



CHRISTOPH BÖHR

Identität im Paradoxon: Christentum und Europäertum

Die Bedeutung des christlichen Denkens für das europäische Selbstverständnis

Man könnte sich die Sache einfach machen und im Blick auf die Frage nach der Bedeutung des Christentums im Europa der Zukunft religionshistorisch antworten: Im Vergleich zu dem, was wir über die Lage des Glaubens hierzulande am Beginn des 19. Jahrhunderts wissen, stellt dieser damalige geschichtliche Verfallsbefund alles in den Schatten, was heute Anlaß zur Nachdenklichkeit gibt. Auch religionssoziologisch betrachtet gibt es keinen Grund zur Verzweiflung¹, wenn man nicht nur auf die Kirchen, sondern auch auf andere gesellschaftliche Großgruppen blickt: deren Mitgliederschwund, ihre abnehmende Prägekraft und deren schwindende gesellschaftliche Bedeutung. Tatsache ist jedenfalls: Rund 80 Prozent der Europäer – zwischen Atlantik und Ural – sind Christen. In Deutschland werden an jedem Werktag über 6000 Gottesdienste gefeiert. An jedem Wochenende bevölkern in unserem Land weit mehr Menschen die Kirchen, als sich auf sämtlichen Fußballplätzen Zuschauer einfinden.

VERDUNSTENDER GLAUBE

Und doch scheint es, daß der Glaube verdunstet. Aber auch angesichts der Beurteilung dieses durchaus begründeten Befundes muß zur Vorsicht geraten werden. Was genau ist gemeint, wenn wir von Verdunstung sprechen? Geht das Glaubenswissen zurück? Verliert die Verhaltensprägung, die vom Glauben ausgeht, ihre Kraft? Zweifellos trifft beides zu. Dennoch: Trifft dieser Schwund an Wirkmacht nicht auch andere ehemals einflußreiche Gruppen und Gemeinschaften?

¹ Vgl. auch Stefan Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von der Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Br. 2006.





ten und die möglicherweise noch viel stärker als die Kirchen? Wie prägend wirkt heute noch die Mitgliedschaft in einem gesellschaftlichen Verband, dem jemand vor Jahr und Tag beigetreten ist, angesichts der allgemeinen Entwicklung einer oft von Stimmungslagen abhängigen Verflüssigung von Handlungs- und Verhaltensmustern? Und was schließlich das Wissen um den Glauben anbelangt: Mit welchem Wissen ist ein Bürger ausgerüstet, wenn er an einer Bundestagswahl teilnimmt? Kennt er die Programme der Parteien, weiß er um deren Zukunftspläne? Sind nicht allüberall heute Stimmungen wichtiger als Loyalität und Kompetenz?

In der Moderne verschieben sich die Gewichte zwischen libertas und auctoritas nachdrücklich. Diese Entwicklung hat im letzten halben Jahrhundert nicht nur in Deutschland einen neuerlichen Schub erhalten. Jeder Freiheitsgewinn eines Individuums führt zu einem Einflußverlust von Institutionen. Ihnen bleiben die Menschen zwar durchaus verbunden, aber sie lassen sich doch immer weniger in ihrem Verhalten durch die Bindung an einen Verband leiten, weil sie sich in ihrem Denken und Tun kaum noch von Institutionen und Autoritäten beeinflussen lassen. Ein Grund zur Klage ist dieser Befund nicht, wenn man auch gelegentlich fragen muß, welche neuen Autoritäten an die Stelle der alten getreten sind und – zumindest vorübergehend – einen großen Einfluß entfalten, der gelegentlich bis zum Meinungsdruck reichen kann.

Nun gibt es zweifellos den verbreiteten Eindruck, daß die Glaubensgemeinschaften in Deutschland – und die katholische zumal – mit Schwierigkeiten kämpfen, die nicht einfach mit religionshistorischen oder -soziologischen Hinweisen unter den Teppich zu kehren sind. Ein Beleg für diese Schwierigkeiten liefern allein schon die offenkundig weit auseinandergehenden Meinungen über die Gründe für den Glaubensschwund. Diese Gründe sind so widersprüchlich wie die aus ihnen abgeleiteten Empfehlungen. Allein dieser Befund zeigt: Es gibt ein Problem – und offenbar kein geringes.

Wo nun liegen die Gründe? Nach meinem Eindruck ringt das Christentum im westlichen Europa mit seinem Glauben, der ihm zu entgleiten droht. Es wirkt folglich wie ausgebrannt, gefangen im goldenen Käfig seiner Erinnerung an glanzvollere Tage und angepaßt an die Erwartungen einer Gesellschaft, die in weiten Teilen bestenfalls für eine Art von Kulturchristentum zu haben ist. Die Kirchen werden gesehen – und sehen sich selbst immer öfter – als eine Art von





Moralagentur, die gefragt ist, wenn wieder einmal gesellschaftliche Mißstände offenbar werden. Dann sollen die Kirchen der Gesellschaft die verlorenen ›Werte‹ zurückbringen. Aber gerade das können sie nicht leisten, übrigens nicht nur in Zeiten, in denen Ungereimtheiten des eigenen Binnenlebens öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Trotz aller oft überbordenden Schmähung werden die Kirchen und ihre Angebote heute unvermindert gesellschaftlich wertgeschätzt – und nachgefragt – als Notfallstelle für verunglückte Lebensläufe, als Denkmalpflegebehörde für den Erhalt wertvoller Bauwerke oder einfach nur als Leihbücherei, bei der man sich bedarfsweise aufbauend-besinnlich wohltuend lebenskluge Ratschläge borgen kann – im Falle eines burn out oder einer midlife crisis, einer gescheiterten Beziehung oder einer unerwarteten lebensbedrohlichen Erkrankung. Nun soll gar nicht bestritten werden, daß der Glaube überall dort besonders lebendig und wirksam gefordert ist, wo Menschen in ihrem Leben aus dem Tritt geraten. Aber doch scheint es, als ob sich die Bedienung all dieser gesellschaftlichen Erwartungen im letzten halben Jahrhundert verselbständigt hat. Das Christentum stützt in unserem Land weite Teile des gesellschaftlichen Zusammenlebens und gehört als Träger unterschiedlicher Einrichtungen zu den größten Dienstleistern – bis heute. Es hat sich zu einer multifunktionalen Organisation entwickelt. Dabei läuft es jedoch Gefahr, sich selbst zu verlieren.

RELIGION UND KULTUR – GOTT UND MENSCH

Das klingt hart. Und deshalb muß genauer gesagt werden, was mit dieser Behauptung gemeint ist: Verloren ging in dem aufreibenden Geschäft, der Gesellschaft allenthalben zu Diensten zu sein, jenes Skandalon, eben jenes Anstößige, das am Anfang stand und ohne das kein Christentum zu haben ist. Je rundgeschliffener und weichgespülter der Glaube in seiner Verkündigung erscheint, um so mehr gerät er an den Rand der Gesellschaft und droht, am Ende mangels Aufmerksamkeit unter die Räder zu kommen. Denn was und wem schenkt unsere Gesellschaft Aufmerksamkeit? Nicht dem Alltäglichen, Gewöhnlichen, Herkömmlichen und Unauffälligen. Aufmerksamkeit wird dem geschenkt, was aneckt und aus dem Rahmen fällt; zugehört wird vor allem dem, der etwas Unerhörtes behauptet. Als das Christentum die Bühne betrat, tat es das als eine Glaubens-





gemeinschaft, die etwas so gänzlich Abwegiges, Unerhörtes verkündigte, daß sich die kleine Schar der Glaubenden aus Angst vor dem Unverstand und dem aufbrausenden Zorn der Mehrheitsgesellschaft nur im Verborgenen hinter fest verschlossenen Türen zu treffen wagte. Was diese kleine Schar glaubte, war den Griechen eine unverzeihliche Beleidigung der Vernunft und den Juden eine ungeheuerliche Gotteslästerung. blieb da etwas anderes übrig, als unauffällig zu bleiben und sich zu verbergen, um nicht noch mehr Aufmerksamkeit und Spott auf sich zu ziehen? Rund fünfzig Tage zog sich dieses Versteckspiel hin, bis ein gewaltiger Sturm die Türen des Verstecks aufriß, die Kommunikationsblockade beendete und die Schar der Glaubenden wieder gesprächsfähig machte. Auf einmal konnten sie in allen Zungen und Sprachen ihren Glauben verkünden.² Jetzt war die Gesellschaft fassungslos, überrascht und – wie durch ein Wunder – unversehens aufgeschlossen, wo sie zuvor doch so abweisend und erzürnt schien. Nachdem der neue Glaube zur Sprache zurückgefunden hatte, erblickten immer mehr Menschen im Anstößigen seiner unerhörten Botschaft eine Antwort auf ihre Fragen.

