der erste Trierer Pastoraltheologe. Eine Biographie . . . . .	171 – 180
SOCHA, Hubert: Grundfragen der Liturgie im neuen Kirchenrecht . . . . .	14 – 39
THÜSING, Wilhelm: Zwischen Jahweglauben und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie . . . . .	118 – 137
VOGT, Hermann Josef: Ein-Geist-Sein (1 Kor 6, 17b) in der Christologie des Origenes . . . . .	251 – 265
WEBER, Helmut: Fasten unmodern? Theologische Überlegungen zu einer alten Form christlicher Askese . . . . .	1 – 13
WEBER, Helmut: Vorwort . . . . .	169 – 170
WEIER, Reinhold: Die Reue über die Sünden . . . . .	266 – 279
WIELAND, Georg: Weltbetrachtung und Weltbeherrschung. Zum Bedeutungswandel der Theorie . . . . .	85 – 99
WOHLMUTH, Josef: „Kirche von unten“ als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie . . . . .	51 – 64
ZELLER, Dieter: Die Heilung des Aussätzigen (Mk 1, 40 – 45). Ein Beispiel bekennender und werbender Erzählung . . . . .	138 – 146

## II. Kleinere Beiträge

BOHLEN, Reinhold: Ein denkwürdiges Jubiläum: Die Entdeckung des Codex Sinaiticus im Jahre 1859 . . . . .	309 – 314
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Der Begriff „virtus“ in der Eucharistielehre . . . . .	315 – 317
SOCHA, Hubert: Verantwortliche Elternschaft und Ehwille . . . . .	154 – 159

### III. Neue theologische Literatur

ARENS, Herbert: Die christologische Sprache Leos des Großen (Sausser) . . . . .	78 – 79
AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. Hrsg. und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Sausser) . . . . .	320 – 321
BECHERT, Tilmann: Römische Germanien zwischen Rhein und Maas (Sausser) . . .	323 – 324
BECK, Hans-Georg: Byzantinisches Lesebuch (Sausser) . . . . .	324
BOTTERMANN, Maria-Regina: Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute (Sausser) . . . . .	327 – 328
CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 31, Quellenband 1. Im Haus der Sprache (Thome) . . . . .	319 – 320
CRAMER, Winfried: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (Sausser) . . . . .	75
DELP, Alfred: Gesammelte Schriften. Band IV: Aus dem Gefängnis (Schützeichel) . .	164
DER BRIEF AN DIOGNET (Sausser) . . . . .	80
DIADOCHUS von Photike: Gespür für Gott (Sausser) . . . . .	79 – 80
FENGER, Anne-Lene: Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand (Sausser) . . . . .	325 – 326
GESCHICHTE DER JUDEN (Bohlen) . . . . .	162 – 163
GEWALT UND GEWALTLOSIGKEIT IM ALTEN TESTAMENT (Bohlen) . . . . .	161
GRANFIELD, Patrick: Das Papsttum (Schützeichel) . . . . .	163 – 164
HANDBUCH DES KATHOLISCHEN KIRCHENRECHTS (Socha) . . . . .	164
HAZZAYA, Rabban Jausep: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften (Sausser) . . . . .	320
HOTZ, Robert: Gebete aus der orthodoxen Kirche (Sausser) . . . . .	322 – 323
JASTRZEBOWSKA, Elisabeth: Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom (Sausser) . . . . .	326 – 327
LODUCHOWSKI, Heinz: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten (Thome) . . . .	319
LÜDICHE, Klaus: Ehrecht Canones 1055 – 1165 (Socha) . . . . .	318
NESTLE-ALAND: Novum Testamentum Graece et Latine (Bohlen) . . . . .	161 – 162
NYSSEN, Wilhelm: Irdisch hab ich dich gewollt (Sausser) . . . . .	77 – 78
OELMÜLLER, Willi/DÖLLE-OELMÜLLER, Ruth/RATH, Norbert: Diskurs: Kunst und Schönes (Sausser) . . . . .	324 – 325
ONASCH, Konrad: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche (Sausser) . . . . .	321 – 322
PUZICHA, Michaela: Christus peregrinus – die Fremdenaufnahme (Mt 25, 35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche (Sausser) . . . . .	76 – 77
RENTORFF, Rolf: Das Alte Testament (Bohlen) . . . . .	160 – 161
SARTORY, Thomas/SARTORY, Gertrude: Lebenshilfe aus der Wüste (Sausser) . . . .	329 – 330
SCHULZ, Winfried: Leggi e Disposizioni usuali dello stato della Città del Vaticano, Band I, Band II (Socha) . . . . .	318 – 319
STEINWEDE, Dietrich (Hrsg.): Erzählbuch zur Kirchengeschichte, Band I (Sausser) . .	322
SUTTNER, Ernst Chr.: Das Evangelium in Farbe – Glaubensverkündigung durch Ikonen (Sausser) . . . . .	328 – 329
TEIFER, Hermann: Israel. Mit dem Westjordanland (Bohlen) . . . . .	163
WARE, Kallistos/JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: Hinführung zum Herzensgebet (Sausser)	77

## Personwürde als ethischer Grundwert

Das Bekenntnis, daß jedem Menschen eine Würde eigen ist, die geachtet werden muß, gehört heute zum Grundbestand des politischen Selbstverständnisses der meisten demokratischen Staaten und hat sich dementsprechend in ihren Verfassungen niederschlagen. Der Rang, der der Würdegarantie dabei meist zuerkannt ist, wird daran ersichtlich, daß sie an die Spitze der jeweiligen Grundrechtskataloge gestellt ist. Damit soll offensichtlich zum Ausdruck gebracht werden, daß sie als Basisidee oder sogar als Fundamentalnorm für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staat und dem einzelnen Bürger gilt und alles staatliche Handeln in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung auf diese Grundlage verpflichtet wird. In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, wie sie die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedet hat, wird die Anerkennung der allen Menschen zukommenden Würde sogar „die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens *in der Welt*“<sup>1</sup> genannt; jüngere Menschenrechtskonventionen folgen ihr in dieser Behauptung.

### I. Zur historischen Berechtigung des theologischen Rekurses auf die Menschenwürde

In der Geschichte der politischen Theorien gehören die Idee von der Würde und die Garantie von sogenannten Menschen- bzw. Grundrechten zusammen, auch wenn sie so kombiniert erstmals 1937 innerhalb einer Verfassung vorkommen (Irland). Gerade der Blick auf dieses Junktum könnte vorab den Einwand provozieren, Theologen und Vertreter der Kirche – zumal der katholischen – sollten mit der Berufung auf Würde und Rechte des Menschen diskreter umgehen. Denn die kirchlichen Äußerungen zu den Menschenrechten waren in nicht allzu ferner Vergangenheit alles andere als freundlich. Ein Dokument der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* von 1974 konstatiert selbstkritisch, „daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geist des Liberalismus und des Laizismus“<sup>2</sup>. Erinnert sei bloß an das Rundschreiben „*Mirari vos*“ Gregors XVI. von 1832

<sup>1</sup> Text nach: W. HEIDELMEYER (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn 1972, 239–245, hier: 239 (Hervorhebung nicht im Original).

