

Was ist der Mensch?

Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten

Christiane Tietz, Mainz

„Der Mensch ist Gottes Ebenbild“ – Kirche und Theologie haben in den letzten Jahren regelmäßig daran gemahnt. Die Bezugnahme auf die menschliche Gottebenbildlichkeit ist zu einer Leitfigur in christlichen Beiträgen zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Ethikdiskurs avanciert.

Was jener Rekurs leisten soll und tatsächlich leistet, soll in diesem Beitrag erörtert werden. Dazu werden zunächst die gegenwärtigen systematisch-theologischen Konzeptionen von Gottebenbildlichkeit skizziert und daraufhin gemustert, inwiefern sie in der Lage sind, das zu bewirken, was sie zumeist bewirken sollen: die Würde des Menschen plausibel zu machen. In einem zweiten Schritt wird der Gebrauch der Figur in neueren kirchlichen Stellungnahmen als einer besonders prominenten Form christlicher Beteiligung an öffentlichen ethischen Debatten analysiert. Die gemachten Beobachtungen werden in einem dritten Schritt auf den Nutzen derartiger Argumentationsweisen hin zugespitzt.

1. Gottebenbildlichkeit

a) Gegenwärtige Grundkonzepte

Was „Gottebenbildlichkeit des Menschen“ besagt, wurde in der Geschichte des christlichen Denkens durchaus unterschiedlich gefüllt.¹ In der gegenwärtigen systematisch-theologischen Verwendung des Begriffs lassen sich vor allem drei Grundkonzepte unterscheiden:

(1) Gottebenbildlichkeit als *funktionale Ähnlichkeit* des Menschen mit Gott. Sie liege in dem göttlichen Auftrag an den Menschen, mit der ihm zuhandenen Welt in Entsprechung zu der Weise umzugehen, in der Gott über die Welt als ganze herrscht: „der Mensch ist Bild Gottes, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen“². Es hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass diese Lesart Gen 1,26f (בצלמנו כדמותנו), der klassischen alttestamentlichen Referenzstelle für

1 Vgl. Kreß, Hartmut, Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte – Ethik der Medizin – Nachhaltigkeit, Hannover 1999, 14ff.

2 Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, Stuttgart 1999, 11-36, 31.

Gottebenbildlichkeit, am besten entspricht. Denn der hebräische Text redet vom Menschen als „Gottesstatue“ und beschreibt damit „den Menschen ... in seiner aus der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung resultierenden Relation zu allen Lebewesen unter ihm. Als Repräsentant Gottes ist er einerseits Gott verantwortlich und »herrscht« nur innerhalb der von Gott gesetzten Rahmenbedingungen, trägt er andererseits Verantwortung nicht nur für sich, sondern auch für seinen Herrschaftsbereich: die Tiere.“³

Im Unterschied zur damaligen Umwelt, die nur herausgehobene Herrscher als Gottesstatue kannte, beschreibt Gen 1,26f *jeden* Menschen als diesen königlichen Menschen.⁴ „Gottebenbildlichkeit“ meint mithin die besondere *Aufgabe*, die der Mensch von Gott erhalten hat. Darin, dass diese ausgezeichnete Aufgabe ihm von Gott gegeben *ist*, liegt des Menschen spezifische Würde.

(2) Gottebenbildlichkeit als *substantielle Ähnlichkeit* des Menschen mit Gott aufgrund bestimmter menschlicher Beschaffenheiten. Diese Vorstellung hat sich aus der Übersetzung von Gen 1,26f ins Griechische (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) entwickelt.⁵ Der Mensch war für die LXX nicht mehr Gottesstatue, Bild Gottes, das Gott gegenüber der restlichen Welt repräsentiert, sondern „nach“ dem Bild Gottes geschaffen. So kommt es zum Gedanken einer „seins-hafte[n] Abbildhaftigkeit gegenüber dem göttlichen Urbild“⁶. Diese besteht in des Menschen aufrechtem Gang,⁷ aber noch mehr in seinem Geistsein, also seiner Vernunftbegabtheit und seinem Willen.⁸ Hier sind es die den Menschen über die Tierwelt erhebenden *Fähigkeiten*, welche seine Gottebenbildlichkeit ausmachen.

