

Unverfügbar

Theologische Begründungen der Menschenwürde und ihre konfessionellen Prägungen

1 „Der Mensch ist auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte“

In der hitzigen und wortgewaltigen Debatte um natürliche Theologie und Gotteserkenntnis, die vor über 70 Jahren zwischen Karl Barth und Emil Brunner ausgetragen wurde, lesen wir, wie ein eingestandenermaßen missgelaunter und entnervter Karl Barth seinem Freund Emil Brunner entgegenwirft: „Der Mensch ist auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte.“¹ Entlang dieses Barth'schen Schildkrötendiktums möchte ich im Folgenden nach dem besonderen Profil protestantischen Nachdenkens über Menschenwürde fra-

1 K. Barth, Nein. Antwort an Emil Brunner (1933), in: W. Fürst (Hg.), „Dialektische Theologie“ in Scheidung und Bewährung 1933–1936. Aufsätze und Gutachten, München 1966, 208–258, 218. Später im Text (ebd., 225) wird aus der Schildkröte eine Katze, und auf diese bezieht sich dann Brunner in seiner Erwiderung: „1. Ist wirklich die Tatsache, daß der Mensch Mensch ist und keine Katze oder Schildkröte, eine Belanglosigkeit? Jedenfalls nach Calvin ist das eine ‚allgemeine Gottesgnade.‘ 2. Hat die Tatsache, daß der Mensch Mensch ist und keine Katze, mit der imago etwas zu tun? a) Biblisch ist gerade dies der imago Begriff Gen 1, Gen 5, und Ps 8. b) Ebenso ist für Calvin imago nicht nur, aber auch: die dem Menschen auch jetzt noch verbliebene Herrschaft und Unterscheidung vom Tier, die imago erstreckt sich auf alles, worin die menschliche Natur die der andern Species von Tieren übertrifft. I 15, 3. [...]“ E. Brunner, Zur Diskussion mit Barth. Die Probleme, in: E. Busch (Hg.), Karl Barth – Emil Brunner: Briefwechsel 1916–1966, Zürich 2000, 452. In einem ähnlichen Sinn tritt bei Wolterstorff erneut ein Reptil – nun ein Krokodil – auf: „A question to raise is whether [...] it is purely whimsical and arbitrary on God's part to choose human beings as the creatures with whom God wants to be friends. Might God just as well have chosen, say, crocodiles? No. [...] To be a friend with God one has to have the nature of a person. Crocodiles at their best cannot be persons. Of all the animals, it's only human animals that can function as persons.“ N. Wolterstorff, Justice in Love, Cambridge 2015, 155.

gen. Ziel ist dabei weniger eine Übersicht über protestantische Kommentierungen der Menschenwürde, sondern eher eine Morphologie bzw. Charakterkunde, d. h. eine Suche nach dem Proprium protestantischer Rede von der Menschenwürde. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass ein aufrichtiger ökumenischer Dialog konfessionelle Differenzen markieren und bewerten muss, aus Gründen, die ich am Ende meines Textes näher erläutern möchte.

Auf den ersten Blick ist das Schildkrötendiktum banal. Was Barth mit dieser Tautologie sagen will, ist allerdings nicht banal und auch nicht selbstverständlich. Der Witz einer Tautologie liegt ja nicht im Selbstverständlichen, sondern in dem, was im Hintergrund des Gesagten steht und mit dem Gesagten eigentlich gemeint ist, also im Nichtselbstverständlichen, das auf dem Rücken des Selbstverständlichen als seinerseits selbstverständlich ausgewiesen werden *soll*, gerade weil es nicht selbstverständlich ist oder (jedenfalls) nicht als selbstverständlich anerkannt ist. Mit dem Satz „Der Mensch ist auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte“ meint Barth: Auch als Sünder hat der Mensch die Eigenschaften, die für Menschen typisch sind. Allerdings, und hierauf will Karl Barth hinaus, diese humanen Eigenschaften sind in theologischer Hinsicht vollkommen irrelevant, denn in theologischer Hinsicht ist die Sündhaftigkeit des Menschen alles entscheidend. Damit widerspricht Barth Brunner, der die Auffassung vertreten hatte, auch als Sünder bleibe der Mensch insofern Ebenbild Gottes, als der Mensch kraft seiner menschlichen Natur wortmächtig sei und mithin ansprechbar auf die Anrede Gottes. Als sprachfähiges Wesen verfügt der Mensch über eine humane Grundausstattung, die ihn für die Offenbarung Gottes empfänglich sein lässt, auch wenn der Mensch als Sünder im Widerspruch zur Gnade und im Widerspruch zu seiner eigenen Bestimmung lebt.² Weil der Mensch insofern eben auch als Sünder vom Tier unterschieden ist und auch als Sünder noch ehrwürdiger Mittelpunkt und Höhepunkt der Schöpfung bleibt, ist der Mensch in einer theologisch bedeutsamen Art und Weise über das Tier erhaben.³ Dem gilt Barths berühmtes „Nein“. Für Barth folgt aus der nachdrücklichsten Betonung der

