

CHRISTIAN FREVEL · BOCHUM

WIE TAU AUS DEM SCHOSS DES MORGENROTS

Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament¹

«Ich sah, dass alles Vollkommene Grenzen hat». Dieser Einsicht in die Begrenztheit selbst des Vollkommenen und Perfekten wird in Ps 119,96 die unendliche Weite der Tora entgegengesetzt. Das Gesetz, das in christlichen Augen so oft als rigider Zaun der Beschränkung abgewertet wird, erweist sich in der Begrenzung als Grenzen überschreitend und unendliche Perspektiven eröffnend. Nicht das Vollkommene, dem Machbaren und Perfekten Verpflichtete, und das darin selbstbewusst Grenzen Überschreitende ist das Erstrebenswerte und Erfüllende, sondern der limitative Maßstab und begrenzende Rahmen. Das Gebot führt in der Einschränkung über die Vollkommenheit noch hinaus. Sich dieser Paradoxie als Maxime freiwillig und ohne Zwang unterzuordnen, bedeutet der Gesetzestheologie des 119. Psalms Leben in Fülle. Die Tora wird zum Maßstab erfüllten Lebens, weil sie den Rahmen setzt, in dem Gottesnähe sich ereignet. Der Lobpreis der gesetzten Grenzen, die dem Wohl des Menschen mehr dienen als das Rüstzeug selbst gemachter Vollkommenheit, liest sich wie eine Allegorie auf die Diskussion um die Selbstbeschränkung des Menschen im Zeitalter technologischer Machbarkeit.

Dürfen wir, was wir können?

Die alles umgreifende Frage der Anthropologie «Was ist der Mensch?» hatte Immanuel Kant mit den Fragen «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?» und «Was darf ich hoffen?» verbunden. Angesichts der modernen Herausforderungen der Biotechnologie wandelt sich die Frage nach dem Menschen und spitzt sich im Bereich der Ethik zu: Darf der Mensch, was er kann? Was setzt ihm Grenzen? Darf der Mensch therapeutisch klonen?

CHRISTIAN FREVEL, geb. 1962 in Siegen, 2000-2004 Professor für Biblische Theologie an der Universität zu Köln, seit 2004 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Darf er behindertes Leben abtreiben? Darf er physische Gewalt anwenden, um Freiheit zu erzwingen? Darf der Mensch foltern? Darf der Mensch beim Sterben helfen? Darf er bestimmen, wann ein Mensch seine Identität so nachhaltig verloren hat, dass der Anspruch auf die Fortsetzung des Lebens verfällt? Das einfache und klare «Nein» ist lange einem «Jain» oder «Ja, aber» gewichen, denn es fehlen Maßstab und Rahmen für die klare, gesellschaftlich konsensuale wie ethisch verantwortete Antwort. Die Fragen nach den Grenzen menschlichen Handelns sind zum ethischen Mantra unseres Alltags geworden. Dabei reicht die Palette von der Stammzellenforschung über die Heilsversprechen der Biotechnologie bis zu Altenheimen, von der Entführung Jakob von Metzlers über Abu Ghraib bis in deutsche Bundeswehrkasernen. Und überall leuchtet die Menschenwürde wie ein Fixstern der Orientierung in der Diskussion auf. Das entspricht dem in Art. 1 des Grundgesetzes über allem gestellten Leitsatz: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Angesichts der Erfahrungen von staatlich legitimerter und propagierter Menschenverachtung und Würdeverletzung, der offen vortragenen Aufhebung der Universalität, Unverrechenbarkeit und Unaufhebbarkeit der menschlichen Würde in der Zeit des Nationalsozialismus hatten die Verfassungsväter am 23. Mai 1949 die Menschenwürde als quasi naturrechtliches, vorstaatliches oberstes und tragendes Konstitutionsprinzip dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eingepasst. Doch zeigt die jüngste staatsrechtliche Diskussion, dass der kategorische Würdeanspruch nur deklaratorischen und appellativen Charakter hat und kaum die Last einer vorpositiven Begründung der Menschenwürde als staatsrechtliches Prinzip zu tragen vermag. «Art und Maß des Würdeschutzes (sind) für Differenzierungen durchaus offen», so lautet ein als «Epochenbruch» viel diskutierter Satz Matthias Herdegens in der Neukommentierung des Art. 1 GG in *dem* Maunz/Dürig, dem Klassiker unter den Grundgesetzkommentaren². Was bleibt, ist immerhin die Orientierungsleistung dieses Konzeptes. Doch auch die verblasst, wenn nach dem positiven Inhalt dessen gefragt wird, was unter Menschenwürde konkret zu verstehen sei. Die Unantastbarkeit der Person, ihrer Individualität und Freiheit scheint nur auf den ersten Blick festen Halt zu geben, denn Maß und Raum der Freiheit des Menschen sind nicht definiert und kaum für alle Menschen gleichermaßen im Konsens festzulegen. Zu different sind die Begründungsmodelle dessen, was als «Würde» gefasst wird³ und keines der Modelle erfüllt all die hohen Ansprüche, die an das Konzept herangetragen werden. Sarkastisch zugespitzt: Stufenkonzepte und leistungsorientierte Modelle lassen die Universalität nur potentiell erscheinen, während die an der kantischen Selbstzwecklichkeit orientierten Modelle die Potentialität universell erscheinen lassen. «Es gibt eine *Mehrzahl* miteinander konkurrierender Begründungen, oder es gibt gar *keine* Begründung»⁴. Dabei sind alle Begründungsmodelle abhängig von Menschen-

