

1. Die christliche Gleichheit der Menschen

Die christliche Theologie vertritt an zentraler Stelle des Glaubenssystems eine Lehre von der Gleichheit aller Menschen. Diese Gleichheit betrifft nicht nur einzelne oder untergeordnete Aspekte des Menschseins, sondern den Menschen (jedem einzelnen Menschen) wird eine besondere Rolle in der Welt und in der Geschichte zugewiesen. Jeder Mensch ist ein Abbild Gottes und Aufgabe jedes Menschen ist es, Gottes Willen auf Erden zu verwirklichen.

Der christliche Egalitarismus speist sich aus zwei Quellen. Zum einen aus der Schriftstelle der jüdischen Bibel (Altes Testament), wo es im Zuge der Schöpfung der Welt von Gott heißt: „Gott schuf also den Menschen nach seinem Bild; als Abbild Gottes schuf er ihn“ (1. Mos 1, 27). Zum anderen aus der neutestamentlichen Überlieferung, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist.

Zur ersten Begründung menschlicher Gleichheit (der Mensch als *imago Dei*) wurde bereits viel geschrieben, und sie zählt zur Standardausstattung des christlichen Diskurses über Anthropologie oder Menschenrechte. Sie soll im Folgenden (2.) nur kurz beschrieben werden. Dass auch die Christologie wichtige Argumente für diesen Diskurs liefern kann, ist weniger bekannt. Auf diesen Ansatz soll deshalb ausführlicher eingegangen werden (3.). Abschließend soll die Fortwirkung der christlichen Gleichheitsvorstellung in der Philosophie des deutschen Idealismus (4.) und für die menschenrechtliche Garantie der Menschenwürde (5.) diskutiert werden.

2. Der Mensch als *imago Dei*

Nach christlichem (orthodoxen, katholischen oder protestantischen) Verständnis ist der Mensch nach dem Bild (*imago*) Gottes geschaffen, er ist sein Abbild (*similitudo*). Gleichheit ist in dieser Vorstellung also ontologisch verankert, im Wesen des Menschen. Sie ist Grundlage dafür, jedem Menschen eine besondere Würde zuzusprechen, die ihn von allen anderen Lebewesen oder Gegenständen unterscheidet (die auch von Gott geschaffen sind, aber eben nicht nach seinem Bild).

Worin nun genau die Würde besteht, inwiefern also der Mensch Abbild Gottes ist, war immer Gegenstand intensiver Diskussionen. Zum Kern der als gleich festgestellten göttlichen Attribute des Menschen gehören jedenfalls Vernunft und Willensfreiheit sowie die Überordnung über den Rest der Schöpfung. Schon in der Antike wurde jedoch beispielsweise die Sklaverei von der Kirche nicht grundsätzlich abgelehnt oder verboten.

3. Christologie und menschliche Gleichheit

In den ersten Jahrhunderten sah sich die Christologie, also das Nachdenken über Jesus Christus, vor die Aufgabe gestellt, zwei gegensätzliche Ausgangspunkte des Glaubens miteinander zu verbinden. Zum einen gab es die tatsächliche Erfahrung der Worte und Taten des Menschen Jesus von Nazareth, die die Aposteln und ihre ZeitgenossInnen machten und in der Folge die Überlieferung ihrer Erfahrungen in den Schriften des Neuen Testaments. Zum anderen überlieferten diese Schriften auch Aussagen über Jesus von Nazareth, die ihn in eine besondere Beziehung zu Gott (zum Gott der jüdischen Bibel) stellten. Jesus wird darin bezeichnet als Prophet, Hohepriester, Knecht Gottes, Heiliger Gottes, Herr, Messias, der Gesalbte („Christus“), fleischgewordenes Wort Gottes oder Sohn Gottes¹ [Hoping].

