
Prophetie einer »besseren Welt« im Zeitalter der Globalisierung

Neuer Humanismus und christliche Mission

von Michael Sievernich

Ille opifex rerum, mundi melioris origo.
(Ovid, *Metamorphosen* I, 79)

Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur.
(Erasmus, *Convivium religiosum*)

Am Beginn des Renaissance-Humanismus steht symbolisch der berühmte Brief über die Besteigung des Mont Ventoux in Südfrankreich, den der italienische Dichter Francesco Petrarca (1304-1374) auf den 26. April 1336 datierte. Der Brief ging in die umfangreiche Sammlung stilisierter Briefe an vertraute Personen ein (*Familiars* IV, 1)¹ und war adressiert an seinen väterlichen geistlichen Freund, den Augustinereremiten und Gelehrten Dionigi da Borgo San Sepolcro. Dieser hatte Petrarca an der Universität von Paris unterrichtet, ihm das Denken des Augustinus nahegebracht und eine Taschenausgabe der *Confessiones* geschenkt, die Petrarca mit sich zu führen pflegte.

Der Text über diese Bergbesteigung schildert nicht nur die Mühen des Aufstiegs, die mit dem Schauspiel einer grandiosen Weltsicht bis zum Horizont belohnt werden, sondern enthält auch Reflexionen über den eigenen Lebensweg, so dass der äußere Aufstieg zur Metapher eines innerlichen Aufstiegs wird. Zunächst spricht der Brief von einem jahrelangen Verlangen, die Höhe des Bergs zu sehen (*cupiditas videndi*, n.1) und eine eigene Erfahrung (*experientia*, n.2) davon zu erlangen. Mit seinem Bruder und Freund Gherardo unternimmt er dann den strapaziösen Aufstieg, wobei ein alter Hirt die jungen Leute unterwegs warnt, was aber deren Verlangen nur weiter anstachelt. Die Erfahrung bei der körperlichen Mühe des Aufstiegs, bei dem Petrarca im Gegensatz zu seinem Bruder immer wieder auf vermeintlich bequemere Wege ausweicht, wird ihm zum Anlass über den Weg des inneren Menschen nachzudenken (*cogitatio*, n.12), über den Weg zum Gipfel des seligen Lebens (*beata vita*, n.12). Als »peregrinatio« (n.13) bezeichnet, klingen bei diesem Weg Reise und Pilgerschaft zusammen. In spiritueller Anwendung wird also der Aufstieg zum Gipfel zum Bild der Lebensreise zum vollkommenen Ziel, während die Täler zum Bild der sündhaften Neigungen werden. »Der Aufstieg auf den Berg wird zur topischen *ascensio* eines christlichen *homo viator*.«² Aus dem Nachdenken (*cogitatio*, n.15) über den Aufstieg erwächst beim Aufsteigenden

1 Francesco PETRARCA, *Familiars*. Bücher der Vertraulichkeiten, hg. von Berthe WIDMER, mit einem Geleitwort von Kurt FLASCH, Bd. 1 (Buch 1-12), Berlin/New York 2005, hier Brief IV, 1; 180-188; Francesco PETRARCA, *Die Besteigung des Mont Ventoux*, Lateinisch/Deutsch, über-

setzt und herausgegeben von Kurt STEINMANN, Stuttgart 1995. Zitiert wird im laufenden Text die interne Nummernzählung des Briefes.

2 Karlheinz STIERLE, *Francesco Petrarca*. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, Darmstadt 2003, 328.

der Wunsch, nun mit der Seele jene Reise zu unternehmen, die er mit den eigenen Füßen erfahren hat, allerdings mit dem Unterschied, dass jene Seelenreise ohne Ortsveränderung im »Augenblick« (in ictu trepidantis, n.15) vonstatten gehen kann und daher einen »mystischen« Charakter hat.

Auf dem Gipfel angelangt, steht er durch den ungewohnten Wind und die freie Sicht wie betäubt da, um an das Erstaunen über diese spektakuläre Erfahrung des Raums ein neues Nachdenken über die Zeit zu knüpfen (a locis ad tempora, n.19), und zwar über die eigene Lebenszeit, näherhin über die Dekade seit Abschluss seiner Studien. Gegenstand dieser Gedanken ist im Anschluss an Augustinus die Wandlung der eigenen Sitten (mutationes morum, n.19) und die allgemeine Wandelbarkeit (mutabilitas, n.24). Der Blick zu den Alpen und nach Italien wird ergänzt durch den Blick zu den Pyrenäen und eine Lektüre der *Confessiones*, die er, so tat es schon Augustinus im selben Alter bei seiner Konversionslektüre, wie ein Orakel benutzt. Dabei stößt er auf eine Aussage, wonach die Menschen die Natur bewundern, dabei aber sich selbst verlassen. Dieses Wort bringt ihn dazu, die inneren Augen (interiores oculi, n.29) auf sich selbst zu richten und zu fragen, warum Menschen draußen suchen, was nur drinnen (intus, n.32) zu finden ist. So folgert er von der Gipfelsicht auf die menschliche Betrachtung (contemplatio, n.33): Wenn einer schon so viel Mühen auf sich nimmt, um den Leib dem Himmel etwas anzunähern, welche Mühen sollten dann die Seele schrecken, sich Gott zu nähern.

Petrarca bestieg den Mont Ventoux gewiss nicht aus sportlichem Ehrgeiz oder bloß um eines ästhetischen Landschaftserlebnisses willen. Neugier und das Verlangen nach neuen Sichtweisen und Erfahrungen, die schon eine Generation vor ihm den englischen Franziskaner und Naturphilosophen Roger Bacon bewegt hatten, trieb auch ihn zu Naturkenntnis und Horizontenerweiterung. An der Schwelle zur Neuzeit eröffnet die Besteigung des windigen Berges eine neue Perspektive, sie gewährt rundum den Blick auf die weite Welt, ermöglicht eine neue Raumerfahrung, die zugleich zur Metapher wird für die eigene Seelenlandschaft und die Zeiterfahrung. Das Neue dementiert nicht das Alte, wenn Petrarca die neue Sicht aus der geistlichen Tradition interpretiert, wie auch das Alte die neue ästhetische Erfahrung nicht annulliert. Vielmehr gilt beides, aber so, dass der leibliche Aufstieg zum Sinnbild des spirituellen Aufstiegs wird, und das »Gipfelgespräch« mit Augustinus zum Anlass, die äußerliche Horizontenerweiterung auf die innerliche Selbsterkenntnis zu vertiefen. Der Rückgriff auf Augustinus ist also kein bedauerlicher Rückfall, sondern Ausdruck einer modernen Synthese von Innen und Außen. Mit der erweiterten Wahrnehmung der äußeren Welt wächst die Verantwortung für die innere Welt des Selbst- und Gottesverhältnisses. Petrarca verbindet also Naturerlebnis und spirituelle Erfahrung, bietet eine neuzeitliche Synthese von empirischer Welterfahrung und mystischer Selbsterfahrung. Beide bilden keine Alternative, wonach mit wachsender Empirie der Glaube schwinde, sondern eine wachsende Einheit von Erfahrung (experientia), Betrachtung (contemplatio) und vernünftigem Nachdenken (cogitatio) über äußere und innere Welten. Beide bleiben in der Waage und Schweben, deuten sich wechselseitig. Das Erlebnis des Mont Ventoux führt gewiss zur neuen Weltsicht, aber ebenso gewiss zu einer spirituellen »Revision« der alten Weltsicht.

3 Aeneae Sylvii Piccolomini (Pontificis Pii II.) opera, quae extant omnia, Basileae 1571, hier Epistolarum liber I, epist. 130, p. 678.

4 Vgl. Hugo RAHNER, Gibt es einen christlichen Humanismus?, in: DERS., *Abendland*. Reden und Aufsätze, Frankfurt 1966, 56-68; aus der Perspektive der Patristik beantwortet Rahner die Frage positiv.

5 Vgl. hierzu exemplarisch: *Petrus Canisius SJ (1521-1997)*. Humanist und Europäer (Erudiri Sapientia 1), hg. von Rainer BERNDT, Berlin 2000.

Petrarcas äußerer und innerer Aufstieg steht am Ursprung einer epochalen Geistesrichtung, die man als klassischen Renaissance-Humanismus bezeichnet, der offen ist für Religion, für den ästhetischen Reiz der paganen und den existentiellen der christlichen Religion. Von Italien ausgehend, prägte er vor allem das 14. bis 16. Jahrhundert Europas, ob man an Spanien, die Niederlande, England und Frankreich, Ungarn oder Deutschland denkt. Er brachte neue interkulturelle Synthesen mit der Antike hervor, die keineswegs generell antichristlich waren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Christentum in Europa sich im Lauf eines Jahrtausends in allen europäischen Kulturen und Sprachen verwurzelt hatte, nicht nur in der Romania, sondern auch in den keltischen, germanischen und slawischen Kulturen, und interkulturelle Synthesen zustande gebracht hatte, bevor diese reife Frucht durch den Fall Konstantinopels (1453) in Frage gestellt wurde. Angesichts dieser Bedrohung durch den machtpolitisch aufgestellten Islam sprach der Humanist Enea Silvio de Piccolomini und spätere Papst Pius II. in einer in Frankfurt am Main gehaltenen Rede vom Kontinent Europa als dem »Vaterland« (*patria*) oder dem »eigenen Haus« (*domus propria*).³

1 Ein Spektrum von Humanismen

Das semantische Feld des »Humanismus« ist heute sehr breit und unübersichtlich geworden, so dass es zunächst einiger kulturhistorischer Klärungen bedarf, um auf diesem Hintergrund die Bedeutung eines christlich orientierten Humanismus herausarbeiten, der in der Gegenwart zu einem Medium der globalen Mission der Weltkirche werden kann, wenn denn deren humanisierende Kraft zur Entfaltung kommen soll.

Der Renaissance-Humanismus an der Schwelle zur Neuzeit, dem auch der *poeta laureatus* Francesco Petrarca angehört, war eine vorwiegend literarisch orientierte geistige Bewegung, die vom 14. bis 16. Jahrhundert in europäischen Städten und Bildungszentren blühte, nachdem sie sich von Italien aus über Europa ausgebreitet hatte. Verbunden mit einer Rezeption der antiken Literatur und Philosophie sowie der spätantiken Schriften der Patristik, prägte sie die intellektuellen Eliten vor allem in urbanen und höfischen Milieus. Dieser Humanismus, der dem Christentum verbunden,⁴ aber durchaus kirchenkritisch und reformerisch eingestellt war, konnte selbst in Zeiten eines nicht immer irenischen Konfessionalismus eine gemeinsame Plattform und nicht selten auch eine Verständigungsbasis sein.⁵ Damit trug er zur geistig-spirituellen Prägung Europas bei, übte aber über die humanistisch gebildeten Missionare auch auf anderen Kontinenten wie Amerika und Asien einen nicht unerheblichen Einfluss aus.

