

Peter Schallenberg¹
Paderborn/Mönchengladbach

Christliches Abendland? Personalität und Sakralität als europäische Grundwerte

Einleitung

In der politischen Debatte in Europa ist oft die Rede von christlichen Grundwerten. Zuweilen wird in diesem Zusammenhang sogar, ungeachtet einer fortschreitenden Säkularisierung, ein christliches Abendland beschworen oder angemahnt. Dabei geht es auf dem Hintergrund des neuzeitlichen Phänomens der Säkularisierung stets auch um die Nützlichkeit von Religion und Religiosität, um den moralischen Ertrag der Religion und speziell des Christentums und um die Mission der katholischen Kirche in einem zumindest partiell postchristlichen Europa. Letztlich steht die christliche Rede von Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus auf dem Prüfstand: Wie kann diese Offenbarung Gottes übersetzt werden in moralische und politische Grundwerte einer europäischen Zivilisation?² Eine Frage übrigens, die schon den hl. Augustinus am Ende des römischen Reiches in seinem monumentalen Werk „*De civitate Dei*“ eingehend beschäftigte, und die er mit der Differenzierung von *civitas Dei* und *civitas terrena*, von *forum internum* und *forum externum*, kurz: mit der Unterscheidung von Kirche und Staat versuchte zu beantworten, und dies mit nachhaltigen und wichtigen Konsequenzen bis heute.

1. Die Sakralität der menschlichen Person und die Entsakralisierung des Staates

Wenn von Gott die Rede ist und von göttlicher Personalität und, christlicher Offenbarung gemäß, von drei göttlichen Personen eines Wesens, dann ist

¹ Peter Schallenberg – ks. prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego w Paderborn, email: p.schallenberg@thf-paderborn.de.

² Vgl. J. Dziedzic, *Die Religiosität und die Bildung von moralischen Haltungen in Europa nach der Wende*, [in:] Van Reeth Jan/Pottier Bernard/ Slawinski Henryk/De Rycke Filip [eds.], *Secularisation & Europe, s'Hertogenbosch*, Kraków 2017, S. 307-321.

von Sakralität der Person³ und ihrer Grundrechte die Rede; das genau auch soll die normative Rede vom theologischen Naturrecht ausdrücken. Sakral, also unbedingt schützenswert von Natur aus, ohne weitere Bedingung und auch ohne demokratische Abstimmung. Gemeint ist das nicht Verfügbare und das nicht Gebrauchbare, das nicht zu bestimmten Zwecken Benutzbare, mit dem hl. Augustinus gesprochen: das nicht dem Bereich des *uti*, des irdischen Staates der Weltzeit, Zugehörige. Dafür steht in christlicher Sprache Gott und der Reichtum seiner Liebe; das Gegenteil davon ist Welt und Armut. Sakralität meint dementsprechend das schlechthin Vollkommene und zugleich der Zeit und der menschlichen Verfügung Entzogene. Josef Pieper beendet daher seinen großartigen Aufsatz zur Sakralität so:

„Wenn es schon trostlos wäre, in einer Welt zu leben, worin es nur Verfügbares und Gebrauchbares gäbe, aber nichts, dessen man sich zweckvergessen freuen kann; nur Fachwissenschaft, aber keine philosophierende Bedenkung des Lebensganzen; nur Forschung, aber keine Erinnerung; nur Unterhaltung und kurzweilig gemachter Alltag, aber keine große Dichtung und Musik – dann wäre es erst recht und schlechthin zum Verzweifeln, eingemauert zu sein in eine entsakralisierte, nichts als „weltliche“ Welt, ohne die Möglichkeit, das Hier und Jetzt der jeweils geschichtlichen Aktualität immer wieder einmal zu überschreiten in den größeren, uns gleichfalls in Wahrheit zgedachten Daseinsraum hinein, nun aber nicht nur in der Weise der philosophierenden Reflexion und nicht bloß in der musischen Erschütterung, sondern *realiter*, im Lebensvollzuge selbst.“⁴

Dann aber bleibt die schon vom hl. Augustinus aufgeworfene Frage aktuell: Ist Gottes dreifaltige personale Liebe adäquat darstellbar in der sichtbaren Institution der Kirche oder gar in den Einrichtungen eines säkularen Sozialstaates? Wie verhält sich die christliche Offenbarung Gottes zu den säkularen Grundwerten einer authentisch humanen Zivilisation? Und was kann unter diesen Vorzeichen von säkularer Religionsfreiheit die Mission der Kirche sein?⁵ Christlich gesehen ist hier eigentlich von Schöpfungsrecht die Rede; es geht um den Zusammenhang von Person und Geschichte in der Verantwortung vor dem Schöpfer und Urheber dieser Person und dieser Geschichte. Josef Pieper interpretiert demgemäß Thomas von Aquin: „Das Seiende ist gut, weil es von Gott geschaffen ist; und wer die Vollkommenheit der geschaffenen Dinge schmätzt,

³ Vgl. H. Joas, *Die Sakralität der Person*, Frankfurt/M. 2011; daneben auch H. Thomas/J. Hattler [Hgg.], *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Heusenstamm 2012.

⁴ J. Pieper, *Sakralität und „Entsakralisierung“*, Sonderdruck 6. Heft „Hochland“, München 1969, S. 16.

⁵ Vgl. H. Slawinski, *Religious freedom and the Church's mission of preaching the Word of God*, [in:] J. u. A. Van Reeth [eds.], *Secularisation & Europe*, S. 349-366.

der schmäh die Vollkommenheit der göttlichen Kraft.“⁶ Die Sakralität der guten Schöpfung impliziert die Sakralität der Person und setzt sich fort in einer entsprechenden thomasischen, johanneisch inspirierten Inkarnationstheologie: „Wer des Glaubens ist, daß der Logos Gottes sich in Christus mit der leibhaftigen Menschen-Natur verbunden hat, der kann unmöglich zugleich annehmen, die materielle Wirklichkeit sei nicht gut.“⁷

Dieser ontologischen Feststellung folgt die normative Aussage der Ethik und des Rechts auf dem Fuß: Der Mensch als gewolltes Geschöpf des Schöpfers, als Ebenbild Gottes, hat von Natur aus Grundrechte, ohne Rekurs auf externe Faktoren oder Zuschreibungen, und er ist wenigstens der Möglichkeit nach in der Lage, solche Grundrechte jeder Person einzusehen und anzuerkennen, vor jeder rechtspositivistischen Festsetzung im Sinne etwa eines Hans Kelsen (1881-1973) und seiner reinen Rechtslehre.⁸ Zugleich aber kommt bereits hier der Gedanke einer Trennung von sakraler und staatlicher Sphäre, einer Differenz von Gott und Mensch einerseits und dem Staat andererseits in den Blick: Das Recht und die Gerechtigkeit der Gesetze muß grundsätzlich unabhängig von religiöser Begründung Gültigkeit beanspruchen können. Dieser Grundgedanke einer Entsakralisierung des Staates und damit einer Trennung beider Sphären ist von bleibender Aktualität. Das im Hintergrund stehende politisch-augustinische Denken meint nicht eine gegenseitige Sprachlosigkeit von Religion und Staat, sondern betont gerade die jeweiligen getrennten Verantwortungsbereiche, die aber, nach christlicher Auffassung, im Ziel der überzeitlichen Personalität des Menschen und seiner Schöpfungsnatur übereinkommen. Die Periode der fortschreitenden Säkularisierung ist also zunächst durch eine fortschreitende Trennung von Kirche und Staat geprägt, diese Trennung aber findet ihr Äquivalent in der Unterscheidung von privatem Ethos und öffentlicher Verantwortung, später deutlich bei Immanuel Kant: zwischen Moralität und Legalität.

