

Kultur als Leitbegriff Christlicher Sozialethik

Anders als das Tier ist der Mensch kein reines Naturwesen. Umwelt und Mitwelt sind für ihn kein bloß vorgegebenes Biotop, in dem er aufgeht und das er nicht verändern kann. Vielmehr ist der Mensch dasjenige Wesen, das seiner Welt und sich selbst in dieser Welt noch eine Gestalt geben muss – und genau das nennen wir Kultur. Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen und durch Weltoffenheit bestimmt¹. Wolfhart Pannenberg (1928–2014), der eine der bedeutenden modernen Theologischen Anthropologien vorgelegt hat, drückt es folgendermaßen aus:

„Die gemeinsame Welt der Menschen war nie nur natürliche Umwelt. Sie ist vom Menschen deutete und gestaltete, seinen Zwecken dienstbar gemachte, aber auch deren Realisierung begrenzende, manchmal zerstörende Natur. Sie ist vor allem die Welt der menschlichen Verhältnisse selber.“²

Schon der biblische Schöpfungsbericht nimmt diesen Aspekt der Grundverfassung des Menschen und der menschlichen Welt auf, wenn es heißt: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15). Auch wenn wenige Verse später berichtet wird, dass Gott die soeben erschaffenen „Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels“ dem Menschen zuführt, „um zu sehen, wie er sie benennen würde“ (Gen 2,19), wird deutlich, dass der Mensch nach jüdischer und christlicher Glaubensüberzeugung von Gott in die Mitverantwortung für die Schöpfung genommen wird.

Mit dem Begriff der Mitverantwortung wird der Blick von der bloßen anthropologischen Verfasstheit hin zu einer ethischen Perspektive geweitet. Für die Schöpfungstheologie ist dieser Schritt selbstverständlich, aber auch die moderne Anthropologie vollzieht ihn. Denn der mit Willens- und Entscheidungsfreiheit ausgestattete Mensch kann sein Leben nicht wie das bloß trieb- und instinktgesteuerte Tier einfachhin leben, sondern muss sein Leben *führen*. Theologisch gewendet: Das Leben ist für den Menschen nicht nur Gabe, sondern zugleich Aufgabe.

Kultur als Leitkategorie des klassischen sozialethischen Diskurses

Diese Aufgabe, das Leben zu führen und zu gestalten, stellt sich natürlich nicht nur dem Menschen als Einzelnen. Der Mensch ist kein atomistisches Einzelwesen,

sondern auf das Leben in Gemeinschaft hin angelegt. Diese anthropologische Binsenwahrheit, die in der jüngeren Zeit in der Sozialphilosophie der Kommunitarismus erneut wieder betont hat, hatte bereits die aristotelisch-thomistische Tradition auf den Begriff gebracht, indem sie den Menschen als ζῷον πολιτικόν bzw. *animal sociale* bezeichnete. In dieser Perspektive ist Kultur dann die Art und Weise, in welcher die Menschen in ihrem Leben in Gemeinschaft diese Aufgabe ausfüllen, Gestalter ihrer eigenen Umwelt und Mitwelt zu sein.

Kultur ist damit in der Tat nicht nur eine anthropologische, sondern auch eine sozialetische Kategorie. Geleitet von dieser Einsicht, hat Johannes Messner (1891–1984), einer der großen deutschsprachigen Vertreter der Katholischen Soziallehre in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, 1954 eine eigene voluminöse „Kulturethik“ vorgelegt. Auch Messner geht dabei von der anthropologischen Erkenntnis aus, dass „die Kultur [...] die der Natur des Menschen gemäße Lebensform ist“³. Kultur versteht er deshalb zunächst als „Vollentfaltung des wahrhaft Menschlichen“⁴. Diesen Gedanken entwickelt er dann innerhalb des in der damaligen Katholischen Soziallehre vorherrschenden neuscholastischen Paradigmas weiter. Demnach liegt die „wesenhafte Lebenserfüllung“ darin, dass in ihr das „bestimmende Lebensgesetz“ des Menschen wirksam ist. In neuthomistischer Lesart besteht dieses Lebensgesetz für Messner im Sittengesetz, „sich offenbarend in den dem Menschen unmittelbar einsichtigen sittlichen Wahrheiten und näherhin durch die Erkenntnis der ihm in seiner Natur vorgezeichneten wesenhaften Lebenszwecke“. Kultur besteht für Messner deswegen letztlich in „Werterfüllung“, weswegen er schließt: „Das sittliche Naturgesetz des Menschen ist demnach auch sein sittliches Kulturgesetz.“⁵

