

JÓZEF MAJKA

Der Einfluß des Christentums auf die politisch-ethische Kultur Europas

Perspektiven des Personalismus

Das im Titel angesprochene Problem provoziert wegen seiner Dimension zu breit angelegten Synthesen, die methodologisch auf nicht geringe Schwierigkeiten stoßen. Seine Bearbeitung ist nur mit Hilfe von Formulierungen möglich, die gedankliche Segmente mit Modellcharakter, ja sogar sozialgeschichtliche Modulen implizieren, aus denen bestimmte Gedankenabläufe aufgestellt und Schlüsse abgeleitet werden können, die nicht nur und nicht so sehr historiosophische, sondern praktische Bedeutung haben können.

Um den Einfluß des Christentums auf die Bildung der europäischen Kultur aufzuzeigen, beabsichtigen wir nicht, diese Gesamtentwicklung zu verfolgen, sondern lediglich auf denjenigen historischen Zeitraum einzugehen, in dem – wie in einem Tiegel – verschiedenartige Faktoren miteinander verschmolzen wurden, aus denen sich diese Kultur (hier die des Mittelalters) herausgebildet hat und auf einige, von unserem Gesichtspunkt aus wichtige Faktoren ihrer späteren Wandlungen hinzuweisen. In Übereinstimmung mit unserem Thema wollen wir uns auf die politisch-ethische Kultur unter Heranziehung ihrer breiten Bezugnahmen konzentrieren.

Auf der Basis des Kulturerbes der antiken, durch die Grenzen des Römischen Imperiums umschlossenen Welt haben sich in dem von der Historiographie mit Mittelalter umschriebenen Zeitraum – die zeitliche Begrenzung ist nota bene kontrovers – drei selbständige Kulturkreise herangebildet: der lateinische, griechische und arabische. Selbstverständlich unterscheiden sie sich nicht nur durch die Sprache voneinander, sondern auch politisch und vertreten als weitere Konsequenz eigene soziale, politische und wirtschaftliche Ideologien.

Unter politisch-ethischer Kultur verstehen wir sowohl die Anschauungen zur Ethik, das heißt die Summe ethischer Normen und Wertungen und ihre im ethischen Bewußtsein der sozialen Gemeinschaften funktionie-

renden Begründungen, als auch das Ethos, das heißt faktische Verhaltensweisen, die sich hier und da institutionell und habituell erhärtet haben. Diese beiden Teilfaktoren der politisch-ethischen Kultur, deren breitere Analyse hier nicht unbedingt notwendig ist, wirken aufeinander ein, auch wenn sie einen bestimmten Bereich der Unabhängigkeit bewahren. Diese ergibt sich daraus, daß auf beide eine Reihe von Faktoren einwirken, diese aber die einen und die anderen nicht mit der gleichen Intensität bestimmend beeinflussen. Die einen wirken intensiver auf die Gestaltung der Anschauungen (z. B. Religion, Philosophie, Literatur), die anderen üben einen größeren Einfluß auf die Verhaltensweisen (z. B. Umwelt, wirtschaftliche Bedingungen, politische Geschehnisse) aus.

Aus den vorliegenden Erwägungen klammern wir den arabisch-islamischen Kulturkreis aus, obwohl sowohl die biblische Offenbarung als auch die antike Kultur seine Herausbildung zweifellos beeinflusst haben und er selbst seinerseits verschiedentlich die europäische Kultur mitgestaltet hat. Wir halten vielmehr an der Ansicht fest, daß die moralische Kultur des griechisch-byzantinischen Kulturkreises einen tieferen Einfluß auf das westliche Europa ausgeübt hat, als dies allgemein angenommen wird: der Romanismus und der Byzantinismus durchdrangen sich gegenseitig, so daß, wollte man ihre geographischen Grenzen umreißen, dies auf große Schwierigkeiten stoßen würde. Obwohl beide Kulturkreise ein Kontinuum der christlichen Tradition darstellen, müssen sie vom ethischen Standpunkt aus, vor allem von dem der politischen Ethik, getrennt behandelt werden, da sie einfach zwei verschiedene Traditionen bilden. Bevor wir die wechselseitige Beeinflussung der genannten Kulturkreise näher untersuchen, wollen wir kurz darauf eingehen, was die antike Tradition der humanistischen Kultur von der christlichen trennt und was sie mit ihr verbindet. Die Konzeption des Menschen und seine Beziehung zu Gott ist im Alten Testament in der Formel »Imago Dei« ausgesprochen. Ihre grundlegenden Implikationen (Gen 1,27) lassen sich wie folgt zusammenfassen:

a) Der persönliche Gott ist alleiniger Schöpfer der gesamten Welt, er ist ihr Herr, wesensverschieden von der Welt, hat eine von ihr getrennte Eigenexistenz, erhält und lenkt sie und wirkt in ihr.

b) Der Mensch ist ein Teil der Welt, nimmt aber eine Sonderstellung in der Welt ein: als Ebenbild Gottes (Imago Dei) geschaffen, hat er Möglichkeit und Macht, über die Welt zu herrschen. Diese göttliche Ebenbildlichkeit bestätigt sich in jedem einzelnen Menschen, dem Vernunft und Freiheit gegeben wurden und den seine personale Würde auszeichnet.

c) In ihrem Verhältnis zum Menschen ist die Welt »Sache«. Die Welt hat dem Menschen zu dienen, kann erkannt, verändert und gewandelt werden. Obwohl sie Gottes Werk und Geschenk Gottes ist, ist sie in ihrer Beziehung zum Menschen nicht »heilig«. Heilig ist der Mensch, der nicht als Mittel zum Zweck herabgesetzt werden darf; er ist selbst für seinen Schöpfer Partner, der mit dem Menschen einen Bund schließt (Gen 17,7).

Es muß aber zwischen dem mosaistischen Verständnis dieses Bundes und seiner christlichen Auslegung unterschieden werden. Im mosaistischen Verständnis bezieht sich der mit dem Vater Israels *Abraham* geschlossene Bund auf das Verhalten und die Entwicklungsperspektiven der in ihrer Existenz ständig bedrohten nationalen Gemeinschaft. Die Gemeinde Israel lebt unter Bedingungen, für die jenes Bestehen nur in einer Gemeinschaft und dank dieser Gemeinschaft möglich ist. In christlicher Sicht beruht die Relation: Gott – Mensch auf der Berufung des Menschen zur Vollkommenheit als eine Art Konsequenz des »Imago Dei«; es ist die Berufung des Menschen zur Teilhabe an der Vollkommenheit Gottes. Diese Berufung ist durchaus eine persönliche, auch wenn sie sich nur in der Gemeinschaft vollziehen kann. Hier wird die personale Würde des Menschen aufs neue hervorgehoben und verdeutlicht.

Ein solches Menschen- und Weltbild unterscheidet sich wesentlich von dem der griechisch-römischen Antike, in der die Menschen und Götter ein Teil der Welt, ihre Gebilde sind; und wenn auch die ethischen Ideale der Antike eher einen individuellen, keinen sozialen Charakter haben (*Kaloikagathia*, *Vir fortis et strenuus*), so können sie zwar einen Bezug auf transzendente Werte, nicht aber auf einen persönlichen Gott implizieren. Dieses Weltbild gestaltet die Lebenshaltung der antiken Menschen, vor allem ihre ethischen Anschauungen und Verhaltensweisen, die mit dem Christentum nicht unbedingt unvereinbar sein müssen; was nicht besagt, daß sie mit ihm gänzlich in Einklang stehen. Die in der Antike fehlende Konzeption eines persönlichen Gottes führt dazu, daß ihre Ethik, selbst wenn sie perfektionistisch (Stoiker) war, lediglich auf eine formale die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur bestimmende Vollkommenheit ausgerichtet ist. Den ethischen Formalismus und die perfektionistischen moralischen Haltungen konnte das Christentum akzeptieren und fand in ihnen seine Vervollständigung.

