

Die Freiheit der Christenmenschen

1. Menschenwürde ist als Basis der Grundrechte nicht allein zu behaupten, sondern zu begründen

»Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Geschwisterlichkeit [wörtlich: Brüderlichkeit] begegnen.« So lautet Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Die Würde eines jeden einzelnen Menschen ist die Basis unveräußerlicher universal gültiger bürgerlicher und sozialer Rechte. Auch die Gesellschafts- und Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland wurzelt bekanntlich in diesem Grundsatz, formuliert in Artikel 1 des Grundgesetzes: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.« Auf diesem Grundsatz der Menschenwürde und der mit ihr verknüpften Menschenrechte basiert der dann folgende Grundrechtskatalog Artikel 2 bis 19. Alle demokratischen Parteien der Bundesrepublik verpflichten sich auf dieses Grundprinzip politischen Handelns, unabhängig von der je unterschiedlichen konkreten Gewichtung und Ausgestaltung der aus ihm folgenden Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, und unabhängig von der jeweiligen Begründung sowohl dieser Grundwerte als auch des Prinzips, aus dem sie entspringen.

Die Anerkennung des Prinzips der Menschenwürde, der mit ihr verbundenen Rechte sowie der in ihnen grundgelegten demokratischen Rechts- und Gesellschaftsordnung ist, so dürfen wir wohl

sagen, bei der großen Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger der Bundesrepublik Deutschland Konsens. Aber wir wissen aus unserer eigenen Geschichte, wie fragil solche Konsense sein können. Auch wenn eben aufgrund dieser Geschichte Artikel 1 und 20 des Grundgesetzes als unabänderlich und unaufhebbar erklärt wurden, und auch wenn das Grundgesetz gemäß Artikel 20 Absatz 4 jeder und jedem das Recht auf Widerstand gegen diejenigen zubilligt, die die demokratische Rechtsordnung zu beseitigen versuchen, so kann doch nicht davon abgesehen werden, dass das Grundgesetz und die in ihm formulierten Prinzipien und Rechte Makulatur wären, wären sie nicht durch die Bürgerinnen und Bürger, zumindest durch deren Mehrheit, anerkannt. Diese Anerkennung wiederum kann der demokratische Rechtsstaat weder vorschreiben noch garantieren. Sie kennen sicher das berühmte Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes:

»Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.«¹

Die Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte kann also niemals als selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern muss stets neu errungen werden. Dafür ist es allerdings nicht ausreichend, an den Konsens derjenigen zu appellieren, die zu dieser Anerkennung aufgefordert sind, ebenso wenig genügt der Hinweis darauf, dass sich in der immer noch jungen Geschichte der Bundesrepublik, der Europäischen Gemeinschaft und aller demokratisch verfassten Gesellschaften der Welt mittlerweile eine Tradi-

1 E.-W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M. 1976, 60.

tion der Anerkennung ausgebildet hat, sozusagen eine konventionell begründete Anerkennungspraxis von Menschenwürde und Menschenrechten. Traditions- und Konventionsargumente sind stets die schwächsten Argumente zur Rechtfertigung eines Prinzips, denn weder Traditionen noch Konventionen tragen ihre Legitimität, ihre Gültigkeit in sich selbst; sie sind nicht selbst begründet, nicht aus sich heraus evident. Es gibt auch schlechte, unrechte Traditionen und Konventionen, und Konsense können sich ändern. Aus ehemals überzeugten Demokraten – auch dies lehrt uns unsere eigene Geschichte – können ebenso überzeugte Anhänger von autoritären oder totalitären Regimen werden, und zwar dann, wenn die demokratische Überzeugung nicht wirklich gefestigt war, und wenn das Prinzip der Menschenwürde und die mit ihm verknüpften Rechte missverständlich interpretiert beziehungsweise ideologisch ausgehöhlt wurde. So entsteht die Aufgabe, die Bürgerinnen und Bürger von der universalen Gültigkeit des Prinzips der Menschenwürde zu überzeugen und so die Anerkennung, die Plausibilität dieses Grundsatzes zu gewährleisten – immer wieder neu. Das heißt: Gerade wenn man sich auch der historischen Entwicklung der Anerkennung wie Formulierung des Prinzips der Menschenwürde und der Menschenrechte bewusst ist, stellt sich um so mehr die Aufgabe ihrer Begründung und Rechtfertigung, eben weil zu unterscheiden ist zwischen jenem historischen Aufkommen, der Genesis dieses Prinzips und dessen Anerkennung, und dessen Geltung beziehungsweise universalen Gültigkeit. Das Aufkommen selbst verweist noch nicht auf die Geltung dessen, was da aufgekomen ist; ebenso wenig wie Traditions- und Konventionsargumente sind historische Argumente ausreichend zur Rechtfertigung des Gültigkeitsanspruches eines Prinzips und mit ihm verknüpfter Rechte und Wertvorstellungen. Dann aber stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise die Begründung seiner Gültigkeit geleistet werden kann – und hier beginnt dann die Diskussion um die Begründung des demokratischen Grundkonsenses, auf dem die Anerkennung der freiheitlich-demokratischen Rechts- und Sozialordnung basiert – eine Diskussion, die im Übrigen auch und gerade mit Blick auf die Abfassung der Europäischen Verfassung wieder aktuell geworden ist.

2. Menschenwürde kann nicht durch unmittelbaren Bezug auf christliche Überzeugungen begründet werden

Es gibt in dieser Debatte die Position derjenigen, die die Möglichkeit solch einer Begründung allein im expliziten Bezug auf Religion gegeben sehen, insbesondere im Bezug auf das Christentum. Denn gerade wenn der demokratische Rechtsstaat seine Grundlagen selbst nicht garantieren kann, sei darin ja schon der Hinweis auf eine transzendente Größe gegeben, die allein diese Grundlage zu garantieren vermag, der Hinweis etwa auf Gott als moralischen Gesetzgeber. In diesem Zusammenhang erfolgt dann eine sehr schnelle Bezugnahme auf die christliche Tradition, um die Gültigkeit des Prinzips der Menschenwürde und der Menschenrechte abzusichern, genauer eine anthropologisch gefasste Bezugnahme auf die christliche Gottebenbildlichkeitslehre: Der Mensch ist von Gott nach seinem Bilde geschaffen, und genau dies verleiht ihm eine unveräußerliche Würde und eine Einmaligkeit, die niemals von anderen, auch nicht von Staats wegen zu- oder abgesprochen werden kann. Ebenso verleiht es ihm Vernunft und Freiheit als Bild göttlicher Vernunft und göttlicher Freiheit, und er ist aufgefordert, kraft dieser Freiheit dem göttlichen Willen entsprechend zu handeln und dabei Verantwortung für sich selbst, für andere, ja für die ganze Schöpfung zu übernehmen. Kommunitaristisch argumentierende Ethiker und Sozialphilosophen so unterschiedlicher politischer Couleur wie Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und Amitai Etzioni betonen denn auch die Notwendigkeit, sich in der Rechtfertigung ethischer wie politischer Prinzipien, Werte und Normen auch offensiv auf Traditionen zu beziehen, so etwa auch auf religiöse Traditionen, und messen diesen eine große Rechtfertigungskraft zu. Dennoch aber ist zu fragen, ob diese Einschätzung nicht zu kurz greift, denn wie bereits erwähnt besitzen Traditionen nicht qua Tradition eine rechtfertigende Kraft: Womöglich erweisen sich Überzeugungen, die in Traditionen begründet sind, nur für diejenigen als gültig, die bereits die Traditionen als gültig und bindend anerkennen, durch die eine Überzeugung gerechtfertigt werden soll. So könnte etwa das Prinzip der Menschenwürde, wäre es allein durch Bezug auf die Gottebenbildlichkeitslehre gerechtfertigt