Es sind diese relativ umstandslos vollzogenen Schritte von den thomistischen *inclinationes naturales* zu wesenhaften Lebenszwecken bzw. vom Naturgesetz zum Kulturgesetz, die in der entfalteten Moderne (oder auch Postmoderne) heute so nicht mehr mitvollzogen werden können. Die Einheitlichkeit der Welt, die die Neuscholastik voraussetzte und mit einer gewissen Berechtigung auch noch voraussetzen konnte, hat sich für uns aufgelöst und ist der Einsicht in die Vielfalt sowie auch der Anerkennung der Legitimität dieser Vielfalt gewichen.

Der Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils

Der für die Theologie ganz entscheidende Meilenstein auf diesem Weg ist das Zweite Vatikanische Konzil. Das Konzil artikuliert in Antwort auf die gewandelten gesellschaftlichen Plausibilitätsbedingungen ein neues Selbstverständnis von Kirche, das auch für die Soziallehre einen Wendepunkt markiert⁶. Das zeigt sich am deutlichsten in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. Schon in den berühmten Einleitungsworten des letzten vom Konzil verabschiedeten Dokuments wird dieser Paradigmenwechsel deutlich. Die Konzilsväter betonen, dass ihr Ausgangspunkt die solidarische

Anteilnahme am Leben der Menschen ist: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1).

Etwas nüchterner wird das im zweiten Absatz ausgedrückt: „Vor seinen [des Konzils] Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“. Erst danach sprechen die Konzilsväter vom Evangelium, also davon, dass der christliche Glaube diese Welt- und Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte deutet, als:

„die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluss und zur Vollendung zu kommen“ (GS 2).

Diese Reihenfolge – erst ist von der geschichtlichen Lebenswirklichkeit der Menschen die Rede und dann von der Heilsgeschichte – ist bedeutsam und stellt beileibe keine Nebensächlichkeit dar, zeigt sich doch eine regelrechte Umkehrung der Ableitungslogik. Die Welt in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit wird vom Konzil als Bewährungsort für die Kirche und ihre Heilsbotschaft verstanden und nicht als Verkündigungsort zeitloser Wahrheiten. Die Kirche versteht sich also nicht mehr als perfekte Kontrastgesellschaft im Gegenüber zur unvollkommenen Weltgesellschaft, sondern als Kirche in der Welt, als pilgerndes Volk Gottes, das sich in Weggemeinschaft mit der ganzen Menschheitsfamilie befindet.

Mit dieser dezidierten Hinwendung zur Welt folgte die Pastoralkonstitution jener Spur, die Papst Johannes XXIII. mit seiner programmatischen Vision des *aggiornamento* dem Konzil von Anfang an gelegt hatte. Nachdem sich die Kirche zuvor mehr als hundert Jahre lang in Skepsis, teilweise in offener Feindseligkeit zu der sich modernisierenden Welt positioniert hatte, bedeutet diese Positionierung für viele Menschen eine Befreiung, für manche andere aber auch eine Überforderung und Zumutung. Auch unter den Konzilsvätern und ihren Beratern wurde deshalb um die Pastoralkonstitution gerungen wie um kein anderes der Konzilsdokumente. Am Ende wird auch dieser wichtige Text nahezu einmütig (2309 Ja-, 75 Nein-Stimmen) beschlossen. Denn nach jahrelangen Beratungen waren Bischöfe und Konzilstheologen zu der einhelligen Überzeugung gelangt, dass es zum Weg des *aggiornamento* keine Alternative gäbe, wenn die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag treu bleiben wolle. Es ging dabei keineswegs darum, dem Zeitgeist nachzulaufen, sondern „um die Inkulturation des Evangeliums in die Welt der Moderne“⁷. Dazu war es notwendig, sich im theologischen Denken und

im kirchlichen Sprechen auf die Logik der kommunikativen Vernunft und den Verständigungsmodus des Dialogs einzulassen.

