

Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde

Neutestamentliche Kontrapunkte zu einer »klassischen Begründungsfigur«
theologischer Anthropologie¹

von

EMMANUEL L. REHFELD

1. Die »Menschenwürde« in der juristischen Diskussion

Verletzen die von acht medizinischen Fachgesellschaften vorgeschlagenen »klinisch-ethischen Empfehlungen« zu einer möglichen »Triage« bei Kapazitätsengpässen im Gesundheitswesen infolge der Covid-19-Pandemie² die Menschenwürdegarantie nach Art. 1 GG? Mit dieser Frage setzt sich derzeit das Bundesverfassungsgericht aus Anlass einer Verfassungsbeschwerde³ auseinander. Ein entsprechender Eilantrag wurde zwar abgelehnt,⁴ das Thema bleibt aber auf der Tagesordnung.

Damit wird der vergleichsweise jungen⁵ und doch schon recht umfangreichen Geschichte des Rechtsbegriffs »Menschenwürde« ein weiteres, mutmaß-

¹ Antrittsvorlesung als Privatdozent für Neues Testament an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund, gehalten am 25. November 2020. Für eine kritische Durchsicht danke ich den Kollegen und Freunden Pfr. Jens Heckmann M.A. und Pfr. Martin C. Wenzel. – Zu der hier gemeinten »klassischen Begründungsfigur« (W. VÖGELE) s. u. bei Anm. 40.

² Die »klinisch-ethischen Empfehlungen« zu möglichen »Entscheidungen über die Zuteilung intensivmedizinischer Ressourcen im Kontext der COVID-19-Pandemie« (Version 2 vom 17.4.2020) sind abrufbar unter: www.divi.de/aktuelle-meldungen-intensivmedizin/covid-19-klinisch-ethische-empfehlungen-zur-entscheidung-ueber-die-zuteilung-von-ressourcen-veroeffentlicht (abgerufen am 13.4.2021).

³ Die Verfassungsbeschwerde ist abrufbar unter: www.menschenundrechte.de/de/pressemitteilungen/details/artikel/verfassungsgericht-und-triage-1375 (abgerufen am 13.4.2021). Die Beschwerdeführer argumentieren, schwerwiegende Entscheidungen wie die »Triage« bedürften einer *gesetzlichen* Regelung, denn nur so werde der Staat seiner grundgesetzlichen Verpflichtung zum unbedingten Schutz der Menschenwürde gerecht.

⁴ Vgl. 1 BvR 1541/20, abrufbar unter: www.bverfg.de/e/rk20200716_1bvr154120 (abgerufen am 13.4.2021).

⁵ Die Entstehung der Würdenorm ist als direkte Reaktion auf die Menschheitsverbrechen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Seit Mitte der 1940er Jahre fand der Menschenwürdebegriff Eingang in verschiedene politische und juristische

lich umstrittenes Kapitel hinzugefügt. Denn die altbekannten »Schwierigkeiten, den Schutzgegenstand des Art. 1 Abs. 1 GG zu konturieren und für die praktische Rechtsanwendung zu operationalisieren«⁶, führen gerade angesichts der erodierenden Überzeugungskraft religiöser oder metaphysischer Begründungsmuster⁷ seit geraumer Zeit zu einer immer heftigeren Grundsatzdebatte um den Begriff der »Menschenwürde«,⁸ die weit über die juristische Fachdiskussion hinausreicht.

Für einige Exponenten ist die Rede von der unantastbaren Würde des Menschen kaum mehr als »bloße inhaltsleere Verfassungslyrik«⁹ oder nutzlose »Fassadenornamentik« zur Verzierung von Sonntagsreden,¹⁰ die überdies allzu häufig als »ethisches Totschlagargument« missbraucht werde.¹¹ Während manche die Menschenwürde für eine »Illusion«

Texte weltweit. Vgl. dazu M. BALDUS, Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949 (stw 2199), 2016, 29–59. Eine konzise Einführung in die (Entstehungs-)Probleme des Art. 1 GG bietet M. SCHMOECKEL, Die unbekannte Menschenwürde (EvTh 66, 2006, 405–425).

⁶ J. QUECKE, Unantastbare Menschenwürde. Zur Dogmatik des Art. 1 Abs. 1 GG zwischen Absolutheitsanspruch und Abwägungsdenken (Neue Schriften zum Staatsrecht 10), 2020, 11. – In konkrete Probleme der Rechtsprechung führen ein: T. KINGREEN/R. POSCHER, Grundrechte. Staatsrecht II. Mit ebook: Lehrbuch, Entscheidungen, Gesetzestexte (Schwerpunkte Pflichtfach), ³⁵2019, 112–119 (Rn. 404–433).

⁷ So argumentiert etwa F. J. WETZ, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, 2005, 206, es legten »uns heute der säkulare Pluralismus und wissenschaftliche Naturalismus die Verabschiedung der Wesenswürde nahe«, denn Würde sei »*im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr als abstraktes Wesensmerkmal vorstellbar, sondern bestenfalls als konkreter Gestaltungsauftrag*«. Vgl. dazu auch unten bei Anm. 65.

⁸ Auch N. TEIFKE, Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchststrangigen (Studien und Beiträge zum Öffentlichen Recht 8), 2011, 1, konstatiert eine »zunehmende [...] Schärfe der Diskussion« und spricht infolgedessen von einem veritablen »Streit um die Menschenwürde« (ebd.).

⁹ Vgl. M. ZICHY, Menschenwürde und Menschenbild (in: C. SEDMAK [Hg.], Menschenwürde: Vom Selbstwert des Menschen [Grundwerte Europas 7], 2017, 81–98), 82, der die Formulierung aber zurückweist.

¹⁰ So die Einschätzung von WETZ (s. Anm. 7), 11.

¹¹ So R. STOECKER, Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen (ZiF-Mitteilungen, 2010:1, 19–30), 26. Das befürchtete bereits E. SCHMIDT-JORTZIG, »Menschenwürde« als Zauberwort der öffentlichen Debatte. Demokratische Meinungsbildung in hoch komplexen Problemfeldern (ZEE 52, 2008, 50–56), 51. Vgl. ferner H. J. SANDKÜHLER, Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen, ²2015, 36: »Es ist nicht zu bestreiten, dass das Wort ›Menschenwürde‹ [...] gelegentlich auch als moralisierendes ›*knock-out argument*‹ missbraucht wird, um Schwierigkeiten ethischer Diskussionen zu umschiffen oder ›gegnerische‹ Auffassungen zu diskreditieren.« Demgegenüber verleihen R. GRÖSCHNER und O. W. LEMBCKE, Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde (in: DIES. [Hg.], Das Dogma der Un-

halten,¹² rufen andere umso vehementer zur Verteidigung des vermeintlichen »Auslaufmodells« auf.¹³

Die Diskussion verfestigt den Eindruck, die Rede von der Menschenwürde befinde sich in der rechtsdogmatischen Defensive.¹⁴ Als einen der »Ausgangspunkte für die zunehmende aktuelle Debatte um die Menschenwürde« macht der Jurist Nils Teifke – mit vielen anderen – die »Neukommentierung des Art. 1 Abs. 1 GG durch Matthias Herdegen im Grundgesetzkommentar von Maunz/Dürig aus dem Jahr 2003« aus.¹⁵ »Bei diesem Streit«, so formuliert Teifke, »geht es im wesentlichen um die Frage, ob die Menschenwürde absolut gilt oder abwägungsfähig ist.«¹⁶ Im Hintergrund steht die alte Frage, ob dem positiven Recht des modernen Verfassungsstaates ein vor-positives Recht (»Naturrecht«) vorge-schaltet sei, oder ob das positive Recht auf sich selbst stehe und stehen *könne*.¹⁷

antastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde [Politika 2], 2009, 1–24), 4, ihrer Hoffnung Ausdruck, »daß die Einbeziehung der Ideengeschichte die Überzeugung beflügelt, von »schlechthin schlagenden« Argumenten – journalistisch: von Totschlagsargumenten – in rechtswissenschaftlichen Debatten überhaupt Abstand zu nehmen«.

¹² So ausdrücklich WETZ (s. Anm. 7).

¹³ Vgl. H. BIELEFELDT, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, 2011.

¹⁴ Vgl. dazu QUECKE (s. Anm. 6).

¹⁵ TEIFKE (s. Anm. 8), 1; vgl. P. TIEDEMANN, Was ist Menschenwürde? Eine Einführung, 2006, 11. Vgl. zum Ganzen M. HERDEGEN, Art. 1 Abs. 1 (in: TH. MAUNZ/G. DÜRIG [Begründer], Grundgesetz. Kommentar I: Texte. Art. 1–5, ⁹¹2020, Rn. 1–121) (ab 2005 mit wichtigen Modifikationen gegenüber 2003); DERS., Deutungen der Menschenwürde im Staatsrecht (in: G. BRUDERMÜLLER/K. SEELMANN [Hg.], Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte [Schriften des Instituts für angewandte Ethik 8], 2008, 57–66); DERS., Die Garantie der Menschenwürde: absolut und doch differenziert? (in: GRÖSCHNER/LEMBCKE [Hg.], Dogma [s. Anm. 11], 93–109); ferner M. ANTONI, Art. 1 (in: D. HÖMIG/H. A. WOLFF [Hg.], Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Handkommentar, ¹¹2016, Rn. 1–18); H. D. JARASS, Art. 1 (in: DERS./B. PIEROTH, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar, ¹⁴2016, Rn. 1–25); H. SODAN, Art. 1 (in: DERS. [Hg.], Grundgesetz [Beck'sche Kompakt-Kommentare], ⁴2018, Rn. 1–28); D. HÖMIG, Menschenwürdeschutz in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (in: GRÖSCHNER/LEMBCKE [Hg.], Dogma [s. Anm. 11], 25–52).

¹⁶ TEIFKE (s. Anm. 8), 1.

¹⁷ Gesonderte Beachtung verdient die Sicht, die Theodor Heuss in den Diskussionen des Parlamentarischen Rates mit Nachdruck vertrat: Er »wollte das Naturrecht nicht als Katalog von Rechtsverbindlichkeiten, sondern nur als Basis und Mittel einer moralischen [!] Überprüfung ansehen« (K.-B. VON DOEMMING/R. W. FÜSSLEIN/W. MATZ [Bearbeiter], Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes [JÖR NF 1], 1951, 49).

Die öffentlichkeitswirksam ausgetragene Auseinandersetzung¹⁸ hat damit offen artikuliert, was bislang ungeklärt geblieben und latent *immer* strittig gewesen war.¹⁹

Schon philologisch ist Art. 1 Abs. 1 Satz 1 GG ein Unikum: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.« Mindestens im Endtext des Grundgesetzes wirkt die Rede von der »Würde des Menschen« wie vom Himmel gefallen.²⁰ Denn obwohl mit dem Stichwort »Würde« eine neue Größe eingeführt und weder davor noch danach ausgeführt wird, was genau darunter zu verstehen ist, spricht der Satz gleich doppelt determiniert von »der« Würde »des« Menschen. Für *welche* Entität namens »Mensch« die reklamierte »Würde« gilt²¹ und worin sie besteht und gründet, wird nicht gesagt. Die (anscheinend gehaltvolle) »Würde

¹⁸ Besonders einflussreich war die Diskussion in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, angefangen mit dem Artikel von E.-W. BÖCKENFÖRDE, Die Würde des Menschen war unantastbar (FAZ, Nr. 204, 3. September 2003, 33. 35), im Folgenden zitiert nach: DERS., Die Würde des Menschen war unantastbar. Zur Neukommentierung der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes (2003; in: DERS., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, erweiterte Neuausgabe [stw 914], 2006, 379–388). Darin moniert Böckenförde vor allem einen »Wechsel im Verständnis der Menschenwürdegarantie vom tragenden Fundament der neu errichteten staatlichen Ordnung [...] zu einer Verfassungsnorm auf gleicher Ebene neben anderen, die rein staatsrechtlich, d. h. aus sich heraus positiv-rechtlich zu interpretieren ist. Mit diesem Wechsel wird der Rückgriff auf die geistigen und geschichtlichen Grundlagen dieses Begriffs, der vom Parlamentarischen Rat bewusst als vor-positiv geprägter Begriff in die Verfassung übernommen wurde, entbehrlich, verliert seine Relevanz. Was aber bleibt dann vom Gehalt dieses Begriffs, der ja kein originär juristischer, in Rechtstraditionen ausgeformter Begriff ist?« (aaO 386). Vgl. dazu T. STEIN, Ernst-Wolfgang Böckenförde und der Streit über die Interpretation der Menschenwürde. Zwischen geistesgeschichtlicher Herkunft und säkularer Verfassungsordnung (in: H.-J. GROSSE KRACHT / K. GROSSE KRACHT [Hg.], Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, 2014, 137–154).