tigt, sich nur für diejenigen als gültig erweisen, die sich bereits zum Christentum zugehörig fühlen und die daher auch die Idee der Gottebenbildlichkeit als plausibel erachten. Was ist aber mit denjenigen, die keine Christen sind, ja die nicht religiös sind? Auch sie haben, so die Überzeugung etwa der Väter und Mütter des Grundgesetzes, das Prinzip der Menschenwürde anzuerkennen, und dann muss es auch ihnen gegenüber gerechtfertigt werden können. Begründungen, die sich auf das Christentum beziehen, reichen dann aber nicht aus, denn diese werden ja gerade von Nichtchristen und Nichtgläubigen gar nicht anerkannt; die Basis der Begründung wird somit nicht geteilt. Das bedeutet jedoch: Bezugnahmen auf die *imago-Dei*-Lehre sind von lediglich partikularer Bedeutung, weil sie nur für einen Teil der Bürgerinnen und Bürger gelten. Aus partikularen Begründungen kann nun aber nicht der Anspruch auf universale Gültigkeit der Menschenwürde abgeleitet werden. Daher bedarf es einer Rechtfertigung, die – wenn man so will – tiefer ansetzt als allein kommunitaristisch motivierte Bezugnahmen etwa auf die religiöse Tradition der Gottebenbildlichkeitslehre. Eine Begründung, die autonom formuliert ist, also ohne explizite oder gar ausschließliche Bezugnahme auf diese Tradition. Dies hat schon die moraltheologische Richtung der »autonomen Moral im christlichen Kontext« zu Recht mit Bezug auf die Begründung ethischer Urteile herausgestellt. Ich zitiere hierzu den katholischen Moraltheologen Alfons Auer:

»Das Sittliche betrifft die Verbindlichkeit des optimal Menschlichen. Wenn es aber das Menschliche betrifft, muß die sittliche Aussage kommunikabel sein; sie muß auch ohne spezielle weltanschauliche oder gar konfessionelle Implikationen und Letztbegründungen artikuliert werden können. [...] In der säkularisierten Gesellschaft besteht für den Christen nur dann eine reelle Chance, bei Nicht-Glaubenden ein offenes Ohr zu finden, mit ihnen in wichtigen Bereichen zu kooperieren [...], wenn seine ethischen Aussagen kommunikabel sind. Nur auf dieser Basis können sich Glaubwürdigkeit, Vertrauen und Dialogbereitschaft entwickeln.«²

² A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 2., um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Düsseldorf 1984, 214.

2. Menschenwürde kann nicht durch unmittelbaren Bezug auf christliche Überzeugungen begründet werden

Es gibt in dieser Debatte die Position derjenigen, die die Möglichkeit solch einer Begründung allein im expliziten Bezug auf Religion gegeben sehen, insbesondere im Bezug auf das Christentum. Denn gerade wenn der demokratische Rechtsstaat seine Grundlagen selbst nicht garantieren kann, sei darin ja schon der Hinweis auf eine transzendente Größe gegeben, die allein diese Grundlage zu garantieren vermag, der Hinweis etwa auf Gott als moralischen Gesetzgeber. In diesem Zusammenhang erfolgt dann eine sehr schnelle Bezugnahme auf die christliche Tradition, um die Gültigkeit des Prinzips der Menschenwürde und der Menschenrechte abzusichern, genauer eine anthropologisch gefasste Bezugnahme auf die christliche Gottebenbildlichkeitslehre: Der Mensch ist von Gott nach seinem Bilde geschaffen, und genau dies verleiht ihm eine unveräußerliche Würde und eine Einmaligkeit, die niemals von anderen, auch nicht von Staats wegen zu- oder abgesprochen werden kann. Ebenso verleiht es ihm Vernunft und Freiheit als Bild göttlicher Vernunft und göttlicher Freiheit, und er ist aufgefordert, kraft dieser Freiheit dem göttlichen Willen entsprechend zu handeln und dabei Verantwortung für sich selbst, für andere, ja für die ganze Schöpfung zu übernehmen. Kommunitaristisch argumentierende Ethiker und Sozialphilosophen so unterschiedlicher politischer Couleur wie Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und Amitai Etzioni betonen denn auch die Notwendigkeit, sich in der Rechtfertigung ethischer wie politischer Prinzipien, Werte und Normen auch offensiv auf Traditionen zu beziehen, so etwa auch auf religiöse Traditionen, und messen diesen eine große Rechtfertigungskraft zu. Dennoch aber ist zu fragen, ob diese Einschätzung nicht zu kurz greift, denn wie bereits erwähnt besitzen Traditionen nicht qua Tradition eine rechtfertigende Kraft: Womöglich erweisen sich Überzeugungen, die in Traditionen begründet sind, nur für diejenigen als gültig, die bereits die Traditionen als gültig und bindend anerkennen, durch die eine Überzeugung gerechtfertigt werden soll. So könnte etwa das Prinzip der Menschenwürde, wäre es allein durch Bezug auf die Gottebenbildlichkeitslehre gerechtfertigt

tigt, sich nur für diejenigen als gültig erweisen, die sich bereits zum Christentum zugehörig fühlen und die daher auch die Idee der Gottebenbildlichkeit als plausibel erachten. Was ist aber mit denjenigen, die keine Christen sind, ja die nicht religiös sind? Auch sie haben, so die Überzeugung etwa der Väter und Mütter des Grundgesetzes, das Prinzip der Menschenwürde anzuerkennen, und dann muss es auch ihnen gegenüber gerechtfertigt werden können. Begründungen, die sich auf das Christentum beziehen, reichen dann aber nicht aus, denn diese werden ja gerade von Nichtchristen und Nichtgläubigen gar nicht anerkannt; die Basis der Begründung wird somit nicht geteilt. Das bedeutet jedoch: Bezugnahmen auf die *imago-Dei*-Lehre sind von lediglich partikularer Bedeutung, weil sie nur für einen Teil der Bürgerinnen und Bürger gelten. Aus partikularen Begründungen kann nun aber nicht der Anspruch auf universale Gültigkeit der Menschenwürde abgeleitet werden. Daher bedarf es einer Rechtfertigung, die – wenn man so will – tiefer ansetzt als allein kommunitaristisch motivierte Bezugnahmen etwa auf die religiöse Tradition der Gottebenbildlichkeitslehre. Eine Begründung, die autonom formuliert ist, also ohne explizite oder gar ausschließliche Bezugnahme auf diese Tradition. Dies hat schon die moraltheologische Richtung der »autonomen Moral im christlichen Kontext« zu Recht mit Bezug auf die Begründung ethischer Urteile herausgestellt. Ich zitiere hierzu den katholischen Moraltheologen Alfons Auer:

»Das Sittliche betrifft die Verbindlichkeit des optimal Menschlichen. Wenn es aber das Menschliche betrifft, muß die sittliche Aussage kommunikabel sein; sie muß auch ohne spezielle weltanschauliche oder gar konfessionelle Implikationen und Letztbegründungen artikuliert werden können. [...] In der säkularisierten Gesellschaft besteht für den Christen nur dann eine reelle Chance, bei Nicht-Glaubenden ein offenes Ohr zu finden, mit ihnen in wichtigen Bereichen zu kooperieren [...], wenn seine ethischen Aussagen kommunikabel sind. Nur auf dieser Basis können sich Glaubwürdigkeit, Vertrauen und Dialogbereitschaft entwickeln.«²

² A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 2., um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Düsseldorf 1984, 214.

Jene Art und Weise autonomer Begründung ethischer und politischer Prinzipien entspricht der Tradition des Liberalismus, womit keine politische Richtung gemeint ist, sondern eine Richtung ethischer Begründung, die im Unterschied zum Kommunitarismus von formalen universalen Prinzipien ausgeht, die unabhängig von konkreten, kontextuell abhängigen beziehungsweise partikular gültigen materialen Gehalten sind. Solch eine autonome Begründung zu formulieren heißt jedoch nicht, dass dabei nicht auch ein christlicher Standpunkt leitend sein kann. Dieser Standpunkt kann durchaus der Motivationshintergrund und der Sinnhorizont dafür sein, bestimmte Überzeugungen zu begründen, allerdings ist eben zwischen Motivation beziehungsweise Sinnhorizont der Begründungsleistung und dem Begründungsgang selbst zu unterscheiden. So kann ein Christ durch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit und die christliche Überzeugung von der Einmaligkeit jedes einzelnen Daseins dazu motiviert sein, das Prinzip der Menschenwürde zu verteidigen und eine Rechtfertigung dieses Prinzips zu leisten, die zur Anerkennung dieses Prinzips beitragen soll. Ebenso kann der Sinnhorizont jener Begründung dadurch bestimmt sein, dass der Christ davon überzeugt ist, dass jedem einzelnen Dasein von Gott Leben in Fülle zugesagt ist. Dies ist der Grund seiner Hoffnung, die ihn auch hoffen lässt, dass die Einmaligkeit jedes Einzelnen unverletzlich und vor allem von Dauer ist, selbst über den Tod hinaus. Die Begründung selbst wird jedoch nicht diese genuin christliche Überzeugung zum Ausgangspunkt haben. Nochmals hierzu Alfons Auer wörtlich:

»Das Menschliche ist menschlich für Heiden wie für Christen. Wohl aber stellt die christliche Botschaft den Glaubenden in einen neuen Sinnhorizont. Mit dem 'neuen Sinnhorizont' ist jenes neue Gesamtverständnis gemeint, in dem die durch Jesus Christus gegebene fundamentale Neubestimmung der menschlichen und welthaften Wirklichkeit ausgelegt wird. [...] Für das konkrete sittliche Handeln ergeben sich aus dem Evangelium spezifische Grundhaltungen und Motivationen [...], für den Prozeß der sittlichen Normen-

findung erbringt es einen integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt [...].³

Das bedeutet: Wenn das Prinzip der Menschenwürde immer wieder neu begründet und errungen werden muss, eben weil es keine staatliche, sondern allein eine quasi überstaatliche, ja übergesellschaftliche Garantie für dessen Gültigkeit geben kann, die nicht auf Konsens beziehungsweise Konvention oder Tradition basiert, sondern auf der vernünftigen, freien Einsicht aller Bürgerinnen und Bürger, dann haben alle, die von der Gültigkeit dieses Prinzips überzeugt sind, die Aufgabe, entsprechend ihrer Möglichkeit für diese Gültigkeit einzustehen – auch rechtfertigend, begründend einzustehen. Auch Christinnen und Christen sind dazu aufgefordert. Allerdings müssen sie ihre Überzeugung von der Universalität der Menschenwürde, gegründet in der gottgewollten Einmaligkeit jeder Person, so in den Diskurs der politischen Öffentlichkeit einspeisen, dass dieser Überzeugung auch diejenigen frei zustimmen können, die der sie leitenden Motivation und den sie bestimmenden Sinnhorizont, nämlich dem christlichen Glauben, nicht zustimmen können oder wollen. Also die eigene Überzeugung so zu übersetzen, dass ihr auch religiös Unmusikalische folgen können. Nichts anderes hat übrigens Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur gesellschaftlichen Bedeutung von Religion in der Gegenwart eingefordert, wenn er von der notwendigen Aufgabe der Übersetzung religiöser in säkulare Gehalte spricht – gerade im Blick auf die Gottebenbildlichkeitslehre:

»Die Übersetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.«⁴

Zugleich weiß Habermas um die Gefahr der Entleerung dieser Gehalte im Prozess der Übersetzung, deshalb gelte es ihm zufolge zu-

³ A. a. O., 212 f.

⁴ J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 2005, 115 f.

gleich auf die Herkunft beziehungsweise das historische Aufkommen bestimmter Überzeugungen aufmerksam zu machen, die inzwischen Gemeingut geworden sind und die Basis unserer freiheitlich-demokratischen Ordnung darstellen. Habermas selbst macht ja ausdrücklich darauf aufmerksam, dass das Prinzip der Würde der Person auch von seiner Entstehung her in christlichen Überzeugungen wurzelt. Zudem weist er darauf hin, dass im Diskurs der Öffentlichkeit auch die spezifischen Gehalte religiöser Traditionen sichtbar sein müssten, um den »Sinnüberschuss« deutlich machen zu können, den diese Traditionen besitzen. Hier wären etwa das Hoffnungspotential zu nennen, also die Perspektive der Heilszusage, oder auch konkrete Haltungen und Praxen wie etwa die Solidaritätspraxis mit den Schwachen und den Armen, zu der gerade Christinnen und Christen aufgerufen sind, die sie aber als Forderung begreifen, die an alle Menschen ergeht, nicht nur an die, die an Christus glauben. Eine autonome Begründung der Menschenwürde schafft also gerade die Möglichkeit dafür, dass dann jene materialen Gehalte konkreter Überzeugungen sichtbar gemacht werden können, die religiös verankert sind, also auch materiale Bestimmungen des formal gerechtfertigten Prinzips »Menschenwürde«, die in religiösen Überzeugungen wurzeln.

