

Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit

Wolfgang Vögele

„Anthropologische Prämisse“¹, „Schlüsselbegriff des Grundgesetzes“², „Strukturnorm für Staat und Gesellschaft“³, „ewige‘ Fundamentalnorm“⁴, „letzter Maßstab der streitbaren Demokratie“⁵ – wenn Juristen erklären wollen, was sie unter Menschenwürde verstehen, dann türmen sich gewaltige Wortungetüme auf, die mitten hinein ins Grundsätzliche zielen.

Und von Menschenwürde reden im Moment nicht nur die Juristen. Feuilletonredakteure, Pfarrer, Bischöfe, Politiker, Mediziner, Philosophen, Kulturwissenschaftler – sie alle führen das Wort Menschenwürde im Mund; es ist so selbstverständlich geworden, dass es entweder gar nicht mehr auffällt oder bei Zuhörern und Leserinnen schon Unmut auslöst.

Ich will im Folgenden in vier Schritten versuchen, etwas Klarheit in die unübersichtliche Menschenwürde-Diskussion zu bringen.⁶ Zunächst werde ich versuchen, eine Erklärung für die gegenwärtige Konjunktur von Menschenwürde (1.) zu finden, danach werde ich Elemente einer Minimaldefinition (2.) vorstellen. Vor dem Hintergrund einer solchen Minimaldefinition erst macht der Begriff der Begründungsoffenheit von Menschenwürde (3.) einen Sinn. Das setzt unterschiedliche, voneinander zu unterscheidende Definitionen und Interpretationen von Menschenwürde voraus. Eine davon ist diejenige der evangelischen Theologie, welche Menschenwürde vom Begriff der Gottebenbildlichkeit her versteht (4.). In einem kurzen Schlussteil werde ich dann die Ergebnisse zusammenfassen (5.).

¹ Häberle, P., Menschenwürde und Verfassung am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975, Rechtstheorie 11, 1980, 389–426, hier: 410.

² Bleckmann, A., Staatsrecht, Bd. 2, Die Grundrechte, Köln u.a. 1989³, 446.

³ Häberle, P., Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, J., Kirchhof, P. (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd.1, Heidelberg 1987, 815–861, hier: 844.

⁴ Vitzthum, W. Graf, Gentechnologie und Menschenwürdeargument, Zeitschrift für Rechtspolitik 20, 1987, 33–37, hier: 33.

⁵ Geddert-Steinacher, T., Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art.1 Abs.1 Grundgesetz, Tübinger Schriften zum Staats- und Verwaltungsrecht 5, Berlin 1990, 201.

⁶ Vgl. zum Folgenden: Vögele, W., Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, ÖTh 14, Gütersloh 2000.

1. Die Konjunktur des Menschenwürde-Begriffs und seine Erklärung

Um Distanz von dieser Konjunktur des inflationären Menschenwürdegebrauchs zu bekommen, empfiehlt sich ein Blick in die Geschichte.⁷ Seit der Stoa wurde immer wieder von der Würde des Menschen geredet, in der Renaissance-Philosophie, in den Werken der Aufklärungsphilosophen und besonders von Immanuel Kant⁸, in den Messgebeten der katholischen Kirche, in internationalen Menschenrechtserklärungen und -konventionen nach dem 2. Weltkrieg und eben auch im Grundgesetz: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ So heißt es in Art. 1 Abs. 1 GG. Das war nicht das erste Mal, dass der philosophisch-theologische Begriff der Menschenwürde in einem juristischen Dokument auftauchte, aber diese Aufnahme sollte sich als besonders folgenreich erweisen. Denn sie begründet unter anderem die gegenwärtige Konjunktur des Begriffs. Rechtswissenschaftler, welche die Arbeit des Parlamentarischen Rats kommentierten und begleiteten, äußerten sich in den ersten Jahren der Bundesrepublik zur Menschenwürde eher skeptisch. Man hielt sie für einen unbestimmten Rechtsbegriff, der nur schwer juristisch zu verarbeiten und rechtsdogmatisch zu interpretieren sei. Darin haben sich die damaligen juristischen Kommentatoren getäuscht, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen nimmt Menschenwürde im Grundgesetz eine solch bedeutende Stellung ein, dass schlechterdings niemand an ihrer Interpretation vorbeikommt. Sie ist der fundamentale Anfangssatz, der zentrale Legitimationsbegriff des Grundgesetzes. Menschenwürde begründet Menschen- und Grundrechte. Daran haben sich ganze Juristengenerationen der Bundesrepublik abgearbeitet. Zum anderen trat neben diese Tendenz zur Verrechtlichung der Menschenwürde eine gleich starke Tendenz zu ihrer Popularisierung. Nicht nur die Juristen sprachen von Menschenwürde, sondern der Begriff wurde in die politische Kultur integriert, Politiker nahmen ihn in ihre Reden auf, in den Grundsatzprogrammen politischer Parteien stand und steht er fundamental am Anfang. Popularisierung, Politisierung und Verrechtlichung – diese drei Tendenzen führten in der Geschichte der Bundesrepublik zur gegenwärtigen Konjunktur von Menschenwürde.

