

**Leben  
aus christlicher  
Verantwortung**  
Herausgegeben von  
Johannes Gründel **Ein**  
**Grundkurs**  
**der Moral**  
**1**  
Grundlegungen

Mit Beiträgen von Alfons Auer,  
Antonellus Elsässer, Johannes Gründel,  
Richard Heinzmann, Albert Keller,  
Josef Rief und Robert Spaemann

Patmos Verlag  
Düsseldorf

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Leben aus christlicher Verantwortung** : ein Grundkurs der Moral  
hrsg. von Johannes Gründel. – Düsseldorf : Patmos-Verl.

ISBN 3-491-99210-9

NE: Gründel, Johannes [Hrsg.]

1. Grundlegungen / mit Beitr. von Alfons Auer ... –  
1. Aufl. 1991

(Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; Bd. 141)

ISBN 3-491-72252-7

NE: Auer, Alfons; Katholische Akademie in Bayern (München);  
Schriften der Katholischen ...

© 1991 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1991

Umschlaggestaltung: Martin Wundsam, Meerbusch

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

3-491-72252-7

# Inhalt

Vorwort ..... 9

*Alfons Auer*

## **Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns**

I. Vorbemerkungen ..... 14

1. Der geschichtliche Weg zum »Subjekt« ..... 14

2. Zur Bestimmung von »Subjekt« in unserer Thematik ... 15

II. Minderungen verantwortlichen Handelns ..... 16

1. Biologische Determination ..... 17

2. Psychische Determination ..... 18

3. Soziale Determination ..... 20

III. Verantwortung als ethisches Implikat der anthropologischen Grundstruktur ..... 22

1. Die Grundstruktur des Menschseins als Verwiesenheit auf Verantwortung ..... 23

2. Ethische Deutung von Verantwortung aus den Grundstrukturen des Menschseins ..... 26

IV. Das christliche Proprium von Verantwortlichkeit ..... 29

1. Schöpfung als göttliche Einweisung des Menschen in seine Verantwortung ..... 30

2. Sünde als Erschwerung verantwortlichen Handelns ..... 33

3. Das in Jesus Christus erschienene Heil als Verheißung an Mensch und Welt ..... 35

4. Die Hoffnung auf eine erfüllte Gestalt des Menschseins . 37

Weiterführende Fragestellungen ..... 38

*Albert Keller*

## **Freiheit und Bindung – Ausdruck verantwortlichen Handelns**

I. Zur Eigenart dieses Beitrags ..... 41

1. Ein philosophischer Ethikansatz ..... 41

2. Freiheit vor Bindung ..... 42

3.	Gegen ein falsches Vorverständnis . . . . .	43
II.	Bestimmung der Ethik . . . . .	45
1.	Autonomie der Ethik . . . . .	45
2.	Unbedingtheit der Ethik . . . . .	46
3.	Die Frage nach dem letzten Ziel . . . . .	48
III.	Grundthemen der Ethik . . . . .	49
1.	Das ethisch Gute . . . . .	49
2.	Die Grundausrichtung des Menschen . . . . .	50
3.	Die Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit . . . . .	51
IV.	Freiheit . . . . .	52
1.	Die Freiheit als unbedingtes Ziel . . . . .	52
2.	Freiheit als Norm . . . . .	53
3.	Grenzenlosigkeit der Freiheit als Ziel . . . . .	54
V.	Konsequenzen . . . . .	55
1.	Keine schlechthin dem Menschen vorgegebene Wertordnung . . . . .	55
2.	Freiheit und Mitmenschlichkeit . . . . .	56
3.	Freiheit und Gott . . . . .	59
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	61

*Johannes Gründel*

**Person und Gewissen**

I.	Der Mensch als Person . . . . .	63
1.	Herkunft und Bedeutung des Wortes »Person« . . . . .	63
2.	Achtung der Würde der menschlichen Person . . . . .	65
3.	Die Diskussion um den Beginn menschlich-personalen Lebens . . . . .	68
II.	Das Gewissen – seine Verbindlichkeit und seine Bedeutung . . . . .	70
1.	Der formale und der materiale Gehalt der Sittlichkeit . . . . .	71
2.	Der ganzheitlich-personale Charakter des Gewissensspruchs . . . . .	72
3.	Wandel der Funktion des Gewissens heute . . . . .	77
4.	Die Problematik des Gewissensirrtums . . . . .	78
5.	Das Gewissen und der Papst . . . . .	80
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	84

*Richard Heinzmann*

**Das Christliche – das Humane**

I.	Das Christliche – das Humane. Ein Widerspruch? . . . . .	86
1.	Das Christentum als Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Welt . . . . .	87
	– Ludwig Feuerbach (1804–1872) . . . . .	87
	– Karl Marx (1818–1883) . . . . .	90
	– Friedrich Nietzsche (1844–1900) . . . . .	91
2.	Ursachen für den vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Christlichen und dem Humanen . . . . .	94
	– Origenes (ca. 185–254) . . . . .	97
	– Augustinus (354–430) . . . . .	99
II.	Das genuin christliche Verständnis von Welt und Mensch . . . . .	102
1.	Die Welt als Gottes gute Schöpfung . . . . .	102
2.	Der Mensch als Bild Gottes . . . . .	103
III.	Das Christliche als das wahrhaft Humane . . . . .	105
1.	Der Mensch als Exemplar . . . . .	106
2.	Der Mensch als Funktionär . . . . .	107
3.	Der Mensch als Person . . . . .	107
	Zusammenfassung . . . . .	109
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	111

*Robert Spaemann*

**Christliche Verantwortungsethik**

I.	Tragfähigkeit und Abgrenzung des Verantwortungsbegriffs . . . . .	113
1.	Wachsende Komplexität der Lebensverhältnisse . . . . .	116
2.	Ausdifferenzierung der verschiedenen sozialen Subsysteme . . . . .	116
3.	Wachsende wissenschaftliche Durchschaubarkeit lang- fristiger Akkumulation menschlicher Handlungsfolgen . . . . .	116
4.	Rasche Veränderung der Rahmenbedingungen menschlichen Handelns . . . . .	117
II.	Christliches Verständnis von Verantwortung . . . . .	118
III.	Ethische Intuition unter dem Aspekt der Verantwortung . . . . .	121
IV.	»Das Rechte in Deinen Sachen« . . . . .	127
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	133

*Josef Rief*

**Absolute Werte – unveränderliche Normen**

I.	Zur Diskussion über Werte und Normen . . . . .	135
1.	Der Dissens als Ausgangsbasis . . . . .	136
2.	Die Wert- und Normendiskussion in einer offenen Gesellschaft . . . . .	138
3.	Zur Eigenart des sittlich Guten . . . . .	140
4.	Das Wort der Kirche . . . . .	143
II.	Zwischen dem Anspruch der Richtigkeit und dem des sittlich Guten . . . . .	145
1.	Ethisches Begründen und moraltheologisches Denken . .	145
2.	Werte und Normen der modernen Ethik – moralische Vorschriften und kirchliche Verkündigung . . . . .	151
III.	Sittliche Normen und Aufgabe des Menschen . . . . .	158
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	160

*Antonellus Elsässer*

**Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung**

I.	Krise des Bußgeschehens und Krise der Moral . . . . .	162
II.	Verständnis von Schuld und Sünde . . . . .	166
1.	Schuldigkeit . . . . .	167
2.	Moralische Schuld . . . . .	169
3.	Unzureichende oder einseitige Verstehensweisen . . . . .	170
4.	Das Wesen der Sünde . . . . .	176
5.	Klassifizierung der Sünden . . . . .	179
III.	Umkehr und Versöhnung . . . . .	180
	Weiterführende Fragestellungen . . . . .	184
	Sachregister . . . . .	186
	Personenregister . . . . .	190

*Richard Heinzmann*

## **Das Christliche – das Humane**

### *I. Das Christliche – das Humane. Ein Widerspruch?*

Mit dem Thema »Das Christliche – das Humane« ist ein Spannungsverhältnis angesprochen, das spätestens seit dem letzten Jahrhundert in einen scheinbar unversöhnlichen Widerspruch geraten ist. Auf die Frage, wie sich das Christliche und das Humane zueinander verhalten, ist die heute vorherrschende Antwort negativ: beide haben nichts miteinander zu tun oder schließen sich gegenseitig sogar aus. Das Christliche ist nicht das Humane; ganz im Gegenteil, es richtet sich gegen die vitalen Bedürfnisse und Interessen des Menschen und der Welt. Dieses Urteil, in dem eine Grundstimmung des modernen Bewußtseins zum Ausdruck kommt, hat seine Wurzeln in der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und wird im einzelnen von vielfältigen Erfahrungen mit der Kirche permanent bestätigt.

Wenn man sich argumentativ und nicht emotional oder dogmatisch mit diesem Problem auseinandersetzen will, muß man nach den Ursachen fragen, die Christentum und Welt auseinandergebracht und zu dieser Polarisierung geführt haben. Es ist deshalb unerlässlich, die wichtigsten Motive der Religionskritik in Erinnerung zu rufen. Dabei wird auf ein Doppeltes zu achten sein: Die berechtigten Anliegen müssen zur Kenntnis genommen und als konstruktive Kritik akzeptiert werden; das christliche Selbstverständnis, das Gegenstand dieser Kritik war und ist, muß sich andererseits einer vorbehaltlosen Prüfung unterziehen lassen. Vieles wird sich dabei als Mißverständnis des Christlichen erweisen. Durch vorschnelle und einseitige Schuldzuweisung an die Gegenseite würde das Christentum nur weiter an Glaubwürdigkeit verlieren.