Dann aber haben Theologinnen und Theologen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation die Aufgabe, genau diese Übersetzungsarbeit zu leisten. Mit Blick auf die große Tradition theologischer Anthropologie, deren Kern und Mitte das schöpfungstheologisch grundgelegte Bekenntnis zur Gottebenbildlichkeit ist, heißt das, einen Beitrag zur autonomen Begründung der universalen Gültigkeit des Prinzips personaler Würde zu leisten, einen Beitrag, der aber durch das Bekenntnis zum christlichen Glauben motiviert ist, und der die Überzeugung von der unveräußerlichen Würde der Person in den umfassenden Sinnhorizont des Glaubens an die Heilszusage Gottes, verkörpert in Jesus von Nazareth, stellt. Ich möchte Ihnen solch einen Begründungsgang kurz vorstellen, in dessen Zentrum die beiden Begriffe »Subjektivität« und »Freiheit« stehen.

3. Subjektivität und Freiheit als Rechtfertigungsprinzipien der Menschenwürde – eine anthropologische Vergewisserung

Die Überzeugung, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, impliziert die Auffassung, dass jedes einzelne Dasein, das wir als menschlich bezeichnen, unbedingt einmalig ist. Dass es also nicht allein »Individuum« ist, Einzelnes unter vielen anderen Einzelnen, einem Einzelding vergleichbar, sondern dass es unhintergebar und unvertretbar, also singulär dieses Einzelne und kein anderes Einzelnes ist. Genau dies besagt der Ausdruck »Einmaligkeit«, Singularität. Die Würde des Einzelnen wurzelt genau besehen in dieser Singularität: Niemand kann an die Stelle dieses Einzelnen treten, niemand seinen Platz einnehmen. Das einzelne Dasein ist nicht austauschbar, sondern unverwechselbar. Genau dies unterscheidet es von einem Ding oder einer Sache, es ist nicht »etwas«, wie der Philosoph Robert Spaemann sagt, sondern »jemand«. Worin gründet aber dieser Unterschied von »etwas« und »jemand«, worin gründet die Einmaligkeit des Daseins, das »jemand« ist?

Sie gründet darin, dass dieses Dasein über eine ihm je eigene, je »seine« Perspektive verfügt, sich selbst und anderes zu erkennen, sich auf sich selbst und anderes zu beziehen, aber auch darin, zu wollen und zu handeln. Diese Perspektive des je eigenen Erkennens, Wollens, Handelns, also aller Vermögen, über die das Dasein verfügt und kraft derer es seine Existenz in der Welt vollzieht, kann als Ich-beziehungsweise Erste-Person-Perspektive bezeichnet werden. Diese Erste-Person-Perspektive ist unersetzbar: Niemand weiß, wie es für das je einzelne Dasein ist, zu existieren und existierend zu erkennen, zu wollen und zu handeln. Am Beispiel des Satzes »Ich habe Zahnschmerzen« wird dies häufig zu verdeutlichen versucht: Wenn ich Zahnschmerzen habe und einem Anderen gegenüber sage: »Ich habe Zahnschmerzen«, so wird der Andere sicher aus eigener Erfahrung nachvollziehen können, was es heißt, Zahnschmerzen zu haben. Und doch wird er niemals wissen, wie es sich für mich in dem Moment, in dem ich ihm sage, dass ich Zahnschmerzen habe, anfühlt, Zahnschmerzen zu haben. Er kann auch im stärksten Bemühen, sich in meine Lage zu versetzen und sich in meinen Schmerz einzufühlen, dennoch niemals den Schmerz so

empfinden, wie ich ihn empfinde. Es handelt sich um je mein Schmerzempfinden, welches »ich« empfinde, und ich bin quasi unvertretbar und unersetzbar »ich« in diesem je meinem Schmerzempfinden.

Doch wodurch verfüge ich über diese Ich-Perspektive? Durch das, was man Selbstbewusstsein nennt. Dasjenige Dasein, das seiner selbst bewusst ist, ist »jemand«, nicht »etwas« eben dadurch, dass es seiner selbst bewusst ist. Seiner selbst bewusst ist Dasein jedoch nicht wie vielfach vermutet allein darin, das es zu denken vermag, letztlich darin, das es sich selbst zu denken vermag. Denn der Akt der Selbstreflexion ist ein zirkulärer und unendlich regredierender Akt: Ich denke mich denke mich denke mich und so fort. Insofern kann Selbstreflexion nicht der Grund des Selbstbewusstseins des Daseins sein, dieser geht dem Akt des Denkens vielmehr voraus. Selbstbewusstsein wird man daher vorreflexiv verstehen müssen als Art und Weise einer ursprünglichen Selbstvertrautheit, die allen konkreten Vermögen der Vernunft wie Denken, Wollen, Handeln zugrunde liegt. Ich bin mit mir selbst immer schon vertraut, weiß darum, dass ich bin und nicht vielmehr nicht. Aber diese Selbstvertrautheit kann ich selbst nicht begrifflich einholen, weil sie vorreflexiv ist und somit dem begrifflichen Erfassen unverständlich. Ich kann sie daher auch nicht herstellen, etwa im Akt der Selbstreflexion, noch kann sie mir durch Andere vermittelt werden, eben weil sie jeder Vermittlung, etwa durch Zeichen und Bilder, durch Sprache und Kommunikation, vorausgeht. Sie tritt ein, kommt unmittelbar auf und wird von mir in diesem Auftreten und Aufkommen entdeckt und vernommen. Ich gewahre meiner selbst im Selbstbewusstsein, und genau in diesem Gewahren meiner selbst bin ich mir auf unmittelbare Art und Weise meiner selbst gewiss.