Pluralität in Welt und Kirche

Zu diesem Weg gibt es auch heute, mehr als fünfzig Jahre nach dem Konzil, keine Alternative. Dass hierin aber eine bleibende Herausforderung liegt, wird immer wieder deutlich, zuletzt etwa im Zusammenhang mit der Familiensynode und dem Nachsynodalen Schreiben „*Amoris laetitia*“ (2016). Papst Franziskus hat diesen ganzen Prozess konsequent im Geist eines offenen Dialogs vorangetrieben, und zwar nicht nur mit Blick auf den Austausch der Bischöfe in der Synodenhalle, sondern wegen des Dialogs in der ganzen Kirche. Das ist vor allem durch die weltweiten Befragungen der Gläubigen zur Vorbereitung der beiden Synoden 2014 und 2015 dokumentiert worden, die nicht nur in Deutschland eine starke Resonanz fanden. Dem Papst ging es dabei um Kommunikation und Partizipation der Gläubigen, und zwar nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel, die synodalen Diskussionen zur Theologie und Pastoral von Ehe und Familie mit der Lebenswirklichkeit der Menschen von heute zu konfrontieren – auch mit den Diskrepanzen zwischen dieser Lebenswirklichkeit und mancher kirchlichen Lehre bzw. Praxis.

Die Ergebnisse dieser Befragungen zeigten dann nicht nur ein durchaus ambivalentes Bild der Realisierbarkeit von Ehe und Familie unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen, sondern machten deutliche Ungleichzeitigkeiten und Spannungen innerhalb des Weltkatholizismus selbst sichtbar, zum Beispiel beim Thema Homosexualität. Dieses Resultat konnte aber eigentlich nicht überraschen, denn wachsende Pluralisierung und Vielfalt sind nicht einfach soziale Phänomene in der Welt draußen, denen die Kirche als monolithischer und geschlossener Block gegenübersteht, um sich allein unter der Perspektive eines klugen pastoralen Umgangs damit zu beschäftigen. Die Pluralisierung, so ist klar zu sehen, hat in den letzten Jahrzehnten in der Kirche selbst stattgefunden. Die Vielfalt ist heute mehr denn je Teil der sozialen Realität innerhalb der Kirche. In gewisser Weise ist das auch eine Folge des vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Prozesses des *aggiornamento*. Denn insofern sich die Kirche auf die Welt einlassen will, muss sie sich natürlich auch der Vielfalt dieser Welt stellen. Das ist der Grund, weswegen sich nach dem Konzil die breite Diskussion über die Notwendigkeit einer Kontextualisierung kirchlicher Glaubenspraxis und einer kontextuellen Theologie entfaltet hat.

Heute werden im Grundsatz nur noch wenige bestreiten, dass von Theologie und zumal von Pastoral ein hohes Maß an Kontextsensibilität einzufordern ist. Manche Debatten im Umfeld der Familiensynode und auch nach dem Erscheinen von „*Amoris laetitia*“ zeigen allerdings, dass es nicht immer leicht ist, dass dieser Grundsatz die Bewährungsprobe im Konkreten besteht. Papst Franziskus jedoch kann man diesen

Vorwurf keineswegs machen. In seinem Nachsynodalen Schreiben hat er nicht zuletzt darum mit Blick auf die meisten familialen Problemstellungen den Weg der Gradualität und Einzelfallentscheidung aufgezeigt. Damit ist ein flexibler, aber begründungslastiger Weg des Umgangs mit der Spannung von idealen Lehransprüchen und konkreter Lebenswirklichkeit gewiesen. Hier zeigt sich eine Tendenz in der Lehrentwicklung, die in einer neuen Form von Normativität der Pastoral im Verhältnis zur Dogmatik, Moralthologie und Kirchenrecht mehr Geltung verschafft.