¹⁹ Vgl. dazu BALDUS (s. Anm. 5), 16–28. – Nur bedingt also geht es um den Gegensatz zwischen einer alten und einer jüngeren Rechtstradition (anders BÖCKENFÖRDE, Würde [s. Anm. 18], 387, der einen »Generationenunterschied« am Werk sieht).

²⁰ SCHMOECKEL (s. Anm. 5), 423, betont, nur durch »mehrere Zufälle« sei »die Garantie der Menschenwürde an die prominente Stelle von Art. 1 Abs. 1 GG« gerückt. Über die lebhaften Kontroversen im Parlamentarischen Rat informiert anschaulich die Dokumentation bei VON DOEMMING / FÜSSLIN / MATZ (s. Anm. 17), bes. 48–54.

²¹ Sofern bei »dem« Menschen nicht an die *Gattung* »Mensch« (die »Menschheit«) gedacht ist, sondern an menschliche *Individuen*, betrifft diese (umstrittene) Frage naturgemäß vor allem den (vorgeburtlichen) *Lebensbeginn* und das *Lebensende*, wie etwa die Diskussionen um Präimplantationsdiagnostik, Abtreibung, Sterbehilfe und Organspende zeigen. Hilfreich dazu V. H. DRECOLL, Der Umgang mit dem ungeborenen Leben in der Alten Kirche (in: E. HERMS [Hg.], Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik [VWGTh 24], 2005, 315–341), bes. 341.

des Menschen« wird hier nur absolut statuiert und ohne Erläuterung ihres Sachgehalts vorausgesetzt.²²

Der unbedingte Voraussetzungscharakter der programmatisch vorangestellten These von der »Würde des Menschen« kommt in der Architektur des Grundgesetzes auch darin zum Ausdruck, dass nach Art. 1 Abs. 3 GG erst die Artikel 2ff ausdrücklich als »Grundrechte« benannt werden. Art. 1 Abs. 1 GG wäre demnach Teil der allem positiven (und als solchem abwägungsfähigen) Recht *vorausliegenden* »Grundlagen« menschlicher Zivilisation (s. dazu Art. 1 Abs. 2 GG).²³

Die derart voraussetzungsreiche, aber bewusst »nicht interpretierte These«²⁴ von der Menschenwürde und deren Schutz durch den modernen Verfassungsstaat scheint auf ihre Weise eine Einsicht zu bestätigen, die der Verfassungsrechtler und nachmalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde in dem nach ihm benannten »Böckenförde-Theorem« oder »Böckenförde-Dilemma« klassisch so formuliert hat: »*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.«²⁵ Anders, als zuweilen unterstellt wird,²⁶ richtet sich die Spitze dieser These nicht gegen den säkularisierten Verfassungsstaat, sie redet auch nicht einer sekundären religiösen Überwölbung das Wort, sondern stellt vielmehr die Bürgerinnen und Bürger eines solchen Staates – nach Böckenförde gerade auch die *christlichen* Bürgerinnen und Bürger – vor eine Art Gewissensfrage: »Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?«²⁷ Es ist dies eine Anfrage an die Bürgerinnen und Bürger, ob *sie* willens und in der Lage sind, den Erhalt und die Realisierung jener Freiheit, die ihnen allen der »säkularisierte weltliche Staat« unterschiedslos gewährt (und die darum notwendig die Freiheit der *anderen* einschließt), zu ihrem ureigenen Anliegen zu machen.²⁸

²² Im auffälligen Kontrast dazu spricht übrigens Art. 1 Abs. 2 GG erwartbar *indeterminiert* von – nicht näher definierten – »unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt«.

²³ Vgl. zu diesen Fragen KINGREEN / POSCHER (s. Anm. 6), 112f (Rn. 404f. 407–410).

²⁴ So eine auf Theodor Heuss zurückgehende berühmte Formulierung (zitiert nach VON DOEMMING / FÜSSLEIN / MATZ [s. Anm. 17], 49). Vgl. dazu W. BRUGGER, Menschenwürde im anthropologischen Kreuz der Entscheidung (JÖR NF 56, 2008, 95–124), 95f.

²⁵ E.-W. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967; in: DERS., Recht [s. Anm. 18], 92–114), 112.

²⁶ Zu der ebenso reichen wie gegensätzlichen Wirkungsgeschichte des »Böckenförde-Diktums« vgl. H.-J. GROSSE KRACHT, Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen (in: DERS./K. GROSSE KRACHT, Religion [s. Anm. 18], 155–183).

²⁷ BÖCKENFÖRDE, Entstehung (s. Anm. 25), 113.

²⁸ Vgl. BÖCKENFÖRDE, Entstehung (s. Anm. 25), 112–114 (Zitat auf 113). Nach Böckenförde wäre dazu ein »von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und

Vor diesem Hintergrund wäre ein breiter gesellschaftlicher Grundkonsens über die Menschenwürde und ihre verfassungsmäßig festgeschriebene Schutzwirkung vonnöten.²⁹ Der aber dürfte umso schwieriger zu erreichen sein, je heterogener und pluraler eine Gesellschaft wird. Ob und inwiefern die Theologie hier einen Beitrag leisten *kann, darf* und *soll*, hängt wiederum von vielen theologischen und außertheologischen Faktoren ab (s. u. 5.).

Ein Konsens in der *Sache* setzte eine basale Verständigung darüber voraus, *wovon* die Rede ist, wenn man von »Menschenwürde« spricht. Die Komplexität und Vielschichtigkeit der damit verbundenen Fragen ließe einen multiperspektivischen Zugang geraten erscheinen. Da aber jede einzelne Perspektive je eigenen Prinzipien und inneren Rationalitäten folgt, warnt der Rechtswissenschaftler und Thüringer Verfassungsrichter Manfred Baldus nicht zu Unrecht vor einem »naive[n] Interdisziplinaritätsoptimismus«³⁰. Eine »Synthese« sei ausgeschlossen, denn die »unterschiedlichen Interpretationsansätze sind in ihren zentralen Aussagen nicht miteinander zu vereinbaren und führen zu einem Entweder-oder«.³¹ Das wiederum erklärt die bekannt uneindeutige Diskussionslage und bedingt die massiven Begründungsprobleme, die jedem öffentlichen Rekurs auf »die Würde des Menschen« innewohnen.³² Im Anschluss an den Systematiker Eilert Herms spricht der Alttestamentler Christian Frevel von dem »Paradox, dass die Menschenwürde universal reklamiert, aber partikular differenziert wird«³³.

An dieser Stelle will ich die oft zirkuläre und in gewisser Weise typisch bundesdeutsche Debatte³⁴ vorerst abblenden und exemplarisch *ein* Begründungsmuster von »Menschenwürde« untersuchen, das bis heute oft als typisch »christ-

der Homogenität [!] der Gesellschaft« (aaO 112) gespeister Grundkonsens *der Bürgerinnen und Bürger* notwendig, denn der Staat könne »diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat« (aaO 112f). Es führe mithin »kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören« (aaO 113). Insofern erwachse dem modernen Verfassungsstaat ein existenzielles Problem, wenn »die inneren Bindungskräfte« der Gesellschaft schwänden (ebd.).

²⁹ Vgl. Anm. 28.

³⁰ BALDUS (s. Anm. 5), 260.

³¹ So die Einschätzung von BALDUS, ebd.

³² Die Problemfelder skizziert A. SCHÜLE, Die Würde des Bildes. Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte (EvTh 66, 2006, 440–454), 440–442. Er betont: »Das Paradox besteht darin, dass Würde eine Selbstprädikation des Menschen ist, die als solche zugleich *objektive* Gültigkeit reklamiert« (aaO 440).

³³ CH. FREVEL, Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament (in: A. WAGNER [Hg.], Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie [FRLANT 232], 2009, 255–274), 257, Anm. 10.

³⁴ So M. ZICHY, Menschenbild und Menschenrechte (ZPhF 71, 2017, 380–406), 380f.

lich« angesehen wird – nämlich die »Zurückführung der Menschenwürde auf die Gottebenbildlichkeit und Gottesgeschöpflichkeit des Menschen«³⁵.

2. »Gottebenbildlichkeit« als Basis von »Menschenwürde«?

Eigenartig quer zu der rechtswissenschaftlichen, ethischen und philosophischen, aber auch systematisch-theologischen Kontroverse um den Begriff »Menschenwürde« konstatiert der Tübinger Religionspädagoge Friedrich Schweitzer noch in einem Beitrag aus dem Jahr 2019:

»In der evangelischen Religionspädagogik und Theologie insgesamt hat sich die Begründung von Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit (nach Gen 1,26f.) weithin durchgesetzt. Diese Begründung ist zwar als eine neuere Entwicklung anzusehen, muss aber doch als sachgemäß bezeichnet werden. Denn die Gottebenbildlichkeit schließt eine unverlierbare, weil dem Menschen unabhängig von seinen Leistungen von Gott verliehene Würde ein.«³⁶

Auch Frank Martin Brunn äußerte noch in seiner im Jahr 2014 veröffentlichten sportethischen Habilitationsschrift die Einschätzung, es habe sich in der »evangelischen und römisch-katholischen Theologie und Ethik [...] durchgesetzt, Menschenwürde von der Gottebenbildlichkeit des Menschen her zu verstehen«³⁷.

Die beiden Voten dokumentieren je auf ihre Weise erhebliche Defizite des neueren Diskurses um Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, der zum einen nicht immer auf der Höhe des Forschungsstandes geführt wird und zum anderen gravierende Unschärfen aufweist. Eine besonders problematische Rolle spielt dabei der oft bemühte Begriff der »Begründung«: Lässt sich die säkulare Menschenwürdevorstellung durch den theologischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit wirklich *begründen*?³⁸ Die Schwächen einer solchen Begründungs-

³⁵ STOECKER (s. Anm. 11), 21. Er bezeichnet diese Zurückführung ausdrücklich als »christlich« (ebd.). Zugleich führt er mehrere Gründe an, die aus seiner Sicht entschieden dagegen sprechen, »die Menschenwürde heute noch christlich zu interpretieren« (aaO 22; s. u. S. 317 m. Anm. 104).

³⁶ F. SCHWEITZER, Gottebenbildlichkeit, Menschenwürde und verantwortliche Freiheit. Bildung aus evangelisch-theologischer Perspektive (ThQ 199, 2019, 133–147), 140f. Vgl. zum Ganzen DERS., Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive (ThSt[B] NF 2), 2011.

³⁷ F. M. BRUNN, Sportethik. Theologische Grundlegung und exemplarische Ausführung (TBT 169), 2014, 197. Ihm zufolge stellt die »Interpretation des modernen Gedankens der Menschenwürde durch die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen [...] streng genommen eine Relecture dar« (aaO 206f) – und als solche »ein völlig legitimes Unterfangen« (aaO 207). Vgl. dazu aaO 206–223.

