

Nr. 395 Kirche und Gesellschaft

Elmar Nass

Das Menschenbild des Christentums

Programm für den Sozialen Humanismus

Der Verweis auf das christliche Menschenbild ist in gesellschaftlichen Orientierungsfragen anerkannt. Das sollte zunächst nicht überraschen. Denn trotz zunehmender Entchristlichung unserer Gesellschaft gehören immerhin noch weit mehr als die Hälfte der Deutschen einer christlichen Konfession an. Dennoch ist diese Akzeptanz nicht selbstverständlich. Denn anders als der Verweis auf Dogmen, Morallehre oder Kirchenrecht darf eine solche ausdrücklich theologische Begründung von Standpunkten noch ausgesprochen werden, ohne dass es direkt Hohn und Spott hagt. Das christliche Menschenbild ist als Legitimationsinstanz geschätzt, auch wenn sein Inhalt bei näherer Nachfrage oft im Nebel bleibt. Evangelische und Katholische Kirche sind sich einig: „Der Mensch ist Person. Das ist die Grundlage für alle ethischen Aussagen.“¹ Auf diesem ökumenischen Bekenntnis zum Menschenbild des Christentums lässt sich ein christliches Gesellschaftsprogramm entwerfen, das Gehör findet, ein Sozialer Humanismus.

Auf der Suche nach einer stimmigen Sozialethik

Komplexe Wirtschafts- und Währungskrisen, der vermeintliche arabishe Frühling mit seinen gar nicht so eindeutigen Folgen oder auch immer neue Möglichkeiten der Humangenetik offenbaren die Notwendigkeit sozialetischer Orientierungen: Wie sind die knappen Ressourcen einer Gesellschaft aufzuteilen? Was heißt Solidarität im Euro-Raum? Welcher Krieg ist gerecht? Was ist in der Medizin erlaubt? Viele solcher Fragen werden medienwirksam entweder pragmatisch, politstrategisch oder ökonomisch beantwortet. Dabei geht es in solchen Diskussionen um nicht weniger als um die Zukunft des menschlichen Zusammenlebens. Für eine hilfreiche soziale Orientierung ist zu klären, was etwa die Werte der Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit bedeuten und wie sie mit Hilfe der Sozialprinzipien gesellschaftlich realisiert werden können. Das ist eine klassische Herausforderung christlicher Sozialethik. Schlagwortartige Provokationen aus kirchlichem Munde finden vielleicht noch den Weg in die Öffentlichkeit: so etwa die Geißelung des Afghanistan-Einsatzes der Bundeswehr oder die Forderung nach einer großen europäischen Schuldensozialisierung. Ausgewogene kirchliche Stimmen dagegen finden wenig Gehör. Auch in wissenschaftlichen Diskussionen sind andere Ethiken an ihre Stelle getreten, um Orientierungen anzubieten. Metaphysikfreie Interpretationen geben den Ton an, seien es diskursethische oder vertragstheoretische Modelle mit mehr kollektivem oder eher individualistischem Einschlag. Auch theologische Sozialethiken suchen die Anschlussfähigkeit an solche theologieferne

Ethiken, um sich nicht zu isolieren. Dabei müssen sie auf der Hut sein, nicht ihr eigenes Profil zu verlieren. Der Auftrag christlicher Sozialethik ist es mehr denn je, mit den sie ausmachenden Werten und Prinzipien dem Schöpfungsplan Gottes entsprechend die Gesellschaft mitzugestalten und den Menschen plausible ethische Orientierungen an die Hand zu geben. Christlicher Humanismus ist ein solches soziales Programm, das in einem ökumenischen Schulterschluss den Geist der Gesellschaft prägen und einer zunehmenden Transzendenzvergessenheit entgegenwirken kann.

Als Fundament ökumenischer Sozialethik erkennen Katholische und Evangelische Kirche gemeinsam ein „Menschenbild des Christentums“.² Einen solchen Konsens zu behaupten, ist eine herausfordernde These, die weniger das Resultat bereits erfolgreicher Konsultationen und Diskussionen ist als vielmehr das notwendige Ziel solcher Prozesse. Sozialethiken beider Konfessionen sind gemeinsam herausgefordert, Begründungen und Inhalte ihrer im Verhältnis von Gott, Schöpfung und Mensch verankerten Positionen neu zu bedenken. Das Christliche kann mutig konkurrierende Welt- und Menschenbilder herausfordern. Denn in der näheren inhaltlichen Bestimmung des gemeinsam bekannten Menschenbildes liegen Chance wie Notwendigkeit einer sozialen christlichen Orientierung.³

Auf der Suche nach einem christlichen Humanismus

Jeder Humanismus orientiert seine Ethik am Menschen. Die Katholische Soziallehre etwa versteht sich ausdrücklich als „Humanismus im Vollsinn des Wortes“ (*Populorum progressio* 42). Weltanschaulich bestimmte Menschenbilder geben den jeweiligen Humanismen ihr Profil. Christlicher Humanismus ist einer unter vielen, der durch das von ihm vertretene Menschenbild und die daraus erschlossenen gesellschaftlichen Konsequenzen unverkennbar ist.