2 E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich 1985, v. a. 134.

3 Ders., *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934, 176.

Sündhaftigkeit des Menschen, dass der Mensch aus sich heraus zu keiner Erkenntnis oder Tat des Guten imstande ist. Und es folgt für Barth, dass alle Rede von der Menschenwürde Gewäsch ist, jedenfalls dann, wenn die Würde als Teil der natürlichen Grundausstattung des Menschen gedacht wird und nicht ausschließlich als Geschenk Gottes. Der Mensch habe nach der Schrift keinen Selbstwert, meint Barth, seine Würde bestehe allein darin, dass „Gott ihm gut ist“⁴. Das ist es, was Barth mit seinem Schildkrötendiktum meint, wobei man dessen spezifisch protestantischen *touch* wohl nur erfühlen kann, wenn man noch etwas genauer hinsieht und die typischen Differenzen markiert, die – bei allen grundlegenden Übereinstimmungen – im Verhältnis zu Kommentierungen der Menschenwürde durch katholische Stimmen zu beobachten sind.⁵

2 Fremde Würde als intrinsische Würde

Darüber, dass Würde als Gabe Gottes aufzufassen ist, besteht wohl grundsätzlich kein interkonfessioneller Dissens⁶ (was freilich nicht bedeutet, dass *alle* evangelischen und katholischen TheologInnen diese Auffassung vertreten würden). Verliehen wird Würde immer nur von Gott, so jedenfalls die Tradition der *dignitas Christiana*, der genuin christlichen Würde.⁷ Dass die Würde nicht aus dem Men-

4 K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Band III/2, Zürich 1950, 267; vgl. ders., KD I/2: Die Offenbarung Gottes. 3. Abschnitt: Die Ausgießung des Heiligen Geistes (§§ 16–18), Zürich 1993, 445; Ders., Die Kirchliche Dogmatik. Band III/2 (s. Anm. 4), 267.

5 Vgl. zur Diskussion von Menschenwürde in ökumenischen Zusammenhängen Bilaterale Arbeitsgruppe, Gott und die Würde des Menschen, Leipzig/Paderborn 2017; T. A. Howard (Hg.), *Imago Dei. Human dignity in ecumenical perspective*, Washington 2013; L. J. Koffema, *Human dignity. An Ecumenical Understanding?*, in: *Scriptura* 99 (2008) 288–298; W. Thönissen, *Personalität und Menschenwürde. Eine ökumenische Perspektive*, in: R. Althaus (Hg.), H. J. F. Reinhardt. *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici / Beiheft 50)*, Essen 2007, 579–590.

6 Vgl. etwa Bilaterale Arbeitsgruppe (s. Anm. 5), v. a. 111–113; C. B. Mitchell, *The Audacity of the Imago Dei. The Legacy and Uncertain Future of Human Dignity*, in: Howard (Hg.), (s. Anm. 5), 79–112, 99.

7 W. Dürig, *Dignitas*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) 1024–1035, 1030. – Diese genuin dogmatische These ist zu unterscheiden von der ideen-

schen heraus entsteht, sondern durch den Menschen von Gott empfangen wird, hat den Ausdruck „fremde“ Würde (*dignitas aliena*) motiviert, also jener Würde, die dem Menschen von Gott verliehen ist.⁸ Dieser Ausdruck wird nun auch in der katholischen Theologie mit Zustimmung verwendet, allerdings lässt sich zwischen der katholischen Rede und der protestantischen Rede von der fremden Würde eine feine, charakteristische Differenz beobachten und diese Differenz, so die These des Folgenden, ist signifikant für konfessionelle Nuancierungen der Beschreibung von Menschenwürde. In einem Kommentar zu Thielickes Rede von der „fremden Würde“ erläutert die protestantische Ethikerin Karen Lebacquz:

Precisely because it [i. e. my dignity, J.S.] is “alien” to me, it cannot be given away by me or taken away by others. It is both alien and inalienable.⁹

Mit dem Adjektiv *inalienable* werden zentrale Elemente US-amerikanischer Zivilreligion aufgerufen. In der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung dürfte *inalienable* / *unveräußerlich* mit *inhärent* nahezu synonym verwendet sein.¹⁰ Dies sollte jedoch nicht zu dem

geschichtlichen Behauptung, die moderne Rede von der Menschenwürde sei ein „Derivat“ des Christentums. Vgl. hierzu etwa J. Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: ZRG KA 104 (1987) 296ff., 333: „Die Würde des Menschen [...] ist unmittelbares Derivat des Christentums.“ Vgl. allerdings die jüngste Kritik der Derivatsthese, bei M. Baldus, Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949, Berlin 2016, 141ff.

- 8 Vgl. v. a. H. Thielicke, Wer darf leben? Der Arzt als Richter, Tübingen 1968, 56; ebd. 80; Ders., Mensch sein, Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1978, 107; Ders., Theologische Ethik. Band 1. Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, Tübingen 1981, 292: „Die Gottebenbildlichkeit ist hiernach *erstens* das, was der Mensch ‚in re‘ gerade *nicht* ist und worauf er doch angedeutet wird.“; Ders., Ehre, in: TRE 9 (1982) 362–366, 364; vgl. ferner M. Honecker, Grundriss der Sozialethik, Berlin–New York 1995, 93; Mitchell (s. Anm. 6), 99; E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2013, 199; M. Zimmermann-Acklin, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur Theologischen Ethik 79), Freiburg i. Br. 2002, 172f.
- 9 K. Lebacquz, Alien dignity. The legacy of Helmuth Thielicke for bioethics, in: A. Verhey (Hg.), Religion and medical ethics. Looking back, looking forward [Institute of religion series on religion and health care 1], Grand Rapids, Mich. 1996, 44–60, 47.
- 10 Im „Rough Draft“ der Unabhängigkeitserklärung aus der Feder Thomas Jeffersons hatte es geheißen: „inherent § inalienable“. Zitiert nach D. Armitage,

Schluss verleiten, fremde Würde sei nach protestantischer Auffassung *als* inhärente Würde zu verstehen. Eben diese Annahme, fremde Würde sei *als* inhärente Würde zu verstehen, findet sich z. B. bei dem katholischen Medizinethiker Sulmasy, der einen in signifikanter Weise anderen Akzent setzt als die protestantische Ethikern Lebacquz, wenn er schreibt:

„Intrinsic dignity is alien dignity.“¹¹

Denn damit ist unterstellt: Die Würde, die dem Menschen innerlich, intrinsisch, wie eine Grundausstattung zu eigen ist, *ist* fremde Würde. Der Lutheraner Oswald Bayer hingegen, um nur ein Beispiel zu nennen, beschreibt die Würde des Menschen bei Luther als extrinsisch *im Gegensatz* zu intrinsisch.¹² Diese wenigen Textbeobachtungen wären überstrapaziert, wenn man in ihnen das Verhältnis von katholischer und protestantischer Rede von fremder Menschenwürde insgesamt abgebildet sehen wollte. Zumindest aber erlauben sie, arbeitshypothetisch anzunehmen: Katholische und protestantische Entwürfe können die Menschenwürde jeweils der Sache und dem Wortlaut nach als fremde Würde bezeichnen und von einer Außenschaft der Würde sprechen,¹³ jedoch wird diese Außenschaft in einer jeweils charakteristischen Weise verschieden konnotiert. Für protestantische Perspektiven ist die Überzeugung typisch, dass die Fremdheit eine bleibende Fremdheit ist. Die Gabe der Würde ist demnach nicht *nur* insofern fremd, als sie als Gabe von außen *kommt*, sondern sie *bleibt* immer fremd. Menschenwürde ist nach dieser Wahrnehmung eine Gabe, die der Mensch nie hat, die ihm nie zu eigen wird, die ihn nicht auszeichnet, sondern die ständig auf ihn einströmt, ohne Teil des Menschen zu werden, pointiert: Die Menschenwürde wird dem Menschen zuteil, aber sie wird nicht Teil des Menschen, geht nicht in seine Natur ein, sondern bleibt fremd – unbeschadet der

The declaration of independence. A global history, Cambridge Mass. u. a. 2008, 157.