Das Leitbild dieses Denkens war der »uomo universale«, der sich durch Gewissensbindung und moralische Integrität ebenso auszeichnet wie durch umfassende geistige Bildung und Weltgestaltung. Das Bildungsprogramm schlug sich in den »*studia humanitatis*« nieder, deren Gegenstände sich vor allem um die Sprache (Grammatik, Rhetorik), um die Literatur (Poetik), um das gute Handeln (Ethik), um die Kunst und um die Geschichte (Historiographie) drehten. Noch lange wurden die humanistischen Studien »*humaniora*« genannt, und bis in der Gegenwart heißen im anglophonen Raum die Geisteswissenschaften »*humanities*«. In der Frühen Neuzeit bedeuteten die humanistischen Studien eine gewisse Abkehr von erstarrten Formen scholastischer Dialektik und eine Hinkehr zu den Quellen der antiken Literatur und Philosophie, die damit eine »Wiedergeburt« (Renaissance) erlebten, aber auch eine Hinwendung zu christlichen Schriften, wie Petrarca Bezug auf Augustinus oder zahlreiche Ausgaben der Kirchenväter belegen.

Das Interesse der Renaissance-Humanisten zeichnete sich systematisch durch die Hinwendung zum Menschen sowie zu Sprache und Erfahrung aus. Bei der Frage nach der Situation des Menschen in der Welt entdeckte er das Individuum als weltliches und spirituelles Wesen, aber auch seine freiheitliche Würde und die daraus erfließende Bildbarkeit und Perfektibilität. Dazu kommt die Ausbildung des individuellen Subjekts, das sich wie bei Giovanni Pico della Mirandola seiner Aufgabe der Weltgestaltung bewusst wird und genau darin seine »Würde« findet. Inhaltlich, sprachlich und ethisch an der Kultur der paganen Antike und der christlichen Spätantike ausgebildet, gilt dem Humanismus die Sprache als das entscheidende Ausdrucksmittel des Menschen.⁶ So pflegte der frühe Humanismus die drei alten Sprachen, deren Kenntnis nicht nur die griechische und römische Literatur zugänglich machen, sondern auch eine neue Lektüre der hebräischen und griechischen Bibel in den Ursprachen sowie in der lateinischen Übersetzung (Vulgata) ermöglichten, nicht zuletzt durch kritische Bibelausgaben.

So brachte der Niederländer Desiderius Erasmus das griechische Neue Testament (Basel 1516) heraus und der Spanier Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros die Complutenser Polyglotte (Alcalá 1520). Die Humanisten studierten aber auch die Volkssprachen, wie etwa Antonio Nebrija, der 1492 die erste Grammatik des Spanischen veröffentlichte. Wenige Jahrzehnte später verschrifteten humanistisch ausgebildete Missionare in der Neuen Welt zahlreiche altamerikanische Sprachen, beginnend beim Náhuatl, schufen sprachliche Hilfsmittel wie Grammatiken und Wörterbücher und übersetzten biblische Texte für den liturgischen Gebrauch sowie Katechismen (*Doctrinas*) und Beichthandbücher (*Confesionarios*) in die indianischen Volkssprachen. Im Zusammenhang der Entdeckung neuer Welten zog die Hinwendung zum Menschen und seiner Sprache auch die Wendung zu den Dingen selbst und zur unmittelbaren Erfahrung nach sich, wie sie bei Petrarca schon anklingt. Zu den Ergebnissen solcher Hinwendung gehören die Pflege einer Briefkultur wie in Petrarcas *Familiares* oder die praktisch-ethisch orientierten Sammlungen von Sprichwörtern wie in Erasmus' monumentalen *Adagia*, die den Raum menschlicher Gestaltungsverantwortung in der Selbstsorge ebenso prägen sollen wie der Idealstaat *Utopia* (1516) des englischen Humanisten Thomas Morus den politischen Raum.

Was das Verhältnis zum Christentum angeht,⁷ so kritisierten und bspöttelten die Humanisten den Aberglauben ihrer Zeit und übten Kritik an der Veräußerlichung des Glaubens im Reliquienkult oder im Buß- und Fastenwesen, doch war damit keine Negation des Christentums verbunden, sondern seine Reform und Reinigung, und zwar von einer lebenspraktisch orientierten Mitte her, die Weisheit und Offenbarung, »*pia philosophia*« und »*docta religio*« verknüpfte. Sie waren also keineswegs neopagan oder antireligiös eingestellt, aber ihre Werke konzentrierten sich nicht auf theologische Fragen, wenngleich einige unter ihnen auch Theologen waren wie Erasmus, dessen monumentales Werk ebenso um die *litterae humanae* wie die *litterae divinae* kreist.⁸ Sie suchten also die neue Weltsicht und die neue Entdeckung einer historisch fernliegenden Kultur mit dem Christentum zu verbinden. Sie wandten sich nicht vom christlichen Glauben ab, sondern suchten ihn im

6 Vgl. Ulrich MUHLACK, *Der Humanismus als kulturhistorische Epoche* (Gerda Henkel Vorlesung), Münster 2004.

7 Zum Verhältnis zur Religion vgl. August BUCK, *Humanismus*. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg/München 1987, hier 228-253.

8 Cornelis AUGUSTIJN, *Erasmus*. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer (Studies in Medieval and Reformation Thought 59), Leiden New York 1996.

9 Zum Überblick vgl. Alexander SCHWAN, *Humanismen und Christentum* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19), Freiburg 1981, 5-63.

10 Henri Kardinal DE LUBAC, *Über Gott hinaus*. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984, 19.

Gegenteil durch Bildung und Tugend zu erneuern und neu zu positionieren. Platon und Sokrates wurden nicht zu Antipoden Christi, sondern zu seinen philosophischen Vorläufern. Da Bildung und Tugend grundsätzlich allen Begabten offen standen und daher die soziale Mobilität förderten, ergab sich allein dadurch eine gesellschafts- und kirchenreformerische Erneuerung »von unten«, die nicht an die klerikalen oder fürstlichen Ordnungsmächte gebunden war.

Der klassische Humanismus der Renaissance steht für den Anfang des neuzeitlichen Subjekts und entfaltete eine nachhaltige Wirkungsgeschichte. Doch in der Folgezeit bedienten sich andere geistige Formationen dieses Namens, die völlig unterschiedliche Konzepte vertraten. So entstanden vor allem im 18./19. Jahrhundert Formen eines Neuhumanismus, in dem Bildungsreformer wie Wilhelm von Humboldt und Friedrich Immanuel Niethammer (er prägte 1808 den Neologismus »Humanismus«) die klassische Bildungstradition im Schul- und Hochschulwesen förderten. Doch entwickelten sich im 19. und 20. Jahrhundert weitere Humanismen philosophischer Art, die den modernen Menschen zwar als autonomes Subjekt begreifen, doch als Voraussetzungen dafür eine Emanzipation aus religiösen Bindungen fordern. Beginnend in der Philosophie der Aufklärung, wird diese Position zu einem dezidiert deistischen oder atheistischen Humanismus radikalisiert, der den christlich mitgeprägten klassischen Humanismus nur in einigen Punkten rezipiert, etwa hinsichtlich der schöpferischen Potentiale, andere dagegen wie ethische Selbstimplikation oder Transzendenzbezug hintanstellt oder negiert.⁹

Diesen Umbruch, der Humanismus und Religion, insbesondere das Christentum, in einen unversöhnlichen Gegensatz zueinander stellt und als Gegner betrachtet, hat der französische Theologe Henri de Lubac (1896-1991) in seinem während des II. Weltkriegs verfassten Buch *Le drame de l'humanisme athée* (1943) beschrieben und an mehreren Gestalten exemplifiziert. So an Auguste Comte, dem Mitbegründer der Soziologie, der den positivistischen Fortschrittsglauben mit seinem Drei-Stadien-Gesetz (Theologie, Metaphysik, Wissenschaft) formulierte und das vermeintliche Verschwinden der Religion mit einer religiösen Überhöhung des Positivismus feierte, die mit der Gründung einer positivistischen Religion endete. Des weiteren gehört in diese Reihe Ludwig Feuerbach, der den religiösen Glauben als Projektion menschlicher Bedürfnisse beschrieb und Gott als nichts anders als das Wesen des Menschen selbst definierte. In dieser Linie, in der Gott zum Geschöpf des Menschen wird, erklärte Karl Marx konsequent, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei und die Gesellschaft der durchgeführte Humanismus der Natur. Und schließlich proklamierte Friedrich Nietzsche die Heraufkunft des Nihilismus und damit die radikale Entwertung der Werte, auch der Moral und Religion. Henri de Lubac, der diesen Systemen die Prophetie eines Dostojewski entgegensetzt, kommt zum Schluss, dass die innere Logik dieser Systeme eines atheistischen Humanismus Gott mit Gewalt entferne und zugleich zu einer spirituellen und sozialen Versklavung führe. »Indem er Gott stürzt, beseitigt er das Hindernis für die Erringung seiner Freiheit. Der moderne Humanismus erwächst also auf dem Boden eines Ressentiments und beginnt mit einem ›Entweder – Oder‹.«¹⁰

Eine der Folgen ist die mangelnde Wahrnehmung oder gar Bestreitung des Bösen, deren mörderische Folgen die atheistischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts mit ihren Hekatomben von Opfern zeigen. Nach der Erfahrung der Shoa machte der ungarische Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Imre Kertész in seinem literarischen Werk auf die Problematik der »Berufshumanisten« aufmerksam. Seine Kritik schaut auf den gelähmten westlichen Humanismus und die von ihm so genannten »Berufshumanisten«. Es sind jene, die das Böse der Shoa isolieren und bagatellisieren und der Erfahrung der

Opfer die Geltung absprechen, wie er im Roman *Fiasko* festhält: »Berufshumanisten möchten jedoch gern glauben, daß Auschwitz nur denjenigen widerfahren sei, denen es zufälligerweise damals und dort widerfahren ist, daß den anderen hingegen, denen es zufälligerweise damals und dort nicht widerfahren ist, der Mehrheit, dem Menschen – dem MENSCHEN! – im allgemeinen nichts widerfahren sei.«¹¹ Solche Positionen vertuschen das Böse, verharmlösen es als Unfall oder Betriebsstörung, suchen es bei anderen und verdecken den eigenen Mangel an Humanität.

