

Ina Schaede

Bildung und Würde

**Religionspädagogische Reflexionen
im interdisziplinären Kontext**



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

BILDUNG UND WÜRDE

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Wilfried Engemann, Christian Grethlein
und Jan Hermelink

Band 52

Ina Schaede

BILDUNG UND WÜRDE

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE REFLEXIONEN IM
INTERDISZIPLINÄREN KONTEXT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ina Schaede, Jahrgang 1979, studierte Evangelische Theologie und ist derzeit Vikarin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Von 2009 bis 2012 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin mit den Forschungsschwerpunkten Menschenwürde, Bildung und Kindheitsforschung am Lehrstuhl für Religionspädagogik der Universität Heidelberg. Die Autorin wurde mit dieser Arbeit im Jahr 2012 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg promoviert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7731

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Sabine Ufer, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03181-8
www.eva-leipzig.de

DANKSAGUNG

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Sommersemester 2012 als Dissertationsschrift angenommen.

Mein herzlichster Dank gilt den beiden Gutachtern Prof. Dr. Ingrid *Schoberth* und Prof. Dr. Dr. Dres. h. c. Michael *Welker* für die Durchsicht der Arbeit. Ich danke Prof. Dr. Ingrid *Schoberth* für den inspirierenden Austausch, der nicht zuletzt in einem Seminar mit Prof. Dr. Christoph *Bizer* in Heidelberg begonnen hatte. Die Anstellung als wissenschaftliche Mitarbeiterin ermöglichte mir eine konzentrierte Auseinandersetzung mit dem Thema. Prof. Dr. Dr. Dres. h. c. Michael *Welker* verdanke ich bereits seit Studienzeiten die Faszination für die Theologie als Wissenschaft. Prof. Dr. Gerhard *Dannecker* danke ich nicht nur für die fachliche Beratung aus rechtswissenschaftlicher Perspektive, sondern auch freundschaftliche Unterstützung. Im Rahmen meiner Stipendiatenzeit in dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Graduiertenkolleg »Menschenrechte und Menschenwürde« in Erfurt und Jena danke ich dem interdisziplinären Forschungsteam unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. h. c. Hans *Joas* und Prof. Dr. mult. Nikolaus *Knoepffler* für den kritischen Diskurs und die vielfältigen Anregungen. Prof. Dr. Martin *Leiner* danke ich für die Beratung aus dem theologischen Fachbereich im Rahmen des Kollegs. Nicht nur in der Jenaer Zeit gilt mein Dank Prof. Dr. Michael *Wermke* für zahlreiche Hinweise, die unter anderem zur Schulbuchanalyse führten. Prof. Dr. Philipp *Stoellger* und Franziska *Stoellger* sowie Prof. Dr. *Kumlehn* danke ich für die Begleitung in der Endphase der Arbeit. Prof. Dr. Volker *Küster* und Prof. Dr. Dorothea *Erbele-Küster* danke ich für die Unterstützung insbesondere in der Anfangsphase der Arbeit. Den Herausgebern der Arbeiten zur Praktischen Theologie Prof. Dr. Jan *Hermlink*, Prof. Dr. Wilfried *Engemann* und insbesondere Prof. Dr. Christian *Grethlein* verdanke ich die kritische Durchsicht der Arbeit und ihre Aufnahme.

Mein besonderer Dank lange über die Arbeit hinaus gilt Dr. Stephan *Schaede*.

Der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers verdanke ich die großzügige finanzielle Förderung dieses Buchs.

INHALT

EINLEITUNG	15
1 Das Problemfeld der Arbeit	17
1.1 Die Orientierung an Kant im theologischen Diskurs über Würde	17
1.2 Die Problematik der fehlenden Reaktion auf Kants Würdeverständnis in der Theologie des 19. Jahrhunderts	19
1.3 Die späte Rezeption der Würdefrage in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts	24
1.4 Würde zwischen rechtlichem Gehalt und theologisch- philosophischen Traditionsbeständen. Ein interdisziplinäres Präziserungsproblem	31
2 Fragestellung, These und Vorgehen	33
KAPITEL I: RECHTLICHE BESTIMMUNGSVERSUCHE VON »MENSCHENWÜRDE« – KEIN UNMITTELBARER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN MENSCHENWÜRDE UND BILDUNG. ERSTES KRITISCHES ERGEBNIS	37
1 Die fehlende religionspädagogische Rezeption von Menschenwürde als Rechtsbegriff	37
2 Implikationen der Heterogenität des Ausdrucks Würde	43
2.1 Der negative Würdebegriff: Die Bestimmung der Menschenwürde von Verletzungsvorgängen her in heuristischer Erprobung	45
2.2 Der positiv bestimmte Ausdruck: Würde – was ist das?	49
2.2.1 »Würdekonzeptionen« am Beispiel unterschiedlicher juristischer Lesarten	51
2.2.2 Die »dreifache Wurzel« der Menschenwürde als rechtshistorische Konstruktionsfigur – erste Sichtungen	54
2.2.3 Die Mitgift-, Leistungs- und Kommunikationstheorie von Würde – Vertiefungen	57

3	Menschenwürde als Rechtsbegriff	68
3.1	Rechtscharakter: wechselseitige Ausstrahlung statt Deduktion von Menschenwürde und nachfolgenden Grundrechten	68
3.2	Schutzbereich und Trägerschaft der Menschenwürde	72
4	Konkretisierungen der Menschenwürde durch Fallgruppen	77
4.1	(Religions-)Pädagogischer Irrtum: Keine Deduktion eines »Grundrechts auf Bildung« aus Menschenwürde	77
4.2	Ausprägungen der Menschenwürdegarantie	79
5	Menschenwürde und Bildung – eine »kritische« Klärung	87
5.1	Das soziale Recht auf Bildung ausgehend von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR)	87
5.2	Die Vorannahme eines Zusammenhangs von Würde und Bildung – ein Konstruktionsversuch ausgehend von dem Prinzipien-Regel-Modell von Ronald Dworkin und Robert Alexy	89
5.2.1	Das Prinzipien-Regel-Modell nach Dworkin	89
5.2.2	Prinzipien als Optimierungsgebote nach Alexy	95
5.2.2.1	Zum Begriff der Grundrechtsnormen	95
5.2.2.2	Zur Struktur der Grundrechtsnormen	97
5.2.2.3	Die Menschenwürde-Norm als Prinzip und Regel – ihr geschützter und schützender Doppelcharakter	97
5.2.3	Menschenwürde als Optimierungsgebot und die Frage nach Bildung	99
6	Zusammenfassung rechtlicher Bestimmungen und Konsequenzen: Erste kritische Klärung	102

KAPITEL II: POSITIVE BESTIMMUNGSVERSUCHE

VON »BILDUNG«	109
-------------------------	-----

1	Hinführung: Die Begründung von Menschenwürde und Bildung durch Gottebenbildlichkeit – eine tautologische Figur als Beispiel für die Schwierigkeit von positiven Bestimmungsversuchen von Bildung	109
2	Zur Struktur positiver Bestimmungsversuche: der hermeneutische, empirische und »kritisch-konstruktive« Zugang in der interdisziplinären Bildungsforschung	113

