

KEINE ANDEREN GÖTTER HABEN – ABER BEINAHE SEIN WIE GOTT

Menschenwürde im Gottesdienst

Wilfried Engemann

I VORÜBERLEGUNGEN

Was würde wohl dabei herauskommen, wenn wir 1000 zufällig ausgewählte Gottesdienst- und Predigtentwürfe, die am kommenden Sonntag in den Gemeinden realisiert werden sollen, einer Ethik-Kommission vorlegten? Liturgische und homiletische Bemühungen gehören immerhin zu denjenigen Formen des Umgangs mit Menschen, die nicht ausgeübt werden können, ohne Menschen »näher zu treten«, sie zur Interaktion zu veranlassen, zentrale und intime Lebensfragen anzusprechen und dabei einen beträchtlichen Vertrauensvorschuss in Anspruch zu nehmen.

Damit sind Merkmale jener Berufe genannt, die im engeren Sinne als Professionen gelten und Grundbedürfnissen des Menschen gewidmet sind: Gesundheit, Recht, Bildung, Religion. Aufgrund ihrer Ansiedlung am »offenen Herzen« des Menschen, an der Eingangsstation von Wissen und Gewissen, an den Quellen der Seele, an den Ressourcen des Glaubens – also aufgrund ihrer privilegierten Funktion für das Leben von Menschen –, unterliegen die Berufe des Arztes, des Juristen, des Pädagogen und des Pfarrers strengen ethischen Grundsätzen.

Einer der wesentlichen Gründe für diese Strenge ist der Respekt vor der Menschenwürde. Die Arbeit mit oder am Menschen soll nicht nur irgendwie der Menschenwürde entsprechen, sondern es gibt Richtlinien, die festlegen, wie diese Arbeit zu leisten ist, damit die Gesundheit eines Menschen nicht leichtfertig gefährdet und sein Recht nicht beschnitten, damit sein Gewissen nicht korrumpiert und sein Glaube nicht manipuliert wird – kurz: damit der Menschenwürde Rechnung getragen wird.

Die Frage nach der ethischen Zulässigkeit oder Angemessenheit liturgisch-homiletischer Interaktionen wird kaum gestellt, es sei denn in verkürzter Form: als Frage nach der Moral, die es in der christlichen Glaubenskultur zu vermitteln gelte. Das ist erstaunlich angesichts des folgenreichen Umgangs mit Menschen, den Liturgie und Predigt intendieren, wenn sie sich routinemäßig mit Heil und

Heilung, Freiheit und Liebe, Schuld und Gewissen, mit Lebensführung und Glückseligkeit befassen.

Warum ist das so? Ist diese berufsethische Nonchalance vielleicht ein Zeichen dafür, dass die liturgische und homiletische Praxis als Kultur der Menschenwürde *par excellence* empfunden wird? Werden Gottesdienste *eo ipso* als menschenwürdig angesehen und gelten daher als Stabilisatoren des Sittlichen schlechthin? Oder ist die Frage nach der Menschenwürde im Kontext liturgisch-homiletischer Praxis deswegen nicht zu vernehmen, weil sich die Agierenden unbewusst auf die Seite Gottes schlagen, wenn sie beten und predigen, und eher den Respekt vor Gott, die Apologie seiner Würde im Kopf haben, als den vor der menschlichen Würde eines jeden einzelnen Anwesenden?

Wo immer die Gründe zu suchen sind, in historischen Entwicklungen, in theologischen Gewohnheiten oder in archaischen psychologischen Implikationen religiöser Praxis,¹ die mit dem Christentum gar nichts zu tun haben: Gemessen an dem Aufwand, den insbesondere Ärzte betreiben, um zu prüfen und zu bewerten, ob das, was sie vorhaben, mit einem Menschen gemacht werden darf, spielt der Respekt vor der Menschenwürde in der Reflexion der religiösen Praxis des Gottesdienstes keine nennenswerte Rolle.

Ohne jedes Pathos und ohne Ausrufung eines theologischen Skandals vertrete ich die Auffassung, dass die Menschenwürde in der gottesdienstlichen Praxis häufiger verletzt wird, als das durch die jeweils »Erniedrigten und Beleidigten« – z. B. durch Verlassen der Kirche – signalisiert wird. Auf der anderen Seite bin ich der Überzeugung, dass Liturgie und Predigt gute Möglichkeiten bieten, den Menschen in seiner Würde als Mensch neu zum Vorschein kommen zu lassen. Was das heißt, möchte ich in drei Schritten skizzieren: Ich will erstens versuchen, die Achtung der Menschenwürde als unabweisbaren Anspruch liturgisch-homiletischen Handelns zu plausibilisieren. In einem zweiten Schritt vergegenwärtigen wir uns – in Anlehnung an Richtlinien medizinischer Ethikkommissionen² – Standardsituationen der Verletzung der Menschenwürde im Gottesdienst. Und wir fragen drittens nach der Richtung der Konsequenzen, die sich aus einer am Gedanken der Gottebenbildlichkeit und dem ersten Gebot orientierenden Menschenwürde für Liturgie und Predigt ergeben.

¹ Ich denke hier zum Beispiel an die religionsübergreifende, faktische Funktion des Kultus, die Teilnehmer von Ritualen und religiösen Zeremonien in irgendeiner Hinsicht zu disziplinieren.

² Der Vf. dieses Beitrags ist Mitglied der Ethikkommission der Ärztekammer von Nordrhein-Westfalen sowie der Medizinischen Fakultät der Universität Münster.

2 MENSCHENWÜRDE ALS LITURGISCH-HOMILETISCHE HERAUSFORDERUNG

»Die Würde des Menschen ist unantastbar.«³ Das Grundgesetz drückt aus, was zum Lebenswissen der jüdisch-christlichen Tradition, aber implizit und in abgestufter Weise auch anderer religiöser Kulturen gehört, und – was die begriffliche Entfaltung der Menschenwürde angeht – seinen Höhepunkt in der Aufklärung findet: Menschenwürde ist nicht das Ergebnis einer – nach Erfüllung bestimmter Bedingungen gewährten – Zuschreibung. Die Würde des Menschen ist eine unabweisbare »Vorgegebenheit für den Umgang mit ihr«⁴. Das Sein von Menschen ist nur denkbar als eine Beziehungsexistenz von Menschen, die wechselseitig Träger und Adressaten der Menschenwürde sind.

