

Das »christliche Menschenbild«

– keine Letztbegründungsformel!

Gerhard Kruip

1. Einleitung

Viele Sozialwissenschaftler/innen und Philosophen/innen reagieren ablehnend und skeptisch, wenn von einem »Menschenbild«, gar von einem »christlichen Menschenbild« die Rede ist. Von Niklas Luhmann ist eine dementsprechend schroffe Äußerung überliefert: »[...] ich lehne alle Einladungen ab, die mich veranlassen wollen, über den Menschen zu sprechen. Menschenbilder, sowas Grausliches. Also der Mensch interessiert mich nicht, wenn ich das so hart sagen darf.« (Luhmann 1991, 132). Mich interessiert der Mensch zwar sehr, trotzdem teile ich die Skepsis gegenüber Menschenbildern als Grundlage der Ethik. Aber es lässt sich m. E. schon zeigen, dass eine Ethik (als Reflexion der Moral) nicht möglich ist, ohne auch über den Menschen zu sprechen – so wie ein Menschenbild, in dem dieser als moralfähiges Subjekt gar nicht vorkommt, wohl ein reduktionistisches Menschenbild wäre. An vielen Einzelproblemen, beispielsweise in der Bioethik, zeigt sich, dass nicht nur strittig ist, welche Lebewesen mit menschlichem Erbgut ab wann tatsächlich als Menschen mit Würde und Rechten angesehen werden müssen, sondern auch, was den Menschen gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet, und in der Folge dessen, wie die Rede von der »Menschenwürde« begründet werden kann und zu verstehen ist. Jede Ethik enthält wenigstens eine minimale, implizite Anthropologie. Wenn es so etwas wie eine »christliche Ethik« gibt, dann wird auch sie über eine Anthropologie verfügen, die man dann als »christliches Menschenbild« bezeichnen kann. Auch kann man nicht bestreiten, dass ein solches »christliches Menschenbild« in der Genese der christlich-abendländischen Tradition eine eminent wichtige Rolle ge-

spielt hat, jedenfalls in dem Sinne, dass man diese eigene Tradition heute gar nicht mehr verstehen kann, wenn man nicht auch etwas über das Christentum und sein »Menschenbild« weiß (Ruh 2002). Jedoch wird in verschiedensten Kontexten auch heute noch weit über diesen hermeneutischen Zweck hinaus geradezu inflationär auf ein »christliches Menschenbild« zurückgegriffen, so dass es notwendig erscheint, zunächst einmal auf diese Kontexte zu schauen und die Funktionen, die der Begriff dort hat (2). Daran anschließend möchte ich zeigen, wie ein »christliches Menschenbild« theologisch und ethisch genauer bestimmt werden kann und welche Probleme dabei auftauchen (3). In einem vierten Abschnitt möchte ich deutlich machen, dass der Rückgriff auf ein »christliches Menschenbild« nicht als Letztbegründungsformel für die Ethik taugt. Gleichwohl weise ich im letzten Teil (5) kurz darauf hin, dass auch nach dieser Kritik an Menschenbildern in der Ethik eine gewisse Relevanz der Anthropologie für die Ethik bleibt.

2. Funktionen der gegenwärtigen Rede von einem »christlichen Menschenbild«

2.1 Für die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland

»Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott [...]«, so beginnt die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Direkt danach proklamiert Artikel 1 (1) die Unantastbarkeit der Würde des Menschen. Gottesbezüge gibt es auch in vielen Länderverfassungen, häufig zusätzlich dort, wo in den Erziehungszielen auch von einer »Ehrfurcht vor Gott« die Rede ist. Die Eidesformel, sofern sie mit einer religiösen Beteuerung versehen wird, nimmt Bezug auf Gott. Die deutschen Feiertagsregeln kennen neben den staatlichen (Neujahr, 1. Mai, Tag der deutschen Einheit) nur christliche Feiertage, die meisten davon in Bayern, wo anders als in vielen anderen Bundesländern (z. B. Niedersachsen) auch Heilige Drei Könige, Fronleichnam, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen gesetzliche Feiertage sind. Kommt in alledem ein »christliches Menschenbild« zum Ausdruck? Braucht man möglicherweise christliche Überzeugungen, um sich an das Grundgesetz gebunden zu fühlen? (zum Folgenden insgesamt Stein