2.1	Drei Zugänge und das Verhältnis von allgemeiner und religiöser Bildung	113
2.2	Der historisch-hermeneutische Zugang: Die Verbindung von Gottebenbildlichkeit und Bildung und ihre Ausprägungen in der neueren Theologiegeschichte	121
2.2.1	Autarkieverhältnis: Im Diskurs mit der Theologie	121
2.2.2	Gottebenbildlichkeit und Bildung in ihrer religionspädagogischen Relevanz	122
2.2.3	Die Verbindung von Gottebenbildlichkeit und Bildung in der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts	125
2.2.4	Glaube und Bildung (Emil Brunner)	126
2.2.5	Evangelium und Bildung (Karl Barth)	132
2.2.6	Religion und Bildung (Wolfhart Pannenberg)	135
2.2.7	Person und Bildung (Ingolf U. Dalferth und Eberhard Jüngel)	137
	EXKURS: DIE IDEEN DER »GANZHEIT« UND »PERSÖNLICHKEITSENTFALTUNG« IM ZUSAMMENHANG MIT DEM »KLASSISCHEN« BILDUNGSBEGRIFF BEI JOHANN AMOS COMENIUS UND WILHELM VON HUMBOLDT	142
2.3	Der empirisch-analytische Zugang: Empirische Bildungsforschung in den neueren Erziehungswissenschaften	150
2.3.1	Dominanzverhältnis: Im Diskurs mit den Erziehungswissenschaften	150
2.3.2	Bildung als Zugang zu unterschiedlichen Modi der Welterfahrung (Jürgen Baumert)	154
2.3.3	Handlungsfähigkeit als Ausgangspunkt einer Allgemeinen Pädagogik: zur Theorie einer nicht-affirmativen Bildung (Dietrich Benner)	159
2.3.4	Weitgehender Verzicht auf positive Bestimmungsversuche von allgemeiner Bildung (Heinz-Elmar Tenorth)	170
2.4	Der »kritisch-konstruktive Zugang«: Wolfgang Klafkis Theorie der Allgemeinbildung und ihre religionspädagogische Weiterführung durch Karl Ernst Nipkow und Peter Biehl	173

2.4.1	Konvergenzverhältnis: Das interdisziplinäre Streitgespräch zwischen Erziehungswissenschaften und Religionspädagogik	173
2.4.2	Bildung als Interaktion von Individuum und Gesellschaft im Anschluss an John Deweys Erziehungsphilosophie: Klafkis »kritisch-konstruktive« Bildungstheorie	175
2.4.3	Allgemeine und religiöse Bildung vor der Herausforderung gemeinsamer Schlüsselprobleme (Karl Ernst Nipkow)	180
2.4.4	Theologisch bestimmte Bildung (Peter Biehl)	184
3	Zusammenfassung	191

KAPITEL III: WÜRDE UND BILDUNG – DREI

»BEGRÜNDUNGSMODELLE« UND ZWEITES KRITISCHES ERGEBNIS

196

1	Ausdruck Würde und Bildung: Passepartout für subjektive Wertungen aller Art	196
2	Konsequenzen: Systematisierung von Teilgehalten von Würde im Blick auf Bildung mit Hilfe von drei Modellen	199
2.1	Erstes Modell: Das mitgifttheoretische Verständnis von Würde und Bildung	201
2.1.1	Würde und Bildung und die Idee des Unverfügbaren im Horizont von Freiheit	201
2.1.2	Die unverfügbare Würde	205
2.1.2.1	Der Gedanke der Unverfügbarkeit des Menschen in Luthers Freiheitsverständnis	205
2.1.2.2	Der Gedanke der Unverfügbarkeit in Kants Würdeverständnis: Die Ehrfurcht und Achtung der Würde in die Ausübung bringen	209
2.1.2.3	Zwischenresümee: Die unverfügbare Würde	212
2.1.3	Die unverfügbare Bildung	212
2.1.3.1	Bildung als Praxis der Erinnerung (<i>memoria</i>)	212
2.1.3.2	Zwischenresümee: Die unverfügbare Bildung	222
2.2	Zweites Modell: Das leistungstheoretische Verständnis von Würde und Bildung	224

2.2.1	Würde und Bildung und die Idee von Entwurfvermögen und Selbstdarstellung	224
2.2.2	Giovanni Pico della Mirandola und die »Erfindung« der Würde	225
2.2.3	Niklas Luhmann: Würde als leistungsgebundene Selbstdarstellung im Kontext eines den leistungstheoretischen Ansatz irritierenden Doppelcharakters von Würde	231
2.3	Drittes Modell: Das kommunikationstheoretische Verständnis von Würde und Bildung	238
2.3.1	Würde und Bildung in sozialen Anerkennungsprozessen	238
2.3.2	Jürgen Habermas: Gattungs- und Subjektwürde in reziproken Anerkennungsbeziehungen	238
2.3.3	Religionspädagogische Rezeption der Kommunikationstheorie	240
2.3.4	Rezeption der Kommunikationstheorie im Blick auf Bildung ...	243
2.3.5	Kommunikation als Aufgabe der »Öffentlichen Theologie«	244
3	Zusammenfassung und Konsequenzen: Zweite kritische Klärung	249

KAPITEL IV: WÜRDE IN »SCHULBÜCHERN« – EINE QUALITATIVE INHALTSANALYSE AUSGEWÄHLTER LEHR- UND LERNMITTEL

254

1	Die Dokumentationsasymmetrie zwischen behaupteter Relevanz der Würde und fehlender Würdethematik in den Schul- und Lehrerhandbüchern	254
2	»Würde« in ev. Religionsbüchern der gymnasialen Oberstufe in Baden-Württemberg – Beispiel für ein reduktionistisches Würde- und Bildungsverständnis	257
2.1	Die späte »Entdeckung« des Würdethemas in den Religionsbüchern	257
2.2	Grundlegung zum methodischen Vorgehen	259
2.2.1	Qualitative Inhaltsanalyse	259
2.2.2	Fragestellung und Auswahl des Materials	263
2.2.3	Zur Mischform der deduktiven und induktiven Kategorienbildung	268
3	Analyse	270
4	Auswertung und Beurteilung der Ergebnisse	283

4.1	Einfache Häufigkeitsanalyse	283
4.2	Qualitative Auswertung	285
4.2.1	Das Begründungsproblem	285
4.2.2	Das Extensionsproblem	286
4.2.3	Das Extensionsproblem im Blick auf bioethische Konfliktfälle	287
4.2.4	Menschenbildformel als Problem	289
4.2.5	Konsequenzen aus der Analyse	292
5	Zusammenfassung	294