- 11 D. P. Sulmasy, More than Sparrows, less than the Angels, in: J. Swinton, R. Payne (Hg.), Living well and dying faithfully. Christian practices for end-of-life care, Grand Rapids, Mich. 2009, 226–245, 239.
- 12 O. Bayer, Luthers Verständnis der Menschenwürde, in: Kerygma und Dogma 59, 186–192, 188.
- 13 Vgl. Schockenhoff (s. Anm. 8), 191.

wohl ökumenisch konsensfähigen Überzeugung, dass die Würde als Gabe Gottes unverlierbar und *insofern* unveräußerlich ist.¹⁴

3 Fremde Würde als extrinsische Würde

Es lassen sich demnach zwei Tonarten der Rede von fremder Würde unterscheiden: eine antagonistische, auf das unverfügbare *Ereignis* der Rechtfertigung des Sünders verweisende, die für das protestantische Denken besonders charakteristisch und eine vermittelnde, in der Relation des Geschöpfes zum Schöpfer begründete, die eher in katholischer Theologie anzutreffen ist. Dieser Aspekt der bleibenden, nicht zu vermittelnden Fremdheit, die letztlich in der protestantischen Betonung der Sündhaftigkeit seine Wurzel hat, ist der Hintergrund für bestimmte Sprachfiguren, die für die neuere und zeitgenössische protestantische Rede von Menschenwürde typisch sind. Die Struktur des Negativen, des bleibend Fremden ist charakteristisch für die protestantisch geprägte Rede von Menschenwürde, die wegen ihrer im Vergleich zu katholischen Positionen stärkeren Betonung der Sünde Negationen in Form von nominalisierten Adjektiven wie Entzogenheit, Verborgtheit, Geheimnis, Unverfügbarkeit verwendet und mithin die fremde Würde (deutlicher) als extrinsische Würde konstruiert.¹⁵ Hierzu im Folgenden einige Textbeispiele.

- 14 Vgl. Schockenhoff (s. Anm. 8), 197, mit Bezug auf Martin Luther und Helmut Thielicke.
- 15 Zum Verhältnis zwischen katholischen und protestantischen Kommentierungen der Menschenwürde mit Blick auf die Hamartologie vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe (s. Anm. 5), v. a. 112f. Zur Rhetorik der Unverfügbarkeit vgl. (kritisch) U. H. J. Körtner, Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen-Vluyn 2001, 14; H. Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen an einen fraglos anerkannten Begriff, in: J. Beaufort (Hg.), Rationalität und Prärrationalität. Festschrift für Alfred Schöpf, Würzburg 1998, 167–183, 170; J. Schmidt, Kultur der Heiligkeit. Über theologische Rede vom Unverfügbaren in einem säkularen Zeitalter, in: ZThK 113 (2016) 279–290. Geprägt wurde zumindest die theologische Rede von Unverfügbarkeit durch Bultmann (R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, Tübingen 1984, 51ff.; vgl. W. Härle, Rudolf Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit, in: C. Landmesser, A. Klein (Hg.), Rudolf Bultmann (1884–1976) – Theologe der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neukirchen-Vluyn 2010, 69–86), der hier seinerseits zumindest der Sache nach durch Heidegger inspiriert sein dürfte. Vgl. zur Unverfügbarkeit bei Heidegger B. Zimmermann, Die Offenbarung des Un-

Gustav Heinemann referiert zustimmend einen Aufsatz des Berliner Theologen Heinrich Vogel, der meinte, nur aufgrund der im Kreuz geschehenen Würdigung des Menschen (also nicht wegen seiner geschöpflichen Gottebenbildlichkeit) eigne dem Menschen wirkliche Würde.¹⁶ Das mag eine sehr spitze Formulierung sein – und doch spiegelt sich hier eine für protestantische Kommentierungen der Menschenwürde charakteristische Grammatik der Negativität wieder:

Menschenwürde läßt sich als nichtreligiöse Interpretation der Gottebenbildlichkeit verstehen. Menschenwürde hat aber auch in ihrer „säkularen“ Fassung einen theologischen Aspekt. Dieser zeigt sich darin, daß Menschenwürde als „Geheimnis“ begriffen worden ist. Begründen kann man die Menschenwürde als Geheimnis mit der Unverfügbarkeit des Menschen.¹⁷