bildern, in denen die Personalität und Individualität des Menschen Voraussetzung ist.

Die Bibel als Eckwertekonstellation

An diesem Punkt setzt das Gespräch mit dem Alten Testament ein. Die Bibel kann weder eine Begründung für das moderne Konzept universaler Menschenwürde liefern, noch kann sie eindeutige Antworten auf die drängenden Fragen geben, die damit zusammenhängen. Aber sie kann einen Beitrag zum Diskurs über die Grundlagen und Ausgangspunkte des christlichen Menschenbildes leisten. Die Bibel bietet sozusagen die Eckwerte oder den Rahmen, in dem die Antworten gesucht werden müssen.

Dabei ist nun als Hindernis und Chance gleichermaßen festzuhalten, dass die biblische Anthropologie bzw. die biblischen Anthropologien ebenso wenig wie eine konzeptionell entfaltete Würdevorstellung ein einheitliches oder systematisch gefasstes Menschenbild konzipieren. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass begrifflich gefasste Konzeptionen wie Würde, Individualität, Freiheit oder gar Person dem biblischen Denken der vorhellenistischen Antike vollkommen fremd sind. Dieses denkt in Aspekten und Konstellationen und nicht in Perspektiven oder Begriffen. Etwas «auf den Punkt» zu bringen ist biblisch gesehen ein geradezu unsinniges Paradox; biblisches Denken stellt vielmehr in den Raum. Das «hebräische Denken» im Unterschied zum «griechischen» ist nicht analytisch und zielt nicht auf Komplexitätsreduktion, sondern es ist konstellativ, d.h. es zielt auf Zusammenhänge und die Aufrechterhaltung der Mehrdimensionalität. Es ist von daher also gar nicht zu erwarten, dass es definatorische oder systematische Aussagen zur Würde des Menschen gibt. Dennoch kann das Gespräch mit der alttestamentlichen Anthropologie auch bei der Suche nach einer universalen, unaufhebbaren und unverrechenbaren Menschenwürde weiterführen⁵.

Die konstellative Persönlichkeit des Menschen im Alten Testament, oder: «Ich denke, also sind wir»

Leben heißt im alttestamentlichen Sinn vor allem in Beziehung stehen. Es gibt keine Welt ohne Gott und keine Welt ohne die Anderen. Der Mensch ist eingebunden in Konstellationen, in eine sich in konzentrischen Kreisen erweiternde Gemeinschaft beginnend bei der eigenen Familie, über die Großfamilie und Sippe zum Stamm oder Volk bis hin zum Ganzen des Menschengeschlechts. Daher ist der Mensch von seinem jeweiligen Gegenüber abhängig. Er lebt in ständiger Herausforderung seines Status und seines Selbst, um ererbte und einmal übernommene Rollen auszufüllen und immer neu zu bestätigen. Ohne Beziehung ist der Mensch nichts; er ist ein *homo*

connectivus. Die Netzwerkmetapher aus der modernen Welt der Kommunikation kann das verdeutlichen: Ohne Konnektivität ist der Mensch abgetrennt, nicht mehr wahrnehmbar von außen und nicht mehr in der Lage, in Kontakt zu den anderen zu treten. Der Tod ist die totale Beziehungslosigkeit und Herauslösung aus den Zusammenhängen des gelebten Lebens. Wie sehr Leben nicht der Individualität und Subjektivität des Einzelnen, sondern der Sozialität und Konnektivität geschuldet ist, zeigt ein Blick auf die Entwicklung des Personbegriffs. Dem griech. *πρόσωπον*, das im Lateinischen als *persona* wiedergegeben wird, entspricht im Hebräischen zunächst wörtlich: *pānīm*, was soviel wie Gesicht, Vorderseite oder die dem Gegenüber zugewandte Seite meint und manchmal für den Einzelnen bzw. die Person steht (Lev 19,15.32). Zum Menschsein gehört das Hineintreten in eine Beziehung zum Gegenüber.