Die Frage, die es zu beantworten galt, lautete also: Wer war Jesus? War er Mensch, oder Gott, oder beides? In den ersten dreihundert Jahren des Christentums wurden dazu verschiedene Positionen vertreten. Den einen galt Jesus als Mensch, der in einmaliger Nähe zu Gott stand, als Prophet oder besonders heilige Person. Andere vertraten die Ansicht, Jesus sei bei seiner Taufe oder nach der Auferstehung von Gott als Sohn angenommen, adoptiert worden. Wieder andere bedienten sich der Kategorien der griechischen Philosophie ihrer Zeit, insbesondere des Platonismus und der Stoa, und beschrieben Jesus als das Wort (den „Logos“), das von Gott in die Welt ausgesandt worden war und in Jesus Menschengestalt annahm. Diskutiert wurde in der Folge auch, ob dieser Logos Gott selbst sei oder ein Gott in irgendeiner Weise nachgeordnetes Prinzip.

Durchgesetzt im Sinne der Doktrin aller großen christlichen Kirchen hat sich schließlich die Auffassung, dass Jesus Christus sowohl Mensch als auch Gott war. Diese Lehre wurde durch eine Versammlung einer großen Zahl von Bischöfen (Konzil) im Jahr 325 in Nicaea (in der heutigen Türkei) unter dem Vorsitz des römischen Kaisers Konstantin für verbindlich erklärt. Jesus Christus gilt seither als Teil der Dreifaltigkeit, als göttliche Person neben Gott Vater und dem Heiligen Geist.

Nachdem nun also die Göttlichkeit Jesus' feststand, ging die Auseinandersetzung weiter um seine Menschlichkeit. Inwiefern war Gott in Jesus Mensch geworden? Wie sollte man sich die Menschwerdung Gottes vorstellen? Wie kann ein Mensch gleichzeitig Gott sein? In dieser Auseinandersetzung wurden von den Theologen der Zeit nach dem Konzil von Nicaea, vereinfacht gesagt, zwei Meinungen vertreten. Den einen galt der Mensch als zu sündhaft, das Fleisch als zu schwach, als dass die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus anders vorstellbar sein konnte als ein Aufgehen der menschlichen Natur in der

¹ Vgl. Hoping, 90.

göttlichen. Jesus sei zwar Mensch gewesen, aber ein Mensch dessen Geist, Verstand und Wille von Gott vollständig durchdrungen worden waren.

Zentrales Anliegen der anderen Seite war dagegen die Betonung der Menschlichkeit Jesus'. Wenn der Mensch Jesus nur als unselbständiges Werkzeug Gottes gehandelt hätte, welche Bedeutung könne dann die Menschwerdung Gottes für uns Menschen haben? Wenn Jesus gar nicht wie ein Mensch war, welche Rolle können dann seine Handlungen und seine Worte für unsere Erlösung spielen? Es galt also, neben die – unbestrittene – volle Göttlichkeit auch die volle Menschlichkeit Jesus' treten zu lassen. Diese Richtung fand schließlich die größere Zustimmung und das Konzil von Chalcedon (in der Nähe des heutigen Istanbul) beschloss im Jahr 451:

„In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde“².

In der philosophischen Sprache der Zeit wurde Jesus Christus somit als eine Person (Hypostasis) angesehen, in der sich zwei Naturen (Physis) verbinden, beziehungsweise, wie es in der Theologie nach Chalcedon ausgedrückt wurde, die (vollständige) menschliche Natur Jesus' wurde von der Person des Gott-Sohnes (deren Natur die Natur Gottes ist) zusätzlich übernommen (enhypostasiert).

Damit war die Diskussion aber noch nicht beendet. Drohte die Doppelnatur nicht die Einheit der Person zu zerreißen? Wenn Jesus zwei Naturen hatte, hatte er auch zwei Willen, einen göttlichen und einen menschlichen – was würde aber passieren, wenn sich die beiden Willen widersprechen, wie es wegen der Sündhaftigkeit des Menschen zu erwarten wäre? Diese Spaltung durch einseitige Betonung der göttlichen Kraft und des göttlichen Willens vermeiden zu suchen, ließe aber wiederum die Gefahr einer Verkürzung der Menschlichkeit Jesus' und damit seiner Bedeutung als Retter und Erlöser der Menschen entstehen.

Die theologiegeschichtliche Großtat, Jesus Christus als eine Person von göttlicher und menschlicher Natur und mit göttlichem und menschlichem Willen widerspruchsfrei zu denken, gelang erst einem griechischen Theologen des siebten Jahrhunderts, Maximus Confessor. Es gelang ihm zumindest insofern, als seine Theorie am dritten Konzil von Konstantinopel (681) zur offiziellen christlichen Lehre im gesamten römischen Reich wurde und damit heute noch für die orthodoxe Kirche genauso wie für die katholische und die großen protestantischen Kirchen Teil der Glaubensüberzeugung ist.