(3) Gottebenbildlichkeit als die *spezifische Relation zwischen Mensch und Gott*. Der Mensch sei das einzige Geschöpf, das als Gegenüber Gottes geschaffen ist. Der Mensch ist Gott „ähnlich“ in dem Sinne, dass Gott sich auf ihn in partnerschaftlicher Weise bezieht. Eine Modifikation dessen ist die These (3*), nicht bereits die *bestehende* spezifische Bezogenheit *Gottes* auf den Menschen,

3 Groß, Walter, 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) 11-38, 32.

4 Vgl. ebd. 17f.

5 Ebd. 35ff.

6 Ebd. 37.

7 Vgl. Köhler, Ludwig H., Theologie des Alten Testaments (NTG), Tübingen 1966, 135.

8 Vgl. z.B. Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1704f (mit Bezug auf Gaudium et Spes 17): „Der Mensch hat am Licht und an der Kraft des göttlichen Geistes teil. Durch seine Vernunft ist er fähig, die vom Schöpfer in die Dinge hineingelegte Ordnung zu verstehen. Durch seinen Willen ist er imstande, auf sein wahres Heil zuzugehen. ... Dank seiner Seele und seiner geistigen Verstandes- und Willenskraft ist der Mensch mit Freiheit begabt, die »ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen« ist“.

sondern erst die *rechte* Beziehung des Menschen zu Gottes Bezogenheit auf ihn konstituiere des Menschen Ebenbildlichkeit.

b) Ist jeder Mensch zu jeder Zeit Gottes Ebenbild?

Insofern alle genannten Konzepte von Gottebenbildlichkeit gegenwärtig verwendet werden, um die *unverfügbare Würde* jedes Menschen zu begründen oder plausibel zu machen,⁹ ist die virulente Frage die, ob Gottebenbildlichkeit von jedem Menschen zu jeder Zeit ausgesagt werden kann oder nicht. Ja und nein, wurde im Mittelalter behauptet: Der Mensch habe zwar seit dem Sündenfall seine similitudo (ὁμοίωσις), sein rechtes Gottesverhältnis (3*), verloren, seinen Charakter als imago Dei (εἰκών) aber in Gestalt von Vernunft und Willen (2) behalten. Die Reformation hat diese Unterscheidung des verlorenen und des nicht-verlorenen Elements der Gottebenbildlichkeit vor allem wegen der Unfreiheit des menschlichen Willens abgelehnt und stattdessen die ganze Gottebenbildlichkeit für durch die Sünde verloren (weil 3* verloren, deshalb auch 2) erklärt. Der Sünder ist nicht Gottes, sondern des *Teufels Ebenbild*.¹⁰ Auch Paulus behauptet, der Mensch habe durch die Sünde die δόξα Gottes (Röm 3,23) und damit seine Gottebenbildlichkeit verloren, insofern er seinem von Gott gegebenen Auftrag als Sachwalter Gottes nicht gerecht geworden sei.¹¹ Er vertritt damit eine Modifikation von These (1) dergestalt, dass der Mensch nur in der *Erfüllung der ihm gegebenen Aufgabe* Gottes Ebenbild wäre – was er als Sünder aber nicht ist. Durch den Glauben an Christus, das Ebenbild Gottes (2 Kor 4,4), wird der Glaubende (schon jetzt, aber jetzt noch nicht vollständig) für Paulus Ebenbild Christi und dadurch mittelbar auch Gottes Ebenbild.¹² An die Stelle der durch die Sünde verlorenen Gottebenbildlichkeit tritt eine christologisch begründete Gottebenbildlichkeit des Glaubenden (4), in der mehr eingeschlossen ist als nur das rechte verantwortliche Herrschen.

Gegenwärtige Ansätze lehnen den Verlust der Gottebenbildlichkeit in der Regel ab. Das Sündersein des Menschen oder irgendwelche menschlichen Beschaffenheiten zerstörten seine Gottebenbildlichkeit nicht.¹³ Allerdings verdient

9 Dies freilich ist keine neue Idee, sondern begegnet bereits im frühen Christentum; vgl. Anselm, Reiner, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 43 (1999) 123-136, 127.