Doch genau in dieser unmittelbaren Selbstvertrautheit, die weder durch mich selbst herstellbar noch durch andere mittelbar ist, bin ich einmalig dieses Dasein, das mit sich auf unvertretbare wie unverfügbare Weise mit sich selbst vertraut ist. Und diese Einmaligkeit seiner selbst bewussten Daseins lässt sich als Subjektivität bezeichnen. Der Begriff »Subjekt« bezeichnet somit weder ein Ich, das denkt, also gerade nicht das *cogito*, auf das sich noch Descartes

bezogen hatte, noch bezeichnet es eine ontologische Ich-Substanz im einzelnen Dasein. »Subjekt« bezeichnet die unhintergehbare und unverfügbare Erste-Person-Perspektive des Daseins, welche diesem im Selbstbewusstsein gegeben ist, und welche dieses Dasein zu einem Diesen und keinem Anderen macht. Subjektivität meint also nichts anderes als Singularität, Einmaligkeit des einzelnen Daseins, welches zu sich kraft dieser im Selbstbewusstsein markierten Einmaligkeit »ich« sagen kann. In der Subjektivität ist so gesehen das ausgedrückt, was man auch als »Zur-Welt-Sein« des Daseins bezeichnen kann, seine Fähigkeit, sich erkennend, fühlend, wollend, handelnd auf das zu beziehen, was es »Welt« nennt.

Von dieser Subjektivität ist die Personalität des Daseins zu unterscheiden: »Person« ist das Dasein schon in seinem Bezug auf Andere, in seinem Sein mit Anderen in der Welt, also als In-der-Welt-Sein. Und Personalität meint dann die Relation, die Beziehung des Daseins zu Anderen und Anderem. Insofern bezeichnet auch der Begriff »Person« keine Substanz im Dasein, keinen besonderen ontologischen Gehalt, sondern eine Perspektive des Daseins, nämlich diejenige, zum Anderen hin zu sein, in Beziehung mit dem Anderen zu sein. Diese Perspektive hat jedoch die Erste-Person-Perspektive, mithin Subjektivität zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Person ist Dasein also insofern als es Subjekt ist, als es über die im Selbstbewusstsein gegebene Einmaligkeit verfügt. Nur aufgrund der Subjektivität ist das Ich also zugleich auch Person, wie der Philosoph Volker Gerhardt ausführt: »Person kann der Mensch [...] nur sein, wenn er sich aus einem 'Zentrum' heraus bestimmt [...]. Ein solches 'Zentrum' hat jeder Mensch in seinem bewußten Selbst [...].«⁵ Insofern besteht zwischen Subjektivität und Personalität eine Asymmetrie, weil Ersteres die Möglichkeitsbedingung von Letzterem ist.

Das personale Verhältnis ist nun entgegen asymmetrischen Bestimmungsversuchen der Relation zwischen Ich und Anderem als ein Verhältnis der Reziprozität zu bestimmen: Selbstbewusstsein trifft auf anderes Selbstbewusstsein, ein Ich auf ein anderes Ich, die

⁵ V. Gerhardt, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, 337.

wechselweise einander Andere werden können. Diese materialgeschichtliche Bestimmung und Entfaltung der Ich-Identität in der Personalität des Ich vollzieht sich in streng reziproken Anerkennungsverhältnissen einander anderer. In der Ausbildung personaler Identität ist das Ich somit auf die Existenz und Anerkennung anderer angewiesen, umgekehrt sind diese in ihrer je eigenen Entwicklung personaler Identität auf die Anerkennung durch das Ich angewiesen. Diese Anerkennungsakte sind geschichtlich bedingt, geschehen sie doch in der Geschichtlichkeit und Kontingenz des Inder-Welt-Seins. Doch nur aufgrund seines Subjektseins kann das Ich überhaupt solch eine personale Identität ausbilden, ist doch die Subjektivität Möglichkeitsbedingung der Offenheit des Ich zu Anderen, der Beziehung und Kommunikation mit Anderen und somit des reziproken Anerkennungsverhältnisses, welches wiederum Möglichkeitsbedingung der Konstitution personaler Identität ist. Folglich ist Subjektivität auch gleichbedeutend mit der Bedingung der Möglichkeit der Offenheit des Ich für in Geschichte sich vollziehende Prozesse identitätsbildender Interaktionen mit Anderen. Dementsprechend ist Subjektivität der geschichtlichen Bedingtheit und dem Werden des Ich gerade nicht entgegengesetzt oder ihr gegenüber verschlossen. Das Ich muss vielmehr seine Identität, die ihm als Subjekt schon gegeben ist, immer neu gestalten und modellieren – als Person in reziproken Anerkennungsverhältnissen. Als Subjekt jedoch kann es kraft seiner Einmaligkeit sich in diesen Gestaltungs- und Veränderungsprozessen niemals selbst gänzlich verlustig gehen.

Personalität bezeichnet also die Perspektive des Ichs, die seine Relationalität zu anderen bezeichnet, sein Zum-Anderen-Sein, sein »Auf-den-Anderen-hin-eröffnet-Sein«. Das Ich vermag sich also als Person zu einem Anderen in Beziehung zu setzen und diesem Anderen ein Anderer, ein personales Gegenüber zu werden. Dies kann es aber nur, weil es bleibend und unhintergebar »Ich« ist, also weil es nicht nur Person, Beziehung, sondern auch Subjekt, Einmaligkeit ist. Darin bleibt es vom Anderen, auf den es sich als Person bezieht, bleibend unterschieden: Auch als Person ist das »Ich« bleibend singular. Es verliert sich nicht in seinen Beziehungen, geht nicht in ihnen auf, wiewohl es wesentlich auch Beziehung

ist, wiewohl es wesentlich auf den Anderen hin eröffnet und bezogen ist.

Spricht man also von der »Würde der Person«, meint man genau besehen die Würde des einzelnen Daseins, welches als bewusstes Leben über die Subjektperspektive verfügt, in der wiederum die Personperspektive wurzelt. Und das, was man »Menschenwürde« nennt, ist die Würde des einzelnen Daseins, welches wir als »jemand« bezeichnen aufgrund seines Selbstbewusstseins und der in ihm eingeschlossenen Einmaligkeit. Und kraft dieser Einmaligkeit sind alle gleich, denen diese Einmaligkeit zukommt. Hier ist von Gottebenbildlichkeit noch keine Rede, sehr viel aber von Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Subjekt und Person, von philosophischen Begriffen also.

Das ist jedoch noch nicht alles. Die hier skizzierte anthropologische Vergewisserung der Singularität der Existenz und der darin begründeten Würde bezieht sich nicht allein auf die Subjektivität, sondern auch auf die Freiheit dieser Existenz, denn beide Prinzipien, das der Subjektivität und das der Freiheit, koinzidieren miteinander und können nicht losgelöst voneinander betrachtet werden: Wo kein Subjekt, da keine Freiheit, aber wo keine Freiheit, da auch kein Subjekt – und letztlich keine Würde der Person. Denn es gehört zu der Überzeugung von der Würde der Person hinzu, dass Personen, also Dasein, welches »jemand« ist und nicht »etwas«, ihre Existenz nicht allein einmalig, sondern in dieser Einmaligkeit auch frei und selbstbestimmt vollziehen. Inwiefern aber koinzidieren Subjektivität und Freiheit?