² Zitiert nach Hoping, 111.

Ausgangspunkt der Synthese Maximus' war die Aussage des Konzils von Chalcedon, in der einen Person Jesus seien sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur vollständig vorhanden und verwirklicht. Wie es zu dieser Doppelnatur kommen konnte, war für Maximus unerklärlich, ein gläubig zu akzeptierendes Faktum. Aber die Folge dieser Menschwerdung Gottes in Jesus konnte vernünftig beschrieben werden. Als Gott und Mensch hatte Jesus einen göttlichen und einen menschlichen Willen, und einen menschlichen Körper. Das Menschsein Jesus' umfasst damit auch menschliches Leiden, wie bei der Kreuzigung. Jesus hat als Mensch gelitten und als Gott hat er dieses Leiden freiwillig auf sich genommen.

Hier ist das Zentrum Maximus' Christologie zu finden. Die beiden Willen kamen sich nicht in die Quere, weil der menschliche Wille dem göttlichen vollständigen „Gehorsam“ erweist, Jesus als Mensch nichts anderes will als er als Gott gewollt hätte. Die Willen sind also unabhängig, aber vollständig synchronisiert: „Christus tat das Göttliche auf menschliche Weise und das Menschliche auf göttliche Weise“³.

Aber bedeutet diese Sicht der Dinge nicht letztlich doch eine Verkürzung des Menschlichen in Jesus, ein Dasein in der Wirklichkeit, das für uns Menschen gar nicht erreichbar ist und deswegen auch kein Vorbild sein kann? Die Antwort auf diese Frage gibt Maximus, indem er eine neue Anthropologie entwirft, ein neues Menschenbild entwickelt, das sich in vielem von den anderen Entwürfen der Antike unterscheidet und das für die nachfolgenden Jahrhunderte und das Christentum insgesamt größte Bedeutung erlangt hat.

Von zwei Anthropologien grenzt sich Maximus ab. Zum einen von der griechisch-römischen Auffassung des Menschen als Teil der Kosmos-Hierarchie, zum anderen von gnostisch-manichäischen Auffassungen eines im Menschen vorhandenen Dualismus von radikal Gutem und radikal Bösem, von Geist und Körper.

Nach dem sich in allen großen antiken Philosophien von Platon über Aristoteles bis zur Stoa findenden Bild eines hierarchisch geordneten Kosmos kommt dem Menschen ein bestimmter Platz zwischen Himmel und Erde zu, unterhalb der Götter und Dämonen, oberhalb der anderen Lebewesen und der unbelebten Natur. Der Mensch hatte als intelligentes Wesen zwar besondere Fähigkeiten, war aber nur Teil eines großen geordneten Ganzen. Die Hierarchie setzte sich innerhalb des Menschengeschlechts fort, es gab Menschen, die für Höheres bestimmt waren und Herrscher und Philosophen wurden, und es gab Menschen, die von Natur aus SklavInnen sein sollten.

Eine andere geistige Strömung, die auch auf das Christentum von großem Einfluss war, beharrte auf einer strikten Unterscheidung des Göttlichen vom Irdischen und, parallel dazu, des Ideellen vom Materiellen. Im Menschen fänden sich beide Prinzipien und es sei höchste Aufgabe des Menschen, sich von der Materie, dem Leib, unabhängig zu machen

³ Zitiert nach Bausenhardt, 120.

und den eigenen Geist auf die Betrachtung Gottes zu konzentrieren. Askese und Meditation waren dazu die Werkzeuge.

Maximus übernimmt Elemente beider Welt- und Menschenbilder, fügt sie aber anders und neu zusammen. Die gesamte Schöpfung ist seiner Meinung nach ein Werk Gottes, die geistige und die materielle Welt stammen von Gott, die Seele und der Körper des Menschen sind göttlichen Ursprungs und deswegen gut. Es gibt kein Prinzip des Bösen, das Böse ist nur ein Mangel an Gutem, ein Nichtsein. Der Mensch ist Bild Gottes auch als Lebewesen und er ist Gottes Ebenbild insofern er vernünftig und sein Wille frei ist.