Wer nun deshalb meint, „Amoris laetitia“ rede einer bloßen Situationsethik das Wort oder leiste gar moralischer Beliebigkeit und „Laxismus“ Vorschub, verkennt den Charakter dieses Schreibens völlig und verweigert sich im Letzten der Herausforderung, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Kirche ihren Auftrag der Verkündigung und Evangelisierung im Kontext der modernen bzw. postmodernen Welt von heute erfüllen kann. Diese ist nämlich eine der im Hintergrund eigentlich leitenden Fragen der Familiensynode. Papst Franziskus betritt in seinem Schreiben gar nicht die Ebene einer Änderung der kirchlichen Dogmatik oder der Formulierung generell neuer moraltheologischer Prinzipien, um hierauf eine Antwort zu finden. Die eigentlichen Probleme liegen gar nicht auf dieser Ebene, sondern in der Frage, wie diese Ebene mit der Vielfalt der Lebenswirklichkeit vermittelt werden kann. Der erste Schritt dazu ist, diese Vielfalt als solche mit ihren Herausforderungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, ernst zu nehmen und ihre Berechtigung anzuerkennen. Erst auf dieser Grundlage können Kirche und Theologie dann ihrerseits den Anspruch erheben, dass ihre eigenen christlichen Optionen in der pluralen Gesellschaft respektiert und anerkannt werden. Denn selbstverständlich darf, soll und muss die Lehre der Kirche gehaltvoll und positionell sein. Theologische Ethik soll nicht nur eine negative, sondern muss auch eine positive Ethik anbieten:

„Voraussetzung und moralisch notwendige Bedingung einer solchen positiven Theologischen Ethik ist aber eben die Anerkennung, dass es eine Pluralität legitimer Optionen gibt.“⁸

Perspektiven einer Wiederaneignung von Kultur im sozialetischen Diskurs

Unter dieser Voraussetzung der Anerkennung legitimer Pluralität kann dann auch der Kulturbegriff wieder eine wichtige Rolle innerhalb des (sozial-)ethischen Diskurses zurückgewinnen. Gerade eine Theologische Ethik muss und darf den Mut haben, hier selbstbewusst Impulse zu setzen. Denn in der Tat ist es kein Zufall, dass die meisten jener Werte und ihre institutionelle Umsetzung, die heute geschätzt wird – Humanismus, Demokratie und Menschenrechte, um nur die wichtigsten zu nennen –, im Kontext der jüdisch-christlichen Kultur entstanden sind. Damit wird keineswegs in Abrede gestellt, dass der hier angesprochene Zusammenhang

höchst komplex ist und insbesondere auch das Verhältnis der Kirche zu Demokratie und Menschenrechten in der Geschichte höchst wechsellvoll war. Theologie und Kirche wissen sehr wohl um diese historischen Tatsachen und haben sie in den letzten Jahrzehnten auch selbstkritisch rezipiert, wissenschaftlich erforscht und vieles aufgearbeitet. Mangelnde Komplexität im Urteil ist deswegen weniger der Kirche und der Theologie zum Vorwurf zu machen, als vielmehr denjenigen, die immer noch zu meinen scheinen, Demokratie und Menschenrechte seien – ungeschichtlich – gleichsam vom Himmel gefallene Ideen der Aufklärungsphilosophie und der Französischen Revolution, um damit – und zwar schlicht aus oft ideologischen Gründen – den offensichtlichen Zusammenhang mit dem kulturellen, christlichen Kontext zu leugnen.