2002) Viele Bürger/innen Deutschlands werden dies so sehen – und hinsichtlich des zeitgenössischen Hintergrunds und der weiter zurückreichenden historischen Entstehung dieser Gedanken dürften sie durchaus Recht haben. In seinem Urteil zum Luftsicherheitsgesetz hat auch das Bundesverfassungsgericht immerhin vom »Menschenbild des Grundgesetzes« gesprochen (Bundesverfassungsgericht 2006). Aber inwieweit ist dieses »christlich«? Während hinsichtlich der Feiertage darüber nachzudenken wäre, ob nicht auch andere Religionen Berücksichtigung finden müssten, wenn Deutschland immer multikultureller und multireligiöser wird, wird wohl kam jemand behaupten wollen, auch der Menschenwürdeartikel müsste daraufhin überprüft und evtl. angepasst werden. Denn selbst wenn die Rede von der Menschenwürde ursprünglich christlich ist, so haben in ihrer historischen Ausprägung auch viele andere Einflüsse, insbesondere kirchen- und christentumskritische Strömungen eine große Rolle gespielt. Der Menschenrechtsgedanke musste sich historisch vielfach erst gegen Widerstände in den Kirchen durchsetzen (so u. a. Hilpert 1991). Dies war nur möglich, weil dabei auf Begründungen zurückgegriffen wurde, die sich nicht in erster Linie auf eine religiöse Offenbarung oder kirchliche Autoritäten beziehen konnten, sondern in säkularer Gestalt auftraten. Die in der Interpretation der Verfassung häufig gebrauchte, von Günter Dürig in seiner Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG 1958 geprägte »Objektformel« (»Die Menschenwürde ist betroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.« (Dürig 2003, Art. 1, Abs. 1, Rn 28)) greift offensichtlich auf Kant zurück. Selbst wenn diese Säkularisierungstendenz selbst noch einmal christlich motiviert gewesen sein sollte, so sind die Menschenrechte damit auch offen für andere Religionen und atheistische Positionen. Für die Entstehung des Grundgesetzes waren insbesondere die furchtbaren Kontrasterfahrungen der Menschenwürdeverletzungen während der Herrschaft des Nationalsozialismus prägend und motivierend. Die Verfassungsväter haben sehr wohl bewusst vermieden, den Menschenwürdegedanken selbst durch einen Gottesbezug zu begründen. Und der Gottesbezug ist so formuliert, dass er nicht auf eine bestimmte Religion oder Konfession reduziert wird. Das

wäre auch mit der notwendigen weltanschaulichen Neutralität des Staates unvereinbar. So versucht das Grundgesetz, »in einer säkularen Welt ein heiliges Tabu zu errichten« (Safranski 1997), legt sich aber hinsichtlich der Begründung dieser Kernaussagen eben gerade nicht fest (vgl. auch Vögele 2000). Wenn nun im Kontext aktueller Debatten in der Bioethik (z.B. hinsichtlich des Umgangs mit menschlichen Embryonen) Entscheidungen zu fällen sind, die die Grundfragen des Menschseins und seines moralischen Selbstverständnisses betreffen, kann es sein, dass ein solches Tabu nicht mehr ausreicht, dass zumindest einige Beteiligte in dem Bemühen, ihre (z. B. für die Heiligkeit des Lebens eintretende) Position zu stärken, auf tiefer gehende, z.B. religiöse, Begründungsfiguren zurückgreifen, also beispielsweise behaupten, das Grundgesetz sei auf das »christliche Menschenbild« angewiesen, wenn sein Kernbereich nicht letztlich doch aufgegeben werden solle. Solche Rechtfertigungsstrategien sind jedoch ausgesprochen gefährlich, da sie allgemeine Grundregeln durch partikulare Gründe, die nicht von allen geteilt werden, zu stützen versuchen, sie aber in ihrer allgemeinen Geltung letztlich zu untergraben drohen (vgl. Kruij 2003).

2.2 Für Identität und Integration Europas

Ein ähnliches Grundproblem ergibt sich für die Integration und Identität Europas (vgl. grundsätzlich Nissen 2004). Aus der Perspektive vieler, gerade auch vieler Vertreter des Christentums, ist dieses Europa als »Wertegemeinschaft« (Huber 2002) zu verstehen, was unproblematisch ist, so lange hier der Bezug auf universell gültige und allen Kulturen offen stehende Werte wie beispielsweise die Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gemeint ist. Wenn diese Werte aber allzu sehr oder ausschließlich mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden, dürfte Europa kaum in der Lage sein, zur Identifikation der vielfältigen Kulturen und Ethnien, die heute in europäischen Gesellschaften leben, mit dem Projekt einer vertieften europäischen Union beizutragen. Vielen religiös gebundenen und moralisch anspruchsvollen Menschen scheint jedoch ein Prozess der Integration, der »nur« von minimalen Menschenrechten, gemeinsamen