Die christliche Ethik basiert also, soweit es um ihre theoretische Entwicklung geht, auf den Ergebnissen der sokratischen und stoischen Philosophie, indem sie an ihren Perfektionismus und ethischen Naturalismus anknüpft und die Aretologie von *Plato* und *Aristoteles* übernimmt. Von

diesem Gedanken ausgehend, sind die christlichen Moralisten darum bemüht, ihr moraltheologisches System auszubauen, indem sie es vor allem durch die Lehre von der personalen Würde des Menschen, der evangelischen Vollkommenheit und der eschatologischen Erlösung ergänzen. Gleichzeitig versuchen sie, in ihr System das aufzunehmen, was der individualistischen Ethik der Antike fremd ist, das heißt den Gemeinschaftsgedanken. In der christlichen Lehre ist die Gemeinschaftsidee ein so wesentlicher Faktor – sie bildet einerseits quasi ein »pendant« zum evangelischen Gebot der Nächstenliebe, andererseits zur theologischen Beziehung des Menschen zu Gott –, daß es einfach undenkbar wäre, sie in die Ethik, soll diese echt christlich sein, nicht einzubauen. Was aber ohne Zweifel ein Postulat und eine These der Theologie war, ließ sich im ethischen System nicht so leicht verwirklichen. Die Entsprechungen dieser Idee hat man unschwer in die christliche Aretologie (die drei göttlichen Tugenden) eingeführt, bedeutend schwieriger war es, ihnen ihren Platz in der Sozialethik und in der politischen Ethik zuzuweisen. Die Grundlagen dieser Ethik erarbeitet *Augustinus*, der die Konzeption des Gemeinwohls begründet und auf dieser die der politischen, auf den Prinzipien der Gerechtigkeit basierenden Gemeinschaft, wobei er an die bereits durch die Bibel vermittelten Grundsätze anknüpft, daß das Recht höher steht als der Staat und seine Macht. Von diesen Voraussetzungen ausgehend, kann sich bereits die Konzeption des Naturrechts und des über jedem eingesetzten Gesetz dominierenden göttlichen Rechts sowie die Konzeption der Rechtsfähigkeit der Einzelpersonen herausbilden und damit auch die Idee der Rechte der menschlichen Person.

Das Christentum dringt also ins Mittelalter mit einem recht gut integrierten ethischen System ein, in dem die antiken Elemente mit dem Inhalt der christlichen Botschaft in etwa bereits verbunden sind, aber auch mit einigen Grundlagen zur sozialen und politischen Ethik, die vor allem *Augustinus* geschaffen hat.

Immer wieder wird die Meinung geäußert, daß zu den drei großen Errungenschaften des Mittelalters die gotische Kunst, die scholastische Philosophie und die korporative Ordnung (*Goyan*) gehören. Hier soll auf die ethisch-sozialen Aspekte der beiden letztgenannten, das heißt auf die Philosophie und die ständische Ordnung näher eingegangen werden.

a) Die Erarbeitung der Konzeption zur Person (*Boethius*, *Thomas von Aquin*). Diese hat nicht nur für die Philosophie des Menschen, sondern auch für die Theologie, Ethik und soziale Philosophie wesentliche Bedeutung. Sie ist ein zentraler Begriff des christlichen Humanismus.

b) Aufzuzeigen sind die engen Beziehungen zwischen der ethischen

und der Rechtsordnung dank der Erarbeitung der humanistischen Formel des Naturrechts (*Isidor von Sevilla, Thomas von Aquin*).

c) Dies ermöglicht die Erarbeitung einer christlichen Konzeption des Staates und der überstaatlichen Gemeinschaft (*Augustinus, von Vitoria*).

d) Nicht selten wird hervorgehoben, daß die mittelalterliche Sozialordnung auf persönlichen Beziehungen und einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis aufgebaut ist, was zweifellos einer Simplifizierung gleichkommt. Es muß nämlich deutlich unterschieden werden zwischen dem auf der persönlichen Abhängigkeit basierenden ethischen Feudalsystem, dessen Grundlage das Eigentum war, was einen Bestandteil der Versachlichung des gesamten Sozialgefüges dargestellt hat. In den Städten dagegen bildete sich die berufliche Ständeordnung als Form eines Ständestaates heraus. Sein Wert beruht darauf, daß er die Einführung einer wirksamen und übersichtlichen Sozial- und Wirtschaftsordnung möglich machte sowie gleichzeitig die soziale und wirtschaftliche Subjektstellung der in dieser Ordnung lebenden und tätigen Menschen aufrechterhielt.