Diese Kontrastierung ist schon von Augustinus in den Blick genommen worden, der in seinem großen Werk „*De civitate Dei*“ zwei Staaten oder auch zwei Zivilisationen einander gegenüberstellt: Auf der einen Seite die Bürgerschaft Gottes, auf der anderen Seite die irdische Bürgerschaft. Beide Arten von Zivilisation werden mit unterschiedlichen Attributen versehen, die Augustinus im zweiten Teil seines Werkes näher beschreibt. Der irdische Weltstaat hat nämlich das pure Überleben des Menschen zum Ziel, während der Bürger des Gottesstaates danach strebt, in der Bindung an überzeitliche Güter und an Gott seine ihm von Gott erschaffene Wesensnatur, seine Gottebenbildlichkeit zur Entfal-

⁶ J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1963, 181, mit Verweis auf Thomas von Aquin, *Contra Gentiles* 3, 69.

⁷ J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, S. 182.

⁸ Vgl. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, M. Jestaedt [Hg.], Mohr Siebeck Verlag Tübingen 2008; Ders., *Was ist Gerechtigkeit?*, Reclam Verlag Stuttgart 2000.

tung zu bringen. Der irdische Staat ist für Augustinus ein notwendiges Übel, das im Brudermord von Kain (dessen Name „Besitz“ bedeutet) an Abel (dessen Name „Gabe“ bedeutet) seinen Ursprung findet, und der das Überleben durch ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und Grundrecht verbürgen soll: „Von den beiden Eltern des Menschengeschlechts ward also zuerst Kain geboren, der dem Menschenstaate angehört, darauf Abel, der Angehörige des Gottesstaates... Von Kain nun steht geschrieben, daß er einen Staat gründete, Abel aber als Fremdling tat dies nicht. Denn droben ist der Staat der Heiligen, wenn er auch hienieden dessen Bürger erzeugt, in denen er dahinpilgert, bis die Zeit seines Reiches herbeikommt.“⁹ Dagegen ist die im Weltstaat befindliche Bürgerschaft Gottes, durch die Sakramente begründet und konstituiert, als pilgerndes Gottesvolk charakterisiert, so dass klar wird, dass sich Augustinus die beiden Bürgerschaften als vermischt vorstellt. Die Grenze zwischen Erdenstaat und Gottesstaat verläuft augustinisch nicht außen, sondern innen, in der Seele und im Selbstverständnis und in der Motivation eines Menschen, so dass sich dieses *forum internum* einem letzten äußeren totalitären Zugriff des *forum externum* entzieht, da es keine äußere Dualität gibt. Das augustinische Denken vom Staat ist eschatologisch geprägt; die Bürgerschaft Gottes ist ja eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, verstanden als Zeit und Raum übergreifende Familie von Menschen, die in Christus ihr Haupt gefunden hat. Daher ist auch die Bürgerschaft Gottes nicht einfach identisch mit der sichtbaren Kirche auf Erden, die selbst ja aus der unsichtbaren Gnade der sichtbaren Sakramente lebt. Die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft Gottes findet sich eben im *forum internum* der unsterblichen Seele einer Person, die zwischen den augustinischen Gegensatzpaaren *uti* – das rein egoistische Nutzendenken – und *frui* – das Geben und Empfangen selbstloser Liebe – wählen kann.

Aus diesem eschatologischen Denken, das zugleich aber seit Augustinus das politische Denken bis in die Moderne hinein prägt, folgt ein lineares Geschichtsbild, das dem in vielen außereuropäischen Kulturen zu findenden zyklischen Bild der Geschichte entgegen steht, und die Seele des Menschen als im fortschreitenden Fortschritt der Geschichte befindlich denkt. Dabei ist sorgsam zu unterscheiden zwischen biologischer Evolution und ethischer Geschichte, wie wiederum Josef Pieper gegen Teilhard de Chardin prägnant unterstreicht: „Was aber wirklich geschieht und in Zukunft geschehen wird – das entscheidet sich nicht auf dem Felde der Evolution, sondern auf dem Felde der Geschichte. Dies wirklich Geschehende allein aber betrifft uns unmittelbar; dies allein geht an die Existenz. Die Frage nach dem biologisch-genetischen Potential der

⁹ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XV 1, zitiert nach der Übersetzung von W. Thimme und hg. von H. Urs von Balthasar, Frankfurt/M. 1961, S. 121.

Menschheit raubt uns nicht den Schlaf, wohl aber die Frage nach der geschichtlichen Zukunft.“¹⁰

Dieser Aspekt von Fortschritt und Geschichte ist typisch für ein solches augustinisch-thomasisch geprägtes Naturrecht; es ist auch typisch für die biblische Eschatologie und das christliche Denken von Staat und Geschichte: „Das menschliche Sein ist menschlich nur in seiner Geschichtlichkeit, und es kann nur heilig sein, wenn es in eine Zeit der Verwandlung eingebettet ist.“¹¹ Mit dieser Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche betont Augustinus einerseits die Entsakralisierung des Staates und beschränkt andererseits die Rolle der Religion im Staat. Dennoch hat der Staat aus Sicht der Religion und speziell des christlichen Glaubens eine wichtige und notwendige Aufgabe: Er sorgt für die Sicherheit der Bürger, für Recht und Gerechtigkeit, für politischen Frieden und wirtschaftliche Prosperität. Stets muss aber das Ziel vor Augen stehen: Die Gerechtigkeit, die der weltliche Staat als sein Ziel herstellen muss, findet aus christlicher Sicht im Ideal der Gottes- und Nächstenliebe ihre eigentliche Vollendung. Eben hier liegt der notwendige Mehrwert der Religion,¹² oder besser: der ethische Überschuss des Glaubens an einen personalen und dreifaltigen Gott, weswegen es etwa kein Zufall ist, daß manche staatlichen Verfassungen in der Welt anheben mit einer *invocatio Dei*, einer Anrufung Gottes, etwa das deutsche Grundgesetz in der Präambel,¹³ manchmal, wie die polnische Mai-Verfassung von 1791, nicht nur des Gottes der Philosophen, sondern des dreifaltigen Gottes: Daß Gott nach christlichem Glauben die Liebe ist, meint kein Akzidenz, kein Aperçu der Religionsgeschichte, sondern ist seine Substanz und sein innerstes Wesen, dem das Wesen jedes Menschen entsprechen darf und kann – und soll. Es ist zugleich die Substanz des christlichen Glaubens, der damit vom Ursprung an eminent moralische Relevanz eines Sein-Sollens, also einer bestimmten Qualität besitzt. Mit diesem Sollen beginnt die Moralität und der moralische Anspruch, der den innersten Kern jeder Legalität und jedes Rechtsanspruches bildet: Die Legalität setzt sich die Moralität zugleich voraus und ist offen für sie als Entfaltung des legalen Grundwasserspiegels der Normativität. Dahinter steht die Überzeugung, daß ohne Gott und ein von ihm gesetztes Recht – als An-Spruch und An-Rede und damit Ver-Antwortung einfordernd – gar nicht in rechter Weise von der Gerechtigkeit geredet werden könne. Gemeint ist die „Situation des Menschen gegenüber Gott: daß nämlich *vor* allem etwaigen Anspruch des Men-

¹⁰ J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, S. 44.