Vernunft und insbesondere die Willensfreiheit heben den Menschen aus der Reihe der anderen Geschöpfe heraus. Die Erkenntnis der Welt, die ja von Gott stammt, führt, so Maximus, den Menschen zu Gott. Der Mensch kann sich in voller Freiheit dafür oder dagegen entscheiden, den Weg zu Gott zu gehen und damit nichts weiter zu tun, als seiner eigenen (von Gott geschaffenen) Natur zu folgen. Dass sich viele Menschen gegen diesen Weg entscheiden, hat zwei Gründe. Einerseits ist die menschliche Vernunft endlich, der Mensch muss Entscheidungen oft in Situationen der Ungewissheit, des Informationsmangels treffen. Andererseits kann der Mensch falsch entscheiden, weil er Impulsen der Sinnenwelt, seinen Trieben und Leidenschaften folgt und dabei sein langfristiges Ziel aus den Augen verliert. Das Böse hat keine Realität, die sündhafte Handlung entsteht aus einem Mangel des Guten.

Schon der Neuplatonismus, das letzte System der antiken Philosophie, hatte die Wesenseinheit aller Geschöpfe mit dem höchsten Prinzip, dem Einen, gelehrt und einen Weg der Menschheit aus ihrer Verstrickung in der Sinnenwelt zurück zum Einen vorgezeichnet. Mit der christlichen Philosophie Maximus' rückt aber das Individuum, die einzelne Person im Gegensatz zur ganzen Menschheit ins Zentrum des Interesses. Subjekt der Vernunft und der Willensfreiheit ist jeder Mensch. Jeder einzelne Mensch ist von Natur aus (als Geschöpf Gottes) gut und frei, die Gebote Gottes als Gesetze seiner eigenen Natur zu befolgen.

Dem Menschen kommt so innerhalb des Kosmos eine Sonderstellung zu. Er hat als einziges Wesen teil sowohl an der Welt als Geist als auch an der Welt als Materie. Mit dieser Doppelrolle ist der Mensch das Zentrum der Schöpfung. Als solcher hat er die Aufgabe, und mittels Vernunft und freiem Willen auch die Möglichkeit, die beiden Welten im Sinne Gottes zu vereinigen⁴.

Diese Anthropologie, die den Menschen zum Göttlichen hin erhöht, ist nun auch Voraussetzung für die Antwort auf die Frage: Wie konnte Gott Mensch werden, wie konnte Jesus gleichzeitig Gott und Mensch sein? Das konnte geschehen, weil der Mensch

⁴ Maximus unterscheidet insgesamt fünf Spaltungen, die vom Menschen überwunden werden sollen: Die Trennung des Menschen in Mann und Frau, die Trennung der Welt in Paradies und bewohnte Erde, die Trennung des Universums in Himmel und Erde, die Trennung zwischen Geist und Materie, sowie die Trennung zwischen Gott und Schöpfung. Vgl. Thunberg, 396 ff.

selbst, seiner Natur nach, wie Gott ist und als Individuum die Fähigkeit hat, sein Leben, seine Entscheidungen an Gott auszurichten. Jesus war also der Idealfall des Menschen, dem es gelang, alles richtig zu machen, in vollständigem Gehorsam Gott gegenüber zu leben. Um die Menschwerdung Gottes zu erklären, musste also der Mensch als göttlich beschrieben werden: „Gott nimmt Gestalt an in den Tugenden der Menschen“.⁵

Diese Hochschätzung des Menschen in der christlichen Anthropologie des Maximus Confessor, die, wie erwähnt, im Jahr 681 Grundlage der Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils in Konstantinopel wurde, bietet zwei wichtige Anknüpfungspunkte für die nachfolgenden Jahrhunderte. Erstens, jeder Mensch ist von Natur aus frei, zwischen gut und böse zu wählen; die Willensfreiheit gehört also zum Wesen des Menschen. Zweitens, nicht die Menschheit als Gattung oder einzelne, besonders hervorragende Menschen stehen im Zentrum der Schöpfung, sondern jeder einzelne Mensch; darin sind sie sich gleich.