KAPITEL V: AUSGEWÄHLTE »INHALTE« UND »KOMPETENZEN«
IM THEMENBEREICH WÜRDE – RELIGIONS-
PÄDAGOGISCHE PERSPEKTIVEN 297

1	Zur Verbindung von Kompetenzen und ausgewählten Inhalten als grundlegende Aufgabe	297
2	Der Kompetenzbegriff in den Erziehungswissenschaften	299
2.1	Der gegenwärtige sozial- und erziehungswissenschaftliche Kompetenzdiskurs	299
2.2	»Klassischer« Kompetenzbegriff: zur Pädagogischen Anthropologie Heinrich Roths	302
2.2.1	Die religionspädagogische Rezeption Roths durch Hans-Bernhard Kaufmann	302
2.3	Menschenwürde und das Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung als Begründung von Kompetenzen bei Roth	304
2.4	Der dreifache Kompetenzbegriff Roths: Selbst-, Sach- und Sozialkompetenz	309
2.4.1	Die Entwicklung zur Mündigkeit durch Selbstkompetenz	309
2.4.2	Die Entwicklung zur Mündigkeit durch Sachkompetenz	310
2.4.3	Die Entwicklung der Mündigkeit durch Sozialkompetenz	311
3	Der Kompetenzbegriff in der Religionspädagogik	313
4	Kompetenzen und Inhalte im Themenbereich »Würde« nach dem EKD-Kerncurriculum	318
4.1	Menschenwürde als eigener kerncurricularer Themenbereich	318
4.2	Kritische Beurteilung in fünf Aspekten	319

4.2.1	Überschriften: die «Anwendungsfälle»	320
4.2.2	Thematischer Fokus: Die Absolutsetzung der Menschenwürde	321
4.2.3	Auswahl von Basistexten: ein semantischer Konturverlust	322
4.2.4	Kompetenzen: Kausalitätsdenken als Sackgasse	323
4.2.5	Situation und Herausforderungen: ein Selbstwiderspruch	325
5	Drei Kriterien zur kompetenzorientierten Auswahl von Inhalten in der komplexen Würdethematik	326
5.1	Didaktische Orientierung mit Hilfe der Kriterien	326
5.2	Erstes Kriterium: Heterogenität des Ausdrucks Würde	327
5.3	Zweites Kriterium: Kontextualisierung des Würdeanspruchs	329
5.4	Drittes Kriterium: Systematisierung der Leistungsfähigkeit der Würdegarantie	330
6	Ausgewählte Inhalte, Beispiele und Kompetenzen im Themenbereich Würde – Synopse zur didaktischen Orientierung	332
6.1	Was verdient <i>Würde</i> genannt zu werden?	332
6.2	Synopse	334
6.3	Auswertung der Synopse	341
6.4	Der kritische Umgang mit Interdisziplinarität als wissenschaftspropädeutische Bildungsaufgabe	343
ZUSAMMENFASSUNG UND KONSEQUENZEN		347
LITERATUR		363

EINLEITUNG

»Bildung« und »Menschenwürde« werden insbesondere in religionspädagogischen und erziehungswissenschaftlichen Zusammenhängen häufig in einem Atemzug genannt. Oft und gerne wird so in allen möglichen Fragen menschlichen Lebens von der »Würde des Menschen« und der Aktualität und Dringlichkeit der damit verbundenen »Bildungsaufgabe« gesprochen. Ein unmittelbarer Zusammenhang von Menschenwürde und Bildung als »aktuelle Herausforderung« ist an prominenter Stelle jüngst erneut vertreten worden.¹ Es scheint auf der Hand zu liegen, dass bei dem behaupteten Zusammenhang weniger mit der Begründungs- als mit einer »Realisierungsproblematik« zu rechnen ist: Menschenwürde solle dazu dienen, die praktische Gewährleistung von Bildungsrechten im Sinne der Chancengleichheit zu garantieren, an der es laut Bildungsforschung in der Bundesrepublik Deutschland am meisten mangle.² Dabei ist der behauptete Zusammenhang zwischen Würde und Bildung bisher kaum ernsthaft in Frage gestellt und geprüft worden. Dabei zeigt sich, dass Versuche einer überzeugenden Explikation dieses Zusammenhangs beim genaueren Hinsehen schnell ins Stocken geraten.

Auch ist völlig in Vergessenheit geraten, dass »Würde« sowie »Bildung« zu den Ausdrücken gehören, die insbesondere in der evangelischen Theologiegeschichte längere Zeit recht fremd waren. Für Martin Luther gehören diese beiden Ausdrücke nicht zu den anthropologischen Ausgangsüberlegungen. Weder durch die Zuschreibung von Würde, noch durch Bildung kann nach Luther der Mensch davon befreit werden, in lebensdestruktiver Weise um sich selbst zu kreisen. Auch wäre er weder durch die eigene Würde noch durch Bildung je in der Lage, die komplexen Beziehungen zu Gott, zu sich selbst und zur Welt adäquat beurteilen zu können. So schreibt Luther in *De servo arbitrio* im Jahr 1525: »Du glaubst jedoch, am weitesten damit zu kommen,

¹ Schweitzer 2011, 7–16.

² Schweitzer 2011, 9.

daß Du wohl vorgibst zu zweifeln, um feierlich versichern zu können, daß Du die Wahrheit suchst und studierst, aber bis die Wahrheit ans Licht kommt, neigst Du vorläufig nach der Seite, die den freien Willen behauptet. Hierauf antworte ich: Das ist weder Fisch noch Fleisch. Denn die Geister werden wir nicht mit dem Argument der *Bildung*, der Lebenserfahrung, des Scharfsinns, der Menge, der *Würde* prüfen, und erst recht nicht mit dem Argument der Unwissenheit, der Unbildung, der geringen Zahl und der Niedrigkeit des Standes. Auch bin ich nicht mit denen einverstanden, die ihre Zuflucht dazu nehmen, sich ihres Geistes zu rühmen. Denn gerade in diesem Jahre hatte ich einen schweren Kampf und habe ihn noch mit jenen Fanatikern, welche die Auslegung der Schrift von ihrem eigenen Geiste abhängig machen.«³

Neben dieser skeptischen Haltung der reformatorischen Theologie gegenüber Bestimmungen von Würde und Bildung, die nicht von Gottes Wort ausgehen, ist insbesondere der Ausdruck »Würde« in der Theologiegeschichte darüber hinaus so gut wie kaum zu finden. Man mag an dieser Stelle einwenden, dass sich begriffshistorisch ein semantisches Spektrum von *dignitas*, *auctoritas*, *honestas*, *honor*, *decus*, *gravitas*, *maiestas* und *nobilitas* in der Theologiegeschichte durchaus ausfindig machen lässt.⁴ Eine ausgebildete Würdekonzepktion, wie sie etwa Immanuel Kant entwickelt hat, wird jedoch in entsprechenden semantischen Traditionslinien kaum formuliert. Auch können die genannten lateinischen Vorläufer nicht mit dem modernen Würdeverständnis vermengt werden, das in der Formulierung des vielzitierten Art. 1 Abs.1 GG im Bundesdeutschen Grundgesetz Eingang fand. Da klassische theologische Texte rar sind, stellt sich das Problem, wie *theologische* Bestimmungen von Würde überhaupt erarbeitet werden können. Die theologische Forschung steht dabei noch am Anfang. Die Religionspädagogik ist auf entsprechende begriffshistorische Studien und ideengeschichtliche Annäherungen seitens der Systematischen Theologie angewiesen.