10 Vgl. Luther, Martin, Über das 1. Buch Mose. Predigten. 1527, WA 24, 50,8f.

11 Vgl. Gielen, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, in: JBTh 15 (2001) 117-147, 135f.

12 Vgl. ebd. 140f.

13 Vgl. Für ein Leben in Würde. Die globale Bedrohung durch HIV/Aids und die Handlungsmöglichkeiten der Kirche (EKD-Texte 91), 2007, 8: „Auch als Sünder und mit seiner Schuld ist der Mensch als Gottes Ebenbild zur Verantwortung für sich und andere gerufen“.

diese These Differenzierung, insofern ihre Richtigkeit vom zugrunde gelegten Gottebenbildlichkeitsbegriff abhängt. Wird die Gottebenbildlichkeit entsprechend der Bedeutung von Gen 1,26f in des Menschen *gegebener* Gottesstatue-Haftigkeit gesehen (1), dann ist sie zutreffend. Diese Gottebenbildlichkeit kann der Mensch nicht verlieren. Denn Gottes Auftrag an ihn bleibt bestehen (vgl. in Gen 9,6f die Wiederholung der Gottesstatue-Haftigkeit, in welcher der Auftrag mitgemeint ist¹⁴). Er gilt auch für den, der dem Auftrag nicht gerecht wird, sei es, weil er es als Sünder nicht will, sei es, weil er es aufgrund irgendwelcher Eigenschaften oder Lebenssituationen nicht kann. Insofern bleibt auch des Menschen Würde, mit diesem Auftrag ausgezeichnet zu sein, bestehen. Freilich kann der Mensch seiner vorhandenen Gottebenbildlichkeit, seinem Auftrag widersprechend leben. Und als Sünder tut er es in einem fort.

Geht man von einer substantiellen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott (2) aus, dann scheint sich die (freilich nicht intendierte) missverständliche Lesart aufzudrängen, diejenigen Individuen ohne derartige Befähigungen besäßen keine Gottebenbildlichkeit. Sie liegt besonders dort nahe, wo man formuliert, die „Subjektivität und Personalität“ mache die unverfügbare Würde des Menschen aus.¹⁵ Der Ansatz des Philosophen Peter Singer führt die Gefahren einer solchen substantiellen Definition des Menschen (bei ihm durchgeführt am Personbegriff) in beklemmender Weise vor Augen.¹⁶

Sieht man schließlich die Gottebenbildlichkeit in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, dann ist entscheidend, wie diese Beziehung genauer beschrieben wird: Dort, wo die Gottebenbildlichkeit als allein durch Gottes Bezogenheit auf den Menschen gegeben angesehen wird (3), dort kann und muss sie von jedem Menschen ausgesagt werden.

Doch wenn man in Entsprechung zu These (3*) formulierte, der Mensch sei „darin Ebenbild Gottes ..., daß er in seiner leib-seelischen Ganzheit in einer Beziehung zu Gott und zu seinen Mitmenschen existiert, die ihrerseits dem Wesen Gottes entspricht, also den Charakter der *Liebe* hat“, ¹⁷ wäre nüchtern zu notieren, dass kein Mensch jemals wirklich Gottes Ebenbild ist. Soll heißen: Immer dort, wo Gottebenbildlichkeit des Menschen *gelingende* Beziehungen zu Gott (und zu den Mitgeschöpfen) beschreiben soll, muss sie als durch die Sünde *verloren* - und als *nur durch den Glauben an Christus* in neuer Weise herstellbar beschrieben werden.

14 Vgl. Groß, Statue, 27.

15 Die deutschen Bischöfe/Kommission für Erziehung und Schule, Bildung in Freiheit und Verantwortung. Erklärung zu Fragen der Bildungspolitik, Bonn 1993, 13.