Positionen eines philosophischen Humanismus, die sich als Antithese zu Christentum und Kirche und zur Religion überhaupt verstanden, führten bei Jean-Paul Sartre zur Identifizierung von Existentialismus und Humanismus und existieren in Schwundstufen als »humanistische« Vereinigungen, die bisweilen militant atheistisch auftreten und die positive Religionsfreiheit polemisch attackieren. Der säkulare oder »exklusive Humanismus« kommt mit dem Anti-Humanismus darin übereinkommt, so der kanadische Philosoph Charles Taylor, dass er jegliche Transzendenz leugnet. »Exclusive humanism closes the transcendent window, as though there were nothing beyond – more, as though it weren't a crying need of the human heart to open that window, gaze, and then go beyond; as though feeling this need were the result of a mistake, an erroneous worldview, bad conditioning, or, worse, some pathology.« Demgegenüber betont er die Dialektik des säkularen Humanismus ohne Transzendenz. »Exclusive humanism also carries great dangers, which remain very under-explored in modern thought.«¹²

Eine frühere Stimme der Kritik gegen einen atheistisch gepolten Humanismus regte sich schon in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie gehörte dem Philosophen und Konvertiten Jacques Maritain (1882-1973), der für einen theozentrischen »integralen Humanismus« plädierte, der »in christlichen Augen ein neues, nicht mehr sakrales, sondern säkulares oder profanes Christentum darstellen würde«. Dieser neue Humanismus habe nichts mehr mit dem bürgerlichen Humanismus gemein, sondern habe die »Ausrichtung auf eine sozial-zeitliche Verwirklichung jener evangelischen Achtung vor dem Menschlichen, das nicht allein in der geistigen Ordnung bestehen, sondern in ihr Gestalt annehmen soll, und zwar auf das Ideal einer brüderlichen Gemeinschaft hin. Nicht für eine Dynamik oder einen Imperialismus der Rasse, der Klasse oder Nation fordert er von den Menschen, sich zu opfern, sondern für ein besseres Leben ihrer Brüder und für das wirkliche Wohl der Gemeinschaft der menschlichen Personen.«¹³ Der Personalismus Maritains und seine Vorstellung eines integralen Humanismus fielen in Europa, vor allem aber in Lateinamerika und den Vereinigten Staaten von Amerika auf fruchtbaren Boden, zumal er an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948) mitgewirkt hatte. Maritain kann, auch wenn er heute wenig Resonanz findet, als einer derjenigen Zeitgenossen gelten, deren Impulse für die Öffnung der Kirche zur Moderne wichtig wurden.

11 László F. FÖLDÉNYI, *Schicksallosigkeit*. Ein Imre-Kéresz-Wörterbuch, Reinbek bei Hamburg 2009, 46-51, hier 47 (Stichwort »Berufshumanist«).

12 Charles TAYLOR, *A Catholic Modernity?* Charles Taylor's Maritain Award Lecture, edited and with an introduction by James L. HEFT, New York Oxford 1999, hier 26f und 19.

13 Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus*. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit,

Heidelberg 1950, 6 (fr. *Humanisme integral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté, Paris 1936, 15).

14 Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-869, hier 783.

2 »Neuer Humanismus« – ein Postulat des II. Vatikanischen Konzils

Der starke französische Einfluss auf das II. Vatikanische Konzil spiegelt sich nicht nur in der untergründigen Rezeption des evolutiven Denkens von Pierre Teilhard de Chardin, sondern auch im Thema des Humanismus, das Maritain im Vorfeld thematisiert hatte und um das auf dem Konzil heftig gerungen wurde. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* werden zweierlei Humanismen unterschieden. Zum einen beklagt das Konzil, auf den philosophischen Humanismus zielend, dass die Leugnung Gottes und der Religion nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines »sogenannten neuen Humanismus« (*Gaudium et spes* 7) ausgegeben werde; zugleich stellt es sich die Frage nach der Anerkennung einer Autonomie der Kultur, ohne in einen »rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus« zu verfallen (*Gaudium et spes* 56).

Doch bleibt das Konzil nicht bei der Kritik stehen, sondern postuliert im zweiten Hauptteil der Pastoralen Konstitution, die verschiedene Einzelfragen wie Kultur, Wirtschaft, Krieg und Frieden aufgreift, einen »neuen Humanismus« (*novus humanismus*), der den humanistischen Gedanken des weltgestaltenden Menschen nicht als prometheische oder faustische Grenzüberschreitung zurückweist, sondern bewusst aufnimmt. Daher bezeichnet das Dokument die Menschen als Gestalter (*artifices*) und Schöpfer (*auctores*) der Kultur und sieht im wachsenden Sinn für die Autonomie und die Verantwortlichkeit Zeichen für die »geistige und sittliche Reifung der Menschheit«. Sodann betont das Konzil die Einwardung der Welt (*unificatio*), eine Vorabschattung der Globalisierung, und die Aufgabe, »eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen (*ut in veritate et iustitia meliorem aedificemus mundum*). Genau darin aber sieht das Konzil die Geburt eines »neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht« (*Gaudium et spes* 55).

In diesen Formulierungen des Konzils zeigt sich ein neues Selbstbewusstsein der Kirche, die sich nicht mehr defensiv von der Moderne abgrenzt, sondern dem »pastoralen Prinzip« entsprechend sich konstruktiv auf die Welt bezieht (vgl. *Gaudium et spes* 1 Fußnote) und den Humanismusbegriff in einer dialogischen Weise wieder in Anspruch nimmt. Kommentatoren haben bemerkt, dass der konziliare Text durch den neuen Humanismus Optimismus ausstrahle und nennt Beispiele wie den Einsatz für die Menschenrechte, den sozialen Ausgleich zwischen Nord und Süd, die friedlichen Revolutionen im ehemaligen Ostblock. Doch fehle eine Aussage über das Gegenstück, nämlich die »neuen Inhumanismen« wie Turbokapitalismus und Umweltverschmutzung.¹⁴ Allerdings tauchen durchaus an anderer Stelle Inhumanismen wie die Rüstungsspirale und ihre Schädigung der Armen auf (vgl. *Gaudium et spes* 81), so dass man zur Interpretation den Gesamttext heranziehen und ihn im heutigen Kontext interpretieren muss.

Eine solche Interpretation gelang wenige Jahre nach dem Konzil Paul VI., als er in seiner Sozialenzyklika *Populorum Progressio* (1967) den Humanismus als »umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit« auslegte und mit Bezug auf Maritain und de Lubac die Gestaltung der Erde ohne Gott ablehnt, weil dies sich gegen den Menschen richte und einen inhumanen Humanismus mit sich führe. Danach ist nur jener Humanismus der wahre, der sich zum Absoluten hin öffnet, weil eben der Mensch nur durch Überschreiten seiner selbst zu dem werde, was er sein soll (*Populorum progressio* Nr. 42).

Der neue christliche Humanismus anerkennt also die gestalterische Rolle des Menschen in der Geschichte und markiert damit den Übergang von einer Gesetzesethik, die sich vornehmlich an der Erfüllung präskriptiver Gebote und Verbote orientiert, hin zu einer

Verantwortungsethik, die ihre Verantwortlichkeit für eine bessere Welt und die Geschichte kennt. Dazu gehört auch die Verantwortung für neue sozialetische Normen in einer globalen Wirtschaft und Zivilisation.

Welche Bedeutung das Stichwort der Verantwortung inzwischen in der Weltpolitik erlangt hat, mag wie ein Schlaglicht die Erklärung beleuchten, die der Gipfel der wirtschaftsstärksten Industrie- und Schwellenländer (G 20) in Pittsburgh (2009) verabschiedete. Auf dem Hintergrund der Weltfinanzkrise beginnt die Präambel mit dem bemerkenswerten Vorsatz der damals versammelten Staats- und Regierungschefs, »die Ära der Verantwortungslosigkeit (era of irresponsibility) hinter uns zu lassen« (n.1) und die Exzesse, den Leichtsinn und den »Mangel an Verantwortung« in der Finanzwirtschaft nicht mehr hinzunehmen (n.16). Daher wollen sie darangehen, so heißt es im Anhang, »ein Zeitalter nachhaltigen, verantwortungsvollen Wirtschaftens einzuläuten« (a new era of sustainable global economic activity grounded in responsibility) (Annex n.1) und bekennen sich in einer rhetorisch imposanten achthebigen Selbstverpflichtung – »Wir tragen Verantwortung dafür« (We have a responsibility) – zu zentralen Werten; zum Beispiel im sechsten Spiegelstrich: »Wir tragen Verantwortung dafür, die Menschen zu investieren, indem wir ihnen Bildung, Qualifizierung, menschenwürdige Arbeitsbedingungen, Gesundheitsfürsorge und soziale Sicherheitsnetze bieten und gegen Armut, Diskriminierung und sämtliche Formen sozialer Ausgrenzung vorgehen.«¹⁵ Ob solche Aussagen Gipfelprosa bleiben oder die reale Politik nachhaltig bestimmen, wird erst in historischer Distanz zu beurteilen sein, doch die politische Karriere des Verantwortungsbegriffs ist offensichtlich.

Der neue Humanismus des Konzils mit seinem Verständnis von Verantwortung, das ein freiheitliches Subjekt voraussetzt, konnte sich freilich in der Folgezeit nur bescheiden entfalten, da die öffentlichen Diskurse eher von einem ausdrücklichen oder impliziten »Anti-Humanismus« beherrscht wurden. Es waren vor allem französische Theoretiker wie Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu oder Michel Foucault, die aus strukturalistischen, funktionalistischen oder »archäologischen« Perspektiven heraus den Menschen fragmentierten, die Subjektivität oder zumindest das vernünftige Subjekt in Frage stellten, seine Innerlichkeit und Freiheit, wodurch verantwortliches und sinnbestimmtes Handeln unter Verdacht geriet oder in Abrede gestellt wurde. Dieser im Kleid der Humanwissenschaften einherschreitende Anti-Humanismus, fand freilich den Einspruch des Philosophen Emmanuel Lévinas, für den die aufgedeckte Krise der Subjektivität einen neuen Ansatz erfordert, der die Verantwortung des Subjekts vom unbedingten Anspruch des Anderen her begründet.¹⁶

3 Eine »bessere Welt in Wahrheit«

Wie lässt sich das konziliare Postulat einlösen, eine »bessere Welt in Wahrheit« zu bauen? Da Respekt vor der Wahrheit des Anderen als Individuum und vor der Wahrheit der anderen Kultur eine grundlegende Rolle spielen, sei hier exemplarisch auf Prozesse der Sozialisation und der Inkulturation verwiesen; Sozialisation verstanden als derjenige Prozess, durch den ein junger Mensch in Anerkennung seiner Würde und seiner Eigenart in einer bestimmten Kultur so erzogen wird, dass er sich in der Sprache und anderen Elementen heimisch fühlt und ausdrücken kann; Inkulturation¹⁷ verstanden als derjenige Prozess, in dem sich der christliche Glaube, der in eine Herkunftskultur eingebettet ist, ohne mit ihr identisch zu sein, sich auf eine andere Kultur dergestalt einlässt, dass er sich in dieser Kultur ausdrücken und zu einer Synthese gelangen kann, die Glaube und Kultur bereichert.

Im rasch fortschreitenden Wissensprozess der Gegenwart und in der späten Moderne kommt der Erziehung der nachwachsenden Generationen in intakten Familien und einer wertgebundenen Bildung in professionellen pädagogischen Institutionen eine Rolle zu, deren Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Dazu gehört auch die Vermittlung von Orientierungswissen, das dazu befähigt, die drängenden Gegenwarts- und Zukunftsfragen selbstständig reflektieren und verantwortlich angehen zu können.