## *1. Das Christentum als Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Welt*

Am Anfang dieser Ausprägung der Religionskritik steht *Ludwig Feuerbach* (1804–1872) mit seinem anthropologisch konzipierten Atheismus.<sup>1</sup> Sein Atheismus ist nicht einfach Negation Gottes; er hat vielmehr eine eindrucksvolle positive Komponente. Gott wird nicht verworfen, weil er rational nicht beweisbar wäre oder weil er zu einer verzichtbaren Hypothese geworden sei. Feuerbach kämpft gegen Gott als den Inbegriff der Verneinung des Menschen. Die andere Seite seines Atheismus ist deshalb der Humanismus. Die ganze, vielschichtige Problematik zusammenfassend, formuliert er: »Ich negiere Gott heißt, ich negiere die Negation des Menschen« (VIII 354). Humanismus und Atheismus sind identisch.

Wie kommt Feuerbach zu einer so ungeheuerlichen Aussage? Voraussetzung dafür ist die von ihm nicht weiter hinterfragte Behauptung, der Mensch könne grundsätzlich den Horizont seines eigenen Gattungswesens nicht überschreiten. Ein Übermenschliches, Absolutes kann er nicht denken. Wenn der Mensch trotzdem ein Bewußtsein vom Unendlichen hat, dann ist das nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Im Wissen von einem Unendlichen wird dem, der sich dessen bewußt ist, die Unendlichkeit des eigenen Wesens zum Gegenstand. Daraus resultiert ganz allgemein das Phänomen Religion (VI 6–15); aber es ist ambivalent.

Das wahre Element von Religion sieht Feuerbach darin: Der Mensch verhält sich zu dem unendlichen Wesen der Menschheit und findet sich dabei selbst. Das ist gemeint, wenn Feuerbach als Wendepunkt der Geschichte proklamiert, der Mensch sei für den Menschen Gott, *homo homini deus* (VI 326). Was der Mensch bisher für Gott hielt, ist in Wirklichkeit das allgemeine Wesen des Menschen.

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (neu hrsg. von W. Bolin/F. Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt, 2. Aufl. 1960–64; zu den hier angesprochenen Fragen vgl. vor allem: *Das Wesen des Christentums*, Bd. VI; *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, Bd. VII; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Bd. VIII. Aus der umfangreichen Sekundärliteratur über Feuerbach sei auf folgende Werke eigens hingewiesen: M. von Gagern, *L. Feuerbach. Philosophie und Religionskritik*, München – Salzburg 1970; E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen 1972; H. Fries, *L. Feuerbachs Herausforderung an die Theologie*, in: *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz – Wien – Köln 1976, 62–90; ders., *Feuerbach*, in:

Zum Irrtum wird Religion, wenn der Mensch dieses sein eigenes allgemeines Wesen aus sich heraussetzt und für eine selbständige, von ihm unabhängige und ihm im Sein vorausgehende, existente Wirklichkeit hält. Darin also liegt der Grundirrtum der Religion, daß sie Gott als Subjekt setzt, obwohl er in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine nachträgliche Vergegenständlichung von gotteswürdigen Prädikaten, die dem Wesen des Menschen zukommen. »Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen« (VI 26). Die Religion verkündet, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. In Wirklichkeit aber schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde. Die Lehre von Gott ist, genaugenommen, die Lehre vom Menschen; Theologie ist Anthropologie.

Es konnte Feuerbach natürlich nicht entgehen, daß der Mensch auch als Gattungswesen diesen Ansprüchen nicht gerecht wird. Deshalb entwickelte er seine Theorie weiter und ließ Gott zu einem Wesen werden, das den Wünschen und der Phantasie des Menschen entspringt und damit auch das allgemeine Wesen des Menschen übersteigt. Damit ist Gott nicht mehr das, was der Mensch seinem Gattungswesen nach ist, sondern genau das, wovon der Mensch wünscht, daß es sei: Unsterblichkeit, Glück, Seligkeit (VI 154). Jetzt wird Gott »das vergegenständlichte Wesen der Phantasie« (VI 258).

In dieser Phase seiner Demontage der Religion gerät diese zunehmend in die Negativität; immer mehr wird sie zur reinen Illusion. Sie wird zu einer Einbildung mit der Einbildung, es sei keine Einbildung (VI 295).

Die Projektion aller Wünsche ins Jenseits – Feuerbach hält das für die extremste Form von Egoismus hat – jedoch eine äußerst verhängnisvolle Konsequenz, und dadurch wird Religion in der Tat zu einer zerstörerischen Illusion: Sie verkündet die Nichtigkeit der Welt und des Menschen. Sie lenkt den Menschen vom konkreten Diesseits ab und betrügt ihn mit einem leeren Versprechen um sein einziges und wirkliches Leben. Sie macht gleichgültig gegenüber den Aufgaben dieser Welt, gegenüber Wissenschaft, Bildung, Aufklärung und Mündigkeit. Selbst menschliche Not wird ignoriert. Der Mensch verlegt glaubend den Schwerpunkt seines Lebens ins Überweltliche, in die

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein, hrsg. von K. H. Weger, Freiburg 1979, 78 – 93; H. Zirker, Religionskritik, Düsseldorf, 2. Aufl. 1988, 69 – 94.

Projektion Gott. Dadurch wird er von sich und von seinem Dasein in dieser Welt entfremdet. Vor allem: Er verliert seine Freiheit und damit die Würde als moralisches Subjekt.

Atheismus bedeutet für Feuerbach nicht die Aufhebung von Moral; denn von der Theologie her kann Moral nur begründet werden, «wenn ich durch die Moral das göttliche Wesen bestimme» (VI 330). In Wirklichkeit haben aber Gerechtigkeit, Güte, Liebe ihre »Begründung in sich selbst«. Sanktionen durch Gott führen nur dazu, alles, am Ende auch das Unmoralische, im Namen dieses Gottes zu tun. »Hat die Moral keinen Grund in sich selbst, so gibt es auch keine innere Notwendigkeit der Moral – die Moral ist dann der bodenlosen Willkür der Religion preisgegeben« (VI 331).

Die Wirkung, die Feuerbach mit der Proklamation seines Atheismus ausübte, muß außerordentlich gewesen sein. Gottfried Keller spricht in seinem »Grünen Heinrich« davon, Feuerbach habe »gleich einem Zaubervogel, der in einem einsamen Busche sitzt, den Gott aus der Brust von Tausenden« hinweggesungen.<sup>2</sup> Offensichtlich hat Feuerbach nicht nur etwas genommen, nicht nur verneint, sondern dafür dem Menschen Wesentliches gegeben. Er hat die unbeweisbaren Jenseitshoffnungen zerstört, aber die überprüfbare Wirklichkeit des Diesseits dafür angeboten.

Was sind die Gründe für diese entschiedene Absage an das Christentum? Das Christentum hatte faktisch diesen Frontalangriff selbst provoziert. Seine spiritualistische Orientierung auf das Jenseits hatte die Welt nicht nur vernachlässigt, sondern fast ausschließlich negativ bestimmt. Durch ein fragwürdiges Verständnis der Erbsünde wurden Welt und Mensch als total verderbt angesehen. Die Erde wurde zum Jammertal, in dem jeder vitale Lebensvollzug, zumal im Bereich der Sinnlichkeit und des Eros, als Sünde verdächtigt wurde.

Ein sich selbst mißverstehendes Christentum – davon wird noch zu sprechen sein – meinte, den Menschen und die Welt der Größe Gottes opfern zu müssen; die Nichtigkeit der Welt sei Ausdruck für die Heiligkeit Gottes und umgekehrt. Feuerbach hat dieses falsche Denkmodell beibehalten, nur die Positionen vertauscht: Durch die Nichtigkeit Gottes meinte er Wert und Würde von Mensch und Welt retten zu müssen und zu können. Die Verneinung Gottes und die Bejahung dieser Welt sind nach seiner Überzeugung unlösbar miteinander verbunden. Seine Vorlesungen über »Das Wesen des Christen-

<sup>2</sup> G. Keller, Der grüne Heinrich (Werke, Bd. VI, hrsg. v. J. Fränkel), Bern 1926, 212.

tums« beschließend, ließ Feuerbach seine Hörer noch einmal ausdrücklich wissen, daß er seine Aufgabe darin sah, »sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge halb Tier, halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen« (VIII 360). Klarer und schärfer kann man die Antithese Christ – Mensch nicht formulieren.

*Karl Marx* (1818 – 1883), griff diesen Ansatz auf und führte ihn in seiner Weise weiter.<sup>3</sup> Früh schon war er davon überzeugt, daß es »keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit« gibt »als durch den Feuer-Bach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart« (I 27). Auch für Marx war das Fundament aller Religionskritik die These, der Mensch mache die Religion und nicht umgekehrt (I 378). Es ist kein Zufall, daß in dieser Formulierung der Begriff Gott nicht mehr vorkommt. Schon in seiner Dissertation hatte er in der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen formuliert: »Wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott. Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes« (Ergänzungsband 1,373). Für Marx ist Religion nicht mehr, wie für Feuerbach, das Sichverhalten des Menschen zu seinem allgemeinen Wesen, also in gewisser Weise eine religiöse Selbstverdoppelung des Menschen; schon dieser Prozeß wird von ihm als ein Vorgang einer religiösen Selbstentfremdung gedeutet. Den Grund für die Religion sah Marx allein in der Tatsache, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit sich selbst entfremdet ist. Religion ist deshalb nicht nur Illusion, sondern sie ist darüber hinaus als solche bereits Ausdruck einer verkehrten Welt.