Die Biographie des Einzelnen bestimmt sich aus den unterschiedlichen Beziehungen und den Rollen heraus, die der Mensch darin einnimmt, so dass er nie in sich oder für sich selbst steht. Identität findet der Mensch nicht in der Individualität, sondern in der Gemeinschaft und der Beziehung zu Anderen. Natürlich gibt es auch für den alttestamentlichen Menschen ein «Ich» und ein «Selbst», doch die moderne psychologische Konzeption eines Selbstbewusstseins oder die subjektorientierte erkenntnistheoretische Konzeption des neuzeitlich cartesianischen «Ich»-Subjekts ist dem alttestamentlichen «Ich» fremd. Das «Ich» bleibt eingebunden in ein «Wir». Einen Personbegriff gibt es dementsprechend nicht. Viel näher liegt die Konzeption der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *persona* oder griech. *πρόσωπον*: Es ist die Maske, durch die der Schauspieler auf der Bühne spricht, also dasjenige, was seine Rolle kennzeichnet. Es ist die soziale Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft einnimmt. Aus dieser heraus bestimmen sich auch die Rechte und Pflichten des Einzelnen.

Würde als gesellschaftliche Wertzuschreibung

Bedenkt man diese Grundlagen, verwundert nicht, dass auf der Grundlage der patriarchalen Gesellschaftsordnung vor allem bei den männlichen Vollbürgern gesellschaftlicher Status, Ehre, Ruhm und Präsenz im öffentlichen Gedächtnis enorm wichtige Werte waren, auf die alles Handeln und alle sozialen Aktionen zielten. Dabei handelt es sich um relationale Werte, die einem Selbst von einem Gegenüber zugeschrieben werden (sog. challenge-response-Prinzip). Der Status war ererbt und nur nach festen Regeln von Höherstehenden (Gott, König, *pater familias*) veränderbar. Scham und Schande bilden die bedrohliche Alternative, wenn Ehre und Ansehen verloren gehen. Der Verlust der Ehre wird einem Statusverlust gleichgesetzt. Am Status hängen aber wiederum soziale Entfaltungsmöglichkeiten, Wohl-

ergehen, Prosperität und – so ungewohnt das für unsere egalitär geschulten Augen ist – selbst der göttliche Segen⁶. Ehre wird griechisch durch das Wort *τιμή*, oder das vieldeutige *δόξα* «Herrlichkeit, Glanz, Ruhm, Ansehen» zum Ausdruck gebracht. Im Hebräischen steht in beiden Fällen meist *kābōd*, das wörtlich «Schwere, Herrlichkeit, Ehre, Ruhm» bedeutet, oder das viel seltenere *hādār*, das mit «Zier, Erhabenheit und Pracht» wiedergegeben werden kann. *hādār* ist ein Begriff, der zu einem guten Teil auch ästhetische Qualitäten ausdrückt, was deutlich macht, dass Inhalt und äußere Form in der Antike mindestens so deutlich zusammenhängen wie in unserer modernen Werbewelt: Das Gute ist auch das Schöne. Das wird mit Blick auf die Königsideologie deutlich, in der der Segen und die darin sich äußernde Ästhetik eine besondere Rolle spielen. «Du bist schöner als die Menschenkinder, Gnade/Anmut (*hen*) ist ausgegossen über deine Lippen, deshalb hat Gott dich auf Dauer gesegnet. Gürtle dein Schwert um die Hüfte, du Held, kleide dich in Hoheit (*hōd*) und Pracht (*hādār*). Und deine Pracht führt zum Erfolg. Zieh aus für die Sache der Wahrheit und der Elenden Gerechtigkeit» (Ps 45,3–5a). Der Rückgriff auf einen königstheologischen Psalm macht auf eine weitere Besonderheit aufmerksam. Das Menschenbild im Alten Testament ist nicht unabhängig von der Königsideologie zu beschreiben. Gerade die Spitzentexte der Anthropologie Gen 1,26–28 und Ps 8 beschreiben den Menschen mit königlichen Attributen. Das ist kein Zufall, denn der König ist der ideale Mensch, von Gott erwählt und begünstigt, von unangefochtenem Status und quasi gottgleich in Verantwortung und Aufgabe. Das Bild des Königs ist deshalb Ausgangspunkt und Maßstab für den Menschen insgesamt. Allerdings würde es zu kurz greifen, wenn man das Menschenbild im Alten Testament auf die nachgeahmte Königsideologie begrenzen würde. Dann fiel die Spannung zwischen Hoheit und Niedrigkeit, Würde und Elend aus, die so bezeichnend ist für die alttestamentliche Anthropologie. Bleiben wir aber zunächst noch einmal beim Status und dem daran gekoppelten Würdebegriff.