Interessen und ökonomischen Vorteilen getragen wird, als zu wenig. In Deutschland ist Ludger Kühnhardt, der Direktor des Zentrums für Europäische Integrationsforschung in Bonn, einer der Exponenten für eine Sichtweise, die deshalb das »christliche Menschenbild« als eine Art Grundlage für den Prozess der europäischen Einigung begreift (zum folgenden v. a. Kühnhardt 2001). Er bedauert, dass der im Dezember 2000 in Nizza feierlich verkündeten Europäischen Grundrechte-Charta ein Menschenbild und »elementarer noch« (ebd., 6) ein Gottesbezug fehle. Wenn er behauptet, »ohne die Substanz des Christentums wäre Europa nicht, was es ist« (ebd., 14), so kann dieser Satz im Sinne der Genese verstanden werden und ist dann sicherlich historisch richtig (vgl. Joas et al. 2005). Aus christlicher Perspektive kann man für die Angehörigen der Kirchen sicherlich auch die Forderung erheben, aus eigenen Wertvorstellungen heraus an einem vereinten Europa mitzubauen. Der Satz darf aber angesichts der Pluralität der in Europa lebenden Menschen und der Notwendigkeit nicht nur universell gültiger, sondern auch universell, d.h. unabhängig von partikularen Traditionen begründbarer Menschenrechte nicht so verstanden werden, als müssten sich alle Europäer/innen diese Substanz als ein »christliches Menschenbild« aneignen und zur Grundlage ihres Selbstverständnisses machen. Wenn, wie Kühnhardt schreibt, eine »Neujustierung des Menschenbildes [...] in Europa zu Beginn des neuen Jahrtausends wohl geboten« (Kühnhardt 2001, 15) ist, dann nur in dem Sinne, dass eine ständig neue, und sicherlich kontrovers bleibende Reflexion darüber stattfinden muss, wie sich Menschenwürde und Menschenrechte in den verschiedensten Handlungsfeldern vom individuellen Lebensschutz bis zur globalen Gerechtigkeit konkretisieren lassen, nicht aber in dem Sinne, dass ein solcher Diskurs nicht gerade auch von der legitimen Vielfalt der Menschenbilder her zu führen versucht werden muss. Das Bestreben, die Europäer/innen auf ein »christliches Menschenbild« festzulegen, dürfte von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Es würde zu Spaltung und Ausgrenzung führen – wobei man gerade im Blick auf die kontroverse Debatte um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union den Eindruck haben kann, ein solcher Effekt sei von bestimmten Interessen her durchaus gewollt.

Wenn ein solcher Beitritt derzeit noch als problematisch erscheint, dann deshalb, weil die Menschen in der Türkei viele der modernen aufgeklärten und säkularen Werte und Rechte, die auch in den christlichen Kirchen erst allmählich und bis heute nicht vollständige Akzeptanz gefunden haben, nicht oder zu wenig teilen (Gerhards 2004), nicht aber deshalb, weil die Türkei nicht christlich ist.

2.3 Für die Identität politischer Parteien

Dass politische Parteien, die das »C« im Namen tragen, sich in ihren Programmen und ihrer Politik auf das Christentum berufen, ist nicht verwunderlich, sondern erscheint um deren Identität als »C-Partei« als schlechthin notwendig. Unter Leitung von Christoph Böhr hat sich die Wertekommission der CDU 2001 mit dem »christlichen Menschenbild« befasst (Wertekommission der CDU Deutschlands 2001, vgl. auch Schavan 2002). 2006 erschien ein von Sozialethikern/innen und (tatsächlich nur männlichen) Politikern verfasstes Dokument »Im Zentrum: Menschenwürde« (Vogel 2006), das ebenfalls auf das »christliche Menschenbild« rekurriert und den Menschenwürdegedanken als dessen Kern ansieht. Ähnliche Aussagen finden sich im CDU-Grundsatzprogramm von 2007 (CDU 2007). Der in diesen Texten vorgenommene Bezug auf das »christliche Menschenbild« hat einerseits die Funktion, Unterschiede der CDU zu anderen Parteien und die Identität der CDU zu markieren, andererseits dient er nicht nur der Begründung der eigenen Politik, sondern auch der allgemeinen Begründung der Forderung nach Menschenrechten und Demokratie insgesamt, ohne dass die darin liegende Spannung von Partikularität und Universalität reflektiert würde. So stehen die folgenden Aussagen unter der Überschrift »Wer wir sind – Menschenbild und Grundwerte der CDU« im Grundsatzprogramm nebeneinander: »Das christliche Verständnis vom Menschen gibt uns die ethische Grundlage für verantwortliche Politik.« (ebd., Nr. 2) Und: »Auf diesem Menschenbild beruhen die Grundlagen der demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten. Das gilt auch für diejenigen, die Würde, Gleichheit und Freiheit des Menschen nicht aus dem christlichen Glauben herleiten.« (ebd., Nr. 9) Auch in dem Papier der Wertekommission

ist das »christliche Menschenbild« sowohl Grundlage der Politik der CDU als auch »Grundlage unserer Verfassung« (Wertekommission der CDU Deutschlands 2001, 6). Inhaltlich wird bei genauerem Hinsehen dabei auch nicht mehr gesagt, als was durch den Gedanken der Menschenwürde und die Grundrechte im Grundgesetz schon ausgesagt ist. Zwar wird behauptet, das »christliche Menschenbild« gehe über einen reinen Humanismus hinaus, könne andererseits aber das konkrete politische Handeln nicht bestimmen (ebd., 7, 9), obwohl es zugleich als Basis für eine Soziale und nachhaltige Marktwirtschaft (ebd., 22, 27) sowie die Familienpolitik und das Bildungsverständnis in Anspruch genommen wird (ebd., 15, 33). Diese Doppelperspektive hat mit dem Problem zu tun, einerseits eine christliche Basis für die eigene Politik formulieren zu wollen, obwohl es in der Partei auch Nicht-Christen gibt, andererseits aber auch zugestehen zu müssen, dass Christen auch in anderen Parteien eine politische Heimat finden können (vgl. explizit in Vogel 2006, 14–15). Offensichtlich geht dies nur, wenn ein Bekenntnis zum »christlichen Menschenbild« ohne gleichzeitiges Bekenntnis zum christlichen Glauben formuliert wird. Christen aus anderen Parteien werden an der Politik der C-Parteien zudem kritisieren, dass »das Christliche« dort nur selektiv und keinesfalls in allen Politikfeldern zum Zuge kommt, denkt man z. B. an manche politische Aktivitäten der C-Parteien in Bezug auf das Recht auf politisches Asyl, wo die C-Parteien teilweise in offenen Gegensatz zu den Positionen der Kirchen geraten.