Die Religion ist »das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat« (I 378). Ursache dafür ist eine verkehrte Gesellschaftsstruktur, die den Menschen daran hindert, wirklich Mensch zu sein; der Mensch ist sich selbst entfremdet. Aus dieser Situation heraus

<sup>3</sup> K. Marx, Werke – Schriften – Briefe (hrsg. v. H.-J. Lieber/P. Furth/B. Kautsky, 6 Bde., Stuttgart 1962 f.). Aus der Einleitung zu seiner Schrift »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« geht hervor, daß sich Marx nicht in erster Linie als Religionskritiker verstand; er war der Überzeugung, daß mit Feuerbach die Religionskritik im wesentlichen abgeschlossen sei: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik« (I 378). Zur Religionskritik vgl. H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München – Hamburg 1965; W. Post, Marx, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, 218 – 231.

wird Religion von Marx gedeutet als der »Seufzer der bedrängten Kreatur«; aber sie ist der falsche Seufzer, weil sie das Elend des Menschen nicht wendet und ihn statt dessen auf eine Traumwelt vertröstet. Genau darin liegt aber dann das Verderbliche: die Religion hindert den Menschen daran, die verkehrten Zustände zu verändern. Das aber ist zugleich das Interesse der Herrschenden und der Kirche.

So kann Marx feststellen: «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist« (I 379). Die Religion ist die Theorie, welche die Mißstände in dieser Welt rechtfertigt und dadurch stabilisiert. In diesem Kontext findet sich schließlich der vielzitierte Satz: »Sie (die Religion) ist das Opium des Volkes« (I 378).

Im Zusammenhang unserer Überlegungen ist ein Gedanke besonders aufschlußreich, den Marx nur kurz anspricht, dann aber wieder fallenläßt, da er in eine, seine ganze Argumentation gefährdende, Aporie führt. Er stellt fest, daß das Phänomen der Selbstentfremdung bereits in der Lehre von der Schöpfung grundgelegt sei. Geschöpfsein bedeutet, daß mein Leben »notwendig einen solchen Grund außer sich« hat, »wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist«. Schöpfung impliziert notwendigerweise Selbstentfremdung, deshalb muß »die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst sein« (Ergänzungsband 1, 545). Mit dieser flachen Antwort meinte er diesem Problem gerecht werden zu können.

Die Überwindung der Entfremdung des Menschen und damit die Überwindung der Religion ist nach Marx, und hier unterscheidet er sich wieder von Feuerbach, kein Bewußtseinsprozeß, sondern eine Frage der Praxis, der Veränderung der tatsächlichen Verhältnisse in dieser Welt. Da die Religion nur Ersatz für die fehlende Wirklichkeit ist, braucht bei ihrem Verschwinden nichts anderes an ihre Stelle zu treten, weil ja die Wirklichkeit diesen Platz einnimmt. Die Gottesfrage erledigt sich dadurch von selbst und kehrt nicht in neuer Gestalt wieder.

Wenden wir uns noch kurz *Friedrich Nietzsche* (1844 – 1900) zu.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (hrsg. von G. Colli und M. Montinari), Berlin – New York 1967–77 (dtv München 1980); Zur

Wenngleich er sich selbst als einen einsamen Denker sah, stand er in den gleichen Problemzusammenhängen. Marx, mit dem er sich offensichtlich nie ernsthaft beschäftigte, wirkt mit seinem profanen Fortschrittsoptimismus verglichen mit Nietzsche philosophisch gesehen oberflächlich und naiv. Nietzsche war sich sehr wohl bewußt, daß Gott nicht einfach ersatzlos gestrichen werden kann; er wußte, daß seine Destruktion des christlichen Gottes die Wirklichkeit des Numinosen nicht tangiert.

Sein Protest richtete sich gegen den christlichen Gott in seiner neuplatonisch-metaphysischen Ausprägung; gegen einen jenseitigen Gott, der die gegen das Leben gerichteten Schuldtafeln aufstellte und damit die abendländischen Werte garantiert. Sein kategorisches »Gott ist tot« gilt diesem »moralischen Gott«, der selbst primär als Wert und nicht als Sein verstanden wird. Der Umsturz der Werte wird deshalb zum Sturz dieses Gottes. Die Nachricht von seinem Tod – die Menschen haben ihn selbst getötet – wird gleichzeitig als das Aufstrahlen »einer neuen Morgenröte« empfunden.

So wie sich Nietzsches Atheismus gegen ein bestimmtes, von Menschen entworfenen Gottesbild richtete, so konzentrierte sich seine Kritik des Christentums auf dessen kirchlich verfaßte Institution, in der er nur ein »Irrenhaus«, die verlogenste »Art von Staat« und eine »Stadt des Untergangs« zu sehen vermochte. Das Christentum insgesamt ist »ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge«, welches als geistiges Herrschaftsgebilde seine unterdrückende Kraft aus der narkotisierenden Wirkung der in ihm vereinten Fiktionen zieht. Es ist eine »ungeheure Erkrankung des Willens«. Seinen Grund hat es in der Resignation der Niedrigen und Schwachen; es ist eine Erscheinung der Dekadenz, die als die bisher »verhängnisvollste Art von Selbstüberhebung« zwar der »personalen Eitelkeit« schmeichelt, als eine »Todfeindschaftsform gegen die Realität« jedoch jeden Lebenswillen untergräbt. Das Christentum hat den Entschluß gefaßt, die Welt häßlich zu finden, und hat sie dadurch häßlich gemacht, dem Leben dadurch »eine ganz neue Gefährlichkeit beigelegt« und »den Teufel an die Wand der Welt gemalt«. Die Unwissenheit wurde zur Tugend erhoben, der Zweifel als Sünde deklariert. Dem

Religionskritik Nietzsches vgl. B. Welte, Nietzsche's Atheismus und das Christentum. Darmstadt 1958; E. Biser, »Gott ist tot« – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962; ders., Nietzsche, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, 241 – 247. Die nachfolgenden Ausführungen zu Nietzsche folgen im wesentlichen dem letztgenannten Beitrag von Eugen Biser.

Eros hat das Christentum Gift zu trinken gegeben, so daß er zum Laster pervertierte. Nach der Überzeugung von Nietzsche ist das Christentum ein einziger »Versuch, die Welt zu verneinen«, die es wie »der böse Frost einer langen Nacht« überfiel. Zu diesem nihilistischen Fiktionssystem wurde das Christentum durch seine Entstehung; denn »im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz«. Ein kleiner Eingriff genügt, dieses Gebäude aus lauter Fiktionen in sich selbst zusammenstürzen zu lassen: »Ein Begriff hier weg, eine einzige Realität an dessen Stelle – und das ganze Christentum rollt ins Nichts«.

Auch für Nietzsche bilden die Begriffe »christlich« und »human« eine Antithese. Die Herrlichkeit des Himmels hat die Nichtigkeit der Erde zur Folge, die Ausrichtung auf das Jenseits führt mit Notwendigkeit zur Verleumdung des Diesseits, das Ja zu diesem Gott ist das Nein zum Menschen und zum Leben. Wenn man die Vorzeichen dieser Alternativen ändert, befreit man den Menschen zu sich selbst und zum wirklichen Menschsein. Deshalb ließ Nietzsche seinen Zarathustra den »Hinterwelten« und den »Hinterweltlern« und darin jedem Jenseitsgedanken seinen erbitterten Kampf ansagen. In diesem Sinne ist seine Aussage zu verstehen, das Christentum sei Platonismus fürs Volk. Der Ideenlehre vergleichbar, verlagere es die eigentliche Wirklichkeit ins Jenseits und entwirkliche dadurch das Diesseits; die Nichtigkeit der Welt ist die Folge. Der leidenschaftliche Appell, »der Erde treu zu bleiben«, entspringt aus dem Willen zum Dasein, aus dem Willen zum realen Leben.

Das Gesagte soll als Diagnose der geistigen Atmosphäre des 19. Jahrhunderts genügen. Aus ihr erwuchs die Grundstimmung unseres Jahrhunderts, die sich in der Entfremdungsthese verdichtet: Christentum, Glaube an Gott und Religion allgemein entfremden den Menschen von sich selbst, von der Erde und der Welt. Das Christliche und das Humane schließen sich aus, da der Anspruch des Christentums dem Menschsein und der Welt die Existenzgrundlage entzieht.

Man kann gegen diese Kritik am Christentum, wie sie von Feuerbach, Marx und Nietzsche und vielen ihrer Epigonen vorgetragen wurde, vieles einwenden. Sie ist auf weite Strecken generalisierend und überzogen; in der Sache ist sie keineswegs so fundiert und schlüssig, wie sie sich selbst gibt, wichtige Probleme, wie etwa die Frage nach dem Grund des Daseins, werden ignoriert, verdrängt oder auf geradezu banale Weise abgetan. Eines kann man aber nicht behaupten:

ten, nämlich die angegriffene Gestalt des Christentums sei eine böswillige Entstellung, eine Karikierung und Stilisierung des Gegners, um ihn desto eindrucksvoller treffen zu können. Diese Vorwürfe hatten – und zum Teil haben sie es heute noch – angesichts des Selbstverständnisses und der konkreten Verwirklichung des Christseins im 19. und 20. Jahrhundert ihre Berechtigung.