Als der agnostische polnische Philosoph Leszek Kołakowski im Jahr 1977 in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen bekam, wählte er sich als Thema seines Vortrags die »Erziehung zur Würde«. In der Zeit der Ost-West-Konfrontation, so legte er dar, sei für alle totalitären Systeme die Erziehung zum Hass typisch gewesen. Deutschland hat im 20. Jahrhundert zwei totalitäre Systeme erlitten, und so sind Generationen junger Menschen zum Hass erzogen worden, ob in der nationalsozialistischen oder realsozialistischen Variante, ohne dass diese seelisch verheerende Hasserziehung Gegenstand von pädagogischen Diskursen oder gar strafrechtlicher Aufarbeitung geworden wäre. Kołakowski plädierte gegenüber einer totalitären Hasserziehung für eine Erziehung zur Demokratie, die eine Erziehung zur Würde beinhalte. Diese aber werde nicht durch die Rigidität calvinistischer Erziehungsmethoden erreicht, die von einer hoffnungslos verdorbenen menschlichen Natur ausgehe, sondern »umgekehrt setzt die jesuitische Philosophie sowohl voraus, daß niemand auf Erden absolut und hoffnungslos verdorben ist, als auch, daß alle natürlichen Triebe und Energien etwas Gutes enthalten und zum Guten gelenkt werden können, so daß die übernatürliche Hilfe immer etwas findet, woran sie anknüpfen kann.«¹⁸ Diese anthropologische Grundsicht einer Erziehung zur Würde des polnischen Philosophen spiegelt das humanistische Erbe ebenso wie das biblische Menschenbild, wonach Gott das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht (Jes 42,3) oder jeder Sünder, der umkehrt, Anlass zur Freude gibt (Lk 15,10).

Ein christlicher Humanismus wird jene Wertorientierung in der Bildungstradition wiederentdecken, die aus dem Amalgam von griechisch-römischem Denken, christlichen Glauben und aufgeklärter Vernunft entstand und unter spätmodernen Bedingungen neu zu entfalten ist. Erziehung zu einer Würde, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet, ist die unabdingbare Voraussetzung für Freiheitskultur und Demokratie, wie denn auch jene Würde des Menschen, die biblisch auf der Gottebenbildlichkeit des Menschen beruht, unter dem besonderen Schutz der Verfassung steht (Art. 1, Abs. 1 Grundgesetz).

In der Orientierungskrise der Gegenwart gehört es zur christlichen Verantwortung, wie Paulus auf dem Areopag in Athen auch auf den modernen Areopagen der Wirtschaft und Wissenschaft, der Kultur und Politik, bei aller Autonomie der Sachbereiche den Glauben zu Markt zu tragen und vom »unbekannten Gott« zu sprechen (vgl. Apg 17,22ff), d.h. die Gottesrede in der Öffentlichkeit zu vertreten. Die Magna Charta dieser Aufgabe hat das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: »Das Wissen um die neuen Wissenschaften, Anschauungen und Erfindungen sollen sie [die Gläubigen] verbinden mit christlicher Sittlichkeit und mit ihrer Bildung in der christlichen Lehre, damit religiöses Leben und

15 www.pittsburghsummit.gov/mediacenter/129639.htm (Zugriff 03. Mai 2011).

16 Vgl. Emmanuel LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einl. vers. von Ludwig WENZLER, Hamburg 1989, (fr. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972).

17 Vgl. Blaise BAYILI, *Culture et inculturation. Approche théorique et méthodologique*, Paris 2008; Achiel PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal (Quebec) 2007.

18 Leszek KOŁAKOWSKI, Erziehung zum Haß, Erziehung zur Würde, in: DERS., *Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedenspreises*, Frankfurt 1977, 39–53, hier 51.

Rechtschaffenheit mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem täglich wachsenden technischen Fortschritt bei ihnen Schritt halten und sie so alles aus einer umfassenden christlichen Haltung zu beurteilen und zu deuten vermögen.« (*Gaudium et spes* 62)

Was die Inkulturation betrifft, ein nachkonziliarer Terminus, begegnen sich dabei natürlich nicht eine kulturlose Religion und eine religionslose Kultur, sondern zwei religiös geprägte Kulturen, weshalb man durchaus auch von »Interkulturalität« sprechen kann.¹⁹ So entstand das Christentum in der jüdischen Kultur des Vorderen Orients, überstieg aber diesen Kulturkreis, indem es sich in die hellenistisch-römische Kultur des Mittelmeerraums inkulturierte und das Griechische als Sprache der Heiligen Schrift wählte. In kultureller Anpassungsfähigkeit wird die christliche Botschaft in der Kraft des Geistes »bis an die Grenzen der Erde« (vgl. Apg 1,8), das heißt auf die ganze Menschheit ausgedehnt, so dass wohl erstmals in der Religionsgeschichte der mediterranen Welt sich eine Religion ausbreitet, die nicht exklusives Erbe einer ethnischen Gruppe und nicht an deren Sprache gebunden ist, sondern die Geschichten der Völker in eine universale Geschichte Gottes mit den vielsprachigen Menschen integriert.

Die Universalität zielt aber weder auf eine uniforme Gestalt des Christentums in allen Kulturen noch auf die Exklusivität einer bestimmten Ausprägung. Vielmehr ist das Christentum prinzipiell offen für die Vielheit der Kulturen, an deren Hinfälligkeit es gewiss teilnimmt, ohne indes mit ihnen zu vergehen. Sicher hat das Christentum die Spannung zwischen Glauben und jeweiliger Kultur nicht immer ausgehalten und sich aus Furcht vor dem Fremden entweder kritiklos angepasst oder ängstlich abgeschottet. Doch haben sich aufs Ganze gesehen die Kräfte durchgesetzt, die das Eingehen auf die Kulturen weniger als Bedrohung denn als Chance sahen und in vielfältigen Formen von »Adaption«, »Akkomodation«, »Assimilation«, »Akkulturation« versuchten, die christliche Lebenspraxis, die Glaubensvorstellungen und ethischen Vorschriften in andere kulturelle Verhältnissen zu übersetzen und zu verwurzeln. Das Christentum brauchte etwa ein Jahrtausend, um sich im gesamteuropäischen Kulturraum unter Romanen, Kelten, Germanen und Slawen in wechselseitiger Durchmischung zu verwurzeln. Das heißt aber nicht, dass die abendländische kulturelle Matrix normativ für die Kulturen anderer Kontinente wäre, auch wenn es in der Neuzeit gewiss Formen des Eurozentrismus gegeben hat. Schon vor dem Konzil betonte Joseph Ratzinger, dass die abendländischen Formen des Christentums zwar unaufhebbare Bedeutung hätten, doch fügt er sogleich hinzu, »daß es keinen legitimen philosophischen oder theologischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendländischen gibt«.²⁰

Wenn hier von Kultur die Rede ist, dann ist umfassend die Gesamtform des Lebens eines Volkes gemeint, das heißt Organisation und Sinngestalt menschlichen Zusammenlebens in den Hervorbringungen von Recht, Staat, Wissenschaft, Technik und Kunst, vermittelt durch Arbeit, Erziehung, Bildung, Medien. In diesem Sinn versteht das Zweite Vatikanische Konzil unter Kultur »alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in

19 Joseph Kardinal RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 22003, 53; zur Diskussion vgl. Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010.

20 Joseph RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit der Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 179–188, hier 185.

21 Arij Roest CROLLIUS, *What is so new about inculturation*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 721–738, hier 735.

Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit.« (*Gaudium et Spes* 53). Der Mensch bringt Kultur hervor, aber Kultur gibt es nur im Plural der Kulturen. Die Aufgabe des um seine Verbreitung besorgten Christentums besteht darin, sich in anderen Kulturen als der Herkunftskultur einzuwurzeln. Aufgrund der spezifischen Differenz von Kultur und Religion gilt dies nicht nur für nationale Kulturen, sondern auch für spätmoderne Entwicklungen von Kulturen säkularen Zuschnitts.

Wenn Inkulturation als Integration in die jeweilige Kultur christologisch von der Inkarnation des Logos her begründet und pneumatologisch vom Pfingstereignis des kommunikativen Miteinander her verstanden wird, dann geht es bei der jeweiligen Kultur nicht um eine unpassende fremde Hülle, die sich das Christentum überstreift. Vielmehr begründen Inkarnation und Geistsendung zum einen die Universalität der christlichen Botschaft für alle Kulturen und zum anderen die universale, geistgewirkte Gegenwart Gottes in den Kulturen. Die dabei ablaufenden interkulturellen Prozesse machen solche der Inkulturation nicht überflüssig, da es bei der Begegnung von Christentum und Kultur um den Hineingang in fremde Kulturen geht, nicht um Überwindung der Andersheit oder Zerstörung der fremden Identität. Das Christentum will den Menschen einer fremden Kulturwelt *in* deren Kultur begegnen. Dementsprechend betonte das Konzil vielfach, »daß aller Same des Guten, der sich [...] in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (*Lumen gentium* 17).

Das Hineingehen in die fremde Kultur bedeutet also einen osmotischen Prozess, den der niederländisch-römische Theologe Arij Roest-Crollius fast schon klassisch so beschrieben hat: »The inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal.«²¹

Wenn nun Religion und Kultur nicht einfach identifiziert werden können, sondern differenziert wahrgenommen werden müssen, ließe sich das Verhältnis so bestimmen, dass Religion die innere Sinngestalt der jeweiligen Kulturen ausmacht, Kult als Symbol des unbedingten Horizonts mithin zum Herzstück der Kultur gehört, so dass das Hineingehen in die Kulturen auch den Dialog mit den anderen Religionen erfordert. Dieser Dialog aber geht im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils davon aus, dass die Religionen einen »Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, so dass Dialog und Kooperation ebenso selbstverständlich sind wie die Aufgabe, dass die Christen »jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern« (*Nostra aetate* 2).

Pädagogische Sozialisation und missionale Inkulturation vermitteln durch ihre Prozesse Orientierungswissen, das umso notwendiger erscheint, je mehr sich Gesellschaften in Modernisierungsprozessen ausdifferenzieren und damit zugleich enttraditionalisieren und pluralisieren. Im Maß der Abnahme traditioneller Orientierung aber kommt auf das Individuum die Qual der Wahl zu, d. h. einer individualisierten Orientierungssuche. Wenn die moderne Welt immer mehr zum Werk des Menschen, zu einem Artefakt wird, in dem der Mensch sich und seinen durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft geschaffenen Werken begegnet, dann kann man diese moderne Welt mit Jürgen Mittelstraß die

»Leonardo-Welt« nennen. Es ist eine Welt, in der das Verfügungswissen zunimmt, d. h. das in Wissenschaften und Technik gespeicherte Wissen um Ursachen, Mittel und Wirkungen, während das Orientierungswissen dagegen abnimmt, d. h. das Wissen um Ziele und Zwecke, das moralische, kulturelle und religiöse Wissen.