Weder Idee noch Begriff der Menschenwürde sind Früchte allein der jüdisch-christlichen Theologie, auch wenn man vielleicht sagen kann, dass es »keine nachdrücklichere Bekräftigung des Gedankens der Menschenwürde als in der jüdisch-christlichen Lehre vom Menschen als Abbild Gottes, im christlichen Gottesbild des die Menschen liebenden Vaters und in der Lehre von der Inkarnation«⁵ geben mag. »Wo immer ein religiöser Bezug zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde lebendig ist, ist der Gedanke der Menschenwürde zumindest ansatzweise mitgedacht.«⁶ Zum Konzept der Menschenwürde haben viele Wissenschaften, Religionen außerhalb des Juden- und Christentums und alle geistesgeschichtlichen Epochen das Ihre beigesteuert. Es handelt sich um einen Entwicklungsprozess mit verschiedenen Phasen und zahlreichen Rückschlägen. Besonders wichtige Impulse stammen von der stoischen Philosophie, die die theoretischen Grundlagen für den neuzeitlichen Begriff der Menschenwürde geschaffen hat, und von der europäischen Aufklärung, die diesen Begriff später in politisch-rechtlicher Hinsicht vertieft hat.⁷

³ Art. 1, Absatz 1, Grundgesetz.

⁴ In der folgenden Skizze nehme ich Bezug auf das u. a. von Eilert Herms postulierte relationale Verständnis von Menschenwürde. Vgl. E. Herms, Menschenwürde, in: ZevKR, 49. Jg., 2004, 121–146, 146. Ähnlich relational wird der Begriff der Menschenwürde auch von Martin Honecker entfaltet. Vgl. M. Honecker, Kontroverse um die Menschenwürde, in: EvTh, 64. Jg., 2004, 85–93, bes. 93.

⁵ K. H. Auer, Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzptionen, in: K. Breitsching / W. Rees (Hg.), Recht – Bürge der Freiheit (FS J. Mühlensteiger), Berlin 2006, 19–41, 21.

⁶ M. Kriele, Grundprobleme der Rechtsphilosophie, Münster/Hamburg/London 2003, 170.

⁷ Vgl. M. Forschner, Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur, in: H. Köbler (Hg.), Die Würde des Menschen. Fünf Vorträge, Erlangen 1998, 33–39, 34.

Dass es mit der Seinsweise des Menschen eine unverwechselbare Eigenbewandtnis hat, die in der Vorgegebenheit eines Seins von Menschen für Menschen gründet, mag Philosophen und Theologen auf einer metaphysischen Ebene einleuchten. Auf der sozialen bzw. kommunikativen Ebene stellt diese Betrachtungsweise eine enorme Herausforderung dar: Menschen, die Menschen begegnen, sind herausgefordert, die je anderen in ihrem Menschsein angemessen zu erkennen, zu verstehen, zu behandeln, zu achten – kurz: sie zu würdigen.⁸ Dass das wirklich geschieht, ist mit dem Argument der Nicht-Zuschreibbarkeit der Menschenwürde keineswegs gegeben.

Präzisieren wir die besondere Art Herausforderung der Menschenwürde am Kommunikationsgeschehen Gottesdienst. Schon der Begriff der Würde selbst impliziert eine Relation, nämlich – wie Eilert Herms formuliert – eine »Relation desjenigen Seienden, dem Würde eignet, zu demjenigen Seienden, für das es Würde besitzt, man kann sagen: die Relation des Würdeträgers zum Würdeadressaten.«⁹ Übertragen auf die Respektierung der Menschenwürde seitens der in einem Gottesdienst Agierenden läuft das auf die »Zumutung«¹⁰ hinaus, darum zu ringen, die Anwesenden in ihrem Menschsein als Träger der Menschenwürde zu verstehen, zu achten und zu würdigen. Liturg und Prediger wird als Adressaten der Menschenwürde zugemutet, den Gemeindegliedern als Trägern der Menschenwürde mit eigenen Verstehensanstrengungen und einer achtungsvollen Grundhaltung zu entsprechen. Es ist unschwer zu erkennen, dass das hier vorliegende Wechselverhältnis ein asymmetrisches ist: Die Menschenwürde macht ihren Träger – einen Menschen, wo immer er gegenüber einem anderen erscheint – zum Gegenstand einer Verstehens- und Achtungsleistung ihrer Adressaten.¹¹

Was ist liturgisch und homiletisch gefordert, wenn wir den abstrakten Begriff der Menschenwürde im Kommunikationsgeschehen Gottesdienst praktisch werden lassen wollen? Dazu ein paar Überlegungen:

1. Wenn Gottesdienste gefeiert werden, ist den Anwesenden vor allem nicht die Inanspruchnahme ihrer Freiheit vorzuwerfen. Es gilt vielmehr, den Einzelnen in seinem lebenslangen Prozess der Aneignung von Freiheit zu unterstützen. Dabei sollen die Gemeindeglieder Subjekte bleiben, und nicht zum wohlfeilen Objekt von Ermahnungen und Belehrungen werden.

Eines der Hauptanliegen der verfassungsrechtlichen Erläuterungen zur Menschenwürde (vgl. Art. 1, Abs. 1 Grundgesetz sowie BVerfGE 29,41) ist die Fest-

⁸ Vgl. E. Herms, a. a. O., 132.

⁹ A. a. O., 127. Zur Terminologie von »Würdeträger« und »Würdeadressaten« vgl. bes. 126–133.

¹⁰ A. a. O., 134.