Das Kleid der Würde – der Status als dignitas des Menschen

Ein gutes Beispiel der statusbezogenen Würde ist in der Person des exemplarisch Geschundenden und vom Leid erniedrigten Ijob zu finden. Ijob wird im Prolog des Buches als ungewöhnlich reich und wohlhabend beschrieben. Kinderreichtum und Besitz zeichnen sein Gesegnetsein aus, das in enger Korrespondenz zu seiner ethischen und religiösen Vollkommenheit steht. Die Herausforderungsreden in Kap. 29–31 nehmen dieses Bild an ihrem Beginn auf. Bis zu seinem unendlichen Leid war Ijob ein Edelmann von hohem Ansehen, der unter göttlichem Schutz stand (Ijob 29,2f). «Gottes Freundschaft stand über meinem Zelt» übersetzt die Einheitsübersetzung Ijob 29,4.

Damit einher gingen die öffentliche Anerkennung, ein Ehrenplatz und ein vorgeordnetes Rederecht in der Versammlung der Ortsgemeinde auf der einen Seite und die Wahrnehmung besonderer sozialer Verantwortung auf der anderen Seite. Sorge für die Armen und Hilfe für Witwen und Waisen – Ijob war «Vater für die Armen» (Ijob 29,16). Das alles begründet Ijobs *kābôd*, wie Ijob 29,19–20 zum Ausdruck bringt: «Meine Wurzel ist zum Wasser hin geöffnet, und Tau nächtigt auf meinen Zweigen. Meine Würde (*kābôd*) bleibt mir stets erneuert, und mein Bogen lässt (Pfeil auf Pfeil) folgen». Ijob sieht sich in einer begünstigten Lage, der eine sich selbst verstärkende Tendenz Dauerhaftigkeit verleiht. Sein Wohlstand ermöglicht ihm die Entfaltung seiner Freiheit zu Vitalität, Kraft und Prosperität hin («zum Wasser hin geöffnet»), und sein Ansehen wird nicht geschmälert, sondern von Tag zu Tag erneuert. Wie anders steht Ijob jetzt im Leid da? Sein Ansehen ist in Spott verkehrt und Achtung der Verachtung gewichen: «Schrecken wandten sich gegen mich; verjagt wie der Wind ist meine Würde (*n^edibāh*), und wie eine Wolke zog meine Hilfe vorüber» (Ijob 30,15). Das Nomen *n^edibāh* bedeutet Status, Adel oder Hoheit, womit eine soziale Kategorisierung zum Ausdruck gebracht wird. Ijobs Ansehen ist jetzt «wie der Wind verjagt», sein Status gemindert und seine Einbindung in die Gesellschaft reduziert. Aus dem Edelmann wurde eine kranke Randfigur. Und das alles durch das Handeln Gottes, der die Gerechtigkeit Ijobs nicht (weiterhin) reziprok mit Segen lohnt. «Meinen Weg hat er vermauert, ich kann ihn nicht begehen, und über meine Pfade legt er Finsternis. Meiner Würde (*kābôd*) hat er mich entkleidet und mir die Krone vom Haupt genommen» klagt Ijob in 19,8f mit einer eindeutigen Anspielung auf Ps 8. Er sieht sich eines angemessenen, würdevollen Menschseins enthoben und benutzt dafür das Bild der Krone, die dem Menschen in Ps 8 von Gott verliehen wurde.

«Wenig geringer als Gott»?

In dem im Hintergrund stehenden Ps 8 reflektiert der Beter in hymnischem Lobpreis vor dem Nachthimmel die Größe Gottes und fragt demgegenüber:

- ⁵ Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst,
der Mensch/das Menschenkind, dass du seiner dich annimmst?
- ⁶ Du hast es ihm nur wenig im Vergleich zu einem Gott fehlen lassen
und mit Würde und Hoheit ihn bekrönt.
- ⁷ Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände,
alles hast du gelegt unter seine Füße:
- ⁸ Kleinvieh und Rinder, sie alle,
und auch die Wildtiere der Steppe,
- ⁹ den Vogel des Himmels und die Fische des Meeres,
was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.