Die moderne Welt, so Mittelstraß, sei nicht nur orientierungsschwach, sondern auch unwillig zur Orientierung. Daher beschreibe die Orientierungskrise der Gegenwart nicht nur ein Defizit, sondern ein Programm, weil die moderne Wissenschaft im Orientierungsverzicht in moralischen, sozialen und politischen Fragen eine Voraussetzung ihres Tuns sieht. Durch die Ausgrenzung des Orientierungswissens, das nur provisorisch gelte, würden die Wissenschaften ideologiefähig und könnten selbst religiöse Züge annehmen.²² In der Tat zeigen selbst auf die Empirie verpflichtete moderne Naturwissenschaften bisweilen religiöse Züge, wenn etwa der erste Nuklearwaffentest (1945) den Codenamen »Trinity« trug, die Sequenzierung des menschlichen Genoms im Humangenomprojekt medial divinisiert wurde (2003) oder der reduktionistische Naturalismus Urständ feiert und auf die Immanenz vertröstet.

Angesichts dieser Orientierungskrise bedarf es einer Vergewisserung der tragenden kulturellen Werte und der religiösen Grundlagen dieser Werte. Die desaströsen Folgen des Orientierungsverzichts und einer den Wissenschaften entborgten, dort aber nur methodischen »Wertfreiheit« machen deutlich, dass die Wissenschaften auch bei Fragen des Wahrheitsbewusstseins, der ethischen Wertorientierungen und des gesellschaftlichen Bezugs involviert sind. Hierbei könnte unter den Geisteswissenschaften die Theologie eine Pilotfunktion einnehmen, weil sie nicht unabhängig vom historischen und sozialen Kontext agiert, sondern sich in Selbstbindung auf die Gemeinschaft der Glaubenden bezieht. In einem analogen Sinn sind auch die anderen Wissenschaften nicht völlig unabhängig und kontextlos, sondern bedürfen, auch wenn ihnen methodisch keine normative Begründungslogik erschwänglich ist, einer expliziten ethischen Rückbindung an die Gesellschaft und an politische Wertentscheidungen sowie deren rechtlich verbindliche Ausformungen. Das Christentum wird am Beginn des dritten Jahrtausends in dem Maß zukunftsfähig sein, in dem es sein kulturelles Gedächtnis der Präsenz Gottes als Logos und als Pneuma, das Glaube und Vernunft verbindet, als Orientierungswissen in die öffentliche Debatte einspeist und auch säkular derart dechiffriert, dass es als Beitrag zum Überleben der Menschheit in Würde und Wahrheit, in Freiheit und Gerechtigkeit erkennbar wird.

4 Eine »bessere Welt in Gerechtigkeit«

Wenn der konziliare Humanismus vorsieht, eine »bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen (*Gaudium et spes* 55), dann geht es nicht um ein idealistisches oder utopisches Weltverbesserertum, wohl aber um eine anthropologisch, ethisch und theologisch begründete Position im Kontext der Gegenwart. Eine bessere Welt »in Gerechtigkeit« zu gestalten, erfordert im Zeitalter der Globalisierung theoretische wie praktische Antworten auf die Probleme weltweiter Armut, auf die Fragen praktischer Solidarität und einer die Fähigkeiten Subjekts respektierenden Subsidiarität, wobei alle Antworten an zunehmende Verantwortung zurückgebunden sind.

Mit der Erfindung der Zentralperspektive in der Renaissance schlüpfte der europäische Mensch auch reflexiv in die Rolle des Weltgestalters, durch die ihm der Raum der Welt zur Aufgabe wird. Bei diesem Projekt der Moderne weist Giovanni Pico della Mirandola in seiner Programmschrift (1494)²³ dem Menschen nicht nur einen zentralen schöpferischen

Platz zu, sondern benennt auch die Ambivalenz, ins Untere degenerieren oder zum Oberen regenerieren zu können. Die Konturen der Ambivalenz tauchen seitdem immer wieder auf. Das gilt für die Französische Revolution, welche die Menschenrechte proklamierte und zugleich die Guillotine aufstellte, oder für die Emanzipation Lateinamerikas, die den Kreolen, aber nicht der indigenen Bevölkerung Freiheit errang. Es gilt für die Dialektik der Aufklärung ebenso wie für die Risikoproduktion einer »Weltrisikogesellschaft«²⁴. Mit dem Leitbegriff der Globalisierung verbinden die einen eine weltweite Zusammenarbeit und globalen Wohlstand auf allen Erdteilen, während andere eine soziale Segregation des Planeten befürchten und eine die Kulturen nivellierende Einheitskultur. Unstrittig ist dabei eine Zunahme und Verdichtung sozialer und medialer Beziehungen, durch welche die Erde zu einem »global village« wird. Die Vermehrung und Verdichtung grenzüberschreitender Interaktionen vernetzt in zunehmendem Maß Individuen und Institutionen zu einem komplexen Gefüge wechselseitiger Abhängigkeiten. All dies gibt der Globalisierung viele Gesichter.²⁵

Es geht nicht nur um internationale Güterströme, mobiles Finanzkapital und internationale Unternehmen, sondern auch um Informations- und Wissensaustausch von bisher nicht bekannter Intensität und Qualität. Dazu gehört auch die wachsende Mobilität der Menschen in Migration und Massentourismus. Und schließlich globalisiert sich auch das Leitbild der westlichen Zivilisation mit ihren Ideen und Wertvorstellungen wie Menschenrechten und Demokratie. Nicht zu vergessen sind weitere globale Akteure wie die Weltreligionen, insbesondere die katholische Weltkirche mit 1,2 Milliarden Mitgliedern; als ältester »global player« hat die Kirche aus ihrer geistlichen Sendung und langen historischen Erfahrung heraus eine besondere Mitverantwortung zur humanen Gestaltung der Globalisierung, die sie im Lauf ihrer Missionsgeschichte wahrgenommen hat. Dazu kommen in der Gegenwart die Vereinten Nationen als globale Völkergemeinschaft, die Erweiterung des internationalen Rechts und global zuständiger Gerichtshöfe (Den Haag) und die Nichtregierungsorganisationen (NGO), um nur einige zu nennen.

So friedlich und auf das Wohl aller ausgerichtet diese globale Kooperation auch erscheinen mag, so haben die Prozesse der Globalisierung auch ihre Schattenseiten. Dazu gehören, um nur zwei Beispiele zu nennen, enorme Migrationsbewegungen aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen, wobei diese Mobilität menschlicher Arbeit im Gegensatz zur erwünschten Mobilität von Gütern und Kapital politisch allerdings erschwert oder verhindert wird. Eine andere Schattenseite macht sich im Internet breit, das nicht nur die weltweite Verbreitung von Wissen und Informationen ermöglicht, sondern auch der Proliferation von Hass- und Terrorpropaganda, von Rassismus und Gewaltverherrlichung, von Pornographie und Spielsucht dient.

Der Philosoph Otfried Höffe hat darauf aufmerksam gemacht, dass die menschliche Schicksalsgemeinschaft nicht nur eine »Kooperationsgemeinschaft« ist, sondern auch eine »Gewaltgemeinschaft« und eine »Gemeinschaft von Not und Leid«.²⁶ Damit weist er zum einen darauf hin, dass sich auch die Gewalt globalisiert, ob in Welt-Kriegen oder

22 Vgl. Jürgen MITTELSTRASS, *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung* (stb 1042), Frankfurt 21996.

23 Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., hg. und eingeleitet von August BUCK (Philosophische Bibliothek 427), Hamburg 1990.

24 Vgl. Ulrich BECK, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt 2007.

25 Vgl. *Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, hg. von der WISSENSCHAFTLICHEN ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOF-SKONFERENZ, Bonn 1999; engl. The

many faces of globalization. Perspectives for a humane world order, published by the German Bishops' Conference Research Group on the Universal Tasks of the Church, Bonn 2000.

26 Otfried HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 15-20.

regionalen Kriegen oder in weltweit organisierter Kriminalität des Drogen-, Waffen- und Menschenhandels. Die Globalisierung produziert also auch neue Risiken. Zum anderen verweist Höffe auch auf die »Gemeinschaft in Not und Leid«, d. h. Hunger und Armut, wirtschaftliche, politische und kulturelle Unterentwicklung, die es immer gegeben haben mag, aber durch Abkoppelung von wirtschaftlichen und kommunikativen Globalisierungsprozessen verschärft wird.

An diesen und anderen Phänomenen zeigt sich der globale Handlungsbedarf. Denn angesichts der Gewalt bedarf es einer globalen Rechts- und Friedensordnung,

Kooperation braucht faire Rahmenbedingungen (Demokratie, soziale Mindeststandards, Menschenrechte), und die Situation von Armut und Hunger wirft die Fragen globaler Gerechtigkeit und Solidarität auf. Wenn es im Lauf dieser Entwicklungen Gewinner und Verlierer gibt, ist die Kirche aufgrund ihres Grundauftrags der Diakonie in der Pflicht, die Globalisierung aus dem Geist des Evangeliums und mit sozialem Augenmaß menschenwürdig mitzugestalten. Bei der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit hilft nicht zuletzt ein Perspektivenwechsel aus der Sicht derer, die in Leid und Not sind.²⁷

Die weit verbreitete Armut, die sich an der mangelnden Befriedigung der *human basic needs* bemisst, stellt ein globales soziales Problem dar und ihre Überwindung eine der größten Herausforderungen, deren sich die Weltgemeinschaft zwar in der ersten Dekade zur Bekämpfung der Armut (1997-2006) angenommen hat, ohne indes die Ergebnisse zu erzielen, die eine zweite Dekade (2008-2017) erübrigt hätten. In einer Welt, die immer mehr zusammenwächst, ist es nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern auch im Selbstinteresse der wirtschaftlich führenden Nationen, die Armut strukturell zu vermindern und die soziale Segregation zu mildern. Das Verhältnis zu den Armen auf allen Kontinenten wird auch für die prosperierenden Länder zur Schicksalsfrage.

Für die Lösung weltweiter wirtschaftlicher und sozialer Probleme sind aber nun an erster Stelle die Nationalstaaten und Staatenverbände wie die Europäische Union, die Weltgemeinschaft und ihre internationalen Organisationen zuständig. Diese politische Zuständigkeit mindert jedoch nicht die subsidiäre Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften, insbesondere der international organisierten Katholischen Kirche für eine gerechtere Welt. Welchen Beitrag kann und soll die Kirche ihrem Selbstverständnis und ihren Möglichkeiten nach leisten? Die besondere Verpflichtung den Armen gegenüber steht programmatisch am Anfang des Wirkens Jesu, wenn er in seiner »Antrittspredigt« die messianischen Worte des Propheten Jesaja (Jes 61,1f) aufgreift: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen (τωχοῖς) eine gute Nachricht zu bringen (εὐαγγελιζεσθαι), den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen.« (Lk 4,18f) Der Gedanke, dass der Gesalbte (Messias, Christus) den Armen und Bedürftigen zu Hilfe kommt, wird in der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums vertieft, in der sich der Menschensohn mit den Hungrigen und Durstigen, Fremden und

27 Vgl. Hartmut KÖSS, »Kirche der Armen«? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland (Ethik im theologischen Diskurs 6), Münster 2003.