¹¹ Vgl. ebd.

stellung, dass »dem Menschen als einem solchen eine unantastbare Würde zukommt, die durch nichts erworben werden kann als allein durch das Menschsein, und die unter keinen Umständen verwirkt werden kann« (K. H. Auer, a. a. O., 39). Diese Formulierung richtet sich insbesondere gegen Versuche, Menschen zu instrumentalisieren und sie z. B. mit Hilfe religiöser, politischer, ideologischer oder sonstiger Manipulation erst zu »richtigen« Menschen machen zu wollen. Der Gedanke des »unverdienten« Menschseins liegt im Übrigen ganz in der Nähe des evangelischen Gedankens des (erlöst) Menschseins, das ebenso wenig als Resultat einer angestregten (frommen bzw. religiösen) Leistung betrachtet werden kann.

Das heißt, Menschen sollen sich auch durch Gottesdienste ihres eigenen Willens bewusst werden und sich mit ihren ureigensten Wünschen auseinandersetzen können, sie sollen begründete Entscheidungen treffen und Autonomie nicht als unausweichlichen Affront gegen Gott vermittelt bekommen. Zu einem Leben in Freiheit gehört es, sein Leben so zu führen, dass es eigenen Überzeugungen entspricht, und dass man sich an Erfahrungen der Unfreiheit – also z. B. des Bruchs zwischen dem, was man aus guten Gründen für richtig hält, und dem, was man tut –, nicht gewöhnt.

2. Zur Ausübung des Menschseins, zu den Äußerungsformen seiner Würde, gehört elementar das Gewähren- und Empfangen-Können von Liebe – neben der Freiheit der stärkste Beweggrund menschlichen Lebens. Diese Begabung des Menschen darf ihm – anders als im Rüstgebet häufig zu hören – nicht madig gemacht, abgesprochen oder kleingeredet werden.

3. In ihrer Würde, frei zu sein und lieben zu können, sind Menschen zudem verantwortungsfähig; sie sind ansprechbar auf ihr Tun und Lassen und setzen sich deswegen bewusst Gottesdiensten aus. Das bedeutet aber nicht, dass die – dem Hören einer Predigt zugrundeliegende Einladung zur Selbstthematisierung – in verletzende »Hörerschelte« umschlagen darf.

4. Der Mensch ist nicht nur vernunftbegabt, er ist auch ein Wesen mit Gefühlen. Er reagiert mit emotionalen Irritationen, wenn er in seiner Würde missachtet wird. Mit Verstand und mit Gefühl vermag ein Mensch zu beurteilen, was gut und böse ist, was wünschenswert – und was zurückzuweisen ist. Menschen registrieren auf der emotionalen Ebene (insbesondere anhand nonverbaler Zeichen wie Stimme, Gestik, Haltung usw.) sehr genau, in welcher Beziehungsrelation ihnen ein Pfarrer gegenübertritt, und ob bzw. in welchem Maße seine Interaktionen von ungeheuchelter Wertschätzung bestimmt sind oder nicht.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die traditionelle, auf Rationalität bezogene Plausibilisierung des Menschenwürdegedankens zu kurz greift. Es ist nicht nur so, dass die Menschenwürde auch gefühlsmäßig ihr Recht einfordert, wenn Menschen z. B. unzumutbaren Situationen ausgesetzt sind, sondern die Vernunft selbst ist im Gefühl verankert. Ein Indiz dafür sind die »emotionalen Irritationen«, die die Verletzung der Menschenwürde auszu-

lösen vermag, und die dann ein vernunftmäßiges Einschreiten gegen entsprechende Verletzungen nach sich ziehen.¹²

5. Schließlich geht es bei der Achtung der Menschenwürde auch um den artikulierten Respekt vor dem je eigenen Sinnzusammenhang menschlichen Lebens. Dieser Sinnzusammenhang drückt sich für einzelne Individuen besonders in der Kongruenz ihrer Haltungen und Handlungen aus, das heißt darin, dass sie das, was sie wollen, auch für wünschenswert halten, dass ihre Entscheidungen das widerspiegeln, was sie wirklich wollen, damit sie ihr Handeln schließlich als Folge ihres Wollens und Entschiedenenseins erleben.¹³ Angesichts dessen ist es falsch, z. B. die Wünsche und den Willen des Einzelnen im Gottesdienst vor allem zu problematisieren, und ihm gleichzeitig Leidenschaft für ein bestimmtes, angeblich moralisch wertvolles Tun abzuverlangen.

Menschen erfahren ihr Tun in dem Maße als sinnvoll, wie sie die Erfahrung machen, dass dieses Tun Vergangenheit (Überlegung und Entscheidung), Gegenwart (Leidenschaft) und Zukunft (Erwartung) hat. Diese Erfahrung setzt voraus, das eigene Handeln als Folge vorausliegender Erwägungen und Entscheidungen zu erleben, als »Echo« auf die Vergangenheit. Sinnerfahrung hat damit zu tun, sagen zu können, was man aus welchen Gründen in welcher Absicht will. Dazu gehört eine Zukunftsorientierung im Sinne begründeter Erwartungen, die das gegenwärtige Handeln im Sinne eines Motivs leitet. Umgekehrt erfahren Menschen ihr Handeln als sinnlos, wenn sie nicht sagen können, aus welcher Entscheidung heraus (Vergangenheit) sie etwas tun, und welche Erwartungen sie damit verbinden (Zukunft).

Das sind nur ein paar Schlaglichter auf das Spektrum, das ich vorhin etwas technizistisch als Repertoire zur »Ausübung des Menschseins« bezeichnet habe. Wir könnten auch von Formen der Praxis der Menschenwürde sprechen. Ich möchte die liturgisch-homiletische Relevanz dieser Aspekte vertiefen, indem ich ein paar Standardsituationen von Verletzungen der Menschenwürde markiere:

¹² Vgl. in diesem Zusammenhang auch *J. Fischer*, Menschenwürde, Rationalität und Gefühl, in: ZEE, 50. Jg., 2006, 29–42.