Weil alle über Menschenwürde reden, weiß niemand so richtig, was damit gemeint ist. Der Konjunktur des Menschenwürde-Arguments entspricht eine große Unklarheit und Verwirrung darüber, Menschenwürde zu

⁷ Vgl. dazu Pöschl, V., Kondylis, P., Art. Würde, in: Brunner, O. et al. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 1992, 637–677.

⁸ Kant, I., *Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: Weischedel, W. (Hg.), *Werke*, Bd. 6, Darmstadt 1983 (1956), 1–102.

bestimmen. Das kann man beklagen, aber die Klage ändert nichts am Befund.

Menschenwürde ist ein breit angelegter Begriff, er enthält unterschiedliche Aspekte, Dimensionen und Facetten. Manche halten ihn für ein Klischee, andere kritisieren seine Verwendung als Totschlag-Argument: Wer von Menschenwürde rede, verhindere Diskussionen anstatt sie zu ermöglichen.

Wer am Begriff der Menschenwürde solche Kritik übt, muss allerdings wissen, dass diese Kritik in keinem Fall nur den Begriff Menschenwürde trifft, sondern alle wichtigen Begriffe der politischen Kultur: Freiheit, Solidarität, Verantwortung, Gemeinwohl, Subsidiarität, Gerechtigkeit. Über solche Begriffe herrscht in der politischen Kultur einer pluralistischen Gesellschaft grundsätzlich nie Einigkeit. Sondern im Diskurs darüber zeigen sich unterschiedliche Facetten, Perspektiven, die Debatte dazu offenbart unterschiedliche Meinungen, Stellungnahmen, Positionen zu dem, was Freiheit, Gerechtigkeit und eben auch Menschenwürde ausmacht. Und das ist gar nichts Unangemessenes, denn im Diskurs über solche allgemeinen politischen Begriffe verständigt sich eine politische Kultur über ihre fundamentalen Handlungsorientierungen. Aus dieser Perspektive heraus wäre es in einer pluralistischen Gesellschaft verdächtig, wenn sich in einem zentralen politischen Leitbegriff alle einig wären.

Trotzdem die Frage: Wie kann man diesem Dilemma der Uneinheitlichkeit von Begriffen und der Vielfalt von Interpretationen entkommen?

1. Man hat vorgeschlagen, den Begriff der Menschenwürde wegen der Uneinheitlichkeit seines Gebrauchs einfach nicht mehr zu verwenden. Das erinnert an Martin Bubers Vorschlag, das Wort Gott eine Zeitlang nicht mehr zu gebrauchen, um sich deutlich zu machen, mit welcher Achtlosigkeit und Gedankenlosigkeit wir manche Worte im Munde führen. Und das ist richtig: Gedankenlos von Menschenwürde zu reden, macht keinen Sinn, aber jeder weiß, dass sich trotzdem nicht alle verbieten lassen werden, einen Begriff zu nutzen.