Die bedeutendste Errungenschaft des Mittelalters im moralischen Bereich jedoch ist der klare Aufbau der Werthierarchie. Auf diese als Korrelat: Hierarchie der Werte – Hierarchie der Unbedingtheit einzugehen, so wie es die Scholastiker in fast jedem Handbuch der Moralthologie machen, würde den Rahmen unserer Erwägungen sprengen. Allgemein genommen, spricht sie sich für die Priorität der Person vor der Sache, für den Vorrang der geistigen Werte vor den materiellen, für das »Sein« vor dem »Haben« aus. Eine derartige Werthierarchie ist Ausdruck der personalistischen Haltung, die seinerzeit zwar noch nicht so benannt wurde, sich aber ganz gewiß herausgebildet hat.

Die personalistische Haltung, verbunden mit der Konzeption des Gemeinwohls als Mittel, mit dessen Hilfe das Wohl aller zur Gesellschaft gehörigen Personen verwirklicht werden soll, die im Realisierungsprozeß des Gemeinwohls diese Gesellschaft bilden, führt im mittelalterlichen Gedanken zur Konzeption der Gesellschaft und der Beziehung: Person – Gesellschaft, was nicht besagt, daß damit die Staatsproblematik gelöst ist. Wenn auch in der mittelalterlichen Soziallehre von *Augustinus* und *Thomas von Aquin* bestimmte theoretische Grundlagen für ihre Lösung gegeben waren, so war eine Ausarbeitung der praktischen Konsequenzen dieser philosophischen Prämissen äußerst schwierig.

An der Wende des Mittelalters und der Neuzeit unternahm die spanische Scholastik (*von Vitoria, Suarez*) den gewagten Versuch, die Gesamtproblematik zu Staat und internationaler, ja allgemeinemenschlicher (Orbia) Gemeinschaft zu lösen; sie war aber zu stark vom juristischen Denken

belastet, um einen vollen Erfolg zu erzielen. Unter dem Einfluß dieses Juridismus wurde die reine mittelalterliche Konzeption des Naturrechts verdunkelt. Diese extreme und radikale Idee der Souveränität, die sich später zu einem weit mehr ausgeprägten Radikalismus entwickelt hatte, konnte solchen Lösungen nicht förderlich sein, mehr noch, sie wurde zu einem unüberwindlichen Hindernis. Der Mißerfolg der mittelalterlichen Auffassung des »Sacrum Imperium« und die in das 14. Jahrhundert (der berühmte Pariser Streit) zurückreichende Wende der Souveränitätskonzeption als radikale Gesamtherrschaft führten zur Gegenüberstellung von Ethik und Politik und Wirtschaft und brachte die diesbezüglichen christlichen Konzeptionen für eine gewisse Zeit zum Stillschweigen. Sie ebnete dem Machiavellismus den Weg in die Politik und dem extremen Liberalismus in die Ökonomie.

Die Renaissance und Reformation, die in gewisser Hinsicht als Reaktion gegen den christlichen Universalismus und den antiken und alttestamentlichen Individualismus gedeutet werden kann, drangen, soweit es um die Lösung des Staatsproblems und in der weiteren Folge auch um die Beziehung: Kirche und Staat geht, in jene Lücke ein. Den im Mittelalter von beiden Institutionen geführten Streit versuchte die westliche Kirche durch die auf den byzantinischen Cäsaro-Papismus ausgerichtete Idee zu überwinden; staatlicherseits war dies nicht nur ein Versuch, die Herrschaft auf die geistige und religiöse Ebene auszudehnen, sondern auch den moralischen Widerstand, zu dem sich die Kirche als Hüterin der Moral und Sprecherin des Natur- und des göttlichen Rechts verpflichtet fühlte, zu schwächen, ja zu brechen. Dieser Kampf wurde anfangs sowohl im Osten (*Johannes Chrysostomus*) als auch im Westen (*Ambrosius*) geführt; im Osten hat ihn die Kirche für immer verloren, während er im Westen mit wechselhaftem Glück weitergeführt wurde, doch auch hier verlor ihn die Kirche in den protestantischen Ländern, während er in den katholischen weiter anhielt.