Um sich das Skandalon dieses Glaubens klar zu machen, muß man sich für einen Augenblick den Umgang der antiken Kultur mit Religion vor Augen führen. Alle Religionen – das liegt in ihrem Begriff – suchen nach einem Weg, das Himmlische und das Irdische in einen Zusammenhang zu bringen. Herkömmlicherweise geschieht das, indem sie Gottes Willen in weltlichen Gesetzen aufzufangen, also das Religiöse in Staat und Politik zur Geltung zu bringen, möglichst gar das Staatliche und das Religiöse zu einer Einheit zu verschmelzen suchen. Gleichzeitig trennen sie Religion und Kultur, Gott und Welt, dort, wo es naheliegt, eine solche Trennung vorzunehmen: auf der Ebene des Seins – um es auf der anderen Seite im Zusammenklang von Ethik und Politik zu verbinden. Ontologisch scheinen Gott und Mensch unüberbrückbar getrennt, ethisch hingegen in einen Zusammenhang gestellt. So hat es zum Beispiel Aristoteles für das ganze antike Denken beispielhaft beschrieben.

Das Christentum hat nun dieses Denken, wie es unserem gewöhnlichen Menschenverstand – bis heute – entspricht, völlig auf den Kopf gestellt. Es beansprucht gerade nicht, die weltlichen Dinge im gött-

² Apg 2, 1 ff.; der Grund für diesen Sinneswandel findet sich einige Verse später, Apg 4, 20: »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben.«





lichen Maßstab zu regeln. Man denke an die Weigerung Jesu, als Schiedsrichter in einem Erbschaftsstreit aufzutreten.³ Das Christentum weigert sich, Religiöses im Politischen – oder Juristischen – und Politisches im Religiösen aufgehen zu lassen – auch wenn es dieser Verführung in seiner Geschichte immer wieder, von Mal zu Mal und allzuoft, erlegen ist.

Statt nun dem herkömmlichen Denken zu folgen, vereint das Christentum Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Weltliches auf der Ebene des Seins – und zwar im Glauben an die Inkarnation: Gott offenbart sich im Menschen. Ja, unverständlicher und anstößiger noch: Das Christentum behauptet, daß sich Gott nirgends mehr seinem Sein gemäß zeigt als in der Erniedrigung seines Leidens und seines Todes am Kreuz.

Das verstehe, wer will. So dachte damals fast die ganze Welt. Jedenfalls war diese Behauptung für die antike Welt einfach unfaßbar – und ebenso unfaßbar ist sie für die moderne Welt. Bestenfalls nannte (und nennt) man einen solchen Glauben lächerlich, auf jeden Fall aber, je nach Herkommen und Geschmack, irrational und häretisch. Aber am Ende war eben dieser Glaube umstürzend und brachte zum Einsturz, was lange so vernünftig gedacht und fest gefügt erschien: ein Weltreich samt jener geistigen Grundlagen, auf denen das Imperium Romanum errichtet war.

IDENTITÄT IM PARADOXON

Man muß sich das vor Augen führen: Gebildeten Menschen im 1. Jahrhundert wird abverlangt, an ein Paradoxon⁴ zu glauben – denn nichts anderes ist der Glaube, Gott und Welt im Sein des Menschen miteinander zu verbinden: ein Paradoxon, ein in sich widersinniger Satz, der unsere Vernunft auf die Palme bringt. Da konnten die Bürger von Jerusalem, Athen und Rom nur den Kopf schütteln, herzlich

³ Lk 12, 13 f.

⁴ Einen guten Überblick, welche Rolle das Paradoxon in der christlichen Theologie spielt, bietet, bevor er sich seiner eigentlichen Fragestellung zuwendet, Gerhard Hotze, *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Münster 1997.

⁵ Davon zeugt die früheste uns bekannte Darstellung des Kreuzes – als Spottkreuz: ein – wohl in der Zeit zwischen 200 und 250 – in die Wand geritztes Graffito, das den





lachen⁵, um sich dann wieder den aus ihrer Sicht wichtigen Dingen des Lebens zuzuwenden – Dingen, denen wir uns nach den Maßstäben unserer Menschenvernunft und unser Alltagserfahrung widmen. Die Behauptung, daß Gott in der Geschichte – und nicht im Mythos – gegenwärtig, nämlich als eine historische Sensation⁶ leiblich anwesend ist, und zudem noch in seiner sakramentalen Präsenz⁷ fortdauernd leiblich anwesend bleibt, als zeitlose Gegenwärtigkeit im Hier und Heute, schien aus der Sicht gebildeter Philosophen⁸ wie fortschrittlicher Theologen⁹ der Gesellschaft einfach nicht vermittelbar: ein Köhlerglaube, wie man das später nannte, der vielleicht Ungebildete anzuziehen vermag, aber Gebildeten nur Anlaß zum Schmunzeln geben kann. Zu behaupten, in Jesus Christus seien zwei Naturen in einer Person vereint, schien (und scheint) eine solche Verirrung der menschlichen Vernunft und eine nicht minder schwerwiegende Verhöhnung aller unserer Erfahrung zu sein, daß es vielen Menschen gar nicht lohnend erschien, darüber eingehender nachzudenken. So wurde das Christentum selbst schon sehr früh von einflußreichen Strömungen erfüllt, die – man denke nur an den Arianismus oder den Marcionismus – nach Kräften bemüht waren, diesen Widersinn – das Paradoxon – aus der Welt zu schaffen, um den Erwartungen der Ge-

Gekreuzigten mit einem Eselskopf zeigt, dem ein Mensch betend zu Füßen kniet. Das Graffito trägt die Unterschrift: Alexamenos betet seinen Gott an.

⁶ Vgl. Joh 1, 18: »Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.« Vgl. dazu auch Joh 14, 9.

⁷ Vgl. Eugen Biser, *Paulus. Zeugnis, Begegnung, Wirkung*, Darmstadt 2003, S. 157: »Wenn man davon ausgeht, daß ›Leib‹ im Aramäischen, der Sprache Jesu, so viel wie ›Person‹ besagt, bietet das Deutewort des Brotbrechens – Nehmt, das ist mein Leib, nach Mk 14, 22 – »die über die Situation weit hinausgreifende Deutung des Todes Jesu.« Dann »ist die in seinem Kreuzestod endende Passion, wie in extremer Paradoxie gesagt werden muß, die krönende ›Tat‹ seines Lebens«, an dessen Ende – paradoxal – die passio zur actio wird. Die fortdauernde Gegenwärtigkeit dieses zunächst geschichtlichen Ereignisses vollzieht sich sakramental und – so könnte man sagen – vital, im Vollzug des menschlichen Lebens, das – Eugen Biser, *Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung*, Graz u.a. 1981, S. 71, folgend – »ans Kreuz der Paradoxie geschlagen ist«.

⁸ Zu denken ist beispielsweise an Porphyrios, ein Schüler Plotins, der von 234 bis ca. 305 lebte, als Verfasser einer umfangreichen Streitschrift gegen das Christentum – was nun wiederum Augustinus nicht davon abhielt, sich auf diese Schriften zu beziehen und sich ihrer zu bedienen.

⁹ Einzig Paulinus, Bischof von Trier, 300 bis 358, stimmte auf dem Konzil von Arles 353 trotz der ihm von Kaiser Constantius II. zuvor angedrohten – und anschließend tatsächlich vollzogenen – Verbannung gegen den Arianismus und gegen die Verurteilung von Athanasius.





sellschaft und dem Denken der Mehrheit einen Schritt entgegenzukommen. Gereinigt von allem Paradoxen sollte der Glaube in seiner Verkündigung für die Klugen annehmbarer und sein Bekenntnis für die Fortschrittlichen nachvollziehbarer werden, um am Ende nicht enden zu müssen wie Alexamenos¹⁰, den seine Spötter darstellten, wie er zu einem gekreuzigten Esel betet.

DOCH DANN KAM ALLES SO GANZ ANDERS

Das Denken des Paradoxen hat alle Kulturen der damaligen Welt überformt und grundlegend umgestaltet¹¹: zunächst die griechische und die römische, Teile der jüdischen, sodann die keltische und schließlich die fränkische und die germanische – in einem ständigen, unausgesetzten geistigen Ringen um die Ungeheuerlichkeit dieses Anspruchs. In einer Verschmelzung, in der einzig das Paradoxon der Inkarnation¹² – Vermittelbarkeit hin, Vermittelbarkeit her – kein Jota seines Wahrheitsanspruches je aufgab, ist entstanden, was uns heute als der geistige Begriff von Europa vor Augen steht: ein Begriff, der sich an Vorstellungen wie der von Individualität, Rationalität und Personalität festmacht – begriffliche Prägungen, die samt und sonders anlässlich der Beschäftigung mit dem Paradoxon der Inkarnation entfaltet wurden. Im Ergebnis unterscheidet sich dieses Denken vom Denken aller anderen Kulturen – auch deshalb, weil es die ganze Welt vom Menschen her denkt, und zwar vom Menschen in einer ganz besonderen Weise seiner Selbstdeutung und seines Selbstverstehens.