2.4 In der Kirche

Noch weniger erstaunlich als bei den C-Parteien ist, dass kirchliche Akteure (ich beschränke mich hier auf die katholische Kirche) vom Papst über die Bischöfe bis zu Laieninitiativen in ihren Dokumenten immer wieder das »christliche Menschenbild« als Basis ihrer Wertungen, ihrer Ziele und ihres Handelns anführen. Berühmt ist der Anspruch Papst Johannes-Pauls II., die Kirche sei die »Expertin in Menschlichkeit« (so u. a. in *Sollicitudo Rei Socialis* 7). Auch die Aussage Papst Benedikts XVI. in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* – »Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Men-

schen wesensgemäß ist.« (Nr. 28) – beinhaltet offenbar einen Bezug auf das »Christliche Menschenbild«. Ohne dass dieser Begriff explizit auftaucht, finden sich im dritten Kapitel »Die menschliche Person und ihre Rechte« des »Kompandiums der Soziallehre der Kirche« zahlreiche Aussagen zur inhaltlichen Füllung eines solchen Menschenbildes, die alle letztlich auf die Menschenwürde und die Menschenrechte zulaufen (Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* 2006, 96–130). Im Gemeinsamen Wort (Sozialwort) der Kirchen von 1997 wird betont, »das Menschenbild des Christentums« gehöre »zu den grundlegenden geistigen Prägekräften der gemeinsamen europäischen Kultur und der aus ihr erwachsenen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung.« (Heimbach-Steins et al. 1997, Nr. 3.1) Wie häufig und in welcher vielfältiger Weise das »christliche Menschenbild« als Begründungs- und Berufungsinstanz, als Auswahlkriterium, als Leitbild für das konkrete Handeln, als Mittel der Identitätsbestimmung und zu Zwecken der Abgrenzung verwendet wird, lässt sich z. B. allein durch eine Recherche nach diesem Begriff auf dem Internetportal www.katholisch.de verifizieren. Auch hier wird eine ähnliche Doppelfunktion sichtbar, wie sie sich schon aus der Analyse der CDU-Texte ergeben hat: Einerseits dient das »christliche Menschenbild« der Unterstreichung des eigenen Profils, zur Integration verschiedener christlicher Gruppen und zur Abgrenzung von anderen, andererseits wird es als die für die Gesellschaft insgesamt relevante und unverzichtbare allgemeine Grundlage für das menschliche Zusammenleben überhaupt in Anspruch genommen. Wenn aber eine universelle Bedeutung und Geltung des »christlichen Menschenbildes« behauptet wird, wird es kaum möglich sein, es als etwas spezifisch oder gar exklusiv Christliches auszuweisen. Beides wäre zudem sehr unhistorisch gedacht. Denn weder als universelle moralische Grundlage menschlichen Zusammenlebens noch als Kern christlicher Ethik hatte das, was heute darunter verstanden wird (v. a. Menschenwürde und Menschenrechte), in der Geschichte immer schon diese Bedeutung.

3. Zum ethischen und theologischen Gehalt des »christlichen Menschenbildes«

Bisher herrschte eine funktionale Betrachtung vor, in der zu klären versucht wurde, welche Funktionen der Rückgriff auf ein »christliches Menschenbild« in unterschiedlichen Kontexten erfüllt. Dabei war kaum die Rede davon, welche Inhalte mit diesem Begriff verbunden sind. Dies ist im Folgenden nun nachzuholen.

Im neuen, 2008 erschienenen »Handbuch der Katholischen Soziallehre« trägt gleich der erste Beitrag im ersten Kapitel über die Fundamente der Katholischen Soziallehre den Titel »Das christliche Menschenbild« (Rauscher 2008). Darin entfaltet Rauscher die biblischen Wurzeln, v.a. den Gedanken, dass der Mensch als »Bild Gottes« (Gen 1,26) angesehen wurde. Neuere Forschungen haben ergeben, dass mit dem »Bild« eine den Standbildern antiker Götter analoge Darstellung Gottes gemeint ist, der Mensch also Gott in der Welt repräsentiert (Groß 2001) und deshalb auch mit Herrschaftsaufgaben betraut wird (Gen 1,28), wobei in der generalisierenden Rede vom Menschen überhaupt eine bemerkenswert demokratisierende Tendenz zu erkennen ist, wurden doch in der Umwelt des alten Israel allein Könige und Pharaonen als Repräsentanten Gottes betrachtet. Dieser Charakter des Menschen als Repräsentant Gottes impliziert, dass er ein geistig-sittliches Wesen, eine »Person« ist, also sowohl vernunftbegabt wie zu moralischer Entscheidung fähig. Allerdings zeigt die Geschichte vom »Sündenfall« in Gen 3, dass mit dieser Begabung auch die Fähigkeit zum Bösen verbunden ist und dieser Verstrickung in das gesellschaftlich von Generation zu Generation weiter gegebene Böse letztlich niemand entkommt. Charakteristisch für die Darstellung Rauschers ist nun jedoch, dass hier nicht nur eine bestimmte biblische Traditionslinie als für das Christentum wesentlich behauptet wird, sondern dass zugleich für dieses Menschenbild in Anspruch genommen wird, von allen Menschen als richtig erkannt werden zu können. Nach Auffassung Rauschers hat dieses Menschenbild nämlich einen »naturrechtlichen Kern« (ebd., 3), der besonders in der »schöpferischen Synthese« von Theologie und Philosophie bei Thomas von Aquin zum Ausdruck komme. Mit den verschiedenen Gegen-