<sup>2</sup> Zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Die Kirche und die Menschenrechte: Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax*, München/Mainz 1976 (= *Entwicklung und Frieden* 5), 8. Noch deutlicher spricht einer der nachfolgenden Sätze hinsichtlich der päpstlichen Stellungnahmen von „Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar [. . .] offene[r] Feindschaft und Verurteilung“ (ebd.).

oder an die Enzyklika „Quanta cura“ Pius IX. von 1864, in dem beispielsweise die Ansicht als „irrig“ und „verderblich“ bezeichnet wird, daß „die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung [. . .] jedes einzelnen Menschen Eigenrecht [seien], das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse, und [daß] die Bürger [. . .] ein Recht auf jede beliebige Freiheit [hätten], die weder durch kirchliche noch staatliche Hoheit eingeschränkt werden dürfe, sie sollten vielmehr ihre Meinung in Wort und Schrift oder sonstwie öffentlich verkünden und verbreiten können“<sup>3</sup>. Menschenrechte wurden als Errungenschaften von Aufklärungsphilosophie und Französischer Revolution aufgefaßt; infolgedessen war für ihre Ablehnung der kirchenkritische und laizistische Kontext, in dem die Forderung nach Menschenrechten historisch aufgetreten war, sowie die Ablösung der herkömmlichen autoritären Ordnungen wenigstens genauso ausschlaggebend wie die inhaltliche Kritik am individualistischen Gesellschaftskonzept. Die ausdrückliche Anerkennung der Menschenrechte scheint erst eine Frucht des Umbruchs im neueren theologischen Denken zu sein und erfolgte offiziell erstmals 1963 durch die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes XXIII., in der faktisch der Menschenrechtskatalog der Vereinten Nationen übernommen, hinsichtlich der Sozialrechte deutlich akzentuiert und als oberstes Kriterium des politischen und gesellschaftlichen Lebens herausgestellt wurde<sup>4</sup>. Seither sind die Menschenrechte zum festen Bestandteil kirchlicher Soziallehre geworden<sup>5</sup>, was sich leicht an den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils sowie einer Vielzahl gewichtiger kirchlicher Verlautbarungen bis in die jüngste Zeit hinein belegen läßt.

Die kritische Frage, die sich daraus ergibt, könnte lauten: Ist hier nicht lediglich ein Orientierungssystem, das aus der internationalen politischen Grundlagendiskussion gar nicht mehr wegzudenken ist, nach vielen Widerständen endlich anerkannt und noch dazu als christlich ausgegeben worden, wie es in der Frage der Legitimität der Demokratie als Staatsform schon einmal geschehen ist?

<sup>3</sup> PIUS IX., Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. 12. 1864, in: ASS 3 (1867/68), 163 ss., zitiert nach: A. F. UTZ/B. V. GALEN (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. I, Aachen 1976, Nrn. II, 26 – 39, hier: 29. Eine Zusammenstellung päpstlicher Dokumente, die sich kritisch bis ablehnend auf die Menschenrechte beziehen, enthält Anm. 4 zu Teil II des genannten Arbeitspapiers von *Justitia et Pax* (a. a. O. 53). Hinzuzufügen wäre noch der „Quanta cura“ angehängte „Syllabus errorum“ von 1864 sowie – mit Einschränkungen – die Enzykliken „Immortale Dei“ und „Libertas praestantissimum“ Leos XIII. von 1885 bzw. 1888. Zum Kontext vgl. R. AUBERT, Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“, in: *Conc.* 1 (1965), 584 – 591.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die Nrn. 11 – 27 und 142 – 145 (deutscher Text in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. v. Bundesverband der KAB, Kevelaer 1975, 271 – 320). Freilich hatte bereits Pius XII. während und nach dem Krieg in mehreren wichtigen Ansprachen auf die Menschenrechte zurückgegriffen und damit den Weg geebnet.

<sup>5</sup> S. dazu die Übersicht bei O. HÖFFE, Die Menschenrechte in der Kirche, in: A. HERTZ u. a. (Hg.), *Handbuch der Christlichen Ethik*, Bd. III, Freiburg/Gütersloh 1982, 236 – 255, hier: 241 – 243, 244 ff., sowie das in Anm. 2 genannte Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“, a. a. O. 11 – 14. Parallele Bemühungen ließen sich für den Ökumenischen Rat der Kirchen sowie für den Reformierten Weltbund berichten. Vgl. dazu: W. HUBER/H. E. TÖDT, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart/Berlin 1977, 45 – 64.

Ohne jeden Zweifel ist die politische Anerkennung der Menschenrechte nicht ein Verdienst der christlichen Kirchen. Aber es ist historisch genausowenig falsch, zu behaupten, daß die neuzeitliche Idee der Menschenrechte im gesamten wie die Postulierung einzelner Rechte sich aus christlichem Gedankengut und Ethos speiste<sup>6</sup>. Insbesondere ist auf die beachtliche Tradition zu verweisen, die die Überzeugung von der Würde des Menschen in der Christentumsgeschichte gehabt hat. Erinnerung werden muß hier an jene große Linie, die über S. von Pufendorf, die spanische Scholastik, vornehmlich F. de Vitoria, B. de Las Casas und F. Suarez, und die Humanisten Pico della Mirandola und Gianozzo Manetti zurückführt in die mittelalterliche Theologie und in die patristische Literatur<sup>7</sup>. Bei Gregor von Nyssa, Ambrosius von Mailand, Nemesios von Emesa, Johannes Chrysostomos und anderen ist die Würde ein fester anthropologischer Topos. Geschichtlich haben sich in diesem Topos zwei Gedankenstränge vereinigt: Zum einen das von der Stoa auf den Begriff *dignitas* gebrachte Nachdenken darüber, was der Mensch als solcher sei, zum anderen die in der Aussage der Gottesebenbildlichkeit gipfelnde Überzeugung biblischen Glaubens, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen und daß Gott in eine Geschichte mit der Menschheit eingetreten sei. Die Fragestellung, unter der sich die Aufnahme und Verschmelzung des stoischen und des biblischen Gedankens nahelegte, war offensichtlich eine doppelte, nämlich:

a) Was zeichnet den Menschen im Gesamt der vorhandenen Dinge und anderen Lebewesen aus? Als Textbeispiel sei aus einem *Sermo* Leos d. Gr. folgender Passus zitiert:

„Raffe dich auf, o Mensch, und erkenne die Würde deiner Natur! Denke daran, daß du geschaffen bist nach dem Ebenbild Gottes, das zwar in Adam entstellt, in Christus aber erneuert wurde! Bediene dich der sichtbaren Geschöpfe, wie man sich ihrer bedienen soll, wie du dir Erde und Meer, Himmel und Luft, Quellen und Flüsse dienstbar machst! Und für alles Schöne und Wunderbare, das ihnen anhaftet, preise und verherrliche ihren Schöpfer! Sei kein Sklave jenen Lichtes, das die Freude bildet der Vögel und Schlangen, der Tiere der Wildnis und des Stalles, der Insekten und des Gewürms!<sup>8</sup>“

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu etwa: G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin 1978 (= *Hist. Forschungen* 1), 13 f. 19 – 24. 31 – 46. 57 – 63; M. BRECHT, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*, in: J. BAUR (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, 39 – 96; J. STAEDTKE, *Theologische Hintergründe der Menschenrechtserklärungen des 17. Jahrhunderts in England*, in: *Ztschr. f. Relig.- u. Geistesgesch.* 30 (1978), 249 – 258; Ch. STARK, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, in: *Juristenzeitung* 36 (1981), 457 – 464, bes. 459 f.; O. HÖFFE, *Die Menschenrechte in der Kirche*, a. a. O. 239 f.

<sup>7</sup> Einen Überblick über die gesamte Tradition vermittelt R. P. HORSTMANN, *Art. Menschenwürde*, in: *HWPh* V, 1124 – 1127. Über die patristische und mittelalterliche Tradition informiert sehr gut R. BRUCH, *Die Würde des Menschen in der patristischen und scholastischen Tradition*, in: W. GRÜBER/J. LADRIÈRE/N. LESER (Hg.), *Wissen – Glaube – Politik. Festschrift f. P. Asveld*, Graz 1981, 139 – 154. Für den Humanismus ist aufschlußreich A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola: De hominis dignitate*, in: *Vitae et Veritati. Festgabe f. K. Adam*, Düsseldorf 1956, 83 – 106. Zur spanischen Scholastik (allerdings ohne begriffsgeschichtliche Untersuchung) vgl. J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947.