Besonders nachdrücklich hat diesen Zusammenhang jemand betont, der ganz und gar unverdächtig sein dürfte, die gesellschaftliche Rolle von Kirche und Theologie überhöhen zu wollen: Jürgen Habermas. 1999 sagt er in einem Interview:

„Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“⁹

Wer dieses Denken, zumal auch Habermas' Friedenspreisrede von 2001 zur Kenntnis genommen hatte, konnte nicht verwundert sein, als er sich Anfang 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern in München mit Kardinal Joseph Ratzinger zum Dialog über die vorpolitischen Grundlagen des freiheitlich-demokratischen Staates traf und zwischen beiden Gesprächspartnern ein hohes Maß an Einvernehmen, mindestens an gegenseitigem Verständnis festgestellt werden konnte. Zur Überraschung mancher Zuhörer bemerkte Ratzinger, dass er im Gespräch mit Habermas nicht auf die für die traditionelle Katholische Soziallehre typische Argumentationsfigur des Naturrechts rekurren wolle. Dieses Schwert sei stumpf geworden, nachdem die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie die Vorstellung von einer Vernünftigkeit der Natur hätten zu Bruch gehen lassen. Gleichzeitig betonte Ratzinger aber auch, dass es um den Allgemeinverbindlichkeitsanspruch einer in der Tradition des kantischen Universalismus stehenden postmetaphysischen Philosophie keineswegs besser bestellt sei:

„Tatsache ist jedenfalls, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem

Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann.“¹⁰

Vor diesem Hintergrund konstatierte Ratzinger im Gespräch mit Habermas „die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität, so sehr sie beide in der ganzen Welt und in allen Kulturen auf je ihre Weise mitprägend sind“¹¹. In dieser Argumentationsfigur findet sich nun ein Hinweis, auf welche Weise Kultur heutzutage in einer multipolaren und multikulturellen Welt als sozialetische Leitkategorie rekonstruiert werden kann: durch Anerkennung der Partikularität der eigenen Kultur, ohne dabei in einen Kulturrelativismus abzuleiten. Oder positiv gewendet: Anerkennung von Partikularität, ohne dabei den Anspruch aufzugeben, dass eine – zutiefst vom Christentum geformte und durchdrungene – Kultur wie die unsere über die Grenzen ihres eigenen Kulturraums hinaus Bedeutendes zur humanen Entwicklung der Menschheit beizutragen hat. Wie ein solcher Anspruch in einem sozialetischen Ansatz umgesetzt werden kann, hat Hans Joas mit seinem Versuch einer affirmativen Genealogie der Menschenrechte exemplarisch vorgeführt¹².

Die sozialetische Herausforderung durch den Kulturrassismus

Dieser positiven Wiederaneignung von Kultur im sozialetischen Diskurs der entfalteten Moderne diametral entgegengesetzt sind jene Positionen, die aus der sogenannten „Neuen Rechten“ heraus vorgetragen werden, in denen der Kulturbegriff missbraucht wird, um ein pseudo-theoretisches Rahmenkonzept für einen „modernen“ Rassismus zu konstruieren. Diese neue Form des Rassismus wird in der Forschung unter anderem als „Rassismus ohne Rassen“ bezeichnet, weil er *prima facie* nicht die biologische Überlegenheit der einen über die andere Rasse postuliert, sondern im Namen der Bewahrung kultureller Identität sowie der Pluralität der verschiedenen Ethnien vor deren „Durchmischung“ warnt bzw. gegen Zuwanderung aus fremden Kulturkreisen agitiert. Die „Bewahrung des christlichen Europa“ ist dabei ein Topos, der im Umfeld dieser Konzepte und seiner Wucherungen im politischen Raum vorgetragen wird, für den sich in letzter Zeit aber leider immer auch Christen anfällig gezeigt haben.