Es erübrigt sich, hier auf die Diskussion zum Einfluß des Protestantismus auf die Entwicklung des kapitalistischen Geistes näher einzugehen. Dieses Problem hat *Max Weber* zu Beginn unseres Jahrhunderts aufgeworfen, und die diesbezügliche von vielen bekannten Autoren (*Tawney*, *Fanfani*, *Robertson*, *Ossowska*) vorangetriebene Diskussion ist bis heute nicht abgeschlossen. Beachtenswert ist dagegen die Frage, wenn es um die Beziehungen zwischen dem Protestantismus und Absolutismus und dem totalitären Staat geht. Von dem Schweizer Soziologen *Gerhard Schmidchen* aufgegriffen, interessiert sie uns verständlicherweise im Zusammenhang mit der Suche nach den Quellen des *Hitlerfaschismus* und der relativ

schnellen Akzeptierung seiner Thesen und Praktiken. Wenn auch der Mechanismus dieses Einflusses ganz gewiß recht kompliziert ist, genügt es, hier auf die Hauptlinien und -richtungen dieser Einwirkung hinzuweisen.

Die protestantischen Reformatoren, vor allem aber *Calvin*, vertreten unter dem Einfluß des alttestamentlichen theokratischen Denkens die Theorie von der göttlichen Herkunft der Macht und sehen im Staat das vollkommenste Werk Gottes. Damit schließen sie sich quasi dem Geist des byzantinischen Cäsaro-Papismus an. Ihre Idee enthebt den Staat also jedweder Kritik, identifiziert ihn mit der Kirche, die diese Idee eigentlich zugunsten des Staates, der ihre Funktionen übernimmt, abschafft. Die Romantik hypostasiert das Volk und setzt den Wert der Nationalkultur an die Spitze der Werthierarchie. Den Staat mit dem Volk identifizierend, zielt sie auf eine Verabsolutierung des Staates. Die Staatsphilosophie und Philosophie der Nation knüpft an diese Prämissen an, wobei sie ihnen lediglich die theoretische Basis gibt. Diese Philosophie ist letztlich das Ergebnis der hegelianischen Idee des Absoluten, die am vollkommensten im Preußischen Staat verwirklicht wurde. Rasch gelangten wir in das Zentrum des aufgeklärten Absolutismus, aber auch des *Hitlerfaschismus* und fast aller Konzeptionen des totalen Staates.

Der philosophisch-soziale Individualismus und der auf diesem basierende politische Liberalismus sind diesen Tendenzen zwar scheinbar entgegengesetzt, ihre eingehendere Analyse führt jedoch nicht nur zu berechtigtem Zweifel, sondern erlaubt, direkt Entgegengesetztes festzustellen. Wenn auch aus den Thesen über die grundsätzliche Freiheit des Menschen und die Unerläßlichkeit des Gesellschaftsvertrages nicht alle – so wie *Hobbes* – das Postulat der absoluten Macht ableitet, so impliziert die von den Liberalen vertretene These über die Souveränität des Volkes als Quelle der Macht weder theoretische noch praktische Begründungen zu ihrer Einschränkung, auch wenn sie bei einer bestimmten Auslegung ihre Widerlegung möglich macht. Die These, das Volk sei souverän, impliziert nämlich die Behauptung, daß der Staat höher steht als das Gesetz, folglich gibt es keine rechtlichen Mittel, sich dieser Macht zu widersetzen. Dieses Prinzip hat in der Geschichte Europas zu den schrecklichsten Folgen geführt, die wir an uns selbst erfahren haben; daher vermögen wir leichter zu verstehen, warum manche sozial aktiven Katholiken (z.B. Bischof *Ketteler*) die »Heuchelei des Liberalismus« so leidenschaftlich bekämpft haben.

Die Reformation und der sich entwickelnde Liberalismus bedeuten also nicht nur eine Niederlage für die Kirche (obwohl es ganz gewiß eine

solche gewesen ist), sondern auch für das Christentum. Sie waren maßgeblich verantwortlich für die Entwicklung der Partikularismen und Antagonismen, ja selbst für Nationalitäten- und Klassenhaß. Die Bemühungen des Christentums, die Einheit Europas auf der Grundlage eines politischen und gesellschaftlichen Friedens aufzubauen, die Zivilisation der Liebe zu verwirklichen, wurden für lange Zeit weitgehend zunichtegemacht. Die biblische Lehre über die Würde des Menschen, über seine Sonderstellung im gesellschaftlichen Leben, über den Primat der Person und der sittlichen Werte geriet in breiten Kreisen der Gesellschaft Europas in Vergessenheit oder wurde entstellt.