16 Vgl. Singer, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart ¹⁹⁹⁴.

17 Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 436. Während Härle hier formuliert, nur ein derartiger Mensch *sei* Gottesebenbild, formuliert er ebenda, 436f, die Gottebenbildlichkeit *sei* die dem Menschen zugesagte *Bestimmung* zur Liebe, also die Bestimmung zu einem derartigen Menschsein.

Nun glaubt aber nicht jeder – und ist also auch nicht jeder Christi und dadurch Gottes Ebenbild.¹⁸ Hat dann nur der Glaubende Würde? Soll über den Gottebenbildlichkeitsgedanken in seiner Konzeption (3*) die Würde des Menschen begründet werden,¹⁹ dann ist dies nur so möglich: Die Würde jedes Menschen liegt darin, trotz seiner Sündhaftigkeit durch Christi Heilstat „zur Darstellung des Bildes Gottes auf Erden bestimmt“²⁰ zu sein (4). In seiner Berufung zum Ebenbild Christi liegt des Menschen Würde.²¹

Die neutestamentliche Vorstellung, die Würde des Menschen liege in seiner *Berufung zum Bild Christi*, und die alttestamentliche Vorstellung, die Würde des Menschen liege in seiner im gegebenen Herrschaftsauftrag über die Schöpfung *bereits bestehenden Gottebenbildlichkeit*, treffen sich darin, dass die Würde des Menschen mit dem *Angeredetsein* des Menschen durch Gott begründet wird. Diese Berufung wie jener Auftrag sind von des Menschen konkreter Beschaffenheit wie von seiner Sünde unabhängig. Sie kommen dem Menschen von außerhalb seiner selbst, durch Gottes Ansprache, zu.²²

Es dürfte deutlich geworden sein: Sobald mit der Gottebenbildlichkeit etwas beschrieben wird, was erreicht werden soll, also auch verfehlt werden kann, lässt sich aus dem Begriff nicht in direkter Weise die Würde des Menschen plausibel machen. Deshalb ist genau darauf zu achten, wie der Begriff gefüllt wird. Das soll im Folgenden anhand von neueren kirchlichen Stellungnahmen zu ethi-

- 18 Das Annehmen des Rechtfertigungsgeschehens im Glauben darf hier nicht übergangen werden. Die Behauptung, „[a]uch als Sünder“ sei „der Mensch als Gottes Ebenbild ... zur tätigen Liebe befreit“ (Leben, EKD-Texte 91, 8), ignoriert das Wesen der Sünde. Befreiung zur Liebe geschieht erst durch den Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen. Nur der *glaubende*, der gerechtfertigte Sünder ist nach reformatorischer Lesart zur tätigen Liebe befreit.
- 19 Dazu kritisch Sparn, Walter, „Aufrechter Gang“ versus „krummes Holz“? Menschenwürde als Thema christlicher Aufklärung, in: JBTh 15 (2000) 223-246, 244. Eine rechtfertigungstheologische „Aufklärung“ über die Menschenwürde liefert Anselm, Würde; eine trinitätstheologische Deutung unternimmt Kuhlmann, Helga Menschenwürde. Theologisch gedeutet vor dem Horizont pluraler Interpretationen, in: Evangelische Theologie 66 (2006) 455-469.
- 20 Welker, Michael, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: JBTh 15 (2000) 247-262, 262 (Hv. von mir).
- 21 Vgl. Hamm, Berndt/Welker, Michael, Vorwort, in: JBTh 15 (2000) V-XI, VIII: „Gott will den Menschen ... in das Bild Christi, der das wahre Bild Gottes ist, verwandeln. So soll die Gottebenbildlichkeit des Menschen neu konstituiert werden. In der Berufung dazu liegt die Würde aller Menschen.“
- 22 So besonders deutlich: Leben (EKD-Texte 91), 7: „Der Mensch wird in diesem Schöpfungsbericht in seinem Gegenüber zu Gott verstanden. Er wird von Gott angeredet und soll ihm antworten. Er hat eine Bestimmung und ist berufen zur Gemeinschaft mit Gott in Freiheit. Ihm ist die Welt zur verantwortlichen Gestaltung anvertraut. Das verleiht ihm seine unverlierbare Würde.“

schen Fragen aus dem Bereich der Bundesrepublik Deutschland exemplarisch vorgeführt werden.