¹³ Vgl. zum inneren Zusammenhang von Wünschen-Wollen-Entscheiden-Handeln: *W. Engemann*, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: WzM, 58. Jg., 2006, 28–48.

3 VERLETZUNG DER MENSCHENWÜRDE IN DER GOTTESDIENSTLICHEN PRAXIS?

Häufig wird die Menschenwürde des Einzelnen dadurch missachtet, dass ihm ausgerechnet sein Menschsein vorgehalten wird: Von einem Sonntag zum anderen war der Mensch doch wieder nur ein Mensch! Dafür soll er um Gnade flehen. Dabei wird faktisch eine in der Kulturgeschichte des christlichen Glaubens überwundene Komponente des Menschenwürdebegriffs restituiert, nämlich die der Perfektibilität.

Bei der Erörterung des Begriffs der Menschenwürde in der Neuzeit und in der Moderne spielen die Kategorien der Rationalität (vor allem zur Hervorhebung des Menschen gegenüber der vernunftlosen Natur und zur Legitimation ihrer Beherrschung durch den Menschen), der Perfektibilität (besonders zur Hervorhebung der Entwicklungs- und Fortschrittsfähigkeit des Menschen gegenüber dem Tier), und der Autonomie (als Ausdruck der Selbstzwecklichkeit des Menschen) eine besondere Rolle.¹⁴

Der Gottesdienstbesucher hat sich kaum gesetzt, da wird ihm vorgeworfen, dass es wiederum auf der ganzen Linie nicht gereicht habe, und dass er alles, was er hätte an Gutem tun können, »zu wenig« getan habe: Er war nicht immer freundlich genug, manchmal sogar unfreundlich. Nicht immer geduldig genug, manchmal sogar ungeduldig. Nicht immer hilfsbereit genug, manchmal sogar abweisend. Er habe vor allem weniger geliebt als er eigentlich hätte können. Wie viel hätte genügt, um das Soll zu erfüllen?

Ohne dadurch in Sünde zu fallen, sind Menschen Grenzen gesetzt, Grenzen, alles zu verstehen, immer zu helfen, immer gleichbleibend freundlich zu sein. Diese Lebenspraxis wäre – für einen Menschen! – im Übrigen kein Segen, sondern ein Fluch. Menschen müssen z. B. Aggressionen haben können, Nein sagen und sich zurückziehen, an Grenzen geraten dürfen. Weil sie Menschen sind. Ihnen diese Disposition vorzuwerfen und sie sich damit zu einem Problem zu machen, das anscheinend Sonntag für Sonntag einen Gottesdienst nach dem anderen nach sich ziehen muss, ist ein Affront gegen ihre Würde.

Im Rahmen dieser inquisitorisch-moralisierenden Diffamierung der Erfahrungen des eigenen Menschseins sind Schuldvorwürfe billiger als die billigste Gnade. Wie kann man Menschen ein Sein zumuten, das weder ihrer Würde entspricht noch sonst erstrebenswert ist? Es läge dagegen durchaus in der Würde des Menschen, Reue zu empfinden, und dabei aufs Neue etwas von seiner Freiheit zu erkennen, zum Beispiel, dass sein Handeln nicht durch äußere Einflüsse

¹⁴ Vgl. H. J. Münk, Philosophisch-ethische Würdekonzepte in biblisch-theologischer Sicht, in: R. Scoralick (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10), (FS W. Kirchschräger), Zürich 2007, 221–245, 225 f.

erzwungen war, dass er Spielraum hatte, den er nicht in Anspruch genommen hat, obwohl er es hätte können.

Das setzte freilich voraus, überhaupt im Blick zu haben, dass sich Menschen durch einen Gottesdienst u. a. ihres Freiheitsstatus neu bewusst werden sollen, ihrer Autonomie als Konstitutivum ihrer Würde.¹⁵ Das könnte darauf hinauslaufen, den Einzelnen auf Erfahrungen der Unfreiheit anzusprechen und dabei die Stärkung seiner Freiheit im Blick zu haben. Dabei könnten Fragen wie diese im Hintergrund stehen: Ist eigentlich das, was mit deiner Beteiligung in deinem Leben geschieht, Ausdruck dessen, was du willst? Welche Gründe bestimmen dich dabei? Und in welchem Maße sind deine Entscheidungen Ausdruck dessen, was du tatsächlich für wünschenswert halten kannst usw.?

Die pauschale Unterstellung mangelnder Liebe ist fast regelmäßig verbunden mit einer massiven, bisweilen höhnisch-sarkastischen Diffamierung der Selbstliebe, die mit autistischem Egoismus gleichgesetzt wird. Aus den Gesellschaftsanalysen der letzten Jahrzehnte geht hingegen hervor, dass es Menschen unserer Tage ausgesprochen schwerfällt, ihrer Würde durch eine angemessene Selbstliebe zu entsprechen.¹⁶ Wo aber die Tugend der Selbstliebe nicht mehr gelebt wird, ist die Sünde auf dem Vormarsch. Wäre das nicht eine wichtige Einsicht bei der Vorbereitung eines Gottesdienstes?

Statt nun den Einzelnen darin zu unterstützen, sich über die Schulter schauen zu können, eine kritische Wahrnehmungsdistanz zu sich selbst zu finden, die eigenen Wünsche zu prüfen und Phantasien für veränderte Situationen zu antizipieren, wird gerade dasjenige Repertoire in Frage gestellt, auf das ein Mensch zurückgreift, um ein Leben in Freiheit führen zu können – allem voran ein eigener Wille als eines der ausübenden Organe der Freiheit. Egoismus, Subjektivität, Hedonismus, Opportunismus – in nicht zu zählenden Gebeten und Predigten werden diese Begriffe in einem Atemzug der Gemeinde um die Ohren geschlagen, ohne den Betenden oder Hörenden die Möglichkeit zu eröffnen, das Angebot des Glaubens selbst mit einem positiven Begriff von Autonomie zu verbinden. Dabei wird die Asymmetrie der Zumutung, die die Würde jedes Einzelnen für Liturgen und Prediger als Würdeadressaten darstellt, durch eine un-

¹⁵ Klassisch – und in der Fixierung auf die Dimension der Freiheit und der Vernunft durchaus verkürzt, die Dimension der Liebe und des Gefühls nicht gleichermaßen respektierend – formuliert von Immanuel Kant: »Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« (*I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1785/1786, BA 80, 78f.; BA 67).