¹⁰ Vgl. dazu oben Anm. 5.

¹¹ Man kann auch – klarer und treffender – sagen: Das Christentum hat alle Kulturen, denen es begegnete, ausgeschlachtet. Was ihm klug und brauchbar erschien, hat es übernommen und dem Eigenen zugeführt. Das nun wiederum führte zu einer Transformation der dem Christentum vorausgehenden Kulturen, die nicht zerstört wurden. Aber durch die Einpflanzung des Gedankens der Menschwerdung Gottes – des Paradoxons der Inkarnation – in fremde Kulturen wurden diese von innen heraus grundlegend umgestaltet. Denn in Folge dieses neuen Gottesbildes entwickelte sich ein Menschenbild, dessen Strahlkraft von keinem anderen Denken über den Menschen überboten wird.

¹² Vgl. Henri de Lubac, *Paradoxe des gelebten Glaubens*, Düsseldorf 1950, S. 5: »Das Evangelium ist voll von Paradoxen, der Mensch ist selbst ein lebendiges Paradox, und nach den Kirchenvätern ist die Inkarnation das allerhöchste Paradox, parádoxon parádoxon.«





Erich Przywara hat das in seiner schmalen Schrift *Idee Europa* beschrieben. Er weist darauf hin, daß die Sicht des Menschen als »totus filius Dei« und zugleich als »totus peccator« nicht nur die besondere christliche Sicht ist, sondern daß sich in dieser Sichtweise das »entscheidend Christliche«¹³ zeige, daß also nichts so sehr und in vergleichbarer Weise als die Signatur des Christlichen gelten darf wie eben dieses Menschenbild in seiner – paradoxalen – Doppelgesichtigkeit. Nur am Rande sei bemerkt, daß heute eben diese paradoxe Struktur in Vergessenheit zu geraten droht, wenn der Mensch zum Beispiel nur noch als ein mißratenes Geschöpf gesehen wird, das es vielleicht besser gar nicht gäbe.

EUROPA – UND SEINE ›ZWEITRANGIGKEIT‹

Dabei hat dieses neue Denken über den Menschen die europäische Kultur ins Leben gerufen und wirkmächtig geformt, so daß ausnahmslos alle ihm vorangehenden alten Kulturen umgestaltet wurden. Das Christentum hat sich reichlich der alten Kulturen bedient, man kann fast sagen: Es hat sie geistig ausgeplündert und für sich vereinnahmt. Deshalb ist Europa, das vor allem und an seinen Ursprüngen an einem Denken über den Menschen, wie es dem Christentum entspricht, geformt wurde, auch kein rechtmäßiger Erbe der ihm vorgegangenen Kulturen. Es findet sich in der Rolle Jakobs gegenüber dessen Bruder Esau. Nicht im Sinne einer Überwälzung, sondern auf dem Weg der Übernahme und Einsetzung des Fremden in das Denken des Eigenen ist Europa gewachsen. Europa ist, um es im Bild zu sagen, eben nicht der Löwe, der aus verdautem Hammel besteht, sondern eine Kultur, deren Identität sich exzentrisch – durch eine Vielzahl von Einsetzungen vorgefundener, ursprünglich fremder Gedanken – bestimmt.¹⁴

¹³ Erich Przywara, *Idee Europa*, Nürnberg 1956, S. 32.

¹⁴ Diese These wie die Metapher stammen von Rémi Brague, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, 1993, hg. v. Christoph Böhr, Wiesbaden 2012, S. 113: »Es ist also der Tatbestand des zum ›Innen-ge-worden-Seins‹, das ihn in seiner Andersheit erhält. Ich bezeichne daher mit Einsetzung (inclusion) die Form der Aneignung, in der der fremde Körper in seiner Andersartigkeit erhalten und vom Prozeß der Aneignung umschlossen wird; dieser Prozeß bringt dessen Andersartigkeit überhaupt erst hervor.«





Aus der Beute, die Europa im Denken anderer machte, ist ein Neues entstanden, ein Denken, das sich seiner Sekundarität – seiner Zweit-rangigkeit – im Vergleich zu dem ihm geschichtlich vorgelagerten Denken bewußt ist. Es speist sich aus dem, was ihm vorausgegangen ist. Und diese Weise, eine Identität zu schaffen – eben nicht als die Entfaltung eines ureigenen Ursprünglichen, sondern als Zusammen-fügung schon vorgefundener Bausteine, mit deren Hilfe etwas Eigenes, Neues errichtet wird, hat Europa vom Christentum übernommen, das sich – im Vergleich zum Judentum – ebenfalls mit dem Status der Sekundarität, der Zweitrangigkeit, zufriedengeben muß: wider die Natur dem Judentum eingepfropft, wie Paulus schreibt.¹⁵ Die Bereitschaft, ohne Scheu fremde Inhalte dem eigenen Denken zuzuführen, kennzeichnet die Denkform des Christentums. Um diese Denkform geht es: Denn Europa hat sie im Christentum vorgefunden, hat sie sich angeeignet und ist ihr bis heute treu geblieben. Das aber heißt: Europa wird durch seine Denkform, die es dem Christentum entlehnt hat, auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß es im Blick auf das vorgängige Christentum nur über den Status der Sekundarität verfügt, wie das Christen im Blick auf das ihnen vorgängige Judentum sagen müssen. Wenn also von der Denkform, die wir die europäische nennen, die Rede ist, wird klar, daß wir in dieser Hinsicht über eine doppelte Sekundarität sprechen: nachfolgend zunächst dem Judentum und nachfolgend sodann dem Christentum.

Vor diesem Hintergrund ist eine Anthropologie entstanden, die wir die europäische nennen: eine bis dahin unbekannte, ganz für unmöglich gehaltene Sicht auf den Menschen: als ein Kind Gottes und – zugleich – als ein dem Bösen Verfallenen. Dabei werden die beiden Attribute eben nicht als widersinnige Alternative verstanden, sondern als gleichzeitige und zeitlebens wirksame Bestimmungsmerkmale des Menschen. Gottfried Benn hat diese Paradoxie treffend in eigene Worte gefaßt: »Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch –«¹⁶.

¹⁵ Röm 11, 24; dazu Brague, *Europa*, a.a.O., S. 64: »Deshalb sind die Modelle des Verhältnisses zur Wahrheit verschieden: Das jüdische Modell ist die Weisheit, durch die eine ursprüngliche Begabung zur Blüte gelangt; das christliche Modell ist die Kultur, die Implantation von etwas, das die Natur im Urzustand nicht von Anfang an besaß.«

¹⁶ Gottfried Benn, *Der Arzt*. II., in: ders., *Gesammelte Werke in acht Bänden*, hg. v. Dieter Wellershoff, Wiesbaden 1960–1968, Bd. 1: *Gedichte*, 1960, S. 12.





DER MENSCH: FILIUS DEI UND TOTUS PECCATOR

Dieses Menschenbild nun, das sich über das Nebeneinander von »filius Dei« und »totus peccator« als das »entscheidend Christliche« bestimmt, verbreitet sich – bis heute – über die ganze Welt. Da dieser Prozeß andauert, wie man täglich beobachten kann, ist es zutreffend, von einer weltweiten Christianisierung zu sprechen. Diesem Befund wird häufig mit dem Verweis auf eine doch kaum übersehbare voranschreitende Säkularisierung widersprochen. Aber was heißt eigentlich Säkularisierung? Geht man dieser Frage nach, trifft man auf ein weiteres, ganz offenkundiges, dem christlichen Denken entstammendes Paradoxon: Denn der »Rückzug des Heiligen rührt nicht daher, daß es sich verweigerte, indem es in der Transzendenz verharrte, wie es in den negativen, von den – neuplatonischen – Philosophen entwickelten Theologien oder in den nichtchristlichen Religionen der Fall ist, sondern im Gegenteil von der Tatsache, daß es sich vollkommen gegeben hat«¹⁷, nämlich unüberbietbar in seiner Menschwerdung. Seitdem ist jede Hoffnung, die Erfahrung Gottes in der Welt steigern und vertiefen zu können, vergeblich.