³ Luther 1961, 211–212 (Hervorhebung nicht i. O., I. S.); WA 18, 652–653: »Nisi quod tu omnium optime facis, qui sic te dubitare dicis, ut veritatem quaerere te et discere testeris, interim in eam partem inclinans, quae liberum arbitrium asserit, donec veritas elucescat. Hic respondeo: neque nihil, neque omnia dicis. Non enim eruditionis, vitae, ingenii, multitudinis, dignitatis, inscitiae, ruditatis, paucitatis humilitatisve argumentis spiritus explorabimus. Neque illos probo, qui refugium suum ponunt in iactantia spiritus. Nam satis acre mihi bellum isto anno fuit et adhuc est cum istis Phanaticis, qui scripturas suo spiritui subiiciunt interpretandas, [...]«.«

⁴ Schaede 2006, 20.

I DAS PROBLEMFELD DER ARBEIT

I.1 DIE ORIENTIERUNG AN KANT IM THEOLOGISCHEN DISKURS ÜBER WÜRDE

Was ist unter »Würde« in der *Perspektive der Theologie* zu verstehen? Die einschlägige theologische Literatur beruft sich meist auf die Würdekonzeption Immanuel Kants. Die Menschenwürde ist dem Imperativ Kants zufolge dann getroffen, wenn der einzelne Mensch zu einem bloßen Mittel herabgewürdigt wird.⁵ Positiv formuliert, kommt jedem Menschen Würde als Person zu. Es entsteht der Eindruck, dass Kant die Bedeutung eines Brückenheiligen zugeschrieben wird, von dem sicheres Geleit in den Wogen des wirren gegenwärtigen Würdediskurses erhofft wird. Dabei ist die Zuschreibung dieser Geleitfunktion nicht einmal historisch gut informiert, hatte sich doch schon ein Rezensent zu Kants Zeiten darüber mokiert, dass es seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in der der kategorische Imperativ in Rekurs auf einen die Würde explizit nennenden Kontext formuliert wird, an Originalität mangle.⁶ Ungeachtet dieser Kritik ist diese Schrift zur Primärquelle nicht nur für Philosophie und Rechtswissenschaft, sondern auch für die evangelische und katholische Theologie geworden, wenn es um Würde geht.

Für die Philosophie mag diese Referenz – so sehr Kant auch zugunsten von Alternativen in Frage gestellt wird – erfreulich sein, da jeder interdisziplinär ausgerichtete Würdediskurs im Rahmen der eigenen Disziplin ausgefochten werden kann. Die Theologie steht hier vor der Herausforderung, dass es um die Erforschung theologischer Primärquellen zum Ausdruck Würde weniger gut bestellt ist. So wird gerne die priesterschriftliche Figur der Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,27 bemüht: »Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.«⁷ Vor dem Hintergrund dieses Zitats heißt es dann gern, dass die Würde des Menschen darin bestehe, dass sie ihm als Geschöpf von Gott her

⁵ Kant 1983, 61: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«

⁶ In einer ironischen Replik Kants auf die Rezension heißt es, dass er »kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt« habe. »Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre«, in: KpV, AA V, 8 Fußnote; vgl. Bielefeldt 1998, 47.

⁷ Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984 nach der Übersetzung Martin Luthers.

als unverfügbare Gabe zukomme. Weil nur er über die Gottebenbildlichkeit verfüge, sei Menschenwürde ein theologisches Adelsprädikat, das den Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen heraushebe. Die theologische Deutung von Würde bewegt sich somit zwischen Kants kategorischem Imperativ und der priesterschriftlichen Figur der Gottebenbildlichkeit. Theologische Primärtexte jenseits dieser beiden Quellen sind rar.

Man möge einwenden, dass es doch mit Cyprian, Ambrosius, Gregor dem Großen, Anselm von Canterbury oder insbesondere Thomas von Aquin eine reiche Geschichte der christlichen Rezeption des profanantiken Würdeverständnisses gegeben habe. Wesentliche Züge dieses Verständnisses seien etwa in Ciceros Schrift *De officiis* zuvor formuliert worden.⁸ Das ideengeschichtlich Notierte bezieht sich jedoch auf lateinische Vorläufer, das sich nicht nur mit einer Analyse der Geschichte des Ausdrucks *dignitas* begnügen kann. Das semantische Spektrum von Würde umfasst, wie oben bereits notiert, neben *dignitas*, auch *auctoritas*, *honestas*, *honor*, *decus*, *gravitas*, *maiestas* und *nobilitas*.⁹ Wie die mit diesen Ausdrücken verknüpften semantischen Bestände, die später in den Ausdruck »Würde« integriert wurden, begriffsgeschichtlich den Ausdruck Würde prägten, ist bisher nicht hinreichend expliziert worden.¹⁰ Wörterbuchanalysen zeigen jedoch, dass diese Ausdrücke der griechisch-römischen Antike durchaus als lateinische Vorläufer von Würde gehandelt werden können.¹¹ Solange dieses terminologische Problem noch nicht hinreichend geklärt ist, steht die Religionspädagogik vor der Herausforderung, sich auf jene theologische Begründungsstränge beziehen zu müssen, die mit den im Grundgesetz fixierten Würdebestimmungen in einem Zusammenhang stehen. Die *dignitas*-Konzepte der Kirchenväter und von Thomas von Aquin, sowie streng genommen auch die priesterschriftliche Figur der Gottebenbildlichkeit können nicht ohne weiteres mit dem Würdebegriff der Moderne, der sich wesentlich auf Kant beruft und im Grundgesetz fixiert wurde, vermengt werden. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass in der Theologie des 19. Jahrhunderts das Konzept der Gottebenbildlichkeit äußerst kritisch diskutiert wurde.

⁸ Zur Umbildung des profanantiken Würdeverständnisses in der christlichen Rezeption und den genannten Quellen: Schaede 2006, 28 ff. Zu Cicero, *De officiis* (I) vgl. ebd., 20–28.

⁹ Schaede 2006, 20.

¹⁰ Schaede 2006, 26.

¹¹ Schaede 2006, 18 f.

1.2 DIE PROBLEMATIK DER FEHLENDEN REAKTION AUF KANTS

WÜRDEVERSTÄNDNIS IN DER THEOLOGIE DES 19. JAHRHUNDERTS

Um in praktisch-theologischer bzw. religionspädagogischer Perspektive zu klären, was unter »Würde« zu verstehen ist, wird man also schnell bei Kant fündig sowie in der systematisch-theologischen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts, wo die Gottebenbildlichkeit die dominierende Begründungsfigur darstellt. *Zwischen dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dem angehenden 20. Jahrhundert ist kaum etwas zur Würde aus theologischer Perspektive zu finden.* Die einzelnen Befunde sind rar und marginal. Zugespitzt lässt sich sagen, *dass die gegenwärtig so geläufige Verknüpfung von Würde und Gottebenbildlichkeit ein Topos der Theologie des 20. Jahrhunderts ist.*¹² Noch Friedrich Schleiermacher kritisierte in seiner Glaubenslehre (1831) die Figur der Gottebenbildlichkeit, die in der Theologie des 20. Jahrhunderts scheinbar so selbstverständlich im Zusammenhang mit Würde geführt wird.¹³ In der reformatorischen Theologie wurde von dem vollständigen Verlust der Gottebenbildlichkeit gesprochen, die sodann in der Rechtfertigung wiedergefunden wird.¹⁴ Damit steht Schleiermacher nicht mit einer Sondermeinung allein in der dogmatischen Landschaft des 19. Jahrhunderts da. Dass sowohl in der einschlägigen Dogmatik als auch der einschlägigen Ethik des 19. Jahrhunderts kaum etwas zur Würde zu finden ist, mögen zwei repräsentative Beispiele illustrieren: weder die Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers noch die theologische Ethik Richard Rothes geben ein ausgearbeitetes Würdekonzept zu erkennen, das etwa dem Immanuel Kants mit gleichem Gewicht gegenübergestellt werden könnte.