¹⁶ Vgl. unter vielen anderen: *U. Beck*, Auf dem Weg in eine Risikogesellschaft, 18. Aufl., Frankfurt/M. 2006; *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1993; *A. Ehrenberg*, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2004.

würdige Umkehrung der Relationen boykottiert: Pfarrer werden zur Zumutung für die Gottesdienstbesucher.

Es fällt auf, dass der für die Menschenwürde so zentrale Begriff von Freiheit im Gottesdienst oft in zweifacher Hinsicht missbraucht und dabei verkürzt wird: Zum einen wird er auf die soteriologische Credenda des Christentums reduziert, dann geht es einseitig um Freiheit von Sünde, Tod und Teufel. Zum anderen wird die Annäherung des Menschen an die Erfahrung der Freiheit »gesetzlich« konditioniert: Dem Einzelnen wird vorgegaukelt, durch ein bisschen mehr Anstrengung und mit Gottes Hilfe dazu beitragen zu können, dass die beanstandeten Defizite künftig nicht mehr so gravierend ausfallen, und dass er auf diese Weise etwas für seine Würde tun kann. Demgegenüber klingen die Erläuterungen in Artikel 1, Absatz 1 des Grundgesetzes wie pure Ketzereien: Zur Würde des Menschen gehört, »dass der Mensch über sich verfügen, sein Schicksal eigenverantwortlich gestalten kann«.

Die Analogien zwischen den Professionen des Arztes und des Pfarrers liegen auf der Hand: *Salus aegroti suprema lex*¹⁷ – was Ärzte in den Kommentaren zu ihrer Approbationsurkunde finden, entspricht dem, was Pfarrer in abgewandelter Form auf ihren Berufungsurkunden lesen können, in denen sie auf die Bedeutung des Evangeliums für ein Leben in der Freiheit des Glaubens hingewiesen werden.

Mit Bezug auf diese offensichtlichen Analogien komme ich am Schluss dieses Teils auf ausgewählte Maximen medizinischer Ethikkommissionen zurück. Sie wachen darüber, dass die Grenze zwischen Patientenschutz und Menschenwürde einerseits und wissenschaftlichem Fortschritt andererseits nicht verletzt wird. Von Fall zu Fall formulieren sie klare Unterlassungsempfehlungen, um unter anderem die Mindestbedingungen des Menschseins zu schützen.¹⁸ Würde man einen Gottesdienst, wie ich ihn mit wenigen Strichen portraitiert habe, einer theologisch-philosophischen Ethikkommission vorlegen, die sich analoger Kriterien bediente, hätten jene Gottesdienste keine Chance, weil (1.) das Ausmaß an Zumutungen gegenüber dem zu erwartenden Nutzen für die konkreten Menschen eindeutig zu hoch ist, weil (2.) die wissenschaftlichen Prämissen, vor allem auf dem Gebiet der Anthropologie, in den charakterisierten Fällen nicht dem heutigen Erkenntnisstand entsprechen,¹⁹ weil (3.) nicht zu erkennen ist,

¹⁷ »Das umfassende Wohl des Kranken ist höchstes Gesetz.«

¹⁸ Dabei spielt die Frage, inwieweit Patienten nachvollziehen und schließlich wollen können, was mit ihnen geschieht, auch dann noch eine Rolle, wenn das Verständnis der einzelnen vorgesehenen Maßnahmen und die Erklärung eines eigenen Willens beim Patienten eingeschränkt sind. Dann müssen sich Angehörige und Ärzte nach dem »mutmaßlichen Willen« des Betroffenen richten.

¹⁹ Die offenen Flanken der Prämissen der praktischen Anthropologie christlicher Gottesdienste betreffen vor allem das in der Menschenwürde verankerte, in der theologischen

dass die unausweichlichen Risiken der angestrebten Inszenierungen durch zu erwartende, besondere Heilungseffekte gerechtfertigt wären, weil (4.) die Erwartungen, die bei den Anwesenden bezüglich der Wirkung des Gottesdienstes geweckt werden, im Widerspruch zum Drehbuch stehen, und weil (5.) nicht gewährleistet ist, dass Menschen, denen routinemäßig Lieblosigkeit, Beziehungsunfähigkeit, Gleichgültigkeit etc. vorgehalten wird, im Anschluss an den Gottesdienst angemessen psychisch betreut werden.

Immerhin wissen wir heute, dass es einen Zusammenhang zwischen Religion und einem Lebenswohlgefühl bzw. chronischen Erkrankungen gibt, wobei freilich nicht Religion und Atheismus die Spannbreite vorgeben, sondern menschenwürdige Religion und menschenunwürdige Religion.

So lässt sich aus meiner Sicht die Studie Ronald Grossarth-Maticeks zusammenfassen. In der wohl aufwendigsten prospektiven Studie, die je über den »Zusammenhang von Formen der Religiosität und ihren Auswirkungen auf Gesundheit und Kreativität« durchgeführt worden ist, wird nachgewiesen, dass die landläufige These, nach der religiöse Menschen länger leben und gesünder seien, falsch ist. Es kommt ganz auf die Art der Religion an – vor allem auf das sie leitende Menschenbild und das darin implizit und explizit nahegelegte Selbstbild, auf das Gottesbild, die damit verbundene Glaubenskultur usw. »Liebevoll, vergebungsorientiert gottbezogene Menschen leben bei gleich hohen psychosozialen und physischen Risikofaktoren signifikant länger ohne Ausbruch von chronischen Erkrankungen« als die »sünden- und schuldorientierten Religiösen«. »Rationale Atheisten befinden sich in der Mitte.«²⁰