28 Die *Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas*. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

29 Vgl. Gustavo GUTIERREZ, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. von Mariano DELGADO, Stuttgart 2009.

30 BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 25.

31 Vgl. Norbert BRIESKORN (Hg.), *Globale Solidarität – Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, Stuttgart 1997.

Kranken, Nackten und Gefangenen identifiziert und sagt, was den Geringsten getan werde, das werde ihm selbst getan (Mt 25,31-46). In diesem Sinn gehört die Zuwendung zu den Bedürftigen konstitutiv und unverzichtbar zum christlichen Erbe.

Dieser mystische Kern der Christusbegegnung im Armen hat das caritativ-diakonische Handeln der Kirche über zwei Jahrtausende bestimmt. Im 20. Jahrhundert freilich, dem Jahrhundert der globalisierten Armut, musste sich auch die Sorge für die Armen globalisieren. Dies geschah auf dem II. Vatikanischen Konzil, auf dem die Kirche sich erstmals als »Weltkirche« realisierte. Auf Inspiration Johannes XXIII., der für eine »Kirche aller, besonders der Armen« plädierte, hält die Kirche fest, dass sie »in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war« (*Lumen gentium* 8). Überdies sollen sich die Christen bewusst werden, »daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft«; es sei Pflicht des ganzen Gottesvolkes, die Armen zu unterstützen, und zwar »nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Substanz« (*Gaudium et spes* 88). Dazu kommt, dass »Gerechtigkeit und Liebe besonders gegenüber den Armen« (*Gaudium et spes* 21) auch als eines der Heilmittel gegen den Atheismus gelten.

Hatten neben französischen vor allem lateinamerikanische Bischöfe die Armutsthematik in die Beratungen des Konzils eingebracht, so haben letztere auch nachkonziliar das Thema in ihren Lehdokumenten aufgenommen. So lud der lateinamerikanische Bischofsrat im Dokument von Puebla (1979) im Sinn der Christusbegegnung dazu ein, in den konkreten Zügen der Armen das »Leidensantlitz Christi« zu entdecken (Nr. 31-39) und forderte eine »Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung« (Nr. 1134).²⁸ Diese vorrangige Option für die Armen (*opción preferencial por los pobres*) erhielt durch ihre Rezeption in den päpstlichen Sozialzyklischen *Sollicitudo rei socialis* (1987) sowie *Centesimus annus* (1991) und ihre Erweiterung des Armutsbegriffs über die materielle Armut hinaus weltweite Bedeutung. So haben sich auch die Kirchen anderer Länder diese Option zu eigen gemacht, so das gemeinsame Sozialwort der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997), das für eine »Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten« (Nr. 105ff) plädierte.

Mit der Option für die Armen hat ein Perspektivenwechsel stattgefunden, für den auf theologischer und spiritueller Ebene kaum jemand so gekämpft hat wie der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez, der im Einbruch (*irrupción*) der Armen einen Einbruch Gottes in Kirche und Gesellschaft sah.²⁹ Die Gottesrede mit der Leidensfrage zu verknüpfen, entspricht nicht nur biblischer Tradition, wenn man an den sprichwörtlich gewordenen »Barmherzigen Samariter« der lukanischen Parabel (Lk 10,25-37) denkt oder an die Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe (vgl. Mt 22,37-40). Sie kommt auch in der Einheit der drei kirchlichen Grundfunktionen von Glaubensdienst, Gottesdienst und Nächstendienst zum Ausdruck, die Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (2005) betont, denn der Liebesdienst der Diakonie sei »für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst«³⁰, wobei auch der Einsatz für gerechte Strukturen der Gesellschaft zu diesem diakonischen Wirken der Kirche gehöre.

Im Rahmen einer globalen Solidarität³¹ fördert die Sensibilität für das Leid anderer eine Grundhaltung und Gesinnung des Individuums, welche dazu befähigt, sich in den Dienst anderer oder einer Gemeinschaft zu stellen, also Mensch für andere zu sein. Daneben bezieht sich Solidarität als Sozialprinzip auf die Beistandspflichten, welche die Entfaltungschancen des einzelnen und den Aufbau einer gerechten Gesellschaft sichern. Solidarität ist eine Kategorie

der wechselseitigen Verantwortung, damit alle Menschen Subjekte werden und bleiben können. Hingeordnet auf den Menschen als Person, gründet Solidarität in der Gemeinsamkeit der gleichen Würde aller, die Menschenantlitz tragen. In diesem Sinn beansprucht Solidarität universelle Geltung und fordert Inklusion. Alle politischen und rechtlichen Ordnungsgefüge sind also daran zu messen, ob sie die Würde der menschlichen Person respektieren und deren Freiheitsraum erweitern. Ausformungen dieses Personalitätsprinzips sind die Menschenrechte, verstanden als individuelle Freiheitsrechte, soziale Anspruchsrechte und politische Mitwirkungsrechte, die sich auch in den zivilen, politischen und sozialen Bürgerrechten und einer darauf basierenden Staatsbürgerschaft (citizenship) widerspiegeln. Im Zusammenhang der Globalisierung fordert Solidarität daher die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes weltweit ein und fordert daher auch, »daß die Güter der Schöpfung für alle bestimmt sind« (*Sollicitudo rei socialis* Nr. 39).

Neben dem Prinzip der Solidarität besagt das der Subsidiarität, dass dem Einzelnen und kleineren Gemeinwesen nicht entzogen werden darf, was sie aus eigener Initiative leisten können, wie schon Pius XI. 1931 in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* betonte (Nr. 79). Diese Subsidiarität, die dem Individuum oder der kleineren sozialen Einheit Vorrang vor der nächstgrößeren oder dem Staat einräumt, stärkt die Eigenverantwortung und fördert den Abbau von zentralistischen, autoritären und paternalistischen Systemen.³² Auf rechtlicher Ebene organisiert Europa das Verhältnis von Gemeinschaft und Mitgliedstaaten nach dem Prinzip der Subsidiarität (*Vertrag von Maastricht über die Europäische Union* [1992], EUV Art. 2). Solidarität ist subsidiär zu organisieren und wird so dem Einzelnen wie der Gemeinschaft am besten gerecht. Damit wird die Verantwortung für eine größere Gerechtigkeit nicht nur politischen oder kirchlichen Instanzen zugeordnet, sondern jedem im Maß seiner Möglichkeiten.

Seit Max Weber und Georg Simmel am Beginn des 20. Jahrhunderts über »Verantwortung« reflektierten, konnte der Begriff einer Verantwortungsethik wohl deshalb so schnell Karriere machen, weil sich die Felder der Verantwortung vom überschaubaren Nahbereich in einem bislang unvorstellbaren Ausmaß ausgeweitet haben und beispielsweise auch Fragen des Klimawandels, der Wasserressourcen, der Energieversorgung oder des Weltalls umfassen. Darauf haben jeweils auf ihre Weise schon Pierre Teilhard de Chardin aus evolutiver, Hans Jonas aus ethischer und Johann Baptist Metz aus theologischer Perspektive aufmerksam gemacht.³³ Die Globalisierung der Solidarität und der Verantwortung gehören zum Kernbestand eines neuen Humanismus christlicher Orientierung, der sich einerseits in das Denken und Handeln zahlreicher Akteure aus humanistischem Geist einfügt und entsprechende Gestaltungsverantwortung übernimmt, der aber andererseits diese Verantwortung »vor Gott« (coram Deo) ausübt, damit

32 Vgl. Oswald VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1990 (Erstausgabe 1968); Joachim HAGEL, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zu einer normativen Ordnungstheorie* (Salzburger theologische Studien 11), Innsbruck 1999.

33 Vgl. Michael SIEVERNICH, *The Globalization of Responsibility. Marginal Notes on Ethics and Religion*, in: Tze-wan KWAN (Ed.), *Responsibility and Commitment. Eighteen Essays*

in honour of Gerhold K. Becker, Waldkirch 2008, 95-111; Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN, *Die Macht der Verantwortung*, Freiburg/München 2010.

34 Bernhard WELTE, *Der Gedanke des neuen Humanismus und die Dialektik von Integration und Fortschritt* (1975), in: DERS., *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, eingeführt und bearbeitet von Ludwig WENZLER (Gesammelte Schriften Bd. 1/4), Freiburg i. Br. 2009, 63-76, hier 74.

35 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 113 und 115f.

36 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 12-104; exemplarisch für die frühe Neuzeit: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. by Peter BURKE/Ronnie PO-CHIA HSIA, Cambridge 2007.

responsiv auf die Selbstmitteilung Gottes im Logos und im Pneuma eingeht und geistgewirkt eine Ant-Wort auf das ergangene »Wort« gibt.

Ein so verstandener neuer Humanismus wird sich freilich nur dann entwickeln können, wenn sich die Kirche mit ihrer Mission auf den Kontext der Gegenwart einlässt und sich in die späte Moderne inkulturiert, nicht ohne aus ihrer eigenen Tradition heraus die der Moderne innewohnende Ambivalenz und ihre Risiken kritisch in den Blick zu nehmen. Dazu gehören nicht zuletzt jene spezifischen Risiken, die sich aus der Ablehnung der Transzendenz ergeben. Der Freiburger Philosoph Bernhard Welte (1906-1983) hat einen hellstichtigen Entwurf des neuen Humanismus geliefert, den er folgendermaßen beschreibt: »Er muß darin bestehen, die moderne Zivilisation zu übernehmen, und das heißt zugleich, sie weiterzuführen und im Spielbereich dieser Zivilisation und gegen die ihr immanenten desintegrierenden Tendenzen gleichwohl ein integrales Menschentum zu entfalten, das Mensch und Natur, Einzelne und Gesellschaft, Arbeit und Fest, Leben und Sterben, Immanenz und Transzendenz als ein Lebensganzes frei entwickeln könnte. Der neue Humanismus muß also darin bestehen, die dialektischen und antagonistischen Kräfte der zivilisatorischen Entwicklung wieder zusammenzubringen und ihre Dialektik in einer höhere Einheit aufzuheben.«³⁴

5 Humanistische Impulse für die Mission der Kirche

Diese höhere Einheit wird am besten gelingen, wenn sich neuer Humanismus und Christentum so verbinden, dass sie einer immanenten Selbstverschließung der Moderne, deren Risiken offenbar geworden sind, ebenso vorbeugen wie einer antimodernen Selbstverschließung der Religion vor den säkularen Zumutungen. Dabei geht es freilich nicht einfach um eine Rückabwicklung, wie Habermas sie beschreibt. Der Katholizismus habe sich bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts »mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischen Liberalismus schwergetan. So trifft das Theorem, daß einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz.« Vielmehr geht es in Zeiten der Pluralisierung und Enttraditionalisierung um die Lernbereitschaft auch säkularer Gesellschaften gegenüber religiösen Traditionen, wie es umkehrt auch um die Übersetzung christlicher Gehalte in die spätmoderne Kultur geht. »Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.«³⁵ Der Bezug auf die Ungläubigen und Andersgläubigen eröffnet freilich ein weiteres, von Habermas nicht reflektiertes Feld. Wenn eine solche »Übersetzung« gerade dazu verhelfen soll, das dem Eigenen so Fremde (den christlichen Glauben) innerlich zu verstehen und seine Wahrheit als die eigene anzunehmen, dann liegt es in der Logik der »Übersetzung«, dass der kognitive Verstehensprozess in einen biographischen einmündet, der die existentielle Annahme des Glaubens und die Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden (Kirche) mit sich führen kann, nicht ohne die eigene existentielle Akzeptanz wiederum kommunikativ umzusetzen und in fremden Zusammenhängen resonanzfähig zu machen.