strömungen in der Moderne seit der Aufklärung musste deshalb, so Rauscher, mit dem Naturrechtsdenken auch das »christliche Menschenbild« in die Krise geraten (ebd., 14).

Andere katholische Autoren, wie etwa der in Rom für die Förderung der Einheit der Christen zuständige deutsche Kurienkardinal Walter Kasper, betonen sehr viel theologischer die Bedeutung der Christologie für die christliche Anthropologie. Wenn in Jesus Gott Mensch geworden ist und der Mensch im Glauben an dieses Ereignis sein Heil erlangen kann, dann muss Christus als das Bild Gottes (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15) unter den Menschen verstanden werden, wie er von Gott gewollt ist. Das Ergebnis ist eine zu Rauschers Auffassung konträre Perspektive: »Die innere Verschränkung von Transzendentalität und Geschichte bedeutet *theologisch*, dass wir bei der Geschichte Gottes mit den Menschen, konkret: mit dem Menschen, wie er in Jesus Christus erschienen ist, einsetzen müssen, um uns von dieser konkreten Verwirklichung des Menschseins her sagen zu lassen, was die ›Bestimmung des Menschen‹ (Fichte) ist. Zugespitzt formuliert: Eine theologische Anthropologie muss theologisch und nicht anthropologisch einsetzen.« (Kasper 1982, 211) Trotzdem macht er das Zugeständnis, dass die Christologie in gewisser Weise auch eine Anthropologie voraussetze, nämlich das Bild von einem Menschen, der fähig ist, die Offenbarung Gottes aufzunehmen (klassisch dazu: Rahner 1971; vgl. Hammer 1973). Anders als im Naturrechtsdenken, in dem das »christliche Menschenbild« als eine prinzipiell von allen Menschen ohne Glaubensvoraussetzungen einsehbare Basis für das menschliche Selbstverständnis angesehen wird, wird durch die christologische Perspektive zwar das Spezifisch-Christliche eines solchen Menschenbildes deutlich, der Anspruch auf universelle Geltung auf der Basis allgemeiner Vernunft Einsicht muss aber dann aufgegeben werden. Papst Johannes Paul II. hat dies in einer Ansprache 1979 in Polen – möglicherweise ohne dies so zu intendieren – klar zum Ausdruck gebracht: »Man kann [...] den Menschen letztlich nicht ohne Christus begreifen. Oder besser: Der Mensch kann sich selbst nicht im letzten ohne Christus verstehen. Er kann weder begreifen, wer er ist, noch worin seine wahre Würde besteht, noch welches seine Berufung und was

seine endgültige Bestimmung ist. Ohne Christus bleibt ihm das alles unverständlich.« (Johannes Paul II. 1979, 14)

Hält man nach Versuchen Ausschau, das »christliche Menschenbild« stärker inhaltlich zu füllen, so finden sich durchaus interessante Angaben hierzu. Sie bleiben jedoch letztlich relativ unbestimmt und vage, was sie nicht gerade als Grundlage von moralischen Begründungsstrategien empfiehlt. In dem von Bernhard Vogel herausgegebenen Text »Im Zentrum: Menschenwürde« (Vogel 2006) werden folgende Punkte genannt: Die Transzendenzoffenheit des Menschen, die »Größe« und Würde des Menschen, der Gedanke, dass die Menschenrechte nicht von Menschen wechselseitig einander oder vom Staat verliehen würden, sondern als von Gott geschenkte Rechte anzusehen seien, schließlich die Fehlbarkeit des Menschen und seine Angewiesenheit auf die Einbettung in soziale Beziehungsgefüge. Auffällig an dieser Liste ist, dass fundamentale anthropologische Bestimmungen, das moralische Selbstverständnis des Menschen und theologische Aussagen hier zu einer eigenartigen Mischung verschmelzen, deren innerer Zusammenhang und erkenntnistheoretischer Status kaum reflektiert werden.