4 GOTTEBENBILDlichkeit UND ERSTES GEBOT ALS IDEEN-KONZEPTE FÜR MENSCHENWÜRDIGE GOTTESDIENSTE

Mit Liturgie und Predigt der Menschenwürde entsprechen zu wollen, läuft darauf hinaus, den Menschen in seiner Gottähnlichkeit als Mensch neu zum Vorschein kommen zu lassen bzw. Mensch sein zu lassen. Seine Gottebenbildlichkeit betrifft natürlich nicht die physische Gestalt, auch nicht bloß bestimmte hoheitliche

Anthropologie aber entstellte Verhältnis des Menschen zur Freiheit und zur Liebe. Vgl. *W. Engemann*, Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, erscheint in: *EvTh*, 72. Jg., H. 1, 2012 sowie *ders.*, Ein Fall für die Predigt: Gefährdete Freiheit. Überlegungen zur homiletischen Grundsituation der Sonntagspredigt, in: *K. Fechter / L. Friedrichs (Hg.)*, Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Stuttgart 2008, 130–140.

²⁰ *R. Grossarth-Maticek*, Formen der Religiosität und ihre Auswirkungen auf Gesundheit und Kreativität, in: *WzM*, 62. Jg., H. 4, 2010, 313–331, 326, 327.

Vertretungsfunktionen um der Ordnung der Schöpfung²¹ willen, sondern ist im Kern ontologischer Natur: Sie betrifft die fundamentalen Seinsdimensionen Gottes und des Menschen, die der Freiheit und der Liebe.²² In der Erfahrung von Freiheit und Liebe sind Menschen ganz Mensch, auch wenn sie geneigt sind, gerade solche Erfahrungen, in denen sie sich als Liebende bzw. Geliebte oder Freie erfahren, als »göttlich« zu bezeichnen. Diese Erfahrungen sind Menschen als Menschen grundsätzlich zugänglich. Frei zu sein sowie Liebe gewähren und empfangen zu können, ist in ihrem Wesen angelegt, kein Sonderangebot der jüdisch-christlichen Tradition. Das Besondere dieser Tradition liegt unter anderem darin, entsprechende Erfahrungen anhand spezifischer Bilder, unverwechselbarer Geschichten und Argumente in den Fokus von Theologie und religiöser Praxis zu stellen. Zwei davon spreche ich an:

4.1 ANNÄHERUNGEN VON DER IDEE DER GOTTEBENBILDlichkeit HER (GEN 1,26 F.; PS 8,6)

Die Kühnheit dieses Gedankens liegt darin, die Gottähnlichkeit und Menschlichkeit des Menschen ausgerechnet in seinem Faible und in seiner Bestimmung zur Freiheit und Liebe zu sehen. Dabei geht es nicht abstrakt um Freiheit, sondern um Freiheit im Sinne personaler Selbstbestimmung, freier Urteilsbildung und freier Entscheidung. Sie gehört elementar zum Personsein des Menschen und gibt seinem Leben Weite. Sie drückt sich in Beziehungen aus, die die intimste Seite der Freiheit widerspiegeln, die Freiheit, sich zu binden. Der stärkste Beweggrund dafür ist die Liebe. Sie gibt dem Leben des Menschen Tiefe.

Diese beiden – dem Menschen als Ebenbild Gottes unmittelbar zugänglichen – Seinsdimensionen und -erfahrungen sind auch der Grund dafür, dass der Mensch am Geheimnis Gottes partizipiert bzw. als Mensch ein Geheimnis ist.²³

²¹ So die Erklärung von H. J. Münk, a. a. O., 2007, 236.

²² Genau an diesem Punkt ragen Gen 1,26 f. und die Vorstellungen des 8. Psalms über die im alten Orient verbreitete Auffassung hinaus, dass hoheitliche Personen in Standbildern gegenwärtig sein können und dann die Macht und Herrschaft dieser Person vor Ort verkörpern. Nach den genannten alttestamentlichen Zeugnissen fallen *dem Menschen selbst* Souveränität, Freiheit und Herrschaft zu, während die Standbilder der Könige und Götter sie eher beschränken.

²³ Vgl. W. Pannenberg, Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?, in *ders.: Was ist der Mensch?* Beiträge zu einer modernen Anthropologie, Hg. o. N., München 1968, 27–41. Wenn man bei der Frage nach der Menschenwürde auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit Bezug nimmt, sollte man sich darüber im Klaren sein, dass die Menschenwürde im Schöpfungsmythos nicht deshalb aufscheint, weil Gott eines Tages den Menschen als sein Ebenbild entwirft; der Begriff der Gottebenbildlichkeit setzt umgekehrt schon voraus, dass sich Menschen als Würdeträger verstehen bzw. erfahren, weshalb es erst möglich ist, diese Würde theologisch von der Gottebenbildlichkeit her zu interpretieren. Vgl. in diesem Sinne auch

Sie sind bei Weitem nicht das einzige Argument für seine Würde, aber ein zentrales, das in verschiedene Richtungen ausgebaut werden kann – worauf an dieser Stelle leider verzichtet werden muss.

Im Einzelnen wäre hier – ohne damit eine Hierarchie von Argumenten vorgeben zu wollen – auf folgende Aspekte hinzuweisen: (1.) Auf die Fähigkeit des Menschen, subjektiv zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können – eine wichtige Voraussetzung für Entscheidungen, in denen die Freiheit eines Menschen sichtbar wird, (2.) auf das theologische Modell der Inkarnation, (3.) auf die Selbstidentifikationen Jesu mit Menschen wie z. B. den Geringsten, die ihrer Liebe Raum geben (Mt 25,34–40), und mit denen, die sich in ihrer Freiheit nicht korrumpieren lassen (vgl. die Seligpreisungen nach Mt 5,2–11). An dieser Stelle wäre auch (4.) an den solidarischen Umgang Jesu mit Kranken, Zöllnern und Sündern zu erinnern, an Situationen, in denen Menschen etwas von ihrer Würde wiederfinden: Vgl. z. B. die Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36–50); die Bewahrung der Ehebrecherin vor der Steinigung (Joh 8,1–11), Jesu Tischgemeinschaft mit Zachäus (Lk 19,1–9).