2. Der Rekurs auf „Gottebenbildlichkeit“ in neueren kirchlichen Stellungnahmen

a) Bezugnahme auf Gottebenbildlichkeit als bedingungsloses Anerkanntsein des Menschen durch Gott im Kontext medizin- und bioethischer Fragen

Im bio- und medizinethischen Bereich will der Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit in besonderer Weise an die Unverfügbarkeit des anderen Menschen erinnern. Entsprechend wird besonders häufig auf das Konzept von der Gottebenbildlichkeit als Bezogenheit Gottes auf den Menschen (3) Bezug genommen. Dabei werden schöpfungs- und rechtfertigungstheologische Figuren verbunden.

Mit der Kategorie der Gottebenbildlichkeit werde, so eine EKD-Argumentationshilfe zu medizin- und bioethischen Fragen, „der Sphäre des Menschlichen eine besondere Auszeichnung zu[erkannt]“, die den Menschen als „Person“ beschreibt und das heißt als jemanden, der „für andere unverfügbar bleibt“²³. In einer Terminologie, die aus dem Rechtfertigungsdiskurs stammt, wird hinzugefügt: „Der Mensch verdankt sein Sein als Person der vorbehaltlosen Anerkennung durch Gott, die zur wechselseitigen Anerkennung der Menschen untereinander verpflichtet.“²⁴ Dieser bedingungslosen Anerkennung *widersprechend* wird der Würdebegriff gleichzeitig an die Erfüllung des ethischen Auftrages gebunden: Es „gehört ... zu meiner eigenen Würde als Menschen, den anderen als Person anzuerkennen und zu achten“²⁵. Eine ähnliche Verbindung von schöpfungs- und rechtfertigungstheologischer Argumentation findet sich auch in einem VELKD-Text zu bioethischen Fragen. Zunächst heißt es: „Gott zeichnet den Menschen unter allen Lebewesen dadurch in besonderer Weise aus, dass er ihn zu seinem Gegenüber schafft.“²⁶ Dann wird hinzugefügt, Gott habe den Menschen „ohne Vorbehalt und ohne Bedingung“ „nach seinem Bilde“, d.h. „zu seinem Gegenüber“ geschaffen,²⁷ und: die „Gottebenbildlichkeit ist ... begründet ... in der bleibenden Zusage Gottes“²⁸. Hier wird rechtfertigungstheologische Begrifflichkeit benutzt, allerdings ohne den paulinischen Gedanken aufzunehmen, die Gottebenbildlichkeit sei verloren und werde erst durch den Glauben an

23 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen (Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen), EKD-Texte 71 (2002), 17.

24 Ebd. 18.

25 Ebd.

26 Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik (Texte aus der VELKD 106), Hannover 2001, 3.

27 Ebd.

28 Leben, EKD-Texte 91, 7f.

Christus wieder hergestellt. Auf jeden Fall soll sichergestellt werden: Die Gottebenbildlichkeit ist nicht im Menschen fundiert.

Dass diese Gottebenbildlichkeit *in allen Lebenssituationen* gilt, wird insbesondere in der *Abtreibungsdebatte* und beim *Embryonenschutz* geltend gemacht: „... Verantwortung vor Gott und den Menschen“ bedeute „die Achtung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, auch des noch nicht geborenen“²⁹. Der Begriff wird dabei eher assoziativ gefüllt: „Mord ist ein Frevel gegen Gott, weil der Mörder Gottes Bild im Menschen zerstört.“³⁰ Gott kenne den Menschen „von Anfang an“. Noch vor jeder Anerkennung durch eine menschliche Gemeinschaft „gibt [Gott] jedem ungeborenen Kind sein Ja, seine Anerkennung und seine Würde, die ihm kein menschliches Machen und Planen, Ablehnen und Töten einfach nehmen kann.“³¹