Wenn eine kritische Rückbesinnung auf das Wesen des Christentums zu dem Ergebnis kommt, die Religionskritik habe objektiv unrecht, weil sie sich gegen Fehlformen des Christseins richte, dann fällt das auf die Verantwortlichen des Christentums zurück und nicht auf jene, die um des Menschen willen meinten, zu Atheisten werden zu müssen, und dadurch – so bleibt wenigstens zu hoffen – bei den Christen einen Prozeß der Besinnung auf ihr ursprüngliches Selbstverständnis in Gang setzen.

In der Tat handelt es sich – das wird zu zeigen sein – bei den angegriffenen Positionen im wesentlichen um Fehlformen, deren Ursprünge in die Frühzeit des Christentums zurückreichen und gerade deshalb durch die Jahrhunderte wie selbstverständlich für spezifisch christlich gehalten wurden und werden.

## *2. Ursachen für den vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Christlichen und dem Humanen*

Der Rückgriff auf die Vergangenheit bedeutet kein Ausweichen vor den Problemen der Gegenwart, sondern die einzige Möglichkeit, sie aus ihrer Entwicklung heraus richtig zu verstehen und die Unterscheidungskriterien für eine sachgerechte Beurteilung freizulegen. Das ist die Voraussetzung dafür, eine angemessene Antwort auf die anstehenden Fragen zu erarbeiten. Viele Probleme der Gegenwart werden sich dadurch als Scheinprobleme und manche im Namen des Christentums aufgestellte Positionen gerade aus christlicher Sicht als nichtchristlich erweisen.

Als die christliche Botschaft den engen Raum ihres Ursprungslandes verließ und sich ihrem Auftrag gemäß an alle Völker wandte, traf sie zunächst auf die griechisch denkende Welt der Spätantike. Griechische Philosophen hatten bereits seit Jahrhunderten über die Grundprobleme der Welt und des Menschen nachgedacht. Bei allen Unterschieden im einzelnen hat sich dabei eine gemeinsame Weltanschauung herausgebildet. Demnach zerfällt die gesamte Wirklichkeit in zwei Bereiche: Dem Geist steht die Materie gegenüber, dem Sein das

Werden, dem Bleibenden das Vergängliche, dem Allgemeinen die Vereinzelung, dem Einen das Viele. Das Einzelne ist dabei immer nur eine sekundäre, abgeleitete Seinsweise, ein defizienter Modus des Allgemeinen, der seinen Sinn nie in sich selbst haben kann. Alle Vielfalt und Vereinzelung ist, gemessen an dem Einen und Allgemeinen, zweitrangig. Alles Einzelne ist endlich; ewig ist nur die Welt als Ganze.

Das gilt auch für den Menschen. In ihm spiegelt sich die Dualität von bleibendem Sein und wandelbarer Erscheinung. Die Geistseele des Menschen, auf die Idee bezogen, gehört auf die Seite des beständigen, allem Wandel entzogenen Geistes. Entsprechend teilen der Leib und die Sinnlichkeit das Geschick des Vergänglichen. Diese Einteilung wird schon sehr früh verbunden mit einer Wertung, und zwar nicht nur im ontologischen, sondern auch im ethischen Sinne.

Unter dem Gesichtspunkt ihres Ursprungs wird diese Dualität nach drei verschiedenen Modellen gedacht. Eine Vorstellung, die mehr dem Mythos als der Vernunft entspringt, geht von zwei Prinzipien aus: dem Geist als dem Prinzip des Guten und der Materie als dem Prinzip des Bösen. Nach einem anderen Gedanken ist auch die materielle Welt ewig, aber in einem permanenten Kreislauf des Werdens und Vergehens begriffen, steht sie der Welt des Geistes gegenüber. Der Neuplatonismus schließlich denkt von dem ›Hen‹, dem Einen, her und läßt die gesamte Wirklichkeit in einer Emanatio daraus hervorgehen. Das geschieht in einer absteigenden Bewegung über den Geist, die Weltseele und die Einzelseelen, die mit der Materie verbunden werden. Die Materie ist zugleich der äußerste Punkt und, so gesehen, Negativität in diesem Abstieg. Durch eine Läuterung, die in der Loslösung der Seele vom Leib geschieht, kann diese wieder aufsteigen bis zur Rückkehr in die Identität des absoluten Einen.

Diese wenigen, sehr verkürzenden und vereinfachenden Hinweise zeigen, daß das entscheidende Problem in der Frage liegt, wie das Absolute, der Geist, das Eine mit dem Relativen, der Materie, dem Vielen vermittelt werden kann, ob Geist und Materie überhaupt zu einer Einheit gebracht werden können.

Diese philosophischen Grundgedanken wirken vor allem durch die sogenannte Gnosis auf das frühe Christentum ein.<sup>5</sup> Dabei handelt es sich um ein sehr vielschichtiges, die verschiedenen Religionen über-

<sup>5</sup> Vgl. hierzu K. Berger, Gnosis, in: Theologische Realenzyklopädie XIII (1984), 519 - 535.

greifendes Phänomen einer Erlösungslehre, die ihre Blütezeit im 2. Jahrhundert nach Christus erreichte und deren Ursprünge noch nicht restlos erforscht sind. Ob hellenistische, spätjüdische oder frühchristliche Gnosis, Anliegen und Grundstruktur sind gemeinsam: Es geht um die konkrete Lage des Menschen in der Welt, um das Problem des Bösen und die Befreiung des Menschen aus dieser negativ bestimmten Situation. In der ätiologischen Ausdeutung des ausschließlich als Entfremdung und Uneigentlichkeit erfahrenen menschlichen Daseins zeichnen sich für die entwickelten Systeme des Gnostizismus bestimmte, wenn auch im einzelnen modifizierte Vorgaben ab.

Grundlegend ist ein radikaler kosmischer Dualismus. Die konkrete, materielle Weltwirklichkeit ist böse; sie steht unter der Herrschaft feindlicher Mächte und ist auf ein negatives Erstprinzip zurückzuführen. Verstanden als Demiurg oder Schöpfer dieser Welt, steht diesem Urbösen der wahre, unbekannte und transzendente Gott gegenüber. Dem ontologischen entspricht ein anthropologischer Dualismus. Der Mensch ist seinem wahren Wesen nach dem Göttlichen und Urguten gleich; er selbst, seine geistige Dimension, ist ein Funke des göttlichen Lichtes, eingekerkert in einen materiellen Leib. Die feindlichen Mächte dieser Welt setzen alles daran, den Menschen in Unwissenheit über seinen wahren göttlichen Ursprung zu halten. Durch einen Mythos, der in verschiedenen inhaltlichen Modifikationen vom jenseitigen Fall des Menschen erzählt, wird erklärt, wie es zu diesem Zustand der Uneigentlichkeit des Menschen kam, der zugleich das Verlangen nach Befreiung verständlich macht. Der Weg zu dieser Befreiung ist die Gnosis, die Einsicht in die wahre Natur des Menschen; durch diese Erkenntnis wird die Geistseele aus den Fesseln der Negativität der Materie befreit und mit Gott bzw. dem Göttlichen vereint. Erlösung bedeutet nicht Erlösung der Welt, sondern Erlösung von der Welt.

In dieses philosophisch-religiöse Vorverständnis der Weltwirklichkeit hinein wurde die Botschaft des Christentums verkündet. Den frühen Theologen blieb keine andere Wahl, als mit dem ihnen zur Verfügung stehenden philosophischen Instrumentarium die Wirklichkeit und die Lehren des Christentums zu erfassen und zu durchdenken. Dabei kam es zu gegenseitigen Überlagerungen und Mißverständnissen, durch die im Christentum Fehlentwicklungen eingeleitet wurden, die bis heute nachwirken.

Insbesondere ist es die Ausdeutung des Begriffs der Schöpfung, der

creatio ex nihilo, die hinter dem, was christlich darunter verstanden werden muß, häufig weit zurückbleibt. Da aber gerade der Schöpfungsbegriff, der rational nicht ableitbar ist, ein gegenüber der griechischen Philosophie völlig neues Verständnis von Gott, Welt und Mensch impliziert, waren die Folgen davon besonders verhängnisvoll.

An *Origenes* (ca. 185–254), dem bedeutendsten und einflußreichsten Theologen der griechischen Kirche, soll dieser Sachverhalt aufgezeigt werden. Der Zusammenhang mit unserer Problematik wird dabei unmittelbar einsichtig.<sup>6</sup>

Am Ursprung seiner Überlegungen stehen zwei philosophische Probleme: die Vielheit und die Frage nach dem Bösen (II 9). Mit der philosophischen Fragestellung verbindet Origenes theologische Antworten und entwickelt folgenden Gedankengang.

An dem gedachten Beginn der Schöpfung rief Gott durch seinen Willen eine bestimmte Anzahl von Vernunftwesen ins Dasein. Sie wurden geschaffen, nachdem sie vorher nicht waren. Dadurch erhielten sie notwendigerweise ein wandelbares und veränderliches Sein; »daß sie sind, ist also nicht ihnen eigen und nicht ewig, sondern Gabe Gottes« (II 9,2).