¹¹ Ph. Nemo, *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*, Tübingen 2005, S. 41.

¹² Vgl. H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. 2004.

¹³ Vgl. P. Schallenberg, *Grundgesetz und Marktwirtschaft* (= Kirche und Gesellschaft Nr. 461), Bachem Verlag Köln 2019.

schen, ja vor der Möglichkeit eines menschlichen Anspruchs immer schon das Beschenktsein liegt, und zwar ein Beschenktsein, das seiner Natur nach niemals wiedergutmacht, abgegolten, verdient und zurückerstattet werden kann.“¹⁴ Mit anderen Worten: Es liegt in der Natur des Menschen, sich als Gnade zu verstehen und mit Hilfe der Gerechtigkeit einem Leben und Handeln der Gnade, der Liebe, Raum zu verschaffen. C.S. Lewis erinnert in diesem Zusammenhang und mit Blick auf einen letzten Grundwert an Augustinus: „Augustinus definiert die Tugend als *ordo amoris*, als Geordnetheit der Zuneigungen, wonach jedem Gegenstand die ihm gemäße Art und Stärke der Liebe gewährt wird.“¹⁵

2. Zum Verhältnis von Recht und Moral im christlich-abendländischen Verständnis

„Wie erkennt man was recht ist? In der Geschichte sind Rechtsordnungen fast durchweg religiös begründet worden: Vom Blick auf die Gottheit her wird entschieden, was unter Menschen rechtens ist. Im Gegensatz zu anderen großen Religionen hat das Christentum dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, nie eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben. Es hat stattdessen auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen – auf den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Vernunft, der freilich das Gegründetsein beider Sphären in der schöpferischen Vernunft Gottes voraussetzt.“¹⁶ Papst Benedikt XVI. begründet mit diesen programmatischen Worten in seiner Ansprache im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 den moralischen und rechtlichen Anspruch des Staates, der als demokratischer Rechtsstaat verfasst ist: Die Wertgrundlagen eines solchen Staates entziehen sich letztlich einer demokratischen Mehrheitsfindung. Sie verdanken sich einer in der Natur der menschlichen Vernunft liegenden vorstaatlichen Einsicht in Gut und Böse, und zwar in Hinsicht auf den Menschen und die menschliche Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Wie müssen Mensch und politische Gemeinschaft gedacht werden, um dem Menschen als Person gerecht zu werden? Oder nochmals anders: Wie ist das Urbild vom Menschen, sein Ideal gleichsam, das der Gestaltung einer gerechten Verfassung und eines guten Staates zugrunde

¹⁴ J. Pieper, *Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964, S. 150.

¹⁵ , C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen* (zuerst Oxford University Press 1943: *The Abolition of Man, or Reflections on Education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*), Einsiedeln 1979, S. 25.

¹⁶ Benedikt XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 189), Bonn 2011, 33. Vgl. zum Hintergrund auch Th. Söding, *Kirche in modernen Gesellschaften – Die Gottesfrage in der säkularen Welt: Politik und Religion. Der Papst in Deutschland*, H.G. Pöttering [Hg.], St. Augustin u.a. 2011, S. 19-30.

liegt? Das entscheidende Stichwort nennt Papst Benedikt XVI. in seinem obigen Zitat, wenn er von der schöpferischen Vernunft Gottes spricht. Und Wolfgang Waldstein, auf den der Papst wenige Zeilen später verweist, unterstreicht: „Der erste und wohl wesentlichste Grundzug des seit der vorchristlichen Antike entwickelten Menschenbildes ist das Bewusstsein der Geschöpflichkeit des Menschen. Damit hängen die weiteren Grundzüge zusammen, dass der Mensch in seinem Handeln an objektive Normen gebunden ist, die für ihn erkennbar sind, und dass der Sinn seines Lebens sich nicht in diesem Leben erschöpft.“¹⁷ Auch wenn diese Rede vom christlichen Menschenbild und dem daraus ableitbaren Naturrecht als Grundlage der menschlichen Gesellschaft und des Staates keineswegs unumstritten ist, so kann doch im Blick auf die spezifisch christliche Idee des Naturrechts als Schöpfungsrecht mit Charles Taylor festgehalten werden, „der für unsere Entwicklung im Abendland besonders schicksalsträchtige Bruch sei sozusagen der Einschnitt ganz oben gewesen, nämlich der jüdische Gedanke der *creatio ex nihilo* (wie wir heute sagen), durch den Gott ganz aus dem Kosmos herausgenommen und darüber platziert wurde.“¹⁸ Mit Francis Oakley kann man in diesem Gedanken der göttlichen Schöpfung geradezu den Ursprung der gleichen und gerechten Demokratie und des Rechtsstaates sehen,¹⁹ und zwar im Gegensatz zur archaischen Monarchie: „Das Königtum ist aus einer ‚archaischen‘ Mentalität hervorgegangen, die offenbar durch und durch monistisch war. Aus dieser Sicht gab es keine undurchdringliche Schranke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen.“²⁰ Und Charles Taylor fügt mit Blick auf eine aus dieser Unterscheidung – nicht Trennung! – von menschlicher und göttlicher Welt, von Staat und Gott resultierende politische Ethik hinzu: „Das bedeutet, dass von Gott her Forderungen ergehen können, wir sollten mit dem ‚Lauf der Welt‘ brechen. Von der ‚Weisheit der Welt‘ (wie Rémi Brague sagt) geht kein Zwang mehr aus.“²¹ Der hier zustimmend zitierte Rémi Brague faßt seine These unter dem Titel „*excès abrahamique*“ zusammen (im Gegensatz zur archaischen kosmologischen Religion) und nennt als grundlegende Merkmale dieser abrahamitischen Revolution genau die Begriffe von Schöpfung und Erlösung: „La création se fait *ex nihilo*. Dieu seul est créateur, sans que rien

¹⁷ W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010, S. 31.

¹⁸ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, S. 262, mit Verweis auf: F. Oakley, *Kingship*, Oxford 2006, S. 50-57. Vgl. auch Ch. Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002. Zum Hintergrund hilfreich G. Buß, *Identität – Religion – Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout*, Münster 2009.

¹⁹ Vgl. auch erhellend P. Grossi, *Das Recht in der europäischen Geschichte*, München 2010.

²⁰ F. Oakley, *Kingship*, 7, zit. bei: Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 261.