Einen anderen Weg zur inhaltlichen Füllung des »christlichen Menschenbildes« beschreitet Marianne Heimbach-Steins (zum Folgenden siehe Heimbach-Steins 2002). Zunächst erkennt sie an, wie wenig präzise und aussagekräftig Vorstellungen eines »christlichen Menschenbildes« sind: »Das christliche Menschenbild ist weder für diejenigen, die sich ausdrücklich darauf berufen, noch erst recht für die Vertreter anderer weltanschaulicher Optionen in unserer pluralen Gesellschaft ein selbstverständlicher Code, so sehr bestimmte mit ihm verknüpfte Überzeugungen über die Kreise bekennender Christen hinaus Akzeptanz finden. [...] Die Berufung auf das christliche Menschenbild schafft deshalb nicht per se Eindeutigkeit in konkreten politischen Streitfragen.« (ebd., 75–76) Trotzdem seien den verschiedenen Entwürfen für ein »christliches Menschenbild« fünf »Spannungsbögen« gemeinsam, mit jeweiligen gegensätzlichen Polen, zwischen denen der Mensch sein Leben zu führen habe. Sie nennt Autonomie des Menschen versus seine Verdanktheit gegenüber Gott, die Spannungen von In-

dividualität und Sozialität, seine Beziehungsfähigkeit als positives Vermögen im Verhältnis zu seiner Angewiesenheit auf Solidarität, das Verhältnis von Freiheit einerseits und Sündenverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit andererseits, die Sterblichkeit des Menschen und sein Ausgreifen auf Transzendenz, seine Hoffnung auf Auferweckung und Rechtfertigung. An der Art und Weise, wie diese Spannungsbögen gehalten werden können, zeige sich, so Heimbach-Steins, ob eine Orientierung am »christlichen Menschenbild« gelinge. Auch wenn das »christliche Menschenbild« damit nicht unbedingt Handlungsnorm sein könne, betont sie, dass diejenigen, die sich darauf berufen, auch zu einem Handeln im christlichen Geist verpflichtet sind. »Wer immer sich rhetorisch des ›christlichen Menschenbildes‹ bedient, muss sich daran messen lassen: Glaubwürdigkeit entsteht durch die Konsistenz zwischen Reden und Handeln.« (ebd., 78)

4. Zum moralischen Geltungsanspruch des »christlichen Menschenbildes« und von Menschenbildern überhaupt

Es gibt immer noch einzelne Theologen und katholische Ethiker, die trotz des partikularen Rekurses auf die christliche Tradition die universelle Geltung des »Christlichen Menschenbildes« als Grundlage einer jeden Moral behaupten. Sie rechtfertigen den Anspruch christlicher Sozialethik, »als Naturrechtsethik eine letztbegründete Ethik zu sein, nämlich eine Ethik auf der Basis eines in Gott gegründeten Menschenbildes« (Saberschinsky 2002, 92). Für Saberschinsky handelt es sich bei der Imago-Dei-Lehre »keineswegs um ein bloßes Theologumenon, das nur aus der Offenbarung geglaubt werden könnte, sondern um ein sachlich begründetes Verständnis des Menschen. Bei der gewiss nicht zuletzt biblischen Vorstellung vom Menschen als ›Bild Gottes‹ geht es in der Sache, auf rationaler Ebene, um die theonome Autonomie des Menschen, ohne welche es kaum möglich sein dürfte, überhaupt vom Menschen als endlicher Person mit unendlicher Würde, also auch von Menschenrechten zu sprechen.«(ebd., 89) Andere, die eher auf der Linie des aktuellen theologischen »mainstreams« liegen, gestehen zu, »daß auch im theologischen Bereich die Formel vom

›Menschenbild‹ außerhalb von kirchlichen Deklarationen kaum mehr gebraucht wird, weil mit der Rede vom Menschenbild der Verdacht auf Inhalte und Denkformen verbunden ist, die einer zeitgenössischen Idee der Humanität nicht mehr standhalten können.« (Mieth 1983, 5) Anders als Autoren, die das Bilderverbot auch auf Menschenbilder übertragen (Lesch 1996), versucht Mieth in einer »unzeitgemäßen Betrachtung« das »christliche Menschenbild« als »offenen Sinngehalt« ins Spiel zu bringen, der sich im Laufe der Geschichte verändert, aber trotzdem an gewissen Grundeinsichten wie der »Kontinuität der religiösen Frage des Menschen und ihrer christlichen Beantwortung« festhält (ebd., 10). Letztlich kann damit aber nicht viel mehr gemeint sein, als Würde und Autonomie des Menschen, die Forderung, ihn als Subjekt zu betrachten, alle ideologischen Festlegungen zu vermeiden, gleichwohl seiner Begrenzung durch die Sünde gerecht zu werden und die Hoffnung des Menschen auf eschatologische Befreiung ernst zu nehmen (ebd., 13). Mieth will damit eine »Schutzbastion gegen die Instrumentalisierung des Menschen« (ebd., 15) errichten, »wenn auch damit nicht die Empfehlung zu verbinden ist, das Wort vom ›christlichen Menschenbild‹ in seinem überzeitlichen Gepränge triumphal weiterhin vor sich herzutragen.« (ebd., 14) Ein ähnlich offenes Verständnis vom »christlichen Menschenbild« vertritt Karl Lehmann: »Weil es – christlich gesehen – nicht ein einziges – nicht ein einziges normatives, konkretes Menschenbild gibt, kann der christliche Glaube mit allen jenen Humanismen in das Gespräch kommen, die nicht selbst ein exklusives, reduziertes und so am Ende totalitäres Menschenbild vertreten.« (Lehmann 2000)