Wenn von christlichem Humanismus gesprochen wird, bedeutet diese Positionierung eine Abgrenzung von atheistischen Varianten, die in jüngerer Vergangenheit offensiv aufgetreten sind: zum Beispiel mit plakatierten Bussen, Streitschriften wider die Religion und mit Einfluss in den kulturpolitischen wie ethischen Diskussionen. Etwa die Giordano-Bruno-Stiftung oder die Humanistische Union agieren offen wider die Kirchen. Sie streiten gegen den Glauben an Gott und eine religiöse Vorstellung von Transzendenz. „Vermutlich gibt es keinen Gott“, ist eine der bekannten Parolen. Im Namen des Humanismus solle sich die Ge-

sellschaft die Kirchen ersparen. Humanismus und Christentum seien unversöhnliche Widersacher. Eine solche Unterstellung ist inhaltlich falsch und historisch widerlegt. Außerdem hat die atheistische Vereinnahmung des Humanismus mit inneren Widersprüchen zu kämpfen. Alle, die sich Humanisten nennen, müssen sich schließlich der Frage stellen: Was ist der Mensch? Was macht ihn aus im Unterschied zu anderen Lebewesen? Ist es die Vernunft mit ihrer Fähigkeit zur Abstraktion? Das überzeugt nicht, denn auch anderen höheren Lebewesen wird diese Fähigkeit zugesprochen, so etwa Delphinen oder Walen. Oder ist es die Fähigkeit, Werkzeuge sinnvoll zu benutzen? Das ist ebenso wenig plausibel, denn auch Schimpansen können das. Oder ist es das Ich-Bewusstsein und damit die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen? Auch dies wurde schon bei Schimpansen nachgewiesen. Solche Antwortversuche lassen zudem offen, was mit denen ist, die die benannten Fähigkeiten aufgrund von Behinderung nicht oder kaum besitzen. Und was für Menschen sind dann Ungeborene oder an Demenz Erkrankte?

Eine andere Antwort auf die Frage nach dem Menschen könnte sein: „Mensch ist, wer von Menschen gezeugt wurde.“ Das ist logisch und bezieht alle Kranken, Ungeborenen und Alten mit ein. Diese Antwort verschiebt die Frage in einen endlosen Regress: Was macht die Eltern als Menschen aus, was die Großeltern usw.? Welcher unserer Vorfahren aber war schon ein Mensch, und welcher nicht? Und woran machen wir das fest? Die verbreitete Antwort von Biologen ist überraschend. Vom Menschen sei in der Evolution zu sprechen bei den Lebewesen, die nachweislich auf ein Leben nach dem Tod setzen.⁴ Da, wo solche Beerdigungsriten nachzuweisen sind, sprechen wir vom Menschen. Ist das Gespür für Transzendenz also das Unterscheidungsmerkmal des Menschen im Gegensatz zu seinen Vorfahren, so muss sich jeder Humanismus daran messen lassen. Ein atheistischer Humanismus, der ausdrücklich die Transzendenz leugnet, wird eine solche Bestimmung des Menschen nicht teilen. Es muss gefragt werden, was wäre, wenn keiner mehr an die Transzendenz glaubt und Beerdigungsriten also wieder ganz verschwinden. Humanismus und Atheismus sind sich deshalb eher fremd als verwandt oder gar identisch.

Für die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens vertritt dagegen ökumenische Sozialethik einen christlichen Humanismus. Es herrscht ökumenisch Einigkeit über das grundlegend personale Profil einer absoluten Menschenwürde, das sich theologisch aus der Imago-Dei-Lehre ableitet und sich etwa in der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen sowie verfassungsrechtlich zum Beispiel in Art 1 GG und den

Grundrechten niederschlägt. Ein solcher Konsens kann dem Wortlaut nach auch von Nicht-Christen geteilt werden. Inhalt und Begründung machen das christliche Profil aus, das sich vor allem von metaphysikfreien Ethiken unterscheidet.

Auf der Suche nach einem Menschenbild des Christentums

Was kann der Personbegriff zum Menschenbild des Christentums beitragen? Personalität ist als transzendent begründetes und weltimmanent wirksames Sozialprinzip Grundlage sozialetischer Aussagen im christlichen Sinne. Der Mensch ist nicht nur Geschöpf Gottes, sondern auch sein Ebenbild. Ein so verstandener Sozialer Humanismus ist das Leitbild menschlichen Zusammenlebens auf staatlicher Ebene und darüber hinaus. Er fordert von einer gerechten Ordnung die grundsätzliche Befähigung zur Entfaltung der menschlichen (Individual- wie Sozial-) Natur ein. In der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und im Christusergebnis ist nach gemeinsamer christlicher Auffassung dem Menschen von Gott eine unantastbare Würde gegeben, und zwar unabhängig von unserem Entwicklungs-, Gesundheits- oder Vernunftzustand. Damit stehen jedem Menschen unbedingte Rechte und Pflichten zu, die ihm nicht legitimerweise durch politische Entscheide oder ökonomische Zwänge abgesprochen werden können. Dazu zählen etwa das Recht und die Pflicht auf die Entfaltung von Eigen- und Sozialverantwortung, was einseitigen individualistischen oder kollektivistischen Ethiken beziehungsweise Sozialordnungen widerspricht. Die Personalität gründet in der Transzendenz. Jedem Menschen ist das Ziel zu Eigen, seinen Fähigkeiten entsprechend sein Leben auf Gott hin auszurichten. Gott tritt den Menschen als menschliche Person gegenüber. Die menschliche Natur wird selbst Teil der Natur Gottes. Und der Heilige Geist ist als das Du Gottes personal gegenwärtig mitgedacht. Person zu sein heißt für Christen, sich Gott zu verdanken und in die Welt gesandt, von Gott gerufen und geliebt zu sein.