Der Mensch ist herausgehoben aus der Schöpfung und in eine herrschende Position hineingesetzt. Die Aussage in V. 6 ist nicht qualitativ oder ontologisch zu deuten, d.h. sie macht keine Aussage über die göttliche Qualität des menschlichen Seins oder eine ihm anerschaffene göttliche Würde. Sie bezieht sich auch nicht auf die Konstitution des Menschen – weder auf seine Körperlichkeit, seine Vernunftbegabung oder gar seine Unsterblichkeit. Gott lässt es dem Menschen an kaum etwas mangeln, d.h. er versorgt ihn. Ps 23 fasst das in das Bild des gedeckten Tisches (Ps 23,2f.5), Ps 104 in das des gestärkten Herzens (Ps 104,15). Dort wird Gott dafür gepriesen, dass er Pflanzen für die Arbeit des Menschen sprießen lässt, damit der Mensch «Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschleins erfreut, dass sein Gesicht von Öl glänzt, und das Brot das Herz des Menschleins stärkt» (Ps 104,14f). Gott konstituiert die Welt dem Menschen in einer ausgezeichneten Weise (Gen 1,31), so dass der Mensch sich in Freiheit entfalten kann. Würde (*kābôd*) und Hoheit (*hādār*) sind königliche, ja sogar gottkönigliche Zuschreibungen (Ps 21,6; 93,1; 145,5.11f), und beide zielen wieder auf den Status, das Ansehen des Menschen. Doch das, was der Mensch ist, ist er nur von Gott her, seine Würde ist ganz und gar abhängig von dem, was der Mensch *von Gott her* ist. Das Menschsein des Menschen – auch seine herrschaftliche Stellung gegenüber der Schöpfung – ist nur bestimmbar in Relation zum Gottsein Gottes. Der Größe Gottes steht – bei aller Erhabenheit und Würde – die Niedrigkeit des kleinen Menschenkinde, des Menschleins (*ʾnôš*) gegenüber. Von dieser Relationalität des Menschen ist im Alten Testament niemals abgesehen. «Das ist die Eigenart des biblischen Schöpfungsglaubens, daß die Herrlichkeit der Schöpfung erkannt wird durch die Niedrigkeit des Geschöpf hindurch. [...] Im Alten Testament [gilt] die Menschenwürde nichts [...] durch sich selbst, sondern nur dadurch, daß sie von Gott gegeben ist»⁷.

Würde als Verantwortung

Die Würde des Menschen in Herrlichkeit und Hoheit ist nun in Ps 8 nicht zweckfrei, sondern sie zielt auf die Verantwortung des Menschen in seiner Funktion als Herrscher. Das unterstreicht noch einmal, dass es bei der anerschaffenen Würde der Gottähnlichkeit nicht um eine qualitative, sondern um eine funktionale Ähnlichkeit geht. In konzentrischen Kreisen wird – ausgehend vom unmittelbaren Lebensumfeld (Nutztiere – *Kleinvieh und Rinder*) bis zu den äußersten Rändern der geschaffenen Welt (Chaoswesen – *auf den Pfaden der Meere*) – die Welt dem Menschen als Herrschaftsbereich zugeordnet (Ps 8,8). Dem Menschen ist die gesamte von Gott geschaffene Welt «unter die Füße» gelegt. Wie in Gen 1,26–28 wird damit nicht ein Unterjochen der Schöpfung oder gar ein Niedertrampeln legitimiert,

sondern die Metapher zielt auf eine königliche Ordnungsfunktion⁸. Die hoheitliche Stellung des Menschen bestimmt sich in der Aufgabe, die geschaffene Welt in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu ordnen und damit für die Entfaltung des Herrschaftsbereiches zu sorgen. Zwar ist einerseits nicht zu leugnen, dass das Weltbild theozentrisch gegründet, aber doch anthropozentrisch ausgerichtet ist. Auch geht – wie im ersten Schöpfungsbericht – die Herrschaft nicht in der Hirtenfunktion der Fürsorge auf, sondern ist die Ausübung herrschaftlicher Gewalt. Der Dominationsaspekt ist nicht verkennbar. Aber ebenso klar ist, dass diese Herrschaft nicht primär dem Menschen dient, sondern der Schöpfung, ihrer Erhaltung und ihrer Entfaltung. «Der Unterwerfungs- und Ausbeutungszwang der neuzeitlichen Anthropologie, die unsere Erde an den Rand des Ruins gebracht hat, steht in krassem Widerspruch zu dieser von Gottes fürsorglichem Königtum für *alle* Lebenden her zu definierenden königlichen Beauftragung des Menschen»⁹.

An Ps 8 zeigt sich, dass alttestamentlich nicht nur Würde und Status zusammengedacht werden, sondern auch Würde und Verantwortung. Über das Konzept der dem Einzelnen zugeschriebenen *dignitas*, die sich in Anerkennung, Ruhm oder gesellschaftlichem Rang spiegelt, hinaus ist hier eine Würde beschrieben, die dem Menschen qua Mensch zukommt. Die ordnende, auf die Erhaltung und Entfaltung der Schöpfung zielende Aufgabe des Menschen ist ihm mit der Schöpfung gegeben. Sie eignet – und das zeichnet die alttestamentliche Anthropologie in besonderer Weise aus – nicht nur einzelnen herausgehobenen Menschen mit besonderem Status, seien sie Könige oder gesellschaftliche Würdenträger, sondern sie eignet dem Menschen als Gattungswesen. Die mit der Verantwortung verknüpfte Würde ist unaufhebbar, nicht übertragbar und unverrechenbar. Das unterscheidet die im ersten Teil besprochene rein leistungsorientierte Würdekonzeption von dem hier entfalteten Konzept. Ps 8 wird deshalb vollkommen zu Recht als «kleine Theologie der Menschenwürde» angesprochen, auch wenn dort keine konzeptionell oder begrifflich entfaltete Würdevorstellung zu finden ist.