Diese Formulierungen umschreiben den Sachverhalt einer creatio ex nihilo. Daß Gott der Schöpfer des Alls ist, ist für Origenes unbestritten. Er ist gut, gerecht und allmächtig. Als er schuf, was er schaffen wollte, nämlich die Vernunftwesen, hatte er dafür keinen anderen Grund als seine Güte. Da es in ihm selbst »keine Verschiedenheit, keine Veränderlichkeit und Unvermögen« (II 9,6) gibt, schuf er alle Wesen gleich und ähnlich. Es wäre nach Origenes widersinnig, demselben Schöpfer wesensverschiedene Gattungen von vernünftigen Geschöpfen zuzuschreiben.

Gott wollte also nur Geistwesen erschaffen. Der Gedanke, es könnte Gottes ursprüngliche Absicht gewesen sein, die materielle Wirklichkeit zu schaffen, ist für Origenes nicht nachvollziehbar. Dieser Ausgangspunkt ist in unserem Kontext von besonderem Gewicht. Die Ursache für die Verschiedenheit liegt in der Fähigkeit der freien Entscheidung. Die Willensfreiheit regte ein Wesen entweder

<sup>6</sup> Ich beziehe mich im folgenden fast ausschließlich auf sein Hauptwerk »Peri archon – De principiis«, eine systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehre; deutsch: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns/H. Karpp, Darmstadt 1976.

zum Fortschritt durch Nachahmung Gottes an oder zog es zum Abfall durch Nachlässigkeit. Dadurch sollten die Intelligenzen befähigt werden, daß in ihnen ein ihnen eigenes Gut entsteht.

Darin zeichnet sich zugleich der Weg für die Lösung des Theodizeeproblems ab. Die Differenz von Gut und Böse ist im Grunde nur eine Variante der Verschiedenheit als solcher. Es gibt kein böses Urprinzip, wie die häretischen dualistischen Gnostiker behaupteten, das der Schöpfer dieser Welt wäre und dem der gute Gott des Neuen Testaments gegenüberstünde. Die These, »die geistigen Naturen seien verschieden und stammten daher von verschiedenen Schöpfern, sowohl im Himmel wie auch unter den Menschen« (I 8,2), wird von Origenes als absurd und gottlos verworfen.

An zentraler Stelle in der Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit fungiert also der Gebrauch der Freiheit. Reale Vielheit und Verschiedenheit sind demnach Folge von Verdienst und Schuld der reinen Geistwesen; sie werden zu Engeln, zu Menschenseelen oder zu Dämonen. Gott verdanken sie nur immer, daß sie sind. Wie sie sind, ist in dem Gebrauch bzw. Mißbrauch ihrer Freiheit begründet (I 8,4). Darin wiederum liegt die Ursache, »die der Schöpfer des Alls zum Anlaß nahm, um entsprechend der Verschiedenheit der Intelligenzen ... eine mannigfache und vielfältige Welt zu schaffen« (II 9,2).

Der Ordnung der guten Geister ist die Ordnung der bösen entgegengesetzt. Die Seelen der Menschen stehen zwischen Engeln und Dämonen. Sie haben sich nicht so weit von Gott entfernt, daß sie Dämonen wurden; ihre Verfehlungen waren aber doch so groß, daß sie die Einkerkung in einen Körper verdienten.

Damit ist die Grundentscheidung für die Anthropologie des Origenes gefallen. Strenggenommen sollte es den Menschen gar nicht geben. Daß es ihn trotzdem gibt, ist Abfall, Folge von Schuld. Ein präexistenter reiner Geist degeneriert zu einer Seele, d. h. zu einem leibgebundenen Geist, so daß der konkrete Mensch aus Leib und Seele besteht (III 5,4). Dieser Prozeß des Abfalls ist aber reversibel. Darin zeichnet sich die Gesamtkonzeption des Origenes ab: »Der Geist wird durch seinen Fall zur Seele, und die Seele wiederum wird, wenn sie mit Tugenden ausgestattet ist, zum Geist« (II 8,3). Auch in der Gefangenschaft eines Leibes verliert der Geist seine wesentlichen Eigenschaften nicht; die Seele ist einfach, unkörperlich und unsterblich. Sie hat auch noch wie der Geist den Vorrang vor der gesamten Körperwelt. Der Geist ist mit Gott verwandt, dessen geistiges Bild Gott selbst ist. Dadurch ist er befähigt, etwas von der Natur der Gottheit wahrzu-

nehmen, »vor allem wenn er besonders rein und von körperlicher Materie abgeschieden ist« (I 1,7).

Für die Interpretation der gesamten Wirklichkeit durch Origenes ist es besonders charakteristisch, daß Sünde und Erschaffung dieser konkreten, materiellen Welt in einem ursächlichen Zusammenhang stehen. Um die Seele in angemessener Weise, nämlich durch Einkerkierung in einen Leib, bestrafen zu können, mußte Gott diese Welt erschaffen. »Gott schuf nun die gegenwärtige Welt, und er fesselte die Seele an den Körper zu ihrer Bestrafung« (I 8). Da aber Gott nie um zu strafen straft, sondern um zu bessern, gewinnt diese Welt einen positiven Aspekt; sie wird auch zum Heilmittel gegen die Sünde. In keinem Fall dürfen nach Origenes die Welt und die Materie als in sich schlecht oder als Ursache des Bösen verstanden werden. Sie sind von Gott geschaffen und haben eine unverzichtbare Funktion für den Wiederaufstieg der gefallenen Geistwesen.

Das Ineinandergreifen von philosophischer Welterklärung und christlicher Offenbarung ist typisch für diese frühe Zeit. Der mit dem Christentum als monotheistischer Religion absolut unvereinbare Gedanke eines negativen Prinzips wird mit Entschiedenheit verworfen. Aber auch wenn solche krassen Fehldeutungen der Schöpfung sich nicht durchhalten konnten, blieben Welt und menschliche Leiblichkeit negativ besetzt; denn sie wurden nur als Folge der Sünde verstanden.

So konnte es geschehen, daß es zu einer selbstverständlichen, »spezifisch christlichen« Lehre wurde, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, die Geistseele sei der eigentliche Mensch, Leiblichkeit und Welt seien zu überwindende Sündenfolgen.

*Augustinus* (354–430) hat in diesem Zusammenhang eine besonders negative Wirkungsgeschichte.<sup>7</sup> Er läßt den Prozeß der Welt mit der Erschaffung von zwei Teilprinzipien einsetzen, die jedoch keineswegs gleichrangig oder gleichwertig gedacht werden dürfen. Die geistige Wirklichkeit, die *creatura intellectualis*, wird durch individuelle Geistwesen repräsentiert. Sie stehen Gott nahe und haben durch die Schau der reinen und unveränderlichen Formen an einer zeitlosen Seligkeit teil (*Confessiones* XII 9,9). Dieser Wirklichkeit steht die formlose Materie, die *materia informis*, gegenüber. Sie ist Substrat

<sup>7</sup> A. Schindler, *Augustinus*, in: *Theologische Realenzyklopädie* I (1979), 646–698 (Lit.); K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1980; P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

und Möglichkeitsbedingung der Veränderung. Da die Materie nicht ohne Formen erschaffen werden konnte und sie als solche ohne Form gar nicht existieren kann, läßt sie sich am Ende nur negativ bestimmen (Confessiones XII 6,6). Sie ist ein formloses »Beinahe-Nichts«, »informe prope nihil« (ebd.). Wenn es sich so formulieren ließe, möchte Augustinus die Materie als »Etwas Nichts«, »nihil aliquid« und als »ist ein nicht ist«, »est non est« (ebd.) bezeichnen. Durch diese Ausdeutung der Wirklichkeit kommt ein Gefälle in das Verständnis der Welt, in dem Seinshöhe und Seinswertigkeit eng verbunden sind. Das – wenn auch christlichen Mindestanforderungen angepaßte – neuplatonische Denkmodell liegt offen zutage. Schöpfung erstreckt sich von einem Maximum an Gottesnähe bis hin zur Materie als dem ontologisch größtmöglichen Abstand von Gott. Die Grenzen nicht-göttlicher Wirklichkeit sind damit abgesteckt; jenseits dieser Grenzen nach oben und unten ist nichts mehr möglich: »Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset« (Confessiones XII 7,7). Trotz dieses Dualismus, von dem sein Verständnis des Menschen stark geprägt ist, gibt es vom Schöpfungsgedanken her durchaus positive Aspekte in Augustins Anthropologie. In der Gestalt der von ihm entworfenen Erbsündenlehre kommen aber alle negativen Gesichtspunkte, jetzt jedoch mit dem Anspruch der Offenbarung, erneut zum Durchbruch.

Schon vor Augustinus hatten außer Origenes auch andere Theologen den Gedanken ausgesprochen, es sei unmöglich, daß Gott den Menschen körperlich und mit sexueller Begierde geschaffen habe. Körperlichkeit und sexuelle Fortpflanzung könnten deshalb nur als Folge der Sünde gedeutet werden. Augustinus machte in diesen Fragen eine lange Entwicklung durch, in der er manche These dieser Art wieder verwarf. In seiner Erbsündenlehre verschärfte er aber die Geringschätzung des Leibes und der Sexualität. Die Erbsünde bestehe letztlich in der Konkupiszenz, der sexuellen Begehrlichkeit. Deshalb werden alle Menschen gerade durch die geschlechtliche Fortpflanzung zu Sündern. Die Übertragung der Erbsünde könne nur über die Leiblichkeit geschehen, da sonst Gott, der die Seele erschafft, Ursache der Sünde wäre, was ausgeschlossen ist.