Liturgie und Predigt sollten dementsprechend dazu beitragen, dass Menschen sich nicht mit Erfahrungen der Unfreiheit arrangieren, und sich auch nicht eine Lebens- und Glaubenshaltung aneignen, in der das Gewähren von Liebe mit der vermeintlich großzügigen Geste des Verzichts auf das Empfangen von Liebe verbunden ist, was einen rigorosen Umgang mit sich selbst einschließt. Diesem Anliegen entspricht es, die Anwesenden grundsätzlich nicht als Liebeskrüppel bzw. selbstverliebte Beziehungsmuffel anzusprechen, und ihnen eigene gute Erfahrungen eines Lebens in Freiheit und Liebe nicht notorisch abzuerkennen. Ebenso sollte es liturgisch und homiletisch als Tabu gelten, den Gottesdienstbesuchern jenes Repertoire aus der Hand zu schlagen, mit dem Menschen üblicherweise ihrer Würde Ausdruck verleihen, indem sie zum Beispiel Wünsche haben, sich einen eigenen Willen aneignen, eigene Entscheidungen treffen usw. Diese Art der Kränkung des Menschen, die Demontage seiner Würde, ist kein Kavaliersdelikt.²⁴

Auch wenn bei den liturgisch-homiletischen Verletzungen der Menschenwürde kein Blut fließt, wird deutlich, dass jegliche Attacken auf den Menschen

F.-J. Bormann, Die Würde des Menschen ist unantastbar. Herkunft und Begründung eines fundamentalen Begriffs, in: *Evangelische Aspekte*, 16. Jg., 2006, 28–46, 34.

²⁴ Vgl. die Sanktionen, die mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet werden (Gen 9,6). *Regina Ammicht Quinn* meint, eigentlich müsse man angesichts der »akuten Verletzbarkeit und Gefährdetheit der Würde« einen »neuen kategorischen Imperativ« im moralischen Bewusstsein der Zeitgenossen verankern: »Achtet die Verletzbarkeit.« Vgl. *dies.*: Würde als Verletzbarkeit. Eine theologisch-ethische Grundkategorie im Kontext zeitgenössischer Kultur, in: *ThQ*, Nr. 184, 2004, 37–48, 47 f.

als Ebenbild Gottes für gravierend gehalten werden. Die Menschenwürde ist unantastbar. Deshalb dürfen Menschen z. B. auch nicht geraubt (Dtn 24,7) oder durch Prügelstrafe entehrt werden. Hans J. Münk weist mit Recht darauf hin, dass in solchen Anordnungen die »Weitergeltung der gottebenbildlichen Würde auch unter postlapsarischen Lebensbedingungen«²⁵ zum Ausdruck komme.

Das macht z. B. die Klage Hiobs deutlich. Er ist bereit, viel zu erliden und zu erdulden – keine Frage. Aber er weiß auch um seine Würde. Als sie ihm wie vom Winde verweht²⁶ erscheint, fängt er an, Gott als ersten Adressaten der Menschenwürde zur Rede zu stellen und dabei seine Beziehung zu ihm anzusprechen: Was ist mit unserer Beziehung, dass du so mit mir umgehst?! In der Figur des Hiob manifestiert sich die Auffassung, dass Gott doch nicht so weit gehen könne, einem Menschen absichtlich die Verletzung seiner Würde zuzumuten.

4.2 ANNÄHERUNGEN VOM ERSTEN GEBOT HER (EX 20,3)

Das erste Gebot klingt demgegenüber fast wie eine Zurücknahme oder Einschränkung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, so als hätten die Menschen Angst davor, sie könnten Gott zu ähnlich werden oder in ihrer Inanspruchnahme ihrer Freiheit zu weit gehen: »Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir« (Ex 20,3). Als diese Empfehlung zum ersten Mal gebraucht wird, ist eine Gruppe von Menschen gerade dabei, ihre Würde zu verlieren: Der Weg aus der Sklaverei, das Abenteuer der Freiheit, so wird erzählt, erscheint Israel als unzumutbar. Das Leben ohne Zukunft, das sie in Ägypten geführt hatten, hatte den bestechenden Vorteil, dass man sich nicht um die Gegenwart zu kümmern brauchte. Zurück nach Ägypten – das ist nun auch wieder zu anstrengend. Aber man kann ja die ägyptischen Verhältnisse im Handumdrehen wiedererschaffen, vor Ort: Man braucht sich bloß einem Götterbild zu unterwerfen, gegenüber dem man wieder ganz klein ist. Sie kennen die Geschichte: Man veranstaltet den üblichen Selbstversklavungszauber: Menschen gehen vor einem ansehnlichen Haufen Gold in die Knie und überlassen ihr Leben ansonsten dem Schicksal. Das Abenteuer Freiheit scheint zu Ende zu sein. Da kommt Mose mit neuen Richtlinien vom Berg. Regel Nummer eins: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.« Aus einem einzigen Grund: »Die Götter lassen dich, wie man sieht, nicht Mensch sein: Sie rauben dir als Erstes deine Würde. Dadurch verlierst du das Interesse am Aufbruch. Die anderen Götter lassen dich im Kreis tanzen und durch den Reifen springen. Sie sind unmenschlich. Sie können dich als Gegenüber nicht verkraften. Sie sehen in dir einen Konkurrenten und zwingen dich in die Knie. Mit deiner Erfahrung von Freiheit und Liebe bist du eine ernsthafte Bedrohung für alle denkbaren Götter.

²⁵ H. J. Münk, a. a. O., 2007, 236.

²⁶ »Meine Würde [kabod] verflog wie der Wind« (Hi 30,15).

Deshalb sollst du keine anderen Götter haben neben mir. Du kannst neben ihnen kein Mensch sein.« Soweit das erste Gebot.