In der Philosophie und in der philosophischen Ethik ist die Skepsis gegenüber Menschenbildern selbst bei denjenigen, die eine philosophische Anthropologie betreiben (vgl. Thies 2004) sehr viel größer, obwohl auch hier die Beschäftigung mit dem Thema Menschenbild offenbar derzeit Konjunktur hat (vgl. Janich 2008). Thies führt als Gründe gegen die Verwendung von Menschenbildern zur Begründung einer Ethik an (vgl. zum folgenden Thies 2009), Menschenbilder seien holistisch, prädiskursiv und in sich widersprüchlich. Das haben auch meine obigen Darstellungen hinsichtlich der Inhalte des »christlichen Menschenbildes« m. E. zur Genüge

gezeigt. Menschenbilder seien Mischgebilde von Deskriptionen und Präskriptionen, was in Bezug auf erstere immer die Gefahr des Sein-Sollen-Fehlschlusses beinhalte. Sie seien durchtränkt von weltanschaulichen Elementen und häufig würden partikulare, zeitbedingte Vorstellungen als »Natur des Menschen« ideologisch überhöht. Auch dafür gibt es in der katholischen Moralthologie und der Katholischen Soziallehre, insbesondere hinsichtlich geschlechtsspezifischer Rollenzuschreibungen viele Beispiele. Menschenbilder sind unzulässige Vereinfachungen, sie engen die Möglichkeiten des Menschen ein, der von seiner Natur nicht einfach festgelegt ist, sondern in der Lage ist, selbst eine kulturelle Identität als »zweite Natur« hervorzubringen. Es bedürfe deshalb einer »essentialistischen und zugleich antireduktionistischen Anthropologie« (Bertram 2005, 124). Schließlich, und das ist der wichtigste Einwand, gibt es Menschenbilder immer nur im Plural, sie sind partikular, als Basis allgemeiner Verständigung ungeeignet, selbst wenn sie universelle Geltung beanspruchen.

Meine abschließende These lautet deshalb: Diejenigen, die sich auf ihr Menschenbild berufen (bzw. Christen, die sich auf ein »christliches Menschenbild« berufen), meinen, damit ein besonders gutes Fundament für ihre Ethik zu gewinnen und sie deshalb mit besonderer Autorität in den öffentlichen Diskurs einbringen zu können. In Wirklichkeit beziehen sie sich aber auf etwas, das nur partikulare Bedeutung beanspruchen kann und den Erfolg in der Erzielung eines weltanschauungsübergreifenden Konsenses eher beeinträchtigt. Wer andere von seinen moralischen Positionen überzeugen möchte, argumentiere deshalb nicht mit Menschenbildern! (vgl. Kruij 2009)

5. Trotzdem: Die Relevanz der Anthropologie für die Ethik

Sicher lässt sich aus Menschenbildern keine Letztbegründungsstrategie für eine Ethik entwickeln. Auch die Ableitung moralischer Normen aus anthropologischen Grundlagen scheitert am Verbot des Schlusses vom Sein auf das Sollen, wenn diese anthropologischen Aussagen nicht selbst schon normativ aufgeladen sind, was wohl nur im Kontext metaphysischer Positionen möglich sein dürfte. Trotzdem gehen anthropologische Aussagen,

d. h. bestimmte Merkmale und Eigenschaften des Menschen als Voraussetzungen in die Ethik mit ein, sei es, dass anders (wie bei der grundsätzlichen Verletzbarkeit des Menschen) die Notwendigkeit bestimmter Normen gar nicht bestünde, sei es, dass (wie bei vielen Menschenrechten) der Mensch ein Bedürfniswesen ist, dessen Bedürfnisse für die Ethik bekannt sein müssen, sei es, dass ohne die Voraussetzung menschlicher Freiheit die Formulierung moralischer Normen gar keinen Sinn ergeben würde. Auf der Ebene der Begründung einzelner Normen muss immer ein moralischer Syllogismus eingesetzt werden, der aus empirischen Tatsachen und normativen Regeln auf konkrete Handlungsnormen schließt. Je konkreter Ethik wird, z. B. bei der Begründung des Rechtssystems oder der ethischen Gestaltung eines Wirtschaftssystems, um so mehr muss auch mit der Fehlbarkeit des Menschen, möglicher Überforderung und der Stärke des Eigeninteresses gerechnet werden, um wirklich zu realistischen Positionen zu gelangen. Insofern auch der Streit um die hier einzubringenden »richtigen« anthropologischen Aussagen nie frei von Interessen und weltanschaulichen Hintergründen bleiben wird, wird auch der Streit um Menschenbilder kaum je zu Ende sein.