Wiederum ist es der Gedanke der Inkarnation, der zur Folge hat, daß Weltliches und Göttliches getrennt werden: »Die Entstehung eines profanen Bereichs, der eine Säkularisierung möglich machte, ist nur in einem durch den Rückzug des Göttlichen freigewordenen Raum vorstellbar. Und ein solcher Rückzug ist, für das Christentum, der Gegenpol zur Verdichtung des Göttlichen in einer einzigen Gestalt.«¹⁸ Erst das Christentum hat die Welt zur Welt befreit, der Säkularität ihre Legitimität gegeben, weil es das Göttliche ausschließlich mit dem Menschlichen verband.

Diese Sichtweise des Menschen im Schnittpunkt des Göttlichen und des Weltlichen begründet nun eine ganz besondere Beziehung im Verhältnis zum anderen. Joseph H. H. Weiler, gläubiger Jude, anerkannter Rechtsgelehrter und Bürger der Vereinigten Staaten, hat diese Beziehung in seinem Buch *Ein christliches Europa* besonders eindrucksvoll beschrieben. Er nimmt dabei Bezug auf eine Enzyklika von Papst Johannes Paul II., und zwar auf dessen Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* aus dem Jahr 1990. In diesem Lehrschreiben geht

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Bague, *Europa*, a.a.O., S. 187.





es um die Frage, wie wir – als Christen – anderen Menschen – den Heiden – begegnen, und zwar in jener Polarität, die sich zwischen dem eigenen Anspruch auf Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch des anderen in dreifacher Hinsicht aufspannt.

Weiler betont zunächst ganz zu Recht, daß der Anspruch auf Wahrheit eine – ontologisch – unverzichtbare Bedingung jedweder und jeweiliger Identität¹⁹ ist, also die eigene Identität immer die Andersheit des Gegenübers bekräftigt – und umgekehrt. Das gilt, zweitens, so dann gnoseologisch: Denn den anderen erkenne ich als den anderen nur in der Abgrenzung zu mir als dem Anspruch auf dessen eigene Identität. Schließlich gilt der untrennbare Zusammenhang, der zwischen Wahrheits- und Anerkennungsanspruch in der Beziehung von Ich und Du besteht, ethisch: zunächst als die Anfrage, wie ich mit dem fremden Anspruch auf eine andere Identität umgehe.

WAHRHEIT – UND DIE FREIHEIT ZU IHRER ABWEISUNG

In der Beantwortung dieser Anfrage stellt Weiler fest: Nur wenn Wahrheit authentisch, also nicht fähig zu einem Kompromiß, gedacht wird²⁰,

¹⁹ Was verstehen wir unter Identität? In der treffenden Sinnbestimmung dieses Wortes bei Joseph H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg u. München 2004, S. 108: Beim Eintritt in die Beziehung mit dem anderen wird diese Beziehung »auf eine Ebene der Wahrheit« gestellt: »Dies ist es, was ich bin ... Ich kann die Einzigartigkeit meiner Identität, individuell und kollektiv, nur begreifen, wenn ich eine bestimmte Grenzlinie ziehe, die mich einschließt und Dich ausschließt. Der andere ist ... ontologisch notwendig, damit es das Ich geben kann ... Wenn es keinen anderen gibt, gibt es kein unterscheidbares Ich. So ist die kompromißlose Bekräftigung der Wahrheit, jener Wahrheit, die anstößig erscheinen könnte, notwendig gerade für die Einzigartigkeit meiner Identität. Aber zugleich ist sie eine Bekräftigung der Andersheit des anderen. Sie ist eine Anerkennung seiner Andersheit, seiner Identität. In diesem Sinne respektiert sie ihn tief ...«.

²⁰ Vielfältig wird heute der Zusammenhang anders gesehen: »Gefragt sind jetzt belastbare Langweiler«, schreibt Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am M. 2006, S. 284, von denen erwartet wird, »an großen runden Tischen die Weltformeln des Ausgleichs zu finden«. Eben diesem aussichtslosen – und den anderen erniedrigenden, vgl. dazu unten Anm. 22. – Versuch widerspricht Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 110: »Der epistemologische Skeptizismus und die Relativierung der Wahrheit, typisch für die Postmoderne, könnten als eine verführerische Art erscheinen«, die Beziehung zum anderen und seiner – die eigene Wahrheit bedrohenden – Andersheit »zu führen: Es gibt keine authentische Wahrheit, jeder hat seine eigene. Und deshalb wollen wir ja alle in Liebe und Einverständnis zusammenleben. Aber daß das passiert, ist nicht notwendigerweise wahrscheinlicher, wenn ich den anderen verneine: nicht nur in dem Sinne, daß ich die Einzigartigkeit seiner Identität





ist sie das, was dich dich – und mich mich sein läßt.²¹ Die Verneinung der Authentizität²² der Wahrheit – sprich die Bereitschaft, Abstriche von ihr zu machen und ihr so ihre unbedingte Geltung zu nehmen – hingegen bedeutet, nicht nur die eigene, sondern folgerichtig auch die andere Identität zu leugnen. Warum? Nur die Freiheit des anderen, ›Nein‹ zu sagen, gibt meiner Freiheit, ›Ja‹ zu sagen, Bedeutung, Gewicht – und Rechtfertigung. Und die »Wichtigkeit der Freiheit, ›Nein‹ zu sagen (einer Freiheit, die dem ›Ja‹ Bedeutung gibt), ist integraler Bestandteil jener Wahrheit, die bekräftigt wird. Die Verneinung des einen beraubt die andere ihrer Bedeutung.«²³ Weiler denkt den wohl elementarsten Grundsatz der Gestaltung jeder Wechselbeziehung zwischen Ich und Du, den Grundsatz der Reziprozität nämlich, zu Ende: Niemand kann wollen, daß im Verhältnis von Eigenheit und Andersheit entweder Heuchelei aufkeimt, weil mit dem, was dem anderen anstößig erscheinen könnte, obwohl es zum eigenen Selbst unverwechselbar gehört, hinter dem Berg gehalten wird oder, nicht minder schlimm, dieses Verhältnis sich gar nicht erst aufbauen kann, weil die Räume von Eigenheit und Andersheit nicht einmal ausgemessen werden, so daß die Beziehung zwischen Ich und Du ein ungeklärtes, verschwommenes, unbestimmtes Nichtverhältnis bleibt, in dem nichts zueinander in ein Verhältnis treten kann. Ein Nichts kann sich nicht zu einem Nichts verhalten.

Die von Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* erläuterten Grundsätze der Verkündigung der authentischen Wahrheit betreffen, so Weiler, den Begriff der Wahrheit selbst und folglich deren Verhältnis zur Freiheit: »Der Mensch ist frei.« Der Mensch kann zu Gott sagen: Nein.²⁴

tität verneine, die sich auf seinen Anspruch der Wahrheit gründet, sondern auch (mir und) ihm die Fähigkeit abspreche, eine solche Wahrheit zu besitzen.«

²¹ Vgl. ebd., S. 108.

²² Als ›authentische‹ Wahrheit bezeichnet Weiler den unbedingten Begriff von Wahrheit, der behauptet, daß er Gesichtspunkte des Seins unverfälscht zum Ausdruck und zur Geltung bringt; aus diesem Wahrheitsbegriffs folgt, daß der andere ontologisch – seinsgemäß – erkannt und angenommen wird. Wird hingegen der andere in seiner eigenen Ontologie nicht wahr- und angenommen, bedeutet das – vgl. oben Anm. 19 – eine Erniedrigung des anderen.

²³ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 112.

²⁴ *Redemptoris Missio*, 1990, 7: »Kann man Christus und all das, was er in die Geschichte des Menschen einbrachte, verwerfen? Natürlich kann man. Der Mensch ist frei.« Hier liegt im übrigen die philosophische Begründung für die wortgetreue Übersetzung des »pro multis«.