Während metaphysikfreie Ethiken etwa individuelle oder kollektive Interessen als oberste soziale Prinzipien postulieren, setzt der Christliche Soziale Humanismus die Personalität als oberstes Ordnungsprinzip dagegen. Auf Grundlage der gemeinsamen personalen Idee können verschiedene christliche Traditionen zu einer komplementären Begründung zusammengeführt werden. Klassische wie gegenwärtige Humanisten unterschiedlicher Konfession führe ich dafür als Zeugen ins Feld. Und auch liberale Wirtschaftsphilosophie hat dazu etwas zu sagen.

Lex und Liebe: Brücken zum ökumenischen Konsens

Es kann und muss nicht darum gehen, für die Bewertung jeder politischen oder ökonomischen Einzelfrage einen ökumenischen Konsens zu erzielen. Auch bleiben im Dialog zwischen Protestanten und Katholiken Gräben bestehen, wo etwa eine abschließende Einigung im Rechtfertigungsstreit oder im kirchlichen Amtsverständnis als Möglichkeitsbedingung ökumenischer Sozialethik angesehen wird. Dogmatik und Ethik können nicht einfach voneinander getrennt werden. Doch sollte eine Einigung der dogmatisch strittigen Fragen nicht die Vorbedingung sein, um erst anschließend mit der Schärfung eines Profils ökumenischer Sozialethik zu beginnen. Mehr als in anderen – vor allem dogmatischen – Fragen ist im Bereich der Sozialethik ein ökumenischer Konsens möglich. Er ist weit mehr als ein formelhafter Kompromiss eines wie auch immer definierten kleinsten gemeinsamen Nenners. Mit seiner Hilfe kann und soll „das gemeinsame Profil des Christlichen in unserer Gesellschaft erkennbar“ werden.⁵ Dieser Weg fängt nicht beim Nullpunkt an, auch wenn die Bemühungen im Vergleich zum entsprechenden dogmatischen Dialog noch verhältnismäßig jung sind. Zwei grundsätzliche Bedenken dogmatischer Herkunft sind aus dem Weg zu räumen: 1.) Die Erkennbarkeit eines gemeinsamen normativen Fundaments könnte scheitern an den unterschiedlichen Zugängen zur menschlichen Erkenntnis göttlicher Wahrheit. 2.) Verschiedene Verständnisse der Heilsrelevanz von Sozialethik könnten die Relevanz eines normativen Fundaments in Frage stellen.

1.) Erkenntnistheoretisch argumentiert die protestantische Tradition im Sinne des Sola-Scriptura-Prinzips vor allem biblisch, während die katholische Seite Lehramt und Tradition hinzunimmt. Das Naturrecht findet dabei auf beiden Seiten Anwendung. In den päpstlichen Sozialenzykliken wird das Naturrecht immer wieder in seiner aristotelisch-thomasischen oder – wie etwa bei Benedikt XVI. – in seiner platonischen Auslegung zugrunde gelegt. Unter den katholischen Sozialethikern im deutschsprachigen Raum ist eine naturrechtliche Begründung hingegen weitgehend unter den Verdacht der Vormodernität geraten, weil sie nicht an moderne sozialwissenschaftliche Diskurse anschlussfähig sei. Schließlich seien in der Vergangenheit mit Verweisen auf das Naturrecht absolutistische Herrschaftsformen oder etwa rechtliche Benachteiligungen von Frauen gerechtfertigt worden. Mit einem so verstandenen Naturrecht werden aber nur diejenigen neuscholastischen Verfremdungen verworfen, die die thomasische Wesenslehre nicht hinreichend begreifen und so dem naturalistischen Trugschluss verfallen sind. Mit einer ange-

messenen Berufung auf Thomas von Aquin kann nicht einfach aus dem faktischen Bestehen einer Ordnung auf deren Legitimität geschlossen werden. Auch kann die Vermutung zurückgewiesen werden, das Naturrecht sei eine statische Umsetzung des göttlichen Gesetzes in positives Recht. Diesem Verdacht hält der evangelische Theologe Wolfgang Maaser entgegen, dass nach Thomas (*S. Th. Ia-IIae, 97,2*) „auch eine gewisse, den allgemeinen Nutzen fördernde Anpassung an veränderte Lebensbedingungen legitim“ ist.⁶ Naturrecht ist keineswegs statisch.