Auf die Frage „Was ist Gleichheit?“ lässt sich somit aus christlicher Sicht antworten: Die Gleichheit des Menschen besteht in der Gleichheit ihrer Natur, ihres Wesens. Zu dieser Natur zählen die Geistigkeit, die sich in Vernunft und Willensfreiheit ausdrückt, die Körperlichkeit sowie die Fähigkeit, Geist und Körper zu verbinden. Gleich sind sich die Menschen auch als Geschöpfe Gottes mit der besonderen Anlage („logos“) und deswegen der Aufgabe, ihrer Natur und damit dem göttlichen Willen gemäß zu leben. Gleich sind sie auch in ihrer Endlichkeit, die ihre Fähigkeit zu gottgefälligem Leben beschränkt und die Sünde als Handeln gegen Gott und die Natur ermöglicht.

4. Erster Ausblick : Gleichheit im deutschen Idealismus

Die „anthropologische Grundausstattung“ der Schriften Maximus', der Mensch bestehend aus Leib und Seele, mit Vernunft und Willensfreiheit, hat sich in vielfach abgewandelter Form im christlichen Abendland bewahrt. In den philosophischen Systemen Kants und Hegels wird sie in bemerkenswert ähnlicher Weise neu formuliert.

Kant trennt die Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach geistiger (intelligibler) und materieller (sensibler) Herkunft, wenn auch der Kosmos als Ding an sich unzugänglich bleibt. Die Menschen haben die Aufgabe (kategorischer Imperativ), ihre Handlungen nicht von ihren „Leidenschaften“ abhängig zu machen, sondern sie an sittlichen Gesetzen zu orientieren. Jeder Mensch – insofern sind alle gleich – kann und soll diese Gesetze für seine Situation formulieren (Verstand), und er hat die Fähigkeit, in jeder Situation diesen Gesetzen zu folgen (Willensfreiheit). Das Sittengesetz ist dabei nichts Fremdes, von außen Vorgegebenes, sondern ist der Ausdruck der Natur des Menschen als Vernunftwesen.

⁵ Maximus, Ambigua: „ton theon tais aretais somatoumenon“; übersetzt nach Bausenhardt, 180.

Hegel übernimmt Kants Anthropologie des Vernunft- und Sinnenwesens, erweitert das System aber um den Gedanken der Einheit des Kosmos. Die Gesetze der Vernunft sind auch die Gesetze der Welt. Die Gesetze der menschlichen Natur sind Ausdruck des Begriffes (des Absoluten) genauso wie die Gesetze der Naturwissenschaften. Alles trägt die Signatur des Begriffes (des Absoluten). Der Mensch ist frei, auch gegen seine eigene Natur zu handeln (gegen sein wohlverstandenes Eigeninteresse), aber auf lange Sicht treibt die Geschichte hin zu einem Zustand der Übereinstimmung von vernünftiger menschlicher Natur und sozialer Welt (das Dasein der Freiheit). Wiederum stehen Vernunft und Freiheit, sowie der Gegensatz von Geistigkeit und Körperlichkeit in gleicher Weise im Leben jedes Menschen.

5. Zweiter Ausblick : Menschenwürde als Menschenrecht

Die Idee der göttlichen Auszeichnung des Menschen wird oft zusammengefasst mit dem Begriff der Menschenwürde und hat in den christlich informierten Menschenrechts-Erklärungen immer eine große Rolle gespielt. In der US-amerikanischen Declaration of Independence (1776) heißt es etwa: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness“. Die französische Menschenrechtserklärung von 1789 (heute noch Teil des französischen Verfassungsrechts) spricht von „natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Menschenrechten“. Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes beginnt mit den Worten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“.