2. Andere haben gesagt: Das Problem, eine Definition für Menschenwürde zu entwickeln, ist im Grunde unlösbar. Arbeiten wir stattdessen an einer Kasuistik der Menschenwürde. Arbeiten wir Kataloge aus mit Beispielfällen, in denen Würde verletzt wird. Aber Kasuistik lässt sich nicht gegen Begriffsbildung ausspielen, auch eine Kasuistik befreit nicht von der Notwendigkeit, einen Begriff von Menschenwürde auszuarbeiten, welche der Vielfalt der Beispielfälle zugrunde liegt.

3. Ein dritter Weg versucht die Vielfalt der Menschenwürde-Begriffe dadurch abzufangen, dass er einen normativen Menschenwürde-Begriff einführt: Menschenwürde lässt sich *nur* mit einem kantischen, *nur* mit einem christlichen, *nur* mit einem naturrechtlichen Konzept angemessen

verstehen. Solche Positionen setzen sich in ihrem normativen Anspruch der Gefahr des Fundamentalismus aus, und rechthaberisch sind sie sowieso. Richtig daran ist, in einer pluralistischen Situation der Meinungsvielfalt und Forschungsfreiheit die eigene Position nicht aufzugeben. Aber solche Interpretationen dürfen eben nicht verabsolutiert werden, sondern müssen einer pluralistischen Situation kompatibel sein.

4. Der vierte Weg, den ich hier vorschlagen möchte, bedeutet zweierlei: zum einen die pluralistische Vielfalt von Menschenwürde-Interpretationen weitgehend zu akzeptieren, zum anderen aber gleichzeitig die eigene Überzeugung, das eigene Menschenwürde-Konzept nicht zu verstecken. Ich nenne das den Weg der Begründungsoffenheit der Menschenwürde. Diesen Vorschlag will ich nun weiter verfolgen.

2. Ein Vorschlag für eine Minimaldefinition von Menschenwürde

Das setzt zweierlei voraus. Es muss so etwas wie bestimmende Elemente einer Minimaldefinition der Menschenwürde geben. An dieser Minimaldefinition müssen die Argumente der eigenen Position geprüft und getestet werden. Was könnte als solche Minimaldefinition von Menschenwürde gelten? Ich will fünf Bestandteile vorschlagen.

1. Universalität: Menschenwürde muss so bestimmt werden, dass sie für alle Menschen gilt. Das ist nur scheinbar trivial. Die Besonderheit wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, dass das partikulare Dokument der deutschen Verfassung am Anfang einen universal geltenden Satz enthält. Die Würde *des* Menschen ist unantastbar, nicht nur des deutschen Menschen. Diese Verschränkung von Partikularismus und Universalismus scheint mir ganz entscheidend für den Erfolg des Menschenwürde-Arguments zu sein.

2. Würde als Voraussetzung des Menschseins: Es geht nicht nur um eine Minimaldefinition als kleinster gemeinsamer Nenner, es geht auch in inhaltlichem Sinne um eine Minimaldefinition. Was Menschenwürde ausmacht, muss universal, für alle Menschen geltend, bestimmt werden. Es darf auf keinen Fall geschehen, dass hier unter der Hand idealistische oder normative Argumente eingetragen werden. Würde muss so definiert sein, dass der Mensch in allen Phasen seines Lebens Würde besitzt. Es darf keine Phase definitiv ausgeschlossen sein, so als ob der Mensch sich in einem bestimmten Stadium Würde erst durch bestimmte Handlungen oder Aktionen erwerben müsste. Würde ist also Voraussetzung des Menschseins, nicht erst sein Resultat.

Dieser Gefahr normativer Eintragungen in die Anthropologie erliegen oft diejenigen, die den Personbegriff an die Stelle von Menschenwürde

setzen wollen. Person verstehen sie dann im Sinne einer gereiften, zu Gebrauch von Vernunft und Verstand fähigen, vielschichtigen, gebildeten Persönlichkeit – übersehen dabei aber, dass ein solches idealistisches Verständnis von Person genau die Unterscheidung ermöglicht, die man beim Würdebegriff gerade vermeiden will: Es gibt dann Menschen, die Personen im Sinne dieser Definition sind und solche, die es, aus welchen Gründen auch immer, nicht sind. Menschenwürde aber macht nur Sinn, wenn sie allen Menschen gleich eignet, egal ob sie klug oder retardiert, reich oder arm, religiös oder ungläubig sind.