Gottebenbildlichkeit als Würde

Das in Ps 8 entfaltete Menschenbild, das den Menschen als mit Würde und Hoheit bekleidet entwirft, um ihm dabei zugleich die Sorge für die Schöpfung anzuvertrauen, kann durchaus als «kleines Kompendium einer – nicht schlechthin der – biblischen Anthropologie»¹⁰ bezeichnet werden, denn Ps 8 gehört zu den am meisten innerbiblisch aufgenommen und zitierten Texten. Dazu gehört wahrscheinlich auch der etwas später entstandene priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a, auf den im Kontext der Würdevorstellung von den Kirchenvätern¹¹ und Boethius¹² an

bis hin zu modernen Entwürfen immer wieder zurückgegriffen wird. «Die Ebenbild-Qualifikation des Menschen ist eine eminente Bestimmung der Würde des Menschen und damit eine Spitzenaussage zur Biblischen Anthropologie»¹³. Die *imago dei* Lehre hat, ausgehend von Gen 1,26, eine Eigengravitation entfaltet, die Ps 8 immer wieder in den Schatten gestellt hat¹⁴. Dabei ist dort noch weniger begrifflich das gefasst, was unter «Würde des Menschen» verstanden werden soll. Es ist die Gottebenbildlichkeit, die entsprechend als Unsterblichkeit, Beseelung, Freiheit, Vernunft- oder Geistbegabung aufgefasst wurde und so das unverlierbare Moment einer allen Menschen anerschaffenen, gleichen Würde zum Ausdruck bringt. Dabei hat auch hier die Exegese in den letzten Jahrzehnten die Wende von einer qualitativen zu einer funktionalen Interpretation vollzogen¹⁵. «Heute wird die Identifizierung der Gottebenbildlichkeit mit einem bestimmten Wesensmerkmal kaum noch vertreten»¹⁶. Hingegen wird die Gottebenbildlichkeit, ausgehend von Überlegungen zur Bildsemantik in Gen 1,26, als Statuarität oder Gottesbildlichkeit gefasst. Bezugspunkt ist Gott nicht in seinem Sein, sondern in seinem Handeln. So wird der Mensch als Repräsentant Gottes mit dem *dominium terrae* betraut. Wieder geht es in einer demokratisierten Königsvorstellung, sei sie nun ausschließlich ägyptisch oder auch assyrisch und vielleicht sogar schon persisch beeinflusst, um die ordnende, das Chaos zurückdrängende, erhaltende und fördernde Herrschaft des Menschen gegenüber den Lebewesen. Die in der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck kommende Würde aller Menschen besteht damit nicht in einer Eigenschaft oder Qualität, sondern in der Vorrangstellung gegenüber allen Lebewesen, die Relation einerseits und Verantwortung andererseits aussagt. In der inhaltlichen Aussage geht Gen 1 über Ps 8 nicht hinaus.

Problematisch an dem Begründungskonzept einer in der Gottebenbildlichkeit fußenden Würde aller Menschen ist die innerbiblische Rezeption, die aus dem Zusammenlesen der beiden Schöpfungsberichte entstanden ist. Die Gottebenbildlichkeit wird dabei entsprechend der griechischen Tradition als qualitatives Wesensmoment verstanden. Danach verliert der Mensch mit dem Sündenfall seine Gottähnlichkeit und wird sterblich: «Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören» (Weish 2,23f; vgl. äthHen 69,11; Sir 25,24). «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes» (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) (Röm 3,23). Die Gottebenbildlichkeit ist eine verlierbare Wesenseigenschaft geworden, und die Universalität ist von der Zuschreibung des Würdeprädikats auf die Fehlbarkeit übergegangen. Erst in Christus, der – selbst sündlos – als einziges Ebenbild des Vaters die Gottebenbildlichkeit widerspiegelt, kann der Mensch – durch Angleichung an Christus in der Taufe – die Gottebenbildlichkeit

wiedererlangen (1 Kor 15,49; 2 Kor 4,4; Kol 1,15; 3,10; Eph 4,24). Die Gott-ebenbildlichkeit wird in der paulinisch geprägten neutestamentlichen Rezeptionslinie zur Christusbildlichkeit und die im Alten Testament mit dem Begriff verbundene Würde zur Christenwürde. Ohne flankierende systematische Denkbemühungen oder den filternden Rückgriff auf den Ausgangstext in Gen 1,26–28 ist die Universalität der Menschenwürde in Frage gestellt.