Seit jeher, nicht erst seit dem »translational turn« gehörte es zur kirchlichen Sendung, solche Übersetzungsprozesse zu organisieren, die in der 2000jährigen Geschichte des Christentums vielfach und auf unterschiedliche Weise stattgefunden haben.³⁶ Nun sind

solche Translationsprozesse, was den christlichen Inhalt angeht, zwar singular, nicht jedoch, was die damit gegebenen Prozesse der (sprachlichen) Mitteilung, der überzeugenden Rede, des vorbildlichen Beispiels, der ästhetischen Attraktivität, der rituellen Performanz, der ethischen Evidenz, der existentiellen Akzeptanz angeht. Alle sprachlich und symbolisch vermittelten Begegnungen von Menschen tragen es an sich, insbesondere wenn es sich um symmetrische Beziehungen handelt, dem Anderen das Eigene nahezubringen und reziprok vom Anderen für das Eigene zu lernen. Insofern findet im Prozess der Kommunikation des Evangeliums, wie man Mission paradigmatisch umschreiben könnte, etwas Urmenschliches statt, das den Menschen als solchen auszeichnet und vor allem auf seiner Sprachfähigkeit beruht. Diese Anthropologie sprachlicher Kommunikation wiederum ist Voraussetzung einer Theologie sprachlicher Kommunikation, denn nach christlichem Offenbarungsverständnis »spricht« Gott, ob in Schöpfungsworten (Gen 1,3) oder durch Propheten (Hebr 1,1), endgültig im »Logos« Jesus Christus (vgl. Joh 1,1f), dessen »Geist« die Verbreitung des Wortes besorgt und Ant-Worten ermöglicht.

Auf diesem Hintergrund ist nun zu fragen, welche Impulse direkt oder indirekt das Verhältnis des klassischen Renaissance-Humanismus zur Mission der frühen Neuzeit bestimmten; des weiteren, welche Hilfe der klassische Humanismus sowie der konziliare »neue Humanismus« für die Kommunikation des Evangeliums in der späten Moderne leisten können.

Die Humanisten der frühen Neuzeit interessierten sich wenig für die Fragen der Mission, die sich im Zuge der europäischen Expansion in Amerika und Asien stellten, wengleich die Neue Welt nach dem humanistisch eingestellten florentinischen Bankier Amerigo Vespucci benannt wurde. Nur hin und wieder taucht das Thema eher beiläufig oder indirekt aus. Das ist beispielsweise versteckt in der Predigtlehre der Fall, die Erasmus unter dem Titel *Ecclesiastes* (1535) verfasst hat. Dort denkt der Humanist im ersten Buch über die Größe und Schwierigkeit der Verkündigung nach und kommt auf den zeitgenössischen Niedergang der Predigt zu sprechen. Die Christenheit sei auf einen engen geographischen Raum begrenzt, nämlich auf Europa als den kleinsten Teil der Welt, nachdem Palästina und Kleinasien an die »Mohammedaner« gefallen sei. So plädiert er dafür, Missionare zu den Völkern in den bisher unbekanntem Gegenden zu entsenden, um dort das Evangelium zu verkünden. Namentlich nennt er außer den »regiones ignotae« der Neuen Welt, Afrika sowie die Lappen (Pylapii) und die Skythen. Zwar spricht er noch nicht von »Missionaren« – ein erst später geprägter Neologismus, doch sachlich äquivalent ist die Rede vom »operarius« oder vom »propagandae religionis studiosus«, bildhaft vom »pastor« oder »seminator«. Konkret bezieht er sich auf die Myriaden von Franziskanern mit seraphischem Feuer und von Dominikanern mit cherubinischem Geist. Aus diesen Kohorten seien Männer auszuwählen, der Welt abgestorben und für Christus lebend, »qui syncere apud barbaras gentes doceant verbum Dei«. ³⁷ Dabei setzt er sich auch kritisch mit den immer wieder

37 [Desiderius ERASMUS], *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, V–4, *Ecclesiastes* (libri I–II), ed. Jacques CHOMARAT, Amsterdam 1991, 146–168, hier 150; vgl. Eike WOLGAST, Erasmus von Rotterdam über die Weltmission, in: *ZMR* 79 (1995) 111–119.

38 Vgl. Wolfgang REINHARD, Sprachbeherrschung Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion, in:

Humanismus und Neue Welt, hg. von Wolfgang REINHARD (Mitteilungen XV der Kommission für Humanismusforschung [Deutsche Forschungsgemeinschaft]), Weinheim 1987, 1–36; vgl. José Luis SUÁREZ ROCA, *Lingüística misionera española*, Oviedo 1992.

39 Matteo RICCI, *Dell'amicizia*, a cura di Filippo MIGNINI (Quaderni Quodlibet 19), Macerata 2005 [Chinesischer Text in Faksimile, italienische Übersetzung, Quellen der Sprüche]. Englisch: Matteo RICCI, *On friendship. One hundred Maxims for a Chinese Prince*, translated by Timothy BILLINGS, New York 2009. Vgl. für die Gegenwart: Carmen MEINERT (Ed.), *Traces of humanism in China. Tradition and Modernity*, Bielefeld 2010.

vorgebrachten Vorwänden und Entschuldigungen wie Unkenntnis der Sprache, Fehlen von Wundern und drohenden Lebensgefahren auseinander und versucht für diese zwar schwierige, doch umso schönere Aufgabe zu begeistern, die mit Habgier und Machtstreben unvereinbar sei. Nicht zuletzt ermahnt er die Bischöfe und christlichen Fürsten an ihre diesbezügliche Verantwortung.

Die humanistische Bewegung an der Epochenschwelle übte allerdings einen erheblichen indirekten Einfluss auf die Missionsunternehmen der frühen Neuzeit aus, weil zahlreiche Missionare der Orden eine humanistische Bildung erhalten hatten und diese in den für Europäer bis dahin unbekanntem Weltgegenden in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen einsetzten. Dies gilt insbesondere für die Mitglieder der Mendikantenorden sowie für die in der frühen Neuzeit gegründete Gesellschaft Jesu (1540), die zahlreiche Impulse des Humanismus vor allem für ihr Bildungs- und Schulwesen übernahm. Exemplarischen Einfluss nahm der Humanismus auf die Mission etwa durch die Beschäftigung mit der Sprache, sowohl mit den formalen rhetorischen Strukturen, dem Studium der alten Sprachen und ihrer Übersetzung, als auch mit den ebenfalls geschätzten europäischen Volkssprachen. Im Fall der interkontinentalen Missionsunternehmen kamen nun bis dahin völlig unbekanntem Volkssprachen hinzu.³⁸ Denn um mit den Japanern oder Azteken in Kommunikation treten zu können, mussten die Missionare diese Sprachen erst mühsam, weil ohne Hilfsmittel lernen. Im Fall Asiens, dessen Kulturen über eigene Schriftsysteme verfügten, wie Indien, Japan, China, mussten die Sprachen in Wort und (fremder) Schrift gelernt und beherrscht werden. In Amerika, dessen Kulturen noch nicht verschriftet waren, wenn man von rudimentären Kommunikationsmitteln wie den Knotenschnüren (quipu) der Inka und den piktographischen Systemen der Azteken einmal absieht, mussten die Sprachen erst in ein Schriftsystem gebracht und linguistische Hilfsmittel wie Wörterbücher und Grammatiken erstellt werden. Erst dann konnte man an die beabsichtigte Kommunikation denken, sei es mündlicher Art (Predigt, Katechese) oder sei es schriftlicher Art (Katechismen, liturgische Texte, Beichtandbücher, medizinische Traktate, humanistische Bildungstexte). Humanistische Vorbilder wie Antonio de Nebrijas erstes Lehrbuch des Lateinischen und seine erste Grammatik des Kastilischen (Spanischen), letztere im Jahr der ersten Amerikafahrt des Kolumbus gedruckt (1492), stellten die Kategorien bereit, auch wenn diese für amerikanische und asiatische Sprachen oftmals aus strukturellen oder phonetischen Gründen unzureichend waren und durch diakritische Zeichen ergänzt werden mussten.

Der indirekte Einfluss des Renaissance-Humanismus auf die frühneuzeitliche Mission, der nur rudimentär erforscht ist und Stoff für größere Studien bereithält, lässt sich in der frühen Neuzeit beispielhaft in Ost und West aufzeigen. Für den Raum der ostasiatischen Missionen, wurde 1588 in Macao auf der importierten europäischen Druckmaschine mit beweglichen Lettern der lateinische Katechismus *Christiani pueri institutio* des spanischen Theaterdichters und Humanisten Juan Bonifacio gedruckt. Dieses auf Geheiß des Visitators Alessandro Valignano produzierte Buch, eine Sammlung antiker, biblischer und patristischer Texte und Exempel, sollte der Ausbildung einheimischer Priester beim Lernen des Latein und beim Erwerb der nötigen Tugend dienen, hatte aber keinen Erfolg, zumal in Japan wenig später Verfolgungen der Christen einsetzten. Großen Erfolg dagegen hatte fast gleichzeitig im China der späten Ming-Zeit eine kleine Anthologie antiker und christlicher Sprichwörter und Sentenzen über die Freundschaft, die der Missionar Matteo Ricci für seine Gelehrtenfreunde aus dem Reich der Mitte ins Chinesische übersetzt hatte. Diese erstmals 1596 gedruckte Publikation war wohl deshalb so erfolgreich, weil sie in der Landessprache verfasst war und mit dem Thema der Freundschaft abendländische und ostasiatische Weisheitstraditionen miteinander verband.³⁹

Bleibende systematische Bedeutung für die Missionsfrage in Zeiten der Globalisierung dürften klassischer und neuer Humanismus dadurch gewinnen, dass sie zum einen interkulturelle Brücken für »Übersetzung« und Transfer schlagen und zum anderen über integrale Ansätze verfügen, die Lebensbereiche wie Religion, Bildung, Gesundheit, Wissenschaft miteinander verknüpfen. Damit erfüllen sie im Sinn eines mehrdimensionalen Dialogs,⁴⁰ der Konvivenz und Kooperation ebenso umfasst wie spirituelle Erfahrung und argumentative Auseinandersetzung, die Voraussetzungen symmetrischer Beziehungen und ganzheitlicher Begegnungen. Diese wiederum lassen neue interkulturell verankerte Synthesen erwarten, die an den anthropologisch und theologisch normativen Erfordernissen von Wahrheit und Gerechtigkeit ebenso orientiert sind wie an den jeweiligen kulturellen und religiösen Kontexten.