<sup>8</sup> *Sermo* XXVII, 6 (PL 54, 220 f.). Deutsche Übersetzung nach BKV 54, 121.

b) Woran kann bzw. soll sich die Gestaltung der Beziehungen zwischen den Menschen über die faktisch bestehenden Formen hinaus (insbesondere also Staat, Regierung und kodifiziertes Recht) orientieren? Als Beispiel hierzu sei eine Stelle aus den „*Institutiones Divinae*“ des Laktanz angeführt:

„Gott, der die 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 schenkte er allen Gleichheit und Würde. Niemand ist bei ihm ein Sklave, niemand ein Herr; wenn er für alle derselbe Vater ist, sind wir mit gleichem Recht alle Freie.“<sup>9</sup>

Der Gedanke der Höherrangigkeit – sei sie nun inhaltlich festgemacht an der Vernunftbegabtheit, an der Unsterblichkeit der Seele, an der mikrokosmischen Vereinigung aller Möglichkeiten oder an die Wahlfreiheit – und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Menschen – konkretisiert als Zugehörigkeit zu einer überstaatlichen menschlichen Gemeinschaft oder aber als Behauptung der Gleichheit – sind denn auch die beiden Momente, auf die hin sich die ganze Geschichte dieses Topos Menschenwürde schreiben ließe.

## II. Exemplarische Interpretationsansätze heute

Das Wort „Würde“ legt von der heutigen Wortverwendung nahe, daß ihre Behauptung lediglich der Mehrung und Bestärkung des Bewußtseins von Erhabenheit dienen soll, das ihre Protagonisten von sich selbst haben. Der Blick in die politikphilosophische und theologische Tradition ergab freilich, daß das Bekenntnis zur Würde des Menschen gerade nicht in dieser emphatischen Funktion aufgeht, sondern in einem sehr grundsätzlichen und umfassenden Sinne auf das menschliche Handeln und auf dessen gesellschaftliche Organisation zielt. Wenn aber Würde auf dieser Linie zurecht als zentrale anthropologische Kategorie beansprucht wird, muß als nächstes gefragt werden, welches ihre Gehalte sind.

Zieht man unter diesem Gesichtspunkt die gängigen Kommentare zum Grundgesetz zu Rate, das ja bekanntlich die Anerkennung der Würde des Menschen an die Spitze stellt, ohne sie freilich näher zu definieren, so klingen die Auskünfte recht unterschiedlich. Trotz ihrer Verschiedenheit enthalten sie jedoch gemeinsame Elemente, die mir in folgendem Definitionsversuch bei Maunz-Dürig repräsentativ formuliert zu sein scheinen: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten<sup>10</sup>“. Es

---

<sup>9</sup> Inst. Div. V, 14 (CSEL 19, 446 f.). Deutsche Übersetzung nach BRUCH, *Die Würde des Menschen*, a. a. O. 144. („Würde“ steht in dieser Übertragung für „virtus“, das jedoch sowohl bei Cicero [vgl. dazu W. DÜRIG, Art. dignitas, in: RAC III, 1024 – 1035, hier besonders 1026 – 1028] wie bei Laktanz im unmittelbaren Kontext [Inst. Div. V, 15 f.] mit dignitas inhaltlich engstens verknüpft ist.)

<sup>10</sup> TH. MAUNZ/G. DÜRIG/R. HERZOG/R. SCHOLZ, *Kommentar zum Grundgesetz*, München 1978 ff., Art. 1I, Rdnr. 18 (im Original fettgedruckt).

kommt in diesem Satz offensichtlich auf drei Momente an. Das dominierende Moment (in den Wendungen „Geist“, „eigene Entscheidung“, „seiner selbst bewußt“, „befähigt, [. . .] sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“ zum Ausdruck gebracht) besagt die Fähigkeit, daß der einzelne sein Leben in eigener Verantwortung gestalten kann, weil er sein Handeln nach dem bestimmen kann, was er für richtig oder sogar für wahr erkennt. Es ist demnach die Möglichkeit insgesamt gemeint, mit Bewußtsein und Wille zu handeln, das also, was die abendländische Tradition Freiheit nannte. Zweitens wird diese Freiheit zur Eigenschaft „jedes Menschen“ erklärt, was aber nichts anderes bedeutet, als daß die Menschen unter diesem Gesichtspunkt gleich sind. Alle Ungleichheiten, die es zwischen Menschen faktisch gibt (bzgl. Hautfarbe, körperlicher Disposition, geistigen Fähigkeiten, Zugehörigkeit usw.), sind demgegenüber ebenso unmaßgeblich wie der Grad bedeutungslos ist, in dem die Fähigkeit zur Selbstbestimmung empirisch – also durch andere – festgestellt werden kann. Drittens wird dem so verstandenen Menschen ein qualitativer Vorrang vor allen anderen Sachgütern zuerkannt. Dieser Vorrang, der im angeführten Definitionsversuch leicht mißverständlich als ‚Abgehobensein von der unpersönlichen Natur‘ formuliert ist, begegnet meistens in negativer Fassung, etwa indem gesagt wird, die Würde werde immer dann verletzt, wenn ein konkreter Mensch als Objekt, als bloßes Mittel zum Zweck oder als austauschbare Sache behandelt wird<sup>11</sup>. Mit Geistbegabung, Freiheit, Eingebundenheit in Sozialität und mit Einmaligkeit sind gerade jene Merkmale benannt, die die Tradition im Personbegriff zusammengefaßt hat. Dies ist der Grund, weshalb Personwürde und Menschenwürde austauschbare Begriffe sind.

Der vorgestellte Interpretationsansatz sieht also die Würde im Vermögen der sittlichen Selbstbestimmung begründet und leitet daraus einen unbedingten sozialen Achtungsanspruch ab: Die Würde der Person gilt ihm für unantastbar, unverlierbar und unverzichtbar. Im Blick auf den Staat geht es darum, staatliche Herrschaft so zu ordnen, daß dieser Raum sittlicher Selbstbestimmung nicht verletzt, gesichert, gefördert oder sogar überhaupt materiell ermöglicht wird<sup>12</sup>. Kennzeichnend für dieses Würdekonzept ist die Überzeugung, daß der Anspruch auf Achtung, den der Staat rechtlich garantiert, nicht von diesem seinen Bürgern gewährt, sondern lediglich anerkannt wird; als dem Menschen als solchem zukommender Wert eignet die Würde eben allen Menschen (nicht bloß den Bürgern) und verpflichtet sämtliche Gestalten sozialer Beziehung unter Menschen (nicht bloß den Staat). Ihre Geltung ist eben gerade nicht eine bloß politische oder bloß rechtliche, sondern diese sind Ausfluß der moralischen Geltung.

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd. Rdnr. 28. Als Beispiele derartiger Verletzungen führt derselbe Kommentar u. a. mit Bezug auf andere Gesetzestexte und Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts an: Folter, Sklaverei, Massenaustreibung, Genocid, Erniedrigung, Brandmarkung, Verfolgung, Ächtung, Zwangsarbeit, Terror, Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens, Menschenversuche (vgl. Rdnr. 30).

<sup>12</sup> In der Präzisierung der Aufgabe des Staates gegenüber dem einzelnen differieren die unterschiedlichen Grundrechtstheorien erheblich. Vgl. dazu die Typologie der Grundrechtsinterpretationen bei E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976 (= stw 163 ), 221 – 252.