Um das Ergebnis vorweg auf den Punkt zu bringen: In der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers wird in der Anthropologie kein Wort zur Würdefrage verloren, wie es als Reaktion auf Kants zuvor formuliertes Würdeverständnis etwa zu erwarten wäre. Auch im Zusammenhang seiner Ausführungen zur Gottebenbildlichkeit wird man nicht fündig. Vielmehr äußert sich Schleiermacher äußerst kritisch zu ihr. Explizit von Würde spricht er hingegen in der Christologie. Würde taucht darin als eine Art christologi-

¹² Diesen Hinweis verdanke ich Stephan Schaede.

¹³ Schleiermacher 1960a, 323–332.

¹⁴ Nach Luther verliert der Mensch mit dem Sündenfall alle wesentlichen Inhalte der Gottebenbildlichkeit wie die ursprüngliche Gerechtigkeit, das rechte Urteil oder die Fähigkeit richtig über Gott zu urteilen, in: WA 40 II, 323 f. Vgl. auch Leiner 2008, 49–61. Inzwischen wird – ähnlich der Kritik Schleiermachers – die Figur der Gottebenbildlichkeit zunehmend kritisiert. Sie sei zu einer »Leerformel« erstarrt: vgl. Welker 2000, 258–262.

scher Hoheitstitel in einem sehr exklusiven Sinne auf. In der Würde Christi liege der Unterschied zwischen dem Erlöser und den Menschen. *Der Gedanke, dass jedem Menschen eine Würde kraft seines Menschseins zukomme, lag Schleiermacher fern.*

Im Zusammenhang der Frage nach der Beschaffenheit der Welt spricht Schleiermacher im anthropologischen Kontext von der Bezeichnung »Ebenbild Gottes«. ¹⁵ Darunter versteht er die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den anderen Geschöpfen. Die menschliche Natur wiederhole sich vermittelt durch die Abstammung in jedem einzelnen Menschen. Ihr sei eine ursprüngliche Vollkommenheit eigen. Diese bestehe in der Vereinigung des Gattungsbewusstseins mit dem persönlichen Selbstbewusstsein. Die menschliche Gemeinschaft sei dabei die alleinige Voraussetzung dafür, dem einzelnen Menschen eine lebendige und kräftige Frömmigkeit zu geben, ohne die das Leben des Einzelnen gehemmt sei, weil sich das Gottesbewusstsein im Selbstbewusstsein des Einzelnen nicht äußern könne. Die menschliche Natur sei jedoch durch die lebensfördernde Überlieferung in der Gemeinschaft auf das Gottesbewusstsein hin ausgerichtet, das sich im Selbstbewusstsein des Einzelnen Verwirklichung suche. In dieser Ausrichtung der menschlichen Natur auf das Gottesbewusstsein unterscheide sich der Mensch vom Tier. Dies wäre bei den ersten Menschen nicht anders als bei den Menschen heute. Nach Schleiermacher müsse diese Ausrichtung der menschlichen Natur auf das Gottesbewusstsein empirisch und insbesondere historisch nachgewiesen werden. Allein es fehlten dazu die Quellen. Insbesondere die alttestamentliche Erzählung in Gen 1,26 f. (und Gen 2,7-3,24) sei weit entfernt davon, eine solche Geschichte aufzustellen. Die Erzählung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eigne sich also nicht, die Entwicklung hin zum Gottesbewusstsein zu dokumentieren. Sie bleibe gänzlich unbestimmt und lasse die verschiedensten Auffassungen zu. Alle Versuche, mit Hilfe von Gen 1,26 f. und damit auch der Figur der Gottebenbildlichkeit ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, müssten misslingen, weil es an aller Analogie fehle.

Die Gottesebenbildlichkeit ist für Schleiermachers Interesse an der Entwicklung des Gottesbewusstseins nur mit großen Einschränkungen weiterführend. Er kritisiert sie darüber hinaus als eine Ähnlichkeit mit Gott, die weit hinter der Lebendigkeit des Gottesbewusstseins als einem Sein Gottes in den Menschen zurückbleibe. Ja sie könne gar durch unsachgemäße Rück-

¹⁵ Schleiermacher 1960a, 323-332, hier: 331.

schlüsse irreführen! *Schleiermacher warnt deshalb ausdrücklich davor, biblische Ausdrücke wie die Gottebenbildlichkeit ohne weiteres in die dogmatische Sprache aufzunehmen.* Die Ebenbildlichkeitsfigur ist also weit davon entfernt, die für Schleiermacher wichtigste Frage nach der Verwirklichung des Gottesbewusstseins im Selbstbewusstsein des Menschen zu klären. Dafür müsste ihr dogmatischer Gehalt allererst zeitgemäß formuliert werden.

Der Ausdruck »Würde« ist nun an ganz anderer Stelle bei Schleiermacher zu finden. Sein exklusiv soteriologisch-ekklesiologisches Würdeverständnis ist jedoch keineswegs mit den im Grundgesetz fixierten Würdebestimmungen vergleichbar. Im zweiten Band der Glaubenslehre spricht er von der eigentümlichen Würde des Erlösers, die darin bestehe, dass allein er die fromme Gemeinschaft stiften könne, ohne die das Leben des einzelnen Menschen gehemmt sei.¹⁶ Diese gemeinschaftsstiftende und lebensfördernde Wirksamkeit des Erlösers sei unmittelbar und ausschließlich auf dessen Person bezogen. Die ausschließlich Christus zukommende Wirksamkeit mache seine Würde aus. Schleiermacher verknüpft Würde also mit der soteriologisch-ekklesiologischen Wirksamkeit Jesu Christi, nicht mit der Gottebenbildlichkeit. Die Würde Christi erstrecke sich über den Gesamtverlauf seines Lebens und sei nicht auf einzelne Momente begrenzt oder nur stufenweise realisierbar. In der Stetigkeit des Gottesbewusstseins unterscheide sich Christus von den Menschen, die hingegen stets dem Wechselspiel von Lebensförderung und Hemmung ausgesetzt seien und nie vollkommen stetig für die Entwicklung des Gottesbewusstseins empfänglich sein könnten. Die Stetigkeit des Gottesbewusstseins mache also die urbildliche Würde des Erlösers aus. Die urbildliche Würde sei jedoch nicht als vorbildliche Würde zu missverstehen. Vergleichbar der Kritik an der Gottebenbildlichkeit geht Schleiermacher davon aus, dass auch die Rede von der ursprünglichen Würde Christi irrtümlich sein könne, indem nicht genügend zwischen einem wahren Urbild und einem Vorbild unterschieden würde. Die gemeinschaftsstiftende Wirksamkeit liege nur in dem Begriff des Urbildes, denn nur die Urbildlichkeit sei der angemessene Ausdruck für die ausschließliche persönliche Würde Christi.