Auch sonst scheint der Umgang mit dem Naturrecht in der evangelischen Sozialethik unbeschwerter zu sein. Martin Luther hält selbstverständlich am Naturrecht zur Begründung universaler Normen fest, verabschiedet sich allerdings von deren Einbindung in eine ontologische Seinsordnung einer göttlichen *Lex aeterna*, wie sie bei Thomas zugrunde liegt. So wird zwar die Partizipation des Menschen an der göttlichen Seinsordnung als Möglichkeitsbedingung zur analogen Erkenntnis göttlicher Wahrheit geleugnet. Dem geltenden Naturgesetz und daraus abgeleiteten Naturrechten ist bei Luther das Gesetz der Liebe Gottes in Jesus Christus vorgeordnet. Liebe gilt Luther „als eine Metanorm, als Norm für Normen, mit der die allgemeinen Maßstäbe des Naturrechts kritisch zu bearbeiten sind.“⁷ Doch das Naturrecht behält seine Wertschätzung als Begründung universaler Normen. Martin Honecker etwa konzipiert seine evangelische Ethik ausdrücklich auf der normativen Grundlage der menschlichen Natur. Wolfgang Huber würdigt bei aller Betonung der biblischen Position ausdrücklich das Naturrecht und auch Hans G. Ulrich greift diesen Ansatz positiv auf.

Als strittige Frage steht vielmehr im Raum: Wie ist die Befreiung der Vernunft zu denken, damit sie die Wahrheit Gottes und damit auch die gegebene Natur des Menschen mit ihren Folgen für soziale Prinzipien verstehen kann? Benedikt XVI. schlägt in seiner jüngsten Enzyklika eine Brücke zur lutherisch betonten *Lex charitatis*: „*Caritas in veritate*‘ ist das Prinzip, um das die Soziallehre der Kirche kreist“ (*Caritas in veritate*, Civ 6). Ohne Liebe keine Vernunftserkenntnis der Wahrheit! Liebe richtet die Vernunft auf Gott hin aus: „Es geht darum, die Vernunft auszuweiten und sie fähig zu machen, jene eindrucksvollen Dynamiken zu erkennen und auszurichten, indem man sie im Sinn jener ‚Kultur der Liebe‘ beseelt.“ (Civ 33). Erst wenn der Vernunft eine Haltung der Liebe zur Seite steht, überwindet sie ihre im Sündenfall begründete Trübung und kann das christliche Bild vom Menschen erkennen. *Lex aeterna* und *Lex charitatis* müssen und dürfen fortan nicht mehr

als unüberwindlicher Gegensatz, sondern komplementär verstanden werden.⁸

2.) Für Luther ist die Freiheit des Christenmenschen zugleich eine Freudigkeit des Willens darüber, dass der Mensch sich als Werkzeug Gottes erfahren darf. Die von der thomasischen Scholastik den menschlichen Werken neben Gnade zugesprochene Heilsbedeutung wird von Luther verworfen. Die Gnade allein bewirke im Menschen die Befähigung zur gottgewollten Humanität, die sich dann in einer Ethik der Mitmenschlichkeit ausdrückt. Damit ist die (Sozial-)Ethik mehr horizontal als vertikal verstanden, während sich in der katholischen Tradition ein Gleichklang beider Richtungen durchgesetzt hat. Einen wichtigen Brückenschlag hinsichtlich dieses Problems leistete bereits Philipp Melanchthon. Er hielt eine naturrechtlich begründbare Ordnung für möglich, da er die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Herzens aneinander gebunden sah. Damit konnte er eine Seinsordnung aus Liebe denken. So schlägt Melanchthon die Brücke zur Idee der gesellschaftlichen Relevanz einer göttlichen Ordnungsidee. Diese ist dann eine kritische Instanz für die Bewertung faktischer Regeln und Herrschaften. Ein neuprotestantisches Denken erkennt inzwischen in dieser Tradition die Notwendigkeit einer sozialetischen Orientierung an einer letztlich metaphysisch begründeten normativen Ordnungsidee an.⁹ Die Relevanz eines universalen normativen Fundaments für die ethische Bewertung einer gesellschaftlichen Ordnung kann deshalb unter Beibehaltung begründungstheoretischen Sonderguts als ökumenisch konsensfähig gelten. Damit ist der Weg frei für die inhaltliche Bestimmung des Sozialen Humanismus. Was Arthur Rich als Frage formulierte, sollten die Kirchen um so mehr als konkreten Gestaltungsauftrag verstehen: das „Humanum“ als Leitbegriff ökumenischer Sozialetik!¹⁰