³⁸ Symptomatisch für die Unausgeglichenheiten der Diskussion ist die Argumentation bei W. HÄRLE, Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christ-

figur wurden zwar wiederholt moniert (s. u.), gleichwohl hält sie sich hartnäckig (s. o.).³⁹

Diese Diskrepanz nötigt meines Erachtens weiterhin zur Auseinandersetzung mit jener »klassische[n] Begründungsfigur«, die nach Wolfgang Vögele vier Eckpunkte umfasst: »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.«⁴⁰ Dabei sieht Vögele zwar, dass dieser Begründungsfigur »die neben der Gottebenbildlichkeit zweite zentrale Bestimmung theologischer Anthropologie, der Begriff der Sünde, noch nicht eingezeichnet«⁴¹ ist, er geht auf dieses ernste Problem (s. u. 4.2.) aber nicht weiter ein. Die Tübinger Systematikerin Elisabeth Gräb-Schmidt wiederum sieht zwar, dass die Gottebenbildlichkeit »neutestamentlich [...] nur bei und in Christus gegeben«⁴² ist, doch diese gewichtige Beobachtung (s. u. 4.1.) bleibt in ihrer Argumentation nicht mehr als eine Randnotiz.⁴³

lichen Menschenverständnisses (2001; in: DERS., *Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie*, 2005, 363–378), bes. 371f: Er räumt zwar ein, in »transzendenz-relationalen Begründungstheorien« lasse sich »der Begründungsbegriff nicht mehr so geradlinig und ungebrochen anwenden wie in den immanenten Begründungstheorien, weil andernfalls die Transzendenz selbst als eine immanente Größe gedacht würde« (aaO 371). Dennoch hält Härle auf Kosten stringenter Terminologie und konsistenter Logik an dem als inadäquat erwiesenen Begründungsbegriff fest: »Zwischen der transzendenten Wirklichkeit, auf die rekurriert wird, und der zu begründenden Menschenwürde besteht eine fundamentale Differenz [...], die im folgenden stets mitgehört sein will, wenn von »Begründung« der Menschenwürde die Rede ist« (aaO 371f).

³⁹ Nach H. BARTH, *Würde und Werte im Verfassungsrecht* (in: CH. THIES [Hg.], *Der Wert der Menschenwürde*, 2009, 93–105), 97, gilt es sogar »weithin fast als selbstverständlich, »Menschenwürde« und »Gottebenbildlichkeit« als austauschbare Begriffe anzusehen.« Er fügt hinzu: »Aber damit verbinden sich einige schwerwiegende Probleme« (ebd.).

⁴⁰ Beide Zitate bei W. VÖGELE, *Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit* (in: J. DIERKEN / A. VON SCHELIHA [Hg.], *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus* [RPT 16], 2005, 265–276), 273 (= DERS., *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie* [ÖfTh 14], 2000, 474).

⁴¹ VÖGELE, *Gottebenbildlichkeit* (s. Anm. 40), 273 (= DERS., *Recht* [s. Anm. 40], 475).

⁴² E. GRÄB-SCHMIDT, *Einführung* (in: W. HÄRLE / R. PREUL [Hg.], *Menschenwürde* [MJTh 17], 2005, 1–24), 8 (unter ausdrücklicher Berufung auf 2Kor 4,4; Kol 1,15 sowie Röm 8,29; Kol 3,10; 1Kor 15,49).

⁴³ Gegenüber hamartologischen Einwänden beharrt GRÄB-SCHMIDT auf dem »alttestamentlichen Duktus« (ebd.) und beklagt angesichts der »wesentlich negativ-kritischen Inblicknahme menschlicher Freiheit« eine »langwährende Tradition der Nivellierung und des Stillschweigens um die Bedeutung der Menschenwürde« (aaO 9; vgl. unten Anm. 104).

Zu derartigen Versuchen merkt der evangelische Theologe und Philosoph Stephan Schaede kritisch an:

»Die Würde tritt in vielen evangelischen ethischen Stellungnahmen im Verein mit der Ebenbildlichkeit des Menschen [...] geradezu zwingend auf. Aber zwischen der Abfassung des Ebenbildlichkeitstextes der Bibel um 500 vor Christus und 1949 liegt ein weites geistesgeschichtliches Feld. Ist der Sachzusammenhang selbst zwingend?«⁴⁴

Die Frage wiegt umso schwerer, als namentlich das Neue Testament »nicht in einem anthropologisch fundamentalen Sinne von Würde«⁴⁵ spricht. Dementsprechend warnt der Braunschweiger Ethiker Stefan Heuser in seiner einschlägigen Dissertation davor, mit dem »Verweis auf Gen 1,26f. [...] Begründungslücken in der theologischen Anthropologie schließen«⁴⁶ zu wollen. Jedenfalls sei die »Begründungsleistung der Rede von der Gottebenbildlichkeit für die Menschenwürde [...] gering einzuschätzen, erst recht, wenn sie aus der Heilsgeschichte isoliert und ontologisch enggeführt wird«⁴⁷. Heuser zufolge bedarf die »theologische Reflexion über die Menschenwürde [...] einer christologischen Hermeneutik, die über den Versuch hinausgeht, Gott und Mensch zusammenzudenken«⁴⁸.

Die längst bekannten systematischen Anfragen sind berechtigt. Denn auch wenn etwa in Schweitzers zuvor zitiertem Votum rechtfertigungstheologische Begründungsmuster mit anklingen,⁴⁹ sind nicht zuletzt gegenüber der primär

⁴⁴ S. SCHAEDA, Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive (in: P. BAHR/H. M. HEINIG [Hg.], Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven [RuA 12], 2006, 7–69), 10f.

⁴⁵ AaO 11.

⁴⁶ S. HEUSER, Menschenwürde. Eine theologische Erkundung (EThD 8), 2004, 258.

⁴⁷ Ebd. Nach W. SPARN, »Aufrechter Gang« versus »krummes Holz«? Menschenwürde als Thema christlicher Aufklärung (JBTh 15, 2000, 223–246), 227, hat die altprotestantische Theologie die Würde des Geschöpfes nicht »außerhalb der Heilsgeschichte thematisiert« und darum den »Terminus *dignitas* für den Christen reserviert, genauer für die mystische Einheit des Christen mit Christus«. In der politischen Ethik habe sie »das alteuropäische Naturrecht vertreten« (ebd.), dabei aber »nicht auf die Anthropologie (in der »Gottebenbildlichkeit« ja ein heilsgeschichtlich partikulares Prädikat darstellt)« rekurriert (aaO 228), »sondern auf den Erhaltungswillen Gottes, der durch Vernunft, Recht und Sanktion die Menschheit zum Heil bzw. endgültigen Unheil bewahrt« (ebd.).

⁴⁸ HEUSER (s. Anm. 46), 267. Er beruft sich hier auf Hans Joachim Iwand.

⁴⁹ S. o. bei Anm. 36. Bezeichnend ist die Kategorie der »Leistung«, doch Schweitzers Argumentation bleibt hier vage. Explizit für eine »*Anthropologisierung* des Glaubens« und für eine »Begründung der Menschenwürde mittels der Rechtfertigungslehre« votiert indes HÄRLE (s. Anm. 38), 376. Ihm zufolge hat der »Rekurs auf die Rechtfertigungslehre [...] den Vorteil, dass hier in einer unüberbietbaren Radikalität sowohl die Möglichkeit der Gefährdung der Menschenwürde durch den Menschen selbst, als auch ihre Bedin-

schöpfungstheologischen »Begründung von Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit«⁵⁰ deutliche Vorbehalte zu formulieren. Aus *exegetischer* Perspektive entscheidend ist – und auf ihr liegt im Folgenden der Fokus –, dass die ohnehin schmale Basis alttestamentlicher Referenztexte⁵¹ (Gen 1,26f; 5,1–3; 9,6; Ps 8; evtl. Dtn⁵²) im Neuen Testament einer tiefgreifenden Relektüre unterzogen wird, die weitreichende theologische Konsequenzen hat. Namentlich die Behauptung, die Gottebenbildlichkeit sei eine anthropologische Grundkonstante und verleihe als solche der geschöpflichen *conditio humana* gleichsam einen *character indelebilis*, lässt sich insbesondere mit einer paulinisch geprägten Sünden- und Schöpfungslehre schwerlich vermitteln (s. u. 4.2. und 4.3.). Vor allem aber wird der alttestamentliche Gedanke der Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament fast ausnahmslos *christologisch* reformuliert (s. u. 4.1.)⁵³ und infolgedessen nicht anthropologisch interpretiert, sondern christianologisch und eschatologisch zugespitzt, das heißt auf die »in Christus Seienden« und ihre Zukunft »in Christus« bezogen (s. u. 4.4.).⁵⁴ Im gesamten Neuen Testament findet sich jedenfalls nur ein einziger wirklich *anthropologischer* Rekurs auf Gen 1,26f, und zwar im Jakobusbrief.⁵⁵ Im Anschluss an Gen 1,26a LXX bezeichnet der Verfasser die Menschen einmal als »nach der Ähnlichkeit Gottes entstanden« (οἱ ἄνθρωποι οἱ καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότες) (Jak 3,9).⁵⁶ Damit

gungslosigkeit und damit [!] ihre Universalität zur Geltung gebracht wird« (ebd.). Letzteres gilt jedoch nur unter einer heilsuniversalistischen Prämisse, wie sie allerdings im Hintergrund vieler theologischer Beiträge zu »Menschenwürde« und »Gottebenbildlichkeit« zu stehen scheint. Zum Problem s. u. S. 315f m. Anm. 97–99.

⁵⁰ SCHWEITZER, Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 36), 140.

⁵¹ Darauf weist unter anderem SCHÜLE (s. Anm. 32), 442f, zu Recht hin. FREVEL (s. Anm. 33), 271–274, weicht daher explizit auf *andere* alttestamentliche Texte aus, um die »Würde aller Menschen« (aaO 274) zu begründen.

⁵² Sehr pointiert E. ΟΤΤΟ, Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium (BZAR 2), 2002, 167–195: »Die Politische Theologie des Deuteronomiums als Wiege der Menschenrechte«.

⁵³ Ähnliches gilt für die Rezeption von Psalm 8, auf die ich hier aus Raumgründen nicht eingehen kann (s. aber unten Anm. 94).

⁵⁴ Zu den hier und im Folgenden verwendeten Termini »Anthropologie/anthropologisch«, »Christianologie/christianologisch« und »Hamartologie/hamartologisch« vgl. E. L. REHFELD, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels (WUNT II/326), 2012, 119–125.

⁵⁵ Zu 1 Kor 11,7 s. u. Anm. 70. Rhetorisch motiviert ist Apg 17,26–29. Zunächst auf das Volk Israel als Empfänger des Wortes Gottes bezieht Joh 10,34f die mythologisierende Stelle Ps 81,6a: ἐγὼ εἶπα Θεοὶ ἐστε (81,6b: καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες), legitimiert damit aber zugleich den Anspruch Jesu, »Gott« bzw. der »Sohn Gottes« zu sein (Joh 10,33.36).

⁵⁶ Dass ausgerechnet der Jakobusbrief als einzige Schrift im Neuen Testament die Rede von der menschlichen Gottebenbildlichkeit bzw. Gottähnlichkeit (Gen 1,26a LXX: καθ’ ὁμοίωσιν [ἡμετέραν] = *kidmâtenû*) übernimmt, überrascht vor dem Hintergrund

sind wir beim Ausgangspunkt der biblisch-theologischen Debatte, der (seltenen) Rede von der »Gottebenbildlichkeit« des Menschen im Alten Testament.

3. Die Rede von der »Gottebenbildlichkeit« des Menschen im Alten Testament

Einer der am stärksten im kulturellen Gedächtnis verankerten Texte des Alten Testaments ist sicherlich die erste der beiden Schöpfungsdarstellungen im Buch Genesis. In Gen 1,1–2,3⁵⁷ wird in typisch priesterschriftlicher Weise die *Struktur* der Schöpfung in Form eines sieben Tage umfassenden, nach einem bestimmten Schema ablaufenden Prozesses ausgedrückt.⁵⁸ Ziel- und Höhepunkt der Schöpfung ist der Sabbat und damit der priesterliche Kult (2,1–3).⁵⁹ Das letzte der durch Gottes Wort ins Dasein gerufenen Schöpfungswerke ist der »Mensch«, der »Adam« (*'ādām*), der hier ein Kollektivum bezeichnet (1,26–29). Über diesen binär-geschlechtlich konzipierten »Adam« wird gesagt, er sei »in dem Bild Gottes« erschaffen worden (*br'*): »Und es schuf Gott den Menschen in seinem Bild, im Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie«

seiner eigenwilligen Rechtfertigungslehre kaum. Umso bedenklicher ist es, wenn M. LEINER, Menschenwürde und Reformation (in: R. GRÖSCHNER / ST. KIRSTE / O. W. LEMBCKE [Hg.], *Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance* [Politika 1], 2008, 49–61), 56, allein mit Hinweis auf »Bibelstellen wie Gen 9,6 oder auch Jak 3,9 usw.« der lutherischen These vom »totalen Verlust der Gottebenbildlichkeit« vorwirft, sie sei »unbiblisch« (ebd.). Diese biblizistische Argumentation unterschlägt ihrerseits eine ganze Reihe wesentlicher Gegenbelege und Gegenargumente.