Der herrschenden verfassungsrechtlichen Deutung, die man als *ethische* charakterisieren könnte und die unverkennbar in der Wirkungsgeschichte Kants<sup>13</sup> steht, sei nun eine andersartige gegenübergestellt, nämlich die, die Niklas Luhmann in seinem Buch „Grundrechte als Institution“<sup>14</sup> gegeben hat. Man könnte diese Interpretation im Gegensatz zur ersten als *funktionale* kennzeichnen. Ihr leitender Gesichtspunkt ist nämlich die Frage, welche Funktion die als Grundrecht kodifizierte Menschenwürde in unserer Sozialordnung hat. Die Antwort lautet: Würde bezeichnet – zusammen mit Freiheit – die „Grundbedingungen des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit“ im Prozeß der gesellschaftlichen Kommunikation<sup>15</sup>. Die Bezugsgröße, von der her Würde bestimmt wird, ist in dieser Definition die Sozialordnung, deren spezifisch heutige Struktur in der Differenzierung nach unterschiedlichen Funktionen gesehen wird. Diese Differenzierung führe zur Ausbildung verschiedenartiger selbständiger Untersysteme wie etwa Kultur, Institutionen, Wirtschaft, Staat. Der Anreiz für Entstehen und Fortschreiten dieser funktionalen Differenzierung liegt vor allem darin, daß die spezialisierten Untersysteme bei der Lösung der meisten Probleme leistungsfähiger (im Sinne von größerer Wirksamkeit und größerer Rationalität) sind als umfassende oder nur wenig ausdifferenzierte Ordnungssysteme. Der Preis, der dafür sozusagen bezahlt werden muß, ist die entsprechend größere Abhängigkeit der einzelnen von diesen Untersystemen und die sehr viel häufiger vorkommende Notwendigkeit, mit anderen in Kontakt zu treten. Diese Kontakte selbst aber werden im Maße, wie sie zunehmen, in der überwiegenden Mehrzahl zwangsläufig reduziert auf spezifische Rollen und sachliche (weniger: persönliche) Handlungszusammenhänge. Aus der Perspektive des einzelnen betrachtet bedeutet das, daß er in der differenzierten, industriell-bürokratischen Gesellschaftsordnung sein Handeln stets auf mehrere Untersysteme beziehen muß: „Er muß im Wirtschaftssystem mitproduzieren, Kultur überliefern, in zahlreichen unpolitischen öffentlichen Angelegenheiten mitwirken, ein Familienleben führen und dies alles ohne zu zerfallen, ohne von widerstreitenden Verhaltenspflichten zerrissen zu werden. Das kann er [nun aber] nur, wenn er in allen Rollen sich selbst als ein und derselbe darstellen kann. Dazu benötigt er ein eigenes generalisierendes System, eine individuelle Persönlichkeit, welche eine besondere

---

<sup>13</sup> Kant definiert „Würde“ im Gegensatz zu „Preis“: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 77.) Das einzige, was im Bereich menschlichen Strebens nie durch anderes ersetzt werden kann, nie darin aufgeht, nützlich für etwas zu sein, sondern als es selbst geschätzt zu werden verlangt, ist die Moralität, im Unterschied etwa zu den Neigungen, Bedürfnissen und geschmacklichen Wünschen. Das Prinzip der Moralität ist Kant zufolge die Autonomie, d. h. „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ zu sein (B 73). „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (B 77). Darum muß jeder Mensch in seiner Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung geachtet werden; geschieht dies nicht, so wird er in seiner Würde verletzt. Der oberste Imperativ kann deshalb auch so formuliert werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (B 66 f.).

<sup>14</sup> N. LUHMANN, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin 1965 (= Schriften zum Öffentlichen Recht 24), <sup>2</sup>1974.

<sup>15</sup> Ebd. 61; ähnlich: 63. 68. 70.

Rollenkombination in der persönlichen Ausformung verschiedener Rollen als sinnvoller Lebenszusammenhang plausibel machen kann.<sup>16</sup> Individuum ist der Mensch zwar schon als Organismus, aber individuelle, sich ihrer bewußte Persönlichkeit wird daraus erst dadurch, daß er sich als Interaktionspartner selbst darstellt<sup>17</sup>. „Er muß dabei nicht nur mitteilen, was er ist, sondern in dem, was er von sich selbst erkennen läßt, zugleich in Aussicht stellen, daß er die Erfordernisse kommunikativer Kontakte beachten wird, daß er Interesse an Interaktionen hat, daß er sich ihren Normen fügen wird und – was das Wichtigste ist – daß er als Individuum konsequent, erwartbar, zuverlässig auftreten wird<sup>18</sup>. Diese Selbstdarstellung als Individualität, die in sich konsistent bleibt, ist leicht verletzbar, weil sie stets verlangt, aus der Menge dessen, was alles zu einem gehört, auszuwählen: „In Anwesenheit anderer muß [sich das Individuum] zusammennehmen. [Es] kann nicht jede Körperbewegung vollziehen, nicht jedem Bedürfnis nachgeben. [Es] hat seine Worte abzuwägen und nicht zu viel von sich selbst preiszugeben. Und [es] muß gegen Einsicht schützen, was verborgen bleiben soll.<sup>19</sup>“ Das Ergebnis dieser selektiven Leistung, die wie gesagt nur im sozialen Verkehr erbracht werden kann, also die Gewinnung von „Darstellungskonsistenz<sup>20</sup>“ oder einfacher: „die gelungene Selbstdarstellung<sup>21</sup>“ – das ist nach Luhmann der empirische Gehalt des rechtsdogmatisch als höchste und unantastbare Sinnvorgabe behandelten Symbols „Würde“.

Würde erscheint im Unterschied zum Würdekonzept der herrschenden verfassungsrechtlichen Interpretation als etwas, was „prästiert<sup>22</sup>“, „hergestellt<sup>23</sup>“, „konstituiert<sup>24</sup>“, „geleistet<sup>25</sup>“, „selbst verantwortet<sup>26</sup>“ wird. Weil diese funktionale Sichtweise auf die Integrationskraft der funktional differenzierten Sozialordnung abhebt und an der Verschiedenheit des Individuellen interessiert ist, entfällt in diesem Würdekonzept Luhmanns das Postulat der „Gleichheit der Individuen in ihrer höchsten Möglichkeit<sup>27</sup>“ (nicht auch die Gleichheit vor dem Gesetz) konsequenterweise. Was endlich die Freiheit anbetrifft, so gilt sie nicht als Gehalt der Würde, sondern als ihr komplementäres Gegenstück: „Freiheit“ beschreibt hiernach den Bereich, innerhalb dessen das Handeln als persönlich zurechenbar dargestellt werden kann. Selbstdarstellung kann nämlich nicht nur durch Entgleisungen und Indiskretion radikal zerstört werden, sondern sie ist auch einfach nicht mehr möglich, wenn das Handeln von „offensichtlichem Zwang“ und von „genau durchgezeichneten sozialen Erwartungen“ determiniert ist<sup>28</sup>.

---

<sup>16</sup> Ebd. 48.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>18</sup> Ebd. 61.

<sup>19</sup> Ebd. 67.

<sup>20</sup> Ebd. 63.

<sup>21</sup> Ebd. 68.

<sup>22</sup> Ebd. 63.

<sup>23</sup> Ebd. 68.

<sup>24</sup> Ebd. 68.

<sup>25</sup> Ebd. 68.

<sup>26</sup> Ebd. 73.

<sup>27</sup> Ebd. 49.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 66.