²¹ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 262.

ne limite sa libre volonté. Le monde a un commencement dans le temps. La creation de notre univers visible est précédée par celle d'un monde invisible de forms ou d'anges, qui sont les intermediaries d'une creation continue. Le monde visible est régi par une téléologie ordonnée à l'homme et récapitulant l'ensemble du créé dans le péché, mais aussi dans la résurrection de la chair, pour l'ordonner en dernière instance à dieu seul."²² Kurz und mit Blick auf die beiden „abrahamitischen“ Grundbegriffe von Schöpfung und Erlösung von Charles Taylor zusammengefasst: „Unsere Welt ist in Unordnung geraten und muß neu geschaffen werden.“²³ Oder etwas ausführlicher: Der Mensch ist in der Lage, mit Hilfe seiner Vernunft, also von Natur aus, das Beste – nämlich das Göttliche – über und vor dieser realen Welt zu denken, und zwar so zu denken, dass es richtunggebende Norm für das innerweltliche Verhalten wird. Gott tritt – immer zunächst im Denken der Vernunft – der Welt als Korrektiv gegenüber, mith[in:] Der Mensch korrigiert sich selbst und die ihn umgebende Welt durch Ethik und Denken – ganz so entsteht in der griechischen Achsenzeit²⁴ des 7. bis 5. Jahrhunderts vor Christus die Ethik als Reflexion auf das Bessere und auf das Gute schlechthin, auf eine letzte Idee des Menschen, auf ein menschenwürdiges Ideal, kurz: auf das leitmotivisch wirkende Menschenbild.

An dieser Stelle kann festgehalten werden als ein erstes Zwischenergebnis: Das Sein geht dem Sollen, der Logos dem Ethos, das Ideal der Realität, das gute Leben dem richtigen Überleben voraus. Damit aber ist auch klar: Die Person geht der Institution voraus, oder schärfer: Transzendenz ist nur bedingt und notwendig fragmentiert organisierbar. Das ist mit der ethischen Rede von Gott letztlich gemeint. Erst kommt das Menschenbild, dann die Detailfragen der im Raum von Technik und Mathematik sich vollziehenden Strategien des Überlebens. Genau hier liegt aber der Wesenskern einer christlich inspirierten und dem Christentum verpflichteten Sozialethik und einer davon wiederum inspirierten Politik als Kunst des Möglichen und des Zeitlichen im Dienst an der überzeitlichen Würde und Sakralität der menschlichen Person: Zuerst muss nach dem ethisch Guten gefragt werden (und das Böse vermieden oder zumindest gezähmt werden), dann erst kann und soll nach dem technisch Richtigen (und das technisch Falsche vermeidend oder eingrenzend) gefragt werden. Nach christlicher Überzeugung ist der Mensch eben weit mehr Metaphysik als Physik, mehr im Raum der Ethik nach gutem und geglücktem Leben strebend als im Raum der Technik um möglichst langes und gesundes Überleben besorgt. Freilich: Jeder ist um langes und gesundes Leben besorgt, aber doch nur unter der Vorausset-

²² R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999, S. 228; ähnlich ders., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.

²³ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 261.

²⁴ Vgl. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.

zung eines letzten Sinnes, eines Zieles, einer Antwort auf die Frage „Warum bin ich überhaupt auf der Welt?“ Christlicher Glaube antwortet darauf mit dem Glauben an Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus: So ist Gott, so liebenswert und menschenfreundlich. Und so soll und darf der Mensch sein, so liebenswert und menschenfreundlich. Und jede Technik muss diese innere Qualität des Menschen – jedes Menschen als Person – achten und voraussetzen, ohne doch ein Urteil über diese Qualität als Gottesebenbild und mit Menschenwürde begabt fällen zu dürfen. Technik ist richtig, aber nur wenn sie gut ist: Denn gut und böse ist der grundlegende Unterschied der ethischen Hochebene, und hier liegt gleichsam der springende Punkt. Das Gute ist unhintergebar und unhinterfragbar, es ist, wie der Begriff der Würde²⁵, nicht mehr weiter begründbar und nicht nochmals nach einem letzten Warum hinterfragbar. Das Gute wird nicht gut durch gute und nützliche Eigenschaften, und ein Mensch hat nicht deshalb Würde, weil er sich als gut und nützlich erweist. Richtig und falsch hingegen sind die grundlegenden Unterschiede der technischen Tiefebene und messen sich immer nach einem letzten Ziel und Zweck, also nach Eigenschaften hinsichtlich eines bestimmten Zieles, das erreicht werden soll. Das letzte Ziel schlechthin aber ist nach dieser metaphysisch-ethischen Auffassung die gute Gesinnung und das gute Gewissen der Person – und diese Person entzieht sich einem letzten Zweck und lebt ganz zweckfrei. Einfach, weil sie es darf und Gott es so will: Das ist der Sinn der Rede von Schöpfung Gottes, und es wird unmittelbar der ethische Mehrwert dieser Rede deutlich, daß nämlich keine menschliche Person einer letztgültigen Bewertung unterliegen kann und darf. Wiederum kommt in gleichsam umgekehrter Perspektive der Begriff der Gnade ins Spiel. Ich und jeder andere lebt weder aus eigenen Gnaden noch von Gnaden des Anderen, sondern von Gnaden eines unsichtbaren Gottes, den kein Mensch je empirisch erfahren hat, den man nur denkt, um des besten Zusammenlebens willen. Freilich denkt das Christentum noch mehr: Es denkt über das empirische Wissen hinaus und denkt Gott als Offenbarung, also als Person, die durch Propheten und Gesetzgebung, schließlich in Jesus von Nazareth und in der von ihm gestifteten Kirche, ja auch im Gewissen eines jeden Menschen sich offenbart und ausspricht. Das alles meint christliches Menschenbild. Und es widersetzt sich vom ersten Ansatz her jedem Versuch der künstlichen Züchtung oder gar der technischen Herstellung, es steht allein der Bildung und Ausbildung und Erziehung zur Verfügung.²⁶ Diese aber bedarf eines objektiven Wertefundaments

²⁵ Vgl. dazu H. Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg/Br. 2011; W. Härle, *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010; P. Schaber, *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn 2010.

²⁶ Vgl. P. Schallenberg, *Menschenbildung oder Menschenzüchtung? Zum schwierigen Verhältnis von Mystik und Politik*, [in:] Ders. [Hg.], „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf“ – *Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel*, Münster 1999, S. 249-258.

und daran erinnert C.S. Lewis mit dem schlichten und folgenreichen Satz: „Ich frage mich, ob wir uns der Bedeutung der an unseren Schulen verwendeten Lehrbücher hinreichend bewußt sind.“²⁷

3. Moralität als Weg zur Glückseligkeit

Damit ist ein Stichwort benannt, das im theologischen und politischen Denken des Christentums eine große Rolle spielt, nämlich die Ausbildung und Erziehung des Menschen, und zwar in doppelter Hinsicht: zuerst, so der jüdisch-christliche Gedanke, als Pädagogik Gottes im Lauf der Heilsgeschichte, und nachfolgend genauso durch Ethik und Moralität im Lauf der Lebensgeschichte einer menschlichen Person. Hier leuchtet gleichsam die Forderung Gottes auf, die ein ständiges Korrektiv zur Weisheit der Welt bietet: Wie geschieht die Ausbildung des Gottesebenbildes in der Person und in der Lebensgeschichte eines Menschen? Bildung und Ausbildung ist ja in dieser Sicht immer etwas Abgeleitetes und Zweites, etwas Verfügbares, das dem unverfügbaren Urbild oder der Uridee entsprechen muss, um authentisch zu sein. Gedacht ist an eine der Realität vorausliegende Idealität, deren geistige Erkenntnis erst eine Bewältigung und Formung der Realität ermöglicht und so zu einem sittlichen Lebensentwurf führt. Die Idee des Guten liegt aller Erkenntnis und allem Handeln voraus: Das war präzise die Überzeugung der platonischen Philosophie. „Das Gute ist also ein umfassendes Prinzip des Seins, der Erkenntnis und des Wertes, der letzte Ursprung von allem in ontologischer, gnoseologischer und axiologischer Hinsicht. Das Prinzip wird von allem, was es hervor bringt, klar geschieden: Das Gute ist selbst weder Wahrheit noch Erkenntnis, sondern macht diese möglich und überragt sie noch an Schönheit, und ebenso gibt es den Ideen ihr Sein und ihr Wesen, ist selbst aber nicht mehr Sein, sondern ragt an Würde und Macht noch jenseits des Seins über dieses hinaus.“²⁸ Wenn und insofern Gott als Schöpfer mit diesem ersten Sein als dem Guten schlechthin identifiziert wird, kann auch die biblische Überlieferung von der Erschaffung der Welt und des Menschen präziser und umfassender verstanden werden. Genau das ist dann nämlich mit der alttestamentlichen Rede vom sagenhaften Garten Eden, dem vergangenen Paradies der Idealität, und mit der Rede von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Schöpfungsbericht gemeint:²⁹ Der Kern des Menschen, sein ursprüngliches Wesen also, ist als Ideal gedacht. Es ist gut infolge