Dass die Gottebenbildlichkeit *für jeden* gilt,³² wird bspw. für die *sozialethische* Frage der *Integration ausländischer Mitbürger* fruchtbar gemacht. Denn jene besage „die grundlegende Gleichheit aller Menschen“, die auch dann gilt, wenn Menschen anders sind.³³ Der Begriff der Gottebenbildlichkeit wird in diesem Kontext auf drei verschiedene Weisen paraphrasiert: Alle Menschen sind „Kinder des einen Vaters“. Ich könne „im anderen Gott erkennen“³⁴. Und: „In jedem Menschen sieht *der Gläubige* das Antlitz Gottes“³⁵. Im ersten Fall wird metaphorisch auf die gleiche Ursprungsbeziehung aller Menschen Bezug genommen. Im zweiten Fall bleibt unklar, inwiefern ich im anderen Gott erkennen kann. Sind es bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen des anderen, die mich Gott in ihm sehen lassen, oder dies, dass er als königlicher Herrscher über diese Welt regiert; ist es die bedingungslose Zugewandtheit Gottes, die ich in

29 Stellungnahme VELKD, Bioethik, 7.

30 Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag, Bonn 1991, 6.

31 Ebd. 7.

32 Diese Universalität wird auch konkretisiert im Verweis, dass *beide* Geschlechter, Mann wie Frau, Gottes Ebenbild sind, und findet sich sowohl bei der Erörterung christlicher Maßstäbe für Familie und Ehe (Was Familien brauchen. Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD, EKD-Texte 73 [2002], 6) als auch bei der grausamen Praxis der Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen (Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen. Eine kirchliche Stellungnahme), EKD-Texte 65 [1999], 40).

33 Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-Texte 76 (2002), 15.

34 Zum Umgang mit Menschen ohne Aufenthaltspapiere, EKD-Texte 85 (2006), 9f, die zweite Formulierung dort zitiert nach Käßmann, Margot, Bloß nicht auffallen! Illegale in Deutschland, EMW, Hamburg 2004, 1.

35 Die deutschen Bischöfe/Kommission für Migrationsfragen, Leben in der Illegalität in Deutschland - eine humanitäre und pastorale Herausforderung, Bonn 2001, 36 (Hv. von mir).

ihm sehe, oder gar den leidenden Gott am Kreuz? Im dritten Fall bleibt unverständlich, wie die Gottebenbildlichkeit auch außerhalb der Kirche plausibel gemacht werden kann.

b) Bezugnahme auf Gottebenbildlichkeit als Verantwortung des Menschen im Bereich umweltethischer Fragen

Bei Fragen des *Umgangs mit der Schöpfung*, der *Nachhaltigkeit* und des *Klimawandels* will die Figur der Gottebenbildlichkeit an die Aufgabe, verantwortlich mit dieser Welt umzugehen, erinnern, wird sie also im o.g. Sinne (1) verwandt: „Die Bibel verkündigt Gott als den Schöpfer und Erhalter dieser Welt, der den Menschen *als sein Ebenbild* beauftragt hat, die Erde zu bebauen und die Schöpfung zu bewahren.“³⁶ Dass der Mensch „das einzige Geschöpf [ist], das mit Gott kommunizieren und von ihm angesprochen werden kann“, begründe „seine Sonderstellung in der Schöpfung und befähig[e]... ihn dazu, seine Mitverantwortung für gedeihliche Lebensverhältnisse sowie sein Mandat zur fürsorgenden Herrschaft über die Erde in Verantwortung vor Gott wahrzunehmen.“³⁷

Dabei wird in einem Texten der deutschen katholischen Bischöfe an der ethischen Verantwortlichkeit des Menschen sogar *wesentlich* seine Würde festgemacht; die bedingungslose Bezogenheit Gottes tritt in den Hintergrund: Die „besondere Würde des Menschen besteht wesentlich [!] darin, dass er für sein Tun und Unterlassen vor Gott, seinem Gewissen und gegenüber der Gemeinschaft rechenschaftsfähig und -pflichtig ist“³⁸.