⁵⁷ Die »Toledotformel« von Gen 2,4a ist meines Erachtens nicht die »Unterschrift« zu der vorangegangenen priesterschriftlichen Schöpfungsdarstellung, sondern die (priesterschriftliche?) *Überschrift* zu der folgenden nicht-priesterlichen Schöpfungsdarstellung. Vgl. dazu aus jüngerer Zeit z. B. W. BÜHRER, Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), 2014, 142–160 u. ö.; J. CH. GERTZ, Das erste Buch Mose. Genesis. Die Urgeschichte. Gen 1–11 (ATD 1), 2018, 29 (Anm. 22). 85. 91–93; G. FISCHER, Genesis 1–11 (HThKAT 1), 2018, 178f. 181.

⁵⁸ Vgl. TH. POLA, Die Schöpfung auf den ersten Seiten der Bibel (Gen 1,1–2,25) – Bericht oder Darstellung? (ThBeitr 40, 2009, 167–174), 168f. Dass ein Zustand (ein Sein) als Vorgang (Werden) ausgedrückt werden kann, zeigen besonders deutlich die JHWH-König-Psalmen mit ihrer Themaformel, JHWH sei »König geworden« (*jhw h mlk*). Vgl. dazu M. LEUENBERGER, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (AThANT 83), 2004, 139–142; B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf (1989; in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, ²2004, 148–213. 334f), 186f u. ö.

⁵⁹ Vgl. POLA, Schöpfung (s. Anm. 58), 170–172. – Eine programmatisch *andere* Gewichtung nimmt Mk 2,27f vor. Vgl. auch Hebr 4,3–11, bes. Hebr 4,9.

(1,27). Mit der Bild-Metapher wird ausgedrückt, dass der Mensch »ungefähr ähnlich wie« Gott ist (1,26a: *kidmûtenû*), was sich vom Kontext her (1,26b) zunächst auf seine königliche Stellung und Funktion innerhalb der Schöpfung bezieht: Als »lebendige Statue Gottes«⁶⁰ repräsentiert der Mensch seinen Schöpfer inmitten der Schöpfung,⁶¹ er ist »Sachwalter Gottes in der Schöpfung«⁶².

Verfolgt man den priesterschriftlichen Faden innerhalb der Urgeschichte weiter, dann stößt man sogleich an der nächstfolgenden Stelle (Gen 5) erneut auf das Syntagma »Bild Gottes«. Gen 5,1f rekapituliert im Wesentlichen das bereits in Gen 1,26f Gesagte. Aufschlussreich ist die Fortsetzung in Gen 5,3: »Und als Adam 130 Jahre alt war, da zeugte er [einen Sohn] in seiner Ähnlichkeit, wie sein Bild, und er nannte seinen Namen Seth.« Demnach eignet den Adamskindern die Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) in einer indirekten, abgeleiteten, vermittelten Weise. Während der erste Mensch unmittelbar »nach Gottes Bild« (κατ' εικόνα θεοῦ) erschaffen wurde (Gen 1,27; 5,1 LXX), sind alle Nachkommen Adams »nach seiner Idee und nach seinem Bild« (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ) (Gen 5,3 LXX) gezeugt, d. h. sie sind in erster Linie Träger der *Imago Adams*. Genau darauf beruft Paulus sich dann in seiner Gegenüberstellung von »irdischem« und »himmlischem« Menschen in 1 Kor 15,49 (s. u. 4.2.).

Die (indirekte) Gottebenbildlichkeit begründet sodann nach Gen 9,6 die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens: »Wer das Blut des Menschen vergießt, dessen Blut soll durch den Menschen vergossen werden; denn im Bild Gottes hat er [= Gott] den Menschen gemacht.« Diesem dritten und zugleich letzten Beleg des Theologumenons in der Priesterschrift (und im hebräischen Alten Testament⁶³) kommt in der Diskussion insofern eine Schlüsselrolle zu, als er der Menschheit auch *nach* der Sintflut die Gottebenbildlichkeit zuerkennt. Daraus zieht etwa Walter Bührer den Schluss: »der Mensch ist nach der Priesterschrift nicht zur Gottesebenbildlichkeit bestimmt, *er ist Ebenbild Gottes* – und zwar auch als schuldverstrickter Mensch: Gen 9,6!«⁶⁴

⁶⁰ Vgl. B. JANOWSKI, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte (2004; in: DERS., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, 2008, 140–171); DERS., Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, 2019, 407–415.

⁶¹ Das ist der Sinn der Rede vom *dominium terrae* und vom *regnum animalium*. Vgl. BÜHRER (s. Anm. 57), 341.

⁶² Formulierung bei GRÄB-SCHMIDT (s. Anm. 42), 7.

⁶³ Aus der Septuaginta sind zusätzlich zu nennen: SapSal 2,23 (ὅτι ὁ θεὸς ἐκτίσεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν); Sir 17,3b (καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν [κύριος] αὐτοῦς [= ἄνθρώπους]).

⁶⁴ BÜHRER (s. Anm. 57), 341, Anm. 334.

An dieser Stelle leidet die Diskussion regelmäßig an einer Inkonsistenz, die dadurch zustande kommt, dass man von der ›Bestimmung‹ des Menschen ›zur Gottebenbildlichkeit‹ spricht. Walter Bühner weist zu Recht darauf hin, dass unter dieser Voraussetzung sehr wohl ein *Verlust* der Gottebenbildlichkeit denkbar wäre, nämlich dann, wenn der Mensch diese seine Bestimmung nicht realisiert: »Einer solchen Bestimmung könnte der Mensch [...] theoretisch auch *nicht* entsprechen, wäre damit *nicht* Ebenbild Gottes.«⁶⁵ Insofern ist die Rede von der ›Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit‹ zugleich latent gesetzlich.

Nicht unterschlagen werden soll eine komplementäre These, die in der jüngeren Diskussion Thomas Pola profiliert hat.⁶⁶ Ihm zufolge ist die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung gar nicht protologisch, sondern primär *eschatologisch* zu verstehen: »Statt eines Geschichtsberichts versteht sich die Priesterschrift als in die Vergangenheit gewandte Prophetie.«⁶⁷ Dementsprechend habe Gen 1,26f auch nicht den vorfindlichen, sondern »den *Neuen Menschen* vor Augen, den JHWH in 1,31 als ›sehr gut‹ [...] beurteilt« und der »von der kultischen Sühnweihe her seine Neuwerdung« erfährt.⁶⁸

⁶⁵ Ebd. – Dieses Problem überspielt GRÄB-SCHMIDT (s. Anm. 42), 8, wenn sie zunächst – meines Erachtens sachgemäß – die Gottebenbildlichkeit als ein »Relationsverhältnis« bestimmt, dann aber *zum einen* betont, diese Relation sei »durch Gott vorgegeben« und könne darum durch den Menschen nicht »aufgekündigt« werden, *zum anderen* aber meint, die »Personalität« des Menschen finde »ihren Ausdruck wesentlich darin, in Freiheit dieser von Gott intendierten Bestimmung zu entsprechen«, die »zwar verfehlt, aber nicht negiert werden« könne (ebd.). Aber wie kann eine »wesentlich« durch den rechten Gebrauch der Freiheit bestimmte »Personalität« »unabhängig von einem adäquaten Freiheitsgebrauch [...] erhalten« bleiben (so ebd.)? Leitend ist die These, dass »die Würde des Menschen [...] unabhängig von seinen eigenen Leistungen« bestehe (ebd., Anm. 20) – und das heißt für Gräb-Schmidt vor allem: sogar angesichts seiner Sünde: »Es gilt also die freiheitliche Würdeposition des Menschen auch für den Menschen als Sünder festzuhalten« (aaO 15f). Ähnlich HÄRLE (s. Anm. 38), 376 (s. o. Anm. 49). Zum Problem s. u. 4.3.

⁶⁶ Vgl. POLA, Schöpfung (s. Anm. 58), bes. 170–172; DERS., Zurück in die Zukunft. Altes und Neues zum priesterschriftlichen »roten Faden« des Pentateuch (ThBeitr 46, 2015, 139–146), 143–145. – Schon G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), 121987, 40, konzidiert, dass die »Aussagen über den Schöpfungssabbat [...] sich allerdings am äußersten Rand des Protologischen bewegen«. Indes lehnt er eine eschatologische Lesart ab, denn eine solche liege »allerdings noch außerhalb des theologischen Gesichtskreises der priesterschriftlichen Theologie!« (aaO 41).

⁶⁷ POLA, Schöpfung (s. Anm. 58), 174. Die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung bietet eine apokalyptisch geprägte Darstellung einer *idealen* Schöpfung, die allein im Kult erfahrbar wird – genauer gesagt: in der *Sühnweihe* (Lev 16), deren Ziel der von JHWH geschaffene, qualitativ »neue Mensch« ist, wie ihn die Apokalyptik erwartet. Die Nähe zu Texten wie Jes 65,17–25 ist darum kein Zufall. Vgl. zum Ganzen F. FÖRG, Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (ABIG 45), 2013.

⁶⁸ POLA, Zukunft (s. Anm. 66), 144 (beide Zitate). Vgl. jetzt DERS., Am Anfang: Das Ziel! Zum Hauptstrom der Gender-Theorie im Lichte von Gen 1,27.28a (P) (ThBeitr 51, 2020, 92–104).

Die apokalyptisch-eschatologische Lesart liefert ein mögliches Bindeglied (oder Sprungbrett) zu der *neutestamentlichen* Anschauung, die ein protologisch-anthropologisches Verständnis der Gottebenbildlichkeit nicht nur nicht unterstützt, sondern einem solchen deutlich entgegensteht.

4. Neutestamentliche Modifizierungen der Rede von der »Gottebenbildlichkeit«

Wie bereits erwähnt (s. o. 2.), sind gerade aus neutestamentlicher Sicht deutliche Vorbehalte gegen die »Begründung von Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit«⁶⁹ zu formulieren. Schon der lexikalische Befund legt das nahe. Zwar kommt das Syntagma »Bild Gottes« (*ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) – in seiner griechischen Fassung: εἰκὼν τοῦ θεοῦ – auch im Neuen Testament vor. Es wird jedoch (mit Ausnahme von 1 Kor 11,7⁷⁰; zu Jak 3,9 s. o. bei Anm. 56) nicht anthropologisch rezipiert, sondern christologisch reformuliert und von da aus christianologisch akzentuiert, d. h. auf die Christusgläubigen bezogen.⁷¹ Das möchte ich jetzt in der gebotenen Kürze und darum systematisch verdichtet darstellen.

4.1. Die christologische Reformulierung der »Gottebenbildlichkeit« im Neuen Testament

Dem Zweiten Korintherbrief, dem Kolosserbrief und dem Hebräerbrief zufolge ist Jesus Christus, der Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν, in exklusiver Weise »das⁷² Ebenbild Gottes« (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) (2 Kor 4,4; Kol 1,15a) und »der Widerschein

⁶⁹ So SCHWEITZER, Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 36), 140.