In diesem explizit theologischen Sinn kann Würde schwerlich die Würde jedes Menschen sein, da sie eine exklusive Auszeichnung Jesu Christi ist. Der gegenwärtige Würdediskurs, der unter dem starken Einfluss von Kants Verständnis und den rechtswissenschaftlichen Auslegungen von Art. 1 Abs. 1 GG steht, lässt sich von Schleiermacher aus kaum positiv, bestenfalls

¹⁶ Schleiermacher 1960b, 34–36, hier: 34.

sehr kritisch aufarbeiten. Es müssen andere theologische Quellen unter Klärung der Quellenlage herangezogen werden.

Als zweiter exemplarischer Beleg für die Beobachtung der noch zu klärenden Quellenlage in der Theologie sei die einschlägige theologische Ethik des 19. Jahrhunderts von Richard Rothe herangezogen. Vergleichbar der Sachlage in der Dogmatik Schleiermachers ist auch bei Rothe die Würde anthropologisch nicht fundamental. Eher am Rande wird sie im Zusammenhang der Frage nach den Tugenden erwähnt. Auch bei Rothe bleibt also eine Reaktion auf Kants Würdeverständnis aus. Im fünften Band der theologischen Ethik behandelt Rothe im Anschluss an Schleiermachers Verständnis von dem geselligen Leben die Frage nach den geselligen Pflichten. Zu den geselligen Tugenden zählt er die Bescheidenheit, die Anmut und die Würde.¹⁷ Er wendet sich damit gegen einen ungebundenen oder zügellosen sowie auch – wie er schreibt – steifen geselligen Ton, die »todte Formen« im geselligen Leben seien.¹⁸ Diese Formen seien nach Rothe Surrogate der geselligen Tugenden der Bescheidenheit, Anmut und Würde, die überwunden werden müssten, weil sie dem eigentlich sittlichen Gehalt der Geselligkeit entgegenstünden. Rothe erörtert sodann ihre die Gemeinschaft beschränkenden bzw. hemmenden und ihre sie fördernden Tendenzen. Er kommt zu dem Schluss, dass der Christ dazu verpflichtet sei, diesen Surrogaten allmählich entgegen zu treten, ohne sich jedoch von der Gemeinschaft separieren zu dürfen. Die Surrogate beförderten die konventionelle Steifheit, die die Gemeinschaft in ihrer Tendenz zum Standesdünkel weiter zementiere. Andere Menschen sollten durch »lächerliche Firlefanzereien« dieser Art nicht verletzt werden, da nur die einfachen Formen die natürlichen seien.¹⁹

Rothe lässt offen, was unter den eigentlich geselligen Tugenden der Bescheidenheit, Anmut und Würde im Blick auf die geforderte Einfachheit und Frugalität zu verstehen ist. Würde als Tugend soll der vollständigen sittlichen Vollendung dienen und das gesellige Leben von allem Widersittlichen – insbesondere von Sinnlichkeit, Trieb und Selbstsucht – reinigen. Das Ziel ist die zunehmende Christianisierung des geselligen Lebens, die die sittliche Vollkommenheit in dem sittlich Ganzen und in den Individuen schlechthin ist. Der Christ steht also in der Pflicht, im geselligen Leben den ihn beseelenden christlichen Geist überall möglichst rein und klar zu offenbaren und das Gemeinbewusstsein seines geselligen Kreises mit dem christlichen Prinzip

¹⁷ Rothe 1871, 182–188, hier: 186.

¹⁸ Rothe 1871, 186.

¹⁹ Rothe 1871, 188.

in immer vollständigerer Übereinstimmung zu bringen. Aus heutiger Sicht befremden Roths Ausführungen an dieser Stelle nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Sprache nach.²⁰

Deutlich wird hier aber vor allem, dass aus noch zu klärenden Gründen Kants so prominent gewordenen Würdeverständnis in dieser theologischen Ethik kaum auf Echo stößt. Warum kam der Frage nach der Würde des Menschen in den einschlägigen evangelisch-theologischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts eine solch marginale Stellung zu? Auch in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts – wie noch zu zeigen sein wird – wurde die Würdefrage in signifikanter Weise spät aufgegriffen. Erst in den 1980er Jahren setzte in der evangelischen Theologie – dann allerdings ein massives – Interesse an der Würde ein, als sie in der Rechtswissenschaft und katholischen Theologie schon längst diskutiert wurde.²¹

Die religionspädagogische Aufarbeitung der Würdethematik ist angesichts dieser Beobachtung im Blick auf kirchliche und schulische Handlungsfelder herausgefordert, in der Würdefrage entweder auf Kants Konzept zurückzugreifen oder aber die einschlägige, neuere Würdeliteratur zu Rate zu ziehen, die meist bio- und medizinethischen Fragen gewidmet ist. Bezieht man sich auf Kant als Referenz, so stellt sich das Problem, dass die theologische Perspektive hierbei zunächst kaum eine Rolle spielt. Bezieht man sich auf die neuere theologische Würdeliteratur, so bringt dies die Schwierigkeit mit sich, dass aufgrund des mangelnden zeitlichen Abstands sich noch keine »klassischen« Würdekonzepte herauskristallisiert haben. In der religionspädagogischen Auseinandersetzung mit der Würdethematik stellen sich damit an die theologische Nachbardisziplin *Systematische Theologie* die beiden grundlegenden Fragen: *Warum findet die Würdefrage in den einschlägigen evangelisch-theologischen Entwürfen zwischen dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dem angehenden 20. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit Kant kein Echo? Welche »klassischen« theologischen Konzeptionen der Moderne sind über die antik-christlichen dignitas-Konzeptionen der Kirchenväter hinaus zu berücksichtigen?*

²⁰ Zu untersuchen wäre insbesondere die Verwendung des Verbs »reinigen« im Kontext des Sprachgebrauchs im 19. Jahrhundert, die an die Wendung der »Säuberung« in antisemitischen Hetzkampagnen erinnert.

²¹ Der erste evangelische Theologe, der Würde in der Anthropologie an prominenter Stelle erneut führte, war immerhin Martin Kähler. Seine Ausführungen erfreuen sich jedoch keiner prominenten Rezeption. Vgl. dazu Schaede, Stephan, *Ban on Anthropological Images* (Maschinenmanuskript 2011).