Humanum – Humanitas – Humanismus: Historische Fundamente

Humanismus wurde aus christlicher Sicht in der Scholastik erstmals zu einem wissenschaftlichen System entfaltet. Anfang des 12. Jahrhunderts stimulierte eine optimistisch-missionarische Vision in Europa den Gedanken einer einheitlichen Erklärung von Natur, Mensch und Gott, soweit dies aus der im europäischen Mittelalter verbreiteten christlichen Weltansicht nach dem Sündenfall im Paradies möglich war. Zu diesem Zweck sollte der Glaube durch ein möglichst rationales Verstehen des göttlichen Willens verteidigt werden. Die Suche nach Ziel und Sinn paarte sich mit dem Bewusstsein, dass alles menschliche Wissen begrenzt ist. Es fühlte sich eingebettet in die göttlich gegebene Wesensbe-

stimmung von Mensch und Natur. Menschliches Suchen nach Wahrheit bleibt danach stets unabgeschlossen. Die einheitliche lateinische Sprache erleichterte die allgemeine Verständlichkeit der rational vorangebrachten Systematisierung. Sprache, Methode und Fragen der Denker unterschieden sich dabei wenig. Anders als heute waren komplexe Kommunikationsmodelle zur Übersetzung einer weltanschaulich bestimmten Ethik in die andere weitgehend überflüssig. Die großen Fragen der griechischen Philosophie nach dem Sein der Dinge sowie die Versuche nach deren sprachlicher Erfassung waren prägend für christliches Denken und Wissenschaft. Das im Sündenfall gefallene Menschengeschlecht suchte seine Würde wiederaufzurichten, und zwar nicht gegen, sondern ausdrücklich im Kontext von Glauben und Metaphysik. Die in der Liebe Gottes und so im Übernatürlichen fußende Zielbindung des Menschen begründete die Motivation zu einer gesellschaftlichen Weiterentwicklung, deren Grundanliegen eine positive Wertschätzung des Menschen aus seiner Freundschaft zu Gott ausmachte. Die menschliche Sozialnatur erhält nunmehr in dem Freundschaftsangebot Gottes einen Eigenwert. Nicht erst in der protestantischen Tradition, sondern schon im Sinne von Thomas handelt es sich bei der horizontalen Hinordnung auf das Soziale um eine natürliche Grundbefindlichkeit. Die Rezeption der Scholastik für eine christliche Sozialethik heute bleibt im ökumenischen Gespräch umstritten. Doch die Vision einer am gottgegebenen Humanum orientierten Ordnung begründet die konsensfähige Aktualität dieses Denkens.

Das ökumenische Scharnier ist der Humanismus. Ein christlicher Humanismus entdeckt in der menschlichen Würde das allgemeingültige Ordnungsprinzip sozialetischer Legitimität. Manche Ausflüchte der Hochschulgelehrsamkeit in spekulative Spitzfindigkeiten ließen philologisch gebildete Pädagogen und Humanisten wie Erasmus von Rotterdam oder Melanchthon auf Distanz gehen zu denen, die sich mit ihren Gedanken spielen auf die Scholastik berufen wollten, sich aber schon weit von den Gedanken des Aquinaten entfernt hatten. Die klassischen christlichen Humanisten suchten dagegen in der Umsetzung der christlichen Botschaft die praktische Nutzbarkeit für den Menschen und begründeten eine Ethik mit dem Ziel der „Humanitas“: der edlen Geistes- und Herzensbildung. Christus ist das Vorbild und damit wichtiger als Heilige oder Gelehrte. Er ist danach das letzte Kriterium für alle ethische Legitimität. Dies gilt auch für die Bildung der Herrscher und der sozialen Ordnung.

Für diese Zeit fortschrittlich anzusehen sind die daraus abgeleiteten sekundären Werte und Prinzipien bei Erasmus: christliche Bildung der Re-

gierenden, Gerechtigkeit für alle, Solidarität der Christenmenschen, Ausweitung der Meinungsfreiheit, Bewusstseinsbildung vor übereiltem Krieg. Sie umreißen ein europäisches Friedensprogramm, das den Krieg unter Christen ächtet. Gemeinwohl, Solidarität, Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und den Europagedanken begründet Erasmus in der menschlichen Natur, die deshalb zum Maß ethischer Bildung erklärt wird, weil Christus selbst Mensch geworden ist. Christlich-humanistische Ethik gründet auf dem durch Christus gewürdigten Menschen. Die klassischen christlichen Humanisten kommen so auf einem anderen als dem scholastischen Weg zu Sozialprinzipien und zu einem Bildungsideal. Die Resultate sind weitgehend die gleichen. In der Enzyklika *Caritas in veritate* mahnt Benedikt XVI. eine neue humanistische Synthese an, die sich in einem neu zu entdeckenden Geist der Liebe ausdrückt. Ohne diesen Gesinnungswandel kann es keinen erfolgreichen Weg aus der großen Krise geben. Evangelische und Katholische Kirche stehen heute auf ihren komplementären Begründungswegen mit ihrer gemeinsamen Forderung nach der Bewusstseinsbildung in der humanistischen Tradition, da sie sich darüber einig sind, dass der Beitrag des christlichen Glaubens darin besteht, im Vertrauen auf Gottes Gnade Zuversicht zu schaffen: „Der Glaube will zum Leben ermutigen“.¹¹

Keine Angst vor freiheitlicher Wirtschaftsphilosophie

Die Annahme einer von Gott gegebenen Natur des Menschen, die als Humanum normativen Anspruch für die Gestaltung der Gesellschaft erhebt, scheint einer liberalen Weltsicht menschlicher Freiheit entgegen zu stehen. Darin besteht aber nur auf den ersten Blick ein Widerspruch.