Deshalb noch einmal: Gerade die Freiheit, ›Nein‹ zu sagen, gibt dem ›Ja‹ Bedeutung.²⁵

Nichts anderes als dieser Zusammenhang – die Verwiesenheit von Bejahung und Verneinung in der wechselseitigen Freiheit von Menschen als der ontologischen Signatur ihrer Anerkennung – wird heute mit dem Begriff der Würde bezeichnet. In ihm findet sich der Kern der Selbstaussage europäischen Denkens heute. Dabei muß hinzugefügt werden: Das ist noch nicht sehr lange so. Im Katholizismus wurde der alte Begriff²⁶ wieder emporgehoben und neu gedeutet in einschlägigen Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der ersten Hälfte der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts. Eingang gefunden hatte er zuvor schon in die am 10. Dezember 1948 durch die Vereinten Nationen feierlich verkündete *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, und zwar gleich im ersten Satz der Präambel als die dort getroffene Feststellung, daß »die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet.«²⁷ Rechtliche Verbindlichkeit erlangt der Begriff erstmals kurze Zeit später, nämlich 1949, mit der Verabschiedung des *Deutschen Grundgesetzes* am 23. Mai, dort allerdings gleich in einem herausragenden Rang, nämlich

²⁵ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 111. Weiler fährt ebd. fort: »In der jüdischen Tradition wird diese Lektion sehr wirkungsvoll und wunderbar mit der Wendung wiedergegeben: ›Alles ist in den Händen Gottes, außer der Gottesfurcht.‹ ...« Nur am Rande sei bemerkt, daß Weilers Art, über die Wahrheit und ihren unbedingten Anspruch in der Beziehung zum anderen zu sprechen, tief im jüdischen Denken wurzelt, so sehr auch Johannes Paul II. sein Kronzeugen ist für diese Art, Wahrheit zu denken: ein schönes Beispiel im übrigen für die oben erwähnte Sekundarität des christlichen Denkens im Vergleich zum vorangehenden jüdischen Denken.

²⁶ Vgl. dazu die besonders verdienstvolle Untersuchung von Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden u. Boston 2006.

²⁷ Daß der Begriff in dieser Erklärung Aufnahme gefunden hat, geht vor allem auf Jacques Maritain und seine Vorarbeiten zu dieser Erklärung zurück. Maritain war sich in theoretischer Hinsicht der Begründungskluft zwischen einer erkenntnisfähigen Verwurzelung der Würde des Menschen in seiner Natur einerseits und jener, die andererseits im Begriff das Ergebnis einer anerkennungsbedürftigen gesellschaftlichen Entwicklung erblickt, bewußt. Er hielt diese Kluft für unüberbrückbar. Aber wenn sich auch dieser Gegensatz theoretisch nicht aussöhnen lasse, behauptete Maritain, so können sich doch in praktischen Übereinkünften durchaus Vermittlungen zwischen den beiden gegensätzlichen Begründungsversuchen ergeben; vgl. dazu Jacques Maritain, *Über die Philosophie der Menschenrechte*, in: *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium*, hg. v. Jacques Maritain, Zürich 1951, S. 95 ff., hier S. 96.





nicht nur als ein Verfassungsbegriff neben vielen anderen, sondern als Konstitutionsprinzip der Verfassung.²⁸ Seitdem taucht er, vor allem in den neuen mitteleuropäischen Verfassungen nach 1989, immer häufiger auf – und zwar im Sinnverständnis der deutschen Verfassung, wie es sich in GG Art. 1, Abs. 1, Satz 1 findet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

WÜRDE IST UNANTASTBAR: EIN SATZ IM INDIKATIV

Wenn es eine Rangliste von Paradoxa gäbe, gebührte diesem Satz nach dem Gedanken der Inkarnation der zweite Platz. Unübersehbar bringt er nämlich ein Paradoxon zum Ausdruck: einen Widersinn, der gerne überlesen wird, wo Paradoxa in Unkenntnis ihrer Bedeutung und ihrer Geschichte leicht als gedankliche Unstimmigkeit mißverstanden werden.

Wieso ist die Würde des Menschen unantastbar? Alle Erfahrung spricht gegen diese Feststellung. Seit Menschengedenken wissen wir um zahllose Geschundene, Geknechtete, Gefolterte. Deren Würde soll unantastbar sein, obwohl sie unübersehbar und auf grausame Weise mit Füßen getreten wurde? Aber gesetzt den Fall, sie sei tatsächlich unantastbar: Wieso muß sie dann geschützt werden, wie es der zweite Satz der deutschen Verfassung aller staatlichen Gewalt verbindlich vorgibt? Und in einer dritten Hinsicht schließlich kommt es noch paradoxer: ist es nicht ein Widersinn, daß auch der Schinder und der Schlächter dieselbe unantastbare Würde haben wie der Geschundene und Geschlachtete?

Angesichts dieser drei Paradoxa stellt unsere Verfassung – mit Bedacht, wie wir aus den Beratungen ihrer Mütter und Väter wissen²⁹ – lapidar im Indikativ fest: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Wie ist dieses Paradoxon zu verstehen, gar aufzulösen?

Im Paradoxon des Konstitutionsprinzips unserer Verfassung spiegelt sich das Paradoxon jener Sichtweise, die im Menschen den totus filius Dei und zugleich den totus peccator sieht: den Menschen, der zu-

²⁸ Vgl. Christoph Enders, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG*, Tübingen 1997, S. 70 ff. u. ö., unter Bezugnahme auf Günter Dürig.

²⁹ Vgl. Christoph Goos, *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs*, Göttingen 2011.





gleich ganz irdisch und doch auch ganz göttlich ist. Diese Doppelgesichtigkeit des Menschen findet sich in der Rede von der als unantastbar festgestellten Würde. Der Begriff Würde – zumal in seiner Bindung an die ihm zugeordnete Unantastbarkeit – hat nur einen Sinn, wenn er auf eine Teilhabe des Menschen am Unbedingten zielt. Gegen alle zeitgenössischen Versuche, diesem Sinn zu widersprechen, muß und kann festgehalten werden: Wenn mit Würde nicht die Unverfügbarkeit des Menschen gemeint ist, bedarf es des Begriffes nicht. Es wäre dann beispielsweise ausreichend, von den unveräußerlichen Menschenrechten zu sprechen. Gerade aber weil deren Unverfügbarkeit zum Ausdruck gebracht werden soll, muß einer Aufzählung der Menschenrechte – als deren Ableitungsgrundlage – der Begriff der Würde vorangehen. Und daß im Parlamentarischen Rat dieser Begriff nicht als schmückend-unverbindlich-inhaltsleer betrachtet wurde, ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß abgelehnt wurde, ihn in die Präambel zu verweisen. Als erster Satz der Verfassung besitzt er uneingeschränkte rechtliche Verbindlichkeit.

Wenn also die Würde des Menschen als unantastbar bezeichnet wird, dann ist es eben jene Teilhabe des Menschen am Unbedingten, die gemeint ist. Das Unbedingte ist das für den Menschen Unverfügbare. Indem dieser nun in seiner Würde Anteil am Unbedingten hat, macht seine Würde den Menschen zu einem Unverfügbaren. Sie, diese Teilhabe, ist unverletzlich, unwiderruflich und in diesem Sinne eben unantastbar. Sie kann nie und durch nichts verwirkt werden, weil das Unbedingte bedingungslos gilt. Die bedingungslose Achtung gilt dem Menschen. Er ist der Wahrheitsanspruch, der uns im anderen gegenübertritt.

Im Indikativ wird die Wahrheit zum Ausdruck gebracht. Daß es im Augenblick regnet – oder nicht regnet, ist eine Aussage, die nur eine Bedingung zu erfüllen hat: Sie muß die tatsächliche Gegebenheit – die Wirklichkeit – zutreffend zum Ausdruck bringen. Ebenfalls im Indikativ wird die Unantastbarkeit der Würde des Menschen festgestellt. Und das mit gutem Grund: Denn in dieser Feststellung findet sich nichts anderes als die Wahrheit, in welcher derzeitig der Verfassungsstaat gründet, der sich in und aus einer – dieser – Wahrheit begründet: in und aus einem Satz, der die Gegebenheit einer Wirklichkeit ausdrückt, eine fortdauernde³⁰ Gegebenheit zumal, weshalb die

³⁰ Nun entbrennt der Streit um die Deutung des Satzes gerade an dieser Frage, ob Würde wirklich eine fortdauernde Gegebenheit des Menschen ist. Hier soll zunächst nur auf den Wortlaut des Satzes verwiesen werden. Entgegen manchen vorgeschlagenen





Aussage auf alle Zeit Bestand und Geltung hat. Das bringt die Verfassung symbolisch dadurch zum Ausdruck, daß der Satz über die Würde auch mit einer noch so großen verfassungsgebenden Mehrheit nicht verändert werden darf. Nur seine Deutung und Entfaltung sind uns anheim- und aufgegeben.