²⁷ C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, S. 13.

²⁸ Th. A. Szlezák, *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*, Tübingen 2010, s. 242.

²⁹ Vgl. O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1-2, 4a*, Göttingen 1981.

der Teilhabe an Gottes vollkommener Gutheit – das meint der christlich-jüdische Begriff der Schöpfung und der Erschaffung der Welt – und damit vom Wesen her auf das Gute und – christlich gedacht – auf Gott hin ausgerichtet. Oder anders: Das Gute ist das Sein und damit wirklich, das Böse ist eigentlich „unwirklich“, *privatio boni*, Abwesenheit von Gutem – was seiner Grausamkeit keinen Abbruch tut, wohl aber tröstlich ist im Blick auf seine mögliche Überwindung! Für das theologische Denken der Scholastik wird die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen verwirklicht durch seine geistigen Tätigkeiten, oder, in der Sprache der griechischen Philosophie, durch den Unterschied von Handeln (*praxis*) und Machen (*poiesis*): „Machen besitzt nur eine indirekte moralische Qualität, weil es seine Wertigkeit vom hergestellten Gegenstand her bezieht. Dem Handeln kommt dagegen *per se* moralische Bedeutung zu, weswegen Aristoteles auch eine hierarchische Ordnung annimmt, der zufolge Praxis höher zu bewerten ist als Poiesis. Bisweilen läuft diese Ordnung darauf hinaus, dass die Ergebnisse von Poiesistätigkeiten dazu verwendet werden, um wertvolle Handlungen zu verrichten. Am deutlichsten zeigt sich die Dominanz der Praxis, wenn Aristoteles behauptet, das Leben als Ganzes habe den Charakter einer Praxis, denn schließlich liege der Zweck des menschlichen Lebens darin, gut zu leben.“³⁰ Gut meint hier ziemlich exakt das, was wir modern das Glück nennen, und zwar im Sinn einer umfassenden und vollkommenen Beglückung des eigenen Lebens im Zusammenleben mit anderen Menschen. Gerade dies ist ja die letzte Sinnspitze einer aristotelischen Ethik, die im Hochmittelalter von Thomas von Aquin mit dem Konzept der Glückseligkeit (als *beatitudo*) aufgegriffen und in den Horizont der Offenbarung und damit der Theologie gestellt wird.³¹

„Dass jeder Mensch glücklich werden möchte, bedarf keiner Begründung, Eudaimonie ist das für alle evidente letzte Ziel. Zu erreichen ist es nur durch ein Leben, das den Tugenden entspricht. Unter einer Tugend versteht Aristoteles eine feste Grundhaltung (*héxis*, lateinisch *habitus*) der Seele, die die Extreme vermeidet und die richtige Mitte verwirklicht. Dass auch diese als typisch aristotelisch geltende so genannte Mesotes-Lehre ihre Wurzeln bei Platon hat, sei nur am Rande erwähnt. (...) Diese Struktur der richtigen Mitte zwischen gegensätzlichen Formen des Fehlverhaltens findet Aristoteles in allen Tugenden. Ein Leben gemäß den Tugenden führt, wenn äußeres Unglück fernbleibt zu der dem Menschen erreichbaren Glückseligkeit.“³²

³⁰ M. Becker, Art. „Praxis / Poiesis“, [in:] *Lexikon der Ethik*, S. 302-305, hier 303.

³¹ Vgl. O. H. Pesch, *Das Streben nach beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie. Historische und systematische Fragen*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 52 (2005), S. 427-453.

³² Th. A. Szlézak, *Was Europa den Griechen verdankt*, S. 250.

4. Christliche Ethik als Identifikation von Glück und Liebe

Dieses Glück trägt in der ethischen Tradition des Christentums den Namen Liebe, und zugleich wird auch der Weg der Tugend, der zu jenem Ziel führt, als Liebe bezeichnet und in der Offenbarung des Neuen Testaments breit entfaltet, sodann seit der Zeit der Kirchenväter als ethische Systematik allmählich entwickelt. Beglückt durch den anderen Menschen vor dem Glück des eigenen Lebens stehen dürfen: Genau das ist jetzt mit dem Begriff der Schöpfung als Geschenk und Gabe des eigenen Lebens gemeint, worauf wiederum Josef Pieper mit dem Konzept der Erschaffung hinweist.³³ Natur und ihre Zufälligkeit wird als Schöpfung und göttliche Notwendigkeit interpretiert; eine höchst eindrucksvolle geistige Leistung des Menschen bricht sich Bahn. Gerade durch diesen wesenhaften Bezug zum vergeistigten Glück³⁴ – und nicht bloß durch die Möglichkeit einer empirisch fassbaren Bedürfnisbefriedigung – überragt der Mensch als einziges der Lebewesen den Bereich der empirischen Natur. Damit hat der Mensch gerade durch seine Möglichkeit (oder Verweigerung) der Aktuierung seiner sittlichen Freiheit zum vollkommenen Glück eine Sonderstellung im Kosmos inne. Der Mensch ist als politisches Lebewesen das Wesen der Freiheit: Er kann sein Ziel vollkommener Glückseligkeit aktiv und in Zusammenarbeit mit allen anderen Menschen anstreben, so entsteht der Staat und so entsteht, aus dem Handeln in den griechischen Stadtstaaten, die Politik. Aber der Mensch erlebt sich zugleich auch als Mängelwesen, als durch Defekt und „Ursünde“ je schon in seiner Freiheit zum Guten und zum vollkommenen Glück eingeschränkt. Die Schöpfung Gottes als innerste Wesensnatur des Menschen ist eingeschränkt durch die ebenso zur faktischen Natur des Menschen gehörende Fähigkeit zur Verfehlung und zum Bösen und zur Sünde. Sündigen ist, so zu leben, als ob Gott nicht existierte, ihn aus dem eigenen Alltag beseitigen, zu zweifeln an der von Gott geschenkten eigenen Notwendigkeit, sich und andere für entbehrliche Staubkörner im Universum zu halten. Dagegen, gegen diese tief sitzende innere geistige Verzweiflung und Verödung des Menschen, muss die wesenhafte, aber gebrochene Freiheit zum Guten und zum Besten gefördert und motiviert werden. Mit anderen Worten: Es braucht Anreizsysteme für den Menschen, damit er im Gewissen sich auf das Gute hin ausbildet und ausstreckt, damit er das Gute in konkreter Gestalt in seinem Leben für attraktiv hält