Die Begehrlichkeit der Sexualität gegen die geistige Seele besteht in uns nicht von der Schöpfung her, sondern eben durch die Sünde in Adam. Diese Konkupiszenz ist immer böse, wenn auch im Getauften nicht immer Sünde. Damit ist es allerdings keine Frage, daß nur

Nachkommenschaft menschliche Sexualität rechtfertigen kann. Durch diese Vorstellungen wird bei Augustinus der Leib zum vornehmlichen Ort und zur Ursache für Sünde und Verdammung.

In diesen Zusammenhängen sind jene Ansätze zu sehen, von denen aus Augustinus verhängnisvoll für die Entwicklung der abendländischen Theologie nachwirkte. Das Verständnis der Erbsündenlehre, die Sexual- und Ehemoral, darüber hinaus ganz allgemein die Einschätzung der Welt und das Verhältnis des Menschen zur Welt, mit der er durch seinen Leib in Verbindung steht, das alles sind Fragen, in denen Augustinus mit seiner überragenden Autorität das abendländische Denken und Christentum prägte, aber eben nur vermeintlich christlich prägte.

Für die weitere Entwicklung der Theologie und vor allem auch der Moralthologie kommt einem äußeren Faktor eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Bis in unser Jahrhundert hinein waren die Theologen fast ausschließlich Kleriker, unter ihnen viele Mönche. Daß das für die Interpretation der Welt und vor allem für das Verständnis der Sexualität nicht ohne Folgen bleiben konnte, versteht sich von selbst. Die Motive für ein Ordensleben in diesen frühen Jahrhunderten waren häufig aus einer Geringschätzung der Welt und der Leiblichkeit des Menschen gespeist. Ein Blick auf die fragwürdige Spiritualität und oft unerleuchtete Abtötungsaskese dieser Zeit kann diese Behauptung leicht belegen. Da aber jeder Mensch immer auch aus seiner Erfahrung, aus seinem Lebensraum heraus denkt, mußte es zum Verhängnis werden, wenn eine klerikale und monastische Daseinsauslegung grundsätzlich zum Maßstab für das spezifisch Christliche gemacht wurde. Dieser Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden, es ist aber unerlässlich, darauf aufmerksam zu machen.

Damit wurden die wichtigsten Fehlentwicklungen benannt, die das Selbstverständnis des Christentums bis in unser Jahrhundert hinein wesentlich bestimmten. Gegenbewegungen, die es gab – von Thomas von Aquin wird gleich zu sprechen sein –, konnten Korrekturen anbringen, sich aber nicht durchsetzen.

Angesichts dieses Befundes soll nun nach dem genuin christlichen Verständnis des Menschen und der Welt gefragt werden.

## *II. Das genuin christliche Verständnis von Welt und Mensch*

### *1. Die Welt als Gottes gute Schöpfung*

Von allen philosophischen Versuchen, die Welt und den Menschen zu verstehen, unterscheidet sich das christliche Denken, schon bevor es um Einzelfragen geht, durch den Schöpfungsglauben. Damit ändert sich alles, und das wird leicht übersehen. Daß Gott die Welt aus nichts erschuf, bedeutet: Alles, was ist, ist von Gott geschaffen und von Gott gewollt und deshalb gut: *Omne ens est bonum*. Nichts von allem, was ist, ist minderwertig oder gar in sich schlecht. Ein negatives Gegenprinzip zu Gott ist völlig undenkbar.

Im Christlichen gibt es keine Trennungslinie zwischen Materie und Geist. Eine so verstandene Dualität ist dem Christlichen diametral entgegengesetzt. Gott als dem Schöpfer steht die übrige Wirklichkeit, die geistige ebenso wie die materielle, gegenüber. Die nie aufhebbare Differenz zwischen Gott und Welt impliziert aber eine ebensowenig aufhebbare Relation: das von Gott Geschaffensein.

*Thomas von Aquin* († 1274) war der erste Theologe und Philosoph, der den Schöpfungsbegriff radikal ernst genommen und in seinen Konsequenzen durchdacht hat.<sup>8</sup> In Auseinandersetzung mit der die Welt abwertenden Jenseitsorientierung des neuplatonischen Augustinismus hat er damit eine epochale Wende in der abendländischen Geistesgeschichte vollzogen, deren innerkirchliche Auswirkung, beginnend mit der Verurteilung einzelner thomasischer Thesen von 1277, bis heute mit nachweisbarem Erfolg verhindert wird.

Christliche Grundüberzeugung ist es, daß die Welt Gottes gute Schöpfung ist. Alles, was ist, ist positiv bestimmt. Kein Seiendes darf gedacht werden als Folge der Sünde oder als Abfall von dem einen Bleibenden, nichts als Negativität gegenüber dem absoluten Sein. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß das Verhältnis von Gott und Welt nicht umgekehrt proportional in einem wertenden Sinne gedacht werden darf, so daß die Absolutheit Gottes unausweichlich die Nichtigkeit der Welt nach sich zöge. Hätte man Thomas nicht nur nominell zum Lehrer der Kirche gemacht, wären die Angriffe der Religionskritik ins Leere gelaufen.

<sup>8</sup> J. A. Weisheipl, *Thomas von Aquin, sein Leben und seine Theologie*, übers. a. d. Amerikanischen von G. Kirstein, Graz – Wien – Köln 1980; R. Heinzmann, *Thomas von Aquin*, in: O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. 1, München, 2. Aufl. 1985, 198 – 220.

Das von Gott Geschaffensein macht Größe und Würde der Welt aus; darin liegt ihre Eigenwertigkeit und Selbständigkeit. Je größer man von der Schöpfung denkt, desto größer denkt man von Gott und nicht umgekehrt. Wer die Schöpfung gering achtet, ehrt Gott nicht, sondern mißachtet ihn (Summa contra gentiles III 68). Das Ziel der Schöpfung ist nicht nur das Dasein der Dinge, sondern zugleich ihr Wirken und ihre Tätigkeit, d. h. daß sie sich selbst verwirklichen.

Der christliche Gott ist etwas anderes als ein neutrales Emanationsprinzip. Als Person schafft er die in sich selbst stehende, nichtgöttliche Wirklichkeit als sein Gegenüber.

Die Welt ist also in ihrer Konkretheit von Gott intendiertes Schöpfungsziel, sie ist nicht ein durch die Sünde verursachter und deshalb zu überwindender Zustand.

## *2. Der Mensch als Bild Gottes*

In besonderer Weise gilt das Gesagte für den Menschen. Der Mensch ist von Gott als ein geistig-leibliches Wesen gewollt und als solches geschaffen. Er ist nicht eine geistige Seele, die, gleich aus welchem Grunde, vorübergehend einen Leib hat. Er ist vielmehr eine innere Einheit aus Geist und Materie und nichts an ihm ist göttlich und deshalb von Natur aus unsterblich. Die geistige Dimension des Menschen ist in keiner Weise Gott ähnlicher als die leibliche. Seine Gottebenbildlichkeit liegt allein in der Einheit aus Geist und Materie, weil nur in dieser Einheit der Mensch existiert. Er ist Leib und er ist Seele. Die Seele ist die Wirklichkeit des Leibes und der Leib das Dasein der Seele.<sup>9</sup>

Nichts am Menschen ist Sündenfolge, denn durch die Sünde, so betont Thomas eigens, ist dem Wesen des Menschen weder etwas genommen noch etwas hinzugefügt worden. Auch die Geschlechtslust gehört zur Schöpfungsabsicht Gottes und ist deshalb nicht im mindesten sündhaft, absque omni peccato (Summa Theologiae II/II 153,2). Völlige Unsinnlichkeit in dieser Hinsicht hält Thomas für einen Defekt des Menschen und einen sittlichen Mangel (vitium; II/II 142,1; 152,2 ad 2). So kann Thomas den Gedanken äußern, im Paradies wäre die Freude an der Sexualität wegen der ungetrübten Wachheit des

<sup>9</sup> R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis*. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1986) 285 – 296.

Geistes und der höheren Empfindungsfähigkeit des Leibes noch größer gewesen als nach dem Sündenfall (Summa Theologiae I 98,2 ad 3).

Diese wenigen Hinweise bringen zum Bewußtsein, welcher Wandel sich mit Thomas vollzogen hat, und wie weit wir von ihm entfernt sind. Er denkt den Menschen, streng christlich, als eine letzte gottgewollte innere Einheit aus Geist und Materie.

Die These, der Mensch bestehe aus Leib und Seele und die Seele sei der eigentliche Mensch, ist nicht christlich. Deshalb kennt das Christentum auch keine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Die alleinige Hoffnung des Christen über die Grenze des Todes hinaus richtet sich auf die Auferweckung der Toten.

Damit ist die tiefste Dimension der christlichen Aussage über den Menschen erreicht. Der Mensch ist, wie es in der Genesis heißt (36,10), von Gott bei seinem Namen gerufen; vor ihm steht er in unvertretbarer Verantwortung, darin gründet seine unverlierbare und von nichts anderem abhängige Würde. Es ist das jene Seinsweise, die man in der christlichen Denkgeschichte mit dem Begriff des Personseins bezeichnet.

Im untermenschlichen Bereich haben die einzelnen Dinge den Sinn ihres Daseins nicht in sich selbst. Das Einzelne ist immer vergängliches Exemplar; was sich durchhält, ist die Art.