DIE WAHRHEIT IM PLURALISMUS DER DEMOKRATIE

Es ist eine – im Sinne Weilers – authentische, nicht dem Kompromiß zugängliche Wahrheit, die – unabhängig vom Sinnverständnis, das ihr die Verfassungsgeber beimaßen – unveränderlich gilt und gelten muß, weil sie den Pluralismus der Demokratie allererst ins Recht setzt. Damit wird ein wichtiger Zusammenhang in Erinnerung gerufen: Denn das Recht auf authentische Wahrheit schließt das Recht auf den Irrtum ein.³¹ Hier taucht neuerlich ein Paradoxon auf, das kaum zu begreifen ist, wenn man nicht seine Herkunft aus dem christlichen Denken in den Blick nimmt: Der menschliche Weg zur Wahrheit läuft über das Gewissen³², ein Gewissen freilich, das seinem Begriff nach

und im Parlamentarischen Rat ausführlich erörterten Textvarianten ist schlussendlich jene seit der Verabschiedung der Verfassung gültige Formulierung gewählt worden, obwohl führende Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung sie für sprachlich mißlungen hielten. Theodor Heuss zum Beispiel nannte sie schlicht »scheußlich«: vgl. Goos, *Innere Freiheit*, a.a.O., S. 165.

³¹ Aus der Einsicht, daß die ganze Wahrheit dem Menschen nicht gegeben, sondern nur aufgegeben ist, entwickelt sich in der abendländischen Geistesgeschichte die Überzeugung von der Unmöglichkeit des umfassenden Irrtums, wie sie sich bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant gleichermaßen findet; vgl. dazu Norbert Hinske, *Europäische Kultur als Gesprächskultur*, in: *Diritti dell'uomo e dialogo interculturale nel mediterraneo. Human Rights and the Intercultural Dialogue in the Mediterranean*, hg. v. Ginaluca Sadun Bordoni, Neapel u. Rom 2009, S. 83 ff., bes. S. 86 ff.

³² Vgl. William J. Hoye, *Muss man wählen zwischen Frieden oder Wahrheit? Begründungen der Toleranz bei Ulrich Beck und Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) S. 374 ff., hier S. 390: In dieser Lehre, daß nämlich das Gewissen, wie das Zweite Vaticanum feststellt, aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert, »spiegelt sich das Paradox wider, das offenbar fast nur Christen nachvollziehbar ist, daß nämlich der menschliche Weg zur Wahrheit auch dann über das Gewissen läuft, wenn das Gewissen das Gegenteil der Wahrheit, also etwas eindeutig Falsches, repräsentiert. Mit anderen Worten: Im Bereich der Wahrheit gibt es etwas, das wichtiger ist als die Wahrheit selbst, nämlich die Würde der Person beziehungsweise die Wahrhaftigkeit ... Das Gewissen ist zwar subjektiv, aber es strebt nach Objektivität, das heißt nach Wahrheit – auch im Irrtum. Der Mensch, der sich an sein Gewissen hält, verhält sich gehorsam zur Wahrheit.«





nicht ein anderes Wort für Willkür und Beliebigkeit, sondern dem Sein des Guten verpflichtet ist.³³ Nur wenn das Gute ein Sein hat, hat im übrigen die Redewendung vom Menschen als *totus peccator* einen Sinn.

Bleibt die Aufklärung des oben erwähnten zweiten Paradoxons: jener Widersinn, daß die Würde des Menschen unantastbar und gleichwohl geschützt werden muß. Politisch-juristisch läßt sich diese Aufklärung leicht nachvollziehen. Der zweite Satz der deutschen Verfassung – nämlich: Die Würde zu achten und zu schützen ist die Aufgabe aller staatlichen Gewalt – betont noch einmal unmißverständlich, daß der vorangehende erste Satz tatsächliches, rechtsverbindliches Konstitutionsprinzip der Verfassung ist. Mit diesem Satz wird die gesamte Verfassung in allen ihren Einzelbestimmungen an ihre oberste, verbindlich geltende Regel gebunden, die ihr Maßstab der Gestaltung und Richtschnur aller Auslegung ist. Maßstab und Richtschnur unterliegen der Unbedingtheit, wie sie im ersten Satz zum Ausdruck gebracht wird, während Gestaltung und Deutung der Notwendigkeit einer Beratschlagung folgen können. Dabei bleibt auffällig, daß die Verfassung nur den Staat zu Achtung und Schutz verpflichtet, nicht aber das Denken seiner Bürger. Deren Gesinnung bleibt frei. Äußert die sich jedoch in einer Weise, die der Menschenwürde widerspricht, kann der Staat nicht anders, als rechtlich einzugreifen.

Schwieriger als diese politisch-juristische Aufklärung der paradoxalen Struktur des Satzes von der Unantastbarkeit der Würde ist deren philosophische Aufklärung. Schon Immanuel Kant hat, weil alles andere eine Selbsterniedrigung des Menschen wäre, davor gewarnt, sein Selbstbewußtsein, das in der Würde gründet, nicht immer auch als eine in eben dieser Würde begründete Selbstverpflichtung zu betrachten.³⁴ So weit geht die Verfassung nicht. Sie schreibt dem Men-

³³ Vgl. Walter Schweidler, *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*, Wiesbaden 2012, S. 84 ff., S. 86: »Ein Gesetz, das nur für mich gilt, gibt es nicht.«

³⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797, A 94: Da sich der Mensch »aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfügigkeit als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll ... nicht seine Würde verleugnen ... und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.« Zitiert wird nach der Ausgabe: Immanuel Kant, *Werke*





schen keine innere Einstellung vor, in der er einem Mitmenschen zu begegnen hat. Allein der Staat ist unter das Verdikt von Achtung und Schutz gestellt. Und diese Verpflichtung erfolgt – trotz der zuvor festgestellten Unantastbarkeit der Würde – mit gutem Grund: Die Achtung der menschlichen Würde ist nämlich »die notwendige Bedingung dafür, daß der hinreichende Grund, der diesen Respekt gebietet, sich in seiner ganzen Wirklichkeit zeigen kann ... Das Unantastbare soll nicht verletzt und muß vor Verletzungen geschützt werden, weil es sich nur dann als der Grund zeigen kann, der, nachdem er uns seine Verletzung verboten und uns zu seinem Schutz verpflichtet hat, sich tatsächlich als derjenige erweist, der es uns sogar unmöglich macht, ihn anzutasten.«³⁵ Damit erscheint die Sache noch verwickelter, als sie ohnehin schon erschien. Denn es zeigt sich im Paradoxon der Unantastbarkeit, die gleichwohl Schutz verdient, ein weiteres Paradoxon, gleichsam als eine Puppe in der Puppe: das Paradoxon nämlich, daß uns die Würde erst als unantastbar offenbar wird, nachdem uns ihre Verletzung verboten wurde.

ACHTUNG VOR DEM UNFAßBAREN

Wie kaum ein anderer ist Walter Schweidler dieser Frage nachgegangen. Und – ihm folgend – zeigt sich, daß es eine Auflösung des Paradoxons am Ende nicht gibt, wohl aber so etwas wie eine Aufhellung, die uns zu den letzten Gründen des menschlichen Denkens führt: nämlich zur Achtung vor dem Unfaßbaren im Ursprung des Menschen, die im deutschen Grundgesetz Verfassungsrang erhält. Was ist der Mensch? Wer dieser Frage nachgeht, wird bald feststellen, daß alle seine Antworten immer hinter dem zurückbleiben (müssen), was uns vor Augen steht, wenn wir einem Menschen begegnen.³⁶ So läßt sich die Ordnung des Rechtsstaates verstehen und begreifen als »Reflex der Entscheidung, das Unfaßbare um seiner und unserer selbst willen aus den politischen Beziehungen herauszuhalten und

in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956 – 1964. Der Buchstabe A bezeichnet die Seitenzählung der ersten Auflage.

³⁵ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 13.

³⁶ Hier liegt übrigens der epistemologische Grund für das ethische Gebot des *Neuen Testaments*, nicht zu verurteilen, um nicht selbst verurteilt zu werden, wie es sich bei Mt 7, 1 findet.





seinen Schutz zum Legitimationsprinzip dieser Beziehungen, also zur uns allen gemeinsamen ›Sache des Volkes‹ zu machen. Das jeder politischen Beurteilung entzogene, uns zum Zusammenleben mit unseren Mitbürgern veranlassende Unfaßbare ist das Leben der Person als einer sich durch ihr Verhältnis zu sich selbst erst konstituierenden Zeitgestalt.« Denn weil das, »was den Menschen zum Menschen macht, allen anderen seinesgleichen unfaßbar ist, kann sich die den Menschen von allen anderen natürlichen Wesen unterscheidende Wendung seiner Verhältnisse nicht in Form von Definition und Beweis, sondern nur negativ, als Ordnung des Respekts vor der Unantastbarkeit der menschlichen Person ausdrücken.«³⁷ Das Unfaßbare des Menschen – sein Leben – macht es uns unmöglich, die Frage nach dem Sein des Menschen abschließend zu beantworten. Aus dieser Unmöglichkeit ergibt sich dann der universale Respekt vor dem Leben ausnahmslos aller Menschen.