⁷⁰ Es handelt sich bei 1 Kor 11,7f um eine stark modifizierte und nur sehr bedingt »anthropologische« Rezeption, da die unmittelbare Gottebenbildlichkeit – gegen Gen 1,26f – auf den Mann beschränkt wird: Seine Gottebenbildlichkeit (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων) strahle auf die Frau ab, die darum »Glanz des Mannes« (δόξα ἀνδρός) sei. In gewisser Weise wird hier Gen 5,3 vom Verhältnis der Generationen auf das Verhältnis der Geschlechter übertragen und »Adam« dabei als (männliches) Individuum verstanden. Ein ähnliches, aber hamartiologisch zugespitztes Verständnis liegt in 1 Tim 2,13f vor: Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα. καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.

⁷¹ Vgl. zum Ganzen auch J. ECKERT, Christus als »Bild Gottes« und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie (in: H. FRANKEMÖLLE / K. KERTELGE [Hg.], Vom Urchristentum zu Jesus. Festschrift J. Gnllka, 1989, 337–357).

⁷² Die Gesamtdetermination ergibt sich beide Male aus dem Artikel vor θεός (vgl. F. BLASS / A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. REHKOPF, 18²⁰⁰¹, §259). Zudem kann er beim Prädikatsnomen fehlen (vgl. aaO §273).

seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens« (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) (Hebr 1,3a⁷³; vgl. auch Joh 1,1f u. ö.).

Ob jeder dieser Texte auf die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung anspielt, ist in der Exegese nicht ohne Grund umstritten.⁷⁴ Eine einfache Übertragung ist schon deshalb ausgeschlossen, weil Christus hier nie als Schöpfungswerk Gottes angesehen wird, sondern als der »Erstgezeugte aller Schöpfung« (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) (Kol 1,15b), als Schöpfungsmittler und gegenwärtiger Erhalter der Schöpfung (Hebr 1,2c.3b; vgl. 1 Kor 8,6; Joh 1,3). Der εἰκόν-Begriff reflektiert in 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 präzise den Umstand, dass Christus von Ewigkeit her in vollkommener Weise das Wesen Gottes »abbildet«: »The relationship between original and image is one of substantial identity, not simply formal similarity. For this reason both passages connect image with revelation.«⁷⁵

Die christologische Reformulierung der Gottebenbildlichkeit steht im Corpus Paulinum nicht für sich allein – sie wird christianologisch entfaltet, d. h. auf die Christuskongregation hin ausgelegt: So, wie Christus das wahre Ebenbild Gottes ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15), wird⁷⁶ jeder durch das Evangelium in Christus eingepflanzte und mit Christus organisch verbundene Mensch seinerseits zum »Ebenbild« *Christi* (Röm 8,29a; vgl. 1 Kor 15,49b; 2 Kor 3,18). Man könnte also sagen: Das Ebenbild Gottes überträgt sich in indirekter, abgeleiteter, vermittelter Weise auf die zu Christus Gehörenden – und damit strukturanalog zu der Aussage von Gen 5,3 (s. o. S. 306.).⁷⁷ Dabei will beachtet sein, dass die meisten der genannten Stellen eschatologisch ausgerichtet sind.

Im Hintergrund dieser »Übertragung« steht die paulinische Überzeugung von der ontischen Wirksamkeit des »In-Christus-Seins«, der zufolge Christo-

⁷³ Die Lutherbibel 1984 übersetzt: »Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens« und suggeriert damit eine Anspielung auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit.

⁷⁴ Zur Rezeptiongeschichte von Gen 1,26f vgl. J. JERVELL, *Imago Dei*. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), 1960.

⁷⁵ V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIC.OT), 1990, 145f (zu 2 Kor 4,4; Kol 1,15).

⁷⁶ Mit Recht hebt M. LUTHER, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind, 1521 (WA 7; 299–457), 337,30–35, den *Werdeprozess* christlicher Existenz hervor: »Das also diß leben nit ist ein frumkeit, szondern ein frumb werden, nit ein gesuntheit, szondernn eyn gesunt werden, nit eyn weszen, sunderen ein werden, nit ein ruge, szondernn eyn ubunge, wyr seyns noch nit, wyr werdens aber. Es ist noch nit gethan unnd geschehenn, es ist aber ym gang unnd schwanc. Es ist nit das end, es ist aber der weg, es gluwet und glinßt noch nit alles, es fegt sich aber allesz.«

⁷⁷ Damit stünde Christus an jener Stelle, an der nach Gen 5,3 Adam steht – ein Gedanke, den Paulus ja auch sonst kennt (vgl. besonders Röm 5,12–21).

logie, Soteriologie und Eschatologie aufs engste miteinander verknüpft sind.⁷⁸ Nicht zufällig ist in diesem Zusammenhang von der »Neu-Schöpfung« (καινή κτίσις) der »in Christus Seienden« die Rede (2Kor 5,17) und von dem »neuen Menschen« (Kol 3,10). Paulus betont, fortan zähle für die Christuskgläubigen allein die »Neuschöpfung«, die als solche alle früher einmal relevanten Weltbezüge durchkreuze (Gal 6,14f). Das alles setzt ebenfalls voraus, dass der Mensch, wie er von Adam herkommt, nicht schon Ebenbild Gottes *ist*.

4.2. Der real existierende Homo sapiens als Homo peccator

In Entsprechung zu der christozentrischen Relektüre des Begriffs »Gottebenbildlichkeit« gilt der vorfindliche Mensch wohl als *Geschöpf* Gottes (s. u. 4.3.), nicht jedoch uneingeschränkt als *Ebenbild* Gottes. Als solches würde er ja dessen Herrlichkeit widerspiegeln. Das aber ist nicht der Fall. Vielmehr ist er der Macht der Sünde verfallen, die ihn von der Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes abhält und mit dem Tod »belohnt« (Röm 6,23a). Der *locus classicus* hierzu ist Röm 3,23: »Alle [Menschen] haben gesündigt und versäumen eben damit die Herrlichkeit Gottes« (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ).

Wie Otfried Hofius im Anschluss an Christoph Burchard gezeigt hat, nimmt Paulus hier und in 1Kor 15,42–49 Bezug auf Gen 2,4–3,24 und liest diese nicht-priesterliche Paradieserzählung als Schilderung eines durch den Einbruch der Sünde vorzeitig abgebrochenen Schöpfungsvorgangs:

»Adams Sündenfall ist in der Sicht des Apostels der unerhörte Zwischenfall, der das Zum-Ziel-Kommen des Schöpfungsplanes Gottes verhindert hat. Chr. Burchard hat das zutreffend so formuliert: ›Adam blieb durch seine Sünde eine Kreaionsruine.«⁷⁹

⁷⁸ Vgl. dazu E. L. REHFELD, Seinskonstitutive Christusbezogenheit. Relational-ontologische Denkstrukturen und »In-Christus-Sein« bei Paulus (in: W. BÜHRER/R. J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER [Hg.], Relationale Erkenntnishorizonte zwischen Exegese und Systematischer Theologie [MThSt 129], 2018, 69–90).

⁷⁹ O. HOFIUS, Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12–21 (1996; in: DERS., Paulusstudien II [WUNT 143], 2002, 62–103), 81. Nach der hier vorgetragenen »dynamistischen« oder »potentialistischen« Lesart der Paradieserzählung empfang Adam mit dem von Gott geschenkten Lebensodem (Gen 2,7) »das kreatürliche physische Leben, nicht dagegen bereits das ewige Leben« (aaO 80). Zu einem solchen Leben in göttlicher Herrlichkeit war Adam allerdings von Anfang an bestimmt, wofür der »Baum des Lebens« in der Mitte des Gartens Eden steht, von dem der Mensch ausdrücklich hätte essen dürfen und sollen (Gen 2,9.16f). Daraus leitet Paulus ab: »Sowenig Adam als ein unsterbliches Wesen erschaffen wurde, so wenig ist er in dem Sinn sterblich erschaffen, daß ein »natürlicher« Tod seinem Leben ein Ende setzen sollte« (ebd.). Der Mensch sei »zwar ἐκ γῆς und somit »irdisch« geschaffen, dies aber mit der Bestimmung und dem Ziel, die ζωὴ αἰώνιος und mit ihr die δόξα τοῦ θεοῦ zu empfangen« (ebd.).

Der Mensch *war* demnach nie Ebenbild Gottes, er wurde lediglich mit der passiven Potenz dazu erschaffen.

Mit der Aussage, ausnahmslos alle Menschen seien durch die Sünde gezeichnet (Röm 3,23; vgl. 3,9–19 u. ö.), verweist Paulus auf den Umstand, dass seit Adam alle Menschen ihr Dasein jenseits von Eden fristen (vgl. Röm 5,12–14) – und damit fernab der göttlichen Herrlichkeit. Wir alle, so hält Paulus in 1 Kor 15,49a fest, sind gegenwärtig nicht etwa Träger des »Bildes Gottes«, sondern wir tragen »das Bild des irdischen Menschen«, die vergängliche εἰκὼν τοῦ χροῖκοῦ ἀνθρώπου. Die negativ qualifizierte Aussage über die *Vergänglichkeit* des vorfindlichen Menschen (vgl. 1 Kor 15,48) ist Teil der dezidiert theologischen Einsicht, dass der real existierende *Homo sapiens* unausweichlich ein *Homo peccator* ist.⁸⁰ Als solcher ist er nach Paulus ein der Nichtigkeit verfallenes, verkehrtes, entehrtes und andere entehrendes Geschöpf (vgl. Röm 1,18–32, bes. 1,24: ἀτιμάζεσθαι).

Die verdammungswürdige »Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit« (ἀσέβεια καὶ ἀδικία) der gesamten Menschheit (Röm 1,18) besteht nach Röm 1,23 übrigens gerade darin, dass sie »die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnisbild eines vergänglichen Menschen und von Vögeln, Vierfüßern und Kriechtieren vertauscht haben« (ἔλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιωματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετῶν).⁸¹ Im Hintergrund steht die alttestamentliche Götzenbilderpolemik, die ebenfalls

⁸⁰ Man hat der paulinischen These vom Menschen als Sünder zuweilen vorgeworfen, sie sei nichts als misanthropische Schwarzmalerei. Abgesehen davon, dass es sich um eine *theologische*, nicht politisch-ethische oder soziologische These handelt, darf vielleicht doch daran erinnert werden, dass die Deklaration der Menschenrechte und die Formulierung der Schutzbestimmung von Art.1 GG gerade unter dem Eindruck eklatanter Menschheitsverbrechen erfolgten. Der Wunsch: »Nie wieder!« war der Vater des Gedankens. Mehr als ein hehres *Ziel* und eine eindringliche *Mahnung* kann er aber offenbar nicht sein, wie die mannigfachen Verbrechen gegen die Menschlichkeit auch seither zeigen. Und wenn der Grundrechtskatalog »Abwehrrechte« gegen den potentiell totalitären Staat formuliert (vgl. R. POSCHER, Grundrechte als Abwehrrechte. Reflexive Regelung rechtlich geordneter Freiheit [Jus Publicum 98], 2003), dann kommt auch darin ein durchaus berechtigtes Misstrauen gegenüber den Möglichkeiten des sich selbst absolut setzenden (sich selbst vergottenden) Menschen zum Ausdruck – denn »der Staat« besteht ja immer aus *Menschen*, auch die Exponenten totalitärer Regime sind *Menschen*. Darauf hat Ingolf Dalferth jüngst noch einmal in einem Buch hingewiesen, das den sprechenden Titel trägt: »Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit«. Darin schreibt er: »Der Traum der Aufklärung, dass Menschen sich selbst die nötigen Beschränkungen und Kontrollen auferlegen können, wenn sie nur ihrer Vernunft folgen und sich ihrem selbstbestimmten Willen überlassen, ist desaströs gescheitert« (I. U. DALFERTH, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, 2020, 38). Mir scheint, die paulinische Sündenlehre entfalte gerade hier ihre große Erschließungskraft.

⁸¹ Zur Formulierung vgl. SapSal 13,13f; ähnlich 14,15.17 mit Kontext; ferner 15,5.

unter anderem mit dem Lexem εἰκών operiert.⁸² Da nach Paulus die Verehrung von Götzenbildern menschlichen Hirngespinnsten entstammt (Röm 1,21b; vgl. 1 Kor 8,5), formuliert Johannes Calvin kongenial, der menschliche Geist sei eine »beständige Götzenbilderfabrik« (Inst. I,11,8: »hominis ingenium perpetuam, ut ita loquar, esse idolorum fabricam«⁸³).