Aufgrund der besonderen und komplexen innerbiblischen Rezeption der funktionalen Gottesbildlichkeit als wesenhafte Christusbildlichkeit eignet sich die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von Gen 1,26–28 deutlich weniger zur Begründung einer universalen Menschenwürde als Ps 8, der die Würdeaussage ohne Rückgriff auf Bildbegriffe formuliert.

Die Würde der Entwürdigten – eine einklagbare Würde?

Unser Gedankengang hat von der im gesellschaftlichen Status zugeschriebenen Würde über die verantwortliche Sonderstellung des Menschen zu einer funktionalen Würde geführt. Kommt man alttestamentlich über diese beiden Aspekte noch hinaus? Erneut muss man sich dafür von der Erwartung lösen, begrifflich entfaltete Konzepte zu finden. Nimmt man als Ausgangspunkt noch einmal die unlösbare Spannung von Elend und Würde, die das biblische Menschenbild auszeichnet, legt sich die im klagenden Gebet thematisierte Gott-Mensch-Relation als Reservoir einer grundlegenden Würdevorstellung nahe. Sie führt zu der Frage nach dem letzten Grund der Rechtfertigung der Klage des Leidenden gegenüber Gott. Während Notklage und Feindklage die Situation des Leidens und die Verantwortung der Mitwelt beschreiben, führt die Gottklage zur Anklage Gottes, dem Beter nicht die Gerechtigkeit zuteil kommen zu lassen, die ihm «zusteht». Was berechtigt den Beter, Gott die eigene Gottferne und Verlassenheit zur Last zu legen (Ps 22) und von ihm die Gewährung der Gottesnähe zu erwarten? Was berechtigt Ijob, Gott anzuschreien, ihn trotz aller Anerkenntnis der Größe und Allmacht Gottes nicht ins Leid absinken zu lassen (Ijob 7; 9f)? Vielfach rekurren die Beter im Alten Testament dabei auf die Geschöpflichkeit und die damit gegebene unaufhebbare Relation: «Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog» (Ps 22,10) oder «Deine Hände haben mich gebildet» (Ijob 10,8). Indem Gott den Menschen in eine Gott-Mensch-Relation hineingeschaffen hat, hat er selbst eine unlösbare Verbindung zwischen Mensch und Gott konstituiert, die er nicht wieder aufheben kann. Es ist eine unumkehrbare Verbundenheit mit Gott, die der Mensch auch in der Situation größten Leids einklagen kann, denn jede Infragestellung dieser Relationalität ist ein Antasten der Würde. Die Geschöpflichkeit des Menschen begründet eine unveräußerliche Würde des Menschen,

die er – ohne das wovonher je aufheben zu können – in seinem Leben in Freiheit entfaltet. Diese Würde kommt dem Menschen nicht von sich aus zu, sie ist weder leistungsorientiert noch quantifizierbar. Sie ist kein abstrakter, von der konkreten körperlichen Wirklichkeit ablösbarer Wert, der dem Menschen erst «zukommt», sondern diese Würde ist mit der Geschöpflichkeit gegeben. Es ist die personale, unaufhebbare Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die unaufhebbar, unzerstörbar und unvertretbar bleibt. Diese «Gotteskindlichkeit» gilt in alttestamentlicher Auffassung universal für jeden Menschen unabhängig von Herkunft, Status oder Geschlecht.

Die relationale Würde aller Gotteskinder

Menschsein – so war am Anfang festgestellt worden – ist alttestamentlich wesentlich durch Relationalität bestimmt. Die Dimension der Beziehung haben wir sowohl in Bezug auf des Menschen Mitwelt (Sozialität und Status), seine geschaffene Umwelt (Gestaltungsauftrag und Verantwortung) und auf den Schöpfer hin (Personalität und Gotteskindlichkeit) entfaltet. In allen drei Feldern war nach biblischen Konzeptionen von Würde getastet worden. Dabei kamen bewusst unterschiedliche, derzeit auch kontrovers diskutierte Ansätze der Begründung der universalen Menschenwürde zum Tragen. Gefunden wurde nicht die *eine* begrifflich entfaltete oder exakt umrissene und biblisch begründete Würdekonzeption, sondern gefunden wurden biblische Konstellationen, in denen Würde bzw. ihre antiken und modernen Analoga auftauchten. Die Bibel eignet sich – auch das war eingangs betont worden – nicht als gleichwertiger Partner im modernen philosophischen, bioethischen oder verfassungsrechtlichen Diskurs, wohl aber als Reservoir von Eckwerten für ein christliches Menschenbild. Wenn es *ein* Begründungsmodell für die universale, unverrechenbare und unaufhebbare Menschenwürde nicht gibt und die Suche nach einem übergreifenden Konsens aussichtslos bleiben wird, ist es doch zumindest geboten, sich selbst Rechenschaft über die eigenen Wurzeln zu geben. Das Alte Testament ist darin für das christliche Menschenbild ein guter Lehrmeister.