Schon Thomas Hobbes hat bemerkt, daß die ursprüngliche Weise, wie der Mensch seine Furcht überwindet, in ihrer Wendung zur Ehrfurcht besteht³⁸ – zur Ehrfurcht vor »dem unfaßbaren Ursprung, in den unser Denken unser Leben umzukehren erlaubt. Nur dieser uns gemeinsame, weil uns allen gemeinsam vorausgegangene Ursprung, in dem wir uns im Blick in unsere, also die Augen des anderen, selbst erblickt sehen, kann uns als Menschen verbinden.«³⁹

Die letzte Begründung für den Pluralismus ist diese Sicht auf den Menschen, daß er nämlich ein unterschieds- und bedingungsloses Recht auf Rechte hat. Und weil diese Sichtweise nicht mehr hintergebar ist, so daß sie zu einer Feststellung des Ausgangs unseres Den-

³⁷ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 157.

³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 1651, Kap. XII, S. 84 ff., hier S. 86: Wenn Menschen also auf Grund ihrer Überlegungen – nämlich der Frage, wie jener ständigen Furcht, die den Menschen in seiner Unwissenheit wie auf einem Weg im Dunkel fortwährend begleitet, und dem Ursprung dieser Furcht angemessen zu begegnen ist – dahin gelangen, »einen einzigen, unendlichen, allmächtigen und ewigen Gott anzuerkennen«, dann sollten sie »nicht Gottes Wesen erklären«, weil der endliche Geist des Menschen das unendliche Denken Gottes ohnehin nicht erfassen kann, »sondern vielmehr in aller Frömmigkeit« von ihm und zu ihm sprechen. Zitiert wird nach der Ausgabe: Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch, Reinbek 1965. Der Hinweis auf Hobbes findet sich schon bei Schweidler.

³⁹ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 158; Ehrfurcht als die Weise, dem Unfaßbaren zu begegnen, kann in diesem Zusammenhang auch Gottesfurcht genannt werden; dazu vgl. oben Anm. 25 und das entsprechende Zitat von Weiler.





kens wird, bedeutet sie uns – verfassungsrechtlich – eine Wahrheit.⁴⁰ In der zeitgenössischen Demokratie ist der Mensch die Wahrheit, in der sich unsere Form des Zusammenlebens rechtfertigend verankert: als eine unbedingte Wahrheit, die den von den Bedingtheiten seines Lebens umfangenen Menschen meint, wie er geht und steht, und sein Menschsein demnach an keinerlei Bedingungen – Beurteilungen nach Gesichtspunkten wie Gesundheit oder Krankheit, Klugheit und Dummheit, Stärke oder Schwäche, Leistungsfähigkeit oder Schutzbedürftigkeit, Rasse und Klasse, Wohltätigkeit oder Verbrechen – knüpft. Wo immer solche Bedingungen überlegt werden, ist die Unterscheidung zwischen lebenswerten und weniger lebenswerten Menschen unvermeidlich. Der Begriff der Würde hebt alle solche Urteile auf. Denn wer einmal den Kompromiß zuläßt, also unter bestimmten Bedingungen, sie mögen noch so eng bestimmt sein, den bedingungslosen Schutz des menschlichen Lebens außer in dem einzig zulässigen Fall der Notwehr preisgibt, kommt nicht umhin, die Rechte der Menschen in der Form abgestufter Rechte zu bestimmen.

Auch diese Überzeugung wird nur verstehen können, wer sie an ihre ursprünglichen christlichen Quellen zurückverfolgt – und sich die lange, verwickelte Geschichte des Begriffs der Würde vor Augen führt. Vielleicht zeigt sich nirgendwoanders, wie grundlegend das Christentum die antike Welt überformt hat. Denn *dignitas* bedeutete den Römern etwas ganz anderes, als wir heute darunter verstehen: nämlich eine Würde, die der Mensch sich durch eigene Verdienste im Lauf seines Lebens erwerben kann. Erst die christliche Umdeutung des Begriffs als eine dem Menschen angeborne, nicht hintergehbare und nicht veränderbare Eigenschaft führte zur Übersetzung in jene Redeweise, die von der Wahrheit des Menschen spricht, aus der wiederum die Rechtfertigung von Pluralismus und Demokratie geboren wurde.

Aus diesem Abstammungsverhältnis nun ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Christentums im Europa der Zu-

⁴⁰ In diesem juristischen Pluralismus, wie man ihn nennen könnte, findet sich noch jener Sinn, den Kant, als er den Begriff einführte, mit diesem verband; vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, A 6: Er ist Folge des logischen Pluralismus, der das eigene Urteil immer »auch am Verstande anderer« prüft, weil er »dieses Probersteins (criterium veritatis externum)« bedarf. Wenn der andere Mensch »criterium externum veritatis« meines eignen Urteils ist, so deshalb, weil er – wie ich selbst – Anteil an der allgemeinen Menschenvernunft hat. Dann wiederum kommt ihm schlechterdings der gleiche Rang wie mir selbst zu; vgl. dazu auch oben Anm. 31.





kunft. Es ist das Bild vom Menschen, ein ganz besonderes Bild vom Menschen, das Christentum und Europäertum gemeinsam ist. Das christliche Denken bietet ein Arrangement von Instrumenten, Konzeptionen und Ideen, »die – mit der gehörigen Sorgfalt – extrem nützlich sein können, wenn wir versuchen, die typisch europäische Modalität der Beziehungen ad gentes (im Inneren und nach außen) zu definieren«.⁴¹ Es geht also um den Umgang mit den anderen, den Fremden, den Heiden. In der Art und Weise, diesen Umgang zu gestalten, sieht Weiler jene Besonderheit, die das Europäertum ausmacht und mit dem Christentum verbindet.

CHRISTENTUM UND EUROPÄERTUM

Europäer wird man nicht durch Geburt, wie man auch Christ nicht durch Geburt wird. Zum Europäer wird man durch eine Adoption jener Denkform, die wir europäisch nennen – eine Denkform, die sich dadurch auszeichnet, daß sie ohne Scheu auf das Fremde zugreift, um es dem eigenen Denken zuzuführen. Das kann nur gelingen, wenn bewußt und bekannt bleibt, was das eigene proprium ausmacht: jene Eigenheit, auf die hin das Fremde angeeignet und hingeordnet wird. Dieses europäische proprium findet sich in einem ganz besonderen Denken über den Menschen – als Bürger zweier Welten, wie Kant⁴² sagt: ein Denken, das die Europäer der Form und der Sache nach dem Christentum entliehen haben: der Form nach als Zweitrangigkeit, Sekundarität, und der Sache nach als die Doppelgesichtigkeit des Menschen⁴³, totus peccator et totus filius Dei.

⁴¹ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 106.

⁴² Vgl. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, a.a.O., A 65, A. 93: Der Mensch als »homo phaenomenon« hat nur »einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit ..., d. i. ein Preis, als einer Ware ... Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt.«

⁴³ Das bringt Gottfried Benn in einem Brief vom 15. September 1946 an Franz Marau zum Ausdruck; vgl. Gottfried Benn, *Ausgewählte Briefe*, hg. v. Max Rychner, Wiesbaden 1957, S. 106: Wie »augenfällig die programmatische *Erniedrigung* des Menschen« bei einigen zeitgenössischen Literaten und Autoren doch ist. »Man läßt ihm gar nichts: keinen Glauben, keine coelestrischen Beziehungen, keine Anständigkeit, nichts Gentle-





Wenn also Europa als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich von einem Menschenbild adoptieren ließen, eine Zukunft hat, dann nur, wenn und weil das Christentum eine Zukunft hat. Nicht das Christentum muß sich um seine Bedeutung in Europa und für Europa sorgen, sondern Europa muß sich – seiner Zweitrangigkeit bewußt bleibend – um seine Beziehung zu dem ihm vorausgehenden Christentum sorgen. Diese Beziehung bleibt lebendig, wenn beide sich auf ihr proprium besinnen: denn das jeweils Eigene ist das beiden Gemeinsame.

Dabei kann es das Christentum den Europäern leichter machen, diese Beziehung lebendig zu halten, indem es sich selbst auf sein Eigenes, Unverwechselbares besinnt: nämlich Zeugnis zu geben vom Menschen als einer Wahrheit, die von einem Paradoxon ihren Ausgang nimmt und zu jener unübersehbaren, eigentümlichen Anthropozentrik führte, die das Europäertum von anderen Kulturen grundlegend unterscheidet. Aus diesem Denken heraus ist jene Argumentationsfigur entstanden, die wir heute in der Begrifflichkeit von der bedingungslosen Würde ausnahmslos jedes Menschen zusammenfassen.