4.3. Die souveräne Freiheit des Schöpfers und Erlösers

Was in vielen neueren Entwürfen einer theologischen Anthropologie vernachlässigt wird, ist ausgerechnet die dezidiert *theologische* Perspektive.⁸⁴ Zwar wird viel vom Menschen geredet und von seiner Würde als Geschöpf Gottes – aber erstaunlich wenig von der Würde des *Schöpfers*, über die noch ein Anselm von Canterbury intensiv nachdachte.⁸⁵ In diesem Umschwung kann man durchaus eine Nachwirkung der vielzitierten »anthropologischen Wende in der Theologie« sehen.

Auch hier setzt das Neue Testament einen deutlichen Kontrapunkt. Dass *Gott* (und nicht etwa ein böser Demiurg) der Schöpfer aller Menschen ist, in dem sie »weben, leben und sind« (Apg 17,28), begründet zwar ein elementares Abhängigkeitsverhältnis und die menschliche Rechenschaftspflicht gegenüber Gott, doch über den Charakter und die *Qualität* der Relation ist damit nicht entschieden.⁸⁶ Jedenfalls bedingt die Geschöpflichkeit als solche nicht eo ipso eine beson-

⁸² Vgl. z. B. Dtn 4,16ff LXX; Jes 40,18–20 LXX; Ez 7,20 LXX u. ö. Auch das goldene Standbild, das Nebukadnezar errichten lässt, heißt εἰκών (Dan 3,1ff LXX/Theodotion).

⁸³ Zitiert nach: J. CALVIN, Opera selecta III, hg. von P. BARTH/W. NIESEL, ²1957, 96,29f. – Durch die Sünde wird nicht nur die Gottebenbildlichkeit des Menschen brüchig, sondern Bilder überhaupt werden zur Gefahr, wie auch das zweite Dekalogverbot zeigt (Ex 20,4–6; Dtn 5,8–10). Das setzt sich namentlich in der Johannesapokalypse fort; dort ist εἰκών durchweg negativ konnotiert (vgl. Apk 13,14f; 14,9,11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4).

⁸⁴ Ähnliches beobachtet SCHAEDE (s. Anm. 44), 9: »Aus einigen gegenwärtigen ethischen Stellungnahmen von Theologen ist Gott einfach ausgewandert, ja man zeigt sich erleichtert, wenn eine Argumentation einer theologischen Zusatzannahme gar nicht bedarf. Denn das sei dann konsensfähiger. [...] Nur darf zurückgefragt werden, auf welchen Konsens diese Theologen eigentlich aus sind.«

⁸⁵ Vgl. dazu aaO 37–39. Anselm zufolge ist Gott »sich selbst seine Würde«, »ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis« (aaO 39 m. Anm. 152).

⁸⁶ Zur relationalen Verfasstheit der Gottebenbildlichkeit vgl. z. B. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), ⁴1980, 89: »Gottebenbildlichkeit wird [...] vom Apostel nicht als habitus, sondern als sachgemäße Relation des Geschöpfes zum Schöpfer verstanden [...].« Auf ein wirklich *relationales* Verständnis reimt sich die Vorstellung einer gleichsam prästabilisierten »Beziehung« aber nur schlecht, wie sie z. B. GRÄB-SCHMIDT (s. Anm. 42), 8 u. ö., voraussetzt.

dere Würde des Menschen, sondern vielmehr ein passives Würdepotential.⁸⁷ Anders formuliert: Das Geschaffensein des Menschen durch Gott ist die notwendige, nicht die hinreichende Bedingung seiner »Würde«, die nach Paulus in der Teilhabe an der göttlichen »Herrlichkeit« (δόξα) bestünde (s. o. 4.2. zu Röm 3,23).

In modifizierter und zugespitzter Weise greift Paulus den Gedanken der geschöpflichen »Potentialität« im weiteren Verlauf des Römerbriefes noch einmal auf, und zwar im Kontext der Prädestinationsfrage als der Frage nach dem Geschick Israels (Röm 9–11). Dem fiktiven Dialogpartner, der sich vor Gott herausreden will, hält der Apostel entgegen: »O Mensch, wer bist *du* denn, dass du Gott [etwas] entgegnest? Sagt etwa das Gebilde [τὸ πλάσμα] zum Bildner [τῷ πλάσαντι]: Warum hast du mich so gemacht?« (Röm 9,20). Und mit dem geprägten Bild⁸⁸ vom Schöpfer als Töpfer (κεραμεύς) fährt Paulus fort: »Oder hat nicht der Töpfer Verfügungsgewalt [ἐξουσία] über den Ton, aus demselben Tonklumpen einerseits ein Gefäß zur Ehre [εἰς τιμὴν], andererseits [ein Gefäß] zur Unehre [εἰς ἀτιμίαν] zu machen?« (Röm 9,21). Der Apostel bleibt indes nicht bei der ambivalenten Potentialität der Geschöpflichkeit stehen, sondern spricht im Folgenden davon, dass Gott gemäß seiner Vorherbestimmung sowohl »Gefäße des Zorns [...] zum Verderben« (σκευὴ ὀργῆς [...] εἰς ἀπόλειαν) als auch »Gefäße des Erbarmens [...] zur Herrlichkeit« (σκευὴ ἐλέους [...] εἰς δόξαν) geschaffen und als solche erhalten *habe* (Röm 9,22f; vgl. zur Sache auch 1 Thess 5,1–11).

Der von Paulus hier in rechtfertigungstheologischer Absicht auf Schöpfung und Erlösung⁸⁹ bezogene Gedanke der Souveränität und Alleinwirksamkeit

⁸⁷ Vgl. oben 4.2. Das sieht auf seine Weise auch FREVEL (s. Anm. 33), 271: »Die in Gen 1,26f gegebene Universalität der gottebenbildlichen Würde des Menschen ist in der neutestamentlichen Rezeption nur noch potentiell in Christus gegeben.« Diese Potentialität *würdigt* R. BOHREN, Predigtlehre, ³1986, 465–469, in seinen homiletischen Überlegungen: Der Hörer wolle »nicht nur in seiner Vorfindlichkeit gesehen, sondern auch in seiner Möglichkeit *erfunden* werden« (aaO 465). »Den Hörer erfinden« heiße, »den Vorgefundenen als vor Gott befindlich finden, heißt ihn in der Gnadenwahl sehen« (aaO 467). Gegenüber möglichen Kurzschlüssen betont Bohren (aaO 469): »Aber seien wir vorsichtig. Der Hörer als Entwurf, als Projekt des Predigers im Lichte der Gnadenwahl ist deshalb nie unproblematisch, weil die Gnadenwahl und die Lehre von der Gnadenwahl nicht von vornherein identisch sind. Der Prediger kann über den Blitz querweltein nicht einfach verfügen. Sein Erfinden, sein Entwerfen des Hörers ist deshalb zu unterscheiden von der Gnadenwahl selbst. Es bleibt vorläufig und geschieht auf Hoffnung hin. [...] Der Prediger [...] ist weder der Architekt der Erwählung noch deren Vollender.«

⁸⁸ Paulus zitiert in Röm 9,20b aus Jes 29,16 LXX, in Röm 9,21 spielt er auf Jer 18,6 LXX; SapSal 15,7 an. – Das Bild von den zu unterschiedlichem Gebrauch bestimmten Haushaltsgefäßen (ἅ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν) findet sich in anderem Zusammenhang auch in 2 Tim 2,20f.

⁸⁹ Bei Paulus findet sich verschiedentlich Schöpfungsterminologie in soteriologischen Zusammenhängen, vgl. z. B. 2 Kor 4,6; 5,17. Für den Apostel ist die Rettung eines Menschen durch Gott ein Schöpfungswunder; es verdankt sich ausschließlich dem neuschöp-

Gottes (Röm 9,16!)⁹⁰ findet sich auch sonst im Alten und Neuen Testament.⁹¹ Er lässt sich sinnvoll verbinden mit dem, was die spätere Dogmatik – mit einem neuscholastischen Terminus – die »Aseität« Gottes nennt.⁹² Das »An-sich-Sein« (*esse a se*) der in sich beziehungsreich strukturierten immanenten Trinität⁹³ impliziert nämlich die wesenhafte Freiheit des dreieinen Gottes und seine Nichtangewiesenheit auf die Schöpfung, der er seinerseits nichts schuldet und die ihrerseits nichts von ihm einfordern, wohl aber *bitten* kann (vgl. nur Ps 104,27f; 145,15f.18f; Mt 6,5–13; 7,7–11).

Zur Freiheit Gottes gehört nach dem Zeugnis des Neuen Testaments freilich auch – und darin besteht das *Evangelium* –, dass Gott sich auf die Welt eingelassen hat und in Christus sogar leibhaftig in sie eingetreten ist (2 Kor 5,19; Joh 1,14), um *Menschen*⁹⁴ aus der Sündensklaverei zu befreien und zu seinen Kindern zu machen (vgl. Gal 4,3–7; Röm 8,14–17; Eph 1,5f; 1 Tim 1,15; Joh 1,12f mit 3,3–8; 1 Joh 3,1f u. ö.). Paulus führt das ausdrücklich auf die Feindesliebe Gottes zurück (Röm 5,1–11; vgl. Tit 3,4: ἡ φιλανθρωπία [...] τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ), die er in seiner Freiheit gewährt, wem er will (Röm 8,29f; 9,6–18; vgl. Eph 1,4). Die ungeschuldete Verleihung der Gotteskindschaft (*υιοθεσία*) konstituiert nun tatsächlich so etwas wie eine neue »Würde«⁹⁵ der in Christus zu Kindern Gottes *Adoptierten*. Es ist dies allerdings eine theogene und damit qualitativ *andere* »Würde« als die, von der Art. 1 GG spricht (s. u. 4.4. und 5.).

ferischen Handeln Gottes. Jegliches (auch nur reaktives) Zutun des Menschen ist bei der Neuschöpfung ebenso ausgeschlossen wie bei der ersten Schöpfung. Die Schöpfung wurde *ex nihilo* »gerufen« und *war spontan da*; so ist es auch bei der Neuschöpfung.

⁹⁰ Vgl. dazu A. LINDEMANN, »... erwählt in Christus vor Grundlegung der Welt«. Zum Verständnis der Prädestination im Römerbrief, im Epheserbrief und bei Johannes Calvin (2004; erweitert in: DERS., Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II [WUNT 282], 2011, 342–369), bes. 359f.

⁹¹ Zur Alleinwirksamkeit Gottes vgl. Jes 45,6f; Am 3,6; Kglg 3,37f. – Nach der Bergpredigt lässt Gott über Böse wie Gute die Sonne scheinen, ohne dass das die Unterteilung in »böse / ungerecht« und »gut / gerecht« aufhebe (Mt 5,45).

⁹² Auf diesen wesentlichen Topos christlicher Gotteslehre hat mich mein geschätzter Lüneburger Kollege Dr. Carsten Card-Hyatt mit Nachdruck aufmerksam gemacht.

⁹³ Dass die Aseität *trinitarisch* zu denken ist und also dem Sohn und dem Heiligen Geist nicht weniger zukommt als dem Vater (s. u. 4.4.), hat besonders I. A. Dorner betont. Vgl. dazu CH. AXT-PISCALAR, Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners (BHTh 79), 1990, 167.

⁹⁴ Vgl. besonders Hebr 2,16 mit Kontext. Ist es ein Zufall, dass sich kurz davor (Hebr 2,5–9) ausgerechnet eine christologisch-soteriologische Relektüre von Ps 8,5–7 findet? – Dass die Erlösung auch die *außermenschliche* Schöpfung umgreifen wird, zeigt Röm 8,19–22.

⁹⁵ Davon spricht J. KÜGLER, »Denen aber, die ihn aufnahmen ...« (Joh 1,12). Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie (JBTh 17, 2002, 163–179), 164f.