Ingesamt erweist sich Gottebenbildlichkeit als ein Begriff, der in den gegenwärtigen ethischen Diskursen zwei Konnotationen hat: Das eine Mal gibt er vor, wie sich andere dem Ebenbild Gottes gegenüber verhalten sollen, beschreibt also dessen Rechte. Das andere Mal gibt er vor, wie sich das Ebenbild Gottes verhalten soll, beschreibt also dessen Pflichten, und zwar insbesondere seine Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung, d.h. gegenüber etwas,

36 Ernährungssicherung und Nachhaltige Entwicklung (Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt), EKD-Texte 67 (2000), 3 (Hv. von mir).

37 Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel (Ein Appell des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber), EKD-Texte 89 (2007), 14. Ähnlich: Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998, 36. – Dabei wird oft hinzugefügt, dass der mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Auftrag in unserer Zeit falsch verstanden und nur einseitig realisiert werde (z.B. Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluß [1984]. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 2/3: Soziale Ordnung – Wirtschaft – Staat, Gütersloh 1992, 139-256, 156; Die deutschen Bischöfe, Handeln, 36).

38 Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit, Bonn 2006, 36.

was diese Rechte gerade nicht hat. Der Gottebenbildlichkeitsbegriff wird also auf der einen Seite dazu verwandt, um deutlich zu machen, dass der Mensch sich von den Tieren und der Natur fundamental *unterscheidet* und deshalb einer besonderen, von unserem Umgang mit der restlichen Schöpfung unterschiedenen Behandlung bedarf; der Mensch ist keine Sache. Auf der anderen Seite wird mit ihm darauf verwiesen, dass analog zum Herrschen Gottes auch der Mensch in seinem Umgang mit der Schöpfung verantwortungs- und respektvoll sein soll. Kein Geschöpf ist eine Sache. Der Gottebenbildlichkeitsbegriff darf also nicht so verstanden werden,³⁹ als hätten allein Menschen den Anspruch, nie nur als Mittel, sondern auch als Zweck an sich selbst behandelt zu werden. Genau das gewährleistet dieser, wenn er auf des Menschen Herrschaftsauftrag hin ausgelegt wird.⁴⁰

3. Was bringt der Gottebenbildlichkeitsgedanke in die öffentliche Diskussion ein?

In Entsprechung zum exegetischen Befund zu Gen 1,26f, der die besondere Auszeichnung des Menschen mit einem Gottes Herrschen über die Welt entsprechenden Herrschaftsauftrag betont, macht der Gottebenbildlichkeitsgedanke bei ökologischen Themen deutlich, dass die Sonderstellung des Menschen unter den Geschöpfen einen besonderen Auftrag zum verantwortlichen Umgang mit ihnen beinhaltet.

Wichtiger in den letzten Jahren war jedoch die christliche Begründung und Plausibilisierung der Menschenwürde mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit dem christlichen Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit soll in der Regel nicht zum Ausdruck gebracht werden, Menschenwürde ließe sich nur so begründen. Vielmehr wird Menschenwürde meist als „begründungs offen“⁴¹ verstanden,

39 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Handeln, 45.

40 Gleiches kann aber auch bereits durch die gemeinsame Geschöpflichkeit begründet werden, insofern sie dem Menschen vor Augen führt: Trotz seiner besonderen Stellung als Ebenbild Gottes unterscheidet er sich *nicht so sehr* von den anderen Geschöpfen, dass er sie nur als Sache behandeln darf: Die „Gemeinsamkeit im Geschaffensein von Gott ... begründet eine Verbundenheit des Menschen mit allem Geschaffenen, die es verbietet, daß der Mensch seine Mitgeschöpfe nur als Mittel zum Erreichen seiner Ziele und Zwecke behandelt. ... Das einende Band der Mitgeschöpflichkeit zwischen allen Kreaturen verbietet selbstredend eine den Menschen und seine Bedürfnisse absolut setzende Anthropozentrik.“ (Ebd. 44).