Allein durch seine Gottesrelation wird die Würde des Menschen konstituiert, also durch etwas, das seiner Verfügung schlechterdings entzogen ist. Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder bloßes Resultat gegebener Bedingungen ist noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht.¹⁸ [...] Dabei steht dieser Begriff [i. e. der Menschenwürde] doch gerade für die Unverfügbarkeit dessen, was den Menschen ausmacht. Es gehört zu den unvertretbaren Aufgaben theologischer Ethik, diese Unverfügbarkeit zur Sprache zu bringen. Der Begriff der Menschenwürde steht an der Schwelle zwischen dem, was dem Menschen heilig ist, und dem, was eine säkulare Rechtsordnung regeln kann.¹⁹

verfügbaren und die Würde des Fragens. Ethische Dimensionen der Philosophie Martin Heideggers (Philosophische Reihe), London 2010.

- 16 Vgl. G. W. Heinemann, Der Rechtsstaat als theologisches Problem, in: J. Schmutz (Hg.), Gustav Walter Heinemann. Unser Grundgesetz ist ein grosses Angebot. Rechtspolitische Schriften, München 1989, 26–36, 34. Menschenwürde wird bei Vogel also christologisch bestimmt. Vgl. die Übersicht über die theologische Begründung im Kontext verschiedener dogmatischer *loci* (Schöpfungstheologie, Christologie, Rechtfertigungstheologie, Eschatologie), in: Bilaterale Arbeitsgruppe (s. Anm. 5), 109–119.
- 17 W. Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 482.
- 18 E. Gräß-Schmidt, Einführung [Menschenwürde], in: M]Th 15 (2000) 1–47, 10.
- 19 W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006, 274. Hier fasst Huber Einsichten zusammen, die er in seiner Rechtsethik genauer entfaltet hat, dort führt er aus, die Bedeutung der *lutherischen Reformation* für die Vorgeschichte der neuzeitlichen Konzeption von Menschenwürde und Menschenrechten liege gerade in der Einsicht, „dass der Mensch als Person nicht durch seine eigenen Leistungen definiert, sondern allein durch seine Gottesrelation konstituiert wird, also durch das, was seiner eigenen Verfügung [!] schlechterdings entzogen“ (ebd.) und daher nie am Menschen aufweisbar sei.

Weil der Personbegriff etwas für andere Unverfügbares, Geheimnisvolles, Respektgebietendes bezeichnet, das sich nur von sich selbst her erschließen kann, erwies er sich auch als geeignet, das Sein Gottes zu bezeichnen.²⁰

Die hamartiologische Imprägnierung des Nachdenkens über den Menschen und seine Attribute, die sich in Karl Barths Schildkrötentendiktum einen eher missgelaunten Ausdruck gibt, spiegelt sich in diesen Motiven der Unverfügbarkeit, der Nicht-Definierbarkeit, des Geheimnischarakters, der Widerständigkeit gegen verstehenden Zugriff. Die theologische Rede von Unverfügbarkeit hat dabei eine mindestens doppelte Pointe: Auf der einen Seite verweist sie auf die Unverfügbarkeit Gottes und seiner Gaben, auf der anderen Seite auf die Unverfügbarkeit des Menschen.²¹ Von Unverfügbarkeit ist sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Theologie die Rede und ebenso in ökumenischen Texten.²² Dass das Leben theologisch