So verstandene Würde und Freiheit liegen im vitalen Interesse der gesamten Sozialordnung, insofern sie eben die Möglichkeitsbedingungen dafür sind, daß die einzelnen überhaupt an mehreren funktional verschiedenen Untersystemen teilnehmen und deren widerspruchsvolle Anforderungen zu einer persönlichen Synthese bringen können. Die Institutionalisierung der dazu benötigten Spielräume innerhalb der Teilsysteme ermöglicht ihrerseits die wechselseitige Beeinflußbarkeit und Anpassungsfähigkeit dieser Teilsysteme und sichert damit letztlich die erreichte funktionale Differenzierung des Gesamtsystems und ihre Leistungsfähigkeit<sup>29</sup>. Die grundrechtliche Garantierung der Menschenwürde ist also nur eines unter mehreren Mitteln, die Differenzierung der Gesellschaftsordnung zu stabilisieren, und nicht so sehr das höchste und stärkste Mittel, um das vorgängig zu aller Gesellschaftsordnung mit unantastbarer Würde ausgestattete Individuum vor dem tendenziell totalitären Zugriff des Staates zu schützen.

### III. *Zwischen Unentbehrlichkeit und Begründungsdefizit*

Der Frage, ob sich zwischen beiden Auffassungen von Personwürde ein positives Verhältnis herstellen läßt, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Luhmann selbst jedenfalls charakterisiert seine Deutung als „Alternative“<sup>30</sup>, als „Umdeutung“<sup>31</sup> und spricht von einem „polemischen“ Verhältnis<sup>32</sup>. Die Stärke seines Konzepts liegt u. a. darin, daß es sich zum einen auf empirisch verifizierbare Sachverhalte bezieht, und daß es zum anderen schon vom Denkansatz her radikal deutlich macht, daß Person-sein mit kommunikativen Beziehungen zu tun hat, auch wenn es im Blick auf das kritisierte ethische Konzept nicht einschränkungslos richtig ist, „daß die soziale Natur des Menschen [in ihm] erst nachträglich hinzugedacht werden [könne]“<sup>33</sup>. Freilich schiene es äußerst bedenklich, wollte man die ethische Deutung deshalb einfach verabschieden, denn sie enthält wertvolle Elemente, die in der funktionalen Interpretation nicht vorkommen: Es entfällt nämlich der für das Konzept einer als unverfügbar anerkannten Würde der menschlichen Person grundlegende Gedanke der Nichtidentität zwischen sog. Menschenrechten und der faktischen gesellschaftlichen bzw. politischen Ordnung. Es gibt keinen über das Funktionieren des Gesamtsystems hinausgehenden Gesichtspunkt zur Beurteilung eines Systems. Das hat problematische Konsequenzen nach drei Richtungen:

a) *Hinsichtlich des System „innern“* ist kritisch zu fragen, wie dann der Schutz, die Versorgung und die Erhaltung derer begründet werden kann, die Würde im funktio-

---

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 23 – 25. 35 f., 50 – 52. 53. 71 f. 79 f. Grundrechte insgesamt dienen nach dieser Sicht der „Erhaltung der die Gesamtordnung konstituierenden Differenzierung gegenüber Gefährdungen, die aus den Systemtrennungen und den damit verbundenen wechselseitigen Abhängigkeiten entstehen“ (71 f.).

<sup>30</sup> Ebd. 9.

<sup>31</sup> Ebd. 25; vgl. 66.

<sup>32</sup> Ebd. 81 (freilich in abschwächender Formulierung). Vgl. die generellen Bemerkungen ebd. 7 – 13. 23. 36. 60. 68. 70. 80 f.

<sup>33</sup> Ebd. 58.

nalen Sinne niemals, nur sehr eingeschränkt, nicht mehr oder aber noch nicht<sup>34</sup> erbringen können. Die nicht weiter kommentierte Zwangsläufigkeit, mit der Luhmann an der einzigen Stelle, wo dieses Problem auftaucht, feststellt: „Ist er [sc. der Mensch] zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus<sup>35</sup>“ kann schon als zynisch empfunden werden; aber selbst diese Auffanginstitution ließe sich unter bloß funktionalem Aspekt noch einmal problematisieren.

b) Wenn auch Wörter wie „Weltgesellschaft“ und „internationales System“ vielleicht zu viel Pathos enthalten mögen, stellt sich doch auch *hinsichtlich der Außenbeziehungen* der differenzierten Gesellschaften die Frage, ob nicht mit dem Verzicht auf das ethische Konzept von Würde und sie konkretisierenden Fundamentalrechten ein kritisches Instrument abhanden käme, mit dem bisher notorische Verletzungen der Würde wie z. B. Apartheid, Folter, Völkermord und Menschenhandel der Weltöffentlichkeit bekanntgemacht, als Unrecht ins Bewußtsein gerufen und – mangels rechtlicher – wenigstens mit moralischen Sanktionen versehen werden. Die Reklamierung vor- oder überstaatlicher Geltung war in der Vergangenheit nicht nur häufig der Rechtfertigungsgrund für Widerstand gegen diktatorische Regimes, sondern oft auch die positive Orientierungsidee für neue Verfassungen, die sie dann innerstaatlich als Grundrechte garantieren.

c) Ein drittes Bedenken gegen die Monopolisierung des funktionalen Würdekonzepts richtet sich schließlich auf die *Zukunft*: Die Menge der Möglichkeiten, den einzelnen zu steuern, wird im Zuge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts größer. Erinnerung sei nur an die Bereiche Information und Biotechnik. Für die damit gegebenen neuen, eben nicht mehr nur persönlich, sondern auch kollektiv ungeheuer folgenreichen Handlungsspielräume gibt es möglicherweise nie mehr ein übergreifendes, von allen akzeptiertes und zugleich leistungsfähiges ethisch-politisches Orientierungssystem. Dann aber wäre schon viel gewonnen, wenn als ein negatives Prüfkriterium wenigstens anerkannt bliebe, daß der Sinngehalt jedes Menschen, damit aber auch seine Daseinsberechtigung und die Verpflichtung der Gesellschaft, ihm im Bedarfsfall zu helfen, unter keinen Umständen an seiner Nützlichkeit bzw. Belastung für die Erhaltung des Funktionierens der Gesellschaft oder gesellschaftlicher Teilsysteme gemessen werden darf, sondern als vorgegeben zu unterstellen ist, selbst wenn diese Würde nur als Fiktion betrachtet werden mag. Wird hingegen die „Erhaltung der sozialen Differenzierung<sup>36</sup>“ zum höchsten normativen Leitkriterium gemacht, muß das der Gesellschaftsordnung, der Politik und den Wissenschaften die Verantwortung für das Ganze und für jedes

---

<sup>34</sup> Ein genauso überzeugendes wie in den möglichen Konsequenzen erschreckendes Beispiel juristischer Normenfindung zu einem konkreten Problem auf der Grundlage des funktionalen Denkansatzes (freilich ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Luhmann) liefert G. RÜPKE, Persönlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung, in: Ztschr. f. Rechtspolitik 7 (1974), 73 – 77.

<sup>35</sup> LUHMANN, Grundrechte, a. a. O. 69. Bei Würdeverlust reagieren die Betroffenen durch Rückzug auf ein „Würde-Asyl“, wofür einerseits die Familie und andererseits „exzentrische Kreise der Halbwelt“ als die beiden am häufigsten gewählten Möglichkeiten genannt werden (vgl. ebd. 69 f.).