³³ Vgl. J. Pieper, *Alles Glück ist Liebesglück*, Hamburg 1992, S. 13: „Was naturhaft geschieht, das geschieht von Schöpfung wegen, auf Grund der Erschaffung; und das heißt, es geschieht einerseits aus dem innersten und eigensten Impuls der Kreatur, andererseits stammt der allererste Anstoß dieses Impulses nicht aus dem Herzen dieses gleichen geschaffenen Wesens, sondern aus dem alle Dynamik in der Welt in Gang bringenden Akt der *creatio*.“

³⁴ Vgl. K. Demmer, *Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis*, „Gregorianum“ 72 (1991), S. 99-115.

und es in die Tat des Alltags umsetzt. Ohne eine vor Gott abgesicherte Güterabwägung und einen steten Willen zum Verzicht wird diese Grundentscheidung des Gewissens zum Guten nicht gelingen, wird das Leben nicht gelingen.³⁵ Dies charakterisiert nochmals den schon erwähnten christlichen Begriff von Bildung: Aus-Bildung des ursprünglichen Gottesebenbildes durch entschiedene Gewissens- und Herzensbildung, damit das Bild des Guten konkrete Gestalt im Denken und Handeln gewinnt. Solche Bildung ist aber keineswegs nur eine Aufgabe von Personen, sondern ebenso von politischen Institutionen, näherhin von Staat und Wirtschaft: Die guten Strebungen des Menschen sollen durch Anreize gefördert, die Versuchungen zum Bösen dagegen durch Sanktionen abgewehrt werden. Denn dem Menschen fehlen instinktive und unfehlbare Neigungen zum Guten und zum Besten, er neigt zu Fremd- und Selbsterstörung, er hält ein nur scheinbar Gutes für ein wirklich Gutes und verstrickt sich auf der suchartigen Suche nach dem Guten im Vorletzten, in der Sünde, im Bösen. Nach christlichem Glauben gehört das zum Erbe des Menschen, auch vor jeder persönlichen und individuellen Schuld. Daher spricht der christliche Glaube von der Ursünde des Menschen und der Erbsünde der im Menschen eingewurzelten Lieblosigkeit, die sich jedem menschlichen Streben nach Glück stellenweise höchst erfolgreich in den Weg stellt. Albert Görres unterstreicht prägnant und kurz: „Die Antriebe werden narzisstisch und egoistisch. Sie neigen zum gewaltsamen Sich-durchsetzen.“³⁶

Die menschliche Wesensnatur verwirklicht sich also nach europäischer Tradition im Raum gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung und Zivilisation. Es bilden sich ethische Traditionen aus, die Wege zu gelungenem und geglücktem Leben erhoffen lassen. Insofern stehen Kultur und Politik im Dienst einer nach vollkommener Vollendung strebenden menschlichen Natur, die ihrerseits nur schwach vorgezeichnete Wege zu dieser Vollendung in den Instinkten findet. Jede Form höherer Kultur entsteht durch ein Vernunftrecht, das sich als eine Art kritisches Naturrecht ausweist: Was denkt jeder Mensch von Natur aus und mit seiner Vernunft als gut und vollkommen? Und genau hier wird der normethische Begriff der Menschenwürde einzutragen sein, verbürgt er doch in einzigartiger Schärfe Selbstzweck und Universalisierung von Personalität, die für jeden Menschen den Ausgangspunkt geglückten Menschseins darstellt.³⁷ Das Zueinander von Natur und Kultur zu bestimmen und zugleich die Grenze zwischen einer Ausbildung und einer Zerstörung der ursprünglichen Natur immer neu in den Blick zu neh-

³⁵ Vgl. P. Schallenberg, „Wenn jemand nicht sein Leben gering achtet...“ *Christliche Lebensentscheidung in geglücktem Verzicht*, „Intams Review“ 18 (2002), S. 240-247.

³⁶ A. Görres, *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen: Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, C. Schönborn [Hg.], Freiburg/Br. 1991, S. 13-35, hier 18.

³⁷ Vgl. grundlegend E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

men, ist die vornehmste Aufgabe der Ethik, nicht zuletzt der Sozialethik. Kultur erscheint dann als notwendiger Humus einer menschenwürdigen Gesellschaft und einer menschenwürdigen Wirtschaft; Kultur bildet die notwendige Ergänzung und Überformung einer in sich gebrochenen Natur. Diese menschliche Natur trägt zwar noch eine schwache Erinnerung an das Beste (an das ursprüngliche Paradies des geglückten Lebens) in sich, ist aber aus sich heraus nicht in der Lage, dieses Glück zu erreichen. Aus dieser Sicht der christlichen Theologie ist daher Rousseau, den Jacques Maritain in einer berühmten Formulierung einmal den „père du monde moderne“ genannt hat,³⁸ entschieden zu widersprechen, wenn er mit seinem Ruf „Zurück zur Natur“ die ursprüngliche Natur einfach wiederherzustellen können glaubt, und zwar durch eine radikal subjektivistische Moral und einen naturalistischen Rationalismus.³⁹ „Rousseau errichtet einen neuen, einen konsequent subjektiven Maßstab, der Epoche machen sollte. Dieser Maßstab lautet: Übereinstimmung – nicht mit einer objektiven Norm, sondern mit sich selbst.“⁴⁰ Das Paradies ist auf Erden nicht zu konstruieren; das war noch der Irrtum der neomarxistischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg und auch etwa der von Rousseau inspirierten deutschen Reformpädagogik. Aber auch Thomas Hobbes mit seinem berühmt-berüchtigten Wort „Homo homini lupus est – der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“ ist aus christlicher Sicht zu widersprechen, wenn er die Natur des Menschen einfach für böse und verderbt hält und nur durch den staatlichen Leviathan zu bändigen glaubt: Das Paradies ist auf Erden, im Geist des Menschen nämlich und in guten Gedanken, bruchstückhaft zu erkennen und auch durch Anreize zum Guten in Umrissen und wenigstens skizzenhaft zu erstellen. Das Streben jedes Menschen nach Glückseligkeit führt, kantianisch gesprochen, zu der Variante des Kategorischen Imperativs, wonach zu tun ist, wodurch der Mensch würdig ist, glücklich zu sein: in Übereinstimmung mit sich als dem Wesen der Sittlichkeit zu leben. Kultur speichert solche menschenwürdigen Mittel der Glücksgewinnung. Gedacht sei etwa an den Begriff der unveräußerlichen Menschenwürde, die der Staat zu garantieren hat: Es gibt das unveräußerliche Recht des Individuums auf eine würdige, seiner Vernunft und seinen Neigungen angemessenen Glücksstrebung. Daher unterstreicht Otfried Höffe: „Die Neigungen sind übrigens nicht glücksunwürdig, vielmehr für sich genommen unschuldig. Nur die Mittel und Wege sind des Glückes würdig (z. B. Ehrlichkeit) oder aber unwürdig (z. B. Betrug).“⁴¹

³⁸ J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, [in:] ders., *Oeuvres complètes*, vol. III 1924-1929, Fribourg 1984, s. 429-655, hier 529.