Wie kaum ein anderer wird Adam Smith als Vordenker des Wirtschaftsliberalismus zitiert. Ihm folgend kann das Gemeinwohl als Befriedigung egoistischer Einzelinteressen verstanden werden. Ein genauerer Blick auf seine Idee der Freiheit zeigt, wie eng er diese an eine menschliche Natur bindet und dabei Gott mitdenkt. Selbstverständlich ist Smith von der Existenz einer allmächtigen und gütigen Gottheit überzeugt.¹² Seine „Theorie der ethischen Gefühle“ bietet auf einer solchen Grundlage eine psychologisch-ethische Interpretation der menschlichen Natur, die auf die Entfaltung der gottgegebenen Bestimmung hin zu lenken ist. Natur ist bei Smith die gegebene Möglichkeitsbedingung zu verantwortlichem Handeln des Menschen. Diese Verantwortung zu entfalten ist der personale Anspruch, der in der geschaffenen und freien menschlichen Natur begründet liegt. Neben der egoistischen Handlungsmotivation ist eine natürliche Sympathie-Anlage des Menschen angenommen. Bei dieser

Fähigkeit, sich in einen anderen Menschen hineinzusetzen allein um des Anderen willen, handelt es sich um eine eigene soziale Motivation.¹³ Ethik kommt für den Menschen in den Abwägungen zwischen den ihn antreibenden Motivationen ins Spiel. Dem um eine ethische Orientierung ringenden Menschen komme ein innewohnender, unparteiischer Beobachter zu Hilfe, der eine intersubjektive ethische Position einbringt. Ist der innermenschliche Dialog der widerstreitenden Motivationen als Möglichkeitsbedingung ethischer Urteilsbildung verstanden, so konstituiert er zugleich die Freiheit des Menschen.

Die gottgegebene Natur begründet die Freiheit des Menschen. Sie gibt ihm in der Idee des unparteiischen Beobachters eine Entscheidungsinstanz personaler Freiheit. Der christlich sozialhumanistische Gedanke daran ist vor allem die Idee einer natürlichen Befähigung des Menschen zur Lebensorientierung am metaphysisch begründeten Humanum.

Das Humanum als Befähigung zur Wirtschaftsethik

Das Humanum: die gottgegebene menschliche Natur, die Freiheits- und Sozialanlage einschließt, ist aus christlicher Sicht das Maß sozialetischer Legitimität. Gerade in Krisenzeiten werden wir daran erinnert, dass es jenseits willkürfreier Entscheidungsprozesse eine nicht relativierbare Orientierung der Menschlichkeit geben muss. Nach den Erfahrungen des Nazi-Terrors haben beispielsweise die Väter und Mütter des Grundgesetzes und die Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft unter kirchlichem Einfluss die deutsche Verfassung beziehungsweise die Wirtschaftsordnung auf ein naturrechtlich-humanes Fundament gestellt. Die Kirchen heute begrüßen es folgerichtig, dass die Soziale Marktwirtschaft sich als Wirtschaftsordnung mit einem angemessenen „anthropologisch-soziologischen Rahmen“ und einer „sozial verträglichen Einbettung“ versteht.¹⁴ Die Legitimation eines sozialen Gebildes setzt bei Alfred Müller-Armack in der Frage „nach dem Wesen des Menschen“ an. Der Mensch sei ein „metaempirischer Zusammenschluss von Trieb und Geist.“¹⁵ Das konkrete Leitbild Müller-Armacks für die soziale Ordnung ist das Humanum als nicht hintergehbare Rahmen, der in die konkreten gesellschaftlichen und ökonomischen Notwendigkeiten übersetzt werden muss.

Das Humanum als normatives Regulativ des wirtschaftsethischen Dialogs der Disziplinen Ethik und Ökonomik hat Arthur Rich maßgeblich geprägt. Bei ihm wird es übersetzt vor allem in die Kriterien der Relationalität, Partizipation und Mitmenschlichkeit. Die inhaltlich als Bezie-

hung von Freiheit und Solidarität zu bestimmende Menschengerechtigkeit beziehungsweise das Humanum fordert Rich als unbedingten Maßstab einer wirtschaftsethisch legitimierten Entscheidung. Eine solche Grundlegung kommt systematisch dem Ansatz von Arthur F. Utz nahe. Das Humanum tritt dort als inhaltlicher Rahmen des legitimen Dialogs der Disziplinen den Gefahren von Willkürfreiheit entgegen. Wenn sich dabei in der Suche nach dem Entscheidungskriterium im Dialog der Blick auf das Bekenntnis richtet, so ist die Tür geöffnet für die inhaltlich theologische Bestimmung des Humanum, die Rich vor allem christologisch vornimmt. Die Unbedingtheit dieser transzendenten Begründung für eine (menschen)gerechte Gesellschaft ist ökumenischer Konsens.