<sup>36</sup> Ebd. 24.

zulasten. Damit wären nicht nur erschreckende Möglichkeiten der Inhumanität eröffnet, sondern Gesellschaftsordnung, Politik und Wissenschaft bekämen eine Rolle zuerteilt, mit der auch die Schwierigkeit des Theodizeeproblems, die höchste Instanz gegen die Anklage der Verantwortlichkeit für das Böse und das Leid zu verteidigen, wiederkehren dürfte. Das System, das sich ja in dauernder Entwicklung befindet, bedarf selbst nichtfunktionaler Orientierungspunkte, wenn es nicht in eine Naturwüchsigkeit abdriften können soll, die von der bisherigen Menschheitsgeschichte her als barbarisch angesehen werden muß.

Die vorgetragenen drei Bedenken scheinen mir nachhaltig davor zu warnen, das ethische Würdekonzept fallen zu lassen. Aber gerade, wenn man an ihm festhalten möchte, stellt sich die Frage nach seiner Legitimation: Wie läßt sich der normative Gehalt der Personwürde begründen? Mit dem aufklärerischen Rekurs auf die Vernunft, die mit sich identisch, allen Menschen gemeinsam und mit den Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit übereinstimmend sei, dürfte sich diese Frage kaum mehr befriedigend beantworten lassen.

Es scheint demnach unvermeidbar, zwischen einem Würdekonzept, das empirisch verifizierbar, aber zugleich ethisch problematisch ist, und einem ethisch leistungsfähigen, aber mit einem Begründungsdefizit verbundenen Konzept eine Wahl treffen zu müssen. Wenn ich richtig sehe, kann diesem Begründungsdefizit auf drei Wegen abgeholfen werden, die sich gegenseitig nicht ausschließen:

Der *erste* Weg besteht darin, Personwürde und Menschenrechte als historisch gewordenes Konglomerat zu begreifen, in dem durch politische Kontrasterfahrungen ausgelöste Wertstellungennahmen zu allgemeinen Rechten positiviert wurden. Sie benennen anders ausgedrückt jene Grenzen, hinter die zurückgefallen zu sein schon einmal mit der Erfahrung schlimmer Barbarei bezahlt werden mußte und von denen niemand ernsthaft wollen kann, daß sie sich wiederholen.

Die *zweite* mögliche Begründungsfigur beruft sich auf den weitgehenden Konsens, der bezüglich der Würde und der fundamentalen Rechte des Menschen in der Gesellschaft besteht. Wie es historisch dazu gekommen ist und mit welchen Gründen ihre Durchsetzung gerechtfertigt wurde, gilt diesem Faktum gegenüber als nebensächlich. Auch wird nicht bestritten, daß eine inhaltliche Begründung an und für sich möglich ist, aber wohl, daß eine solche inhaltliche Begründung im Kontext des heutigen weltanschaulichen Pluralismus konsensfähig sein könne.

Eine *dritte* Möglichkeit besteht schließlich in der Berufung auf Transzendenz. Diese Möglichkeit soll im nächsten Abschnitt aus der Perspektive christlicher Theologie etwas ausführlicher vorgestellt werden.

#### IV. *Die theologische Begründung der Personwürde*

Christlicher Glaube sieht die Würde der Person grundgelegt in der Schöpfung durch Gott und im Heilswerk Jesu Christi.

Träger von Würde ist der Mensch dem Gesagten zufolge zunächst auf Grund seines *Geschaffenseins* durch Gott. Zwar führt christlicher Glaube auch alle anderen Dinge auf Gott zurück, und insofern hat der Mensch auch Teil an der Begrenztheit und Endlichkeit der ganzen übrigen Schöpfung, aber er gilt ihm unter allen Geschöpfen als ausgezeichnet und herausgehoben dadurch, daß Gott ihn allein in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt hat. Die bekannten Schöpfungserzählungen zu Beginn der Bibel bringen dieses besondere Verhältnis zwischen dem schöpferischen Gott und dem geschaffenen Menschen durch eine Reihe von Stilmitteln zum Ausdruck. Sie gipfeln im priesterschriftlichen Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der in beiden Schöpfungserzählungen ausgesagten Teilhabe des Menschen an der hoheitlichen Tätigkeit Gottes (den Dingen und Lebewesen einen Namen geben, herrschen und pflegen, „sich untertan machen“). Kein anderes Geschöpf, kein Ding und – wenn man das Verbot von Ex 20, 4 (par Dt 5, 8) hinzunimmt – nicht einmal ein Kultbild kann Gott ähnlicher und näher sein als der Mensch. Das ist nicht einfach narzißtische Selbstbeweihräucherung, sondern eine dogmatisch schwerwiegende und zugleich ethisch folgenreiche Aussage. Das zeigt sich bereits innerhalb des AT selbst, wo etwa in Gen 9, 6 das Verbot des Blutvergießens mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet wird. Wer einen anderen Menschen hinmordet oder fahrlässig zu Tode bringt, versündigt sich nicht bloß an irgendeinem Geschöpf, sondern an Gottes Bild und darin an Gott selbst.

Die universale Konzeption der biblischen Urgeschichte im gesamten und die genealogische Konzentration auf einen ersten Menschen bzw. auf ein erstes Menschenpaar im besonderen sollen deutlich machen, daß diese Auszeichnung unterschiedslos allen bzw. jedem Menschen zukommt. Es gibt unter Menschen keinen Unterschied in ihrer jeweiligen schöpfungsmäßigen Qualität und damit in ihrer Würde, gleich welcher kulturellen, gesellschaftlichen oder rassischen Herkunft sie immer sein mögen. Eigens hervorgehoben wird diese Gleichwürdigkeit im Blick auf das Mann- und Frausein des Menschen.

Ein weiteres Moment der Auszeichnung des Menschen besteht in seiner *Freiheit*; seine Möglichkeiten sind größer als das, was schöpfungsmäßig gewollt oder göttlich geboten ist, so sehr sogar, daß der Mensch seine Freiheit entgegen dem göttlichen Auftrag benutzen und schuldig werden kann. Verantwortlichkeit, also die Fähigkeit, für das eigene Tun und Lassen Rechenschaft ablegen zu können, gehört mit zu seiner Würde, verursacht aber auch seine Gefährdung. Daß der Mensch immer wieder dieser Gefährdung erlegen ist und erliegt, beschreibt die Bibel auf weite Strecken. Daß Gott trotzdem auch dann zu seinen Geschöpfen steht und dem Menschen die durch ihn selbst in Gefahr gebrachte Würde nicht einfach entzieht, ist eine der durchgehenden Aussageabsichten dieses Buches (das was im NT dann εὐαγγέλιον = gute Botschaft genannt wird). Gott startet immer neue Initiativen, um seinen Heilswillen gegenüber den Menschen trotz deren Abwendung zum Durchbruch kommen zu lassen, am endgültigsten und radikalsten in der Person und im Wirken Jesu Christi.