Diese Rechercheaufgabe kann im religionspädagogischen Rahmen nicht hinreichend geklärt werden, da nicht nur fachwissenschaftliche, sondern ebenso bildungstheoretische und didaktische Fragen leitend sind. Aufgrund des beobachteten Mangels an »klassischen« theologischen Würdekonzptionen über die antike *dignitas*-Literatur hinaus muss verstärkt auf *Erkenntnisse jenseits der theologischen Binnendisziplinen* zurückgegriffen werden. Erkenntnisse derjenigen Disziplinen sind also zu berücksichtigen, die bei der Klärung des Ausdrucks Würde und der damit einhergehenden Problemfelder eine Vorreiterrolle haben. Insbesondere der *Hermeneutik der Rechtswissenschaft* kommt dabei eine herausragende Bedeutung zu. Dies wurde in der religionspädagogischen Würdeliteratur bisher kaum zur Kenntnis genommen.²² Die juristischen Grundgesetzkommentare zu Art. 1 Abs. 1 GG dienen spätestens seit Günter Dürigs Auslegung im Jahr 1958 grundlegend der sachgemäßen Klärung. Neben der terminologischen Klärung wird auch die mit den positiven Umschreibungsversuchen von Würde einhergehende typische Problematik vor Augen geführt. Insbesondere die erziehungswissenschaftliche und religionspädagogische Literatur hat die Tendenz zu einer »erhabenen Würdelyrik«, die vermieden werden sollte, um den inflationären Gebrauch des Würdebegriffs nicht weiter zu befördern. Es bietet sich daher an, zunächst die rechtswissenschaftlichen Lesarten zu ermitteln. Sie ermöglichen es, einen Überblick über diejenigen Elemente des Würdebegriffs zu gewinnen, die in interdisziplinär gestalteten Zusammenhängen allgemein anerkannt sind. Bei der Sichtung der juristischen Fachliteratur ist jedoch immer wieder zu fragen, was diese allgemein anerkannten Elemente der komplexen Würdethematik im theologischen und religionspädagogischen Interesse bedeuten.

1.3 DIE SPÄTE REZEPTION DER WÜRDEFRAGE IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE DES 20. JAHRHUNDERTS

Die Gründe für die späte Rezeption der Würdefrage in der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts sind noch ungeklärt. Möglicherweise hängt dies mit der theologischen Quellenlage im 19. Jahrhundert zusammen. In der Nachkriegszeit wurden wohl die naturrechtlichen Elemente der Menschenrechte in der evangelischen Theologie sehr kritisch

²² Es ist zwar unter Religionspädagoginnen und -pädagogen nicht ungewöhnlich, sich auf Rechtstexte (grundlegend: Art. 4 GG und Art. 7 Abs. 3 GG) zu beziehen. Meist spielt die rechtswissenschaftliche Hermeneutik – außer in Gastbeiträgen von den Rechtswissenschaftlern selbst – dabei jedoch kaum eine Rolle.

gesehen,²³ die eine Auseinandersetzung auch mit Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 GG hemmten. Was kann aber in einer groben Skizze immerhin gesagt werden?

Der Beginn der evangelisch-theologischen Rezeption von Art. 1 Abs. 1 GG – nahezu zwanzig Jahre nach Verabschiedung des Grundgesetzes – ist nach bisherigem Forschungsstand mit dem Würdeverständnis des Juristen Gustav Heinemann anzusetzen.²⁴ In seiner Rede »Der Rechtsstaat als theologisches Problem« im Jahr 1967 zeichnen sich erste Konturen einer evangelisch-theologischen Interpretation des im Grundgesetz fixierten Würdebegriffs ab, die im Interesse der öffentlichen Theologie analysiert wurde.²⁵ Die späte evangelisch-theologische Auseinandersetzung mit Würde und Würdeverletzungen werden von Heinemann selbst beklagt.²⁶

Um dieses Dokument ist es inzwischen im Blick auf die Würdefrage sowohl auf rechtswissenschaftlicher als auch theologischer Seite zu Unrecht still geworden. Im Zusammenhang der Frage nach dem rechtswissenschaftlichen Deutungsprimat ist darauf anschließend noch einzugehen. An dieser Stelle ist zu notieren, dass Heinemann in seiner Rede nicht die Frage nach der Würde des Menschen in den Vordergrund rückt, sondern zunächst die nach der begründeten Würdigung der Garantien und Freiheiten des demokratischen Rechtsstaats. Nicht zufällig reagierte die EKD, deren Rat Heinemann selbst bis 1967 angehörte, 1985 mit einer Denkschrift zum Problem des Verhältnisses von evangelischer Kirche und freiheitlicher Demokratie.²⁷

Heinemann lehnt die zu seiner Zeit recht gängige naturrechtliche Begründung der Menschenwürde ab, die in der katholischen Interpretationsgeschichte bis 1967 eine herausragende Rolle spielte und auf juristischer Seite zunehmend besorgte Fragen nach der »Katholisierung des Rechtes« aufwarf.²⁸ Er kritisiert aber auch die protestantische Tradition und ihre For-

²³ Vögele 2000, 396.

²⁴ Vögele 2000, 396–399.

²⁵ Heinemann 1989, 26–36 (gehalten am 22.12.1967 aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn). Eine Analyse ist bei Vögele zu finden: ders. 2000, 396–399.

²⁶ »Freilich vermissen wir noch oft eine prompte christliche oder kirchliche Reaktion auf Freiheitsverletzungen, weil die Überzeugung von dem Wertcharakter der Grundrechte und ihrer Unantastbarkeit um des Menschseins des Menschen willen noch nicht allgemein durchgedrungen ist«, in: Heinemann 1989, 34.

²⁷ Kirchenamt der EKD (Hg.) 1985.

²⁸ Zur Frage nach der »Katholisierung des Rechtes« verweist Heinemann auf Helmut Simon (1962), in: Heinemann 1989, 32 Anm. 6.

derung nach Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, die er in einer missverstandenen Interpretation von Röm 13,1 begründet sieht.²⁹ Die Würde des Menschen versteht er von Günter Dürigs »Objektformel« her: Nicht der Mensch solle dem Staat dienen, sondern umgekehrt, der Staat dem Menschen, indem er ihn nicht zum Objekt staatlicher Macht machen dürfe.³⁰ Der Staat stehe gegenüber der Menschenwürde in der Achtungspflicht. Die Demokratie des Grundgesetzes setze deshalb nicht auf den Bürger als Untertan, wenn ihr oberster Wert die Menschenwürde sein solle, sondern auf den Bürger.³¹ Die evangelische Theologie sei daher gefordert, ein neues Verhältnis zur Demokratie zu finden, dessen oberster Wert die Würde des Menschen sei.

Als weitere Etappen in der evangelisch-theologischen Würderezeption ist die genannte Demokratie-Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) aus dem Jahr 1985 zu nennen sowie die von der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in ökumenischer Absicht herausgegebene Orientierungshilfe von 1989.³² Sie dokumentieren eine intensive systematisch-theologische Auseinandersetzung.³³ Inzwischen liegt eine große Bandbreite an Würdeliteratur auch auf evangelischer Seite vor. Und in ihr ist Gottebenbildlichkeit die dominierende Explikationsfigur für genuin theologische Würdekonzeptionen.³⁴

Bemerkenswerterweise kommt in einer der wichtigsten deutschsprachigen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, der Würdefrage ein nur marginaler Stellenwert zu. Auch das Ergebnis der Sichtung der Systematischen Theologie *Paul Tillichs* fällt negativ aus. Bei ihm ist Menschenwürde vereinzelt in den frühen Predigten (1909-1918) zu

²⁹ Heinemann 1989, 27 und 35.