20 W. Härle, Mensch. VII. Dogmatisch und Ethisch, in: RGG4 5 (2002) 1066–1072, 1071.

21 Vgl. Bultmann, Theologische Enzyklopädie (s. Anm. 17), 55: „Dass die Wissenschaft nicht von [!] Gott reden kann, ihn nicht zum Objekt des Forschens und Erkennens machen kann, bedeutet einfach, dass Gott nicht zum Objekt unseres Verhaltens gemacht werden kann. Die Unverfügbarkeit Gottes ist also nicht eine zufällige, wie die Unverfügbarkeit eines unverfügbaren Seienden. Sondern sie ist zugleich die Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst.“ – Vgl. ferner Rekurse auf Unverfügbarkeit aus Zusammenhängen der Rechtsphilosophie E.-W. Böckenförde, Zur Eröffnung, in: E. W. Böckenförde, R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 13–15, 14; C. Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG (Jus publicum 27), Tübingen 1997, 411; H. M. Heinig, Menschenwürde und Sozialstaat, in: P. Bahr, H. M. Heinig (Hg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven (Religion und Aufklärung 12), Tübingen 2006, 251–295, 281; A. Kapust, Das Unantastbare. Menschenwürde im Diskurs der Philosophie, in: R. Gröschner (Hg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde (Politika 2), Tübingen 2009, 269–313, 270; S. Rixen, Würde des Menschen als Fundament der Grundrechte (§ 9), in: S. M. u. a. Heselhaus (Hg.), Handbuch der Europäischen Grundrechte, München – Wien – Bern 2006, 335–361, 346; T. Stein, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt/Main 2007, 336.

22 Vgl. z. B. aus Zusammenhängen der katholischen Theologie E. Dirscherl, C. Dohmen, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität, in: B. Laux (Hg.), Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch (Veröffentlichungen der Papst-Benedikt-XVI.-Gastprofessur an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg), Freiburg im Breisgau 2013, 71–90, 73f.; H.-J. Höhn, Widerfahrnis des Unbedingten. Religionsphilo-

als unverfügbare Gabe Gottes zu beschreiben ist, dürfte ökumenisch konsensfähig sein.²³ Unterschiede sind hingegen zu markieren, wenn Unverfügbarkeit (theologisch)-anthropologisch im Horizont der Rede von der unverfügbaren Freiheit des Menschen, der sich jedem abschließenden verstehenden Zugriff entzieht, dekliniert wird. Dieses sich-Entziehen des Menschen verbindet sich mit dem Stichwort „homo absconditus“ – der verborgene Mensch. So schreiben Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt in ihren Überlegungen zu Menschenwürde und Menschenrechten:

[...] Der Mensch [...] entwirft seine Welt [...] im Offensein für Künftiges, das der Unverfügbarkeit der Person entspricht. Diese Unverfügbarkeit ist es, die den Menschen als homo absconditus ausweist. homo ex homine definire nequit!²⁴

Dieser Gedanke geht wiederum auf einen Text von Eberhard Jüngel zurück, in dem es heißt:

Insofern hat Luther (*Disputatio de homine*) mit Recht in dieser Rechtfertigung die eigentliche Definition des Menschen erblickt. Die Rechtfertigung des Menschen durch Gott kann deshalb als Definition des Menschen gelten, weil sie das Sein des Menschen dem Zugriff menschlichen Handelns entzieht [...].²⁵

Das Geschehen der Rechtfertigung, das hier der theologisch-hermeneutische Rahmen für die Bestimmung der Unverfügbarkeit des Menschen ist, wird also in diesen Textpassagen aus zwei verschie-

sophie als Phänomenologie des „Heiligen“?, in: *Journal für Religionsphilosophie* (2014) 9–15, 13; Schockenhoff (s. Anm. 8), 202; Thönissen (s. Anm. 5).

- 23 Vgl. *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (Hg.), *Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft*, Wien 2009, 2; *Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Hannover 1989; Thönissen (s. Anm. 5), 582, 589.
- 24 W. Huber, H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1988, 156. Vgl. zur Formel „homo absconditus“ H. Plessner, *Homo absconditus*, in: G. Dux (Hg.), *Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. Band 8. Conditio humana*, Frankfurt am Main 2003, 353–366; Rixen (s. Anm. 22), 346.
- 25 E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: H.-G. Gadamer, P. Vogel (Hg.), *Neue Anthropologie. Band 6. Philosophische Anthropologie*, München 1974, 342–372, 351.

denen Perspektiven beleuchtet: aus der Perspektive Gottes, dessen Handeln unverfügbar ist, und aus der Perspektive des Menschen, der die Spur dieses Handelns in sich trägt und dadurch selbst ein Wesen wird, das mit Unverfügbarkeit imprägniert ist, weil sein eigenes Wesen auf gründet. Die Rechtfertigung ist dem Menschen entzogen – das ist eine allein dogmatische Feststellung, und folglich ist der Mensch dem anderen Menschen und sogar *sich selbst* entzogen – das ist eine zugleich dogmatische und phänomenologische Feststellung.²⁶ Wir sehen also: Weil die Würde des Menschen eine radikal bleibend fremde Würde ist, bleibt der Mensch auch und gerade dem Zugriff durch den Menschen entzogen, entzogen dem Zugriff durch den anderen Menschen und entzogen dem Zugriff durch sich selbst. Und dieses Entzogenein wird dann in der Ethik weitergedacht: Weil der Mensch unverfügbar, entzogen ist, darf über den Menschen nicht verfügt werden.