³⁹ Vgl. F. A. von Hayek, *Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus*, Tübingen 1996, s. 51f.

⁴⁰ R. Spaemann, *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*, München 1992, s. 23.

⁴¹ O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2004, s. 294.

5. Die christliche Sinnspitze der Rede vom Naturrecht

Für das Menschenbild von Staat und Wirtschaft, für ein Menschenbild in der christlich grundgelegten Demokratie heißt das aus Sicht der christlichen Philosophie und Theologie: Dem Individuum und seiner gebrochenen Freiheit zum Guten gebührt der ständige Vorrang vor dem Kollektiv, der Person gebührt der Primat vor der Gesellschaft. Daher wird von Ehe und Familie als der Keimzelle des Staates gesprochen, sie sind naturrechtlich geschützt und jeder rechtspositivistischen Verfügung entzogen. Nicht der Staat hat ursprünglich ein Recht, sondern jede Person hat unveräußerliche Grundrechte, und der Staat hat nur insoweit Recht (einschließlich des Gewaltmonopols), als er bedrohte Rechte von Personen zu schützen hat. Jedem offenkundigen oder auch klandestinen Unterjochen der Person durch einen liberalistischen oder ökonomischen Utilitarismus oder durch totalisierende Gesellschaftssysteme ist entschieden zu widersprechen und zu widerstehen. Aber umgekehrt gilt auch: Die Heiligung und Vervollkommnung des Menschen im Blick auf ein gelungenes Bild vom Glück ist von Staat und Gesellschaft entschieden zu fördern. Es braucht Anreize zur Heilung und zum Guten durch Bildung und Leitbilder. Wenn alles gleich gültig ist aus Sicht des Staates, wenn der Staat sich selbst als gleichgültig gegenüber allen Werten und in diesem letztlich absurden Sinn als wertneutral empfindet, wenn jede Lebensentscheidung und jede Lebensform als vor dem Gesetz und vor der Gesellschaft gleich gültig betrachtet wird, dann ist letztlich alles gleichgültig, dann wird auf Dauer auch der Mensch gleichgültig gegenüber dem wirklich Guten, dann geht es letztlich nur noch um unterschiedliche Optionen höchst unterschiedlicher Individuen, die miteinander nicht mehr teilen als den entschiedenen Willen zum Überleben um jeden Preis. Dieser Wertrelativismus und die damit verbundene Absage an ein gewissensbindendes Naturrecht – wobei Natur für den Rest an nicht manipulierbarer biologischer Zufälligkeit als Substrat menschlichen Wesens steht – wäre das Ende der Menschheit und die Abschaffung des Menschen, vor der C. S. Lewis mit Blick auf ein überzeitliches und übergeschichtliches Naturrecht hellichtig schon 1943 warnte: „Das Endstadium ist da, wenn der Mensch mit Hilfe von Eugenik und vorgeburtlicher Konditionierung und dank einer Erziehung, die auf perfekt angewandter Psychologie beruht, absolute Kontrolle über sich selbst erlangt hat. Die *menschliche* Natur wird das letzte Stück Natur sein, das vor dem Menschen kapituliert.“⁴² Es ist gewiss kein Zufall, dass diese Auseinandersetzung in der Postmoderne besonders heftig auf dem sensiblen Feld der Bioethik tobt, und hier in der Auseinanderset-

⁴² C. S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, s. 62.

zung mit dem Utilitarismus,⁴³ berühren sich doch gerade hier in entscheidender Weise biologisch-empirische und philosophisch-theologische Paradigmen, nicht zuletzt im ethischen Grundbegriff von Selbstverwirklichung und Autonomie. Noch einmal ist hier an die zentralen Begriffe von Personalität und Freiheit zu erinnern, wenn vom christlichen und europäisch-abendländischen Menschenbild⁴⁴ die Rede ist und von christlicher Demokratie. Freiheit und Personalität gehören zusammen. Eine rechtsstaatliche Demokratie muß sich dieser Verantwortung gegenüber dem gerechten Wohl jeder Person bewusst sein, will sie nicht insgeheim und schleichend zur gut organisierten Räuberbande mutieren. Das jedenfalls meint das Begriffspaar von Athen und Jerusalem, das meint die typisch abendländische Synthese von Philosophie und Christentum:⁴⁵ Säkularer Staat und theozentrische Religion verbürgen auf unterschiedliche und doch aufeinander bezogene Weise die Personalität des Menschen – christlich gedacht deshalb, weil Gott selbst Person in Vollendung ist. Hier ergeht eine Forderung Gottes an die Weisheit der Welt, die in Gestalt der Kirche zu formulieren ist, auch und gerade im Gegenüber zu einem säkularen Staat und einer säkularen Politik. Und hier gilt das Recht Gottes auf den Menschen als christliche Version des klassischen Naturrechtes.

Fazit

Damit kann abschließend resümiert werden: Das christliche Verständnis von Personalität und Sakralität ist transzendent bestimmt und hat zugleich einen bestimmten Inhalt: Die unbedingte und Notwendigkeit des Seins herstellende Liebe Gottes, der (als Idee und als geglaubter Gott) aller zufälligen Zeit enthoben ist und dem Menschen Anteil gibt an dieser ewigen Liebe und diesem notwendigen Dasein; *actus purus* nannte das die scholastische Philosophie. Die sich mit der Erschaffung des Menschen offenbarende Transzendenz Gottes nimmt aber in der Zeit eine Geschichte auf sich, die durchaus mühevoll ist und mit wenigen straffen Skizzen im Alten Testament konturiert werden kann: Kain will Gott als Glücksfee, das Volk Israel will Gott als Fleischtopf, David will Gott als Bathseba, Ahas will Gott als Immobilienmakler, Maleachis Zuhörer wollen Gott als mathematischen Beweis ersehnter Liebe... Gott antwortet auf diese erschütternde Kette permanenter Mißverständnisse seiner erlösenden und heilenden sakralen Personalität mit der abschließenden Offenbarung seiner Lie-

⁴³ Vgl. etwa M. Düwell, *Utilitarismus und Bioethik: Das Beispiel von Peter Singers praktischer Ethik*, [in:] Ders./K. Steigleder [Hgg.], *Bioethik. Eine Einführung*, Frankfurt 2003, S. 57-71.

⁴⁴ Vgl. erhellend R.-P. Droit, *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*, Darmstadt 2010.