³⁰ Heinemann 1989, 30 und 34.

³¹ Heinemann 1989, 30.

³² Kirchenamt der EKD (Hg.) 1985 und Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 1989.

³³ Hervorzuheben sind in dieser Zeit etwa Honecker 1995, 219 f., Huber 1992, 577-602 oder Pannenberg 1980, 207-225. Vgl. dazu auch Vögele 2000, 401 f. Vögele berücksichtigt nicht Dalferth und Jüngel 1981, 57-99 sowie Moltmann 1979, 18 ff.

³⁴ So auch Vögele 2000, 412. Wolfgang Vögele datiert die moderne evangelisch-theologische Auseinandersetzung mit Würde im Zusammenhang mit Heinemanns Rede auf das Jahr 1967 und zieht sodann die speziell für die Würdefrage relevante Literatur heran. Dadurch wird nicht deutlich vor Augen geführt, dass man in der einschlägigen theologischen Literatur des 20. Jahrhunderts vergleichbar dem Befund bei Schleiermacher und Rothe zur Würdefrage ebenso kaum fündig wird.

finden.³⁵ Von einem ausgearbeiteten Würdekonzept kann keine Rede sein. Gerade bei Barth als »Zeitzeugen« wäre zu erwarten, dass die Reflexion der damals neuen grundgesetzlichen Fixierung der Menschenwürde Eingang in seine Dogmatik findet. Vereinzelt äußert sich Barth zur Menschenwürde in sehr unterschiedlichen Kontexten wie der Frage nach der Hybris, der Ehe oder dem Tötungsverbot. Bestimmungen des Würdetopos sind hier kaum zu finden.

In seiner *Lehre von der Schöpfung* in KD III/1 in § 40 wird Würde in Verbindung mit der *Erde* genannt, die sich in ihrem von Gott her bestimmten und geordneten innerkreatürlichen Verhältnis zum Himmel von diesem unterscheidet und darin wiederum mit ihm ein Ganzes bildet.³⁶ Himmel und Erde seien in ihrem Gegensatz und in ihrer Zusammengehörigkeit dabei von Gott unterschieden. Als einem Wesen, das inmitten der übrigen Geschöpfe hervorgehoben und durch diese Sonderstellung ausgezeichnet sei, komme dem *Menschen* eine unvergleichliche Würde inmitten des Ganzen zu.³⁷ In dieser Größe und Herrlichkeit sei er als Gottes ausgezeichnetes Geschöpf dazu bestimmt, dem Werk der Schöpfung Gottes Lobpreis entgegenzubringen. Die Würde des Menschen entspreche der Würde der Erde, da die Erde in ihrer Unterscheidung und Zusammengehörigkeit mit dem Himmel nach Barth ein Ganzes bilde, wie auch der Mensch seelisch und leiblich für Gott als ein Ganzes und als Inbegriff eines größeren Ganzen aufzufassen sei, der sich zugleich von Gott unterscheidet. In § 41 spricht Barth an einer Stelle von »Menschenwürde«, die durch nichts so wie gerade durch die menschliche *Hybris* bedroht würde, in ihrem Unterschied zum Rang der von Menschen zu beherrschenden, aber nicht nachzuahmenden *Tierwelt*.³⁸ Der Mensch sei dabei in der Aufhebung oder Umkehrung der bestimmten Klassifikation des Lebensraums Erde in Gen 1,11–12 (»Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut...«) inbegriffen, indem er aufrecht stehe und Früchte trage, dann jedoch ebenso wie sie vergehen müsse. An anderer Stelle greift Barth im Zusammenhang mit dem Herrschaftsauftrag über die Tierwelt die Frage auf, ob denn Würde auch Tieren zukomme, die er klar verneint.³⁹ Die Tiere haben nach Barth im Unterschied zum Menschen in der geschöpflichen Welt keine selbstständige Würde und Funktion. Sie gehörten zum Menschen.

³⁵ Tillich 1994, 456 f.

³⁶ Barth 1970, 18.

³⁷ Barth 1970, 21 und 22.

³⁸ Barth 1970, 172.

³⁹ Barth 1970, 231.

Im selben Kapitel im Zusammenhang des Verhältnisses von *Mann und Frau*, die sich ein Gegenüber seien, spricht Barth (im Anschluss an Kohlbrügge) von der hohen Würde des *Ehestands*.⁴⁰ In einer Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch als Mann und Frau, die vor Gott Eins seien, seien beide erschaffen als *Bild Gottes*. Das gottebenbildliche Wesen des Menschen bestehe somit in seiner Existenz als Mann und Frau. In jenem Ich und Du, das allererst in Gott selber Ereignis sei, werde das Wesen des Menschen in der Zuordnung der *analogia relationis* als Mann und Frau bestimmt. An anderer Stelle im Zusammenhang der Frage »Wer ist die Frau?« versucht Barth die mit der heutigen Auslegung der im Grundgesetz formulierten Menschenwürde zu vereinbarende »Suprematie des Mannes« als eine »Sache der Ordnung und nicht eine Sache des Wertes, der Würde, der Ehre« zu begründen.⁴¹ Im Anschluss an Zimmerli wird die gottgegebene Würde der Frau gegen eine »einseitige Auffassung von (ihrer) Dienstbarkeit«⁴² hervorgehoben. Dies bringt Barth jedoch nicht davon ab, den »Dienst der Frau« einseitig im Rahmen der Ehe und Mutterschaft zu sehen. Die Frage nach der Würde des Geschlechtsverhältnisses wird später auf die nach der im Alten Testament erotisch beschriebenen »Beziehung von *Jahve und Israel*« ausgeweitet, die faktisch zerstört und wiederhergestellt worden wäre.⁴³ Dies wird sodann ausgehend von der Würde des Geschlechtsverhältnisses *christologisch* weitergeführt: die Würde des Geschlechtsverhältnisses sei in der *Gottebenbildlichkeit* als Mann und Frau begründet, die in Gottes Plan und Erwählung zuerst in dem Verhältnis zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde und dann in dem Verhältnis zwischen Jahve und Israel verankert sei.⁴⁴

Im Zusammenhang des in der Gottebenbildlichkeit begründeten *Tötungsverbots* unterscheidet Barth die dem Menschen immanente *Würde der Gottähnlichkeit* von der *Würde Gottes*, die der Mörder antaste.⁴⁵ In der Tötung eines Menschen durch einen anderen werde Gott selbst in seinem Wirken, das in seiner Absicht und Tat in der Erschaffung des Menschen zum Ausdruck komme, zu nahe getreten. Bei der Tötung wendete sich somit das Geschöpf gegen seinen Schöpfer selbst und nicht nur gegen sein Mitgeschöpf. Bei der Frage des *Dienens* spricht Barth von Würde, bei der trotz des Hervor-

⁴⁰ Barth 1970, 219.

⁴¹ Barth 1970, 343 und 344–345.

⁴² Barth 1970, 375.

⁴³ Barth 1970, 366 (Hervorhebung nicht i. O., I. S.).

⁴⁴ Barth 1970, 369.

⁴⁵ Barth 1970, 223.