4.4. Die theogene »Würde« der in Christus neugeschaffenen Menschen

In einem Beitrag zu »Menschenwürde und Reformation« hat der Jenaer Systematiker Martin Leiner darauf hingewiesen, Reformatoren wie Martin Luther hätten zwar einerseits »den grundlegenden klassischen Begriff für eine christliche Argumentation in Fragen der Menschenwürde, die Gottebenbildlichkeit, einer scharfen Kritik unterzogen«, andererseits aber »im Begriff der Gotteskindschaft ein funktionales Äquivalent für die Rede von der Gottebenbildlichkeit gefunden«.⁹⁶

Das trifft zu, doch bietet aus neutestamentlicher Perspektive auch die Rede von der Gotteskindschaft keine theologische Basis zur Herleitung und Begründung einer *anthropologisch* verfassten Menschenwürde. Denn wie die Christusebenbildlichkeit (s. o. 4.1.), so ist auch die Gotteskindschaft dem Neuen Testament zufolge exklusiv an Christus gebunden: Sie kommt dem Einzelnen nicht etwa qua Menschsein oder qua Sündersein zu, sondern wird einem Menschen allein in Christus verliehen, d. h. nur insoweit, als er von Gott tatsächlich »in Christus« versetzt ist (Röm 8,29; vgl. Eph 1,5f; ferner 1 Kor 1,30). Diese allein aus göttlicher Gnade⁹⁷ gewährte Versetzung in Christus ist ein je individuell adressiertes Geschehen (Gal 2,19f; Röm 16,7) und vollzieht sich – um mit der späteren Dogmatik zu sprechen – »ubi et quando visum est Deo« (CA 5).⁹⁸ Demgegenüber verwischt die generalisierende Rede von der Annahme »des« Menschen in Christus die differenzierten Konturen neutestamentlicher Soteriologie und Eschatologie in empfindlichem Maße.⁹⁹

⁹⁶ LEINER (s. Anm. 56), 49 (beide Zitate).

⁹⁷ Die Zueignung der Christusebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft ist nicht auf den angeblich freien Willen des Sünders zurückzuführen (weder direkt noch indirekt noch sekundär), sondern wird von Gott in souveräner, alleinwirksamer Freiheit gewährt (s. o. 4.3.). Die Aseität Gottes des Schöpfers schließt die Aseität Gottes des Erlösers un-mittelbar ein.

⁹⁸ Vgl. dazu REHFELD, *Ontologie* (s. Anm. 54), 262f.

⁹⁹ Das gilt etwa für die durchaus repräsentative Argumentation Gustav Heinemanns, die VÖGELE, *Recht* (s. Anm. 40), 398, wie folgt resümiert: »Der Mensch hat nicht Würde wegen seiner vorgegebenen Gottebenbildlichkeit, sondern weil er zuvor durch das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi *gewürdigt* worden ist. [...] die Grundrechte kommen dem einzelnen, ob er glaubt oder nicht, deshalb zu, weil Jesus Christus auch für ihn gestorben und auferstanden ist. Ob der einzelne dem im Glauben entspricht oder nicht, spielt keine Rolle.« Damit wird der schöpfungstheologische Gedanke der Gottebenbildlichkeit zwar »christologisiert«, zugleich aber abstrahiert und generalisiert. Ein solcher »inklusive Christo-Monismus« aber droht den Gekreuzigten zu einer bloßen Chiffre oder einem Prinzip zu machen. Vgl. dazu E. L. REHFELD, *Christus – die Wahrheit* (Joh 14,6)? Neutestamentliche Annäherungen an ein umstrittenes Thema (KuD 65, 2019, 95–125), 115–118.

Aufgrund ihrer grundsätzlich *partikularen* Orientierung ist also auch und gerade die paulinische Rechtfertigungslehre denkbar ungeeignet, die allgemeine Würde aller Menschen nach Art. 1 GG zu begründen.¹⁰⁰ Weiter muss beachtet werden, dass die Rede von der Christusebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft mehrheitlich eschatologisch konnotiert oder im Modus der Paraklese formuliert ist. Die Verwandlung in das Ebenbild Jesu Christi ist mithin an keinem real existierenden Menschen aufweisbar, auch wenn der Zweite Petrusbrief in Aussicht stellt, die Christusgläubigen würden »der göttlichen Natur teilhaftig« (θείας κοινωνοὶ φύσεως) werden (2Petr 1,4), oder der Epheserbrief sagt, der »neue Mensch« sei »nach Gott geschaffen« (κατὰ θεὸν κτισθείς) (Eph 4,24; vgl. Kol 3,9f).

Damit sind zugleich zentrale Punkte benannt, die auch von nicht-theologischer Seite gegen eine theologische Fundierung der Menschenwürde sprechen dürften. Zunächst einmal lässt ihre *Unanschaulichkeit* die »Gotteskindschaft« als wenig geeignet erscheinen, zur Begründung einer politisch vermittelbaren und vor allem juristisch handhabbaren Menschenwürdevorstellung herangezogen zu werden. Aber auch die Metapher selbst sperrt sich gegen eine solche Indienstnahme.¹⁰¹ Denn der soteriologische Gedanke der »Gotteskindschaft« impliziert eine Rettungsbedürftigkeit und elementare Angewiesenheit des Menschen auf Gott, die nichts mit jener menschlichen Selbstperfektionierung und Autonomie zu tun hat, die der Renaissance-Philosoph Giovanni Pico della Mirandola in seiner berühmten Rede »De hominis dignitate« propagierte¹⁰² und auf die die freiheitliche Grundordnung eines modernen Verfassungsstaates

¹⁰⁰ Gegen VÖGELE, Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 40), 276. Insofern sind die Kirchen auch etwas anderes als »Lerngemeinschaften für Zivilcourage« (gegen VÖGELE, ebd.).

¹⁰¹ Das gilt – was oft übersehen wird – auch für das *schöpfungstheologische* Interpretament »Gottebenbildlichkeit«, das die menschliche Angewiesenheit und Bedürftigkeit einschließt (der Mensch als *νεπέσι*). Das Grundmuster setzt sich in einer bestimmten Weise im Bereich von Erlösung und Vollendung fort. Die Korrelation von göttlicher Fürsorge und menschlicher Angewiesenheit ist insofern stilbildend für die gesamte biblische Anthropologie.

¹⁰² In seiner Pico-Darstellung weist D. VON DER PFORDTEN, Menschenwürde, 2016, 25–29, zunächst darauf hin, dass in besagter »Oratio« von 1486/87 »der Ausdruck ›*dignitas humana*‹ bzw. ›*dignitas hominis*‹ kein einziges Mal« auftaucht (aaO 25) und der bekannte Titel erst nach Picos Tod hinzugefügt wurde (vgl. aaO 26). Aber auch der Sache nach gelte: »Die Meinung, die Menschenwürde sei von Pico bzw. in der Renaissance »erfunden« worden [...], ist [...] bei näherem Hinsehen in dieser Einfachheit wenig überzeugend. Pico hat lediglich ein sehr radikales und spezifisches, mystisch-neuplatonisches Bild der möglichen und gebotenen Selbstvervollkommnung des Menschen gezeichnet. Erst im 18. Jahrhundert hat Kant die abstraktere und fundamentalere Form der moralischen Autonomie – aber ohne irgendeinen Bezug auf Pico – mit dem Begriff der Menschenwürde verbunden« (aaO 29).

abstellt.¹⁰³ Diese Inkompatibilität hat der Philosoph Ralf Stoecker zutreffend benannt:

»Die Feststellung, dass die Würde des Menschen sozusagen von Gottes Gnaden ist, markiert allerdings auch schon den ersten Grund, der dagegen spricht, die Menschenwürde heute noch christlich zu interpretieren: Wie auch immer man sich die Würde aus Art. 1 vorstellen soll, es ist jedenfalls eine letzte, unabhängige, höchste Würde, was sich nur schlecht mit der Annahme vereinbaren lässt, sie sei uns, und zwar ganz grundlos, von einem höheren Wesen zugebilligt worden. Verstärkt wird dieser Zwiespalt noch durch eine Tendenz, die auch schon in dem achten Psalm anklingt, nämlich dem unverdienten Charakter dieses Gnadenakts, dem gegenüber sich die Menschen auch noch regelmäßig als unwürdig erweisen. Die dem Menschen von Gott verliehene Würde hat also den Effekt, seine eigentliche Unwürdigkeit nur umso schärfer hervortreten zu lassen, das aber passt schlecht zum Menschenbild des Grundgesetzes.«¹⁰⁴

Selbst wenn man also eine allgemeine Menschenwürde mit dem Rekurs auf die neutestamentliche Rede von der Christusebenbildlichkeit und Gotteskindschaft begründen *könnte*, bliebe noch das Problem der allgemeinen Einsichtigkeit, wie auch Stephan Schaede nüchtern anmerkt: »Wenn schon das Naturrecht nicht konsensfähig ist, wie wird man erst dastehen, wenn christliche Theologie die unantastbare Menschenwürde ausdrücklich mit Jesus Christus im Gepäck begründet«¹⁰⁵?

¹⁰³ Nach P. BADURA, Staatsrecht. Systematische Erläuterung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, 62015, 137, vertritt das Grundgesetz den »allgemeinen Grundgedanken der Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen«.

¹⁰⁴ STOECKER (s. Anm. 11), 22. – Für weder theologisch noch philosophisch überzeugend halte ich den Versuch von GRÄB-SCHMIDT (s. Anm. 42), 11, »die christliche Würdebestimmung des Menschen« mit der Würdebestimmung der Renaissancezeit (Pico della Mirandola, Manetti) und der daran anschließenden »naturrechtlichen« Präzisierung durch Pufendorf und Kant zu vermitteln. Nach Gräb-Schmidt »zeichnete sich ein starkes Würdekonzept dadurch aus, dass es die stolzen freiheitstheoretischen Konzeptionen der Neuzeit und der Renaissance nicht negieren, sondern sie unter dem Dach einer relationalen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit bejahen und damit der Mensch ihre Anerkennung in Freude (Lob) und aktiver Gestaltung (Dank) zum Ausdruck bringen könnte. Menschenwürde wäre mithin Prinzip, Kriterium und Ziel des menschlichen Schaffens, spiegelt sich in dieser doch das von Gott ursprünglich intendierte Ziel der Schöpfung: die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen als freiem Gegenüber« (ebd.). Diese Sicht ist von dem Interesse bestimmt, »nicht hinter die humanistisch-neuzeitlichen Freiheitsbestimmungen« zurückzufallen, sondern sich ihnen gegenüber als »anschlussfähig« zu erweisen (ebd.). Dafür werden wesentliche biblisch-theologische Befunde marginalisiert.

¹⁰⁵ SCHAEDE (s. Anm. 44), 9. Er lässt den Einwand aber nur bedingt gelten und erwidert: »Wenn sich die Apostel mit einer derart konsensualistischen Haltung an ihre Arbeit gemacht hätten, gäbe es keine christlichen Kirchen« (ebd.). Vgl. auch HÄRLE (s. Anm. 38), 376–378.

4.5. *Theologische Anthropologie zwischen Hamartologie und Christianologie*

Aus biblisch-theologischer Sicht lässt sich die seit 1945 zum Inventar prominenter politischer und verfassungsrechtlicher Dokumente gehörende »Menschenwürde« nicht so ohne Weiteres aus der Gottebenbildlichkeit folgern, wie das in vielen, nicht zuletzt religionspädagogischen Entwürfen versucht wurde und noch wird. Dagegen spricht schon der pneumatologische Vorbehalt, der eine Übertragung theologischer Sätze in politische Konzepte verhindert (vgl. 1 Kor 2,6–16).¹⁰⁶ Dagegen spricht sodann *materialiter*, dass die Gottebenbildlichkeit dem Neuen Testament zufolge nicht die Voraussetzung einer allgemeinen Anthropologie ist, sondern das Ziel der in Christus neu geschaffenen Menschen markiert. Präziser formuliert: Der Mensch in seiner allgemeinen Vorfindlichkeit *ist* nicht Ebenbild Gottes, er *wird* (und bleibt) es allererst und nur in ontisch wirksamer Bezogenheit auf Christus – paulinisch formuliert: »in Christus«, dem eigentlichen »Ebenbild Gottes« (2 Kor 4,4; vgl. Kol 1,15 in Verbindung mit 3,9f). Gleiches gilt für die Gotteskindschaft. Damit provoziert der neutestamentliche Befund eine eingehende *Kritik* traditioneller Anthropologie(n).