⁴⁵ Vgl. erhellend W. Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

be in eigener Person und – was oft übersehen wird – in der Person der Kirche und ihrer Sakramente. Mission der Kirche meint: Gabe der Sakramente als Realsymbol der erlösenden Gnade Gottes. Und alles kommt jetzt darauf an, daß jeder Mensch diese Mission versteht und nachvollzieht; mit jeder menschlichen Seele und ihrer Geschichte fängt die Offenbarung neu an. Daher formuliert Paulinus von Aquileja, ein Zeitgenosse Kaiser Karls des Großen, im Anschluss an die berühmten Überlegungen des hl. Augustinus im Sermo 80 einmal prägnant so: „Perfectio non est in annis, sed in animis“ – Fortschritt und Vollkommenheit gibt es nicht in den Jahren, nur in den Seelen.⁴⁶ Ob es freilich Seelen gibt, die sich aufgrund religiöser Amusikalität dauerhaft einer solchen fortschreitenden Vervollkommnung in der Transzendenz zu entziehen vermögen, ist eine andere und ebenfalls spannende Frage. In jedem Fall ist das augustininische zweifache Reich Gottes der sakralen Transzendenz und der profanen Immanenz ein „Reich des kleineren Übels“, da es eine Zivilisation der Freiheit errichtet:⁴⁷ Jetzt ist der Mensch kraft seiner von Natur aus gegebenen Vernunft frei, die Sakralität Gottes als unbedingte Person nachzuvollziehen und auszubuchstabieren in der Sakralität jeder menschlichen Person – oder auch abzulehnen. Näher können sich Gott und Mensch bis zur Vollendung der Welt nicht mehr kommen.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag zeichnet die konstitutive Bedeutung der christlichen Ethik für die Frage nach Europas Grundwerten ausgehend von der augustininischen Geschichtstheologie und dem Prinzip der Personalität nach. Das im Glauben an den dreipersonalen Gott gründende, spezifisch christliche Verständnis von Personalität wird im Folgenden mit Hans Joas als Sakralität der menschlichen Person vor dem Hintergrund der in der augustininischen Unterscheidung von *civitas Dei* und *civitas terrena* vorgezeichneten und in der Moderne sich entfaltenden Entsakralisierung von Welt und Staat weiter ausgedeutet. Dabei wird der letzte Sinn von Recht, Naturrecht und Moral und des menschlichen Strebens nach dem Glück, das nach christlichem Glauben mit dem Streben nach Liebe identifiziert wird, theologisch als Ausbuchstabierung der Sakralität Gottes durch die menschliche Person ausgewiesen und begründet.

SCHLÜSSELWÖRTER: Personalität, Sakralität, Recht, Liebe

⁴⁶ Paulinus von Aquileja, *Liber exhortations, vulgo de salutaribus documents*, [in:] *Patrologia Latina* Bd. 99 (1869), S. 246 A; den Hinweis verdanke ich Arnd Küppers.

⁴⁷ Vgl. J.-C. Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Climats 2007, Editions Flammarion Paris 2010.

Abstract

Christian Occident? Personality and sacrality as fundamental European values

This article traces the constitutive significance of Christian ethics for the question of Europe's fundamental values, based on Augustinian theology of history and the principle of personality. The specific Christian understanding of personality, based on faith in the three-person God, is further interpreted in the following with Hans Joas as sacrality of the human person against the background of the desacralization of world and state, which is pre-determined in the Augustinian distinction between *civitas Dei* and *civitas terrena* and unfolds in modernity. The final meaning of law, natural law and morality and the human striving for happiness, which is identified with the striving for love according to Christian faith, is theologically expelled and justified as the spelling out of the sacrality of God by the human person.

KEYWORDS: Personality, sacrality, law, love

Literaturverzeichnis

- Augustinus, *De civitate Dei*, zitiert nach der Übersetzung von Wilhelm Thimme und hg. von Hans Urs von Balthasar, Frankfurt/M. 1961.
- Becker M., Art. „Praxis / Poiesis“, [in:] *Lexikon der Ethik*, S. 302-305.
- Benedikt XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 189), Bonn 2011.
- Bielefeldt H., *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg/Br. 2011.
- Brague R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.
- Brague R., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999.
- Buß G., *Identität – Religion – Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout*, Münster 2009.
- Demmer K., *Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis*, „Gregorianum“ 72 (1991), S. 99-115.
- Droit R.-P., *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*, Darmstadt 2010.
- Düwell M., *Utilitarismus und Bioethik: Das Beispiel von Peter Singers praktischer Ethik*, [in:] Ders./Steigleder K. [Hgg.], *Bioethik. Eine Einführung*, Frankfurt 2003, S. 57-71.
- Dziedziec J., *Die Religiosität und die Bildung von moralischen Haltungen in Europa nach der Wende*, [in:] Van Reeth J./Pottier B./Slawinski H./De Rycke F. [eds.], *Secularisation & Europe*, Kraków 2017, S. 307-321.
- Grossi P., *Das Recht in der europäischen Geschichte*, München 2010.
- Görres A., *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen: Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, hg. v. C. Schönborn, Freiburg/Br. 1991, S. 13-35.
- Härle W., *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010.
- Hayek F. A. von, *Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus*, Tübingen 1996.
- Höffe O., *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2004.

- Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.
- Joas H., *Die Sakralität der Person*, Frankfurt/M. 2011.
- Joas H., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. 2004.
- Kelsen H., *Reine Rechtslehre*, hg. von Matthias Jestaedt, Mohr Siebeck Verlag Tübingen 2008.
- Kelsen H., *Was ist Gerechtigkeit?*, Reclam Verlag Stuttgart 2000.
- Lewis C.S., *Die Abschaffung des Menschen* (zuerst Oxford University Press 1943: *The Abolition of Man, or Reflections on Education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*), Einsiedeln 1979.
- Maritain J., *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, [in:] ders., *Oeuvres complètes*, vol III 1924-1929, Fribourg 1984, S. 429-655.
- Michéa J.-C., *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, *Climats 2007*, Editions Flammarion Paris 2010.
- Nemo Ph., *Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*, Tübingen 2005.
- Oakley F., *Kingship*, Oxford 2006.
- Paulinus von Aquileja, *Liber exhortations, vulgo de salutaribus documents*, [in:] *Patrologia Latina*, Bd. 99 (1869) 246 A.
- Pesch O. H., *Das Streben nach beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie. Historische und systematische Fragen*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 52 (2005), S. 427-453.
- Pieper J., *Alles Glück ist Liebesglück*, Hamburg 1992.
- Pieper J., *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1963.
- Pieper J., *Hoffnung und Geschichte*, München 1967.
- Pieper J., „Sakralität“ und „Entsakralisierung“, Sonderdruck 6. Heft „Hochland“, München 1969.
- Pieper J., *Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964.
- Schaber P., *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn 2010.
- Schallenberg P., *Grundgesetz und Marktwirtschaft* (= Kirche und Gesellschaft Nr. 461), Bachem Verlag Köln 2019.
- Schallenberg P., „Wenn jemand nicht sein Leben gering achtet...“ *Christliche Lebensentscheidung in geglücktem Verzicht*, „Intams Review“ 18 (2002), S. 240-247.
- Schallenberg P., *Menschenbildung oder Menschenzüchtung? Zum schwierigen Verhältnis von Mystik und Politik*, [in:] Ders. [Hg.], „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf“ – *Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel*, Münster 1999, S. 249-258.
- Schockenhoff E., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- Schröder W., *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2011.
- Slawinski H., *Religious freedom and the Church's mission of preaching the Word of God*, [in:] Van Reeth, Jan u. A. [eds.], *Secularisation & Europe*, Kraków 2017, S. 349-366.
- Söding Th., *Kirche in modernen Gesellschaften – Die Gottesfrage in der säkularen Welt*, [in:] *Politik und Religion. Der Papst in Deutschland*, hg. v. H.G. Pöttering, St. Augustin u.a. 2011, S. 19-30.
- Spaemann R., *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*, München 1992.
- Steck O. H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1-2, 4a*, Göttingen 1981.
- Szlezák Th. A., *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*, Tübingen 2010.
- Taylor Ch., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.

Taylor Ch., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.

Thomas H./Hattler J. [Hgg.], *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Heusenstamm 2012.

Waldstein W., *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.