Ohne auf die Folgerungen näher einzugehen, die aus einer Garantie der Menschenwürde oder rechtlicher Gleichheit in den neuzeitlichen Verfassungen durch die Verfassungsgerichte und andere InterpretInnen des Verfassungsrechts gezogen wurden (nach Ansicht des deutschen Bundesverfassungsgerichtes enthält das Recht auf Schutz der Menschenwürde beispielsweise ein absolutes Folterverbot), kann doch am Beispiel Deutschlands gezeigt werden, dass sich viele JuristInnen auf das christliche Erbe in ihren Auslegungs-Vorschlägen berufen:

Stern schreibt in seinem Kommentar zum deutschen Grundgesetz⁶: „Auch die verfassungsrechtswissenschaftliche Theorie lässt es sich daher angelegen sein, auf die Philosophie der Antike, vor allem die Stoa zurückzugreifen, um die Wurzeln des Menschenwürdegehalts aufzudecken. Stärker noch tritt jedoch für die Interpretation eine humanistische und christliche Begründung in den Vordergrund (...). Die theonome Begründung hebt darüber hinaus auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (imago Dei) ab. Der daraus folgende Eigenwert des Menschen impliziere zugleich seine Würde. Sie sei gleichsam die Säkularisierung der Idee von der Gottesebenbildlichkeit“.

⁶ Stern, 9 f.

Isensee setzt sich näher mit der Beziehung der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes zu christlichen Religionsaussagen auseinander⁷: „Das Christentum begründet die Dignitas in seiner Schöpfungs- wie in seiner Erlösungslehre. Die alttestamentarische Offenbarung, daß Gott den Menschen als sein Ebenbild schuf, wird durch die neutestamentarische erweitert, daß Gott selbst Mensch, wahrer Mensch, wurde, um die Menschheit zu rette. Diese Begründung der Menschenwürde liegt in der Transzendenz. (...) Christliches und säkulares Menschenwürde-Ethos sind kompatibel. Dieses leitet sich aus jenem ab. Das Christentum hat den Kulturboden des Abendlandes aufbereitet, auf dem die Menschenrechte und die Vorstellung von Menschenwürde gewachsen sind. Nur hier konnten sie sich entwickeln. Sie sind Derivate des Christentums, auch wenn sie sich zum Teil im Widerspruch zur Kirche haben durchsetzen müssen“.

Auch Palm untersuchte jüngst religiöse Grundlagen des Verfassungsrechts⁸: „Der Mensch ist im römischen Recht keine Person mit unantastbarer Würde. (...) Diesen Inhalt erhält der Begriff erst in der Patristik und Scholastik, wo die metaphysische Dignität der Gottesperson im Rahmen der Trinitätslehre in einer vielschichtigen semantischen Durchführung auf den Menschen übertragen wurde“. In diesem Sinne bemerkte auch Hain⁹: „Es waren die christliche Lehre des Menschen als imago dei und die neuzeitliche Vernunftphilosophie, die die Menschenwürde in der Fähigkeit des Menschen zu vernunftgeleiteter Selbstbestimmung begründet sah.“

6. Zusammenfassung

Die Gleichheit der Menschen ist in christlicher Auffassung eine wesentliche Gleichheit. Die Menschen sind einander gleich in ihrem Wesen. Dieses Wesen ist ein Abbild des Wesens Gottes. Da der Mensch in dieser Weise am Göttlichen teilhat, konnte Gott in Jesus Christus auch Mensch sein.

⁷ Isensee, 173 ff.

⁸ Palm, 41ff.

⁹ Hain, 192 ff.

Literatur:

Balthasar, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, ³1988

Bausenhart, In allem uns gleich außer der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie, 1992

Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, 2001

Fletcher, In God's Image: The Religious Imperative of Equality under Law, Columbia Law Review 1999, 1608 ff

Hain, Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?, Der Staat, 45. Band 2006

Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, ²2000

Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, 1980

Heinzer/Schönborn (Hg), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980, 1982

Hoping, Einführung in die Christologie, 2004

Isensee, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten“, Archiv des öffentlichen Rechts, Band 131, 2006

Oppitz, Zerfall und Integration. Eine Studie zur Sozialphilosophie Hegels, 1999

Palm, Die Person als ethische Rechtsgrundlage der Verfassungsordnung, Der Staat, 47. Band 2008

Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Band IV/1, 2006, § 97 „Die Würde des Menschen“

Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, 1965

Villa-Vicencio, Christianity and Human Rights, 14 Journal of Law and Religion 579 ff (1999-2000)

Waldron, The Image of God: Rights, Reason, and Order, New York University School of Law, Public Law & Legal Theory Research Paper Series, Working Paper No. 10-85 (2010)

Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit, 2001