Der Renaissance-Humanismus ist keineswegs der erste, sondern nur einer von mehreren interkulturellen und -religiösen Brückenschlägen, die das Christentum zur klassischen und zur späten Antike vorgenommen hat. Denn nach den biblischen Rezeptionsprozessen von philosophischen und ethischen Elementen der Stoa und der patristischen Aufnahme von und Auseinandersetzung mit (spät)antiken Denken und Dichten folgte eine hochmittelalterliche Rezeptionsphase der über das Arabische vermittelten aristotelischen Philosophie, bis schließlich der Renaissance-Humanismus Literatur und Weisheit, Sprichwort und Poesie, Mythos und Moral der Antike sich anverwandelte. Wie im 16. Jahrhundert aztekische und japanische Übersetzungen der Fabeln Äsops, aber auch die chinesisch übersetzten Freundschaftssentenzen Riccis zeigen, waren solche interkulturelle Begegnungen auch außerhalb Europas erfolgreich. Doch darüber hinaus behalten die historischen Begegnungen insofern eine bleibende Bedeutung, als sie diachronisch über weite Zeitspannen hinweg im Verhältnis zu vergangenen Kulturen geleistet haben, was heute unter anderen Voraussetzungen synchronisch mit gegenwärtig gelebten Kulturen zu leisten ist, nämlich die gleichzeitige interkulturelle und interreligiöse Begegnung im globalen Maßstab.

Erasmus hatte in der Kultur der Antike Elemente der Wahrheit und Heiligkeit gefunden, wenn er im *Convivium religiosum*, einem seiner familiären Gespräche, durch den Mund des Nephalius die Haltung des Sokrates so charakterisiert: »Wahrhaft eine bewundernswerte Gesinnung bei einem, der Christus und die Heilige Schrift nicht kannte. Wenn ich daher derartiges von solchen Männern lese, kann ich mich kaum enthalten zu sagen: Heiliger Sokrates, bitte für uns! (Sancte Socrates, ora pro nobis.)« Oder wenn er im selben Stück der *Colloquia* durch den Mund eines Eusebius über Plutarchs moralphilosophisches Büchlein

40 PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (VApS 102), Bonn 1991; vgl. für den interkulturellen Dialog exemplarisch: »Clash of civilizations« oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums?* Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, hg. von Margit ECKHOLT (Intercambio Schriftenreihe 3), Berlin 2009.

41 Erasmus von ROTTERDAM, *Colloquia familiaria/Vertraute Gespräche* (Ausgewählte Schriften Bd. 6, hg. von Werner WELZIG), Darmstadt 1967, darin 20-123; *Convivium religiosum/Das geistliche Gastmahl*, hier 86f, 112ff.

42 Thomas MAISSEN, Schlußwort. Überlegungen zu Funktionen und Inhalt des Humanismus, in: *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, hg. von Thomas MAISSEN/Gerrit WALTHER, Göttingen 2006, 396-402, hier 400.

43 Vasco de QUIROGA, *La utopía en América*, ed. de Paz Serrano GASSENT (Crónicas de América 52), Las Rozas (Madrid) 2002.

44 Chantal PAISANT (dir.), *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe - début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires, Turnhout 2009.

bemerkte: »Ich finde darin so viel Heiligkeit, daß es in meinen Augen fast einem Wunder gleichkommt, daß in das Herz eines Heidenmenschen (hominis ethnici) so evangelische Gedanken gelangen konnten.«⁴¹ Kirchlicherseits bedurfte es seit Erasmus eines halben Jahrtausends, bis im Zweiten Vatikanischen Konzil wieder Aussagen möglich waren, dass in fremden kulturellen und religiösen Traditionen Elemente der Heiligkeit und Wahrheit zu finden seien, die nicht zerstört werden dürften, sondern zur Vollendung zu bringen seien (vgl. *Lumen gentium* 17, *Ad gentes* 9, *Nostra Aetate* 2). Die erasmianische Vereinnahmung antiker Schriftsteller setzt sich heute im *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) fort, der im Register den im Jahr 46 vor Christus verstorbenen römischen Philosophen und Politiker Marcus Tullius Cicero zu den »kirchlichen Schriftstellern« zählt.

Was das Verhältnis von Religion und Kultur angeht, stehen niemals bloße religiöse Wahrheitsansprüche einander gegenüber, vielmehr sind diese jeweils in eine gesamte Kultur integriert, so dass jeder interreligiöse Dialog auch zu einem interkulturellen wird und umgekehrt. So gilt für den klassischen Humanismus: »Die heidnische oder vielmehr polytheistische Antike mit ihrer Vielfalt von Völkern und Stämmen, von Sprachen, Religionen und Denkschulen bot sich an als Schule zur sprachlich-rhetorischen Bewältigung von Diversität aus römisch-italienischer, urbaner, laikaler Perspektive.«⁴² Mutatis mutandis gilt dies auch von jeder missionarischen Situation, die sich durch eine humanistische Perspektive das gegenwärtige Feld der Diversität erschließen und Formen des angemessenen Umgangs mit ihr aneignen kann. Sicher stellt sich die heutige Diversität komplexer dar, da es nicht nur eine zeitliche Distanz zu einer alten Kultur zu überbrücken galt, welche die eigene (europäische) Kultur zutiefst prägte. Heute gilt es gleichzeitig zeitliche, räumliche, sprachliche und sachliche Distanzen zu zahlreichen Kulturen und Religionen zu überbrücken, die keine Verwandtschaft mit der europäischen Kultur aufweisen. Allerdings gibt es bei aller inhaltlichen Diversität doch fundamentale anthropologische Gemeinsamkeiten wie die gemeinsame Menschennatur, Würde und Rechte sowie gemeinsamen Medien wie Sprache, Gestik, Mimik, Rituale und Ethiken, Wissenschaften und Künste, welche die Kommunikation ermöglichen.

Der Humanismus, den im kolonialen Neuspanien der Jurist Vasco de Quiroga (um 1470-1565)⁴³ als Richter (Oidor) der Zweiten Audiencia und ab 1536 als erster Bischof von Michoacán praktizierte, verweist auf Dimensionen, die aus dem Selbstverständnis christlicher Mission unverzichtbar sind. Quiroga stiftete für die Indianer »pueblos-hospitales« von Santa Fe (nahe México und La Laguna) und realisierte einen Typus von Mission, der angesichts der schriftlosen Kultur der Purhépechas (Tarasken) und der negativen Auswirkungen des kolonialen Regimes die Kommunikation des Evangeliums mit Bildungs- und Gesundheitswesen, mit Sorge um Arbeit und soziales Wohlergehen verband und sich dabei nicht zuletzt von Thomas Morus' *Utopia* inspirieren ließ. Dass er von der indigenen Bevölkerung bis heute als »Tata Vasco« verehrt wird, zeigt den tiefgreifenden Einfluss dieses humanistischen Bischofs, der Denkform und Lebensform zu einer glaubwürdigen biographischen Einheit verschmolz. Exemplarisch macht er deutlich, was christliche Mission als ganzheitliches Unternehmen schon immer prägte. Zeugnis und Verkündigung, Liturgie und Gebet, Bildung und Gesundheit, Wissenschaft und Weisheit bilden Facetten eines Projekts. Das Gesundheitswesen in missionarischen Zusammenhängen gewann wohl das ausgeprägteste Profil, seit auch Frauen im 19. Jahrhundert mitwirkten und Mission ein feminines Gesicht erhielt.⁴⁴

Der konziliare neue Humanismus mit seiner Vision einer »besseren Welt« verbindet das humanistische Anliegen verantwortlicher Weltgestaltung mit den normativen Kategorien der Wahrheit und der Gerechtigkeit, deren anthropologischer Sinn interkulturell und

interreligiös ausbuchstabiert werden kann, ohne seinen theologischen Sinn der gnadenhaft gewährten Wahrheit und Gerechtigkeit einzubüßen oder gar intolerant in Stellung zu bringen. »An die Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist eine notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die trennenden Uneinigheiten zu überwinden und gemeinsam den Weg zur ganzen, ungeteilten Wahrheit einzuschlagen.«⁴⁵ Was hier für die Frage der Wahrheit ausgesagt wird, gilt analog auch für die Gerechtigkeit, die als solidarisch »zu tuende« Wahrheit (Joh 3,21) verstanden werden kann, wenn denn Religion auch in ihrer missionarischen Form immer eine Einheit von Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis, pietas und caritas bildet. Der klassische Humanismus mit seiner Interkulturalität gehört in die unabdingbare Herkunftsgeschichte der Moderne und des Christentums, deren Synthese wiederum eine Matrix bildet, in der die Mission des Christentums, inspiriert durch einen neuen Humanismus des responsiven, vor Gott und für Andere verantwortlichen Subjekts, ihre interkulturelle Zukunftsgeschichte schreiben wird.⁴⁶

Zusammenfassung

Der Beitrag greift das Postulat eines »neuen Humanismus« des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, das fordert, »eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen und Verantwortung für die Anderen und die Geschichte zu übernehmen (GS 55). Im Spektrum der Humanismen ist der Renaissance-Humanismus mit Affinität zum Christentum von späteren atheistischen Humanismen oder säkularen Anti-Humanismen zu unterscheiden, die beide die Dimension der Transzendenz ausschließen. Auf diesem Hintergrund diskutiert der Beitrag zur Frage der Wahrheit Themen wie Erziehung, Inkulturation und Orientierungswissen, zur Frage der Gerechtigkeit Themen der Solidarität, Option für die Armen und wachsende Verantwortung. Schließlich werden Impulse des klassischen und des neuen Humanismus für die christliche Mission aufgezeigt.

Abstract

The contribution takes up the Second Vatican Council's postulate of a »new humanism« which demands that we »build a better world based upon truth and justice« and assume responsibility for our brothers and sisters and for history (Gaudium et spes, no. 55). In the array of humanistic doctrines, Renaissance humanism with its affinity with Christianity must be distinguished from later, atheistic forms of humanism or secular forms of anti-humanism, both of which exclude the dimension of transcendence. Working from this background, the article discusses the following: with respect to the question of truth, topics such as education, inculturation, and orientational knowledge; and with respect to the question of justice, the topics of solidarity, option for the poor and expanding responsibility. In conclusion, it identifies stimuli for Christian mission which come from the classical and the »new humanism.«

45 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio* (VapS 135), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1998, Nr. 92.

46 Vgl. neuerdings Adrian HOLDER-EGGER/Siegfried WEICHLIN/Simone ZURBUCHEN (Hg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Basel 2011.