Das Humanum als Leitbegriff ökumenischer Sozialethik

Nach diesen grundsätzlichen Bestimmungen lassen sich exemplarisch mit Arthur Rich und Karl Lehmann inhaltliche Eckpfeiler eines Menschenbildes des Christentums formulieren, das Evangelische und Katholische Kirche gemeinsam mit dem Humanum als Oberprinzip sozialer Gerechtigkeit einfordern können.¹⁶ Es ist nicht bloß das Idealbild eines Christenmenschen, sondern es geht um ein Bild, in dem sich alle Menschen wiedererkennen können, auch wenn sie die genuin christlichen Begründungen nicht zu teilen bereit sind. Der Mensch bestimmt sein Wesen nicht selbst. Deshalb kann das vorempirisch behauptete Humanum nicht selbst Gegenstand eines kontroversen Diskurses sein, sondern vielmehr dessen legitimierende Begrenzung. Jede Wissenschaft vom Menschlichen – und dazu zählt die Sozialethik – arbeitet mit Voraussetzungen, die sich empirisch nicht verifizieren lassen. Wer dies bestreitet, hat entweder ein rein biologistisches Verständnis (dies ist aber auch schon ein Postulat!) oder er wird Ethik am Menschen vorbei modellieren.

Die christlich-abendländische Tradition stützt sich auf die biblische Gestalt des Adam und erkennt den wahren Menschen (jenseits der *Natura Corrupta*) in Jesus Christus als das „Menschenbild des Christentums“. Einer *Imitatio-Christi*-Ethik aus der christlichen Mystik setzt Luther die Lehre der *Conformitas Christi* entgegen. Das meint: „Nicht wir machen uns Christus gleich, sondern Gott führt uns in die Gleichförmigkeit mit Christus hinein.“¹⁷ Damit ist der ökumenisch konsensfähige Kern des Humanums nicht gefährdet. Wichtig für das gemeinsame Profil in aktuellen sozialetischen Diskussionen ist die Einigkeit darüber, dass das christlich verstandene Humanum unvereinbar mit einem sich immer

wieder neu definierenden Wesen des Menschen ist. Für dieses ökumenisch konsensfähige sozialetische Oberprinzip gilt:

- Für eine christliche Begründung der menschlichen Würde ist die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer unauflösbar. Der Mensch ist von Natur aus personal, er trägt seinen Zweck in sich und ist nicht Produkt des Zufalls. Diese ausdrücklich metaphysische Grundlegung ist rückgebunden an die christliche Überzeugung der Schöpfung und Gottebenbildlichkeit. Ohne die religiöse Dimension bleibt zumindest die Bindung an das personale Humanum, welches aber – wie etwa bei dem indischen Wirtschaftsnobelpreisträger Amartya Sen und bei Martha Nussbaum – eine weitere Begründung seiner selbst offen lässt.
- Der Mensch ist ein dialogisches Sozialwesen, letztlich begründet aus seiner dialogischen Beziehung zu seinem Schöpfer und der praktizierten Liebe Jesu Christi. Eigenwohl und Gemeinwohl bedingen einander.
- Der Mensch hat ein Gewissen und einen freien Willen. Freiheit des Menschen heißt immer auch Verantwortlichkeit und Sittlichkeit. Die Freiheit ist relational rückgebunden an die Grundwerte von Wahrheit und Gerechtigkeit sowie die Grundprinzipien von Solidarität und Subsidiarität. Hieraus ist auch die Motivation zur Leistung abzuleiten.
- Grenzen ergeben sich durch die im Sündenfall begründete *Natura Corrupta*, die den Menschen zum Egoismus verleitet. Wo es um das Humane geht, muss sie mitgedacht werden.
- Gott ruft den Menschen zum ewigen Glück. Der Mensch transzendiert sein jeweiliges Sosein. Diese Berufung schafft Gelassenheit gegenüber den irdischen Heilsprophetien. Eine solche eschatologische Dimension schafft innere Freiheit von vergänglicher Weltimmanenz. Dem Menschen wohnen Zielbestimmung und Hoffnung inne, den Ruf Gottes zu hören und sein Wesen zu realisieren. Nichtchristen können zumindest die Erfüllung ihres Wesens als humanes Ziel teilen. Dies gilt wiederum für die aristotelische Gerechtigkeitstheorie von Amartya Sen, der eine Natur des Menschen als das normative Oberprinzip einer gerechten Sozialordnung postuliert.

Diese Vorstellung vom Menschen beschreibt das christliche Humanum. Es dient als Fundament für ethische Bewertungen gesellschaftlicher Zusammenhänge. Daraus ergibt sich der Imperativ, das Humanum in jeder Zeit und in den verschiedenen Umständen zu entwickeln.