Sich liturgisch und homiletisch um der Menschen willen mit »den anderen Göttern« anzulegen, bedeutet, Menschen an ihre Menschlichkeit und Menschenwürde zu erinnern – statt das Hervortreten der Merkmale ihrer Menschlichkeit zum Problem zu machen. Das heißt, sie daran zu erinnern, wie Freiheit sich anfühlt, und an die Stärke, über die sie durch das Empfangen und Gewähren der Liebe verfügen. In dieser Hinsicht können die Seligpreisungen als Kommentare sowohl des ersten Gebots als auch der Idee der Gottebenbildlichkeit betrachtet werden: In den Existenzweisen, die die Seligpreisungen umreißen, werden keine göttlichen Prinzipien eingefordert, sondern Menschen in ihrer Würde beschrieben: Die Seligpreisungen (vgl. Mt 5,3–9) drücken in immer neuen Wendungen aus, was es heißt, als Mensch zum Vorschein zu kommen, indem man sein Herz nicht kompromittieren lässt, Barmherzigkeit in Anspruch nimmt und keine Ungerechtigkeiten toleriert usw. So erfahren Menschen – in Freiheit und Liebe – etwas von ihrer Würde. Mit »den anderen Göttern« geht das nicht. »Du sollst sie nicht haben neben mir, weil du nicht Mensch sein kannst neben ihnen.«

Die Götter, deretwegen das erste Gebot ausgesprochen wird, leben vornehmlich in der Heidenangst und dem Heidenrespekt von Menschen fort: Sie manifestieren sich z. B. in sorgfältig zusammengezümmerten Selbstbildnissen, in denen Menschen ihre Freiheit einzusargen pflegen, in verführerischen Strukturen der eigenen Unersetzbarkeit, mit denen sich Menschen um den Preis ihrer Selbstvernichtung ein Ressort der Aufmerksamkeit und Wertschätzung zu sichern glauben. Solche Götter zu tolerieren, bedeutet, sich im Leben mit einer ganzen Clique von Diven und Tamagotchis herumschlagen zu müssen, Wesen, die nur auf sich fixiert sind, die den Menschen ständig manipulieren, an seinen Kräften zehren und ihm vorhalten, ihnen nie genug Aufmerksamkeit zu schenken.

Im Gottesdienst wird Gott – bzw. wird der Glaube – allzu oft genau in dieser Weise präsentiert, wodurch Menschen wiederum entwürdigt und zum Götzendienst angehalten werden. Ich denke an Gebete und Introduktionen zum Kyrie, in denen Liturgen für Gott Partei ergreifen und das erste Gebot zickig bis inquisitorisch intonieren: »Ach, wie selten du mit mir redest. Hast du heute auch schon an mich gedacht? Wozu bin ich überhaupt da? Weißt du, was du mir täglich antust? Gib's doch zu, dass ich dir egal bin. Wie selten du mich in der Kirche besuchst.« Das sind Angriffe auf das Menschsein des Menschen – und Übertretungen des ersten Gebots. Mensch zu sein ist demgegenüber der beste Weg, nach dem ersten Gebot zu leben.

Abschließend zwei Thesen, die über das Gesagte hinausführen wollen und vielleicht zum weiteren Gespräch in dieser Sache anregen können:

Die bipolare Faktizität der Menschenwürde, die dem Sein des Würdeträgers (z. B. dem eines Gemeindeglieds) ebenso zukommt wie dem jeweiligen Würde-

adressaten (z. B. dem des Liturgen), impliziert ein Gegebensein und Aufgegebensein der Menschenwürde in zwei Richtungen. Für die in den Blick genommene gottesdienstliche Praxis heißt das, dass Prediger und Liturgen mit dem, was sie tun, nicht nur der Würde der Anwesenden zu entsprechen haben, sondern sich auch in ihrer eigenen Würde ernst nehmen. Das bedeutet, sich im gottesdienstlichen Umgang mit Menschen und Dingen in dem Sinne selbst zu respektieren, dass die Bearbeitung der Fragen, Themen und Probleme, die in Predigt und Gebet aufscheinen, zu den eigenen Erfahrungen, Einsichten und Erwartungen passt und – mit etwas Pathos gesagt – als Fortschreibung der individuellen Freiheitsgeschichte gelten darf. Wer für die Gemeinde einen Gottesdienst konzipiert, ist während dieser Arbeit an Pflichten auch sich selbst als »sittlichem Subjekt« gegenüber gebunden, und kann seine eigene Würde nicht aussetzen. Ich hebe dies deshalb so hervor, weil man in Gottesdiensten oft genug Formen liturgischer und homiletischer Routine erleben kann, die darauf schließen lassen, dass die Agierenden auf jegliches Eigeninteresse am Geschehen verzichten und von dem, was sie da tun, nichts erwarten.

Die andere These betrifft die Kultur der Unantastbarkeit, der Unverletzlichkeit, der Heiligkeit des Menschen, die sich in verschiedenen Entwicklungslinien in der Geschichte der Religionen nachzeichnen lässt und natürlich auch in den christlichen Gottesdienst mündet. Sie reicht u. a. von der alten Praxis des »Tabus« über die Respektierung schützender, heiliger Orte bis hin zur Selbstidentifikation Gottes mit dem Menschen, um dessen Verletzung zum Tabu zu erklären.²⁷ Angesichts vielfältiger Erfahrungen der Ramponierung der Menschenwürde und der grassierenden Anleitungen zur Selbstentwürdigung könnte eine der größten Herausforderungen heutiger kirchlicher Praxis darin bestehen, Liturgie und Predigt als Kristallisationspunkte der Menschenwürde zu begreifen und sie entsprechend zu gestalten.

²⁷ Vgl. z. B. explizite Tabus, die die Unverletzbarkeit Israels sichern sollen: »Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an« (Sach 2,12) sowie einzelne, in diesem Fall den Jüngern bzw. Aposteln geltende Vergewisserungen: »Wer euch verachtet, der verachtet mich« (Lk 10,16b).