Was bedeutet nun *Jesus als der Christus* für die theologische Anthropologie? Aus dem umfangreichen Spektrum möglicher Antworten seien die beiden wohl zentralsten herausgegriffen: Personalität und Hoffnung auf die eschatologische Vollendung. Wenn

die Theologie sagt, der Mensch sei *Person*, so will sie damit nicht nur ausdrücken, daß der Mensch im Innersten, in seinem Kern, aus dem heraus er lebt, Person ist. Sondern sie meint damit auch, daß das, was „Person“ im Vollsinn bedeutet, erst in der Gestalt, im Leben und in der Verkündigung Jesu von Nazareth und seiner nachösterlichen Existenz endgültig offenkundig geworden ist; dem entspricht ja auch die interessante Tatsache, daß sich der Personbegriff erst in der altkirchlichen Auseinandersetzung um die Deutung Jesu, also als Teil der Trinitätslehre herausgebildet hat. Dieses Offenkundigmachen, wer und was der Mensch sein kann und sein soll, ist theologisch nicht bloß nach dem Modell einer an den Geist des Menschen gerichteten Belehrung zu denken, sondern als zweiseitiges und ganzheitliches und in die Geschichte der Menschheit eingebundenes Beziehungsverhältnis zwischen Gott und den Menschen. So jedenfalls hat es das II. Vatikanum in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung dargestellt. Seit Jesus Christus ist – anders gesagt – das Verhältnis Gott/Mensch ein qualifiziert-kommunikatives geworden, in dem die geschöpfliche Asymmetrie zwischen dem anordnenden Logos und seinem gehorsam sein sollenden Hörer in den wechselseitigen Dialog und die Asymmetrie zwischen der ewigen Gutheit und dem sich immer wieder verfehlend Handelnden in eine liebende Versöhnung hinein aufgehoben ist. Und weil Gott diese Beziehung durch seine Menschwerdung hergestellt hat, sind auch die Menschen untereinander und füreinander eben nicht „bloß“ Mit-Menschen, sondern im qualifizierten Sinne „Brüder und Schwestern in Christus Jesus<sup>37</sup>“. Hier liegt das (an dieser Stelle nicht weiter auszufaltende) ekklesiologische Moment christlicher Anthropologie.

Der theologische Satz „*Der Mensch ist Person*“ beinhaltet also: der Mensch steht als Mensch nicht für sich selbst, ist nicht bloß Individuum, vielmehr ist er kraft der von Gott gestifteten Beziehung zu ihm auf Kommunikation mit diesem Gott und mit den anderen Menschen verwiesen, und zwar konstitutiv. Es gehört zum Grundbestand seines Personseins, daß er über sich selbst hinausgehen und in Verbindung treten kann zu anderen Personen, seien diese anderen nun andere Menschen oder sei es Gott. Er kann auf diese Möglichkeit in Freiheit eingehen oder sie ungenutzt bzw. unbeantwortet lassen. In diesem Sinn bedeutet die Konstituierung des Menschen als Person auch seine Würde. Der „gnadenhaften“ Stiftung dieser Beziehungshaftigkeit entspricht es, daß die so verstandene Würde des Menschen weder einzelnen anderen noch der Gemeinschaft noch auch ihrem Träger selbst einfach zur Disposition steht, also weder zugesprochen zu werden braucht noch entzogen werden kann.

Wie überhaupt alles, was der Mensch tut, bricht sich auch seine Bemühung um Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen im konkreten Menschenleben faktisch an drei Sachverhalten: am stets nur partiellen Gelingen, am schuldhaften Versagen und – vielleicht am elementarsten – am je eigenen Tod. Der Mensch kann in diesem Sinn sein Leben niemals vollenden. Das nur teilweise Fertige kann er nicht zu Ende führen; und das Mißlungene und Schuldhafte kann er daraus nicht nachträglich zum Verschwinden bringen. Kein Mensch vermag also, seinem Leben einen Sinn oder einen Wert zu geben, der von dieser seiner Endlichkeit nicht bedroht wird. Jesus Christus, von dem der christliche Glaube glaubt, daß er „von den Toten auferweckt,

---

<sup>37</sup> Vgl. Mk 3, 34 f.; Mt 25, 40; Hebr 2, 11 ff. u. a.

nicht mehr stirbt“ (Röm 6, 9), schafft diese *conditio humana* zwar nicht beiseite, aber er verändert ihren Stellenwert, indem er angesichts ihrer eine neue heilmachende *Zukunftsperspektive* aufreißt. In ihm sieht der Glaube die Hoffnung begründet und verbürgt, daß der Tod nicht der alles beendende Schlußpunkt des menschlichen Daseins ist und damit auch nicht die endgültige und daher vernichtende Antwort auf das Mühen, Gestalten, Sichfreuen, aber auch Versagen, Zerstoren und Zerbrechen. Der Mensch – so die Hoffnung christlichen Glaubens – ist vielmehr berufen zur Teilnahme an einer Neuschöpfung, in der all das nicht mehr sein wird, was ihn bedrängt und bedrückt, bedroht und versehrt. Der Person in ihrer Ganzheit und Einheit, in ihrer konkreten Geprägtheit durch ihre Welt und ihre Mitpersonen, wird Unvergänglichkeit verheißen, nicht einem Teil vom Menschen oder einem bestimmten Stadium seines Lebens. Dieser Endzustand des Menschen wird vom NT gekennzeichnet als Freude und als gelungene Gemeinschaft. Selbst noch das dramatische Symbol vom göttlichen Endgericht will nicht nur als eine Drohung verstanden sein, die die *Dringlichkeit der sittlichen Verpflichtung* unterstreicht, indem sie auf die Möglichkeit eines endgültigen Scheiterns hinweist, sondern auch *als ein Bild der Hoffnung*: daß nämlich den Wert eines gelebten Menschenlebens unverfälscht und endgültig zu beurteilen, allein Sache Gottes sein kann. Damit werden auch jene Maßstäbe der endgültigen Beurteilung Gottes vorbehalten, die in unserem Leben bei der Bewertung von Menschen und menschlichen Handlungen faktisch eine Rolle gespielt haben wie Geburt, Rasse, sozialer Status, Macht, und auch: psychische und physische Vitalität. „Das Gericht macht [. . .] wahr, daß alle Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott gleich sind. Die Heilige Schrift sagt, daß Gott ‚ohne Ansehen der Person‘ richtet (vgl. Jak 2, 1. 9; 1 Petr 1, 17).<sup>38</sup> „In diesem Sinne ist der Gedanke der Gleichheit im Gericht ein Anlaß zur Hoffnung. Die Hoffnung geht dahin, daß nun die Wahrheit über die Geschichte an den Tag kommt und daß das bisher Zertretene, Geschundene und Leidvolle gerettet wird.<sup>39</sup>“

Es ist dieses Hoffendürfen auf eine endgültig gelingende und von zerstörerischen Bedrohungen freie Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen, die christlich gesehen die Würde des Menschen in ihrer letzten Tiefe ausmacht. Sie kann ihm niemals und von niemandem abgesprochen werden, es sei denn von Gott selbst<sup>40</sup>. Weil sie nicht von anderen oder von ihm selbst gemacht oder gewährt ist, geht sie auch nicht unter. Die Rede vom eschatologischen Weltgericht muß deshalb auch als eine Warnung davor verstanden werden, über den Wert eines Menschen bzw. eines menschlichen Lebens

---

<sup>38</sup> K. LEHMANN, Weltgericht und Wiederkunft Christi, in: ders. u. a., *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*, Mainz 1979, 82 – 102, hier: 90.

<sup>39</sup> Ebd. 91.

<sup>40</sup> Auch für die theologische Sicht gibt es also ein Problem der Quantifizierbarkeit der Würde. Die Lösung liegt in den Lehren von der „Sünde“ und vom „Gericht“; doch behalten diese das Urteil über den Grad der Würdigkeit eines Menschen gerade Gott vor und entziehen es somit dem definitiven Urteil von Menschen. Die angedeutete Schwierigkeit dürfte der innere Grund für die patristische und scholastische Annahme einer doppelten Gottebenbildlichkeit, die den Eindruck einer „gewissen Unstimmigkeit“ (BRUCH, *Die Würde des Menschen*, a. a. O. 148) erweckt, gewesen sein. Denn die eine (*imago*) galt als unverlierbar, während die andere (*similitudo*) durch Sünde verlorengehen kann. Auch die zweite ist freilich nicht als Resultat der öffentlichen Anerkennung gedacht, sondern als etwas, das dem Menschen durch die vorgängige Heilsinitiative Gottes geschenkt ist.

oder auch nur eines Teils desselben in unwiderruflicher Weise zu urteilen. Der Glaube, daß die Vollendung nicht einfach Ergebnis menschlicher Leistung, sondern Tat Gottes ist, versagt es den Christen, einen faktisch erreichten individuellen und gesellschaftlichen Zustand als endgültig zu nehmen. Derselbe Glaube verwehrt es ihnen aber genauso, ein absolutes, d. h. hier: ein nicht mehr revidierbares Urteil über die Wert- oder Sinnlosigkeit und damit auch über die Unwürdigkeit zu fällen.