Völlig anders verhält es sich beim Menschen. Er ist als Einzelner gewollt und trägt seinen Sinn in sich selbst; es macht seine Würde aus, daß er von Gott her Ziel und nicht Mittel ist und deshalb um seiner selbst willen existiert. In dieser Schöpfungsintention Gottes gründet die Möglichkeit bleibender Vereinzelung und personaler Vollendung des Menschen.

Darin gewinnt der Mensch zugleich einen philosophisch nicht ableitbaren ontologischen Rang: er ist als Subjekt nicht noch einmal auf ein Allgemeines, Übergeordnetes zurückzuführen. Für den ethischen Bereich bedeutet das, daß das Gewissen letzte subjektive Instanz sittlichen Handelns ist und auch das subjektiv irrende Gewissen verpflichtenden Charakter hat, und zwar aufgrund göttlicher Anordnung, weil Gott den Menschen so gewollt und geschaffen hat.<sup>10</sup>

Um den singulären Rang des Menschseins zu begründen, beruft

<sup>10</sup> R. Heinzmann, Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin, in: J. Gründel (Hrsg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Düsseldorf 1990, 34 – 52.

sich die Theologie zu Recht auf die Aussage der Schrift, der Mensch sei Bild Gottes. Mit dem thomasischen Selbstbezug, der *reditio completa* in seipsum, und der isolierten Subjektivität, wie sie von der Philosophie der Neuzeit entwickelt wurde, wird dieser Gedanke jedoch nicht ausgeschöpft. Wenn in christlichem Verständnis von Gott gesprochen wird, dann ist immer vom dreipersonalen Gott die Rede. Damit eröffnet das Wort von der Gottebenbildlichkeit eine neue Dimension des Menschseins: das wesenhafte Bezogensein auf den Mitmenschen. Nicht durch Abgrenzung und isolierten Selbstbezug realisiert sich der Mensch, sondern auf den andern hin und vom andern her. Interpersonalität ist konstitutiv für Personalität.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich drei Grundelemente, die in einer christlichen Definition des Menschen vorkommen müssen: Gott, Welt und Mitmensch. Der Mensch ist Geschöpf Gottes und kann nur von seinem Ursprung und von seinem Ziel her verstanden werden. Er ist eine innere Einheit aus Geist und Materie; die Welt ist damit der Ort des Menschen und gehört deshalb in seine Wesensbestimmung. Schließlich ist der Mensch Person als Mitmensch, so daß auch das mitmenschliche Du in seiner Definition nicht fehlen darf. Fällt einer dieser Faktoren aus, dann wird das christliche Menschenbild verfehlt.

### *III. Das Christliche als das wahrhaft Humane*

Im vorausgehenden wurde der Versuch gemacht, in Abgrenzung von pseudochristlichen Vorstellungen das spezifisch christliche Verständnis des Menschen und der Welt herauszuarbeiten. Der erste Begriff unseres Themas »das Christliche« ist damit in etwa geklärt.

Was aber ist das Humane, mit dem das Christliche verglichen werden soll? Diese Frage läßt sich nicht grundsätzlich beantworten. Es gibt keine allgemeingültige Idee von dem, was das Humane sei, woran deshalb alles gemessen werden müßte. Was das Humane ist, läßt sich nur aus der Definition des Menschen erschließen. Die Frage aber, was der Mensch ist, wird, wie wir gesehen haben, sehr unterschiedlich beantwortet. Versteht man den Menschen als ein durch Schuld degeneriertes Geistwesen, dann ergeben sich daraus für die Bestimmung des Humanen ganz andere Kriterien, als wenn man im Menschen etwa nur besonders hoch strukturierte Materie sieht.

Es ist nicht möglich, alle Varianten, wie Menschsein ausgelegt wird,

durchzugehen. Eines gilt jedoch grundsätzlich: Das Humane ist immer eine Funktion davon, wie der Mensch verstanden wird, und das in doppelter Hinsicht: objektiv, insofern der Mensch ein möglicher Gegenstand des Handelns innerhalb der Welt ist, und subjektiv, insofern die Kriterien seines Handelns sich aus seinem Wesen ableiten.

Drei heute in unserem Kulturkreis verbreitete Typen, den Menschen zu verstehen, sollen herausgegriffen und auf ihre Konsequenzen hin befragt werden. Über eine gewisse Zufälligkeit hinaus zeichnen sich darin grundlegende Strukturen ab.

### *1. Der Mensch als Exemplar*

Die klassische philosophische Definition des Menschen lautet: animal rationale = geistbegabtes Sinnenwesen. Das Grundlegende dabei ist die Gattung ›animal‹, ›Sinnenwesen‹; deutlicher ausgedrückt ›Tier‹. Durch das rationale, das Geistbegabtsein, unterscheidet sich der Mensch von anderen Tieren, die nicht geistbegabt sind. Dieser Geist aber gehört nicht wesentlich zu diesem Lebewesen; er kommt von außen, um mit Aristoteles zu sprechen. Und wenn dieses Lebewesen verendet, kehrt der Geist zurück zum allgemeinen Geist, zum nous. Der Mensch ist also ein Tier, in dem der allgemeine Geist denkt. Es gibt nur einen Geist, der in allen Menschen die Funktion des Denkens übernimmt, im einen mehr, im anderen weniger. Gegen diesen sogenannten Monopsychismus haben die christlichen Denker des Mittelalters, allen voran Albertus Magnus und Thomas von Aquin, für das christliche Verständnis des Menschen mit Entschiedenheit gekämpft. Nach dieser philosophischen Vorstellung ist der einzelne Mensch ein Exemplar der Gattung ›geistbegabtes Sinnenwesen‹, mehr nicht. Es geht deshalb nie um diesen oder jenen Menschen, sondern immer nur um die Gattung Mensch. Sie hat als das Allgemeine, Übergeordnete immer den Vorrang vor dem Einzelnen mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bis hin zur Frage der Existenzberechtigung einzelner Exemplare.

Subjektiv bedeutet das, daß der Einzelne immer unter dem Gesetz des allgemeinen Geistes steht; ein entschuldbares irrendes Gewissen gibt es nicht. Was zählt, ist die objektive Richtigkeit.

## *2. Der Mensch als Funktionär*

Eine andere Definition des Menschen, sie ist so alt wie die gerade besprochene, sieht den Menschen als ›animal sociale‹, als ein gemeinschaftsbezogenes Wesen. Die Rationalität ist dabei vorausgesetzt. Diese Sicht des Menschen unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersteren, sie hebt lediglich den Gemeinschaftsbezug besonders hervor. Der Einzelne bleibt dabei Exemplar der Gattung ›geistbegabtes Sinnenwesen‹. Seine Funktion, die ihm innerhalb dieser Gattung zukommt, steht im Vordergrund. Sein Wert als Exemplar bemißt sich nach der Funktion, die er wahrnimmt, und der Art und Weise, wie er sie durchführt. Er ist ein Exemplar mit besonderen Fähigkeiten. Verliert der Mensch die Funktion oder ist er nicht mehr imstande, sie angemessen auszuführen, dann kann man auf ihn verzichten. Das Ganze muß funktionieren, der Einzelne ist beliebig austauschbar. So ist der Mensch, verstanden als Funktionär, identisch mit seiner Funktion. Verliert er die Funktion, dann verliert er seinen Sinn und damit seine Existenzberechtigung.

Diese beiden sich gegenseitig überlagernden Modelle, den Menschen zu verstehen, sind sehr alt, aber, wie ich befürchte, gleichwohl von nicht geringer Aktualität: nicht in der philosophischen Reflexion, aber in der Praxis des Alltags. Man kann natürlich einwenden, daß auch außerhalb des Christentums der Mensch nicht nur als Exemplar oder Funktionär betrachtet wird. In tiefgreifenden Reflexionen denkt die Philosophie rein innerweltlich über das Personsein und die dialogische Existenz des Menschen nach. Das soll nicht bestritten werden. Es ist aber eine Sache, über ein Phänomen nachzudenken, und eine andere, es zu begründen. Die Begründung für das Verständnis des Menschen als Person mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bietet allein das Christentum. Wenn die Verbindlichkeit dieses Fundaments verloren geht, wird sich die personale Würde des Menschen gegen andrängende Interessen anderer Provenienz nicht lange halten lassen.

## *3. Der Mensch als Person*

Wie bereits gezeigt wurde, kann der ontologische Rang des Menschen als Person nur von Gott her begründet werden. Allein der Bezug Gottes zum Menschen bringt es mit sich, daß der Einzelne mehr ist als nur austauschbares Exemplar der Gattung Mensch. Dieser Bezug zu

Gott, durch den der Mensch als freies Subjekt konstituiert wird, bedeutet gerade nicht Entfremdung des Menschen von sich und der Welt. Er erhält dadurch in der Tat »gotteswürdige Prädikate«, um noch einmal Feuerbach zu zitieren, aber nicht, weil er sie Gott nimmt, sondern weil Gott sie ihm als seinem Bild und Gleichnis in der Schöpfung zugesprochen hat.

Wenn man aus dem christlichen Menschenbild das Humane eruiert, dann zeigt sich, daß es nicht nur allen Anforderungen, die aus profaner Sicht für das Humanum reklamiert werden, gerecht wird, sondern diese weit übersteigt, da der Mensch nach christlichem Verständnis von Gott so hoch eingeschätzt wird, daß er ihn als je einzelnen in einen ewigen Dialog mit sich selbst berufen hat.