Jeder, der Würde definieren will, hat das Problem, dasjenige zu bestimmen, was von der Verschmelzung zwischen Ei- und Samenzelle über Nidation, Geburt, Kindheit, Pubertät, Erwachsenenalter bis zum Tod bei einem Menschen gleich bleibt – nämlich seine Würde. Der Preis dafür ist, dass die enorme Entwicklung, die dynamischen Momente, die Veränderungen, die ein Mensch im Lauf seines Lebens durchmacht, nicht mit in den Blick kommen. Dafür macht der Personbegriff m.E. Sinn. Wer aber die Würde der Menschen definieren will, bekommt in der Würde nicht das Ganze und nicht alle Facetten des Menschseins in den Blick, wohl aber das entscheidende Moment, das sein Menschsein das ganze Leben hindurch ausmacht.

3. Würde als intrinsischer Wert: Würde ist oft als „intrinsischer Wert“ eines Menschen bestimmt worden. Entscheidend ist das Wort „intrinsisch“. Würde wird dem Menschen nicht von außen, von irgendeinem anderen zugesprochen. Sondern der Mensch hat Würde aus sich selbst heraus. Der andere, der mit diesem Menschen ins Gespräch kommt oder zu gemeinsamen Handlungen, kann diese Würde nur anerkennen oder nicht anerkennen, aber er kann sie nicht zusprechen, denn der andere hat sie immer schon. Unbestimmt bleibt die Definition darin, dass in der Regel nicht gesagt wird, *worin* dieser intrinsische Wert besteht. Das gilt im prominenten Fall Kants, der in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ Würde von Preis unterschieden hat⁹ und damit die Unersetzbarkeit oder den nicht-bezahlbaren Wert des Menschen als Würde bestimmt hat. Diese Definition bietet die Möglichkeit, für das, was als Wert des Menschen bestimmt wird, Unterschiedliches einzusetzen. Darum ist sie ein Anknüpfungspunkt für das, was ich Begründungsoffenheit der Menschenwürde nenne. Davon gleich mehr.

4. Menschenwürde, das scheint mir auch wichtig, darf nicht als ein enger, genau umschriebener Terminus gefasst werden, aus dem ohne weiteres

⁹ Ebd., 68: „Im Reiche 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 verstattet, das hat eine Würde.“

rechtliche und moralische Regeln und Imperative abzuleiten wären. Vielmehr handelt es sich bei der Menschenwürde um ein breit gefasstes Prinzip¹⁰ – im Anschluss an Alexy¹¹ im Unterschied zu einer engen Rechtsregel. Rechtliche und moralische Regeln lassen sich eindeutig befolgen oder umsetzen. Prinzipien sind breiter gefasst, sie lassen sich nur annäherungsweise verwirklichen. Darüber, ob sie verwirklicht sind, kann es zum Streit kommen.

Diese Unterscheidung zwischen Regel und Prinzip verwechselt, wer Menschenwürde als „Totschlagargument“ oder „Tabuaufrichtung“ oder „Joker“ missbraucht. Vielmehr benötigt jeder zu diskutierende Fall eine sorgfältige Untersuchung darüber, inwiefern Menschenwürde tangiert ist. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ist dafür nur ein Beispiel. Die aktuelle Frage der Präimplantationsdiagnostik zum Beispiel wird durch den Verweis auf die Menschenwürde keineswegs im Sinne einer Ablehnung gelöst, sondern sie bedarf – wie alle anderen rechtlichen und ethischen Fragen auch – der sorgfältigen Abwägung.