Dabei ist eine lebendige christliche Identität Europas ein Herzensanliegen der Kirche. Diese Wirklichkeit wird aber nur auf Dauer zu leben sein durch eine positive Stärkung dieser Identität von innen, also aus dem Glauben heraus. Wer hingegen meint, die christliche Identität Europas durch feindselige Abgrenzung gegen das Andere, Verschiedene und Fremde bewahren zu müssen, hat wenig bis so gut wie nichts davon verstanden, was dieses Europa und das für seine Geschichte und

Kultur so prägende Christentum eigentlich ausmacht. Der französische Philosoph Rémi Brague zeigt in seinen Arbeiten unter anderem, dass Europa geradezu dadurch entstanden ist, dass es immer wieder Altes mit Neuem verbunden hat; er nennt die europäische Kultur deshalb eine „Einfügenskultur“. Denn es darf nicht vergessen werden: Das Christentum wiederum ist überhaupt keine Kultur, sondern ein Glaube, der alle Kulturen und Völker umgreifen möchte. In Bragues Worten spiegelt sich der missionarische Eifer, der das Christentum von seinen Anfängen an wesentlich ausmacht und weiter gut zu Gesichte steht:

„Christus ist nicht gekommen, um eine Zivilisation zu erbauen, sondern, um die Menschen aller Zivilisationen zu retten. Das, was man ‚christliche Zivilisation‘ nennt, ist nichts anderes als die Gesamtheit der ‚Nebenwirkungen‘, die der Glaube an Christus auf die Zivilisationen hatte, die seinen Weg gekreuzt haben. Wenn man an Seine Auferstehung glaubt, und an die Auferstehung eines jeden Menschen in Ihm, sieht man alles in einem anderen Licht und handelt auch demzufolge, und zwar in jedem Bereich. Aber es dauert sehr lange, bis man sich dessen bewußt ist und das auch in die Tat umsetzen kann. Daher befinden wir uns vielleicht erst am Anfang des Christentums.“¹³

Das Christentum eignet sich deshalb ganz und gar nicht als Hintergrundfolie für die identitären, ethnopluralistischen und kulturrassistischen Parolen der Neuen Rechten. Die intellektuellen Vordenker dieser Bewegung wissen das allzu gut. Deren wohl wichtigster Protagonist, der französische Publizist Alain de Benoist, kämpft denn auch entschieden gegen das, wie er es nennt, „Judäo-Christentum“ und propagiert ein Neuheidentum, ebenso wie er das Konzept der Menschenrechte und die Idee von deren Universalität attackiert. Das zeigt: Die Demagogen der Neuen Rechten geben vor, Europa gegen Angriffe von außen zu verteidigen; in Wahrheit aber höhlen sie Europa von innen aus. Nichts von dem, was Europa und seine Kultur ausmacht, würde übrig bleiben, wenn diese Ideologie sich durchsetzen würde. Auch das zu zeigen, ist heute eine der wichtigen Aufgaben von Kulturethik im Sinne von Sozialethik, zumal einer Christlichen Sozialethik.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn 1950, 86; vgl. Franz-Josef Overbeck, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung Gottes“ in der Anthropologie und Trinitätstheologie* Wolfhart Pannenburgs. Münster 2000, 111 f., 123, 144.

² Wolfhart Pannenburg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, 305.

³ Johannes Messner, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik* (Nachdruck der Ausgabe von 1954). Wien 2001, 407.

⁴ Ebd. 336.

⁵ Ebd. 407.

⁶ Vgl. dazu ausführlich Franz-Josef Overbeck, Soziallehre und Lehramt. Zum Pluralismus in Geschichte und Kirche, in: ders. (Hg.), Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils. Ostfildern 2017, 103-124.

⁷ Arnd Küppers, Postmoderner Pluralismus und Theologische Ethik, in: ders. / Peter Schallenberg (Hg.), Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Paderborn 2013, 181-197, 194.

⁸ Ebd. 191.

⁹ Jürgen Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: ders., Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt 2001, 173-196, 174 f.

¹⁰ Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: ders. / Jürgen Habermas, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg 2005, 39-58, 55.

¹¹ Ebd. 54.

¹² Vgl. dazu Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin 2011.

¹³ Rémi Brague, Christen und „Christianisten“, Interview mit Gianni Valente, online abrufbar unter: <www.30giorni.it/articoli_id_5435_l5.htm#>.