Diesen Behauptungen scheinen die Tatsachen zu widersprechen, denn gerade damals, genau genommen im 18. und 19. Jahrhundert, ja bis ins 20. Jahrhundert hinein, fehlte es nicht an verschiedenartigen freiheitlichen Deklarationen, gerade damals wurde oft über die Menschenrechte gesprochen. Erinnerung sei nur an die amerikanische, französische oder hundert Jahre später herausgegebene sowjetische Deklaration. Nicht immer wird aber darauf hingewiesen, daß diese Erklärungen politischen, ja Klassencharakter hatten; jedenfalls kann nicht von ihrem universalen Charakter gesprochen werden, denn sie waren immer gegen einen Gegner gerichtet. Die amerikanische gegen die Engländer, die französische gegen das »ancien régime« und in gewisser Hinsicht auch gegen die Bauern, die sowjetische gegen das Zarentum und die feudal-bourgeoise Ordnung. Ihnen allen fehlte das wesentliche Merkmal des Universalen; Freiheit hört auf Freiheit zu sein, wenn sie nicht universal ist.

Mit der Niederlage des Christentums, von der oben die Rede war, sind die christlichen Traditionen ethischen Denkens oder christlicher Haltungen aus dem individuellen und gesellschaftlichen Leben nicht verschwunden, sondern wurden, soweit es um ihren Einfluß auf das politische und wirtschaftliche Leben geht, wesentlich begrenzt, so daß diese Lebensbereiche den Prinzipien des Evangeliums und der Entwicklung der christlich-ethischen Kultur nicht untergeordnet waren. Gewiß ist es auch wahr, daß die Entwicklung dieser Prinzipien und dieser Kultur mit dem wachsenden Tempo der in Wirtschaft und Politik eingetretenen Wandlungen nicht Schritt zu halten vermochte. So sah man sich im 19. Jahrhundert gezwungen, das Versäumte nachzuholen: die Theoretiker der christlichen Ethik und Rechtswissenschaft, der Ökonomie und Politik suchten einerseits fast fieberhaft zu den Quellen zurückzukehren, andererseits analysieren sie die Wirklichkeit neu und bemühen sich um neue praktische Lösungen.

Der Ertrag dieser Suche ist die Enzyklika *Rerum novarum* (1891); doch

ließ man es nicht damit bewenden, denn das Tempo der Wandlungen wuchs weiter. Im Anschluß an die Lehre des *Thomas von Aquin* und an seine personalistische und universalistische Konzeption des Menschen und der Gesellschaft wurde eine integrale Theorie des christlichen Humanismus (*Maritain*) erarbeitet, auf der sich die Sozialordnung stützt, die alle Stufen sozialer Bindungen und alle Formen der Gemeinschaft, von der Familie bis zur allgemeinmenschlichen Gemeinschaft, umfaßt. Die Grundlage dieser Ordnung ist die Affirmation der Würde der menschlichen Person und der personalen Rechte des Menschen als formale Folge des Naturrechts, dessen erstes und grundlegendes Subjekt jeder auf unserer Erde lebende Mensch ist, ohne Rücksicht auf Unterschiede, welcher Art auch immer sie seien, die unter Menschen bestehen oder eintreten können. Damit hängt die weitere Entwicklung der Naturrechtslehre sowohl in ihrer objektiven als auch subjektiven Ausformung zusammen, denn dieses Recht wird dynamisch und perfektionistisch aufgefaßt.