5. Weil Menschenwürde an zentraler Stelle im Grundgesetz auftaucht, muss gefragt werden, was Menschenwürde als *Rechtsprinzip* bedeutet. Und dann kann die Antwort nur lauten: Menschenwürde ist ein begründender Begriff: Weil der Mensch Würde hat, kommen ihm bestimmte Menschen- und Grundrechte zu. Das ist der Sinn von Art. 1 Abs. 2 Grundgesetz: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten (...).“ In dem auf Art. 1 folgenden Grundrechtsteil listet der Verfassungsgeber die entsprechenden Grundrechte auf. Sie lassen sich nochmals reduzieren und zusammenfassen auf Freiheit und Gleichheit, Freiheit als das Recht jedes Einzelnen, über sein eigenes Leben zu bestimmen und Entscheidungen nach seinem Willen zu treffen, sofern Rechte anderer nicht verletzt werden. Der Mensch ist ein Zweck in sich selbst und darum kommt ihm Würde zu. Diese Freiheit können alle Menschen in gleicher Weise beanspruchen. Den Menschen unterscheidende Merkmale (Religion, Geschlecht, Weltanschauung, körperliche und intellektuelle Fähigkeiten) können keine Kriterien sein, solche Freiheitsrechte zu- oder abzuschreiben.

Fazit: Menschenwürde ist ein universaler, alle Menschen betreffender Begriff, der in einer Minimaldefinition den intrinsischen Wert eines Menschen bezeichnet und als Rechtsprinzip Freiheits- und Gleichheitsrechte begründet.

¹⁰ Dazu aus theologischer Sicht: Hailer, M., Ritschl, D., The General Notion of Human Dignity and the Specific Arguments in Medical Ethics, in: Bayertz, K. (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity, Den Haag 1996, 91–106.

¹¹ Alexy, R., Theorie der Grundrechte, Frankfurt/M. 1986.

3. Begründungsoffenheit von Menschenwürde

Begründungsoffenheit meint zunächst ganz formal: Ein Prinzip oder ein Zweck oder eine Handlung können auf unterschiedliche Weise begründet werden, ohne dass Handlung, Prinzip oder Zweck davon tangiert wären. Unterschiedliche Begründungen können zum selben oder ähnlichen Zweck oder Handlungsziel führen. Das ist ein konstitutives Moment pluralistischer Gesellschaften, in der unterschiedliche Weltanschauungen, Religionen, politische Richtungen, Vereine, Verbände, Assoziationen neben- und miteinander agieren – und zwar nicht nur bei der Frage nach den Prinzipien und Basisbegriffen, die eine solche Gesellschaft fundieren.

Für die Frage der Begründungsoffenheit von Menschenwürde sind das Moment des Intrinsischen sowie die Figur „Würde begründet Rechte“ entscheidend.

Menschenwürde ist ein Begriff, auf den sich alle einigen können, wenn nicht im Sinne einer Minimaldefinition – wie sie gerade vorgestellt wurde – so doch im Sinne des Rawls'schen „overlapping consensus“¹², zu dem unterschiedliche Weltanschauungen und Religionen beitragen.

Um eine Unterscheidung von Ronald Dworkin¹³ einzuführen: Als concept (Begriff) ist Menschenwürde offen für unterschiedliche conceptions (Interpretationen oder Perspektiven). Menschenwürde wäre dann – mit Dworkin zu sprechen – das concept, das in begründungsoffener Weise verschiedenen conceptions, also den Interpretationen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen, zugänglich ist.

Kann man also in diesem Sinne von einer Begründungsoffenheit der Menschenwürde (und damit auch der Menschenrechte) sprechen? Legt sich nicht immer das Missverständnis der Begründungsoffenheit als Unbestimmtheit nahe?

In der evangelischen Theologie ist diese Interpretation begründungsoffener Menschenwürde immer wieder vertreten worden, nicht nur von Wolfgang Huber, sondern auch von Friedrich Wilhelm Graf: „Was für alle gelten soll, kann jeder auf seine Weise rechtfertigen (und so in der eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen).“¹⁴ Graf behauptet, dass sich unterschiedliche Begründungen gegenseitig nur bereichern können. Das scheint vielleicht zu optimistisch, denn die Koexistenz unterschiedlicher Begrün-

¹² Dazu Vögele, W., *Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft. Theologische Überlegungen im Anschluß an Ronald Thiemanns Rezeption des Kommunitarismus*, PTh 87, 1998, 175–183.