So verbindet sich eine protestantische Neigung zu einer individualistischen Anthropologie mit der ebenfalls protestantischen Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen und das in einer gedanklichen Kette verschiedener Aspekte der Unverfügbarkeit: (1) Die Schöpfung / Rechtfertigung als unbedingte Grundlegung menschlichen Daseins ist unverfügbar; (2) der Mensch ist durch etwas konstituiert, über das er nicht verfügt, und ist daher von Unverfügbarkeit imprägniert; (3) über den unverfügbaren Menschen darf nicht verfügt werden. Den ersten Schritt können katholische und protestantische Theologie gemeinsam gehen, der zweite und der dritte Schritt sind, so die These des Vorliegenden, Volten, an denen man den Protestantentum, die Protestantin erkennt.

26 Diese Doppelheit findet sich bereits dort, wo der Ausdruck der Unverfügbarkeit im uns heute geläufigen Sinne geprägt wurde, nämlich bei Bultmann. Auch Bultmann spricht von der Unverfügbarkeit des Menschen als der Unmöglichkeit der Selbstverfügung auf der einen Seite und auf der Unverfügbarkeit des – rechtfertigenden – Gottes auf der anderen Seite. Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Ders., Glaube und Verstehen. Band 1, Tübingen 1966, 114–133, 118; ders., Theologische Enzyklopädie (s. Anm. 17), 55.

4 Fazit

Ich schließe mit einer These: Ökumenisches Nachdenken über die Menschenwürde hat die Aufgabe, konfessionell *verschiedene Ausprägungen der Rede von der Menschenwürde als – versöhnte oder jedenfalls nicht unversöhnbare – Verschiedenheiten innerhalb gemeinsamer christlicher Rede von der Menschenwürde erkennbar zu machen*. Der Fokus der vorgetragenen Überlegungen lag auf den Verschiedenheiten. Motiviert ist diese Schwerpunktsetzung nicht durch die zuletzt häufig artikulierte Sorge, im ökumenisch orientierten Reformationsjubiläum drohe das protestantische Profil aus dem Blick zu geraten.²⁷ Die Idiosynkrasien konfessioneller – in diesem Fall protestantischer – Kommentierungen der Menschenwürde verdienen nicht um Willen der Profilbildung besondere Beachtung, sondern weil sich in den Idiosynkrasien die religionskulturelle Einbettung von (religiös imprägnierten) Überzeugungen reflektiert. Aus dieser religionskulturellen Einbettung, aus der Einwurzelung in konfessionell geprägte Frömmigkeitsstile beziehen (religiös imprägnierte) Überzeugungen ihre Lebendigkeit. *Insofern* sind konfessionelle Idiosynkrasien irreduzibel. Diese Irreduzibilität konfessioneller Idiosynkrasien einzuräumen relativiert *keineswegs* die Möglichkeit ökumenischen Eintretens für die Achtung der Menschenwürde, denn die markierten feinen Differenzen zwischen verschiedenen konfessionellen Nuancierungen der Außenschaft der Menschenwürde müssen nicht zu verschiedenen materialetischen Urteilen führen.²⁸ Ökumenisches Nachdenken über Menschenwürde wird beides, die fundamentalen Gemeinsamkeiten und die im Gemeinsamen charakteristisch verschiedenen Tonarten wertzuschätzen und im öffentlichen Diskurs fruchtbar zu machen wissen.

27 Vgl. R. Bingener, „Das Auseinanderfallen des Corpus Christianum war das Beste, was uns passieren konnte“. Der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm und der Theologieprofessor Friedrich Wilhelm Graf stehen für zwei unterschiedliche Denkschulen des Protestantismus. Ein Streitgespräch über Martin Luther, die katholische Kirche und die Zukunft des Glaubens (FAZ, 10. 4. 2017).

28 Dass und wie heterogene Begründungen sich begründungspluralistisch verbinden lassen, hat Valentin Beck in seinem Entwurf einer „Theorie der globalen Verantwortung“ eindrücklich demonstriert. – Vgl. V. Beck, Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden, Frankfurt am Main 2017.