Literaturverzeichnis

- Bertram, Georg W.: Anthropologie der zweiten Natur. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 30, 2005, 119–138.
- Bundesverfassungsgericht: Begründung des Urteils zum Luftsicherheitsgesetz. BVerfG 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006.
- Internet: http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20060215_1bvr035705.html. Karlsruhe.
- CDU: Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das Grundsatzprogramm. Beschlossen vom 21. Parteitag Hannover, 3.–4. Dezember 2007.
- Internet: <http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar.pdf>. Hannover.
- Dürig, Günter: Kommentierung der Artikel 1 und 2 Grundgesetz. Sonderdr. München: Beck, 2003.
- Gerhards, Jürgen: Europäische Werte - Passt die Türkei kulturell zur EU. In: Aus Politik und Zeitgeschichte Bd. 38, 2004, 14–20.
- Groß, Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes. Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut: In: Jahrbuch für Biblische Theologie 15, 2001, 11–38.
- Hammer, Felix: Menschenbild und Gottesbild. Zur Wechselwirkung von Anthropologie und Theologie. In: Wissenschaft und Weltbild 25, 1973, 125–138.
- Heimbach-Steins, Marianne: Prüfungskriterien und Korrektiv. Das christliche Menschenbild als Ressource politischer Orientierung. In: Herder Korrespondenz 56, 2002, 73–78.
- Heimbach-Steins, Marianne; Lienkamp, Andreas (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. München: Bernward bei Don Bosco, 1997.
- Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität. Düsseldorf: Patmos, 1991.
- Huber, Wolfgang: Europa als Wertegemeinschaft. Zu den christlichen Grundlagen des Kontinents. In: Die politische Meinung, 2002, H. 386, 61–72.
- Internet: http://www.kas.de/wf/doc/kas_551-544-1-30.pdf.
- Janich, Peter (Hg.): Naturalismus und Menschenbild. Hamburg: Meiner, 2008.
- Joas, Hans/ Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main: Fischer, 2005.
- Johannes Paul II.: Predigten und Ansprachen Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Polen 1979. Bonn: Sekretariat der DBK, 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 10).
- Kasper, Walter: Christologie und Anthropologie. In: Theologische Quartalschrift 162, 1982, 202–221.

- Kruip, Gerhard: Gibt es moralische Kriterien für einen gesellschaftlichen Kompromiss in ethischen Fragen. Zugleich ein Kommentar zur getroffenen Regelung des Imports von embryonalen Stammzellen. In: *Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde*. Hrsg. von Bernd Goebel und Gerhard Kruip, Münster: Lit, 2003, 133–149.
- Kruip, Gerhard: Moral und Religion im interkulturellen Dialog. In: Thies, Christian (Hg.): *Der Wert der Menschenwürde*. Paderborn: Schöningh, 2009, 223–239.
- Kühnhardt, Ludger: *Christliches Menschenbild im Prozeß der europäischen Einigung* (Kirche und Gesellschaft 280). Köln: Bachem, 2001.
- Lehmann, Karl: Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche. In: *Gesellschaft im Test* 40, 2000, 8–19.
- Lesch, Walter: »Du sollst dir kein Bild machen ...«. Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik. In: *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moralthologie* (Studien zur theologischen Ethik=Études d'éthique chrétienne 71) Hrsg. von Klaus Arntz und Peter Schallenberg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1996, 13–34.
- Luhmann, Niklas: Interview, von Hans Dieter Huber am 13.12.90. In: *Texte zur Kunst* 1, 1991, 121–133.
- Mieth, Dietmar: Das »christliche Menschenbild« – eine unzeitgemäße Betrachtung? Zu den Wandlungen einer theologisch-ethischen Formel. In: *Theologische Quartalschrift* 163, 1983, 1–15.
- Nissen, Sylke: Europäische Identität und die Zukunft Europas. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 38, 2004, 21–20.
- Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* (Hg.): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg i. Br: Herder, 2006.
- Rahner, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Freiburg i.Br: Herder, 1971.
- Rauscher, Anton: Das christliche Menschenbild. In: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Im Auftrag der Görresgesellschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Hrsg. von Anton Rauscher. Berlin: Duncker & Humblot, 2008, 3–23.
- Ruh, Ulrich: Christentum als Bildungsgut. In: *Herder Korrespondenz* 56, 2002, 55–57.
- Saberschinsky, Alexander: Menschenrechte und christliches Menschenbild. In: *Die neue Ordnung* 56, 2002, 84–95.
- Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München: Hanser, 1997.
- Schavan, Annette: Wofür steht das »C«? Grundorientierungen und Ziele der Christlich-Demokratischen Union. In: *Herder Korrespondenz* 56, 2002, 22–26.
- Stein, Tine: »Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott ...«. Christliches Menschenbild und demokratischer Verfassungsstaat. In: *Religion – Staat – Poli-*

- tik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Hrsg. von Manfred Brocker, Hartmut Behr, Mathias Hildebrandt. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002, 185–202.
- Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie (Einführungen (Philosophie)). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Thies, Christian: Menschenbilder und Ethik. In: Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive. Hrsg. von Ian Kaplow. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009, 21–34.
- Vogel, Bernhard (Hg.): Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe, 2006.
- Internet: http://www.kas.de/wf/doc/kas_8951-544-1-30.pdf. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- Wertekommission der CDU Deutschlands: Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes. Stand: 11.12.2001.
- Internet: <http://www.cdu.de/doc/pdfc/wertekommission.pdf>. Berlin.