¹³ Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, London 1977.

¹⁴ Graf, F.-W., *Mehr als eine Idee*, EK 29, 1996, 636–639, hier: 639. Der Dissens zu Huber liegt dort, wo Graf Menschenrechte nicht als ethisch-politische Postulate gelten läßt und sie auf reine, gegen den Staat geltend zu machende juristische Freiheitsrechte reduziert.

dungen bedeutet nicht den Verzicht auf mögliche Konkurrenz und argumentative Auseinandersetzung. Die Kontroverse um die Plausibilität einer Begründung ist mit der Einführung des Begriffs der Begründungsoffenheit nicht aufgehoben. Unter den Bedingungen des Pluralismus und einer auf Religionsfreiheit beruhenden Rechtsordnung hat der christliche Wahrheitsanspruch nur noch den Status eines „konkurrierenden Angebots“.¹⁵

Insofern steht Begründungsoffenheit genau zwischen Beliebigkeit der Begründungen und der Option für eine *bestimmte* Begründung mit universalem Anspruch. Begründungsoffenheit kann auf keinen Fall meinen: Begründungsverzicht. Sie meint aber auch nicht die Entwicklung einer einzigen Begründung mit Alleinvertretungsanspruch. Damit ist eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von universalen Ansprüchen bei der Menschenrechtsbegründung zur Partikularität christlicher Theologie oder anderer weltanschaulicher oder religiöser Entwürfe gegeben: Eine christliche Begründung von Menschenwürde wird immer universale Ansprüche erheben: Sie behauptet mit der Gottebenbildlichkeit etwas, das für alle Menschen gleich gelten soll. Zugleich akzeptiert sie aber die Konkurrenz anderer Begründungen und streitet mit ihnen um ihre Plausibilität.

Was muss man dann aus der Begründungsoffenheit schließen? Für die Theologie folgt daraus eine doppelte Aufgabe:

1. Sie muss eine eigene Begründung von Menschenwürde oder Menschenrechten bereitstellen oder sich einer anderen Begründung anschließen.

2. Aus der Begründungsoffenheit folgt notwendigerweise die Forderung nach dem Dialog der verschiedenen religiösen wie säkularen Orientierungen, Religionen und Weltanschauungen, die solche Begründungen bereitstellen. Die Aufgabe einer theologischen Ethik muss auch auf Dialog und Konsens zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung gerichtet sein.

Begründungsoffenheit heißt nicht Verzicht auf eine Letztbegründung um des Pluralismus willen. Aber eine christliche Begründung darf auch nicht einfach auf ihre Exklusivität pochen. Sie muss das Problem lösen, wie sie sich zu anderen Begründungsversuchen in Beziehung setzt. Und dies kann nicht anders als im Dialog geschehen, weil nur im Dialog Gemeinsamkeiten und Differenzen unterschiedlicher Begründungen sichtbar werden. Das nenne ich im Anschluss an Jack Donnelly schwachen Relativismus.¹⁶ Dieser schwache Relativismus behauptet, Menschenrechte seien nicht völlig, wohl aber teilweise von den sie tragenden Hintergrundkultu-

¹⁵ So Böckenförde, E.-W., Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/M. 1992², 58–66, hier 62.

¹⁶ Donnelly, J., Cultural Relativism and Universal Human Rights, Human Rights Quarterly 6, 1984, 400–419.

ren abhängig. Der Begriff der Begründungsoffenheit erweist sich als ein Mittelweg, der die Extreme von radikalem Universalismus (Menschenrechte sind völlig kulturunabhängig) und radikalem Relativismus (Menschenrechte sind völlig kulturabhängig) zu vermeiden sucht.

4. Die theologische Perspektive: Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde

Auf diesen Begriff der Begründungsoffenheit kann sich nach meiner Überzeugung die evangelische Theologie ohne weiteres einlassen. Sie kann dem Prinzip der Menschenwürde auf dem Hintergrund einer ausgeprägten theologischen Anthropologie zustimmen. Diese ist in folgender klassischer Begründungsfigur ausgearbeitet:

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

Dies ist die klassische Begründungsfigur, wie sie sich insbesondere in den Jahrzehnten nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und des Grundgesetzes in Deutschland durchgesetzt hat und auch in den Vereinigten Staaten zum Zuge kam.