41 Vgl. dazu Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006, 311 passim; Vögele, Wolfgang, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Dierken, Jörg/von Scheliha, Arnulf (Hg.), Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005, 265-276, 271ff; Ders., Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 487-491.

das heißt als eine Vorstellung, für die in einer pluralistischen Gesellschaft unterschiedliche Letztbegründungen vorgebracht werden können.⁴² Über die Plausibilität dieser Begründungen sowie über die der derart begründeten Menschenwürde entsprechenden bzw. sie missachtenden Verhaltensweisen muss dann gestritten werden. Diese Auseinandersetzung ist Teil des Diskurses, in dem „sich eine politische Kultur über ihre fundamentalen Handlungsorientierungen“⁴³ verständigt, und insofern für die gesellschaftliche *Relevanz* der Menschenwürdevorstellung unerlässlich ist.

Was aber leistet der christliche Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen für die Menschenwürdediskussion?

(1) Insofern eine schöpfungstheologische Begrifflichkeit verwendet wird, wird mit dieser Kategorie eine Aussage über *alle* Menschen gemacht. Damit wird die mit der Menschenwürdekonzepzion intendierte Vorstellung unterstützt, Würde habe *jeder* Mensch.

(2) Die schöpfungstheologische Begrifflichkeit der Gottebenbildlichkeit macht gleichzeitig eine Aussage über den Menschen von seinem Geschaffensein her. In dieser besonderen Weise geschaffen ist das menschliche Leben *von Anfang an*. Es ist der Uranfang menschlicher Existenz in Gott, von dem her menschlichem Leben Würde zukommt. Von hier aus fällt auf die für die Würde-debatte diskutierte Frage, ab wann es sich um einen Menschen handele, ein neues Licht.

(3) Die in der Menschenwürde mitgedachte *Bedingungslosigkeit* kann der Gottebenbildlichkeitsbegriff allerdings nur leisten, wenn er konzipiert wird als etwas, das von Gott gegeben *ist* und in keiner Weise von Eigenschaften des Menschen oder einer Realisierung durch den Menschen abhängig ist. Exegetisch verantwortlich ist dies nur so möglich, dass, wie oben vorgeschlagen, von dem unverlierbaren protologischen Herrschaftsauftrag jedes Menschen *als* Gottes Ebenbild und von der soteriologischen Berufung *aller* Menschen *zu* Christi Ebenbild geredet wird. In diesem zweifachen Angesprochensein durch Gott liegt des Menschen Würde.

Ein Letztes: Betrachtet man die kirchliche Verwendung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit, dann fällt eine gewisse Unschärfe auf. Es ist die Rede von „Gottes Bild im Menschen“, von Gottes Kennen des Menschen von Anfang an, davon, dass alle Kinder des einen Vaters sind oder man im anderen Gott erkennen könne. Der Begriff suggeriert eine feste Norm,⁴⁴ ist aber in seinem Bildgehalt mehr andeutungsweise als dogmatisch ausdifferenziert. Der Ausdruck

42 Vögele, Recht, 490.

43 Vögele, Gottebenbildlichkeit, 267.

44 Vgl. das Interview mit Joachim Kardinal Meisner, Die Tagespost vom 31.5.2007: „Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, muss man den Menschen schützen, und zwar von der Empfängnis bis zum Tod.“

erinnert kaum an des Menschen Sündersein und Gottes dennoch geltende Gnade. Aber er ist, so könnte man sagen, ein „Ehrfurchtsbegriff“, der durch seinen assoziativ-überschießenden Gehalt an unsere moralische Intuition appelliert.

Insofern hat Jürgen Habermas Recht: Die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und der Geschöpflichkeit dieses Ebenbildes drückt „eine Intuition“ aus, die unabhängig von den theologischen Prämissen sprechend ist.⁴⁵ Dieser intuitive Gehalt des Gottebenbildlichkeitsbegriffs verleiht diesem einen zweifachen Vorteil: Er vermag auch dort ethische Impulse zu geben, wo Menschen in ihm mit gemeinte dogmatische Voraussetzungen nicht teilen. Und er vermag mit seiner intuitiven Kraft auch dort zu leiten, wo kein Argument zwingend zu überzeugen vermag – also auch bei der Frage, wann eigentlich Menschsein beginnt.

45 Vgl. Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 30f.