Dem Dasein ist es stets aufgegeben, seine Existenz als Dasein in der Welt und als Mitsein mit anderen in der Welt zu entwerfen. Niemand anderes kann dabei an die Stelle des sich entwerfenden Daseins treten; im Zwang zum Entwurf der je eigenen, »je meinen« Existenz ist es auf sich selbst zurückgeworfen. Sich zu entwerfen bedeutet jedoch auch, sich im Handeln zu schaffen. Das Dasein schafft sich nicht selbst hinsichtlich seines Ursprunges, aber es ist Schöpfer seiner je eigenen Art und Weise zu existieren. Auch wenn es in seinem In-der-Welt-Sein auf andere bezogen und angewiesen ist, und auch wenn es mannigfaltigen externen Einflüssen und Bedingungen unterworfen ist, unter denen es seine Existenz

vollzieht, so ist es doch dasjenige, das sich selbst in dieser Bezogenheit zu anderen und zur Welt entwirft – und nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Bezug zum Anderen seiner selbst, letztlich auch die Bedingungen, unter denen sich der Entwurf eines jeden Daseins vollziehen kann, also das, was das Dasein in seinem Sprachhandeln als »Welt« bezeichnet.

Diesen Zwang zum Selbstentwurf des Daseins kann man auch mit Bezug auf Sören Kierkegaard und Jean-Paul Sartre als eine Situation der Wahl kennzeichnen. Mit Wahl ist hier weder nur Wahlfreiheit zwischen Objekten noch eine dezisionistische, willkürliche Entscheidung gemeint. Es geht vielmehr um eine existentielle Wahl des je eigenen Entwurfes, die niemandem abgenommen werden kann, eine Wahl, die selbst nicht nicht gewählt werden kann. Man kann dieser Grundsituation der Existenz auf vielfältige Weise zu entrinnen versuchen, man kann sie fürchten, verdrängen, man kann sich der Verantwortung entledigen wollen, die mit dieser Aufgabe verbunden ist, indem man auf die zahlreichen Zwänge, Abhängigkeiten und Bedingungen verweist, in die man verstrickt ist. Doch letztlich kommt man nicht umhin, mit Sartre zu konstatieren: »[...] der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.«⁶

In dieser Befindlichkeit des Daseins liegt nun zugleich das Moment, in dem das Dasein, wiewohl als In-der-Welt-Sein unbestritten und unabdingbar Teil des Deutungshorizontes der Selbst- und Weltinterpretationen, zugleich schon in transzendentaler Hinsicht »über« die Vorgegebenheit dieses Horizontes »hinaus« ist. Zum einen ist der Entwurf je meiner, niemand kann an meine Stelle treten, niemand kann meine Perspektive einnehmen: Ich bin einmalig, singulär diejenige, die sich in ihrem je eigenen In-der-Welt-Sein zu entwerfen vermag. Diese Singularität der »Jemeinigkeit« ist Möglichkeitsbedingung des je eigenen Entwurfes. Zum anderen setzt

6 J.-P. Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in: *ders.*, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948* (= *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*; 4), Hamburg 2000, 145–192, 155.

das Sich-Entwerfen als Bedingung seiner Möglichkeit ein Sich-Entwerfen-Können voraus. Dieses Sich-Entwerfen-Können wurzelt in einem reinen Vermögen, einem Können, das man als Freiheit bezeichnen kann, weniger im Sinne einer negativen »Freiheit wovon« denn einer positiven »Freiheit wozu« – eben der Freiheit, sich selbst zu entwerfen, letztlich der Freiheit zu sich selbst. Genau hier koinzidieren Subjektivität, also Einmaligkeit, und Freiheit des Daseins: in der *Singularität* des Entwurfes *seiner selbst* und im *Entwurf* seiner selbst in der Grundsituation der existenziellen *Wahl*. Freiheit ist hier also gerade nicht im Sinne purer Entscheidungsfreiheit zwischen »etwas« und »etwas« zu bestimmen, sondern als reines Vermögen, als Können. Als solches ist sie sowohl Prinzip der sogenannten Wahlfreiheit zwischen Objekten als auch Prinzip der existenziellen Wahl, die keine Wahl zwischen Objekten ist, sondern die Wahl zum Entwurf seiner selbst. Darin wählt das Dasein jedoch kein »etwas«, sondern »jemand«, nämlich sich selbst.

Es war Johann Gottlieb Fichte, der auf diese Verbindung von Subjektivität und Freiheit aufmerksam gemacht hat, dies allerdings mit den missverständlichen Begriffen »absolutes Ich« und »absolute Freiheit«. Doch mit absolutem Ich bezeichnete Fichte kein substantiologisch zu verstehendes absolutes Ich, sondern die singuläre Erste-Person-Perspektive, also Subjektivität, gegeben im einzigen »absoluten«, das heißt irrtumslosen, nicht dem Zweifel unterworfenen Wissen, über das wir verfügen und das Möglichkeitsbedingung jedes Zweifels ist: dem Wissen um mich, Selbstbewusstsein. Jenes absolute Ich fällt mit der absoluten Freiheit zusammen, verstanden als Vermögen, als reines Können. Somit ist im absoluten, unbedingten Ich zugleich eine formale und in ihrer Formalität unbedingte Freiheit mit gesetzt, die reines Vermögen ist, bei jeglicher Inhalte und ohne Intentionalität, Gerichtetheit auf ein bestimmtes Objekt. Dementsprechend unterscheidet sie sich auch von der bedingten Willensfreiheit des endlichen Daseins, die auf konkrete Objekte bezogen und solcherart stets inhaltlich bestimmt ist. In der Wahlfreiheit, ja in der Situation existenzieller Wahl, manifestiert sich somit eine Freiheit, die mehr ist als Wahl- oder Entscheidungsfreiheit, denn in ihr zeigt sich ein Können, welches allererst dazu befähigt, wählen und entscheiden zu können.

Dieser Freiheitsbegriff, der zwischen formal unbedingter Freiheit und bedingter Willens- beziehungsweise Wahlfreiheit differenziert, unterscheidet sich von einem Freiheitsverständnis, das Freiheit mit Willkürfreiheit, Beliebigkeit, Egoismus und Selbstermächtigung verwechselt. Freiheit wird hier vielmehr als Möglichkeitsbedingung dazu verstanden, Person zu sein, das heißt sich auf den Anderen zu beziehen, sowie als Möglichkeitsbedingung dafür, als Person Verantwortung für den und die Anderen zu übernehmen, mit denen gemeinsam ich schon Person bin, ja Verantwortung für das zu übernehmen, was wir »Welt« nennen. Zudem ist der Andere ebenso einmalig und frei wie ich selbst, und diese Einmaligkeit und Freiheit des Anderen erkenne ich darin an, dass ich für ihn Verantwortung übernehme. So schließt Freiheit immer schon Sozialität mit ein und damit auch soziale Verantwortung, und dies auch deshalb, weil das Dasein beides ist: einmalig und frei und zugleich auf Andere bezogen, mit denen es gemeinsam existiert und auf die es in seinem Existenzvollzug angewiesen ist. Begründet ist diese Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung allerdings darin, dass dem Dasein in seiner Freiheit die Verwiesenheit auf ein Sollen einleuchtet, das es unbedingt in Anspruch nimmt, ein Sollen, das ebenso formal unbedingt ist wie die Freiheit, kraft derer der Anspruch vernommen und anerkannt wird, was hier allerdings nicht näher ausgeführt werden kann.