In diesen vier Punkten ist in nuce so etwas wie eine theologische Anthropologie der Menschenrechte enthalten. Christlicher Glaube kann nicht erwarten, dass alle Menschen der von ihm vertretenen Anthropologie zustimmen; das nimmt ihm jedoch nicht das Recht, solch eine Anthropologie zu entwickeln und für ihre Plausibilität zu werben.

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

Ich will das am Beispiel der Theologie des Justizministers und Bundespräsidenten Gustav Heinemann zeigen.

Als Justizminister brachte der Christ und SPD-Politiker Gustav Heinemann die große Strafrechtsreform der 60er Jahre auf den Weg. Für ihn be-

stand eine enge Beziehung zwischen den Grundrechten des Grundgesetzes und seinen theologischen Überzeugungen. Als einer der ersten prominenten evangelischen Christen erkannte er die Bedeutung der Formel von der unantastbaren Menschenwürde im Grundgesetz. Für Heinemann schlug sich das in einer einfachen Überlegung nieder: Der Mensch hat Würde, weil er *zuvor* von Gott gewürdigt wurde. Der Mensch hat Würde, weil ihn Gott in Jesus Christus angenommen hat. Darum sind alle Menschen gleich, darum haben sie gleiche (Menschen-)Rechte. Es ist die Aufgabe des Staates, diese Rechte zu achten und zu wahren. Der Staat reduziert sich für Heinemann nicht auf eine autoritäre Obrigkeit, sondern er begreift ihn als „Helfer zu einem geordneten gemeinschaftlichen Leben freier Bürger“.

Und daraus zog Heinemann Konsequenzen. Wenn jeder Mensch Würde hat, dann muss der Staat besonders auf die Würde derjenigen achten, denen er vorübergehend Freiheitsrechte entzieht, also auf die Gefangenen. Darin lag für ihn ein entscheidendes Motiv, eine Strafrechtsreform auf den Weg zu bringen.

Und Kirche muss sich in Heinemanns Verständnis von ihrer eigenen Obrigkeitshörigkeit befreien. Sie hat auch einen politischen Auftrag, der sich nicht im Formulieren von Konsensen und gemeinsamen Überzeugungen erschöpft. Besonders sind der Kirche Minderheiten ans Herz gelegt, Menschen, deren Würde und Rechte gefährdet sind. Nicht nur Heinemanns Zeit als Justizminister, auch sein Wirken als Bundespräsident war von diesem Grundmotiv geprägt: Weil dem Menschen von Gott Würde zugesprochen wurde, setzte Heinemann sich kirchlich und politisch für diejenigen ein, deren Würde durch das Handeln anderer Menschen gefährdet war.

Auf der Grundlage dieser Besonderheiten wird evangelische Theologie immer besondere Akzente setzen: Menschenwürde, das haben besonders die Ausführungen Gustav Heinemanns¹⁷ gezeigt, ist aus der Perspektive des anderen, des Nächsten zu sehen. Heinemann hat diesen Gedanken, der ein egozentrisches Verständnis von Autonomie und Freiheit vermeiden soll, nicht nur aus der Gottebenbildlichkeit, sondern auch aus dem Gedanken der Nächstenliebe begründet. Damit wird die protektive, die Schutzfunktion von Menschenwürde und Menschenrechten besonders deutlich, nämlich als Schutz der Schwachen, der Opfer, der Ohnmächtigen vor dem – theologisch gesprochen – sündigen Handeln der Stärkeren, Mächtigeren, Einflussreicheren.

Und weiter: Menschenwürde ist Voraussetzung, nicht Aufgabe des Menschseins. Wenn alle Menschen Würde haben, so kann diese nicht als

¹⁷ Vgl. dazu Vögele, W., Christus und die Menschenwürde. Eckpfeiler der politischen Ethik des Justizministers und Bundespräsidenten Gustav Heinemann, in: Thierfelder, J., Riemenschneider, M. (Hg.), Gustav Heinemann. Christ und Politiker, Karlsruhe 1999, S.150–169.