Nur am Rande kann hier erwähnt werden, daß dieser Begrifflichkeit, wenn man sie säkular versteht, zahlreiche Übersetzungsleistungen von Vorstellungen zugrunde liegen, die dem religiösen Denken entsprungen sind. Jürgen Habermas hat sich mit dieser Frage besonders in den letzten Jahren immer wieder beschäftigt. Nachdem er lange den Begriff der Würde gänzlich mied, hat er ihn jüngst – trotz anhaltender eigener Bedenken hinsichtlich seiner Herkunft aus religiösen und metaphysischen Quellen – als unverzichtbar in seiner Begründungsleistung für die Überzeugung von der Unteilbarkeit der Menschenrechte anerkannt.⁴⁴ Aber der Sinn, den Habermas dem Begriff

manlikes, selbst seine Melancholie wird als dumm dargestellt, seine Tragik in Anführungsstriche gesetzt, eigentlich ist es der Triumph des – längst überholten – Darwinismus, des Schundes des 19. Jahrhunderts, nicht seiner Größe und seines Glanzes. Sollte es nicht genialer sein, die Gegenkurve einzuschlagen ... anthropologisch mehr ins Zentrum zu treffen – ein Zentrum, das unlegbar primär und auch unwandelbar ist. Körner für den Kropf und Stroh für die Nester und zwei Weiberbeine, um sich zwischen sie zu werfen – nein, das ist der Mensch nicht ... Ich bin sehr für Heidentum und Physiologie, aber im Zentrum steht doch etwas anderes, und wer das nicht sieht, soll die Schnauze halten.«

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.





zuweist, ist nur der eines Platzhalters – bzw. der eines Scharniers, »welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, daß aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte gegründete politische Ordnung hervorgehen konnte«. ⁴⁵

Warum dem Begriff der Würde die Signatur des Unbedingten zukommt – und warum folglich der Mensch in seiner Würde unantastbar ist: Diese Fragen vermag Habermas nicht befriedigend zu beantworten. Denn eine unbedingte Geltung läßt sich nicht begründen, wenn es schlechterdings kein Unbedingtes – man mag den Begriff sprachlich ausdrücken, wie man will, und ihn Wahrheit oder Gott oder einfach das Unbedingte nennen – geben darf. Demgegenüber erhebt Schweidler wohl zu Recht den Anspruch einer befriedigenden Beantwortung der Frage, »ob man die geistige Macht am Grunde unserer politischen Rationalität als Folge des Eintritts der göttlichen oder der menschlichen Vernunft in die Geschichte begreifen will«, indem er die Chance unseres zeitgenössischen Verständnisses vom Staat gerade darin erblickt, daß dieser »in seinem Ursprung die beiden Möglichkeiten zu vermitteln vermag, und zwar im Prinzip der ihnen gemeinsamen Konsequenz: des Respekts vor dem Unfaßbaren im Ursprung der menschlichen Person«. ⁴⁶ Auf diese Weise vermitteln sich religiöses und säkulares Denken wechselseitig in ihren jeweiligen und zugleich jeweils selben Folgerungen gleichermaßen metaphysisch und anthropologisch in einer gemeinsamen Sichtweise des Menschen.

VERALTETES DENKEN?

Man mag nun am Ende einwenden, daß diese Anthropologie – und ihre Herleitung – kaum, vielleicht gar nicht (mehr) mittelbar seien. Gegen diesen Einwand hilft nicht der Hinweis, daß in unserer Verfassung als deren Konstitutions- und Legitimationsprinzip sich eben diese Anthropologie wiederfindet. Das wäre vielleicht der allzu

⁴⁵ Ebd., S. 21

⁴⁶ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 157; zur ähnlichen Denkweise Maritains im Zusammenhang mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* – und deren Ableitung aus dem Begriff der Würde – vgl. oben, Anm. 27.





positivistisch gedachte Versuch, eine Vorstellung zu retten, deren Begründung sich anzueignen die Gesellschaft möglicherweise nicht mehr willens ist.

Aber ist das tatsächlich der Fall? Unabhängig davon, daß erst einmal die Probe aufs Exempel zu machen wäre, liegt diesem Einwand wohl auch ein schiefes Bild unserer Gesellschaft zugrunde. Denn wartet unsere Gesellschaft nicht darauf, anstößigen Wahrheiten – und das Paradoxon der Inkarnation ist nichts anderes als eine anstößige Aussage über das Verhältnis von Gott und Mensch – zu begegnen, weil die ihre Aufmerksamkeit in besonderer Weise fesseln?⁴⁷ Ja, giert⁴⁸ sie nicht geradezu nach Überzeugungen, die als bedingungslose ins Spiel kommen? Freiheitliche Gesellschaften sind ständig auf der Jagd nach Menschen, die bereit sind, für ihre Überzeugung alles zu geben. Das ist für die Betroffenen nicht immer angenehm. Aber vermessen wäre es zu sagen, daß freiheitliche Gesellschaften dem Anspruch auf Wahrheit keine Aufmerksamkeit entgegenbrächten. Das Gegenteil ist der Fall – vorausgesetzt, daß es Menschen gibt, die sich zu diesem Wahrheitsanspruch öffentlich, also vernehmbar bekennen.

Am Ende geht es demnach um jene bedingungslose Überzeugung, die von Christen als die Wahrheit bekannt wird: Der Mensch – jeder Mensch – hat eine unantastbare Würde. Diese Wahrheit ist heute nicht nur eine Wahrheit, die von Christen geteilt wird, sondern sie ist längst zu jener Wahrheit geworden, aus deren Geist der Pluralismus geboren wird. Denn alles in der deliberativen Demokratie ist zur freien Beratschlagung freigegeben, außer eben der Feststellung von der unantastbaren Würde des Menschen – einer im Indikativ ausgedrückten Feststellung. In diesem Satz findet sich das Bekenntnis zu jener Wahrheit, die den Rahmen der deliberativen Demokratie überhaupt erst aufspannt und dieser die Begründung ihrer Rechtfertigung

⁴⁷ Das sah übrigens vor zwei Jahrhunderten schon Kant; vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., A 7: »Dem Paradoxen ist das Alltägige entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist eben so wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es *einschläfert*; statt dessen das Paradoxon das Gemüt zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.«

⁴⁸ Die Inszenierung von Religion als »Megatrend« unserer Zeit durch die Medien trägt eben diesem Bedürfnis Rechnung. Der Befund würde jedoch mißverstanden, wenn man annähme, dem gefühlten Bedürfnis nach Erfüllung der menschlichen Sehnsucht folge schon die Bereitschaft zur Aufnahme einer Wahrheit des Glaubens; vgl. Elisabeth Hurth, *Religion im Trend oder Inszenierung für die Quote*, Düsseldorf 2008.





an die Hand gibt. Außer dieser einen Wahrheit kennt der Pluralismus keine andere Wahrheit, ja er neigt dazu, alles andere, oft mit Häme, auf den Prüfstand zu stellen. Das ist für gläubige Menschen manchmal schmerzlich. Aber in diesem gelegentlichen Schmerz darf nicht vergessen werden, daß sich Begründung und Rechtfertigung der deliberativen Demokratie im proprium des Christlichen finden, das zugleich das proprium dessen ist, was wir europäisch nennen. In der Verkündigung dieses propriums liegt die Bedeutung des Christentums für das Europäertum⁴⁹ – wobei letzteres nicht als ein politischer oder geographischer Begriff zu verstehen ist, sondern als Name für eine besondere Weise, über Gott und den Menschen zu denken.

⁴⁹ Daß dies kein frommer Wunsch ist, hat Erich Przywara, *Was ist Gott? Eine Summula*, Nürnberg 1946, ²1953, S. 83 f., deutlich gemacht: Mit dem Eintritt des Christentums ist aller »religiöse Weg ... von nun an nicht mehr Weg ... immer weiter vom Menschen weg, sondern umgekehrt: ... in Gott, der Mensch ward, immer weiter ins Menschliche hinein. Das ist das Geheimnis, zu dem antichristlich ein Bild vom Menschen stehen möchte, das doch im voraus einverchristlicht ist.« Weil es »immer nur Nachschimmer und Nachklang der Einen Christlichen Botschaft« bleibt: »...« Erschienen ist die Menschlichkeit Gottes«. Gott selbst ... ist der einzige Weg dazu, daß der Mensch Gott sei und eben so doch gerade Mensch.« Alle Humanisierung und alle Säkularisierung »dient von vorneherein eben nur diesem Einen, was Gottes Ratschluß ... von Anfang an ist: je immer mehr Erde zu werden, je immer mehr Welt zu werden, je immer mehr Mensch zu werden«.