Keine Angst vor Wahrheit

Wahrheit wird weder erfunden noch gemacht, sondern entdeckt. Sozialer Humanismus auf Grundlage des christlichen Menschenbildes gründet in einer solchen Ethik, die in der Menschwerdung Gottes die auf komplementären Wegen erschlossene menschliche Natur als transzendentes ethisches Prinzip und damit als wahr anerkennt. Papst Johannes Paul II. stellte das folgendermaßen heraus: „Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, der gehorchend der Mensch zu seiner vollen Identität gelangt, gibt es kein sicheres Prinzip, das gerechte Beziehungen zwischen den Menschen gewährleistet“ (*Centesimus annus* 44). Das so verstandene Humanum ist nicht allein der Name für den Konsens über das personale Fundament der Ethik. Die Ausrichtung an diesem Menschenbild des Christentums gibt dem einzelnen Menschen ein gut begründetes Maß für ethisch legitime Entscheidungen und in der Grundhaltung der Zuversicht auch ein Tugendideal an die Hand. Das Humanum ist darüber hinaus die Grundlage einer gesellschaftlichen Ordnungsidee. Humanisten wie Erasmus und Melanchthon leiten aus dem Humanum schon Sozialprinzipien ab, die eo ipso Legitimität beanspruchen. Daraus entwickelt Erasmus ein ethisches Programm, das er als Bildungsideal entwirft. Die Vordenker Sozialer Marktwirtschaft begründen ohne Absage an die Anthropologie von Adam Smith ihr Gesellschaftsmodell auf diesem Menschenbild. Sie greifen dazu die ökumenisch anerkannten Sozialprinzipien auf. Das gemeinsame Profil des Christlichen in unserer Gesellschaft erkennbar zu machen heißt, sich in den sozialetischen Diskursen ausdrücklich auf das personale christliche Menschenbild und seine Tradition zu berufen und mit seiner Hilfe den vermeintlich metaphysikfreien Relativierungen der Würde eine überzeugende Alternative entgegen zu setzen.

Anmerkungen

- 1 Rat der EKD und DBK (1997): „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen von Migration und Flucht (= Gemeinsame Texte 12), Hannover / Bonn: Nr. 97: 115.
- 2 Rat der EKD und DBK (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (= Gemeinsame Texte 9), Hannover / Bonn: Nr. 92. Zur Vertiefung vgl. E. Nass: Vom Menschenbild des Christentums zum sozialen Humanismus, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 56/2 (2012): 90 – 102.
- 3 Für eine orthodoxe Sicht vgl. A. K. Papaderos (2005): Aspekte orthodoxer Sozialethik, in: I. Gabriel / A. K. Papaderos / U. Körtner: Perspektiven ökume-

-
- nischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz: 23 – 126.
- 4 Vgl. U. Lüke (2006): Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg: 145 – 149.
 - 5 E. Schockenhoff: Der Anspruch des Wortes Gottes und das Recht zum eigenen Standpunkt. Der Weg der protestantischen Ethik aus Sicht katholischer Theologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 52 (2008) Sonderheft: 55 – 66 (hier: 64).
 - 6 W. Maaser (2003): Gerechtigkeitshermeneutik bei Luther, in: P. Dabröck / T. Jähnichen / L. Klinnert (Hg.): Kriterien der Gerechtigkeit, Gütersloh: 68 – 85 (hier: 75).
 - 7 Ebd.: 81.
 - 8 Vgl. das Resümee von P. Schallenberg: Gesetz oder Evangelium? Zu einigen vermuteten Differenzen zwischen katholischer und evangelischer Ethik, in: Catholica 61 (2007): 56 – 66.
 - 9 Vgl. R. Leonhardt: Luthers Rearistotelisierung der christlichen Ethik. Plädoyer für eine evangelische Theologie des Glücks, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 48/2 (2006): 131 – 167.
 - 10 A. Rich (1970): Das „Humanum“ als Leitbegriff künftiger ökumenischer Sozialethik?, in: A. Rauscher (Hg.): Das Humanum und die christliche Ethik, Köln: 11 – 29.
 - 11 Rat der EKD und DBK (1997): Wieviel Wissen tut uns gut? (= Gemeinsame Texte 11), Hannover / Bonn: Nr. 5. Vgl. E. Nass (2012): Vision Mensch – Mission Hoffnung. Glauben, der wieder gewinnt, Paderborn u. a.
 - 12 Vgl. W. Eckstein (1994): Einführung, in: A. Smith (1790/1994): Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg: LI.
 - 13 Vgl. A. Smith (1790/1994): Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg: 1.
 - 14 Rat der EKD und DBK (1994): Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen (= Gemeinsame Texte 3), Hannover / Bonn.
 - 15 A. Müller-Armack (1932): Entwicklungsgesetze des Kapitalismus. Ökonomische, geschichtstheoretische und soziologische Studien zur modernen Wirtschaftsverfassung, Berlin: 138, 21.
 - 16 A. Rich (1970): Das „Humanum“ als Leitbegriff, a. a. O.: 18 ff.; K. Lehmann (2000): Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche, in: R. Biskup / R. Hasse (Hg.): Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft, Bern u. a.: 51 – 78 (hier: 59 ff.).
 - 17 U. Asendorf (1988): Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen: 106.

Zur Person des Verfassers:

Domvikar Dr. Dr. Elmar Nass, Sozialethiker an der RWTH Aachen und Fortbildungsbeauftragter des Bistums Aachen.