Leistung des Einzelnen verstanden werden, die allererst zu erbringen wäre. Aus der Geschaffenheit des Menschen durch Gott folgt für die christliche Theologie die Gleichheit aller Menschen. Menschenrechte als solche sind ein zu realisierendes ethisches Projekt, nicht ausschließlich eine Rechtskonstruktion. Wer sich für sie einsetzt, arbeitet darauf hin, dass sie als selbstverständlich, also als Voraussetzung anerkannt werden. Menschenwürde ist nicht an Vernunft gebunden, denn sie kommt auch dem Säugling zu, dessen Fähigkeit zu vernünftigem Handeln noch nicht ausgebildet ist, sowie dem alten oder kranken Menschen, der seine Vernunftkompetenz verloren hat. Das bedeutet, der Begriff der Menschenwürde muss *apriorisch* verstanden werden. Nach dem christlichen Glauben ist die Würde des Menschen in der vorherigen Zuwendung durch Gott begründet. Diese kann der Mensch sich nicht selbst oder anderen schaffen, verleihen, zusprechen, entziehen. Sie ist unverfügbar und darum unersetzbar. Diesen Gedanken der Unverfügbarkeit der Menschenwürde haben christliche Tradition und kantische Philosophie gemeinsam.

5. Schluss

Aus der Sicht des liberalen Verfassungsstaates ist zu sagen: Indem das Grundgesetz den Begriff der Menschenwürde aufnimmt, legt es sich nicht auf eine bestimmte Würdeinterpretation fest. Weil ein demokratischer Rechtsstaat sich nur pluralistisch als die „Heimstatt aller Bürger“ begreifen kann, wird er eine Vielzahl von Würde-Interpretationen zulassen und akzeptieren. Nur wenn das geschieht, wenn Bürgerinnen und Bürger den Begriff der Menschenwürde in ihrem alltäglichen, aber auch in ihrem rechtlichen Handeln mit Inhalt und Leben füllen, macht dieser Begriff seinen guten Sinn.

Der Freiraum, den das Grundgesetz lässt, muss auf eine bestimmte Weise gefüllt werden. Den Bürgern und Bürgerinnen kann die Verfassung nicht gleichgültig sein, und den von der Verfassung bestimmten Institutionen können die Bürger nicht gleichgültig sein. Innerhalb dieses pluralistischen Diskurses können zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Momente und Inhalte des Würdebegriffs betont werden. Insofern ist es vorstellbar, dass die theologischen Momente, also die Abhängigkeit der menschlichen Würde von einem Schöpfergott, durchaus einmal in der Diskussion in den Hintergrund tritt.

Kirchen sind nicht staatsanaloge Institutionen, sondern sie gehören zu den freiwilligen Assoziationen, die sich in der Zivilgesellschaft bilden – wie Verbände, Gewerkschaften, Vereine. Sie alle sind Instanzen, die zwischen den Einzelnen und der Öffentlichkeit vermitteln. Sie sind aber auch diejenigen Orte, an denen der Diskurs über das Gute geführt wird. Ein

amerikanischer Theologe hat in seinem Buch geschrieben, die Kirchen müssten „schools of public virtue“¹⁸ werden. Frei ins Deutsche übersetzt, heißt das: Kirchen haben eine Aufgabe als „Lerngemeinschaften für Zivilcourage“. Und, bezogen auf den Würdebegriff, haben die Kirchen hier eine wichtige Aufgabe: Sie weisen darauf hin, dass Würde jedem Menschen zukommt, unabhängig von seinen Vorleistungen. Das ist, für die evangelische Kirche gesprochen, ein zentrales Thema der Rechtfertigungslehre, und es legt sich in unterschiedliche sozioethische Themenbereiche aus, von der Präimplantationsdiagnostik über den Umgang mit Strafgefangenen bis zur Medienethik.

¹⁸ Ronald F. Thiemann, *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville/Kentucky 1991, 43.