Wie gesagt: Bislang war von Gottebenbildlichkeit nicht die Rede, ja war von Gott gar nicht die Rede; es handelt sich um eine rein philosophische, autonome Reflexion über die Begründung des Prinzips der Menschenwürde beziehungsweise der Würde der Person. Basis der Rechtfertigung waren die Begriffe Subjektivität und Freiheit, die als Prinzipien der Begründung des ethisch-politischen Grundsatzes der Menschenwürde fungieren. Allerdings taucht nun ein Problem auf, dem man sich stellen muss, will man intellektuell redlich sein. Auch wenn man herausstellt, dass es sich bei den Prinzipien Subjektivität und Freiheit um transzendente Prinzipien handelt, nicht aber um ontologische Begriffe, die sich auf ein eigenständiges Sein beziehen – Subjekt gibt es ebenso wenig wie Freiheit, was es gibt, ist Dasein, welches über die Perspektive der Subjektivität und über Freiheit verfügt, selbst dann jedoch ist zu

fragen, was denn der Grund dieser Prinzipien ist. Wieso verfügen wir überhaupt über Selbstbewusstsein, das uns einmalig macht? Wieso sind wir nicht nur determiniert, sondern auch frei? Auf diese Frage gibt es keine zwingend notwendige Antwort. Genau hier beginnt der Spielraum vielfältiger Selbst- und Weltdeutungen, beginnen die »letzten Gedanken« und damit das, was man Metaphysik nennen kann, wenn man Metaphysik als die Reflexion über diese letzten Gedanken versteht. Keineswegs führt diese Reflexion zwangsläufig zur Annahme der Existenz Gottes und damit zu einer philosophischen Theologie, man kann auch davon überzeugt sein, dass die Erste-Person-Perspektive unbestreitbar ist, dass sie aber ebenso neuronalen Prozessen entspringt wie die Annahme, dass wir frei sind. Denn der Grund unseres Selbstbewusstseins und unseres »Freiheitsgefühls« ist uns unverfüglich; wir »wissen« nicht um diesen Grund so, wie wir uns unser selbst gewiss sind. Schon gar nicht können wir diesen Grund begrifflich erfassen, eben weil uns schon unser Selbstbewusstsein in seiner Vorreflexivität gegeben, aber nicht begrifflich zu durchdringen ist. Das wäre dann der Weg in eine naturalistische Selbst- und Weltdeutung, eine naturalistische Metaphysik. Man kann aber auch davon überzeugt sein, dass gerade aufgrund der Unverfüglichkeit des Grundes von Selbstbewusstsein, von Subjektivität und Freiheit auch eine nicht-naturalistische Metaphysik möglich ist. Hier stünde der Aspekt im Zentrum, das sowohl Subjektivität als auch Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit eben auf ein Unbedingtes verweisen, für das bedingtes, endliches Dasein nicht aufkommen kann. René Descartes sprach von der Idee des Unendlichen, die unserer Vernunft eingeschrieben ist, und die nicht durch Kenntnis des Endlichen, also durch Extrapolation des Endlichen auf Unendliches hin, entstehen kann. Denn Endliches erscheint uns erst deshalb als endlich, weil wir schon um die Idee des Unendlichen wissen, nicht umgekehrt. Wir wissen um Unbedingtes darin, dass wir über eine Ich-Perspektive verfügen, die nicht aus Bedingtem ableitbar ist, und darin, dass wir frei sind, auch wenn unsere Freiheit in materialer Hinsicht vielfältigen Beschränkungen und Zwängen unterworfen ist. Und hier ist dann die Möglichkeit gegeben, vermittelt über den Begriff des Unbedingten eine Reflexion über den Grund der beiden

Prinzipien Subjektivität und Freiheit anzuschließen, die auch auf die theologische Tradition der Gottebenbildlichkeitslehre zurückgreift.

4. Der theologische Anknüpfungspunkt:
Subjektivität und Freiheit als Kennzeichen der Gottebenbildlichkeit eines seiner selbst bewussten Daseins

Ich hatte herausgestellt, dass in den beiden Prinzipien Subjektivität und Freiheit ein Moment Unbedingtheit markiert ist: in der formalen Unbedingtheit der Freiheit einerseits und in der Unhintergebarkeit und Unverfügbarkeit der Subjekt- beziehungsweise Erster-Person-Perspektive, die im Selbstbewusstsein des Daseins gegeben ist andererseits. Das bedingte Dasein kann das ihm eigene Moment Unbedingtheit jedoch nicht aus sich selbst hervorbringen, eben weil es bedingt ist. Darum kann das Sein eines schlechthin Unbedingten als Grund des Bedingten angenommen werden. Und dieses schlechthin Unbedingte ist dem Moment Unbedingtheit entsprechend zu denken, in dem das Unbedingte im Bedingten zur Erscheinung kommt. Also entsprechend zu den Prinzipien Subjektivität und Freiheit, in denen Unbedingtes markiert ist beziehungsweise zur Erscheinung kommt, denn anders ist das Woher dieser Prinzipien nicht plausibel. Das schlechthin Unbedingte ist dann als schlechthin unbedingtes Ich und schlechthin unbedingte Freiheit zu kennzeichnen: Es ist Subjekt, schlechthinige Einmaligkeit, Einzigartigkeit, markiert in einer ihm eigenen Ich-Perspektive, es ist, um es mit Fichte zu sagen, absolutes Ich, und es ist schlechthinige Freiheit, pures Vermögen, pures Können in einer vollkommenen Einheit von Aktivität und Passivität, also absolute Freiheit. Das schlechthin Unbedingte und Absolute ist somit wesentlich Ich und Freiheit, kein anonymes »etwas«, sondern »jemand«, »ich«. Solch ein Absolutes wird man »Gott« bezeichnen können, absolut ist er kraft seiner Vollkommenheit, und kraft dieser Vollkommenheit ist er absolutes Ich und absolute Freiheit. Dementsprechend kennzeichnete schon Anselm von Canterbury völlig zu Recht Gott als »das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann«. Gott