Aus der Wesensbestimmung des Menschen ergeben sich ethische Konsequenzen, zunächst in objektiver Hinsicht: Der Mensch muß immer als ein Wesen dieser singulären Würde behandelt werden. Alle möglichen un-menschlichen, d. h. gegen das Wesen des Menschen verstößenden Verhaltensweisen konkretisieren sich darin, ihn wie ein Exemplar zu behandeln; ihm durch Wort oder Tat die Freiheit seines Gewissens abzusprechen, erfüllt diesen Tatbestand. Wo immer solches geschieht, ist die Basis des Christlichen und damit auch des Menschlichen endgültig verlassen.

Aus dieser Freiheit des Menschen ergeben sich natürlich auch in subjektiver Hinsicht Folgerungen von größter Tragweite. Thomas von Aquin hat davon gesprochen, der Mensch nehme aktiv an der göttlichen Vorsehung teil, indem er für sich und alles andere vorsorgen und planen muß: »Fit providentiae particeps sibi ipsi et aliis providens« (Summa Theologiae I/II 91,2; De veritate 5).

Der Mensch muß für das Humane im christlichen Verständnis die Verantwortung übernehmen. Weil aber zur Definition des Menschen die Welt und der Mitmensch gehören, hat der Christ die Verantwortung für das Ganze der Welt. Dabei ist er vor Aufgaben und Probleme gestellt, die von der Offenbarung und der Tradition der Moraltheologie noch nicht einmal erahnt werden konnten. Woher nimmt er die Kriterien, um diese Aufgaben in Verantwortung vor Gott anzugehen? Es bleibt ihm nur eines: secundum rationem agere, vernunftgemäß zu handeln, um noch einmal Thomas von Aquin zu zitieren.

Damit droht am Ende das Christliche doch noch ins Inhumane, ins Unmenschliche umzuschlagen, und zwar im Sinne einer restlosen Überforderung des Menschen. Aber gerade in dieser ausweglos erscheinenden Situation einer absoluten Überforderung ist das Christ-

liche noch einmal das eigentlich Menschliche. Denn wenn der Mensch alles getan hat, was in seiner Kraft steht – das muß allerdings getan werden –, darf er sich auf Gott verlassen, der im Menschen und mit dem Menschen seine Schöpfung zur Vollendung führt.

### *Zusammenfassung*

Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts hat auch heute noch großen Einfluß auf die Einstellung zum Christentum. Die einzelnen Argumente konvergieren in der These, der Glaube an Gott entfremde den Menschen sich selbst und der Welt; durch die Jenseitsorientierung der Religion verfehle der Mensch sein eigentliches Wesen. L. Feuerbach hat als einer der ersten solche Gedanken vorgetragen; K. Marx hat die praktischen Konsequenzen daraus gezogen, und F. Nietzsche hat ihnen das heute noch nachwirkende philosophische Gewicht verliehen. Bei allen durchaus bedenkenswerten Unterschieden zwischen diesen Autoren läßt sich als Gemeinsamkeit der Vorwurf konstatieren, alle zentralen Aussagen der Religion seien nichts anderes als Projektionen menschlicher Wünsche in ein imaginäres Jenseits. Diese Einbildung mit der Einbildung, es sei keine Einbildung (Feuerbach), hat eine verheerende Rückwirkung. In einem anthropologischen Dualismus gründend (der Mensch ist halb Tier, halb Engel), hat eine derartige spiritualistische Jenseitsorientierung die Nichtigkeit dieser Welt und des Menschen zur Folge; sie lähmt die Kräfte des Menschen und stabilisiert dadurch die Mißstände auf der Erde (Marx). Das Christentum ist, so Nietzsche, ein einziger Versuch, die Welt zu verneinen und zu pervertieren. Gott ist das Nein zum Menschen und zum Leben. Die Entscheidung für die Welt und für den Menschen muß deshalb notwendigerweise eine Entscheidung gegen Gott sein: Atheismus ist Humanismus.

Wenn diese Beurteilung des Christentums die negativen Aspekte auch stark überzeichnet, so kann doch nicht bestritten werden, daß die konkrete Ausgestaltung des Christlichen hinreichend Anlaß zu solchen Mißverständnissen gab. Es ist deshalb dringend geboten, nach den Ursachen solcher Fehlentwicklungen, die das Christentum in einen Widerspruch zur Welt und zum Menschen brachten, zu fragen. Nur in einem solchen Rückgriff lassen sich derartige Entwicklungen als Fehlentwicklungen dartun, und nur so lassen sich die Voraussetzungen für erforderliche Korrekturen gewinnen.

Die entscheidenden Weichenstellungen gehen auf die erste Begegnung von Christentum und hellenistischer Philosophie zurück. Der ontologische Dualismus, wonach die Welt in die Bereiche des Geistigen und des Materiellen zerfällt, und als Konsequenz daraus der anthropologische Dualismus, der den Menschen in Leib und Seele aufteilt, hatten, vermittelt durch die Gnosis, auf das frühe Christentum einen kaum zu überschätzenden negativen Einfluß.

Das Werk des Origenes kann als exemplarisch für diesen Prozeß spiritualistischer Verfremdung des Christentums gelten. Als christlicher Theologe ist er der Überzeugung, daß Leiblichkeit und Welt eine Folge der Sünde sind. Nach der ursprünglichen Absicht Gottes sollte es nur reine Geistwesen geben. Wenn auch nicht in dieser krassen Form, so haben solche Tendenzen die Entwicklung des Christentums wesentlich begleitet. Vor allem Augustinus kommt dabei eine große und zugleich negative Bedeutung zu.

In Brechungen wirken die seinen Gedanken zugrunde liegenden Tendenzen bis heute nach. Die Tatsache, daß Theologie und Moraltheologie durch die Jahrhunderte nahezu ausschließlich von Klerikern, zum großen Teil sogar von Mönchen betrieben wurde, spielt dabei eine nicht unerhebliche Rolle.

Das genuin christliche Verständnis von Mensch und Welt ergibt ein völlig anderes Bild. Obwohl es schon im 13. Jahrhundert von Thomas von Aquin philosophisch und theologisch klar formuliert wurde, konnte sich diese Sicht der Wirklichkeit in wesentlichen Punkten bis heute nicht endgültig durchsetzen. Dabei kommt dem radikalen Ernstnehmen des Schöpfungsbegriffs entscheidende Bedeutung zu. Alles, was ist, ist von Gott geschaffen und deshalb gut. Die Trennungslinie verläuft nicht zwischen Geist und Materie, sondern zwischen Schöpfer und Schöpfung. Auch der Mensch ist nicht eine Zusammensetzung aus Leib und Seele, sondern die von Gott gewollte wesenhafte Einheit aus Geist und Materie. Die Welt ist nicht der Nichtigkeit ausgeliefert; ihre Würde und Eigenwertigkeit wird von Gott garantiert.

Dem Menschen kommt nach christlicher Überzeugung eine singuläre Würde zu, die mit dem Begriff des Personseins näher beschrieben wird. Er existiert, von Gott zu bleibender Vereinzelung berufen, um seiner selbst willen und ist moralisches Subjekt. Leitet man aus dem christlichen Verständnis des Menschen das Humane ab, dann zeigt sich auch, daß keine andere Weltanschauung vom Menschen größer denkt als das Christentum. Die meisten bleiben weit dahinter zurück,

indem sie ihn nur als Exemplar oder Funktionär der Gattung Mensch verstehen. Das Christliche ist am Ende das eigentlich Humane, mit allen Konsequenzen der Verantwortung, die sich daraus für Welt und Menschen ergeben.

### *Weiterführende Fragestellungen*

1. In den Verfassungen der meisten demokratischen Länder sind heute die Achtung der Würde der menschlichen Person und die Gewissensfreiheit gesetzlich verankert. Kann wirklich der ontologische Rang des Menschen als Person nur von Gott her begründet werden, wie vorausgehend behauptet wird? Oder ließe sich die Einzigartigkeit des Menschen als Gattungswesen nicht doch auch noch aus der Erfahrung ableiten und verdeutlichen? Die so stark herausgestellte Betonung der Bedeutung der menschlichen Vernunft und der irdischen Wirklichkeiten überhaupt – wie dies ebenfalls im Beitrag von Alfons Auer geschieht – sollte doch den Menschen aufgrund vernünftiger Überlegung und reflektierter Erfahrung auch zu der von Kant vertretenen Erkenntnis führen, daß menschliches Leben (bzw. die Person) nicht verzweckt werden kann und darf, selbst wenn dabei der Begriff »Person« nicht Verwendung findet. Durchaus ist zugestanden, daß erst vom christlichen Glauben her eine so tiefgehende Begründung des menschlichen Personseins möglich wird – und zwar in einer Weise, wie sie wohl kaum durch irgendeine andere religiöse oder weltanschauliche Position geliefert werden dürfte.

2. Im vorausgehenden Beitrag wird die Würde des Menschen theologisch nur vom Schöpfungsgedanken und von den einschlägigen alttestamentlichen Aussagen her begründet. Müßte nicht als Ergänzung und Weiterführung betont werden, daß sich für den Christen aufgrund der neutestamentlichen Offenbarung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seines Heilswirkens die Würde des Menschen noch vertiefter begründen läßt? Bereits Kirchenväter des 5. Jahrhunderts formulieren als Gebet: »Gott, du hast den Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert . . .« Durch die personale Beziehung Gottes zum Menschen in Jesus Christus – wir dürfen zu Gott sogar »Vater« sagen und sind aufgrund der Taufe Schwestern und Brüder – wird für Christen die Personwürde besonders deutlich herausgestellt.