Eingedenk der ihr biblisch-theologisch vorgegebenen Pole wird eine wirklich theologische Anthropologie zwischen der Lehre vom Sünder (»Hamartologie«) einerseits und der Lehre von den in Christus gerechtfertigten Menschen (»Christianologie«) andererseits *differenzieren*.¹⁰⁷ Auf ihre Weise trägt sie damit zu pluriformer Vielfalt bei, die nur im Nebeneinander verschiedener, sich ihrer Partikularität bewusster Standpunkte entsteht. Der gewaltfreie Diskurs der verschiedenen Wissenschaften mit ihren je unterschiedlichen Prämissen bietet ein spannendes Übungsfeld zum praktischen Umgang mit Heterogenität, Pluralität und Vielfalt. In diesem Sinne möchte ich meinen Beitrag auch als ein Plädoyer für mehr Mut zu eingestandener und reflektierter *Partikularität* verstanden wissen.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Wohl gibt es Christugläubige in Politik und Gesellschaft, es gibt aber keine *christliche* Politik und Gesellschaft. So verstehe ich das Wort vom »Salz der Erde« (Mt 5,13).

¹⁰⁷ Vgl. dazu REHFELD, *Ontologie* (s. Anm. 54), 119–125. Diese anthropologische Binnendifferenzierung hat präeschatischen Status und ist allein im Rahmen einer *Theologia viatorum* möglich und sinnvoll.

¹⁰⁸ Vgl. REHFELD, *Christus* (s. Anm. 99), 117f. Das gilt trotz des Einwands, den TIEDEMANN (s. Anm. 15), 33, in seiner Darstellung der Menschenwürdedebatte referiert: Man werfe »den Teilnehmern der älteren Debatte vor allem vor, dass ihre Überlegungen auf metaphysischen Voraussetzungen beruhten, die ihrerseits nur aus partikularen theologischen oder philosophischen Überzeugungssystemen gerechtfertigt werden könnten. Die Partikularität dieser Überzeugungssysteme mache sie unbrauchbar zur Begründung einer Konzeption von Menschenwürde, die den Anspruch erheben kann, auch in einer kulturell und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft oder gar der Weltgesellschaft

5. Und was ist mit der »Menschenwürde«?

Die grundsätzliche Absage an eine theologische Herleitung der Menschenwürdegarantie nach Art. 1 GG bedeutet christlicherseits indes keine Absage an das hinter der politischen Rede von der Menschenwürde stehende Grundanliegen oder gar eine Absage an den Verfassungsstaat!¹⁰⁹ Im Gegenteil: Das auf den politischen Begriff der »Menschenwürde« gebrachte Grundanliegen ist aus christlicher Sicht unbedingt unterstützenswert. Für eine (theologisch reflektierte) *Aneignung* der säkularen Menschenwürdevorstellung bedürfen Christuskgläubige allerdings nicht des Vehikels einer untauglichen bis irreführenden¹¹⁰ schöpfungstheologisch-anthropologischen Begründung. Leitend ist für sie vielmehr das Gebot grenzenloser Gottes- und Nächstenliebe, welches die Feindesliebe und die Bereitschaft zur Selbstaufgabe einschließt (Mt 5,38–48; 7,12; Lk 6,20–42; Röm 13,8–10 u. ö.).

Natürlich wird diese spezifisch christliche Begründung außerhalb der christlichen Gemeinde in keiner Plausibilität noch Verbindlichkeit beanspruchen können – und in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft auch nicht *müssen*. Indes stößt eine christozentrische Betrachtungsweise auch innerhalb der theologischen Community verstärkt auf Kritik. So moniert etwa Martin Leiner, im Verständnis der Reformatoren, die sich hier besonders Paulus verpflichtet wissen, bestehe »die Gefahr, daß Menschenwürde nur denen, die Gott zu seinen Kindern erwählt hat, vorbehalten bleibt«¹¹¹. Umso wichtiger ist die präzise

akzeptiert zu werden.« Es stellt sich allerdings die Frage, worin denn gerade in einer pluralen Gesellschaft die Alternative zu einer aufgeklärten Partikularität bestehen soll. Steht wirklich zu erwarten, zu einem allgemein akzeptierten (homogenen) Grundkonsens über das Wesen des Menschen und seine Würde zu gelangen? Vgl. dazu unten Anm. 117.

¹⁰⁹ Die sorgfältige Beachtung der je spezifischen Gesetzmäßigkeiten theologischer und politischer Argumentation ist Ausdruck der *sachlich* adäquaten Trennung von Staat und Kirche, wie sie von lutherischer Seite in der Denkfigur von den »zwei Reichen/Regimenten« vorbereitet wurde. Vgl. zum Ganzen SPARN (s. Anm. 47), 243–246; R. ANSELM, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik (ZEE 43, 1999, 123–136).

¹¹⁰ Mit Recht urteilt SPARN (s. Anm. 47), 244: »Es ist irreführend, wenn die christliche Theologie den säkularen Begriff der Menschenwürde allein oder auch nur vorrangig mit der Vorstellung der *Gottebenbildlichkeit* interpretiert.«

¹¹¹ LEINER (s. Anm. 56), 55. Ähnliche Kritik äußern von ihrem Standpunkt aus auch die Alttestamentler Christian Frevel und Thomas Wagner. So bemängelt FREVEL (s. Anm. 33), 274, eine »christologische Engführung« der Rede von der Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament und TH. WAGNER, Zum Ebenbild geschaffen. Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisses in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften (Jahrbuch Interdisziplinäre Anthropologie 4, 2016, 209–240), 209, wirft der christlichen »Ableitung der Anthropologie aus der Christologie« vor, sie »verenge« den alttestamentlichen Diskurs zum Schaden des interreligiösen Dialogs »auf einen Aspekt«.

Unterscheidung von theologischer und politischer Rede nach innen wie nach außen.

Da der moderne Verfassungsstaat ein säkularisierter Staat *ist*, sein *will* und meines Erachtens auch sein *muss*, wird er auf die Theologie als Begründungsinstanz zu verzichten haben. Weder aus politischer noch aus theologischer Sicht bedarf er einer theologischen Belehrung oder Legitimierung. Bereits in den Diskussionen des Parlamentarischen Rates um die Formulierung des Art. 1 Abs. 2 GG gaben Theodor Heuss und Carlo Schmid zu bedenken, dass eine – damals erwogene – »Berufung auf Gott bei dem irdischen Charakter der zu lösenden Aufgabe eine ›Strapazierung der Religion‹ wäre, »die man sich aus religiösen [!] Gründen versagen sollte«,¹¹² denn die »Freiheit der christlichen Verkündigung sei ›etwas wesentlich anderes als die Freiheitsrechte, die eine Verfassung geben kann‹«¹¹³. Hellsichtig wurde schon damals zudem »vor einer naturrechtlichen Begründung der Würde gewarnt«, weil eben nicht abzusehen sei, »was geschehe, wenn Bürger und Institutionen naturrechtliche Begründungsmuster nicht anerkennen«.¹¹⁴ Hier wurde klar erkannt, dass der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat allein von der freien Anerkennung seiner Werte in der Breite der Gesellschaft lebt.

Insofern wird der freiheitliche und weltanschaulich neutrale Staat den Ausfall der Theologie als Begründungsinstanz aber auch mit eigenen Mitteln kompensieren müssen. Denn die von Ernst-Wolfgang Böckenförde aufgeworfene Frage bleibt ja bestehen: Worauf kann sich dieser Staat »am Tag der Krise« stützen?¹¹⁵ – und ich möchte ergänzen: nicht erst am Tag der Krise! Schon allein aus diesem Grund müsste gut 70 Jahre nach Verabschiedung des Grundgesetzes allen politischen Akteuren und staatlichen Institutionen daran gelegen sein, sich aktiv um ein Konzept von Menschenwürde zu bemühen, welches ohne Rekurs auf die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auskommt und die Bürgerinnen und Bürger möglichst in ihrer ganzen Breite *tatsächlich zu überzeugen vermag und faktisch überzeugt*.¹¹⁶ Wie schwierig das ist, haben die Dis-

¹¹² Zitiert nach VON DOEMMING / FÜSSLEIN / MATZ (s. Anm. 17), 52.

¹¹³ Zitiert nach aaO 52f. Der nachmalige Bundespräsident erklärte zudem wörtlich: »Den Begriff des vorstaatlichen Rechtes können wir nicht zum Ausdruck einer staatlichen Umschreibung machen« (aaO 53).

¹¹⁴ So die treffende Zusammenfassung bei SCHAEDE (s. Anm. 44), 9.

¹¹⁵ Vgl. BÖCKENFÖRDE, Entstehung (s. Anm. 25), 113 (s. o. bei Anm. 27).

¹¹⁶ Was gefordert ist, skizziert zutreffend BALDUS (s. Anm. 5), 260: »Es müsste [...] ein Gehalt ermittelbar sein, der philosophie-, theologie- und theoriefrei wäre, zugleich nicht nur von formaler, sondern auch von materialer Substanz, und der sich zudem noch in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft als konsensfähig erwiese.« Er selbst plädiert für das seines Erachtens ursprüngliche, *antitotalitäre* Verständnis von Art. 1 Abs. 1 GG (aaO 260–264).

kussionen der letzten Jahrzehnte hinlänglich gezeigt (s. o. 1.), aber vielleicht ist ja schon etwas gewonnen, wenn der Diskurs darüber wachgehalten und intensiviert wird.¹¹⁷

Damit ist eine Aufgabe formuliert, die die Angehörigen der Universitas Litterarum in besonderer Weise angeht und die gerade in einer solchen Institution mit ihrer vielfältigen Expertise einen adäquaten Resonanzraum findet.

Summary

The Old Testament statement that humanity is created in the image of God is not suited to grounding the increasingly controversial concept of »human dignity.« First, the New Testament reception of the claim does not interpret the idea of *imago Dei* anthropologically, but binds it exclusively to Jesus Christ (2Cor 4:4; Col 1:15) and those who are »in Christ« (cf. Rom 8:29; 1Cor 15:49b; 2Cor 3:18). Second, there are pneumatological reasons to be wary of converting theological statements into political concepts (cf. 1Cor 2:6–16). The secular concept of »human dignity« therefore requires a solid *political* rationale, which can, however, be appropriated theologically.

Schlagworte: Gottebenbildlichkeit, Menschenwürde, Grundgesetz, theologische Anthropologie, Mensch als Sünder, Jesus Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Neuschöpfung, Souveränität und Freiheit Gottes, Gotteskindschaft, Christianologie

PD Dr. Emmanuel L. Rehfeld
 Privatdozent für Neues Testament
 an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie
 der TU Dortmund
orcid.org/0000-0001-5055-6187

¹¹⁷ Für realistisch halte ich derzeit nur einen wenig gehaltvollen *formalen Minimalkonsens*, der wohl am ehesten in eine art- bzw. gattungsspezifische (humanbiologisch-speziesistische) Begründung münden wird. Demnach wäre es »die ›nackte‹ Tatsache, dass der Mensch Mensch ist, die ihm eine besondere Würde beilegt« (so SCHÜLE [s. Anm. 32], 440, dem das damit gesetzte »Begründungsproblem« der Menschenwürde nicht entgeht). Das wäre zwar juristisch nicht wenig – aber wird ein derart unkonkretes Gebilde die Gesellschaft oder gar die Weltgemeinschaft in ihrer Breite so überzeugen, dass »Menschenwürde« als ein im besten Sinne staatstragendes, d. h. demokratieförderndes Konzept fungiert?