ist dieses Absolute, weil es Subjekt und Person ist, weil es also über eine Erste-Person-Perspektive verfügt, mithin »ich« zu sich sagen kann, und weil es in Beziehung, in Relation steht – zu sich selbst und zu dem Anderen, das er sich als ein Gegenüber, als ein »Du« geschaffen hat. Dieses Andere jedoch hat er als Bild seiner selbst geschaffen: Er hat aus sich selbst heraus ein Anderes als Bild seiner selbst gesetzt, ein Bild, das kein pures Abbild ist, keine Kopie eines Originals. In diesem Bild hat Gott sich selbst gesetzt, aber er hat sich selbst als ein Anderes gesetzt und damit zugleich einen Unterschied zwischen sich und das Andere gesetzt. Dieser Unterschied ist im Bildbegriff markiert: Das Andere ist Bild Gottes, darin ihm gleich, aber als Bild doch ihm gegenüber unterschieden. Unterschieden auch deshalb, weil es nicht selbstursprünglich ist, nicht vollkommen, sondern von Gott verdankt, abhängig in seinem Wovonher und Woraufhin. Bild ist dieses Andere genau in dem Moment Unbedingtheit, der auf das schlechthin Unbedingte verweist: in den Prinzipien Subjektivität und Freiheit.

Aber sind wir dann nicht doch wieder bei einer theonomen Begründung angelangt und bei der Gottebenbildlichkeit als Grund der Menschenwürde? Nein, denn Ausgangspunkt des Begründungsganges war die autonome Reflexion über Subjektivität und Freiheit als Grund der Würde der Person, und diese Prinzipien sind zunächst einmal nicht theonom begründet. Sie können auch denjenigen als Prinzipien einleuchten, die nicht an die Existenz Gottes glauben. Die Begründung der Menschenwürde läuft somit nicht auf die schnelle, sprunghafte Inanspruchnahme der Gottebenbildlichkeitslehre hinaus nach dem Motto: »Der Mensch besitzt deshalb eine unverletzliche Würde, weil er Abbild Gottes ist.« Auch ist im Übrigen nicht von Naturen oder Substanzen die Rede gewesen, aufgrund derer der Mensch Würde besitzt, auch nicht von einer Natur »Mensch«, die ihn zum Menschen macht. Jeglicher Substanzontologie ist der Laufpass gegeben worden in einer Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen des Grundsatzes der Würde der Person, die in den transzendentalen Prinzipien Subjektivität und Freiheit markiert sind. Die Theologie und mit ihr die Gottebenbildlichkeitslehre kommt erst da zum Zug, wo es um die »letzten Gedanken« hinsichtlich des Aufkommens der Idee des Unbedingten geht,

welche genau besehen in den Prinzipien Subjektivität und Freiheit zum Ausdruck kommt. Hier sucht die Theologie eine konsistente Antwort auf eine »Erklärungslücke« zu geben, die jedoch weder mit zwingenden Gründen abgesichert zu werden vermag noch als Antwort auf den Grund der Würde der Person fungiert. Sie stellt die Prinzipien Subjektivität und Freiheit in den Sinnhorizont des Glaubens, motiviert durch den Standpunkt des Glaubens, und dies nicht allein vom Grund ihres Aufkommens her, sondern vor allem im Blick auf das Woraufhin des Daseins, welches in der Spannung steht zwischen dem Moment Unbedingtheit, das in ihm zum Ausdruck kommt, und der unweigerlichen Bedingtheit und Endlichkeit, in die es geworfen ist. Der Sinnhorizont des Glaubens stellt dem Dasein die Hoffnung in Aussicht, dass seine Einmaligkeit und seine Freiheit bleibend sein werden, das es unbedingte Würde besitzt über die Grenzen hinweg, in die es gesetzt ist, auch über die Grenzen des Todes, und dies deshalb, weil es von Gott bleibend in seine Würde gesetzt ist, und weil ihm Gott zugesagt hat, dass diese Würdigung durch ihn, begonnen schon im Akt der Schöpfung des Daseins als Bild seiner selbst, nicht zurückgenommen wird. Hat er doch diese Würdigung selbst noch einmal dadurch bekräftigt, dass er selbst in Jesus von Nazareth sich seinem Bilde gleich gemacht hat, dass er selbst zum vollkommenen Bild seiner selbst geworden ist. Diese Überzeugung ist eine genuin christliche, und sie geht über die autonom gewonnene Überzeugung hinaus, dass jedes einzelne Dasein kraft seiner Subjektivität und Freiheit eine unverletzliche und unveräußerliche Würde besitzt. Dieser explizit christliche »Sinnüberschuss« kann und darf in den öffentlichen Diskurs etwa über die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten offensiv eingebracht werden. Seine Plausibilität aber gewinnt er dadurch, dass er sich an die philosophisch-anthropologische Reflexion über die Begründung der Würde der Person anschließt, somit auch an einen Übersetzungsversuch dessen, was zur Gottebenbildlichkeitslehre hinzu gehört. Und er macht ein Angebot zu einer Antwort auf die sich einstellende Erklärungslücke, die angenommen werden kann, keineswegs aber angenommen werden muss, um die Menschenwürde zu begründen. So können Gläubige wie Nichtgläubige mit guten Gründen und damit unabhängig von Tra-

ditionen und Konventionen die Überzeugung vertreten, dass alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind. Und der Aufweis dieser guten Gründe kann dazu beitragen, dass der Konsens darüber, dass dieser Grundsatz unbedingt anzuerkennen ist, und dass deshalb beispielsweise Artikel 1 und 20 des Grundgesetzes unaufhebbar sind, weiterhin von einer breiten Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger getragen wird. Gläubige und Nichtgläubige unterscheiden sich jedoch darin, dass der Gläubige diese Überzeugung in einen anderen Sinnhorizont stellt, der von religiösen Überzeugungen bestimmt ist. Dieser Sinnhorizont bezieht sich vor allem auf die Hoffnung, die den Gläubigen trägt: die Hoffnung, dass die Würde niemals vorläufig ist, sondern tatsächlich unhintergebar, und dies deshalb, weil sie in der unbedingten Würdigung Gottes wurzelt, im Schaffen des Daseins als sein Bild, und in der Vollendung des Daseins, die auch die Befestigung seiner Würde bedeutet. Dem muss der Nichtgläubige nicht folgen. Aber aufgrund der Überzeugung, dass jede und jeder über eine unverletzliche Würde verfügt, die in der Freiheit zum Ausdruck kommt, wird er, wenn er wirklich von der Würde der Person überzeugt ist, den Gläubigen den Raum geben, ihrer Würde und damit ihrer Freiheit entsprechend ihren Glauben und ihre Hoffnung frei zu leben und zu bezeugen. Und umgekehrt wird der Gläubige, der wirklich von der Würde der Person überzeugt ist, dem Nichtgläubigen die Freiheit zubilligen, nicht zu glauben – allen fundamentalistischen Attitüden von Seiten militanter Frommer wie militanter Atheisten zum Trotz.