ANMERKUNGEN

¹ Der Artikel führt Überlegungen des Autors zusammen und in einzelnen Aspekten weiter. Im Folgenden nicht je eigens genannt werden: «*Eine kleine Theologie der Menschenwürde*» – Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg u.a. 2004, 244–272; Art. *Würde*, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 426f; *Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Ijobbuch. Anmerkungen zur*

Anthropologie der Ijob-Reden, in: Konrad Schmid (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposium auf dem Monte Verità*, AThANT (im Druck); *Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem AT*, in: Andreas Wagner, *Anthropologische Aufbrüche*, FAT (im Druck).

² Matthias Herdegen, in: Theodor Maunz/Günter Dürig, *Grundgesetz. Kommentar*, Art. 1 I, Stand 2003, Nr. 50, 42. Ergänzungslieferung, 2003; Aktualisierung, 44. Ergänzungslieferung, 2005, vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde, «Die Würde des Menschen war unantastbar» – Abschied von den Verfassungsvätern, in: FAZ v. 3.9.2003, 33 u. 35; ders., *bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: BdiP 10 (2004), 1216-1227.

³ Vgl. aus der Legion von Literatur die Überblicke: Manfred Nicht / Armin G. Wildfeuer (Hgg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit Bd. 5, Münster 2002; Peter Dabrock / Lars Klinnert / Stefanie Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004; Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001.

⁴ Wilfried Härle, *Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses*, in: Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001, 529-543, 531.

⁵ Zu den vergleichbaren statusbezogenen antiken Würdekonzepten bei Cicero, Seneca und Ovid, die hier nicht weiter berücksichtigt werden, vgl. Hubert Cancik, Art. *Würde des Menschen*, in: RGG⁴ 8 (2005) 1736f.

⁶ Indem die Bibel vielfach davon Zeugnis gibt, dass Gott das Kleine und Unbedeutende erwählt, protegert oder fördert, bzw. biblisch ausgedrückt: segnet, wird der Zusammenhang von Status und göttlicher Gunst durchbrochen.

⁷ Artur Weiser, *Die Psalmen*, ATD 14-15, Göttingen ⁴1955, 89.

⁸ Vgl. zur Interpretation der Herrschaft in Ps 8: Manfred Görg, *Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*, in: Ernst Haag (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart 1986, 125-148; Ute Neumann-Gorsolke, «Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt» (Ps 8,6b). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 39-65; dies., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004; Helmut Schnieringer, *Psalm 8. Text – Gestalt – Bedeutung*, ÄAT 59, Wiesbaden 2004.

⁹ Erich Zenger, «Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst...?» (Ps 8,5), in: Reinhard M. Hübner / Bernhard Mayer / Ernst Reiter (Hgg.), *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*, FS A. Brems, ESt.NF 13, Regensburg 1981, 127-145, 137.

¹⁰ Hubert Irsigler, *Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament*, in: ders., *Vom Adamssohn zum Immanuel*, ATS 58, St. Ottilien 1997, 1-48, 21; vgl. auch Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 11.

¹¹ Vgl. Giuseppe Visonà, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in: StPatr 27 (1980) 393-430 und nach wie vor den Exkurs bei Claus Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn ³1983, 203-214.

¹² Anicius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* IV, 8-9, in: *Die theologischen Traktate*, hg. von Michael Elsässer, Hamburg 1988, 80.

¹³ Robert Oberforcher, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs*, in: Andreas Vonach / Georg Fischer (Hgg.), *Horizonte biblischer Texte*, FS J.M. Oesch, OBO 196, Freiburg/Schweiz u.a. 2003, 131-168, 139 (Herv. getilgt.); vgl. Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 41f: «Das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die seine besondere Würde und Vorrangstellung in der Welt ausmache, hat auch die alttestamentliche Exegese nachhaltig beeinflusst».

¹⁴ Vgl. zur Bedeutung auch Klaus Koch, *Imago Dei. Die Würde des Menschen im Biblischen Text*. Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 2000, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg 18,4, Göttingen 2000, 5.

¹⁵ Vgl. dazu Walter Groß, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 11-38.

¹⁶ Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 42.