Ihren Ausdruck fand diese Doktrin nicht nur in den Veröffentlichungen der katholischen Sozialphilosophie mit *Jacques Maritain* an der Spitze, verkündet wurde sie auch als offizielle Lehre der Kirche von *Pius XII.* und seinen Nachfolgern *Johannes XXIII.*, *Paul VI.* und *Johannes Paul II.*, die diese weiterentwickelt haben. Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Entwicklung mit der des ethischen Bewußtseins im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich zusammenfällt. Beigetragen haben dazu die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges, die zunehmenden Gefährdungen des zeitgenössischen Menschen, vor allem ihr sozialer, wirtschaftlicher und politischer Charakter, und neben der Wirksamkeit der Kirche die Tätigkeit der UNO und ihrer Sonderorganisationen. Bemerkenswert ist dabei, daß der Inhalt, zumindest aber viele Formulierungen mancher Dokumente der UNO und ihrer Sonderorganisationen den personalistischen Konzeptionen nahestehen. Gemeint ist besonders die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte (1948), die sich leicht personalistisch und universalistisch auslegen läßt, obwohl nicht alle Erklärungen der UNO, die auf dieser Deklaration quasi basieren und den Schutz der Menschenrechte zum Ziele haben, Ausdruck einer solchen Auslegung sind. Dies trifft besonders auf die Interpretationsweise des Internationalen Paktes der sozialen und politischen Rechte (1966) und des Internationalen Paktes der sozialen, wirtschaftlichen und Kulturrechte (1966) zu, die durch die überholte Staatskonzeption und die starre Formel der Staatssouveränität belastet sind.

Den Geist des Personalismus verdeutlichen auch die praktischen Arbeiten

der UNO und ihrer Sonderorganisationen, die eine »promotion humaine« anstreben und ihrerseits die Achtung der Würde jedes Menschen oder zumindest die reale Sorge um sein Wohl vertreten. Nicht zu übersehen und zu unterschätzen ist dabei, daß zu jenem Zurück zur Ethik und ihrer Prinzipien im öffentlichen Leben die Traditionen der christlichen Ethik beigetragen haben, die in den Familien, Kirchen und religiösen Kongregationen, verschiedenen humanitären und humanistischen Vereinen und Verbänden gepflegt wurden. Angesichts der Gefahren, die den Menschen und sein Menschsein bedrohen, lebten diese Traditionen wieder auf. Eine nicht geringe Rolle spielten hier auch manche Orientierungen der sozialistischen Ideologien und die Idee des Vormundstaates, soweit sie von humanistischen Voraussetzungen ausgegangen sind.

Dies besagt nicht, daß die genannten Faktoren in einer Richtung wirken und sich zu einem Gesamt verbinden können und müssen. Der Humanismus ist kein eindeutiger Begriff, seine Ideale sind so differenziert, daß sie in vielen Bereichen auseinandergehen. Die kollektivistischen Orientierungen des Humanismus sehen im Menschen nur allzu gern ein Mittel der Verwirklichung von kollektiven Zielen, die des kulturellen Humanismus schätzen nicht selten das Produkt des Menschen höher ein als ihn selbst. Wir sprechen uns für einen konkreten, das heißt für einen Humanismus aus, für den jeder Mensch den höchsten Wert darstellt und der die Würde jeder menschlichen Person in jedem einzelnen Menschen erkennt.

Die authentische Rekonstruktion eines solchen Humanismus mit allen seinen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen, seine praktische Realisierung, sind nur dann möglich, wenn wir in jedem Menschen jenes Urbild Gottes – das »Imago Dei« – zu entdecken imstande sind.

Daher sollten die europäischen Völker dank den christlichen Traditionen, den jahrhundertelangen eigenen Erfahrungen, den im Laufe ihrer Geschichte gegangenen Wegen und Irrwegen, schließlich auch dank den an sich selbst erfahrenen tragischen Auswirkungen jener Wege und Irrwege, dazu fähig sein, ihre historischen Erfahrungen zu überdenken und die durch sie geschaffenen Doktrinen und gelebten Doktrinen nochmals kritisch zu analysieren, um eine neue humanistische Zivilisation hervorzubringen. Diese müßte eine Zivilisation der Liebe sein. Die pastoralen Pilgerfahrten *Johannes Pauls II.* sind ein Versuch, die Gewissen der Menschen zu wecken, der christlichen Ethik und der evangelischen Botschaft den ihnen gebührenden Rang im Leben der Völker wiederzugeben, die Saat zu bestellen, damit sie der Keim für eine solche neue Zivilisation werde.