Das Gesagte gilt genauso für den betroffenen einzelnen wie für die Gemeinschaft der anderen, für die die Unterstellung von Personwürde besonders in jenen Fällen, wo sich diese Würde nicht oder nicht mehr selbst zur Geltung bringen kann, ein beträchtliches Engagement an Toleranz, Hilfeleistung und Verzicht verlangen kann. Daß diese Würde des Menschen zu niemandes Disposition steht, daß sie nicht vom Gegebensein jener Merkmale abhängt, nach denen der Wert des Menschen üblicherweise taxiert wird, und daß ihr Schutz einen bis zur Selbstverleugnung reichenden Einsatz notwendig machen kann, hat Jesus von Nazareth gerade in bezug auf die Leidenden und alle, die leicht an den Schluß der menschlichen Bewertungsskalen und damit auch an den Rand der sozialen Aufmerksamkeit geraten, in seiner Verkündigung aufgezeigt und in seinem Tun beispielhaft praktiziert. Das NT kennt für dieses solidarische Handeln sogar einen eigenen Begriff, der in den außerchristlichen antiken Tugendlehren, aus denen das frühe Christentum sonst bekanntermaßen recht viel übernommen hat, meistens nicht vorkommt oder sogar verpönt ist: nämlich τὸ ἔλεος, also *Erbarmen*, *Barmherzigkeit*. „Barmherzigkeit“ ist das, was Jesus bzw. nach Jesu Interpretation Gott von den Menschen will. Das betont nicht nur die fünfte Seligpreisung aus der Bergpredigt (Mt 5, 7), sondern auch die polemische Zitation von Hos 6, 6 („Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“) in der Auseinandersetzung mit der pharisäischen Gesetzesauslegung und -praxis (Mt 9, 9 – 13; 12, 1 – 8) und vielleicht am verbindlichsten das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25 – 37). Der Grund, den das NT dafür nennt, ist das Handeln Gottes selber. „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6, 36) ist in diesem Sinn der Schlüsselsatz jeder christlichen Ethik. Gottes barmherziges Handeln wird darin zur Generalnorm menschlichen Handelns erklärt. Im Barmherzigsein wird menschliches Handeln zum Bekenntnis zu dem Gott, der die Würde jedes Menschen garantiert, auch und gerade noch diejenige des *scheinbar* Würdelosen, des scheinbar Nicht-mehr- und Noch-nicht-Würdigen und sogar des scheinbar Unwürdigen.

#### V. Was kann die theologische Begründung leisten?

Vieles von dem, was im vorangegangenen Abschnitt gesagt wurde, läßt sich auf seinen Erfahrungsgehalt hinterfragen und gerät damit selbst leicht in die mißliche Situation, rechtfertigungsbedürftig zu sein; der theologische Rekurs unterliegt also selbst Plausibilitätsverlusten wie der metaphysisch-naturrechtliche. Was kann dann aber die theologische Begründung erbringen?

Ihr Sinn kann jedenfalls *nicht* sein, auf dem Umweg über die Interpretation von Menschenrechtspakten und Verfassungen, die ja für alle Menschen bzw. für alle Bürger

Verbindlichkeit haben – seien sie nun Christen oder nicht –, ganz bestimmte Glaubensaussagen als verfassungsrechtlich unentbehrlich und verpflichtend zu erweisen. Der Streit darüber, ob die Berufung auf die „Verantwortung vor Gott“ in der Präambel des Grundgesetzes lediglich eine feierliche Deklamation, eine historische Erinnerung an den Argumentationshintergrund der Verfassungsväter, ein Erfordernis der Systematisierung oder aber ein rechtlich relevanter Interpretationsauftrag ist, wie das jüngst Ethel L. Behrendt<sup>41</sup> herausgestellt hat, muß den Juristen überlassen bleiben.

Was kann dann aber der Sinn des ausgeführten theologischen Rekurses sein? Dem Streit enthoben ist zunächst einmal dies, daß der Verweis auf Gott im Zusammenhang der Garantierung der Menschenwürde alle staatliche und politische Macht dazu verpflichtet, sich selbst nicht an diese Stelle des Absoluten zu setzen und über den einzelnen nicht total zu verfügen. Über diese Platzhalterfunktion hinaus begründet der theologische Rekurs die oberste Leitidee der Menschenrechtskataloge bzw. des Grundgesetzes, eine Idee, die zwar rechtlich positiviert ist, deren Begründung aber gerade aus Gründen der Achtung der Personwürde selbst nicht normativ vorgeschrieben werden darf. Der Verzicht darauf, eine bestimmte Begründung verbindlich zu machen, heißt aber nicht auch schon, daß solche Begründungen überhaupt entbehrlich sind. Man kann sogar behaupten, daß die Anerkennung des Prinzips Personwürde wie der es konkretisierenden Menschenrechte auch durch die nachwachsenden Generationen und im Blick auf neu zuwachsende Handlungspotentiale davon abhängt, daß es gelingt, die zu unserem Kulturbestand gehörende Vorstellung, daß der Mensch von einer unbedingten Macht gehalten wird und bejaht ist, (z. B. durch gesellschaftliche Gruppen) lebendig zu erhalten. Insofern sei mit Ernst-Wolfgang Böckenförde die These vertreten, daß der weltanschaulich neutrale Staat (und eines Tages hoffentlich auch die auf dem Fundament der Menschenrechte sich verständigende Weltgesellschaft) von Voraussetzungen lebt, die er als Staat (bzw. die sie als Weltgesellschaft) selbst nicht beizubringen vermag<sup>42</sup>.

Die Anerkennung der Würde und überstaatlicher Rechte bleibt noch aus einem weiteren Grund auf Religion angewiesen: Das normativ Gehaltvolle an der Würdegarantie ist ja dies, daß sie immer Achtung verlangt, eben selbst dann, wenn die Würde als zerstört oder nicht vorhanden erscheint. Die Bezugnahme auf die theologische Dimension scheint mir die einzig schlüssige Garantie dafür sein zu können, daß der Anspruch auf Achtung der einzelnen Person nicht schon angesichts folgender drei Sachverhalte, die konstitutiv zum Menschsein gehören, in sich zusammenbricht oder beliebig disponiert werden kann; nämlich angesichts

---

<sup>41</sup> E. L. BEHRENDT, „Gott im Grundgesetz“. Der vergessene Grundwert Verantwortung vor Gott, München 1980.

<sup>42</sup> Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, a. a. O. 42 – 64, hier: 60.

- des Sterbenmüssens;
- der Suche nach dem letzten Warum sittlicher Verbindlichkeit (auch und gerade dort, wo dies etwas „kostet“);
- der Möglichkeit, schuldig zu werden.

Trotz dieser bedrohlichen Sachverhalte in Hoffnung leben und mit Würde handeln zu dürfen, scheint mir das zentrale anthropologische Anliegen der christlichen Religion zu sein. In diesem Anliegen können möglicherweise auch die vielen einzelnen, die den dogmatischen Anspruch des Christentums nicht nachvollziehen können, dessen Wahrheitsgehalt erkennen.